الأسطورة والتاريخ
في السودان الغربي
(٦٢٨-١٠٠٠هـ - ١٢٣٠-١٥٩١م)

د. بطل شعبان محمد غرياني
مدرس التاريخ الإسلامي
كلية الدراسات الأفريقية العليا
جامعة القاهرة

الأسطورة والتاريخ في السودان الغربي (٦٢٨-١٠٠٠ هـ - ١٢٣٠-١٥٩١م).

بطل شعبان محمد غرياني.
مدرس التاريخ الإسلامي- كلية الدراسات الأفريقية العليا- جامعة القاهرة- مصر.
البريد الإلكتروني: batal.shaban@cu.edu.eg

ملخص البحث:

لا يزال موضوع الأسطورة وعلاقتها بالتاريخ بحاجة إلى المزيد من التقصي والبحث، للتعرف على أدق تفاصيل التاريخ الاجتماعي. وتبدو المسألة أكثر وضوحًا بالنسبة لتاريخ أفريقيا جنوب الصحراء خلال العصر الإسلامي؛ إذ يظهر أثر الأسطورة جليًا في تلك المنطقة. من هنا تسعى هذه الورقة إلى رصد أثر الأسطورة في مجتمع السودان الغربي مع التركيز على مملكتي مالي وصنغي كنموذج لهذه الدراسة، حيث اختلط تاريخ هاتين المملكتين بالعديد من الأساطير التي مست جوهر الحياة السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والذهنية، فضلاً عن الدينية. ولعل اختيار هاتين المملكتين كنموذج لهذه الدراسة يأتي بدافع رصد التغير الملموس في ذهنية المجتمع تجاه الأسطورة، والغيبيات، لاسيما أن بداية عهد مملكة مالي يمثل جزءًا من المرحلة الجنينية لانتشار الإسلام في ممالك السودان الغربي، بينما كان عصر سيادة الصنغي يمثل مرحلة ازدهار الثقافة الإسلامية، بعد أن زاد عدد معتنقي الإسلام، وهو أمر كانت له آثاره الواضحة بالنسبة للفكر الأسطوري الذي هدأت وتيرته بشكل ملحوظ، وبدأ الفكر الديني، والتفسير الديني للأحداث يملأن الفراغ الذي تركته الأسطورة.

الكلمات المفتاحية: الأسطورة والتاريخ- الأسطورة والمجتمع- مجتمع السودان الغربي-مملكة مالي- مملكة صُنغي- الميثولوجيا الأفريقية.

Myth and History in Western Sudan (628-1000 AH - 1230-1591 AD).

batal Shaaban Mohamed Ghariani.
Teacher of Islamic History - Graduate School of African Studies - Cairo University - Egypt.
Email: batal.shaban@cu.edu.eg

Abstract: The topic of the myth and its relationship to history still require further investigation and research, to get to know the most accurate details of social history. The issue becomes more evident for the history of sub-Saharan Africa during the Islamic era. The impact of the legend is evident in this region. Hence this paper seeks to observe the impact of the myth on western Sudan society with a focus on the Mali and Songhai kingdoms as a example for this study, as the history of these two kingdoms mingled with many myths that contact with the essence of political, economic, social, and intellectual life, as well as religious. Perhaps the choice of these two kingdoms as a example for this study is motivated by observing the tangible change in the mindset of society towards myth and occultation, especially since the beginning of the Mali era represents part of the embryonic stage of the spread of Islam in the kingdoms of western Sudan, while the era of the rule of Songhai represented the stage of the flourishing of Islamic culture, after If the number of adherents of Islam increased, something that had clear implications for legendary thought, whose pace had significantly subsided, religious thought, and religious interpretation of events filled the void left by the legend.

key words: Myth and History -Myth and Society -Western Sudan Society -Mali Kingdom -Songhai Kingdom- African Mythology.

مُقَدِّمَة

ترتبط الأسطورة أو الميثولوجيا Mythology ارتباطًا قويًا بالتاريخ، باعتبارهما ناتجان ثقافيان ينشآن عن نوازع الشعوب وتوجهاتها، والولع بمعرفة أصل الحاضر. وبالتالي تشير الأسطورة إلى مفاهيم واحدة، ومعنى واحد يتمحور حول نظرة الشعوب والمجتمعات للأمور الغامضة، والغيبيات أو " الماورائيات " التي يعجز العقل البشري عن إدراك معانيها أو محاولة تفسيرها.

وتُعرف الأسطورة بأنها: تلك القصص التي يلعب فيها الخيال الدور الأكبر، وتتناول خوارق الطبيعة، وأعمال الآلهة، وخلفيات العادات الاجتماعية، والقصص الغريبة، وكلها أمور تعكس طريقة تفكير فئة من الناس، وطريقة فهمهم وتقييمهم لما يحيط بهم(١)؛ ولذا فالأسطورة كما يراها البعض، مرآة تعكس وعي الشعوب وطريقتها في التعامل مع الحياة(٢).

وتتشكل الأسطورة من مجموعة ثقافات يُعتقد أنها صحيحة وخارقة، وتُفسر بها الأحداث التي يواجهها الإنسان، وتكتسب مصداقية كبرى لدى أهل الثقافة التي أنتجتها، فينتج عن ذلك إجماع ثقافي شعبي بصدق أحداثها، فضلاً عن التعلق بنتائجها، فتصبح الأسطورة سجلاً لما حدث في الماضي ومرآة للحاضر، وهو ما يجسد الصلة القوية بين الميثولوجيا والتاريخ.

لقد لعبت الأسطورة دورًا مؤثرًا في مجتمع السودان الغربي خلال العصر الإسلامي. وتعد بلاد السودان الغربي جزءًا من الإقليم الشاسع الذي أطلق عليه الجغرافيون والمؤرخون المسلمون مصطلح " السودان "، وأطلق هذا المصطلح على كل الأقوام التي قطنت جنوب الصحراء الكبرى، فأصبح يشمل كل الأفارقة ذوي البشرة السوداء، بما يعني أن المصطلح جاء نتيجة للون البشرة(٣). أما إقليم السودان الغربي المقصود في هذا البحث، فهو الإقليم الغربي من بلاد السودان، حيث قام بعض المؤرخين المحدثين بتقسيم بلاد السودان إلى ثلاثة أقسام: السودان الغربي، والسودان الشرقي، والسودان الأوسط، وذلك بحسب الموقع الجغرافي لكل منها. ويقصد بالسودان الغربي(٤)

تلك المنطقة التي تقع جنوب الصحراء الكبرى وشمال خط الاستواء، والممتدة بين المحيط الأطلنطي غربًا وبحيرة تشاد (بحيرة كوري عند ابن سعيد[٥]) شرقًا. وتمثل هذه المنطقة المجال الموازي لبلاد المغرب[٦]. وخلال العصر الإسلامي قامت بإقليم السودان الغربي ممالك إسلامية قوية تبادلت السيادة والسلطة السياسية واحدة تلو الأخرى، وأشهر هذه الممالك: غانة، ومالي، وصنغي (انظر الخريطة ١، ٢ بالملاحق).

وتكشف لنا الأسطورة عن جوانب غامضة في تاريخ ممالك السودان الغربي إبان العصر الإسلامي، فقدمت معلومات ومعطيات تاريخية ندر وجودها في المصادر التقليدية، وهو ما يوضح أهمية الأسطورة بالنسبة للتأريخ للثقافات الشعبية ببلاد السودان الغربي، حيث تشكل مادة خصبة يمكن الاستفادة منها في التصدي للتأريخ للذهنيات. وليس أدل على أهمية الأسطورة في الكشف عن ثقافات تلك البلاد، اهتمام الإدارة الاستعمارية الفرنسية بجمع الروايات الشفوية والأساطير الخاصة بالممالك السودانية: غانة، ومالي، وصنغي، ودراستها، للتعرف على ذهنية الشعوب التي أخضعت للحكم الفرنسي[٧].

بناء على ما سبق، تحاول هذه الورقة رصد أثر الأسطورة في مجتمع السودان الغربي مع التركيز على مملكتي مالي وصنغي كنموذج لهذه الدراسة، حيث اختلط تاريخ هاتين المملكتين بالعديد من الأساطير التي مست جوهر الحياة السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والذهنية، فضلاً عن الدينية. ولعل اختيار هاتين المملكتين كنموذج لهذه الدراسة يأتي بدافع رصد التغير الملموس في ذهنية المجتمع تجاه الأسطورة، والغيبيات، لاسيما أن بداية عهد مملكة مالي يمثل جزءًا من المرحلة الجنينية لانتشار الإسلام في ممالك السودان الغربي، بينما كان عصر سيادة الصنغي يمثل مرحلة ازدهار الثقافة الإسلامية، بعد أن زاد عدد معتنقي الإسلام، وهو أمر كانت له آثاره الواضحة

بالنسبة للفكر الأسطوري الذي هدأت وتيرته بشكل ملحوظ، وبدأ الفكر الديني، والتفسير الديني للأحداث يملأن الفراغ الذي تركته الأسطورة.

ولا يعني التركيز على الأسطورة وتأثيرها في مجتمع السودان الغربي، أننا نرسم صورة لمجتمع تحركه الخرافة وتتقاذفه الأساطير والغيبيات، ولا يعني هذا أيضًا أن الاعتقاد في الأساطير من لدن السودانيين هي حالة فريدة من نوعها، فمن المعروف أن الأسطورة تشكل قاسمًا مشتركًا بين كل الشعوب القديمة(٨)، بل تعد الأسطورة نتاجًا لتلاقي الحضارات قديمًا.

وسوف ترتكز مناقشة هذا الموضوع على العناصر التالية:

أولاً- المؤرخون المحدثون والأسطورة في ممالك السودان الغربي.

ثانيًا- عوامل رواج الأسطورة في مملكتي مالي وصنغي:

١- ضعف المستوى الثقافي.

٢- أجواء الخوف وأثرها في رواج الأسطورة.

٣- الأهداف السياسية والاقتصادية للحكام.

٤- دور الرواة الجريوت Griots في الترويج للأسطورة.

ثالثًا - التوظيف السياسي للأسطورة في مملكتي مالي وصنغي.

رابعًا - الأسطورة والأنشطة الاقتصادية.

خامسًا - الأسطورة وبعض العادات والتقاليد الاجتماعية:

١- الأسطورة والذهنية السودانية.

٢- الأسطورة وتقاليد الزواج.

٣- الأسطورة والروابط الأسرية، وتربية الأبناء.

٤- الأسطورة ووسائل العلاج والتداوي من الأمراض.

أولاً- المؤرخون المحدثون والأسطورة في ممالك السودان الغربي:

لم تتجاوز غالبية الدراسات التاريخية العربية التي أرخت للمجتمعات الإنسانية مرحلة التشكيك في الأسطورة، ومدى جدواها لكتابة التاريخ، ولعل هذا مرجعه إلى الفهم غير الصحيح لمعنى الأسطورة في الثقافة العربية، ويمكن إدراك هذا إذا تتبعنا مصطلح الأسطورة في المعاجم العربية، فعرفها الجوهري (المتوفى عام ٣٩٣هـ/١٠٠٢م) بأنها: " الأباطيل "[٩]. وعند ابن منظور (المتوفى عام ٧١١هـ/١٣١١م): "الأساطير: الأباطيل، والأساطير أحاديث لا نظام لها"[١٠]. أما الزبيدي (المتوفى عام ١٢٠٥هـ/١٧٩٠م) فعرف الأساطير بأنها: " الأباطيل والأكاذيب والأحاديث لا نظام لها "، وأنها جاءت من الفعل سَطَّرَ تسطيرًا، أي: ألف الأكاذيب[١١].

أما في المعاجم الغربية، فإن مصطلح Mythe الذي يترجم عادة بأسطورة، يشير إلى التعبير عن الثقافة الأساسية لمجتمع ما بطريقة درامية، وتصوير لجميع جوانب الواقع الاجتماعي من منظور متناقض[١٢]. أو أنها عبارة عن تقديم تصور ما عن حدث أو شخص كان له وجود تاريخي، ولكن تدخل الخيال الشعبي أو التراث قد غير إلى حدٍ كبير من صفته الواقعية[١٣]. والأسطورة أيضًا: " ما هو خيالي صرف وعارٍ عن كل حقيقة "[١٤]. وباستثناء التعريف الأخير الذي يتفق مع التعريف العربي للأسطورة، فإن أغلب التعريفات تجعل من الأسطورة وقائع تاريخية حقيقية يغلب عليها الخيال بنسب متفاوتة[١٥].

يبدو الفارق واضحًا في نظرة الثقافتين العربية والغربية للأسطورة، وتبعًا لهذه النظرة لم تتحقق الاستفادة المرجوة من هذا المصدر المهم، بل انعدمت هذه الاستفادة في بعض الأحيان في جل الدراسات التاريخية الإسلامية.

ويبدو الأمر أكثر وضوحًا حينما يتعلق بدراسة المجتمعات الإسلامية في أفريقيا جنوب الصحراء، أو ببلاد السودان بحسب ما اصطلح عليه الجغرافيون والمؤرخون المسلمون. ونرجح أن هذا الأمر يعزى إلى بعض

الاعتبارات، منها، التنافس بين المؤرخين المسلمين، والمؤرخين الغربيين حول إثبات نجاح الإسلام في تفاعله مع الذهنية السودانية من عدمه؛ وهو أمر أوقع الفريق الأول في خطأ التهوين من شأن الأسطورة، فغض أكثرهم الطرف عن دراستها وتتبع سياقاتها، وبالتالي الافتقاد لدلالاتها في تكوين صورة أكثر قربًا، ترصد بواقعية عادات وتقاليد المجتمع السوداني، وذلك ظنًا من أتباع هذا الفريق أن الخوض في غمار هذه الأساطير لن يخدم الفكرة التي تدور حول إثبات نجاح الإسلام في مجتمع أغرقه الاعتقاد في الغيبيات والقوى الخارقة للعادة. وانطلاقًا من المنظور ذاته أصبحت مقاربة المؤرخين المسلمين للأساطير في ممالك السودان الغربي تنم عن رغبة واضحة في إثبات الفارق بين تفكير السودانيين وذهنيتهم في العهد الوثني، والنضج الذي أصبحوا عليه غداة اعتناقهم للإسلام(١٦).

ومن بين المناقشين للقضية من هذا المنظور الباحثة البوركينية زينب بيلا تاسيريانكيني Zainab Bila Taseryyankini، التي ناقشت موضوع الأساطير والاعتقاد في الغيبيات في أفريقيا، وكان هدفها رصد أثر التغير الذي أحدثه الإسلام في القضاء على هذه الأساطير والمعتقدات، فجاء البحث في إطار المقارنة بين الأديان والمعتقدات، وانتهت إلى أنه " منذ أن دخل الإسلام أفريقيا عمل على تصحيح المفاهيم والمعتقدات والقيم في المجتمعات الأرواحية وغيرها، وصاغها في منظومة قِيَمه الربانية، فوجدت قبولاً واسعًا بين شعوب أفريقيا جنوب الصحراء، وانعكس ذلك جليًا في نهضتها الاجتماعية، وتحررها من أغلال المحرمات، وتعسف القيم الإحيائية "(١٧).

ومن نفس المنظور خلص الباحث المغربي عبد الله عيسى إلى اندثار العادات الأرواحية مثل تقديم القرابين، وقتل الأطفال، شيئًا فشيئًا نتيجة دخول الإسلام في مملكة صنغي، ولم يتطرق لدلالات هذه الممارسات(١٨).

وناقش البروفيسور السوداني مهدي ساتي القضية من المنظور ذاته، وانتهي من دراسته قائلاً " استجابت هذه المجموعات الأرواحية الإحيائية لقيم

الدين الحنيف بدرجات متفاوتة ونجحت في العبور إلى قيم الدين والفضيلة عبر مخاضات طويلة تحررت فيها من قيم المحرمات الصارمة (التابو) وتوهمات (الطوطمية) المتجذرة في الوجدان الإحيائي حيث رفع الإسلام عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم من وطأة تلك القيم"[١٩].

والأخطر من هذا أن البروفيسور ساتي يهاجم تلك المعتقدات، ويهاجم من ينادي باعتبارها تراثًا مهمًا من أمثال النيجيريين الشيخ أنتاديوب، وول سوينكا، والبروفيسور الإيفواري هاريس بوتيه[٢٠]. وإذا كنا نتفق مع ساتي في غلبة الخيال على تلك المعتقدات، لكن لا نتفق معه في المناداة بعدم اعتبارها تراثًا إنسانيًا، وثقافة مهمة ترسم ماضي الشعوب، وتصور وجدانها ومخيالها الشعبي بامتياز.

ولا يعني عرض هذه الآراء عدم الاتفاق مع مضمونها المتمثل في نجاح الإسلام في تغيير هذه المعتقدات، فلا ينكر منصف ما أحدثه الإسلام من طفرة فكرية وعقائدية في مجتمع أفريقيا جنوب الصحراء، لكن نعني بهذا العرض توضيح طبيعة التعامل مع الأساطير الأفريقية، فنتيجة لأن مجمل هذه الأساطير يدور حول الآلهة، والمعتقدات الدينية، توجه أغلب الباحثين نحو رصد التغير الذي أحدثه الإسلام في الواقع الديني للمجتمعات الأفريقية.

وعلى النقيض مما سبق، وظف أتباع الفريق الثاني الأسطورة – لاسيما ما اختص منها بالعادات والتقاليد الغريبة التي لا تتفق مع صحيح العقيدة الإسلامية – ليصلوا لنتيجة مفادها ضعف تأثير الإسلام في المجتمع السوداني، وأن اعتناقه جاء تلبية لأهداف سياسية واقتصادية، ومن هؤلاء موريس ديلافوس Delafosse, M[٢١]، وهسكت Hiskett, M[٢٢]. وجاءت مثل هذه الكتابات قاصرة عن تتبع مغزى الأساطير وآثارها في مجتمع السودان الغربي، وانشغلوا أيضًا عن بلوغ الهدف الأهم للمؤرخ وهو الخروج بنتائج مهمة على صعيد عادات هذه الشعوب وتقاليدها، وطرائق تفكيرها، باعتبار الميثولوجيا ثمرة إنتاج الخيال الشعبي[٢٣].

تنبه الدكتور أحمد الشكري لهذا القصور، وانتقد أولئك الذين يتعاملون بكيفية انتقائية مع الروايات الشفوية والأساطير الخاصة بممالك السودان الغربي، فلا يعتمدونها في جميع القضايا التي يتناولونها، فيتهافتون عليها كلما تعلق الأمر بالحالة الدينية، ويهملونها ولا يلتفون إليها حينما تتطرق لقضايا سياسية، كنشأة الممالك السودانية، أو حينما يتعلق الأمر بالعادات والتقاليد الاجتماعية(٢٤).

فما هي المعايير التي اعتمدها أولئك الباحثون للاطمئنان إلى مصداقية الأسطورة من عدمه ؟ هل للأمر صلة بالاعتبارات المنهجية ؟ أم أنه مرتبط بتوجهات مسبقة تدور حول تبيان الحالة العقائدية للمجتمع السوداني قبل الإسلام وبعده ؟

وخدمة للأهداف الاستعمارية؛ ظهر فريق ثالث أولى عناية كبيرة بجمع الروايات والأساطير المحلية المشهورة، فقام المسئول الفرنسي شارل مونتي Charles Monteil بجمع نسخة من تراث قبائل السونينك وأساطيرهم ومعتقداتهم في مدينة جومبو Gumbu في مالي عام ١٨٩٨، كما جمعت نسخة أخرى من هذا التراث على يد الملازم لانريزاك Lanrezac الذي كان يشغل منصب نائب الحاكم الفرنسي في مقاطعة نيورو Nioro في مالي في الفترة ما بين عامي ١٨٩٨-١٩٠١، أما أسطورة وجادو، وملحمة سونجاتا فقد حصل إم جي آدم M. G. Adam على نصهما في الفترة ما بين ١٩٠٠ و١٩٠٣ أثناء خدمته في مكتب نيورو(٢٥).

وفي عام ١٩١٠ قام مسئول في نيورو يدعى جان شارتييه Jean Chartier بجمع مخطوطة عربية تحتوي على نسخ من أساطير وجادو وسونجاتا، وقدمها لموريس ديلافوس(٢٦) Maurice Delafosse الذي نشرها تحت عنوان " التقاليد التاريخية والأسطورية بالسودان الغربي "(٢٧). والكتاب مجرد ترجمة فرنسية لمخطوطة عربية ألفها مامادي عيسى Mamadi

Aïssa تتحدث عن تاريخ مملكة وجادو (غانة)، وتاريخ الصراع بين مملكة الصوصو، ومملكة مالي[٢٨].

وبالرغم من أن الهدف من هذه المؤلفات هو التعرف على ذهنية الشعوب الأفريقية الخاضعة للاستعمار الفرنسي، إلا أنها عبارة عن نقل نصي للتقاليد المحلية والأساطير كما هي دون تتبع لمغزاها، ومدلولاتها، وهو إهمال نظنه متعمدًا؛ يخدم النظرية القائلة بتردي المستوى الفكري للأفارقة قبل عهد الاستعمار الأوروبي، الذي أخذ بأيديهم من ظلمات الخرافة إلى النور.

ومن جملة الاعتبارات التي أدت أيضًا إلى عدم الاعتماد على الأساطير في الكتابة التاريخية الخاصة بممالك السودان الغربي، غلبة الظن بين جل الباحثين بعدم جدوى الأسطورة، لبعدها غالبًا عن الواقع، وهو أمر اعترف به أحد مؤرخي السودان المعاصرين لمملكة صنغي، إذ يعلق على الأخبار التي أوردها عن مملكة مالي بقوله: " ... ويكاد أن يكون أكثرهم أكاذيب ... "[٢٩]، لكنه في الوقت الذي استنكر الأخبار التي نقلها عن مملكة مالي، روج لأخبارٍ أكثر خيالية وغرابة منها عن مملكة صنغي، وعن ملكها الأسكيا محمد الأول (٨٩٨-٩٣٥هـ/١٤٩٣-١٥٢٩م).

ونتيجة للاعتبارات السابقة حاول كثير من المؤرخين المحدثين إزالة كل أثر للأسطورة من السجل التاريخي، معتبرين المسألة صراعًا بين الأسطورة والتاريخ، أو بين الخيال والواقع[٣٠]، فأصبح الإعراض عن الأساطير أكثر أمانًا؛ لأن محاولة تطويعها والاستفادة منها تعد ضربًا من المجازفة المحفوفة بالصعوبات والمخاطر، لأن الأساطير واحدة من أكثر ظواهر الثقافة الإنسانية تعقيدًا[٣١].

وبرغم إحجام الكثيرين ممن كتبوا حول تاريخ ممالك السودان الغربي، عن الأسطورة السودانية، فإن كثيرًا مما كُتب عن تاريخ مملكتي غانة ومالي استمد من أسطورة وجادو، ومن ملحمة سونجاتا، بيد أن التعامل مع الأخبار

المستقاة من هذه الأساطير اتخذ طابع التهكم أو التشكيك في أحسن الأحوال(٣٢).

والأحرى والحالة هذه، الانطلاق نحو دراسة الأسطورة في المجتمع الأفريقي في العصر الإسلامي لا من قبيل استصغار هذه التصرفات غير المعتادة، ودحضها، معتبرين إياها حالات منعزلة من التوحش(٣٣) ستندثر كلية عندما تدخل القبائل الأفريقية مرحلة التمدن، وإنما يجب أن تسعى دراساتنا لبذل مزيد من الجهد لفهم المنطلقات الأسطورية التي تفسر تصرفات ومعتقدات كهذه وتبررها وتمنحها قيمة مقدسة. ولا يعني هذا أن نجعل من الأسطورة تاريخًا متكامل الأركان(٣٤)، فإذا كان الدافع وراء المطالبة بالاستفادة من الأسطورة في كتابة تاريخ مجتمع السودان الغربي يستند إلى الحاجة للكشف عن الكثير من الغموض المحيط بالصورة الذهنية لهذا المجتمع، فلا يدفعنا هذا إلى الإسهام في "تغذية الوهم"، فيصبح المؤرخ صانعًا للأسطورة كما يقول فارياس Farias (٣٥).

وعليه يجدر عدم إهمال الباحثين في التاريخ الأفريقي للأسطورة لأنها تشكل منجمًا للمعلومات التاريخية(٣٦)، فضلاً عن كونها تراثًا تاريخيًا مهمًا(٣٧)، إذ لا تعارض بين الأسطورة والتاريخ، فإذا كان التاريخ في أبسط معانيه " سرد لما حدث في الماضي "، فإن الأسطورة واحدة من أهم حوادث الماضي(٣٨). ولذا لم يبالغ جان روش Rouch, Jean عندما أكد أن سرد الأسطورة في مجتمع السودان الغربي حظي بأهمية مماثلة للروايات التاريخية(٣٩).

ولسنا بصدد مناقشة صحة ما ورد بهذه الأساطير من عدمه، فتلك قضية أخرى، فالبحث يركز أساسًا على الدلالات التي تعبر عنها الأسطورة في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والذهنية، بالإضافة للدينية، فإذا كان للأحداث الحقيقية مغزى، فإن إشاعة الأكاذيب لا تتم اعتباطًا، وإنما تكون لمغزىً مشابه. وعلى هذا أصاب كل من أرمسترونغ، وكلود ليفي شتراوس، حيث ذهب الأول إلى أن أهمية الأسطورة تنبع من كونها مؤثرة،

ليس لأنها تزودنا بمعلومات عن حقائق[٤٠]. أما الثاني فيؤكد بأنه يجب علينا ألا نتجاوز الأسطورة على أنها عبث ووهم، وإنما علينا أن نأخذ الأمر بجدية ونتساءل عن مغزاها[٤١].

ولا ندعي أن هذا البحث سيغطي كافة الجوانب التي تتعلق بموضوعه، لكنه يهدف فقط لإلقاء حجر في المياه الراكدة، ينبه لأهمية مقاربة الذهنية السودانية اعتمادًا على الأسطورة التي شغلت حيزًا مهمًا في تقاليد السودانيين وتاريخهم سواء الشفاهي منه أم المكتوب، فالروايات الشفوية تعتمد الأسطورة كأساس لمعظم أخبارها، كما شغلت الأسطورة حيزًا مهمًا في المؤلفين السودانيين الوحيدين: تاريخ الفتاش[٤٢]، وملوك السودان أهل سنغي[٤٣]، وأطرت لكثير من الأحداث التاريخية البارزة، فهل نعتبرها مجرد أوهام وكلام غير معقول، ونمر عليها ؟

لقد تنبه البعض إلى خطورة استبعاد الأسطورة كمصدر مهم لكتابة تاريخ السودان الغربي، وعد الإحجام عن التعامل مع الأسطورة السودانية موقفًا غير علمي ولا يتفق وطبيعة المنهج التاريخي. كما نوه – نظرًا لصعوبة الخوض في هذا الاتجاه – لضرورة تعاون الأنثروبولوجيين مع المؤرخين لفهم وقراءة أبعاد تلك الأساطير ومدلولاتها[٤٤].

هكذا تتضح أهمية الأسطورة في دراسة تاريخ المجتمعات السودانية إبان العصر الإسلامي، وهو الأمر الذي نسعى لرصده في هذه الورقة البحثية، فما هي العوامل التي أدت لانتشار الأسطورة في مجتمع السودان الغربي إبان فترة البحث ؟.

ثانيًا- عوامل رواج الأسطورة في مملكتي مالي وصنغي:

تعددت العوامل التي أدت لرواج الأسطورة في مجتمع السودان الغربي، ويمكن إبراز أهمها فيما يلي:

١- ضعف المستوى الثقافي:

يأتي تدني المستوى الثقافي في مقدمة العوامل التي أدت إلى رواج الأسطورة، فثقافة أي مجتمع تتكون من محصلة الأفكار السائدة بين أفراده، وتظهر هذه الثقافة في درجة وعي هذا المجتمع والسلوك الخاص به(٤٥).

ويعد رواج الأسطورة نتيجة للعلاقة الواضحة بين ضعف الوعي الديني، وتدني مستوى الإدراك العلمي، مقابل التعلق بالروايات الأسطورية والغيبيات وأحكام السحر والتنجيم والطلاسم، وسجل ابن خلدون هذه العلاقة كإحدى ثوابت الذهنية التواكلية، مبينًا أن الذي يحمل الإنسان على ذلك في الغالب هو "التشوق إلى عواقب أمورهم وعلم ما يحدث لهم من حياة وموت وخير وشر"(٤٦)، وهي أمور تجنح بأبناء المجتمع إلى براثن الخرافة والشعوذة.

وتشهد بعض الإشارات المصدرية بتدني المستوى الثقافي في مجتمع السودان الغربي، ويؤكد الحسن الوزان (المتوفى عام ٩٦٠هـ/١٥٥٢م) على ذلك التدني في المستوى الثقافي حينما زار مملكة صنغي، وتحدث عن أهل كاغ (جاو العاصمة) بقوله: " يعيش هؤلاء القوم في جهالة جهلاء، حتى لا تكاد تعثر في مسافة مائة ميل على واحد منهم يعرف القراءة والكتابة "(٤٧). وإذا كان هذا هو الوضع في العاصمة، فلنا أن نتخيل المستوى الثقافي في المدن الأخرى والأرياف.

وإذا كانت طبيعة الذهنية السودانية بتدني مستواها الثقافي قد أدت إلى هذه النتيجة، فإن ثمة عامل آخر أسهم في هذا، يتعلق بأجواء الخوف الملازمة للأزمات الاجتماعية، ولأعمال الكهان والسحرة.

٢- أجواء الخوف وأثرها في رواج الأسطورة:

تعد أجواء الخوف التي لازمت المحن والأزمات الاجتماعية، وما يرافقها من اضطرابات ذهنية ونفسية عميقة تلقي بظلالها على كافة شرائح المجتمع، واحدة من العوامل المهيئة لرواج الأسطورة وتصديقها، من ذلك أنه أثناء محنة الصراع بين قبائل الصوصو والماندينجو، ونتيجة للرعب الذي بثه سومانجورو (٥٩٧-٦٣٣هـ/١٢٠٠-١٢٣٥م) قائد الصوصو في نفوس الماندينجو، صدق الناس أسطورة تزعم أن قائد الصوصو يسخر الريح لمعرفة ما يدور بين الماندينجو من أحاديث، ولذا كانوا يخشون أن يعقدوا مجالس للحديث[٤٨]. وفي أجواء هذا الصراع أيضًا صورت الأسطورة سندياتا كيتا أو سونجاتا (٦٢٨-٦٥٢هـ/١٢٣٠-١٢٥٥م) ملك مالي، بطلاً تحول من طفل كسيح لا يستطيع المشي إلى أسد شجاع يصارع أعداء قومه الذين اعتبرتهم الأسطورة " حيوانات برية متوحشة "[٤٩].

ونتيجة الخوف الذي بثه ملك صنغي سني علي (٨٦٩-٨٩٨هـ/ ١٤٦٤-١٤٩٣م) في نفوس أعدائه؛ ونتيجة لانتصاراته الحربية المتكررة؛ صدق أهل صنغي الأسطورة التي تزعم بأن هذا الملك بمقدوره إخفاء جنوده، فلا يراهم أحد، بفضل تعاويذه[٥٠].

ويتسبب الخوف أيضًا في تقديس قوى الطبيعة، وتصديق ما يروج حولها من أساطير؛ نتيجة لخشية هذه القوى وما قد ينتج عن غضبها من كوارث. وينبع الاعتقاد في الغيبيات وعبادة قوى الطبيعة، وتقديسها من لدن أهل السودان الغربي، من اعتقاد ساد بين بعضهم بأن الإله الأعظم غير مكترث بما يدور على الأرض؛ فترك العلاقة بينه وبين البشر لأرواح أقل أهمية منه، ليخلد إلى الراحة؛ فأصبحت تلك الأرواح أحق بالعبادة في نظرهم[٥١]. ولذا انتشر في مجتمعي مالي وصنغي الاعتقاد في الأسلاف وتقديسها، تجنبًا لإيذاء قوى الطبيعة، وكان رئيس كل أسرة الرابط بينها أسرته، والأسلاف[٥٢]. وأطلق على هذه الأسلاف اسم داسيري Dassiri في عهد

مملكة مالي، واعتقدت قبائل الماندينجو أن هؤلاء الأسلاف يسكنون عند بعض الأشجار المقدسة[٥٣]. أما في عهد مملكة صنغي فقد اعتقدت بعض الأسر في تحكم القوى الغيبية في سائر أمور حياتها[٥٤].

كما تخوفت الذهنية السودانية من أعمال السحر والكهانة، خوفًا من الأضرار التي يمكن أن تلحقها هذه القوى بأبناء المجتمع، فالعُمري (المتوفى عام٧٤٩هـ/١٣٤٨م) يؤكد تحاكم أهل مملكة مالي عند ملكهم بسبب السحر[٥٥]. وأورد كعت (المتوفى عام ١٠٠٢هـ/١٥٩٣م) – مؤرخ أسرة الأساكي في مملكة صنغي – إشارة تحمل نفس المعنى، فحين تحدث عن واقعة تطاول كبر فرم علوا[٥٦] على واحد من علماء صنغي، زعم أحد تلاميذ هذا العالم أنه بإمكانه قتل كبر فرم علوا دون استخدام السلاح، فأذن له أستاذه بقتله، فأخذ ورقة وكتب فيها بعض الطلاسم، ثم علقها في عنق تيس، وطعن هذا التيس فمات، فطُعن كبر فرم علوا على أثر ذلك ومات[٥٧]. ولهذه الأسطورة عدة دلالات، منها التأكيد على مكانة العلماء وعظم قدرهم، وعاقبة التطاول عليهم، بالإضافة إلى ضعف المستوى الثقافي بتصديق مثل هذه الأخبار الخيالية، وأخيرًا فبالرغم من انتشار الإسلام ظل السودانيون يتعلقون بالطلاسم والتعاويذ.

وتؤكد استمرارية هذه المعتقدات في ظل وجود الإسلام، استمرار تأثير المعتقدات الأرواحية، فالثواب والعقاب في الإسلام له شقان: دنيوي، وأخروي، لكنه دنيوي فقط في الأرواحية، وقد يأتي العقاب في صورة هلاك، أو انقطاع نسل، أو تعرض للعنة وكوارث، لأن القوى الطبيعية من ريح ومطر وأمراض فتاكة تعاجل بالانتقام السريع[٥٨].

وبهذا لم يكن بعض السودانيين على استعداد للتخلي بيسر وسهولة عن معتقداته التي ورثها عن الأجداد، ومن ثم لم يشأ المخاطرة بتنحية هذه المعتقدات جانبًا؛ خوفًا من الكوارث التي تحل به جراء ذلك، بالرغم من ضوابط الشريعة الإسلامية الصارمة تجاه هذه المعتقدات الخاطئة.

نخلص مما سبق إلى أن شيوع الاعتقاد في الغيبيات والجن، والسحر، والاعتقاد في قدرتها على جلب النفع، أو دفع الضرر، مهد الطريق لرواج الأسطورة والتعلق بأخبارها وتصديقها نتيجة الخوف من قدرة تلك القوى على الضرر والإيذاء.

وإذا كان ضعف المستوى الثقافي، وأجواء الخوف التي لازمت المحن والأزمات، وتسببت فيها أعمال السحر والكهانة سببًا لرواج الأسطورة، فإن المصالح السياسية والاقتصادية للحكام كانت عاملاً مشجعًا على رواج الأسطورة أيضًا.

٣- الأهداف السياسية والاقتصادية للحكام:

نتيجة لتعلق مجتمع السودان الغربي بالقصص والحكايات الشعبية والأساطير، حاول الحكام استغلال هذا الأمر في تحقيق بعض الأهداف السياسية والاقتصادية، من خلال الترويج للأساطير التي تخدم مصالح الحكام وأهدافهم من خلال استثمار الأساطير القديمة، وصناعة أساطير زائفة. ولم يكن هذا النهج مستحدثًا في ممالك السودان الغربي، بل هو دأب كثير من الملوك منذ القدم، الأمر الذي دفع أشهر فلاسفة اليونان القدماء، أفلاطون وأرسطو، للقول بأن هدف الأساطير يتمثل في إخضاع الفرد لمشيئة الدولة[٥٩].

فعلى الصعيد السياسي استخدمت الأسطورة لإضفاء الشرعية على الأسر الحاكمة، ومنح هذه الأسر المهابة والتبجيل في نظر الرعية، أما على المستوى الاقتصادي، فقد استغل الحكام الأسطورة في الترويج لمفاهيم تتعلق بملكية الأرض الزراعية، وملكية المعادن والثروات الثمينة[٦٠]. ولكي يحقق الملوك هذه الأهداف كان لابد لهم من الاستعانة برواة القصص والأساطير، الذين أسهموا بدورهم في رواج الأسطورة في مجتمع السودان الغربي.

٤- دور الرواة الجريوت Griots في الترويج للأسطورة:

أسند ملوك السودان الغربي وحكامه مهمة ترويج هذه الأساطير إلى مجموعة من المتخصصين في رواية القصص والأساطير، الذين أطلق عليهم "الجريوت "، سواء في مملكة مالي أم صنغي. ففيما يخص مملكة مالي، ظل الجريوت يتناقلون ملحمة سونجاتا شفهيًا لأكثر من عشرين جيلاً(٦١)، واختصوا بسرد أمجاد الماضي، وبطولات الملوك السابقين ومآثرهم، وعاقبة المتخاذلين منهم والظلمة(٦٢).

وكان الجريوت المختصين بسرد التاريخ الشفهي يقطنون قرية بمملكة مالي تسمى " كيلا " Keyla، وكانوا يترددون في الكشف عن أسرارهم للغرباء، ونتيجة لهذا لم يسجلوا الكثير من الأساطير والتاريخ والأنساب الخاصة بأسرة كيتا التي تربعت على عرش مالي(٦٣).

وقد استفاد الجريوت استفادة كبيرة من رواية الأساطير وترويجها بما يخدم توجهات الملوك، فحظي هؤلاء الجريوت بأعطيات كثيرة من الملك(٦٤). كما ظهرت مجموعة من النسوة اللاتي اتخذن من العرافة والتنجيم حرفة ومعاشًا، وأشارت ملحمة سونجاتا إلى بعضهن، فعندما أرادت الملكة ساسوما التخلص من سونجاتا المنافس لابنها دنكاران تومان على عرش الماندينجو، أوعزت إلى تسع عرافات عجائز للقيام بهذه المهمة. وفي المقابل منحتهن ساسوما مائة مكيال من الأرز، ومائة مكيال من الذرة البيضاء، فضلاً عما وعدتهن به بمنح كل واحدة منهن بقرة وعجلها، بعد إنجاز المهمة(٦٥).

واستمر وجود مجموعة المنتفعين من التعلق بالسحر والعرافة في عهد مملكة صنغي، حيث ظهرت مجموعة من المشعوذين والسحرة، واتخذوا من هذه الأعمال سبيلاً لكسب عيشهم، وأثبتت النوازل الفقهية الواردة من التكرور(٦٦) وجودهم، حيث احترف البعض علم الحديث والقصص وأخبار الدنيا والحكايات المضحكة بالحق أو الكذب(٦٧).

ومن هنا كان ضعف المستوى الثقافي، بالإضافة لأجواء الخوف المرافقة للمحن والأزمات التي عانى منها المجتمع السوداني، ورغبة حكام السودان الغربي في تحقيق بعض الأهداف السياسية والاقتصادية، والمكاسب التي حققها الجريوت سببًا في الترويج للأسطورة، ومحاولة إضفاء الكثير من المصداقية عليها أمام الرعية. والسؤال الذي يطرح نفسه: ما هو دور الأسطورة ودلالاتها في الحياة السياسية في مملكتي مالي وصنغي ؟

ثالثًا- التوظيف السياسي للأسطورة في مملكتي مالي وصنغي:

وظفت الأسطورة لتعزيز بعض الأهداف السياسية في مملكتي مالي وصنغي، منها توطيد النفوذ السياسي، وتدعيم النظم الحاكمة والتأكيد على أحقيتها في الحكم ووراثته، أي إثبات شرعية الأسر الحاكمة. وتأتي الأساطير المتعلقة بالأنساب العربية الشريفة للملوك، وللقبائل ببلاد السودان الغربي[٦٨] لتؤدي دورها بامتياز إزاء هذا الهدف.

ادعى ملوك مالي وصنغي انتسابهم للعرب، لاسيما لصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وحاولوا جاهدين إثبات هذا النسب، ووجدوا في الأساطير والملاحم الشعبية سبيلاً لبلوغ هذا الهدف.

ففيما يتعلق بمملكة مالي تورد ملحمة الماندينجو رواية حول أصل ملوك الماندينجو، الذين لم يكونوا من أبناء البلاد الأصليين، وإنما قدموا من المشرق الإسلامي، ويرجع نسبهم إلى بلالي بوناما Bilali Bounama (بلال بن رباح) مؤذن الرسول ﷺ. وتعد هذه الرواية بلال بن رباح الجد الأول لعشيرة كيتا. وكان لبلال سبعة أبناء؛ الابن الأول Lawalo رحل من المدينة المنورة، واستقر في بلاد الماندينج[٦٩].

والسؤال الذي يفرض نفسه هل اختيار الماندينجو لشخص بلال بن رباح تحديدًا جاء اعتباطًا أم أنه اختيار مقصود ؟ هل كان للبشرة السوداء لبلال دور في هذا الاختيار حتى تحظى الأسطورة بنصيب أكبر من المصداقية فيصبح منطقيًا أن يكون بلال جدًا لشعب الماندينجو السوداني؟

لا نملك أدلة تعين في الإجابة عن هذا التساؤل، لكن شاعت صفة البشرة السوداء لدى كثير من أبطال الملاحم العربية، وكان هذا نتيجة للتقارب العربي السوداني، فعنترة بن شداد بطل عربي أسمر اللون عاش في الجزيرة العربية، ولد لأب عربي من قبيلة عبس، وأمه سودانية من الحبشة. كما إن أبا زيد الهلالي عربي أسمر اللون، وهو ما ينطبق أيضًا على سيف بن ذي يزن(٧٠).

وعمومًا يعبر هذا النسب عن ترابط ثقافي عربي إسلامي أفريقي، يتمثل في ضرورة وجود هذا النسب للبطل الملحمي أو الأسطوري، فبينما أرجعت ملحمة سونجاتا نسب بطلها للصحابي الجليل بلال بن رباح مؤذن الرسول، أرجعت ملحمة أبي زيد الهلالي – الملحمة العربية الشهيرة – نسب قبائل بني هلال إلى عامر بن صعصعة، وهو أحد من تحالفوا مع الرسول صلى الله عليه وسلم لمحاربة الكفار(٧١).

ولا يستبعد هذا التلاقح الفكري في الملحمتين، فالثقافة الإسلامية – عربية وأمازيغية – تركت بصمات مهمة على الثقافة السودانية، يدعم هذا أن الملحمتين ينتميان لفترة تاريخية واحدة تقريبًا، وهي فترة القرنين ٦، ٧هـ/ ١٢، ١٣م، تلك الفترة التي تحدث فيها ابن خلدون (المتوفى عام ٨٠٨هـ/١٤٠٦م) عن هجرة بني هلال إلى بلاد المغرب الإسلامي وحربهم ضد المعز بن باديس (المتوفى عام ٤٥٤هـ/١٠٦٢م)(٧٢)، وما ذكره عن البطل ماري جاطة أو سونجاتا مؤسس مملكة مالي(٧٣).

وبذلك تعبر هذه الملاحم عن تقارب المخيال الشعبي الأفريقي العربي الإسلامي، وتشابه ثمرة إنتاجه، وتعبر أيضًا عن تقارب الشخصية العربية الأفريقية المسلمة من حيث فكر مؤلفيها والقضايا التي تطرحها.

استمر توظيف الأساطير للترويج للأنساب العربية الشريفة في عهد مملكة صنغي، ومثال ذلك تلك الأسطورة التي نسبت الأسكيا محمد الأول ملك صنغي من جهة أمه إلى أحد صحابة النبي صلى الله عليه وسلم، حيث تزعم

الأسطورة أن نسب كاساي أم هذا الأسكيا يرجع لأحد أحفاد الصحابي الجليل جابر بن عبد الله الأنصاري(٧٤).

وثمة ملاحظة يجب الانتباه إليها، وهي الاعتماد غالبًا على فكرة البطل القادم من خارج النطاق الجغرافي الذي أشيعت فيه تلك الأساطير والملاحم، فغالبية الأبطال الملحميين الذين أوردتهم الملاحم العربية الشهيرة كانوا من أصول سودانية أفريقية، وبالمثل جاء أبطال الملاحم السودانية من أصول مشرقية عربية. ويمكن أن يعزى هذا الأمر إلى محاولة إضفاء الكثير من الصفات البطولية والخارقة على بطل الأسطورة أو الملحمة باعتباره غريبًا يملك ما لا يملكه السكان الأصليون.

ولم تكن الأساطير والقصص الشعبية السبيل الأوحد لدعم الادعاءات الخاصة بالأنساب الشريفة، فهناك أدلة أثرية أكدت حرص ملوك إمارة جاو- مهد مملكة صنغي وعاصمتها فيما بعد- على التمسك بأنسابهم الشريفة منذ القرن الخامس للهجرة/ الحادي عشر للميلاد، وتتمثل هذه الأدلة في مجموعة من شواهد القبور الرخامية التي عثر عليها في منطقة جاو- ساني (Gao-Saney) عام ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م، فأحد هذه الشواهد لملك سمى نفسه محمد بن عبد الله، توفي عام ٤٩٤هـ/١١٠٠م(٧٥). وشاهد قبر ثانٍ لملك سُمِّي أبو بكر بن أبي قحافة، المتوفى عام ٥٠٣هـ/١١١٠م(٧٦). أما الشاهد الثالث فكان لملك يدعى عمر بن الخطاب(٧٧).

يظهر من خلال الشواهد أن الملك الأول حمل اسم النبي ﷺ، بينما حمل الملك الثاني اسم أبي بكر بن أبي قحافة، الخليفة الأول للرسول ﷺ، ولكي يكون الموضوع ليس مجرد انتساب فحسب لم يدعِ هذا الملك أن اسمه أبا بكر الصديق، فالمعروف أن الصديق صفة وليس اسمًا، فاختار أن يكون اسمه أبي بكر بن أبي قحافة. أما الملك الثالث فاختار أن يكون اسمه عمر بن الخطاب، الخليفة الراشد الثاني.

من المرجح أن هذه الأنساب أسهمت في توطيد النفوذ السياسي لملوك مالي وصنغي بانتسابهم لأصول عربية شريفة، لاسيما في وقتٍ تعلق فيه المجتمع السوداني بالإسلام عقيدة، واتخذوا من رجاله قدوة ومثلاً أعلى، وأي نسبٍ يخدم فكرتهم أعظم من ادعاء الانتساب لصحابة النبي صلى الله عليه وسلم، الذين حملوا لواء الدعوة، وساهموا في نشرها والزود عنها. كما تخدم هذه الأنساب مسعى الملوك في ظهورهم بمظهر المدافعين عن الإسلام، والمتمسكين بشريعته من خلال الارتباط بالصحابة، واحترامهم، واتخاذ أسمائهم تبركًا بهم.

ولم يكن الانتساب لأصحاب النبي ﷺ، وقفًا على ملوك السودان وحدهم، وإنما امتد ليشمل كبرى القبائل السودانية، واعتادت الأساطير السودانية على الترويج للأنساب العربية الشريفة سواء للأشخاص أم للقبائل، وهذا بديهي، فالقبائل لعبت دورًا مهمًا في الحراك السياسي في مجتمع السودان الغربي، وأسهمت في تأسيس الممالك السياسية الواحدة تلو الأخرى، كما هو الحال بالنسبة لقبائل السونينك التي أسست مملكة غانة، وقبائل الماندينجو التي أسست مملكة مالي، وأخيرًا قبائل الصنغي مؤسسة مملكة صنغي.

وقد دعم النسب العربي الشريف النفوذ السياسي لتلك الممالك وعزز من سلطانها؛ ولذا تسابقت القبائل الكبرى المؤسسة للممالك السودانية في الترويج لأنسابها الشريفة عبر مجموعة من الروايات الأسطورية، وجلها تدعي الانتساب لأصحاب النبي ﷺ في محاولة لربط الشعوب السودانية بأصول شرقية إسلامية، مثل أسطورة بيازيد أو بياجيدا[٧٨] أحد أمراء بغداد، الذي عُد جد شعب الهوسا[٧٩]، وأسطورة الزبرقان التي تعد الزبرقان بن بدر التميمي[٨٠] جد شعب الزرما في مملكة صنغي، وذاع صيت هاتين الروايتين في ممالك السودان الغربي وبلاد الهوسا[٨١].

وثمة رواية أسطورية أخرى يرويها مؤرخ مملكة صنغي، محمود كعت، عن شمهروش الجني، تشير إلى أن أصل قبائل ونقارة، أحد فروع الماندينجو،

وكذا أصل قبائل صنغي يرجع إلى أحد ملوك اليمن ويدعى تراس بن هارون أو براس بن هارون، الذي هاجر أبناؤه إلى بلاد السودان، واستقروا بها واسم أحدهم ونكر بن براس وينتهي إليه نسب قبائل الونقارة، واسم الآخر سغي بن براس، وهو أصل قبائل صنغي. وتضفي هذه الأسطورة مزيدًا من الهيبة على أولئك القادمين فنسبت إليهم حديثًا مع الجن بعد وصولهم لبلاد السودان(٨٢).

وينسب السعيدي (المتوفى عام ١٠٦٧هـ/١٦٥٦م)- أحد مؤرخي صنغي المتأخرين- قبائل الصنغي لشخص أصله من اليمن، قيل أنه خرج هو وأخوه من اليمن، حتى انتهى بهما القدر إلى مدينة كوكيا في أرض صنغي، فسماه أهلها زا الأيمن، وتعني " جاء من اليمن "(٨٣). والراجح أن رواية السعيدي تأثرت بما أورده كعت بشأن ملك اليمن براس بن هارون الذي يعد أصل قبائل الصنغي.

على أي الأحوال، فحتي يكون للقادمين من المشرق السيادة المستحقة على شعوب السودان الغربي، كان لابد أن تمنحهم الأسطورة سببًا يقبل بمقتضاه السكان الأصليون وجودهم بينهم، بل ويختارونهم حكامًا عليهم عن طيب خاطر، فنسبت إليهم أعمالاً بطولية رفعت شأنهم في نظر السودانيين، ومثال ذلك أنه عندما قدم زا الأيمن إلى مدينة كوكيا بأرض جاو مهد مملكة صنغي، وجد الأهالي يعبدون حوتًا يظهر لهم فوق الماء، ويدينون له بالطاعة، فتمكن زا الأيمن من قتل هذا الحوت، فأعلنه أهل صنغي ملكًا عليهم(٨٤). وبهذا يتبين أهمية النسب العربي بالنسبة للممالك السودانية، التي هدفت لتعزيز سلطانها السياسي، وتأكيد انتماءها الديني.

وإذا كانت النخب الحاكمة قد استخدمت الأسطورة في الترويج للأصل العربي بهدف إضفاء الشرعية على حكمها، فالغريب في الأمر أن بعض الأساطير روجت لاتصال الحكام بالجن، بهدف إشاعة القدرة الخارقة لهؤلاء الحكام(٨٥)، بل روجت هذه الأساطير لمسألة اعتراف القوى الغيبية، لاسيما الجن، بشرعية ملك ما، فمنحت الرواية الأسطورية مثل هذا الاعتراف

المطلوب لملوك مالي، ومنهم ملك الماندينجو لاهيلاتول كالابي Lahilatoul Kalabi ابن الملك بلالي بوناما، الذي ظهر له الجن أثناء عودته من الحج، واعترفوا به ملكًا[٨٦]!!!.

وفي السياق ذاته، كان ملك الماندينج مامادي كاني Mamadi Kani حفيد لاهيلاتول، على اتصال بالجن، الذين أباحوا له بكل الأسرار، مما ساعده في معرفة الكثير عن شئون مملكته[٨٧].

كما تحاول المصادر التاريخية السودانية حملنا على الاعتقاد في هذا الأمر بالنسبة لملوك صنغي، فعند حديث كعت عن اتفاق الكثيرين على اعتبار الأسكيا محمد الأول خليفة للمسلمين في بلاد التكرور، يذكر من بين هؤلاء المعترفين بخلافته شمهروش الجني[٨٨]، ولكي يضفي كعت قدرًا كبيرًا من المصداقية على روايته المزعومة، يعطي لشمهروش صفتين غريبتين، فجعله عالماً، وشيخًا، فيقول إن الأسكيا شاور علماء عصره، فاتفقوا على خلافته، ومنهم الشيخ شمهروش الجني. وفي موضع آخر يقول عن أحد تلاميذ شمهروش المدعو دُمير بن يعقوب "إنه علم جميع علم شمهروش" [٨٩].

ويبدو أن رواية كعت تعاملت بذكاء مع منطق العصر الذي يتحدث فيه، ومع ذهنية أبناء المجتمع الذين يعيش بينهم، ففي هذه المرحلة التي بدأت أقدام الإسلام تترسخ في مملكة صنغي، ومع استمرار الاعتقاد في الغيبيات والقوى الخارقة للطبيعة كالجن وغيرها، كان بديهيًا أن ينال الحاكم الجديد " الأسكيا محمد " تفويضًا بشرعية حكمه وخلافته للمسلمين ببلاده من علماء الدين المسلمين، ومن ملك الجن المسلم الذي يتحدث عن دراية وعلم.

والسؤال الذي يطرح نفسه: إذا كان ادعاء النسب العربي الشريف في مرحلة ما بعد انتشار الإسلام تضفي مزيدًا من الشرعية على ملوك السودان الغربي، نتيجة تقديس السودانيين لكل ما يمت للإسلام بصلة، فما الذي حمل أولئك الملوك على الترويج لفكرة اتصالهم بالجن والقوى الغيبية الأخرى؟ وما الذي يعنيه هذا الأمر؟

قد يبدو ضروريا تقديم الإجابة عن الشق الثاني من السؤال على الشق الأول، ذلك أن الترويج لاتصال الملوك السودانيين بالجن والقوى الغيبية الأخرى، يؤكد شدة اعتقاد الرعية في تلك القوى الخارقة، وتحكمها في مصائرهم وسائر أنشطتهم، بالرغم من اعتناقهم للإسلام، ولذا فإن التنسيق بين السلطة السياسية، وتلك القوى الخارقة يلزم الرعية بمزيد من الطاعة والتقديس لشخص الملك، وفي هذا تكمن الإجابة عن الشق الأول من السؤال المطروح.

بيد أن هذه السلطة الروحية المعتمدة على السحر والاتصال بالأسلاف والتي كانت ضرورية في نظر الرعية، أخذت تتلاشى رويدًا رويدًا، لاسيما مع بروز أسرة الأساكي لحكم مملكة صنغي، إذ أصبح ليس هناك حاجة إلى تعزيز السلطة بالطرق التقليدية، بل أصبح يستند لمعطيات الشريعة الإسلامية، فأعلن الأسكيا محمد الأول نفسه مدافعًا عن الإسلام ضد المعتقدات الوثنية، كما توجه إلى الأراضي المقدسة في رحلة للحج عام ٩٠٢هـ/١٤٩٦م، ومن هناك أخذ تفويضًا بالخلافة من شريف مكة(٩٠).

ولم يقف توظيف الأسطورة بالنسبة لأنظمة الحكم في الممالك السودانية عند هذا الحد، إذ لم تسهم فقط في الترويج لأنسابهم المزعومة، أو منحهم من الصفات وخوارق العادات ما يحمل على طاعة الرعية لهم ومهابتهم، بل وفرت الدعم أحيانًا لأولئك الملوك الذين جاءوا للسلطة عبر انقلاب عسكري، لإضفاء المزيد من الشرعية على حكمهم، فمثلاً عندما خلع الأسكيا محمد الأول أسرة سني من حكم صنغي، أشاع مؤيدوه الأساطير بحق سني علي وأنه كان ظالمًا فاجرًا، وتبالغ هذه الروايات، ومن هذا القبيل زعمها أن سني علي كان شديد القسوة، إذ كان يأمر بإلقاء الطفل في المهراس، ويأمر أمه أن تدقه، ثم يطعمه للخيول!!(٩١).

أما عن توظيف الأسطورة إداريًا، فيتبين هذا الأمر من خلال بعض الوظائف التي أصبحت حكرًا على أشخاص بعينهم، فمثلاً كان منصب رئاسة القرية لدى قبائل الماندينجو في مالي، والذي يحمل شاغله اسم الدوجوتيجي

(dugu-tigi) يسند إلى شخص يتسم جده الأكبر بتأسيس علاقات مع القوى الروحية الكامنة في الأرض، ولذا كان ينصب في نفس الوقت كاهنًا للقرية، ينظم شئونها الدينية، بالإضافة إلى إشرافه على شئونها الإدارية، فأصبح رئيس القرية يجمع بين السلطتين الدينية والسياسية، وارتفعت مكانته بين مصاف الطبقتين الوسطى والعليا على السواء(٩٢).

كما وظفت الأسطورة أثناء الحرب والصراع الشرس بين القبائل، فتأتي حرب كيرينا التي وقعت عام ٦٣٣هـ/١٢٣٥م بين سونجاتا ممثل قبائل الماندي المسلمة، وسومانجورو أو ساماورو ممثل قبائل الصوصو الوثنية(٩٣)، لتعبر بوضوح عن هذا الدور، فالأسطورة نسبت للبطلين المتحاربين صفات أسطورية وقدرة على إنجاز أعمال تفوق القدرات العادية للبشر(٩٤)، وبالتالي منح رواة الأساطير للمحاربين ما يلزمهم من هذه الصفات، لبث الرعب في نفوس أعدائهم. فلم يأت اختيار سونجاتا لقيادة جيش الماندينجو اعتباطًا، فبالإضافة إلى توصية العرافين بأن بلاد الماندينجو ستتحرر على يديه، نسبت إليه الأسطورة قدرات خارقة، منها أنه كان الشخص الوحيد في الجيش الذي استطاع غمس يديه في الرصاص المنصهر دون أن يصاب بضرر، وهو الشرط الذي أملاه أحد الكهان على من يريد قيادة الجيش(٩٥).

وثمة ملاحظة يجدر الانتباه إليها، وهي أن التركيز على وثنية أعداء البطل المسلم في الأسطورة يخدم هدفًا سياسيًا مهمًا يتمثل في وجود مسعى مهم ينجح البطل " الملك المنتظر " في تحقيقه فيعطيه مزيدًا من الشرعية في نظر رعيته؛ فالتركيز على وثنية قبائل الصوصو يخدم هدفًا مهمًا يتمثل في أنه كان لابد لملوك مالي المسلمين لكي يثبتوا أركان ملكهم أن يتغلبوا على الصوصو الوثنيين، هذا على الرغم من أن الصراع الذي صورته الملحمة الأسطورية دار في أجوء وثنية غلبت عليها العادات المخالفة للشريعة الإسلامية، بدليل اتباع سونجاتا – وهو الطرف المسلم – للسحر، وتيقنه بأنه السبيل الأمثل لمواجهة الملك الساحر سومانجورو(٩٦)، فاستمع لنصيحة أخته،

وظل يبحث عن ديك أبيض ليأخذ ظفره ويضعه في السهم الذي سيصوبه نحو سومانجورو ليقتله، وبالفعل وجد الديك المطلوب عند رجل يدعى فيناماغان سيلاماكان Finamaghan Silamakan(٩٧).

كما إن ملحمة الأسكيا محمد ملك صنغي تؤكد الأفعال والعادات الوثنية لخصمه سني علي، وهو ما جعل من انتصار الأسكيا انتصارًا للإسلام(٩٨).

بيد أن بعض الإشارات تثبت أن تغيرًا ملحوظًا أسهم الفقهاء المسلمون في إحداثه إزاء مواجهة التصورات الخاصة بالقوى الخارقة للطبيعة أثناء الحروب، لاسيما في مملكة مالي في عهد منسا موسى (٧١٢-٧٣٧هـ/١٣١٢-١٣٣٧م)، ففي وقت الحرب، كان الفقهاء يتوجهون بالصلوات والدعاء لإبطال السحر، وطلب العون من الله(٩٩).

وفضلاً عما سبق وظفت الأسطورة للتأكيد على أهمية تنبؤات الكهان والعرافين في استشراف المستقبل السياسي للممالك السودانية، فعندما عانت مملكة مالي من تسلط ملك الصوصو، روجت ملحمة سونجاتا لفكرة البطل المخلص، والمتمثل في شخص سونجاتا، إذ يأتي أحد العرافين ليبشر الملك ناري ماغان بخروج بلاد الماندينجو من الظلام على يد أحد أبناءه، الذي سيولد من امرأة دميمة ومنفرة، وأنه يجب على ماغان أن يتزوج بها حتى تتحقق النبوءة، لأنها ستكون أمًا لذلك الذي سيعيد اسم الماندينجو الخالد إلى الأبد. ولكي تتم النبوءة أوصى العراف الملك ماغان أن يذبح ثورًا أحمر اللون حتى تأتيه المرأة المقصودة ويتزوجها، وبالفعل نفذ ماغان ما طلبه العراف، وأتته المرأة الدميمة من إقليم سانكاران(١٠٠)، وتزوج بها(١٠١).

إن انصياع ماغان لتوصيات العراف، يعبر عن اعتقاده القوي في صدق كلامه، بالإضافة إلى أن هذا الانصياع ينطوي على تضحية ملك الماندينجو المتمثلة في قبول الزواج من امرأة دميمة، حتى يتحقق حلمه بتحرير بلاده وشعبه من نير قبائل الصوصو.

وتؤسس هذه الأسطورة لمسألة سياسية واجتماعية مهمة تتعلق بأصل مملكة مالي، من خلال إرجاع نسب سونجاتا من جهة أمه – وهو المؤسس – لبلاد سانكاران القوية، مما يمنحه شرعية سياسية وعراقة تاريخية إضافية. وتقدم المصادر التاريخية المحلية دليلاً على أهمية إقليم سانكاران بالنسبة لمملكة مالي، إذ كان يحكمه حاكم قوي يملك عددًا كبيرًا من الجند، وكان يتبع ملك مالي مباشرة، يسمى " سنقر (سنكر) زومع "، وكان يحكم الجزء الجنوبي من المملكة، وكانت مهمته إمداد المملكة بالمحاربين والمشاركة في عملياتها الحربية(١٠٢)، وهو الأمر الذي أكدته ملحمة سونجاتا. ونتيجة هذه القوة الحربية استقل حاكم سانكاران عن مملكة مالي في وقت ضعفها قبل خضوعها لمملكة صنغي(١٠٣).

وأخيرًا وظفت الأسطورة لتقديم تفسير لانهيار الممالك وزوال نفوذها، فأرجعت سقوط مملكة غانة إلى مقتل الثعبان (الإله) وجادوبيدا، أما سقوط مالي فكان بسبب تجبر سلاطينها وطغيانهم، وطغيان جنودهم في آخر عهد المملكة؛ فأهلكهم الله تعالى: " فظهر لهم في يوم واحد ضحوة في دار سلطنتهم جند الله في صور الأطفال الآدميين، فأعملوا فيهم السيوف حتى كادوا أن يفنوهم، ثم غابوا في ساعة واحدة بقدرة العزيز المقتدر، ولا يدري أحد من أين جاءوا ولا أين ذهبوا " (١٠٤).

يتضح أنه نتيجة لتأثير الإسلام الذي بدأ يظهر رويدًا رويدًا، خفت مبالغة الأسطورة إزاء تفسير انهيار الممالك وزوال نفوذها، فأصبح سبب سقوط مالي أكثر عقلانية ومنطقية من سقوط غانة، فمن المقبول أن يفسر السقوط السياسي كنتيجة لظلم السلاطين وتجبر ولاتهم وجنودهم، وهو تفسير أصَّلَ له ابن خلدون من قبل حينما تحدث عن العلاقة بين الظلم وخراب العمران، وأثبت أن الظلم يهلك الدول؛ لأنه يؤدي لانقباض أيدي الناس عن السعي وقعودهم عن الكسب، لاسيما إذا كثر الاعتداء على أوجه المعاش المختلفة(١٠٥). ولكن لم يشأ التفسير الأسطوري لسقوط مملكة مالي أن يتلاشى

دفعة واحدة، إذ يكون عاقبة ظلم سلاطين مالي وتجبر ولاتهم أن يعاقبوا بأيدي جنود أطفال يسلطهم الله عليهم يقاتلونهم بالسيف، فيقتلون أغلبهم!!

وبمضي الوقت يختفي التفسير الأسطوري تمامًا فيما يتعلق بسقوط الممالك السودانية، إذ فُسر سقوط مملكة صنغي عام ١٠٠٠هـ/١٥٩١م باعتباره نتيجة للفساد الأخلاقي والبعد عن صحيح الدين الإسلامي، فيؤكد كعت أن أهل صنغي في أواخر مملكتهم ضيعوا حقوق الله، وكانوا في غاية الفسق وإظهار الكبائر، والمنكرات(١٠٦)، ويؤكد السعيدي هذه الوضعية بصورة أكثر تفصيلاً: " ... وبدلوا نعمة الله كفرًا وما تركوا من معاصي الله تعالى إلا ارتكبوها جهرًا من شرب الخمور، ونكحة الذكور. وأما الزنى فهو أكبر عملهم حتى رجع بينهم كأنه غير محظور..." (١٠٧).

وبهذا أصبح تفسير سقوط الممالك يجنح نحو أسباب دينية بحتة، فضلاً عن التفسيرات السياسية والاقتصادية.

يتبين مما سبق كيف وظفت الأسطورة لخدمة قضايا جوهرية تمس الحياة السياسية بدءًا من نشأة الممالك السودانية، وتدعيم سلطان ملوكها، ومرورًا بتنظيمها الإداري، والتنبؤ بمستقبلها السياسي، وانتهاءً بانهيار هذه الممالك وزوال نفوذها. فما هي الآثار والدلالات التي طبعت بها الأسطورة الحياة الاقتصادية في مملكتي مالي وصنغي، لاسيما ما يخص الحرف والأنشطة المختلفة ؟

رابعًا- الأسطورة والأنشطة الاقتصادية:

رسمت الأسطورة تصورات معينة بشأن الأنشطة الاقتصادية والحرفية، فأثرت في مجمل هذه الأنشطة، بدليل تعلق الحرفيين بالأساطير واعتقادهم في القوى الخارقة للطبيعة، ويبدو هذا الأمر واضحًا بالنسبة للفلاحين الذين لم يكن لهم حق الانتفاع بالأرض إلا بعد تأدية الطقوس والتضحيات اللازمة للأرواح بين يدي رئيس الكهنة المسئول عن هذه الطقوس. وينطبق هذا أيضًا على مجموعة أخرى من الحرفيين مثل الصيادين، والمنقبين عن الملح،

وبالتالي أصبح هناك عدد من رؤساء الكهنة يزيد أو ينقص تبعًا لعدد الحرف الموجودة(١٠٨).

ومن جانب آخر، منحت الأسطورة وسائل النجاة للحرفيين – في اعتقادهم – كل بحسب حرفته، وتمثلت وسائل النجاة للصيادين في رؤية المراكب، وللرعاة والفلاحين في نزول المطر(١٠٩).

وإذا تتبعنا تأثير الأسطورة في النشاط التجاري في ممالك السودان الغربي سنجد أن موضوع التجارة الصامتة the silent trade يعد واحدًا من الموضوعات الأكثر غرابة، والمقطوع بصحتها في كثير من المصادر الإسلامية، وبعض المصادر الكلاسيكية، وكذا في كثير من المراجع الحديثة، بيد أنها مجرد أسطورة تم إقحامها على مجمل النشاط التجاري عبر الصحراء(١١٠)، وتتلخص هذه الأسطورة باختصار في قيام أهل السودان ببيع الذهب للتجار المسلمين القادمين من الشمال بطريقة غريبة تتمثل في قيام التجار المسلمين بوضع بعض السلع في مكان معروف ثم يختفون، فيظهر السودانيون ويضعون كمية من الذهب في مقابل هذه السلع، ثم يختفون أيضًا، فيظهر التجار من جديد فإن ارتضوا بالذهب مقابل سلعهم أخذوه، وإن لم يقنعوا تركوا الذهب والسلع مكانها حتى يزيدهم السودانيون من الذهب، إلى أن يرتضي الطرفان دون رؤية بعضهما، فسميت هذه التجارة بالتجارة الصامتة(١١١).

ظهر الحديث عن التجارة الصامتة لأول مرة في كتابات هيرودوت، والذي وصف هذا النشاط في الأرجح في منطقة الشمال الغربي من أفريقيا، وليس غربي أفريقيا، حيث يدور حديث هيردوت عن سرية التجارة عند القرطاجيين، لاسيما تجارة المعادن الثمينة(١١٢). ويبدو أن الجغرافيين والمؤرخين القدامى تلقفوا هذه النصوص وأقحموها على تجارة الذهب في السودان الغربي، ونقلها عنهم الباحثون المحدثون دون نقد(١١٣)؛ نظرًا لندرة المعلومات حول هذه التجارة، واعتمدوا هذه المعلومات كحقائق تاريخية(١١٤).

كان المسعودي (المتوفى عام ٣٤٦هـ/٩٥٧م) أول من تحدث عن التجارة الصامتة ببلاد السودان[١١٥]، ثم جاء بعده ياقوت (المتوفى عام ٦٢٦هـ/١٢٢٩م) ليؤكد نفس الأمر[١١٦]، ليوهمنا بوجود دليل تاريخي قوي على وجود هذه التجارة، لكن مع التدقيق يلاحظ التناقض في نص ياقوت، فبعد وصفه لحالة التجار في طريقهم لأرض الذهب، يعود ليحدثنا عن التجارة الصامتة، ويؤكد اصطحاب أولئك التجار للسماسرة لكي يتوسطوا بين التجار القادمين، ومالكي الذهب[١١٧]. إن لفظة "سماسرة" و "جهابذة" التي استعملها ياقوت تعد دليلاً كافيًا على وجود تفاوض وليس تجارة صامتة، فهؤلاء السماسرة كانوا مسئولين عن مقارنة البضائع التي يتم مبادلتها بالذهب وتمييز البضائع الجيدة من السيئة، ولا جدوى إذًا طالما وجد هؤلاء السماسرة أن يختفي الطرفان القائمان بالمقايضة، فعمل السماسرة كان لابد أن يستلزم اتصالاً شفهيًا مع كلا الطرفين[١١٨]. وكيف تكون التجارة الصامتة وسيلة للتبادل التجاري، وكيف تحدد أسعار السلع بكميات جذافية، وابن حوقل (المتوفى عام ٣٦٧هـ/٩٧٧م) حدد مثلاً سعر حمل الملح بمائتين إلى ثلاثمائة دينار منذ القرن الرابع الهجري[١١٩] ؟!

هكذا ترسخت أسطورة التجارة الصامتة، فنقلتها المصادر الإسلامية دون تدقيق، وجاءت كحقائق تاريخية[١٢٠] عند الزهري (توفي بعد عام ٥٤١هـ/١١٥٤م) في القرن ٦هـ/١٢م[١٢١]، وعند القزويني (المتوفى عام ٦٨٢هـ/١٢٨٣م) خلال القرن ٧هـ/١٣م[١٢٢]، وعند ابن الوردي (المتوفى عام ٧٤٩هـ/١٣٤٨م) في القرن ٨هـ/١٤م[١٢٣]، وكذا عند العمري (المتوفى عام٧٤٩هـ/١٣٤٨م) خلال القرن نفسه[١٢٤]. لكن ابن بطوطة (المتوفى عام ٧٧٩هـ/١٣٧٧م) عند زيارته لمملكة مالي خلال نفس القرن لم يتحدث عن التجارة الصامتة وهو ما يشكك في الروايات السابقة.

وبالإضافة إلى النشاط التجاري اقترنت بعض الأنشطة الحرفية الأخرى بالروايات الأسطورية، ومنها حرفة التنقيب عن الذهب في مملكة مالي، فهناك

عدة أساطير كان مغزاها يتمثل في الترويج لكثرة معدن الذهب ببلاد السودان الغربي؛ فشاع في المصادر الإسلامية بأن الذهب ينبت في الأرض[١٢٥]، وعلى الأرجح أنه كان قريبًا من سطح الأرض فكان يظهر في سياق عمليات الزراعة[١٢٦].

كما اعتمد التنقيب عن الذهب على بعض العادات والمعتقدات الأرواحية[١٢٧] التي تمسك بها الأهالي رغم انتشار الإسلام، بيد أن الإشارات المصدرية نادرة جدًا في هذا الخصوص[١٢٨].

وبالإضافة إلى ترويج الأساطير لكثرة الذهب، قدمت تفسيرات غير منطقية لنضوب هذا المعدن في بعض المناجم، فبالرغم من وجود أسباب اقتصادية وجيهة تتمثل في اكتشاف مناجم جديدة للذهب مثل منجم بوري، وتراجع قوة مملكة غانة، أرجعت التقاليد الشفوية لقبائل السونينك قلة كميات الذهب في إقليم وجادو بمملكة غانة، كنتيجة لمقتل الثعبان العظيم وجادوبيدا[١٢٩] الذي زعموا أنه جلب الذهب والازدهار إلى وجادو، وكان قتله كارثة حيث طارت رأسه وسقطت في بوري التي أصبحت بلد الذهب، فأصبحت مملكة مالي مشهورة بالذهب[١٣٠].

وتركت الأسطورة آثارها أيضًا على النشاط الفلاحي، بدءًا من ملكية الأرض، فتبعًا للأساطير المتوارثة عن السلطات الروحية للملوك؛ استخدمت الأسطورة للتأكيد على ملكية الملوك للأرض الزراعية، وأحقيتهم بها، يتصرفون فيها كيفما شاءوا[١٣١]، فنتيجة لكل المؤهلات التي منحتها الأسطورة للملوك السودانيين، والمتمثلة في ارتباطه بالأسلاف، وقدرته على دحر خصومه، وتوسيع حدود مملكته، كان يحق له التصرف في ثروات هذه المملكة كيفما شاء، فأصبح مالكًا للأرض، وللذهب، وللمعادن الثمينة، وله حق الطاعة المطلقة من الرعية[١٣٢]، وهو أمر استنكرته النوازل الفقهية الواردة من التكرور[١٣٣] عام ٨٩٨هـ/١٤٩٣م، حينما أكدت أن البلد للملوك[١٣٤]، وهي ظاهرة عامة في الممالك الإسلامية التي قامت بالسودان الغربي والأوسط[١٣٥]،

وتلك النتيجة ربما تسهم في تفسير قضية أخرى في غاية الأهمية، وتتمثل في الغياب شبه التام للثورات أو الانتفاضات الشعبية في مجتمع السودان الغربي طيلة العصر الإسلامي، باستثناء انتفاضات بسيطة في أواخر عهد مملكة صنغي.

وقد وجهت مثل هذه الأساطير لذهنية الفلاحين ليسلموا بأحقية ملوكهم في امتلاك الأرض. ونتيجة لذلك أصبح الفلاح في الغالب مستأجرًا أو منتفعًا بالأرض، وليس مالكًا لها، وهي مسألة تركت بالطبع تأثيرها على الإنتاج الزراعي، الذي لم يكن يتجه في الغالب إلا لسد الحاجات المعيشية من المأكل، فقط. وفرض الملوك سلطانهم على مساحة شاسعة من الأرض كتلك التي أصبح البطل سونجاتا يسيطر عليها ويخضعها لحكمه، فأصبح سيدًا للمياه وللرجال، في المنطقة الممتدة من سيجو Segou إلى ماسينة[١٣٦] Macina، ومن ماندي إلى الساحل حيث يقطن المغاربة[١٣٧]. وهذا هدف واضح اهتم الملوك السودانيون بالوصول إليه بالتنسيق مع رواة الأساطير.

وبخلاف ملكية الأرض توجد أساطير متعلقة ببعض المحاصيل الزراعية، منها أسطورة يتناقلها شعب الماندينجو تتمثل في حمل جماعات الماندي للذرة أثناء هجرتهم من نهر النيجر إلى بحيرة ديبو، وتصحح هذه الأسطورة الرأي القائل بأن البرتغاليين هم من أدخلوا زراعة هذا المحصول إلى بلاد السودان الغربي بعد أن حصلوا عليه من العالم الجديد. ويعد بحث جيفريز Jeffreys حول هذا الموضوع مثالاً مميزًا للاستفادة من الأسطورة في إعادة النظر في بعض الآراء التقليدية الخاصة بالتاريخ الاقتصادي للماندينجو، هذا بالتوازي مع الاستفادة من العلوم المساعدة للبحث في التاريخ مثل علم الآثار، وعلم الأنثروبولوجيا، للتأكد من صحة ما ورد في أسطورة الذرة[١٣٨].

أما حرفة الصيد فتعد واحدة من أكثر الحرف التي دارت حولها الأساطير، والتي يتمثل مغزاها في التشجيع على ممارسة هذه الحرفة، ونزع الخوف من نفوس الصيادين، نتيجة لما يحيط بالصيادين من أخطار، يبرهن

على ذلك تأكيد الأسطورة على أن الآلهة تحمي الغابات والأدغال، وأن الملوك مارسوا بأنفسهم حرفة الصيد، فيذكر أن مامادي كاني ملك الماندينجو كان صيادًا بارعًا مثل ملوك الماندينجو الأوائل، لأنه كان محبوبًا من آلهة الصيد(١٣٩). كما أشاعت الأسطورة أن كوندولون Kondolon آلهة الصيد، كان لها رفيق من الآلهة لا ينفصل عنها أبدًا، وهو سانيه Sane، وأن هذه الآلهة المزدوجة تحرس الأدغال والغابات، ولذا قدم صيادوا الماندينجو فروض الطاعة والولاء لهذه الآلهة ابتغاء تيسير سبل الصيد، والتمكن من اقتناص الفريسة(١٤٠). لذلك لم يكن مستغربًا أن تعزز ملابس الصيادين بالتمائم الجلدية الواقية، التي تضمن للصياد سلامته والقيام بمطاردة ناجحة للفريسة(١٤١). ويذكر أن صيادًا أقبل ذات يوم على الملك ماغان كون فاتا Maghan Kon Fatta والد سونجاتا، وكان هذا الصياد يرتدي زيًا يعبر عن ولائه لآلهة الصيد كوندولون سانيه(١٤٢).

ولم تكن الأسطورة محفزة لجماعات الصيادين وحدهم، بل هدفت لتحفيز مجموعات أخرى من الحرفيين، كما هو الحال بالنسبة للحدادين، حيث سعت الأسطورة لتشجيع المصنوعات الحديدية كالدروع والأسلحة، لأهميتها البالغة بالنسبة للجيش، من خلال التأكيد على أن سومانجور أحد أبرز أبطال ملحمة سونجاتا، كان يعمل حدادًا، وله خبرة كبيرة بالسحر، فوصف بالحداد الساحر(١٤٣)، ولم يكن هذا لمجرد دعم قدرات سومانجورو، لأن الملوك، وفقًا للمعتقدات السودانية، في اتصال مستمر مع عالم الأسلاف والأرواح، ولعل الهدف من هذه الأسطورة هو التأكيد على أهمية حرفة الحدادة، بالإضافة إلى التأكيد على تحكم سومانجورو في منطقة تشتهر بتعدين الحديد(١٤٤).

وتأكيدًا على أهمية حرفة الحدادة، روجت الأسطورة للمهارات والخبرات والأسرار التي امتلكها الحداودون وأعطتهم طابعًا متميزًا، ومن هؤلاء حدادي الماندي، الذين أشاعت عنهم الأسطورة امتلاك أسرار مهمة، نتيجة اتصالهم بالأسلاف، فأصبحت حرفتهم حكرًا عليهم، نتيجة وجود رئيس للكهنة يتولى

شئون الحدادين، ويتوسط بين الأسلاف والأرواح المحلية "الملاك الحقيقيين للحديد"، ويمنح الحدادين حقوق مزاولة حرفتهم، ويمدهم بالشعائر والطقوس(١٤٥). وهو أمر يثبت مساهمة الأسطورة في جعل بعض الحرف حكرًا على بعض القبائل دون غيرها.

كما روجت الأسطورة لخبرة الحدادين في أعمال السحر، فتذكر ملحمة سونجاتا أن ناري ماغان اجتمع بأحد العرافين، وكان حدادًا أعمى، يمتلك ورشة يجمع فيها بين أعمال الحدادة والسحر(١٤٦). كما كان صاحب مسابك الحديد الواقعة على أطراف مدينة نياني عرافًا مثل أبيه العجوز(١٤٧).

ويؤكد كعت استمرار هذه الثقافة في عهد مملكة صنغي، فينسج بعض الأساطير عن قبائل الحدادين جَمْ كَريا، الذين برعوا في أعمال الحدادة نتيجة معرفتهم بالسحر، فاستطاعوا تخليص مدينة كاغ (جاو) العاصمة من الحوت المسيطر عليها، بعد نجاحهم في صنع سلاح من الحديد قتلوا به هذا الحوت، وبالتالي فإن براعة هذه المجموعة جعلتها تتوارث مهنة الحدادة(١٤٨).

ويبدو أن ترويج مثل هذه الأساطير كان بهدف إضفاء مكانة اجتماعية متميزة على بعض الطوائف الحرفية دون غيرها، فلم يكن من المعقول أن تتحدث الأساطير عن صلة الحدادين بالأسلاف دون تقديم أدلة على فوائد هذه الصلة ليس بالنسبة للحدادين فحسب، وإنما لكافة شرائح المجتمع.

خامسًا- الأسطورة وبعض العادات والتقاليد الاجتماعية:

يعد تأثير الأسطورة على الذهنية، وعلى صعيد العادات والتقاليد الاجتماعية، الأوفر حظًا، حيث اختصت بنصيب الأسد في رسم هواجس اجتماعية تحكمت كثيرًا في ذهنية المجتمع السوداني، وتحكمت أحيانًا في عاداته وتقاليده. فكيف تعاملت الذهنية السودانية مع الأسطورة ؟

١ – الأسطورة والذهنية السودانية:

آمنت الذهنية السودانية ببعض القوى الخارقة للطبيعة، وكان لهذا الأمر مردوده القوي فيما يتعلق برواج الأساطير وتصديقها، فقد انتشر لدى أهل مالي

وصنغي الاعتقاد في الأسلاف، والغيبيات[١٤٩]، وفي الجن ومقدرته على جلب النفع والضرر[١٥٠]. واستمدت هذه القوى الغيبية من الأسلاف والجن وقوى الطبيعة، قوتها من شدة اعتقاد السودانيين فيها[١٥١].

وإذا كانت هذه المعتقدات تنم عن طبيعة الذهنية السودانية وموقفها من الأسطورة في بداية عهدها بالإسلام؛ فإن ثمة تغيير طرأ على هذه الذهنية بعد أن ازداد عدد المسلمين، وأصبح علماء المسلمين يتبوأون مكانة مرموقة بين الشعوب السودانية، وفقدت الأساطير الخاصة بالقوى الغيبية الكثير من أهميتها ومصداقيتها، بينما تحول السودانيون إلى التعلق بجانب آخر لا يقل خيالية عن سابقه، ألا وهو التعلق بكرامات الأولياء والصالحين، وهي ظاهرة لا تزال موجودة في غالبية المجتمعات الإسلامية.

أوردت المصادر بعض الروايات ذات المسحة الأسطورية التي تقطع بصلاح بعض الأولياء، وكراماتهم، وهي تعود لعصر مملكة صنغي، ولعل مرجع هذا لزيادة تأثير الإسلام في المجتمع، فأضحى التعلق بالعلماء والفقهاء أمرًا شائعًا، لكن للأسف بالغ السودانيون بشدة فوقعوا في أخطاء الاعتقاد في قدرة أولئك الأولياء على تصريف الأمور، بل إن البعض بالغ في انتقاده لمن لا يعترف بهذه الكرامات، واعتبره مكذبًا بمعجزات الأنبياء[١٥٢].

تبرهن المصادر السودانية التي أرخت لمملكة صنغي على كرامات الكثيرين من الفقهاء والأولياء، وأن قبورهم مقصودة بالزيارة، ويستجاب عندها الدعاء، فأوردت قائمة بهذه القبور[١٥٣]. ويبالغ السعيدي إزاء الكرامات الخاصة بالشيخ أبي القاسم التواتي (المتوفى عام ٩٣٥هـ/١٥٢٨م)، الذي شاهده الناس في الصلاة ذات يوم والماء يقطر من ثيابه، فلما سئل عن هذا، أجاب بأن غريقًا استغاث به في تلك الساعة فأنقذه[١٥٤]. ولما تزاحم الناس على نعش أبي القاسم، ونتيجة تدافعهم وتصادمهم سقطوا على الأرض جميعًا، وبقي النعش وحده معلقًا في الهواء، حتى نهض الناس مرة أخرى وحملوه[١٥٥]!!

هكذا يبدو جليًا أنه نتيجة لجهود الإسلام إزاء هذه المعتقدات الخاطئة، أخذت الذهنية السودانية تنحى منحىً جديدًا يبعد بها كثيرًا عن الوقوع في براثن السحر والشعوذة، لكن للأسف بحثت عن بديل لها تمثل في كرامات الأولياء والصالحين، واستجدت نفعها، وهو أمر يبعث على الاعتقاد في استمرارية العقلية التواكلية الاستسلامية حتى في ظل الإسلام.

فبالإضافة إلى التعلق بكرامات الأولياء شاعت معتقدات أخرى خاطئة روجت لها الأساطير، وآمنت بها الذهنية السودانية، منها التشاؤم من بعض الأيام، والتفاؤل ببعضها الآخر، ومن أدلة ذلك أن منسا موسى ملك مالي عندما اعتزم السفر لأداء فريضة الحج، طلب من أحد العلماء أن يختار له يوم الخروج، فنصحه بالانتظار حتى يأتي يوم السبت الموافق ثاني عشر في الشهر، وقال له إذا خرجت في هذا اليوم " لا تموت حتى ترجع لدارك سالمًا"، فامتثل المنسا لهذا، بل إن مسافري مالي أخذوا يتفاءلون بالسفر في مثل هذا اليوم، وكان إذا أصيب أحد المسافرين بسوء، عللوا هذا بأنه لم يخرج في اليوم المماثل لخروج منسا موسى(١٥٦).

واستمر التشاؤم من بعض الأيام أو التفاؤل ببعضها الآخر في عصر مملكة صنغي، فتؤكد النوازل زعم أهل هذه المملكة بأن بعض الأيام منحوس وبعضها مسعود، وبالتالي حددوا أيامًا يُكره فيها السفر أو الزواج أو حتى شرب الدواء(١٥٧).

وبخلاف الأيام، تشاءم السودانيون من بعض الطيور، لاسيما طائر البوم(١٥٨)، فعندما أرادت ساسوما زوجة ناري ماغان الأولى أن تقتل سوجولون، استدعت كبار السحرة، الذين كانوا يرسلون كل يوم ثلاث بومات لتجلس على سطح دار سوجولون وتؤرقها(١٥٩).

كما كانت رؤية طائر أسود تبعث على الشؤم، وهو ما يستشف من أحداث معركة كيرينا عام ٦٣٣هـ/١٢٣٥م، فبمجرد أن رفع سومانجورو عينيه

إلى السماء، ورأى طائرًا أسودَ كبيرًا يمر من فوق حومة القتال، فهم أنه طائر الشؤم، وعلامة الهزيمة(١٦٠).

بيد أن ثمة اختلاف بين الذهنية العربية والسوادنية فيما يخص التشاؤم من بعض الطيور والتفاؤل ببعضها الآخر، فمعروف أن الغراب نذير شؤم عند العرب، لكنه يبعث على التفاؤل عند السودانيين، فقد كان أهل مملكة صنغي يتفاءلون برؤية الغراب، يستدل على ذلك من أسطورة بناء مدينة جني، التي تروي أن الأهالي عندما رأوا غرابًا يحمل التراب، ويلقيه في موقع البناء، اعتبروها علامة على صلاحية هذا الموقع للسكنى، فشرعوا على الفور في بناء هذه المدينة(١٦١).

وبالإضافة إلى هذا الرصيد من المعتقدات الأسطورية، لم يسلم تخطيط بعض المدن وبناءها من أفكار المشعوذين والكهان وإملاءاتهم، فلم تكن الحصانة التي تمتعت بها مدينة جني، وصمودها أمام الجيوش إلا لسبب مزعوم يتمثل في أن أحد الكهان أشار على الأهالي أن يبنى سور المدينة على جثمان امرأة شابة تكون قربانًا للآلهة، فتصبح المدينة محصنة أمام الغزاة، فتوافقوا على ذلك(١٦٢).

وبالنظر في المعتقدات السابقة يبدو جليًا أن ثمة طقوس مهمة يجب على المرء اتباعها في زواجه، وعلاجه، وسفره، وعمرانه، وأوجه كسبه ومعاشه، فضلاً عن مواجهته لمشاكله، بما يؤكد على أن الأسطورة صممت لمساعدة الناس على التعامل مع المآزق المستعصية(١٦٣).

وبغض النظر عن تلك الإملاءات السلبية التي فرضتها الأسطورة على واقع المجتمع، هناك إيجابيات مهمة بصدد رصد بعض العادات والتقاليد الاجتماعية المهمة التي ندر وجودها في المصادر التاريخية التقليدية. فالأسطورة تقدم دلالات مهمة على الصعيد الاجتماعي، لاسيما الطقوس المتبعة في الزواج، وبعض العادات المرتبطة بالحياة الأسرية وتربية الأطفال، ووسائل العلاج والتداوي.

٢- الأسطورة وتقاليد الزواج:

من خلال ما أوردته ملحمة سونجاتا عن زواج ناري ماغان بسوجولون، يتبين بعض الطقوس المتبعة في الزواج لدى ملوك الماندينجو، صحيح أنها جاءت في إطار مغلف بالأسطورة، لكنها طقوس اتُبعت فعليا في مراسم الزواج، ومنها دق الطبول وأنغام التام تام جيمبي منذ طلوع الفجر للإعلان عن حفل الزواج، ثم ينشد الرواة قصائد المديح للزوج الملك(١٦٤).

وكانت هناك ماشطة بمدينة نياني عاصمة مالي مهمتها تزيين شعر العروس التي تضع رأسها على ساقي الماشطة. وكانت العروس تتزين في منزل إحدى أقارب الملك، ثم يقام حفل الزفاف أمام هذا المنزل. أما النساء العجائز من أقارب الملك فكن يقمن بتحميم العروس وتعطيرها، ثم يلبسنها الملابس البيضاء، ويضعن شالاً على رأسها، وهو ما يتضح من خلال حفل زفاف الملك ناري ماغان وسوجولون. وكانت بنات نياني الشابات يسرن خلف العروس وينشدن الأغاني، وينظمن إيقاع أغانيهن بالضرب بالأيدي، ثم يرقصن أمام قصر الملك(١٦٥).

وطبقا للتقاليد فإن أخوات العريس كن يحضرن للمزاح مع العروس، ويقلن لها بعض العبارات، منها: ".. هذا آخر يوم من الحرية، من اليوم ستكونين امرأتنا... وعليكي أن تودعي شبابك... لن ترقصي في الميدان، ولن تثيري إعجاب الصبية، لقد ولت الحرية يا حلوتي.."(١٦٦). إن هذه المراسم تؤكد الحرية المبالغ فيها التي كانت تمنح للفتاة طالما لم تتزوج بعد، فلم تكن محكومة بضوابط اجتماعية تمنعها من الخروج للميادين، والحديث مع الصبية ومماز حتهم، وهي الأمور التي استنكرها ابن بطوطة عند زيارته لمملكة مالي حينما تحدث عن عادات سلبية كاختلاط الرجال بالنساء، وعري الفتيات غير المتزوجات وما إلى ذلك(١٦٧). واستمرت عادة عري الفتيات ومخالطتهن للرجال هذه في عصر مملكة صنغي(١٦٨).

غير أن المراسم المستنبطة من الأسطورة ذاتها تؤكد أن تغيرًا كبيرًا يطرأ على حياة الفتاة بعد زواجها، فلا يحق لها الخروج للميادين كما اعتادت، وبالتالي فلن تتمكن من مخالطة الصبية، وتصبح رهن إشارة زوجها الذي يحد من حريتها المطلقة التي كانت تتمتع بها من قبل.

ومن ضمن مراسم العُرس أيضًا، أنه كان على كل قرية إحضار فرقة من الراقصين والموسيقيين، وكبار السن الذين كانوا يقدمون الأضحيات في وسط الجمع. وكان الغناء والرقص يدور في كل القرى، ويؤدي أعضاء الأسرة الملكية واجبهم، ويعبرون عن فرحتهم بتوزيع الحبوب والملابس، بل والذهب على الراويات(١٦٩).

٣- الأسطورة والروابط الأسرية، وتربية الأبناء:

وفي إطار الحياة الأسرية وتربية الأبناء، تعطي الأسطورة دلالات مهمة بشأن ضرورة احترام الزوجة لزوجها، وأهمية هذا الاحترام في تربية أبنائها، فأكدت على أن أي امرأة تحترم زوجها، وتكابد من أجل أبنائها لابد وأن تكافأ يومًا ما، فيصبح ابنها عنصرًا فاعلاً في المجتمع، لأن الإنسان ابن أمه، ومقامه من مقامها. وعقدت الأسطورة مقارنة بين ساسوما، وسوجولون زوجتي الملك ناري ماغان، فالأولى لم تبد أدنى احترام لزوجها الراحل، كما لم تبد أي تواضع أمام الملك مثلما يجب أن تفعل كل امرأة أمام زوجها؛ فكان ابنها دنكاران تومان كئيبًا، أما الثانية فنتيجة حبها لزوجها واحترامها له، ومعاناتها من أجل ابنها أصبحت زوجة وأمًا مثالية، فمنح الله لابنها سونجاتا القدرة على المشي بعد أن كان كسيحًا، وأصبح محرر بلاد الماندينجو وبطلها المشهور(١٧٠). وهنا يبدو جليًا من خلال هذه الأسطورة تأثر المجتمع بتعاليم الدين الإسلامي الذي يحث على إرساء هذه القيم الاجتماعية المهمة.

وتواصل الأسطورة التأكيد على شيوع هذه القيم الاجتماعية، فبالإضافة لمزايا احترام الزوجة لزوجها، وانعكاسه على الروابط الأسرية، تنبه الأسطورة لأهمية احترام الابن لأمه وانصياعه لأوامرها، وإلا خاب مسعاه، فسومانجورو

عوقب بالهزيمة بعد انكشاف سره؛ لأنه لم يستمع لنصيحة أمه بعدم الزواج من ساران خشية خيانتها له، وكشف أسراره للعدو(١٧١).

وفيما يتعلق بالحياة الأسرية أيضًا، يتبين من ملحمة سونجاتا وجود صراع بين زوجات الملك، وأن الغيرة بين الزوجات في البلاط الملكي تسببت في صراع أسري بين سونجاتا وشقيقه الأكبر للوصول إلى السلطة. ونفس الأمر أيضًا نجده في أساطير البامبارا(١٧٢).

٤ - الأسطورة ووسائل العلاج والتداوي من الأمراض:

بقي أن نشير إلى دلالات الأسطورة في العلاج من بعض الأمراض، فألمحت ملحمة سونجاتا إلى أن سوجولون عندما مرضت مرضًا شديدًا انتقلت إلى بلاد ميمة على نهر جوليبا، عسى أن يسهم الهواء الذي يهب من هذا النهر في شفاءها، وبالفعل أفاد هذا الهواء في تحسن صحتها(١٧٣). ورغم أن طريقة العلاج هذه جاءت في أجواء أسطورية، فإنها لم تبعد عن الواقع، نظرًا لأهمية الهواء النقي في العلاج.

أما المصادر التاريخية فتتحدث عن وسائل أسطورية للعلاج والتداوي، من ذلك ما رواه السعيدي عن أحد طلبة مراكش، والذي اغتاب الفقيه القاضي محمد الكابري، وأطلق لسانه فيه؛ فسلط الله عليه الجذام، وجلب له الأطباء من كل جهة، حتى أشار عليه أحد الأطباء بأكل قلب طفل، وأنه لن يشفى بدون هذا، فذبحوا له أكثر من صبي، فأكل قلوبهم دون جدوى حتى مات(١٧٤)!!

واتخذت الأسطورة من كرامات الأولياء حلاً ناجعًا لشفاء الأمراض المستعصية، فيروى أن مرضًا خطيرًا وقع بمدينة تنبكت في عهد سني علي، لم يسلم منه إلا القليل، فقام الفقيه عبد الله البلبالي (المتوفى خلال القرن ٩هـ/١٥م) بجمع الحطب، وباعه، فشفي من هذا الوباء كل من اشترى الحطب من البلبالي وأوقده وتعرض للهبه، (كرامة لهذا الفقيه) فازدحم الناس على شراء هذا الحطب(١٧٥).

وبنفس المنظور يحدثنا كعت عن أهمية زيارة قبور الأولياء في مداواة المرضى والمجذومين، ويروى ذلك عن قبر الفع محمد تُل الشريف (عاش في القرن ١٠هـ/١٦م) الذي " ... ربما يأتيه صاحب البرص والجذام، فيشفعه الله فيه فيبرأ، رأيت ذلك مرارًا ..." (١٧٦).

ولم يمنع التعلق بكرامات الأولياء استمرار البعض في الاعتماد على السحر، والقوى الغيبية في طلب الشفاء، فقد أكدت الأسئلة الفقهية الواردة من التكرور عام ٨٩٨هـ/١٤٩٣م استشراء ظاهرة الاعتقاد في الجن وقدرته على علاج الأمراض(١٧٧).

وبهذا عبرت وسائل العلاج المتبعة عن تصديق بعض الأوهام المتوارثة التي لم تجد نفعًا، سواء ما اختص منها بالموروثات المحلية أو ما تعلق باستجداء كرامات الأولياء أملاً في الشفاء من الأمراض.

خاتمة

برهنت الدراسة على وجود عوامل عدة أدت إلى رواج الأسطورة في مجتمعي مالي وصنغي بالسودان الغربي، كان أهمها تدني المستوى الثقافي وضعف الوازع الديني، وأجواء الخوف المرافقة للمحن والأزمات التي عانى منها السودانيون لاسيما في ظل الحروب المستمرة في بلاد السودان الغربي، بالإضافة إلى حاجة ملوك مالي وصنغي إلى تحقيق بعض المكاسب السياسية والاقتصادية، فوجدوا في الأسطورة ملاذهم، نتيجة وجود مجتمع مهيأ لتشرب تلك الأفكار الأسطورية. وعلى نفس الشاكلة، حاولت مجموعة أخرى من المنتفعين الاستفادة من تعلق أبناء جنسهم بالأساطير والخرافات، وهي مجموعة المشعوذين والرواة الجريوت، الذين التقت أهدافهم مع مجموعة أخرى من المنتفعين سواء كانوا ملوكًا أم حرفيين، فألبسوا الأسطورة ثوب المصداقية أمام سائر طوائف المجتمع، فتعاون المشعوذون والرواة مع الملوك لتحقيق سياسات الأخيرين، وتعاونوا أيضًا مع بعض الحرفيين لتظل حرفهم حكرًا عليهم دون غيرهم.

ثبت من خلال هذه الدراسة التأثير القوي للأسطورة في مجتمع السودان الغربي في مملكتي مالي وصنغي، سواء في الجوانب السياسية أم الاقتصادية، أم على المستوى الذهني، أم على صعيد العادات والتقاليد الاجتماعية، وكلها عبرت عن تشبع الذهنية السودانية بالأسطورة، فعلق السودانيون آمالهم على بعض القوى الخارقة للطبيعة، والتي اعتقدوا في جلبها للمنافع، ودفعها للأضرار المحتملة، ورسموا هواجس متعددة بشأن قدرة هذه القوى على الإيذاء ما لم يقدم لها القرابين، ويعترف لها بالطاعة والولاء.

ومن عجبٍ أن يظل الفكر الأسطوري – وإن بصورة أقل – في ظل انتشار الإسلام وتغلغله في نفوس السودانيين، فظلت الطلاسم، والتعاويذ تؤدي نفس دورها المزعوم، وأضيف لتلك القوي قوة أخرى تعمل لجلب المصالح ودفع الأضرار، وهي القوة المتمثلة في كرامات الأولياء والتي تعبر عن استمرار

الذهنية السودانية على حالها مع اختلاف الأدوار في تلك المرحلة التي لمع فيها نجم الإسلام، وكلها قوى لا صلة لها بالمنطق العقلي أو الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، ولا بالواقع الديني ذاته الذي تدور في فلكه، فلا تخرج تلك التصورات الذهنية عن طور الخرافة، سواء فيما يخص القوى الخارقة للطبيعة، أو ما يخص كرامات الأولياء.

أثبتت الدراسة أيضًا أن الأسطورة أدت دورًا مؤثرًا، ألقى بظلاله على واقع الحياة السياسية للممالك الإسلامية بالسودان الغربي، بدءًا من تأسيس هذه الممالك، وحتى زوال نفوذها السياسي، فقدمت دلالات مهمة تتعلق بشجاعة المؤسسين الأوائل لهذه الممالك وقدراتهم الخارقة للعادة، نتيجة ارتباطهم بالأسلاف والآلهة، بينما قدمت الأسطورة تفسيرها لسقوط هذه الممالك نتيجة البعد عن اتباع تعاليم الكهنة، بيد أن هذا التفسير أخذ منحىً دينيًا نتيجة لأثر الإسلام في المجتمع في عهد مملكة صنغي، وأخذ التفسير الأسطوري يضعف تدريجيًا.

برهنت الدراسة على استفادة ملوك السودان الغربي من الترويج للأسطورة في تحقيق بعض المكاسب السياسية، فحظوا عن طريقها بنسب عربي يدعم سلطتهم لاسيما بعد انتشار الإسلام وتعلق السودانيين بكل ما يمت للإسلام بصلة. كما حظي الملوك عن طريق الترويج للأسطورة بمهابة وصلت لدرجة التقديس، بالرغم من أنهم لم يكونوا سوى بشرًا عاديين استعانوا ببعض السحرة، لإرهاب أعدائهم، ولنزع القدسية والمهابة من عقول شعوبهم.

وبالمثل أكدت الدراسة توظيف الأسطورة من قبل الحكام لتحقيق بعض المكاسب الاقتصادية، والترويج لمفاهيم معينة تتعلق بأحقية الملوك في ملكية الأرض الزراعية، والثروات المعدنية. أما الأنشطة الحرفية فلم تكن بحاجة مطلقًا إلى طلاسم وتعاويذ سحرية، ولم تكن تحتاج لأسرار عليا بقدر ما كانت تحتاج إلى مهارة حرفية تتأتى لأي شخص يقبل على تعلمها، لكن رغبة بعض القبائل والأسر في أن تظل حرفهم حكرًا عليهم، جعلتهم يعتمدون على

الأساطير لتحقيق هدفهم، ساعدهم على هذا مجتمع مهيأ لتلقي مثل هذه المعتقدات غير الواقعية.

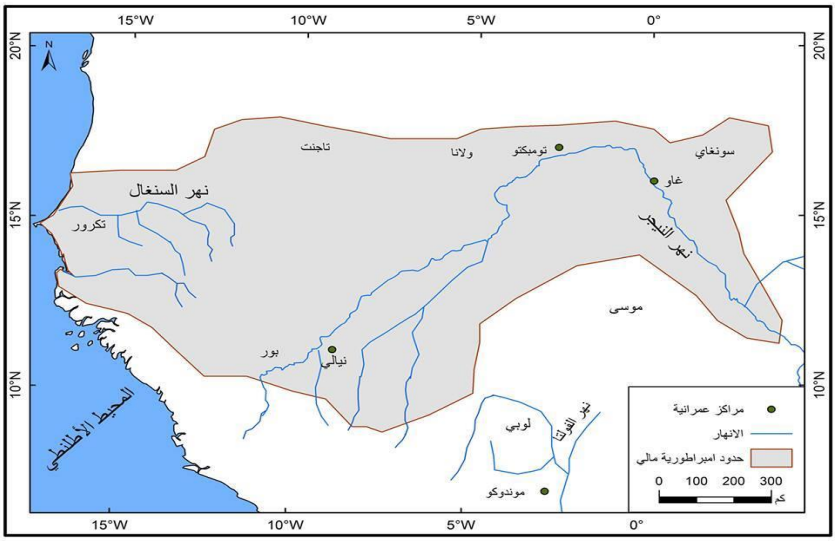
كما هدفت الأسطورة للترويج لبعض الأفكار المتعلقة ببعض الأنشطة الحرفية المهمة، وذلك لإضفاء قيمة ومكانة اجتماعية كبيرة على بعضها، والحث على مزاولة البعض الآخر، فحاولت الأسطورة التأكيد على أهمية الحدادة ومكانة الحدادين نتيجة ما يقدموه من دعم للجيوش المحاربة باستمرار، وحثت الأسطورة على مزاولة أنشطة حرفية أحيطت بالمخاطر والأهوال، كحرفة الصيد التي حاولت الأسطورة إقناع السودانيين بعظم مكانتها بدليل ممارسة الملوك لها، والتشكيك في مسألة المخاطر المحدقة بالصيادين، من خلال التأكيد على الدور الذي تقوم به الآلهة في حراسة الغابات والأدغال.

كما أعطت الأسطورة دلالات مهمة على الصعيد الاجتماعي، فقد تبين من خلالها تشبع الذهنية السودانية بمعتقدات مخالفة للشريعة الإسلامية تتمثل في الاعتقاد في الغيبيات والارتباط بالأسلاف والآلهة، والتعلق بها والخوف من غضبها، بالإضافة إلى الدلالات المهمة التي كشفت عنها الأسطورة فيما يتعلق بعادات الزواج، والطقوس المتبعة فيه، والروابط الأسرية وبعض قيمها المهمة، وأخيرًا ساقت لنا الأسطورة بعض الوسائل غير المنطقية للعلاج والتداوي من بعض الأمراض.

وأخيرًا ثبت من خلال هذا البحث أن الأسطورة في مجتمع السودان الغربي شبيهة بالأساطير المتداولة في نفس الفترة الزمنية أو تلك التي شاعت منذ القدم، واعتقدت فيها مختلف الشعوب، لاسيما الشعوب العربية والإسلامية عامة.

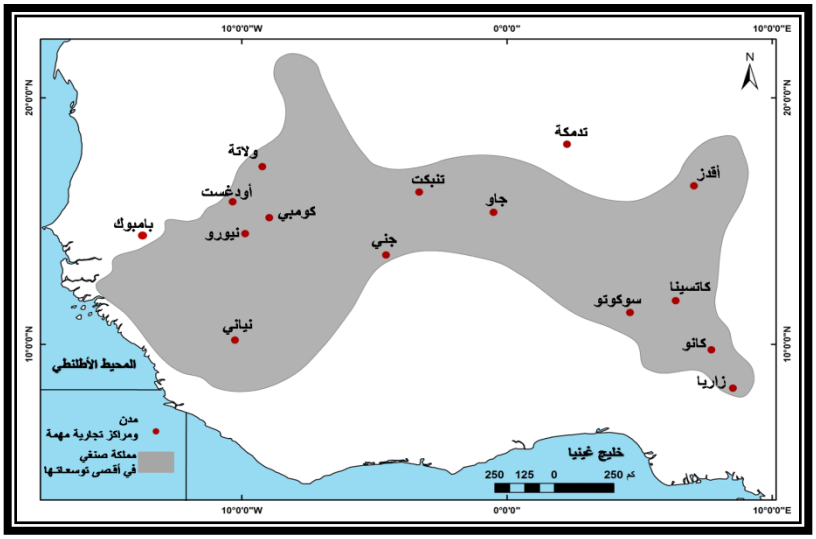
الملاحق

خريطة (١) لمملكة مالي



Conrad, David: Empires of medieval West Africa Ghana, Mali, and Songhay, Acid-Free Paper, USA, 2005, p.117

خريطة (٢) لمملكة صنغي



Willard, Alice Louise: Rivers Of Gold, Oceans Of Sand: The Songhay In The West African World- System, PHD, The John Hopkins University, Mary Land, U.S.A, 1999, P. 379.

الهوامش والحواشي

(١) كارين أرمسترونغ: تاريخ الأسطورة، ترجمة وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط١، ٢٠٠٨، ص ٨؛ هنا رضوان: الميثولوجيا عند العرب، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٨٨- ٨٩، يونيو ١٩٩١، ص ٦٨.

(٢) سنا صباح آل خالد: نيتشه والميثولوجيا اليونانية، مجلة أبحاث البصرة (العلوم الإنسانية)، المجلد ٣٦، العدد ١، سنة ٢٠١١، ص ٣٧٧.

(٣) ابن رسته: الأعلاق النفيسة، مطبعة بريل، ليدن، ١٨٩٢، ص ٩٩؛ المقدسي: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، مطبعة بريل، ليدن، ١٨٧٧، ص٣٤١؛ القزويني: آثار البلاد وأخبار العباد، دار صادر، بيروت، ١٩٦٩، ص ٢٤.

(٤) في الوقت الحالي يشمل السودان الغربي حوض نهر السنغال، ونهر جامبيا، والمجرى الأعلى لنهر فولتا، والحوض الأدنى لنهر النيجر، وهي المنطقة التي تضم دول: السنغال، وموريتانيا، وغينيا، ومالي، وغانا، انظر: بشار أكرم الملاح: التحولات التي أحدثها الإسلام في المجتمع الأفريقي، دار غيداء للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠١٢، ص ٤١.

(٥) كتاب الجغرافيا، تحقيق إسماعيل العربي، المكتب التجاري للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٠، ص ١٠.

(٦) حسن أحمد محمود: الإسلام والثقافة العربية في أفريقيا، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩٨، ص١٣٧؛ بشار أكرم الملاح: مرجع سابق، ص ٤١.

(7) Conrad, David: Oral sources on links between great states: Sumanguru, servile lineage, the Jariso, and Kaniaga, History in Africa, Vol.11, 1984, pp. 36-37 .

(٨) جوان جوزيف: الإسلام في ممالك وإمبراطوريات أفريقيا السوداء، ترجمة مختار السويفي، دار الكتب الإسلامية ودار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٤، ص ٤٧.

(٩) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، حققه أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٠، ص٦٨٤.

(١٠) لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ، ج٤، ص ٣٦٣.

(١١) تاج العروس من جواهر القاموس، حققه مصطفى حجازي، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، ١٩٧٣، ج١٢، ص ٢٦.

(12) Eliade, Mircea& Couliano, Ioan: Dictionnaire des religions, Paris, 1990, p.19.

(١٣) يونس لوليدي: الأسطورة بين الثقافة الغربية والثقافة الإسلامية، مطبعة إنفوبرانت، فاس، ط١، ١٩٩٦، ص ٢، ٣.

(14) Delcourt, Marie: Légendes et cultes de héros en Grèce, Paris, 1942, pp.3-4.

(١٥) يونس لوليدي: مرجع سابق، ص ٢،٣.

(16) McCall, Daniel and Stewart, Reed. F: Reconstructing early Mande civilizations: Ghana and Mali, Bulletin of the American schools of oriental research, supplementary studies, No. 20, 1974, p. 43.

(١٧) التفاعل الديني الاجتماعي في بوركينا فاسو الأرواحية والإسلام نموذجًا، مجلة قراءات أفريقية، العدد ٢٤، ربيع الآخر- جمادي الآخرة ١٤٣٦هـ/ أبريل- يونيو ٢٠١٥، ص١٠.

(١٨) أثر الإسلام على المجتمع الأفريقي خلال القرن ١٠هـ/١٦م مملكة سنغاي نموذجًا، مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات، العدد السادس والثلاثون، حزيران ٢٠١٥، ص ٢٨٦، ٢٨٧.

(١٩) الإسلام والقيم الاجتماعية للجماعات الأرواحية في أفريقيا جنوب الصحراء، مجلة دراسات أفريقية، العدد ٣٨، السودان، ديسمبر ٢٠٠٧، ص ٦٢.

(٢٠) المرجع السابق، ص ٦٣.

(21) Haut-Sénégal-Niger (Soudan français), Emile Larose libraire, Paris, 1912, Tome II, pp. 174, 176.

(22) An Islamic tradition of reform in the Western Sudan from the sixteenth to the eighteenth century, Bulletin of the school of oriental and African studies, university of London, Cambridge university press, Vol. 25, No. 1/3 (1962),p. 578.

(٢٣) كارين أرمسترونغ: مرجع سابق، ص ٨؛ كلود ليفي شتراوس: الأسطورة والمعنى، ترجمة شاكر عبد الحميد، دار الشئون الثقافية العامة، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، ١٩٨٦، ص ٣١؛ إبراهيم سكر: الأساطير الإغريقية، مجلة تراث الإنسانية، المجلد ٥، العدد ١، مصر، ١٩٦٧، ص ٦٣٢.

(٢٤) الإسلام والمجتمع السوداني .. إمبراطورية مالي، المجمع الثقافي، أبو ظبي، ١٩٩٩، ص ٤٢.

(25) Conrad, David: Op.cit, p. 37.

(26) Ibid, p. 37.

(27) Traditions historiques et légendaires du Soudan Occidental, Comité de 1' Afrique Francaise, Paris, 1913.

(٢٨) إبراهيم طرخان: إمبراطورية غانة الإسلامية، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧٠، ص ١١.

(٢٩) كعت: تاريخ الفتاش في أخبار البلدان والجيوش وأكابر الناس، نشره هوداس ودولافوس، مطبعة إنجي، باريس، ١٩١٣، ص ٤٢.

(30) Heehs, Peter: Myth history and theory, History and theory, Vol.33, No.1, (Feb, 1994), p. 1 .

(٣١) مسعود بعيش: الأسطورة بين نسيج الخيال وفهم الواقع الإنساني، مجلة الباحث، المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة، الجزائر، العدد الأول، ٢٠٠٩، ص ١٨١؛ نجاح أبو القاسم: الأسطورة بين الدراسات الميثولوجية والمناهج الحديثة، المجلة الليبية للدراسات، ليبيا، العدد ٦، أبريل ٢٠١٤، ص ٦٠.

(32) Conrad, David: Op.cit, p. 35, Conrad, David: Searching for history in the Sunjata epic: the case of Fakoli, History in Africa, Vol.19, 1992, p.147 .

(٣٣) ميرسيا إلياد: بنية الأساطير، مجلة العرب والفكر العالمي، ترجمة محمد يشوتي، العدد ١٣، ١٤، لبنان، ربيع ١٩٩١، ص ٧٩؛ كلود ليفي شتراوس: مرجع سابق، ص ٣٦، ٣٧.

(34) Heehs, Peter: Op.cit, p. 1 .

(35) Farias, Paulo Fernando: Great state revisited, The Journal of African history, Vol. 15, No.3, 1974, p. 484 .

(36) Kesteloot, Lilyan: The African epic, African languages and cultures, Vol.2, No.2, 1989, p.205 .

(٣٧) أحمد كمال زكي: مدخل للأدب: بين الأنثروبولوجيا والميثولوجيا، حولية كلية البنات، العدد الثامن، مصر، ١٩٧٤، ص ١٣٦.

(38) Heehs, Peter: Op.cit, p. 2 .

(39) Rouch, Jean: La religion et la magie Songhay, presses de l` Universite de Bruxelles, Deuxieme edition, Paris, 1974, pp. 46-47.

(٤٠) تاريخ الأسطورة، ص ١٥.

(٤١) الأسطورة والمعنى، ص ٤٠.

(٤٢) محمود كعت: تاريخ الفتاش، مصدر سابق.

(٤٣) السعيدي: ملوك السودان أهل سنغي وقصصهم وأخبارهم وسيرهم وغزواتهم وذكر تنبكت ونشأتها ومن ملكها من الملوك، نشره هوداس، مطبعة أنجي، باريس، ١٨٩٨.

(٤٤) أحمد الشكري: مرجع سابق، ص ٣٣، ٣٤.

(٤٥) صبري العدل: " الجذور التاريخية "، في: ثقافة الفقراء، دراسة في بنية وجذور الثقافة المصرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠٠٧، ص ٢٧.

(٤٦) العبر، ج١، ص ٤١١.

(٤٧) وصف أفريقيا، ترجمه عن الفرنسية محمد حجي ومحمد الأخضر، منشورات الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٩٨٣، ج٢، ص ١٧٠.

(48) Conrad, David: Searching for history, pp. 85-87.

(49) Innes, G: Sunjata three Mandinka versions, School of oriental and African studies, university of London, London, 1974, pp. 34-35, Jansen, J: Masking Sunjata: A Hermeneutical critique, History in Africa, Vol. 27, 2000, pp. 135-138.

(50) Rouch, J: Contribution A l` Histoire des Songhay, Dakar, 1961, p. 183-184.

(٥١) هوبير ديشان: الديانات في أفريقيا السوداء، ترجمة أحمد صادق حمدي، دار الكتاب المصري، القاهرة، ١٩٥٦، ص ٢٢؛ زينب بيلا تاسيريبيانكيني: مرجع سابق، ص ٧؛ الناني ولد الحسين: صحراء الملثمين دراسة لتاريخ موريتانيا وتفاعلها مع محيطها الإقليمي خلال العصر الوسيط، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط١، ٢٠٠٧، ص ٤٧٠.

(52) Delafosse: Op.cit, pp. 162, 163, 167, Levtzion, Nehmia: Ancient Ghana and Mali, Africana publishing company, New York, 1980, p. 105.

وفقًا للروايات الشفوية، شاع هذا الأمر أيضًا في بلاد الهوسا (في نيجيريا حاليًا)، ووصل الأمر إلى تقاسم السلطة بين الملك ورؤساء الكهنة، انظر:

Usman, Usufu Bala: The transformation of Katsina 1400-1883, Ahmadu Bello university press, Nigeria, 1978, pp. 61-62, Fuglestad, Finn: A Reconsideration of Hausa history before the Jihad, the journal of African history, Vol. 19, No. 3, 1978, p. 323.

(53) Delafosse: Op.cit, pp. 168,169.

(٥٤) السيوطي: الحاوي للفتاوي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٤، ج١، ص ٣٣٩.

(٥٥) مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، تحقيق محمد عبد القادر خريسات وآخرين، مركز زايد للتراث والتاريخ، الإمارات، ٢٠٠١، ج٤، ص ٦٤.

(٥٦) يعد كبرفرم أحد المناصب الإدارية في مملكة صنغي في عهد الأساكي، وكانت مهام صاحبه تتمثل في الإشراف على ميناء كبرة على نهر النيجر، وكان يحصل الضرائب على السفن القادمة إلى هذا الميناء والخارجة منه، انظر: محمود كعت: مصدر سابق، ص ١٢٦.

(٥٧) المصدر السابق، ص ١٣٠، ١٣١.

(٥٨) زينب بيلا تاسيريبانكيني: مرجع سابق، ص ٩.

(٥٩) راثفين: الأسطورة، ترجمة جعفر صادق الخليلي، منشورات عويدات، بيروت، ط١، ١٩٨١، ص ١٩.

Kesteloot, Lilyan, Hale, Thomas, and Bjornson, Richard: Power and its portrayals in royal Mandé, Research in African literatures, Vol. 22, No. 1 (Spring, 1991), p. 18.

(٦٠) السيوطي: مصدر سابق، ج١، ص ٣٣٦.

Kesteloot, Lilyan, and others: Op.cit, p. 18.

(61) McCall, Daniel and Stewart, Reed. F: Op.cit, p. 42.

(٦٢) جبريل تمسيرنيان: سونجاتا ملحمة شعب الماندينج، ترجمة توحيدة علي توفيق، تقديم حلمي شعراوي، سلسلة الإبداع القصصي، المركز القومي للترجمة، العدد ١٤٥٢، القاهرة، ط١، ٢٠١٠، ص ١٧٧، ١٧٨.

(63) Bell, Nawal Morcos: The Age of Mansa Musa of Mali: Problems in Succession and Chronology, The International Journal of African Historical Studies, Vol. 5, No. 2, 1972, pp. 221-222.

(64) Levtzion, Nehmia: Op.cit, p. 113, Bell, Nawal Morcos: Op.cit, p. 222.

(٦٥) جبريل تمسيرنيان: مرجع سابق، ص ٩١-٩٥.

(٦٦) تكرور والجمع تكارير اسم أطلقه المؤرخون العرب في العصر الإسلامي على سكان السودان الغربي، بل وعلى شعوب غربي أفريقيا عمومًا، وحدث لديهم خلط بين مصطلح السودان بمعناه الشامل والتي تعني كل أسود، وتنبه بعض المؤرخين لهذا الأمر، فالعمري عند حديثه عن منسا موسى ملك مالي، أشار إلى أن التكرور إقليم من ضمن أقاليم مملكة مالي التي حكمها هذا المنسا، انظر: مسالك الأبصار فى ممالك الأمصار، ص٥٩. كما أشار محمد بلو بن عثمان بن فودي إلى أن التكرور مصطلح يشير إلى الإقليم الغربي جنوبي منطقة السودان الغربي، انظر: إنفاق الميسور فى تاريخ بلاد التكرور، تحقيق بهيجة

الشاذلي، منشورات معهد الدراسات الأفريقية ، جامعة محمد الخامس، الرباط، ١٩٩٦م، ص٤٧.

(٦٧) السيوطي: مصدر سابق، ج١، ص ٣٣٨؛ المغيلي: الأسقيا وأجوبة المغيلي، تحقيق عبد القادر زبادية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٧٤، ص ٦٢.

(٦٨) لم تكن مسألة ادعاء الأنساب الشريفة مقصورة على ممالك السودان الغربي فقط، فقد أعلن بعض سلاطين الكانم والبرنو في السودان الأوسط أنهم من سلالة سيف بن ذي يزن الحميري ، ولذلك سُموا (سيفوا) نسبة إليه. وعرف مؤرخوا العرب هذه النسبة وأشاروا إليها في كتبهم، انظر: العمري: مصدر سابق، ج٤، ص ٥٤؛ القلقشندي: صبح الأعشى في صناعة الإنشا، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٩١٥، ج٥، ص ٢٧٩؛ كرم الصاوي: القصص الشعبي في بلاد السودان عنترة – الهلالية– سيف بن ذي يزن نموذجاً خلال القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، بحث منشور ضمن أعمال المؤتمر الدولي الثاني لقسم اللغات، معهد البحوث والدراسات الأفريقية، جامعة القاهرة، تحرير عمر عبد الفتاح، صبري سلامة، القاهرة، ٢٠٠٨، ص ٤٨٦.

(69) Niane, Djibril Tamsir: Sundjata Ou A Epopéia Mandinga, Tradução de Oswaldo Biato, São Paulo, 1982, pp. 13-14.

خالد أبو الليل: ملحمة سونجاتا كيتا والسيرة الهلالية دراسة مقارنة، مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد ٤٤، العدد ٤، (أبريل– يونيو ٢٠١٦)، ص ١٢١.

(٧٠) كرم الصاوي: مرجع سابق، ص ٤٨٠.

(٧١) ابن الجوزي: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، حققه محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٥، ج٤، ص ٣-٤؛ خالد أبو الليل: مرجع سابق، ص ١٢١.

لقد رصدت دراسة د. خالد أبو الليل الكثير من أوجه التشابه بين ملحمة سونجاتا، والسيرة الهلالية، للمزيد يرجع إلى خالد أبو الليل: مرجع سابق، ص ص ١١٦-١٧٢.

(٧٢) العبر وديوان المبتدأ والخبر، ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس خليل شحادة، راجعه سهيل زكار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠١،ج٦، ص ١٧-٢١.

(٧٣) المصدر السابق، نفس الجزء، ص ٢٦٦.

(٧٤) كعت: مصدر سابق، ص ٥٩.

(75) Sauvaget . J: Les épitaphes Royales De Gao, Dans: Al-Andalus Revista De Las Escuelas De Estudios Arabes De Madrid Y Granada, Vol. XIV, Pelayo Instituto Miguel, Asian 1949,pp. 123-124, Insoll, Timothy: Iron Age Gao: An Archaeological Contribution, The Journal Of African History, No.38(1997), p. 3.

(76) Sauvaget: Op.cit, p. 130, Lange, Dierk: Les Rois De Gao-Sane et Le Almoravides, the Journal of African History, Vol. 32, No. 2 (1991), p. 252.

(77) Sauvaget: Op.cit, p. 135, Lange, Dierk: Op.cit, p. 252.

(٧٨) تشير أسطورة بياجيدا إلى خروج أحد أمراء بغداد، ويدعى، بياجيدا بن عبد الله من بلاده إلى أرض مملكة برنو، ومعه قوة كثيرة من الفرسان، ونزل ضيفًا على سلطان برنو، ولكن خطط الأخير للتخلص من بياجيدا بعدما وصلته أنباء عن نية بياجيدا السيطرة على حكم برنو، فقام سلطان برنو بتزويج بياجيدا إحدى بناته، فعلم بياجيدا بهذا المخطط، وفر إلى إمارات الهوسا، حتى وصل إلى إمارة دورا، ودخل على امرأة عجوز يطلب منها الماء فأخبرته بقلة الماء لوجود حية تدعى سركي تسكن عند البئر، فلا يستطيع أحد الاقتراب منه إلا يومًا واحدًا في الأسبوع، فقرر بياجيدا قتل هذه الحية، ونجح في هذا، فتزوج بابنة أميرة دورا، وأصبح سلطانًا وتلقب بلقب ساركن Sarkin أي الحاكم الذي قتل الحية سركي، للمزيد، انظر:

مجهول: تاريخ سلطان دور وإمارات الهوسا السبع، مخطوطة بمعهد البحوث في العلوم الإنسانية، نيامي، النيجر، تحت رقم ١٥٢١، ورقة ١-٩؛ حسين سيد عبد الله مراد: دولة كانو الإسلامية تطورها السياسي والحضاري حتى نهاية القرن ٩هـ/١٥م، بحوث في الدراسات الأفريقية، معهد البحوث والدراسات الأفريقية، جامعة القاهرة، ١٩٩٧، ص ١٣.

(79) Mounkaïla, Fatimata and Ankrom, Jeffrey: Ancestors from the East in Sahelo-Sudanese Myth: Dinga Soninké, Zabarkâne Zarma, and Others, Research in African literatures, Vol. 24, No. 2, Special Issue on Oral Literature (Summer, 1993), p. 20.

(٨٠) هو الزبرقان بن بدر بن امرئ القيس بن خلف التميمي السعدي، كان يسمى " قمر نجد "، لشدة جماله، وكان ممن يدخل مكة متعممًا لحسنه، كان الزبرقان سيدًا في الجاهلية، عظيم القدر في الإسلام، وفد على الرسول ﷺ في وفد بني تميم سنة ٩هـ، انظر: ابن الأثير: أسد الغابة في معرفة الصحابة، حققه علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٤، ج٢، ص ٣٠٣؛ ابن حجر: الإصابة

في تمييز الصحابة، حققه علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ، ج٢، ص ٤٥٤.

(81) Mounkaïla, Fatima and Ankrom, Jeffrey: Op.cit, p.16, Kesteloot, Lilyan, and others: Op.cit, p. 206.

(٨٢) تاريخ الفتاش، ص ٢٤-٢٦.

(٨٣) ملوك السودان، ص ٤.

(٨٤) المصدر السابق، ص ٤.

(٨٥) روجت الأسطورة لفكرة امتلاك الحاكم لقدرات خارقة للطبيعة، فهو على اتصال بالأسلاف، حيث ساد الاعتقاد بأن الأرواح لم تكن فقط أصحاب الأرض، بل مصدر السيادة أيضًا، ومن ثم كان يجب على الملك الجديد أن يحظى بتأييد رؤساء الكهنة، ليصبح الملك مسئولاً عن رفاهية شعبه التي تتحق نتيجة لقدرة هذا الملك على إرضاء الأرواح المحلية.

وللتأكيد على هذه القدرات التي تمتع بها الملوك دون غيرهم، أسهبت الأسطورة في الحديث عن خبرة أولئك الملوك بالأعمال السحرية، إذ كان للملك غرفة خاصة به لا يدخلها سواه، فكان لسونجاتا غرفته التي تحوي السوائل المقدسة، والأعشاب، والأسلحة، والمخالب، والأدوية، وكان لخصمه سومانجور ملك الصوصو غرفته الخاصة، وكانت هذه الغرفة تضم المذبح الخاص (بولي Poli)، والحيوان المقدس الذي كان ثعبانًا بالنسبة لسومانجورو. وكان أي انتهاك لسرية هذه الغرفة الملكية يعد كارثة كبرى، وهو الأمر الذي نبهت إليه ملحمة سونجاتا، حينما نسبت سبب هزيمة سومانجورو إلى خيانة زوجته ساران أو نانا تريبان أخت سونجاتا التي دخلت هذه الغرفة وكشفت سر الطوطم السحري لأخيها، فانتصر على خصمه. وبفضل هذا الطوطم الذي كان عبارة عن ظفر ديك أبيض،لم يكن سومانجورو يتأثر بطعنات الأسلحة.

Innes, G: Op.cit, pp. 34-36, Niani, Djibril: le Soudan Occidental au temps des grand empires, XIE- XVIE Siecles, Presence Africaine, Paris, 1975, pp. 244-247, Levtzion, Nehmia: Op.cit, pp. 106, 107, Fuglestad, Finn: Op.cit, p. 324.

واستمر الترويج لهذه الأفكار في عصر مملكة صنغي، حيث أشيعت أساطير حول أسرة آل سُني، وخبرة ملوكها بالسحر، وكان يُنظر إلى أولئك الملوك باعتبارهم أصحاب السحر. وصورت لنا الأساطير سني علي أحد أشهر ملوك هذه الأسرة، وقدراته الخارقة، ومعرفته بأعمال السحر والكهانة.

Koubbel . L .E: Puissance De Songhay, Essai De l'étude d'un régime Socio-politique, Publications De Scientifiques, Moscou, 1974, p. 275.
(86) Niane, Djibril Tamsir: Sundjata Ou A Epopéia Mandinga, p.14.

(٨٧) جبريل تمسيرنيان: مرجع سابق، ص ٤٢، ٤٣.

(٨٨) تاريخ الفتاش، ص ١٢ .

(٨٩) المصدر السابق، ص ٢٤؛ حسن رشيق: سيدي شمهروش الطقوسي والسياسي في الأطلس الكبير، ترجمة عبد المجيد جحفة ومصطفى النحال، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ٢٠١٠، ص ٣٩.

(٩٠) المصدر السابق، ص ٨٣، ٨٤.

(٩١) كعت: مصدر سابق، ص ٤٣؛ السعيدي: مصدر سابق، ص ٦٤، ٦٥.

(92) Levtzion, Nehmia: Op.cit, pp. 107.

(٩٣) الصوصو قبائل تفوقت مع تراجع قوة مملكة غانة، وقبل بروز مملكة مالي. وكان الصوصو يتمركزون في منطقة كانياجا شمال غرب سيجو، انظر:

Bühnen, Stephan: In quest of Susu, History in Africa, Vol.21, 1994, p.1.
(94) Conrad, David: Oral sources, p. 39.
(95) Delafosse: Traditions historiques et légendaries, p. 23, Haut-Sénégal-Niger, Tome II, pp. 179-180.
(96) Bühnen: Op.cit, p.6, Delafosse: Haut-Sénégal-Niger, Tome II, pp. 165-166.
(97) Delafosse: Traditions historiques et légendaries, p. 26.

(٩٨) عبد القادر بن المصطفى: بعض أخبار هذه البلاد الحوسية والسودانية وطرف أخبار ملوكها وسلاطينها، مخطوطة بقسم المخطوطات العربية والأعجمية، جامعة نيامي، النيجر، تحت رقم ١٤١٥، ورقة ٤.

Kesteloot, Lilyan, and others: Op.cit, p. 23.
(99) Levtzion, Nehmia: Op.cit, p. 112.
(100) Delafosse: Traditions historiques et légendaries, p. 22, Bühnen: Op.cit, pp.11, 18.

(١٠١) جبريل تمسيرنيان: مرجع سابق، ص ٥٤، ٥٥، ٦٤.

(١٠٢) السعيدي: مصدر سابق، ص ١٠.

(103) Bühnen: Op.cit, pp.16,17.

(١٠٤) السعيدي: مصدر سابق، ص ١٠، ١١.

(١٠٥) المقدمة، ص ٣٥٣، ٣٥٤.

(١٠٦) تاريخ الفتاش، ص ١٥٢؛ عز الدين عمر موسى: دراسات إسلامية غرب أفريقية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط٢، ٢٠٠٣، ص ٩١، ٩٢.

(١٠٧) ملوك السودان أهل سنغي، ص ١٤٤.

(108) Fuglstead, Finn: Op.cit,pp. 321-322.

(١٠٩) أحمد ديب شعبو: المرأة، الجسد والطوتم: إشكالية أسطورة الموت ورموزه في المجتمع الأفريقي، مجلة الفكر العربي، تصدر عن معهد الإنماء العربي، لبنان، المجلد ١٦، العدد ٨٢، خريف ١٩٩٥، ص ٥٨.

(١١٠) أشيع موضوع التجارة الصامتة في عدد من المبادلات التجارية بوجه عام خلال العصور القديمة وخلال العصر الإسلامي أيضًا، حيث أكدت بعض المصادر الكلاسيكية وجود هذه التجارة منذ القدم في شمالي أفريقيا، كما أكدت مصادر أخرى وجود هذه التجارة ضمن نطاق التبادل التجاري بين مصر والهند في العصر المملوكي، انظر: ياسر عبد الجواد المشهداني: العلاقات المصرية الهندية في العصر المملوكي دراسة في الجوانب السياسية والحضارية، المكتب العربي للمعارف، ٢٠١٥، ص ١٦، ١٧.

(١١١) المسعودي: مروج الذهب ومعادن الجوهر، راجعه كمال حسن مرعي، المكتبة العصرية، بيروت، ط١، ٢٠٠٥، ج٢، ص ٢٠٢؛ ياقوت الحموي: معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ١٩٩٧، ج٢، ١٢-١٣.

(112) Farias, P. F. de Moraes: Silent trade: myth and historical evidence, History in Africa, Vol. 1, 1974, p. 9.

(١١٣) جاء الحديث عن التجارة الصامتة كحقيقة تاريخية عند الكثيرمن الباحثين المحدثين، انظر: إبراهيم طرخان: مرجع سابق، ص ٧٠-٧٢؛ عبد الله سالم بازينة: انتشار الإسلام في أفريقيا جنوب الصحراء، المجموعة العربية للتدريب والنشر، القاهرة، ط١، ٢٠١٠، ص ٤١؛ حمد محمد الجهيمي: الحياة الاقتصادية في سجلماسة من نشأتها إلى اكتمال بنائها ١٤٠-٢٩٧هـ/٧٥٨-٩٠٩م، مجلة العلوم والدراسات الإنسانية، جامعة بنغازي، ليبيا، العدد السابع، أغسطس ٢٠١٥، ص ٩؛ داوود عمر سلامة: الموحدون في الأندلس: المغرب والأندلس ما بين سنتي ٥٤١-٦٦٧هـ/١١٤٦-١٢٦٨م، دار الكتاب الثقافي، الأردن، ٢٠٠٥، ص ١٣٨. وغيرهم كثيرون.

(114) Farias, P. F. de Moraes: Silent trade, pp. 9-10.

(١١٥) مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج٢، ص ٢٠٢.

(١١٦) معجم البلدان، ج٢، ص ١٢-١٣.

(١١٧) المصدر السابق، نفس الجزء، ص ١٢.

(118) Farias, P. F. de Moraes: Silent trade, p. 11.

(١١٩) صورة الأرض، دار صادر، بيروت، ١٩٣٨، ج١، ص ١٠١.

(120) Farias, P. F. de Moraes: Silent trade, p. 12.

(١٢١) كتاب الجغرافية، حققه محمد حاج صادق، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د.ت، ص ١٢٢.

(١٢٢) آثار البلاد وأخبار العباد، ص ١٩.

(١٢٣) خريدة العجائب وفريدة الغرائب، حققه أنور محمود زناتي، مكتبة الثقافة الدينية، ط١، ٢٠٠٨، ص ١٤٠.

(١٢٤) مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، ج٤، ص ٧٦.

(١٢٥) المسعودي: أخبار الزمان ومن أباده الحدثان وعجائب الزمان والغامر بالماء والعمران، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٦، ص ٤٣؛ القزويني: مصدر سابق، ص ١٨؛ العمري: مصدر سابق، ج٤، ص ٦٨.

(126) Garrard, Timothy. F: Myth and metrology: the early Trans-Saharan gold trade, the journal of African history, Vol.23, No.4, 1982, p. 460.

(١٢٧) يتلخص مضمون الأرواحية أو الإحيائية في اعتقاد معتنقيها في أن أرواح الأسلاف حلت في كل الموجودات، وأن هذه الأرواح قد توجد في الأشجار، والجبال، والأحجار، والماشية، والنباتات، وغيرها، انظر:

Delafosse: Haut-Sénégal-Niger, Tome III, pp.165-166.

ويعتقد الأرواحيون أن في هذا الكون قوة تتحرك، ويتعين على المعتقِد تحديد مسار حركتها بطقوس دينية تمنع الكوارث التي يمكن أن تصيب الإنسان، انظر: زينب بيلا تاسيريبانكيني: مرجع سابق، ص ٧.

وتتداول القبائل السودانية لاسيما الماندنجو أسطورة مفادها أن أول ما خلقه الإله من الأحياء يتمثل في طفلين توأمين حلت روحيهما في الموجودات؛ فدبت الحياة في البشر والحيوان والنبات. وهذه الأسطورة واحدة من بين عدة أساطير سودانية تؤسس للأرواحية والإحيائية في المجتمع السوداني، انظر: الناني ولد الحسين: مرجع سابق، ص ٤٦٩.

(128) Delafosse: Haut-Sénégal-Niger, Tome III, p.165, Levtzion, Nehmia: Op.cit, p. 154, 155.

(١٢٩) عبد أهل غانة الثعبان بيدا واعتقدوا أنه وحده يملك القدرة على إنزال المطر، مقابل تقديم قربان بشري له عبارة عن فتاة بكر يتم اختيارها عن طريق القرعة سنويًا، وتقدم له في

مغارته بالغابة المقدسة المشرفة على العاصمة ليلتهمها، ولشدة تقديسهم لهذا الثعبان ربطوا اسم مملكتهم باسمه، فكانوا يسمون مملكتهم وجادو "، وأطلقوا على الثعبان اسم "وجادو بيدا" :أي إله بلاد وجادو (غانة)، وكان هذا الثعبان يعتقدون في قدرته على حمايتهم من كل مكروه، وحراسة كنوزهم ومختلف ثرواتهم، بل كان مصدر السعادة والشقاء، وسبب النجاح أو الفشل، انظر: جوان جوزيف: مرجع سابق، ص ٥٨، ٥٩؛ الناني ولد الحسين: مرجع سابق، ص ٤٧١.

(130) Levtzion, Nehmia: Op.cit, p. 155, Farias, Paulo: Great state revisited, p. 485.

تشير أسطورة وجادو أن الثعبان كان له أكثر من رأس وكلما قطعت رأس من هذه الرؤوس ارتفعت في السماء ثم سقطت في منطقة ما، وقد سقطت إحدى هذه الرؤوس في منطقة بوري، وأخرى سقطت في بامبوك، وثالثة في وادي فاليمي، وكلها مناطق أصبحت منتجة للذهب، انظر:

Delafosse: Traditions historiques, pp. 3,8, Farias, Paulo: Great state revisited, p. 485.

(١٣١) السيوطي: مصدر سابق، ج١، ص ٣٣٦.

Kesteloot, Lilyan, and others: Op.cit, p. 18.

(132) Ibid, pp. 17-18.

(١٣٣) أرسل هذه الأسئلة الفقيه محمد بن شمس الدين اللمتوني عام ٨٩٨هـ/١٤٩٣م إلى الإمام جلال الدين السيوطي، وهي تساؤلات مهمة تعبر عن واقع المجتمع في بلاد السودان الغربي، وقد جاءت أسئلة اللمتوني بعنوان " مطلب الجواب بفصل الخطاب "، ورد عليه السيوطي بإجابات عنوانها " فتح المطلب المبرور وبرد الكبد المحرور في الجواب عن الأسئلة الواردة من التكرور، السيوطي: مصدر سابق، ص ٣٣٦، ٣٤٤.

(١٣٤) المصدر السابق، ج١، ص ٣٣٦.

(١٣٥) إبراهيم طرخان: مرجع سابق، ص ٧٦؛ عبد الله عيسى: الأرواحية عند مجتمع أفريقيا الغربية السمات والخواص، دورية كان التاريخية، السنة الثامنة، العدد التاسع والعشرون، سبتمبر ٢٠١٥، ص ١١٣.

(١٣٦) تقع على الضفة اليسرى لنهر النيجر إلى الشمال من مدينة جني، وامتازت أرضها بالخصوبة، وكثرة المراعي، بسبب غزارة الأمطار، وجريان فروع نهر النيجر بها، وقد اتخذها الفلان سكنا لهم، كما سكنتها قبائل أخرى كالبمبارة والسونينكي والصنغي، وغيرها، انظر: السعيدي: مصدر سابق، ص ٢٣٠، ٣٤٢؛ مطير سعد غيث: الثقافة العربية

الإسلامية وأثرها في مجتمع السودان الغربي دراسة في التواصل الحضاري العربي الأفريقي، دار المدار الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥، ص ٢١٤.

(137) Kesteloot, Lilyan, and others: Op.cit, p. 18.

(138) Jeffreys, M. D. W: Maize and the Mande myth, Current anthropology, Vol.12, No.3, (Jun, 1971), p. 291.

(١٣٩) جبريل تمسيرنيان: مرجع سابق، ص ٤٢، ٤٣، ٤٥.

(١٤٠) المرجع السابق، ص ٤٨.

(141) Nunley, John: Iron art of the blacksmith in the Western Sudan, African arts, Vol. 8, No. 4, (Summer 1975), p. 70.

(١٤٢) جبريل تمسيرنيان: مرجع سابق، ص ٥١.

(143) Bühnen: Op.cit, p.2.

(144) Ibid, pp.8,9.

(145) Fuglstead, Finn: Op.cit,p p. 321-322, Delafosse: Traditions historiques, p. 21, Nunley, John: Op.cit, pp. 70-71.

سوزي أباظة: الحدادون في السودان الغربي في عهد دولتي مالي وصنغي (٦٢٨-١٠٠٠هـ/١٢٣٠-١٥٩١م)، مجلة الدراسات الأفريقية، معهد البحوث والدراسات الأفريقية، جامعة القاهرة، العدد٢٣، ٢٠١١، ص ٣٤، ٣٥.

(١٤٦) جبريل تمسيرنيان: مرجع سابق، ص ٧٨.

(١٤٧) المرجع السابق، ص ٨٥.

(١٤٨) كعت: مصدر سابق، ص ٢٩، ٣٠؛ سوزي أباظة: مرجع سابق، ص ٣٦.

(149) Delafosse: Haut-Sénégal-Niger, Tome III, pp. 162, 163, 167, Levtzion, Nehmia: Op.cit, p. 105.

وفقًا للروايات الشفوية، شاع هذا الأمر أيضًا في بلاد الهوسا (في نيجيريا حاليًا)، ووصل الأمر إلى تقاسم السلطة بين الملك ورؤساء الكهنة، انظر:

Usman, Usufu Bala: Op.cit, pp. 61-62, Fuglestad, Finn: Op.cit, p. 323.

(١٥٠) السيوطي: مصدر سابق، ج١، ص ٣٣٩.

(١٥١) عبد الله عيسى: الأرواحية، ص ١١٤.

(١٥٢) أمن بن أحمد بكنوا: مجموعات تاريخية: تاريخ أهير، مخطوطة بقسم المخطوطات العربية والأعجمية، جامعة نيامي، النيجر، تحت رقم ٦٠، ورقة ٤.

(١٥٣) منها قبر سيدي يحيى التادلسي (المتوفى عام ٨٦٦هـ/١٤٦٢م)، وقبر محمود بن عمر بن محمد أقيت (المتوفى عام ٩٥٥هـ/م١٥٤٩م)، وقبر عثمان درم (توفي خلال القرن

١٠هـ/١٦م)، وقبر مور محمد الكابري (توفي خلال القرن ١٠هـ/١٦م)، وقبر الفقيه عثمان الكابري (عاش خلال القرن ١٠هـ/١٦م)، وقبر الفقيه محمد بغيع بن القاضي محمود بغيع (المتوفى عام ١٠٠٢هـ/١٥٩٣م)، وغيرهم كثيرون، انظر: كعت: مصدر سابق، ص ٩١، ٩٢؛ السعيدي: مصدر سابق، ص ١٦، ١٧، ١٨؛ أمن بن أحمد: مصدر سابق، ورقة ٤ -٦؛ عبد الرحمن محمد ميغا: الحركة الفقهية ورجالها في السودان الغربي من القرن ٨ إلى القرن ١٣ الهجري، منشورات وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، المملكة المغربية، ٢٠١١، ص ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٩٤، ٣٣١.

(١٥٤) السعيدي: مصدر سابق، ص ٥٩؛ عبد الرحمن محمد ميغا: مرجع سابق، ص ٢٨٢.

(١٥٥) السعيدي: مصدر سابق، ص ٥٩.

(١٥٦) كعت: مصدر سابق، ص ٣٣.

(١٥٧) السيوطي: مصدر سابق، ج١، ص ٣٤١.

(١٥٨) استخدم طائر البوم بواسطة الملكين المتحاربين، سومانجور، وسونجاتا، لنقل الرسائل بينهما، فلأن الاثنين على دراية كبيرة بالعرافة والسحر، وبدلاً من إيفاد وفود رسمية لتبادل الرسائل كان كل طرف يسر بما يريد قوله إلى إحدى البومات التي تتولى نقل الحديث للطرف الآخر، انظر: جبريل تمسيرنيان: مرجع سابق، ص ١٧١- ١٧٣.

(١٥٩) جبريل تمسيرنيان: مرجع سابق، ص ٧١.

والمعروف أن البومة أو الهامة كانت نذير شؤم عند العرب في الجاهلية، فهي لا تسكن سوى الديار المعطلة، ولا توجد إلا عند مصارع القتلى وأجداث الموتى، انظر المسعودي: مروج الذهب، ج٢، ص ١١٨، ١١٩. واستمر التشاؤم من البوم أو الهام حتى صدر الإسلام، حيث نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن التشاؤم منها بقوله: « لَا عَدْوَى وَلَا صَفَرَ وَلَا هَامَةَ». مسلم: صحيح مسلم، خرج أحاديثه صدقي جميل العطار، دار الفكر العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ٢٠٠٣، ص ١١١٢.

(١٦٠) جبريل تمسيرنيان: مرجع سابق، ص ١٨١.

(١٦١) مجهول: تاريخ جني، مخطوطة بقسم المخطوطات العربية والأعجمية، جامعة نيامي، النيجر، تحت رقم ٢٠٣٣، ورقة١.

(١٦٢) مجهول: تاريخ جني، ورقة ١.

(١٦٣) كارين أرمسترونغ: مرجع سابق، ص ١١.

(١٦٤) جبريل تمسيرنيان: مرجع سابق، ص ٦٢.

(١٦٥) المرجع السابق، ص ٦٣، ٦٤.

(١٦٦) المرجع السابق، ص ٦٢.

(١٦٧) تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، تحقيق وتقديم عبد الهادي التازي، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، الرباط، ١٩٩٧، ج٤، ص ٢٦٥-٢٦٦.

(١٦٨) المغيلي: مصدر سابق، ص ٦٣؛ السيوطي: مصدر سابق، ج١، ص ٣٣٨.

(١٦٩) جبريل تمسيرنيان: مرجع سابق، ص ٦٣، ٦٤.

(١٧٠) المرجع السابق، ص ٨٨، ٨٩.

(171) Delafosse: Traditions historiques, p. 26.

(172) Kesteloot, Lilyan, and others: Op.cit, pp. 20,21.

(١٧٣) جبريل تمسيرنيان: مرجع سابق، ص ١١٣، ١١٥.

(١٧٤) ملوك السودان، ص ٤٧، ٤٨.

(١٧٥) المصدر السابق، ص ٥٧، ٥٨؛ عبد الرحمن محمد ميغا: مرجع سابق، ص ٣٢٨، ٣٢٩.

(١٧٦) تاريخ الفتاش، ص ٩١، ٩٢.

(١٧٧) السيوطي: مصدر سابق، ج١، ص ٣٣٨.

ثبت المصادر والمراجع

أولاً - المخطوطات العربية:

- **أمن بن أحمد بكنوا:** مجموعات تاريخية: تاريخ أهير، مخطوطة بقسم المخطوطات العربية والأعجمية، جامعة نيامي، النيجر، تحت رقم ٦٠.
- **عبد القادر بن المصطفى:** بعض أخبار هذه البلاد الحوسية والسودانية وطرف أخبار ملوكها وسلاطينها، مخطوطة بقسم المخطوطات العربية والأعجمية، جامعة نيامي، النيجر، تحت رقم ١٤١٥.
- **مجهول:** تاريخ سلطان دور وإمارات الهوسا السبع، مخطوطة بمعهد البحوث في العلوم الإنسانية، نيامي، النيجر، تحت رقم ١٥٢١.
- **مجهول:** تاريخ جني، مخطوطة بقسم المخطوطات العربية والأعجمية، جامعة نيامي، النيجر، تحت رقم ٢٠٣٣.

ثانيًا- المصادر العربية:

- **ابن الأثير (عز الدين أبو الحسن الجزري، ت ٦٣٠هـ/١٢٣٣م):** أسد الغابة في معرفة الصحابة، حققه علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٤.
- **ابن بطوطة (أبو عبد الله محمد بن عبد الله اللواتي، ت ٧٧٩هـ/١٣٧٧م):** تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، تحقيق عبد الهادي التازي، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، الرباط، ١٩٩٧.

- **ابن الجوزي (أبو الفرج علي بن محمد، ت ٥٩٧هـ/١٢٠١م):** المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، حققه محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٥.
- **الجوهري (إسماعيل بن حماد، ت٣٩٣هـ/١٠٠٢م):** الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، حققه أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت،١٩٩٠.
- **ابن حجر (شهاب الدين أحمد بن علي العسقلاني، ت ٨٥٢هـ/١٤٤٩م):** الإصابة في تمييز الصحابة، حققه علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ .
- **ابن حوقل (أبو القاسم محمد بن علي النصيبي، ت ٣٦٧/٩٧٧م):** صورة الأرض، دار صادر، بيروت، ١٩٣٨.
- **ابن خلدون (عبد الرحمن بن أبي محمد بن الحسن، ت ٨٠٨هـ/١٤٠٦م):** العبر وديوان المبتدأ والخبر، ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس خليل شحادة، راجعه سهيل زكار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠١.
- **ابن رسته (أبو علي أحمد بن عمر، ت ٣٠٠هـ/٩١٢م):** الأعلاق النفيسة، مطبعة بريل، ليدن، ١٨٩٢.
- **الزبيدي (محمد بن محمد، مرتضى، ت١٢٠٥هـ/١٧٩٠م):** تاج العروس من جواهر القاموس، حققه مصطفى حجازي، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، ١٩٧٣.

- **الزهري (محمد بن أبي بكر، توفي بعد عام ٥٤١هـ/١١٥٤م):** كتاب الجغرافية، حققه محمد حاج صادق، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د.ت.
- **ابن سعيد (أبو الحسن علي بن سعيد المغربي، ت ٦٧٣هـ/١٢٧٥م):** كتاب الجغرافيا، تحقيق إسماعيل العربي، المكتب التجاري للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٠.
- **السعيدي (عبد الرحمن بن عبد الله بن عمران بن عامر، ت ١٠٦٧هـ/١٦٥٦م):** ملوك السودان أهل سنغي وقصصهم وأخبارهم وسيرهم وغزواتهم وذكر تنبكت ونشأتها ومن ملكها من الملوك، نشره هوداس، مطبعة أنجي، باريس، ١٨٩٨.
- **السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، ت ٩١١هـ/١٥٠٥م):** الحاوي للفتاوي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٤.
- **العمري (شهاب الدين أبي العباس أحمد بن يحيي، ت ٧٤٩هـ/١٣٤٨م):** مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، تحقيق محمد عبد القادر خريسات وآخرين، مركز زايد للتراث والتاريخ، الإمارات، ٢٠٠١.
- **القزويني (زكريا بن محمد، ت ٦٨٢هـ/١٢٨٣م):** آثار البلاد وأخبار العباد، دار صادر، بيروت، ١٩٦٩.
- **القلقشندي (أبو العباس أحمد بن علي، ت ٨٢١هـ/١٤١٨م):** صبح الأعشى في صناعة الإنشا، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٩١٥.

- **كعت (محمود بن الحاج المتوكل كعت الكرمني، ت ١٠٠٢هـ/١٥٩٣م):** تاريخ الفتاش في أخبار البلدان والجيوش وأكابر الناس، نشره هوداس ودولافوس، مطبعة إنجي، باريس، ١٩١٣.
- **الكلبي (هشام بن محمد بن السائب، ت ٢٠٤هـ/٨١٩م):** كتاب الأصنام، حققه أحمد زكي باشا، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط٣، ١٩٩٥.
- **محمد بلو (ابن الشيخ عثمان بن فودي، ت ١٢٥٣هـ/١٨٣٢م):** إنفاق الميسور فى تاريخ بلاد التكرور، تحقيق بهيجة الشاذلى، منشورات معهد الدراسات الأفريقية ، جامعة محمد الخامس، الرباط، ١٩٩٦م.
- **المسعودي (علي بن الحسين بن علي، ت ٣٤٦هـ/٩٥٧م):** مروج الذهب ومعادن الجوهر، راجعه كمال حسن مرعي، المكتبة العصرية، بيروت، ط١، ٢٠٠٥.
- ـــــ: أخبار الزمان ومن أباده الحدثان وعجائب الزمان والغامر بالماء والعمران، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٦.
- **مسلم (الإمام مسلم بن الحجاج، ت٢٦١هـ/٨٧٥م):** صحيح مسلم، خرج أحاديثه صدقي جميل العطار، دار الفكر العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ٢٠٠٣.
- **المغيلي (محمد بن عبد الكريم، ت ٩٠٩هـ/١٥٠٣م):** الأسقيا وأجوبة المغيلي، تحقيق عبد القادر زبادية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٧٤.

- **المقدسي (شمس الدين محمد بن أحمد بن أبي بكر، ت ٣٨٠هـ/٩٩٠م):** أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، مطبعة بريل، ليدن، ١٨٧٧.
- **ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين، ت ٧١١هـ/١٣١١م):** لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ.
- **ابن الوردي (عمر بن مظفر بن أبي الفوارس، ت ٧٤٩هـ/١٣٤٩م):** خريدة العجائب وفريدة الغرائب، حققه أنور محمود زناتي، مكتبة الثقافة الدينية، ط١، ٢٠٠٨.
- **الوزان (الحسن بن محمد الوزان، ت ٩٦٠هـ/١٥٥٢م):** وصف أفريقيا، ترجمه عن الفرنسية محمد حجي ومحمد الأخضر، منشورات الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٩٨٣.
- **ياقوت الحموي (شهاب الدين أبو عبد الله، ت ٦٢٦هـ/١٢٢٩م):** معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ١٩٩٧.

ثالثًا- المراجع العربية والمعربة:

- **إبراهيم طرخان:** إمبراطورية غانة الإسلامية، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧٠.
- **أحمد الشكري:** الإسلام والمجتمع السوداني إمبراطورية مالي، إصدارات المجمع الثقافي، أبو ظبي، ١٩٩٩.
- **بشار أكرم الملاح:** التحولات التي أحدثها الإسلام في المجتمع الأفريقي، دار غيداء للنشر، عمان، ٢٠١٢.

- **جبريل تمسيرنيان:** سونجاتا ملحمة شعب الماندينج، ترجمة توحيدة علي توفيق، تقديم حلمي شعراوي، سلسلة الإبداع القصصي، المركز القومي للترجمة، العدد ١٤٥٢، القاهرة، ط١، ٢٠١٠.
- **جواد علي:** المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار الساقي، بيروت، ط٤، ٢٠٠١.
- **جوان جوزيف:** الإسلام في ممالك وإمبراطوريات أفريقيا السوداء، ترجمة مختار السويفي، دار الكتب الإسلامية ودار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٤.
- **حسن أحمد محمود:** الإسلام والثقافة العربية في أفريقيا، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩٨.
- **حسن رشيق:** سيدي شمهروش الطقوسي والسياسي في الأطلس الكبير، ترجمة عبد المجيد جحفة ومصطفى النحال، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ٢٠١٠.
- **داوود عمر سلامة:** الموحدون في الأندلس: المغرب والأندلس ما بين سنتي ٥٤١-٦٦٧هـ/١١٤٦-١٢٦٨م، دار الكتاب الثقافي، الأردن، ٢٠٠٥.
- **راثفين:** الأسطورة، ترجمة جعفر صادق الخليلي، منشورات عويدات، بيروت، ط١، ١٩٨١.
- **صبري العدل:** " الجذور التاريخية "، في: ثقافة الفقراء، دراسة في بنية وجذور الثقافة المصرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠٠٧.

- **عبد الرحمن محمد ميغا:** الحركة الفقهية ورجالها في السودان الغربي من القرن ٨ إلى القرن ١٣ الهجري، منشورات وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، المملكة المغربية، ٢٠١١.
- **عبد الله سالم بازينة:** انتشار الإسلام في أفريقيا جنوب الصحراء، المجموعة العربية للتدريب والنشر، القاهرة، ط١، ٢٠١٠.
- **عز الدين عمر موسى:** دراسات إسلامية غرب أفريقية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط٢، ٢٠٠٣.
- **كارين أرمسترونغ:** تاريخ الأسطورة، ترجمة وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط١، ٢٠٠٨.
- **كرم الصاوي باز:** القصص الشعبي في بلاد السودان عنترة – الهلالية- سيف بن ذي يزن نموذجاً خلال القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، بحث منشور ضمن أعمال المؤتمر الدولي الثاني لقسم اللغات، معهد البحوث والدراسات الأفريقية، جامعة القاهرة، تحرير عمر عبد الفتاح، صبري سلامة، القاهرة، ٢٠٠٨.
- **كلود ليڤي شتراوس:** الأسطورة والمعنى، ترجمة شاكر عبد الحميد، دار الشئون الثقافية العامة، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، ١٩٨٦.
- **مطير سعد غيث:** الثقافة العربية الإسلامية وأثرها في مجتمع السودان الغربي دراسة في التواصل الحضاري العربي الأفريقي، دار المدار الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥.

- **النانـي ولد الحسين:** صحراء الملثمين دراسة لتاريخ موريتانيا وتفاعلها مع محيطها الإقليمي خلال العصر الوسيط، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط١، ٢٠٠٧.
- **هوبير ديشان:** الديانات في أفريقيا السوداء، ترجمة أحمد صادق حمدي، دار الكتاب المصري، القاهرة، ١٩٥٦.
- **ياسر عبد الجواد المشهداني:** العلاقات المصرية الهندية في العصر المملوكي دراسة في الجوانب السياسية والحضارية، المكتب العربي للمعارف، ٢٠١٥.
- **يونس لوليدي:** الأسطورة بين الثقافة الغربية والثقافة الإسلامية، مطبعة إنفوبرانت، فاس، ط١، ١٩٩٦.

رابعًا- المراجع الأجنبية:

- **Conrad, David**: Empires of medieval West Africa Ghana, Mali, and Songhay, Acid-Free Paper, USA, 2005.
- **Delafosse, Maurice:** Haut-Sénégal-Niger (Soudan français), Emile Larose libraire, Paris, 1912.
- **———————:** Traditions historiques et légendaires du Soudan Occidental, Comité de 1' Afrique Francaise, Paris, 1913.
- **Delcourt, Marie:** Légendes et cultes de héros en Grèce, Paris, 1942.
- **Eliade, Mircea& Couliano, Ioan:** Dictionnaire des religions, Paris, 1990.
- **Innes, G:** Sunjata three Mandinka versions, School of oriental and African studies, university of London, London, 1974.

- **Koubbel . L .E:** Puissance De Songhay, Essai De l'étude d'un régime Socio-politique, Publications De Scientifiques, Moscou, 1974.
- **Levtzion, Nehmia:** Ancient Ghana and Mali, Africana publishing company, New York, 1980.
- **Niane, Djibril Tamsir:** le Soudan Occidental au temps des grand empires, XIE- XVIE Siecles, Presence Africaine, Paris, 1975.
- **———————:** Sundjata Ou A Epop*éia* Mandinga, *Tradução de Oswaldo Biato, São Paulo, 1982*.
- **Rouch, Jean:** La religion et la magie Songhay, presses de l` Universite de Bruxelles, Deuxieme edition, Paris, 1974.
- **————:** Contribution A l` Histoire des Songhay, Dakar, 1961.
- **Usman, Usufu Bala:** The transformation of Katsina 1400-1883, Ahmadu Bello university press, Nigeria, 1978.

خامسًا- الدوريات العربية والمعربة:

- **أحمد ديب شعبو:** المرأة، الجسد والطوتم: إشكالية أسطورة الموت ورموزه في المجتمع الأفريقي، مجلة الفكر العربي، تصدر عن معهد الإنماء العربي، لبنان، المجلد ١٦، العدد ٨٢، خريف ١٩٩٥.
- **أحمد كمال زكي:** مدخل للأدب: بين الأنثروبولوجيا والميثولوجيا، حولية كلية البنات، العدد الثامن، مصر، ١٩٧٤.

- **حسين سيد عبد الله مراد:** دولة كانو الإسلامية تطورها السياسي والحضاري حتى نهاية القرن ٩هـ/١٥م، بحوث في الدراسات الأفريقية، معهد البحوث والدراسات الأفريقية، جامعة القاهرة، ١٩٩٧.
- **حمد محمد الجهيمي:** الحياة الاقتصادية في سجلماسة من نشأتها إلى اكتمال بنائها ١٤٠-٢٩٧هـ/٧٥٨-٩٠٩م، مجلة العلوم والدراسات الإنسانية، جامعة بنغازي، ليبيا، العدد السابع، أغسطس ٢٠١٥.
- **خالد أبو الليل:** ملحمة سونجاتا كيتا والسيرة الهلالية دراسة مقارنة، مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد ٤٤، العدد ٤، (أبريل- يونيو ٢٠١٦).
- **زينب بيلا تاسيريانكيني:** التفاعل الديني الاجتماعي في بوركينا فاسو الأرواحية والإسلام نموذجًا، مجلة قراءات أفريقية، العدد ٢٤، ربيع الآخر- جمادي الآخرة ١٤٣٦هـ/ أبريل- يونيو ٢٠١٥.
- **سنا صباح آل خالد:** نيتشه والميثولوجيا اليونانية، مجلة أبحاث البصرة (العلوم الإنسانية)، المجلد ٣٦، العدد ١، سنة ٢٠١١.
- **سوزي أباظة:** الحدادون في السودان الغربي في عهد دولتي مالي وصنغي ٦٢٨-١٠٠٠هـ/١٢٣٠-١٥٩١م، مجلة الدراسات الأفريقية، معهد البحوث والدراسات الأفريقية، جامعة القاهرة، العدد٢٣، ٢٠١١.
- **عبد الله عيسى:** أثر الإسلام على المجتمع الأفريقي خلال القرن ١٠هـ/١٦م مملكة سنغاي نموذجًا، مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات، العدد السادس والثلاثون، حزيران ٢٠١٥.
- **ـــ:** الأر واحية عند مجتمع أفريقيا الغربية السمات والخواص، دورية كان التاريخية، السنة الثامنة، العدد التاسع والعشرون، سبتمبر ٢٠١٥.

- **مسعود بعيش:** الأسطورة بين نسيج الخيال وفهم الواقع الإنساني، مجلة الباحث، المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة، الجزائر، العدد الأول، ٢٠٠٩.
- **مهدي ساتي:** الإسلام والقيم الاجتماعية للجماعات الأرواحية في أفريقيا جنوب الصحراء، مجلة دراسات أفريقية، العدد ٣٨، السودان، ديسمبر ٢٠٠٧.
- **ميرسيا إلياد:** بنية الأساطير، مجلة العرب والفكر العالمي، ترجمة محمد يشوتي، العدد ١٣، ١٤، لبنان، ربيع ١٩٩١.
- **نجاح أبو القاسم:** الأسطورة بين الدراسات الميثولوجية والمناهج الحديثة، المجلة الليبية للدراسات، ليبيا، العدد ٦، أبريل ٢٠١٤.
- **هنا رضوان:** الميثولوجيا عند العرب، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٨٨- ٨٩، يونيو ١٩٩١.

سادسًا- الدوريات الأجنبية:

- **Bell, Nawal Morcos:** The Age of Mansa Musa of Mali: Problems in Succession and Chronology, The International Journal of African Historical Studies, Vol. 5, No. 2, 1972.
- **Bühnen, Stephan:** In quest of Susu, History in Africa, Vol.21, 1994.
- **Conrad, David:** Oral sources on links between great states: Sumanguru, servile lineage, the Jariso, and Kaniaga, History in Africa, Vol.11, 1984.
- **———————:** Searching for history in the Sunjata epic: the case of Fakoli, History in Africa, Vol.19, 1992.
- **Farias, Paulo Fernando:** Great state revisited, The Journal of African history, Vol. 15, No.3, 1974.

- **———:** Silent trade: myth and historical evidence, History in Africa, Vol. 1, 1974.
- **Fuglestad, Finn:** A Reconsideration of Hausa history before the Jihad, the journal of African history, Vol. 19, No. 3, 1978.
- **Garrard, Timothy. F:** Myth and metrology: the early Trans-Saharan gold trade, the journal of African history, Vol.23, No.4, 1982.
- **Heehs, Peter:** Myth history and theory, History and theory, Vol.33, No.1, (Feb,1994).
- **Hiskett, M:** An Islamic tradition of reform in the Western Sudan from the sixteenth to the eighteenth century, Bulletin of the school of oriental and African studies, university of London, Cambridge university press, Vol. 25, No. 1/3 (1962).
- **Insoll, Timothy:** Iron Age Gao: An Archaeological Contribution, The Journal Of African History, No.38(1997).
- **Jansen, J:** Masking Sunjata: A Hermeneutical critique, History in Africa, Vol. 27, 2000.
- **Jeffreys, M. D. W:** Maize and the Mande myth, Current anthropology, Vol.12, No.3, (Jun, 1971).
- **Kesteloot, Lilyan:** The African epic, African languages and cultures, Vol.2, No.2, 1989.
- **Kesteloot, Lilyan, Hale, Thomas, and Bjornson, Richard:** Power and its portrayals in royal Mandé, Research in African literatures, Vol. 22, No. 1 (Spring, 1991).

- **Lange, Dierk:** Les Rois De Gao-Sane et Le Almoravides, the Journal of African History, Vol. 32, No. 2 (1991).
- **McCall, Daniel and Stewart, Reed. F:** Reconstructing early Mande civilizations: Ghana and Mali, Bulletin of the American schools of oriental research, supplementary studies, No. 20, 1974.
- **Mounkaïla, Fatimata and Ankrom, Jeffrey:** Ancestors from the East in Sahelo-Sudanese Myth: Dinga Soninké, Zabarkâne Zarma, and Others, Research in African literatures, Vol. 24, No. 2, Special Issue on Oral Literature (Summer, 1993).
- **Nunley, John:** Iron art of the blacksmith in the Western Sudan, African arts, Vol. 8, No. 4, (Summer 1975).
- **Sauvaget . J:** Les épitaphes Royales De Gao, Dans: Al-Andalus Revista De Las Escuelas De Estudios Arabes De Madrid Y Granada, Vol. XIV, Pelayo Instituto Miguel, Asian 1949.

سابعًا- رسائل علمية بلغة أجنبية:

- Willard, Alice Louise: Rivers Of Gold, Oceans Of Sand: The Songhay In The West African World- System, PHD, The John Hopkins University, Mary Land, U.S.A, 1999.