

## الإسقاطات النفسية لقضية الهوية في الأحاجي الشعبية

د ناهد محمد الحسن على\*

### مقدمة

منذ أن أرسدت تركيا في السودان أولى هياكل وملامح الدولة القوميّة، بدأت تتشكل في السودان بذرة وعى جديد بالهوية الجامعة والمحاطة بحدود تفترض تمايزنا عن من هم خارج هذه الحدود. ومما لا شكّ فيه أن هذا الوعي قد نضج وتشكل تحت سعي الممارك التي خاضها السودانيون كإخوة ضد الاستعمار التركي تحت راية وحيدة هي راية الإمام المهدي، نزلنا تحتها لأجل وطن واحد يسع الجميع. وفي عهد الحكم الانجليزي – المصّر، أكسبت المعارف الإنسانية، التي تطورت وقتها بالعلم والتجارب المشابهة في أفريقيا والعالم الكبير، الوعي بالهوية القومية بعداً قيمياً آخر تؤدي فيه الهوية وظيفة نفسية هامة تدافع عن الذات الإنسانية وتحميها.

والآن، وبعد نصف قرن، لا زالت الهوية في السودان سؤال أسلحته مشرعة في وجه النوايا المريبة. فهل ضقنا برحابة التعددية الثقافية والإثنية وفشلنا في إدارة هذا التنوع الثرّ تحت دثار الأحادية الثقافية الضيقة؟! أم أننا لا نعي حقيقة من نحن، ومن نكون؟!!

لوهلة، يبدو لي جهلنا في قرارة أنفسنا بمن نحن؟ مخيفاً جداً، ولاتقاً أكثر برجل مثل هنتغتون كتب عن إشكالية الهوية الأمريكية تحت عنوان "من نحن؟!!" (1) وهو سؤال معقول لأمة زحفت من أنحاء الأرض المختلفة ونزلت بأرض الآخرين، عاركتهم وتعاركت فيما بينها قبل أن تخلق لها علماً تتعلم منه هويتها الموحدة ومعنى وجودها. لكن، أن يحضر هذا السؤال في بلد كالسودان – لولا واقعه التاريخي والجغرافي لسرعان ما غدا لوناً واحداً – هو ما يجعل هذا السؤال مخيفاً وكارثياً، إذ يدل على أننا لم نبذل أيّ جهد بهذا الخصوص، وأننا إلى الآن لا نعي حقيقة من نحن؟ في قرارة أنفسنا. عرب، أم أفارقة، أم حالة وسطية فيزيائية بين العروبة والأفريقية، أم هنالك شخص رابع اسمه السوداني حاضر في كل التنوع الثقافي الموجود يشكل العلاقة بين القبائل السودانية المختلفة التي تلتقي فيما بينها في خصائص سودانية تمنحها هويتها القومية وتميزها عن الآخرين؟

من هذا المنطلق يبدو سؤال من نحن؟ ليس بريئاً تماماً ولا بديهياً. إذ أنه يحمل في طياته كل خصائص الأسئلة الموقوتة والتي ما أن تنزع فتيلها حتى تنفجر بالشكوك.



يرى هنتنغتون أن الجدل حول الهوية القومية هي صفة لازمة لهذا العصر. في أي مكان الناس يتساءلون ويعيدون تقسيم وتعريف ماذا لديهم في العموم، وما الذي يميزهم عن الآخرين. من نحن؟ وإلى أين ننتمي؟ اليابانيون يتساءلون إن كان موقعهم وثقافتهم وتاريخهم تجعلهم آسيويين أو ثروتهم وديمقراطيتهم وتطورهم تجعلهم غربيين. وصفت إيران بأنها "أمّة تبحث عن هوية"، جنوب أفريقيا متورطة "في البحث عن هوية"، والصين في "سؤال الهوية القومية"، بينما تايوان "في إذابة وإعادة بناء الهوية القومية". سوريا والبرازيل قيل عنهم أنهم يواجهون "أزمة هوية"، كندا "أزمة هوية مستمرة"، والدنمارك "مشكلة هوية حادة"، الجزائر "أزمة هوية محطمة"، تركيا "أزمة هوية متفردة" تقود إلى جدال حار حول "الهوية القومية"، وروسيا "أزمة هوية عميقة". (2) هذا يعني أن التطورات التي حدثت وتحدث في العالم باتجاه القرية الكونية هي التي جعلت الإجابة على هذا السؤال حتمية. إذ تعاني الذات بظهور مجتمع "نحن" في مقابل مجتمع "الهم" من خطر التلاشي في ظل العولمة.

تهتم هذه الدراسة بمحاولة إيجاد ملامح للشخصية السودانية الأساسية Basic Charachtor، إن وجدت، انطلاقاً من فرضية أن توتر العلاقة بالآخر المختلف يرجع إلى وقوف الثقافة بصلابة ضد إذابة الحدود مع الآخر. وبالتالي، يطغى المكون القبلي العرقي على المكون القومي. ولأن القبيلة تقوم على أساس عصبية في الأساس للحفاظ على وحدتها وبقائها اعتماداً على التراتبية الهرمية التي تطالب أفرادها بالإذعان التام حرصاً على المصالح الاقتصادية والاجتماعية والأمنية والنفسية، فتسود مقولة:

وما أنا إلا من غزية إن غزت \* غزوت وإن ترشد غزية أرشد

فتنفجر صراعات الهوية إلى أن نعثر على هوية قومية جامعة نرضاها.

تدخل هذه الدراسة في نطاق علم الأنثروبولوجيا النفسية، والتي تعنى بتأثير الثقافة في الشخصية والشخصية في الثقافة، مستهديةً بطرق البحث المعروفة في هذا المضمار، والتي يقول عنها الدكتور عاطف وصفي: "ما يتعلق بالأنثروبولوجيا النفسية، فإنها تجمع بين طرق بحث علم نفس الشخصية وتتخلص أهم تلك الطرق في ملاحظة السلوك ودراسة سير الحياة وتفسير الأحلام والرؤى والاختبارات الإسقاطية ودراسة الأدب الشعبي والفن وأخيراً الدراسات الترابطية". (3)

وستكتفي هذه الدراسة بجزئية ضئيلة من هذا المبحث الهام، هي دراسة الأحاجي الشعبية بإيراد نماذج مختلفة من الأحاجي الشعبية من أنحاء السودان المختلفة وإخضاعها لمنهج تحليلي تفكيكي وتحليلي نفسي يبحث عن الإسقاطات النفسية الشعورية و اللاشعورية التي تعطى دلالة ما عن العلاقة بالآخر المختلف وهل يمكن إيجاد نسق قومي موحد؟ وهذه الدراسة بالطبع لن تقدم سوى خطوطاً عريضة في هذا الشأن



تكتمل وتتعمق بدراسة النواحي الأخرى في التراث السوداني والمحددات الجغرافية والتاريخية التي حكمت وجوده. والتعمق في الأدب الشعبي الذي تشكل الأحاجي طرفاً منه يسهل معرفة القيم والاتجاهات الأساسية في شخصية وثقافة الإنسان السوداني.

يرى علماء الأنثروبولوجيا "إن اتجاه التحليل التفصيلي للأدب الشعبي في مجتمع ما يقوم على افتراضين: افتراض وجود شخصية رئيسية أو منوالية في المجتمع قيد البحث، وافتراض أن التكامل الثقافي يميل إلى تأكيد نوع من الثبات والتماسك في الأدب الشعبي. وبالتالي، يمكن استنتاج بعض خصائص الشخصية الرئيسية في المجتمع قيد البحث عن طريق تحليل أدبه الشعبي" (4).

تقوم هذه الدراسة بتوظيف الأحاجي الشعبية ما أمكن، للحصول على إجابة لسؤال من نحن وكيف نرى الآخر؟ مع محاولة لتلمس منشأ التوترات النفسية المصاحبة لهذه القضية التي تجعل شخصاً ما مستعداً أن يقتل من أجل هويته. وهنا، يبرز دور التحليل النفسي في تقصي الإسقاطات النفسية والرؤى والاتجاهات الشعورية واللاشعورية، والتي تقدم لها الحكاية قالباً دسماً للدراسة حين تؤدي الحكاية في بعض الأحيان وظيفة نفسية لتفريغ العواطف والانفعالات. يقول د. عاطف وصفي "إن الحكايات الشعبية في مجتمع ما تمثل شاشة لإسقاط المشاعر والاتجاهات التي تكبت أو تعارض عن طريق ثقافة ذلك المجتمع، وهي المشاعر والاتجاهات التي لا تهتم بها الثقافة بصورة ظاهرة، والموضوعات التي يركز عليها الأدب الشعبي في تلك الثقافة." (5)

تأتي هذه الدراسة في فصل واحد وثلاثة مباحث وخاتمة:

#### المبحث الأول:

يهتم بدراسة الوظيفة النفسية للهوية على مستوى الذات الفردية والجماعية وأهمية الانتماء من منظور علم النفس ودلالات الهوية من ذات المنطلق.

#### المبحث الثاني:

يهتم بدراسة الأحجية الشعبية من منظور الرواية وتأثيرات الأحجية في الشخصية السودانية وهل لازالت أداة تحليلية فاعلة في ظل انقراض مؤسسة "الحبوبة".

#### المبحث الثالث:

دراسة القيم والاتجاهات العامة للشخصية السودانية وموقفها من قضية الهوية بإيراد نماذج من هذه الأحاجي.



## خاتمة:

تحمل الخاتمة تلخيصاً لأهم السمات الأساسية في هذه الدراسة في محاولة لتعريف مناطق الضعف في الشخصية السودانية التي تقف ضد الوحدة القومية والسلام، وإيجاد مسارات أخرى أكثر انفتاحاً لمستقبل جديد وواعد.

## الفصل الأول

### المبحث الأول:

#### الوظيفة النفسية للهوية:

حين نرى البعض يتقاتلون من أجل هويتهم، يلوح لنا أن نتساءل: هل يحتم تأكيد الهوية العدا مع الآخر المختلف؟ أم يعتبر هذا العدا نتاج لا سواء نفسي يحتاج إلى تمرير طاقة سلبية ما نحو الآخر لحماية الذات من التلاشي؟ يتطلب الإجابة على هذه الأسئلة الإلمام بمعنى الهوية من منظور علم النفس والوظيفة التي تؤديها للإنسان. يقول أمين معلوف: "تتألف هوية كل إنسان من جملة عناصر لا تقتصر بدهياً فحسب على تلك الواردة في السجلات الرسمية، ومن بينها، بالنسبة إلى السواد الأعظم من الناس، الانتماء إلى مذهب ديني وجنسية، وأحياناً جنسيتين، ومجموعة إثنية أو لغوية. وأسرة قد تكبر أو تصغر ومهنة ومؤسسة ومحيط اجتماعي معين. غير أن القائمة تطول ولا تنتهي من الناحية الافتراضية، فقد يشعر المرء بانتماء قوى بهذا القدر أو ذاك إلى إقليم أو قرية أو حي أو عشيرة أو فريق رياضي أو جماعة مهنية... الخ" (6)

يعتبر هذا التعريف الذي شرحه أمين معلوف، والذي يتحدث عن الهوية كشعور بالانتماء، تعريفاً شائعاً عن الهوية انتقل به هنتنغتون خطوة، مقارباً لتخوم علم النفس حين قال عن الهوية: "إنها إحساس الجماعة أو الفرد بالذات، وهي نتاج وعي ذاتي بأنني أو نحن نمتلك ميزات هوية محددة تميزني/نا عنك وعنهم" (7) ووفقاً لهذا التعريف، يفترض هنتنغتون وجود الوعي بالذات والجماعة كمكون أساسي لإدراك الهوية وهو ما يتفق معه علماء النفس. فمثلاً، تقدم النظرية الاجتماعية النفسية للعلامة أريكسون إطاراً منظماً لتطور الفرد ضمن المنظور التطوري الاجتماعي النفسي والتي تقوم على فكرة "إن عملية انتقال القيم والمعرفة عبر الأجيال تحتاج إلى نضج الأفراد القادرين على تحويل المعرفة إلى ملكية داخلية لدى الطفل والتواءم معها ونقلها للآخرين. ينمو الناس ويتغيرون في اتجاه منظم يثري إمكاناتهم وقدراتهم الكامنة للقيام بما يلزمهم وما يلزم الأجيال التي ستليهم" (8). يتحدث أريكسون عن مهام تطويرية لكل مرحلة عمرية يمر بها الإنسان. ووفقاً لأريكسون، تعتبر مهمة مرحلة المراهقة الأولية



(12- 18 سنة) الشعور بهوية المجموعة مقابل التخلص من أحاسيس الغربية، وهي مرحلة ضرورية تسبق وتهيئ عند اركسون للمرحلة الثانية (18-21 سنة)، والتي تهتم بخلق هوية فردية واضحة المعالم والحدود.(9) يعرف علماء النفس الهوية الفردية (self-image (ego identity بأنها مجموعة من المعتقدات يحملها الإنسان عن نفسه، تقوم على الانجاز والتداخل الاجتماعي الذي يتحكم في المعنى والسلوك الشخصي. في العادة، يحتوي على دائرة مركزية مكونة من الاسم والنوع والعمر، ودائرة طرفية كالمهنة والدين والانجاز، والذي يجعل كل شخص مختلف عن الآخر.(10) ومن الواضح، أن اريكسون، كغيره، يؤمن بأن الإنسان "حيوان اجتماعي" يحتاج إلى الانتماء لآخر لكي ينتمي لنفسه! مما يعني أن وعينا بذاتنا يأتي نتاج وعينا بالمجموعة التي ننتمي إليها. وهذا هو روح نظرية الهوية الاجتماعية Social Identity Theory، والتي تقوم على فرضية "إن جزء من الطريقة التي نرى بها أنفسنا لها علاقة لصيقة بالمجموعة التي ننتمي إليها. وانتماؤنا إلى جماعة بعينها له أثر فعال في الطريقة التي نعامل بها الآخرين، إلى درجة أنها تلون وتحدد علاقاتنا الشخصية، والسبب في هذا أن هويتنا الاجتماعية مربوطة بحافز شخصي هو تقدير الذات والحصول على الاحترام الاجتماعي"(11).

هنالك ثلاث آليات نفسية ضرورية لفهم عملية الهوية الاجتماعية يشرحها علماء النفس كالآتي: (1) التصنيف أي بقصد التبسيط للإدراك. (2) المقارنة، وهي عملية تقييمية أكثر من التصنيف، وفي مجملها مقارنة جماعة بأخرى في عالم متساوٍ، انتماؤنا إلى جماعة أو أخرى قد لا يؤثر كثيراً. لكن العالم ليس متساوياً. الجماعات تختلف من بعضها البعض في القوة والوضع وهذه الاختلافات مهمة وهذه تفودنا إلى الآلية الثالثة للهوية الاجتماعية وهي (3)، الميل الإنساني للحصول على مصدر إيجابي لتقدير الذات، وتقدير الذات الإيجابي، وهذه آلية محفزة. نحتاج أن نشعر بالرضا عن الذات، كما أننا محفزون بصورة عالية للحصول على الاحترام من الآخرين. لذلك، الوضع الاجتماعي للجماعة التي ننتمي إليها هو عامل هام للهوية الجماعية، حيث أننا قد نغضب أو نتحول إلى مدافعين إن انتقد أحدهم الجماعة التي ننتمي إليها. لأنه يعني أننا نكون جماعة محترمة".(12) وهذا بالطبع يرجح ميل الإنسان، وفقاً لظروف نفسية محددة، إلى السلوك الانحيازي والعصبية للجماعة. وكما تقول نيكي هيز "يلوح لي أن البحوث الأولى عن الهوية الجماعية افترضت أن تصنيفك تبعاً لجماعة محددة يقود إلى الانحياز مع الجماعة ضد ما هو خارجها in group/out group bias حيث يبدأ الناس بتفضيل جماعتهم التي ينتموا إليها والتفاعل غير المفضل مع الجماعات الأخرى (13). لكن، حتى في هذه المجموعات، هنالك بعض الاختلافات الشخصية في استجابة البعض.



يتضح مما ذكرناه أن الهوية ضرورية لتقدير الذات والعلاقة مع الآخر الذي ليس بالضرورة عدواً ما دمت أنا متماسكاً نفسياً. وبالتالي، تكتنف عملية الهوية وإدراكها مشقة ووعورة قد تنتهي بنتيجة كارثية إن أردنا تأكيد هويتنا على حساب الآخرين، وعلينا أن نتعامل معها بحذرٍ ووعي حتى نجيب على سؤال أمين معلوف بنضج أكثر: "ترى أين ينتهي التأكيد المشروع للهوية وأين يبدأ انتهاك حقوق الآخرين؟" (14)

يدخل في مهام هذه الدراسة البحث عن معوقات العلاقة مع الآخر في نص الأحجية الشعبية بتتبع الإسقاطات النفسية ولا بد لنا هنا من وقفة لشرح مصطلح الإسقاط النفسي.

#### الإسقاط :

وفقاً ل فرويد هو أحد دفاعات الذات الغير ناضجة واللاواعية ضد القلق الذي يسببه وعيك بدافع غير مقبول لديك وبالتالي تقوم بالتخلص منه عبر إسقاطه في الآخرين والأشياء. (15) وقد تمّ استخدام تحليل الإسقاطات النفسية لدى المرضى النفسيين عبر اختبارات شهيرة عرفت باختبارات الإسقاط النفسي "وهي صورة مبهمة أو موقف غامض أو سلوك ناقص يعرض على الشخص في صورة تشكيلية أو لفظية ويعرض بمنبهات بصرية أو منبهات سمعية ثم يطلب من المختبر تأويله على حسب ما يدركه منه فيسقط المختبر في هذا التأويل محتويات حياته النفسية الشعورية واللاشعورية من مخاوف وصراع وقلق ولذلك سميت هذه الاختبارات بالإسقاطية. . الخ" (16)

### المبحث الثاني

#### مدخل إلى تحليل الأحاجي الشعبية

تستلهم هذه الدراسة روح نظرية كاردينر التي تقول بأن "كل مجتمع يتميز أفراده ببناء أساسي للشخصية. ويتشكل هذا البناء عن طريق النظم الأولية السائدة في هذا المجتمع وعن طريق عمليات إسقاطية يشكل البناء الأساسي للشخصية النظم الثانوية السائدة في هذا المجتمع" (17) بالتالي تشكل الأحاجي الشعبية مادة دسمة لتحليل الإسقاطات النفسية، لكن هل زال بمقدورنا اعتبار الأحجية الشعبية رافداً للثقافة السودانية التي يسعدنا أن نبني عليها في تحليلنا؟

الحقيقة إن الأحاجي الشعبية في السودان في طريقها للانقراض بمعنى أن تأثيرها على ملامح جيل قادم بات شبه معدوم وإن ظلت الحكاية في الأرياف لها طابعها وحضورها قبل أن تختفي في أثر مؤسسة "الحبوبة" وأحاجيها الليلية على ضوء النار. رغم هذا، تظل الحكايا الشعبية حاضرة في تعبيرها عن



ثقافتنا. وقد سبق وأثيرت اعتراضات حول إمكانية اعتبار الأحاجي الشعبية مصدراً للتعرف على الاتجاهات والقيم الأساسية للشخصية. يقول الدكتور عاطف وصفي: "يقول البعض أن الأدب الشعبي قد يعكس أنماطاً ثقافية وسماتاً للشخصية قديمة لم يعد لها وجود في الوقت الحاضر، ولكن يمكن الرد على ذلك الاعتراض من زاوية أن الأدب الشعبي ينقرض في حالة عدم تعبيره عن الثقافة الموجودة. ويتمثل الاعتراض الثاني في القول بأن الحكايات الشعبية من شأنها الانتشار من مجتمع إلى آخر وبالتالي لا تعبر بدقة عن قيم المجتمع قيد البحث لأنها قد تكون مستعارة من مجتمع آخر، ويمكن الرد على هذا الاعتراض من ناحية أن الاستعارات الثقافية تتعرض دائماً للتعديلات التي تجعلها في النهاية منققة مع ومعبرة عن قيم المجتمع المنقولة إليه. ونصل الآن إلى الاعتراض الأخير وهو القول أنه من الصعب معرفة ما إذا كانت القيم والاتجاهات المتعددة في الأدب الشعبي تعبر عن اتجاهات وقيم موجودة فعلاً في ثقافة المجتمع قيد البحث أو مجرد أمنيات وتمنيات وصور من ردود الفعل مؤقتة. ويمكن الرد على هذا الاعتراض أيضاً بالقول أن معرفتنا الوثيقة بثقافة المجتمع قيد الدراسة تمكننا من التأكيد ما إذا كانت تلك الاتجاهات والقيم أموراً حقيقية أم مجرد تمنيات. ومن الواضح أن المناقشة السابقة تؤكد أن الأدب الشعبي يعبر عن قيم وشخصية الثقافة قيد البحث وهي حقيقة عرفها منذ زمن ليس بقریب الأنثروبولوجي الكبير بواز، وله كتاب بعنوان "ثقافة كيوكيوتل ممثلة في الأساطير" (18). إذ تعتبر الأحاجي الشعبية إحدى الوسائل التي يرتب بها الإنسان نفسه في عالم مليء بالكائنات. يقول ريمون كاربانتيه "إن الإنسان تعود في مجرى آلاف السنين أن يدافع عن حياته وأن يؤمن ازدهار وجوده ضد الطبيعة والآخرين ولهذا، قد خلق علمه وفلسفته وأساطيره وميثولوجيته ضماناً لفهم هذه الغزوات وبعث الحماس فيها والقدرة على إرساء مفاهيمها. ولكن هل عرف أن يفهم الآخرين كعنصر لهذه الطبيعة؟" (19) هذا ما سنحاول الإجابة عليه بتوظيف الأحجية والأسطورة.

### من هم رواة هذه الأحاجي؟

لا شك أن هذا السؤال قد شغل الباحثين في هذا المجال باعتبار دلالاته التحليلية وإدراك الإسقاطات النفسية للنوع. يقول الدكتور عبد الله على إبراهيم: "يبدو أن دراسة الحكايات الشعبية في أوروبا قد نبئت من الوصول إلى استنتاجات ذات معنى حول حكي النساء، فقد استقرت تلك الدراسة في الوقت الحاضر على فكرة أن الرجال هم رواة تلك الحكايات بين الشعوب الأوروبية بعد أن نبذت اعتقادها السابق بأن النساء هن حارسات كنوز الحكاية." (20) وفي معرض حديثه عن الحكايات الشعبية في أفريقيا، يضيف "وخلافاً لأوروبا، فإن دارس الحكاية الشعبية الأفريقية والشرق أوسطية قد علقوا أهمية خاصة على حكي



النساء، فعلماء الأنثروبولوجيا والفلكلور التزموا بالمفاهيم التي رأينا الدارسين الأوروبيين قد طرّقوها، فالحدوتة أو الحجوة في قول حسن الشامي الفلكلوري المصري والمقيم بالولايات المتحدة، مرتبطة عادة بالنساء، وهي غالباً ما اعتبرت شغل نسوان" (21). وسواءً أكان الراوي ذكراً أو أنثى، يرى بعض الباحثين أنه لا فرق في ذلك، إذ تصدر جميع الروايات من وجهة نظر رجالية. بمعنى أن المرأة تستبطن عادة الموقف الرجولي وتقرّزه. "خلصت أريكا فريدل من تحليل بعض نصوص الحكايات الشعبية الفارسية إلى القول بأنه رغم أن هذه الحكايات تصور بدقة دونية المرأة في المجتمع الفارسي، إلا أنه لا دور محسوس لنوع الراوي ذكراً كان أم أنثى في وجهة النظر التي تتخذها لحكاية ذاتها. وتعتقد فريدل أن الرواة من النساء مثلن مثل الرجال يحكين الحكايات من وجهة نظر رجالية." (22)

### المبحث الثالث

#### الأحاجي الشعبية قراءة نفسية

تقوم هذه الدراسة بتحليل الأحاجي الشعبية التي أوردتها ووثق لها نفر من المهتمين بحفظ التراث السوداني ومن ذلك:

- 1\_ (21) أحجية جمعها البروفسور عبد الله الطيب في كتاب يحمل اسم "الأحاجي السودانية" (22).
- 2\_ (22) أحجية جمعها الأستاذ يحيى فضل الله في كتاب "حكايات وأساطير سودانية" (23).
- 3\_ (11) أحجية جمعها الأستاذ محمد الهادي حسن هاشم في كتاب باللغة الانجليزية واللهجة المحلية يحمل عنوان "حكايات نوبية" (24).

لتقوم هذه الدراسة بمهمتها على الوجه الأكمل، يفترض فيها أن تقوم بتحليل تفصيلي للأحاجي موضع الدراسة لمعرفة القيم والاتجاهات العامة للشخصية ودلالات الهوية في هذا الأمر. وهذا بالطبع أكبر من مهمة هذه الورقة وجديرة بكتاب تفصيلي. وسأكتفي هنا باستعراض نماذج خمسة لطريقة التحليل في ملحق خاص بهذه الورقة مع إيراد ملخص لهذه النصوص ودراسة تحليلية عامة مصاحبة.

#### أول سؤال نبتدر به هذه الدراسة هو هل يوجد شكل وحيد للأحجية السودانية؟

تظهر الأحجية السودانية نسقاً مشتركاً في شكل الأحجية وطولها، كما هنالك ملامح خاصة بمناطق معينة كحضور الأنشودة داخل النص في أحاجي شمال ووسط وغرب السودان كأحجية "دبلوك"، من أحاجي قبيلة التعايشة، و"الوعل"، من أحاجي الرزيقات، و"يا جلابة" من شمال ووسط السودان (25).



والأحجية عادة من طويلة إلى متوسطة عدا في الجنوب، إذ يغلب عليها القصر. وهي عادة ما تسهب في التفاصيل غير واضحة الأهداف بعكس الاحجية الجنوبية والنوبية التي تصاغ في قالب فلسفي عالٍ له هدف محدد كأحجية "الإسراف" لقبيلة الزاندي، و"السلم" و"الحبل" من قبيلة الكوكو، وقصة "الفأر" و"الضفدع" من القصص النوبية في الشمال، والتي تدعو جميعها إلى قيم إنسانية عليا باتجاه الاهتمام بالدواخل دون المظاهر الخارجية، وعدم التعويل على القبح الخارجي في الحكم على الآخرين، وعدم الاستهانة بالصغار والضعفاء ونحو ذلك.

تميزت الأحاجي في شرق وشمال السودان بوجود الألغاز كמكون أساسي داخل النص تدور حوله الحكاية مثال لذلك "مدنفراًو" من أحاجي البجة في شرق السودان (راجع الملحق)، وأحجية "الإخوان الثلاثة" و"الفتاة التي تشبهت بالولد"، من أحاجي النوبة في شمال السودان. وتختلف الحجوة في مضامينها وتباين بشكل واضح بين الشمال والجنوب، إذ يظهر في الأحاجي النوبية الشمالية المؤثرات الثقافية العروبية. على سبيل المثال، أحجية "الإخوان الثلاثة" التي بها فقرات تشابه ما تم سرده في قصص "الفراسة" العربية، وأحجية "الفتاة التي تشبهت بالولد" لا تعدو أن تكون المثل العربي الشهير "وافق شنّ طبقة". كما هنالك حضور طاغٍ للأسماء العربية ذات الدلالة الإسلامية، خصوصاً محمد وفاطمة وحسن وعلى وزينب على حساب الأسماء ذات اللهجات المحلية والشائعة وسط الشماليين النوبيين مثل ساتي، أوشى، دولي، كدوده وغيرها.

تحمل الأحجية في جنوب السودان دلالات الأساطير المحلية والأفريقية ولا تظهر مناقفات عروبية وتغلب عليها آثار الدين المسيحي والحضارات القديمة السابقة، كأسطورة آكاي الجميلة، عروس النيل الجنوبية التي ألفاها شعبها في النيل ليكيف عن الفيضان. وهو طقس مشابه في السلوك ومختلف في الأسباب عن طقس عروس النيل المصرية التي تلقى في النيل ليفيض (26). وعلى عكس الشمال، تمتلئ الأحاجي الجنوبية بالأسماء ذات اللهجات المحلية مثل آكاي، بوشاي، دينق، أكيدول وغيرها.

### الاتجاه القيمي

تحمل الأحاجي الشعبية في شمال ووسط وجنوب السودان على طول النيل – السودان النيلي، إن جاز التعبير – قيم المجتمع الأمومي. فتظهر الزراعة والأرض بدلالات مختلفة، وارتباط قيمي بالأرض. ففي حجوة "ياجلابة" معالجة نصية ضد هجرة الأرض من أجل التجارة وغيرها من المهن، فالتى تحجى تخاف من السفر كأم وزوجة، لذا تخوف طفلها من السفر وتطرح الزراعة كبديل للكسب. والزراعة هي



الأرض، وهي الخصب، الأم، والاستقرار بجوار الأسرة والأبناء، وهي الأمان المادي والأمان من الفرقة (راجع الملحق الأول). تظهر الحيوانات في هذه المجتمعات ذات علاقة بالاستقرار والزراعة، كالطيور والنيران والأبقار في أحاجي الجنوب، والفأر والضفادع في أحاجي الشمال والجنوب. كما هنالك ظلال للتأثر الثقافي بقيم المجتمع الأمومي في شرق السودان (للجأوى بخشوم بيوته المختلفة علاقة خاصة مع الحيوان تظهر أبعادها الاجتماعية في هذه الحجوة أن المكافأة الحقيقية لمدنفرأو على صدقه كانت بالماشية. والتضحية التي قام بها، كان من ضمن أسبابها أيضا أن يسقي الماشية. كما أن الامتحان الأول والأخير للابن كان عن علاقته بالماشية، حيث ابتدأ بالسؤال عن الذبيحة، أحسن ما فيها وأقبح ما فيها. فبدت الذبيحة وكأنها قربان حقيقة أولى تساعد الرجل في الاهتداء إلى شكوكه والتغلب عليها) (راجع ملحق رقم 4).

هنالك ميل إلى الخؤولة مقابل العمومة في أحاجي الشمال وأعراف الجنوب (إذ عادة ما يتبنى الطفل الصغير أخواله لأمه). وفي حجوة يا جلابة موقف واضح من العمومة إلى حد القتل (راجع الملحق الأول). وتتميز المجتمعات الأمومية بتقديس المرأة إذ أنها القربان والإله. وفي أحاجي الشمال هنالك إسقاط لهذا الدور التاريخي للمرأة الكنداكة في السودان، ففي أحجية على حجي لا يعدو دور على حجي وحضوره البطولي داخل النص هذا العنوان الشكلي للأحجية، إذ أن زوجته زينب حجي هي بطلة الرواية النبيلة والمصادمة ذات المواقف البطولية الحقيقية. لا شك إن المؤثرات الثقافية العروبية الذكورية لها ظلالها في تغيير أوضاع المرأة في هذه المجتمعات. ففي حجوة يا جلابة استتجدت فاطمة بالقايلة لنصرتها، فالمرأة في الإسقاط اللاواعي لدورها النوعي في المجتمع أنها لا تقدر على المواقف المصادمة والمباشرة التي تحتاج للقوة البدنية، فتستعويض عن ذلك بالمكر والحيلة، وما أكثر الأحاجي التي تتحدث عن تنكر فاطمة في زى العجوز أو زى تاجر، كما في حجوة "الملك البخيل" و"البنت التي تشبهت بالولد"، وغيرها. كما هنالك أحاجي كثيرة تتحدث عن المرأة التي ساعدت الرجل – البطل – حتى قوى عوده وعاد ليأخذ حقه كاملاً، كما في أحجية الوعل (راجع الملحق 5)، وأحجية الفارس دبلوك وغيرها. رغم هذا، تسللت العقلية الذكورية في الوصاية على المرأة، ففي أحجية يا جلابة، إن استهداف محمد بالعقوبة به ظلال ذكورية تعفي المرأة وتحمل الرجل الوصي عليها المسؤولية، وهذه طريقة في التربية لا تعلم البنت تحمل تبعات سلوكها وقراراتها، كما أن الحرية ستكون وقتها تجربة لا تكثر لها المرأة كثيراً، ومن هنا تسللت ألينا فكرة "تغفيل" الحارس (راجع الملحق الأول).



في أعراف جنوب السودان، المرأة هي التي تملأ الزريبة بالخير، بينما يفرغها الرجل، وهي قربان النيل المقدس. ورغم هذا تسللت الظلال الذكورية عبر الإسرائيليات إلى هذه الثقافة لتصبح المرأة هي مصدر الخطيئة الأولى في أساطير الدينكا (راجع الملحق الثاني)، وفي أحجية "السلم"، هي التي قطعت الصلة بالسماء. كما تأثرت المجتمعات الأمومية بالعقلية الذكورية البدوية، ومثال لذلك أحاجي القبائل ذات الأصول العربية في السودان، كأحاجي الرزيقات وغيرهم، بالإضافة إلى أحاجي شرق السودان. (راجع الملحق 4).

كما جاء في تحليل أحجية الوعل (راجع الملحق 5)، المرأة عند الرزيقات وإن لم تكن فارسة بالشكل الذي يجعلها تحمي مال أبيها، إلا أنها لا تعوزها الحيلة ولا الإدراك السليم وحسن التصرف. فالفتاة لم تصدق خديعة أعمامها ولم تمكنهم من التخلص منها بتزويجها، وهي التي أنقذت فتاها ووقفت خلفه تشد من أزره حتى انتصر. وعلى زغاريد جمولة بدا جمول أكثر فروسية وإرهايا. ومن عيني فتاته يستمد الفارس الرزيقي إيمانه بفروسيته، ويصدق إن صدقت المرأة وأعلنت ذلك بالزغاريد. فبالتالي، المرأة هي الحكم الذي ينصب الفرسان ويحرم! لهذا تستمر سلطة المرأة السودانية حتى في المجتمعات ذات الأصول العروبية والبدوية. وكلنا يعلم أن لسان الحكامة في غرب السودان أمضى من سيف الفارس والسلطان!

تحصل المرأة العجوز في المجتمع السوداني على قداسة خاصة، وكان ما فعلته الثقافة العروبية الوافدة هو مصادرة سنوات الخصب للمرأة خوفاً من العار. تعود بعده المرأة إلى عرشها الأمومي معززة مكرمة. أما العجوز في الحكاية، فهي العجوز في كل الأحاجي السودانية، من حلفا إلى نمولي، مصدر المعرفة والحكمة الإنسانية، والذات المجردة لخدمة الغير بنفانٍ نادر وإنكار ذات. وكأنها روح مرسله من أجل الخير. وهنا أيضاً تظهر ثقافة الدينكا كقبيلة تقدر الأسلاف وتوقرهم (راجع الملحق 5). وتتميز الأحاجي السودانية بفكرة الانجاز الفردي والبطل الوحيد، مما يدل على حضور التراتبية الهرمية في اللاوعي السوداني. هنالك شخص وحيد ذو مهارات عالية وقدرات غيبية ننتظره بفارغ الصبر لينقذنا ويدعمنا ويحمينا وهو دعم لا شعوري لفكرة العبد/السيد الشيخ/الحوار القائد/التابع ونحو ذلك.

في السودان، يغلب اللون الأسمر الغامق (الأخدر) على سحناتنا، وتمتلىء الأحاجي في الشمال والوسط بوصف شكلي محبب للرجل انطلاقاً من القيم اللونية، مثل أحجية "أخدر عزاز في قزاز"، وفي أحجية يا جلابة تحمل الأغنية داخل النص شكلاً للأب هو في داخله شكلاً للحبيب، ففي وقت لم يكن يسمح للنساء فيه بالتعبير عن عواطفهن، لا بأس أن تمدح المرأة الرجل الذي تحب باسم ابنتها! وهو أخدرًا طويل لديه



المال والجمال وشالو شال حرير، على وزن الجلابية السكروتة والجلابية الدلع والحرير، ومن جلد النمر جزمة (راجع الملحق الأول). وهذا الشكل المختار، لا يخلو في نظر فرانسيس دينق من عنصرية تجاه الجلابي باعتباره النموذج الجمالي الجدير بالسيادة. "ولذات السبب تركز العزة العرقية الشمالية على اللون البني الصحيح للبشرة الذي يعتبر نموذجاً للشمال، وبالتالي للسودان. وإذا ما كان لون البشرة فاتحاً أكثر مقارنة بالقياس، فقد تكون المخاطرة في اعتبار الشخص "خواجة" أجنبي (أوروبي) أو عربي من الشرق الأوسط، أو في أسوأ الأحوال "حلي"، وهو اللفظ المستعمل للمجموعة العرقية من العجر الذين يعدّون الأدنى بين الأجناس فاتحة اللون. والوجه الآخر للعملة هو بالطبع النظرة الدونية للجنس الأسود كعنصر منحط الحالة التي تمكن المرء التخلص منها لحسن الحظ. ولهذا، فإن عنصرية السوداني الشمالي ونظرته الثقافية القومية الشوفينية تدين كل من كان أكثر سواداً، وكل من كان لونه فاتحاً أكثر." (27)

تعتبر حجوة "دريس"، من أحاجي قبيلة الحمران في غرب السودان، نموذجاً للاعتداد القبلي. إذ يعتبر دريس لحن القبيلة الخاص بها. وهي مهمة قريبة من العرض والشرف، لذلك يكون الحمري مستعداً للحرب من أجلها. لذلك انتهت الحجوة بتضحية العروس، المرأة الحكيمة في القبيلة مجروحة العرض، حين تغنى ضيفها بلحنها الخاص، فارتبكت إزاء حق الضيف وشرف القبيلة، فتنازلت العروس عن مهرها للضيف، أي افتدت اللحن والضيف مقابل أن لا يعزف الضيف لحن القبيلة المقدس. وتظهر هذه الحجوة الحدود القبلية العاصفة والمتعصبة كشرط أساسي لتأكيد الهوية الجماعية التي تحمي الذات من التلاشي.

ظهرت عبارة "عبد" بصريح العبارة في معظم الأحاجي الشعبية التي جمعها عبد الله الطيب، وفي الأحاجي النوبية. وهي توثيق لفترة الرق في السودان التي خلفت فينا ذهنية رق تحكم علاقتنا بالآخر وتجعلنا في هروب دائم من صفات شكلية وجسمانية ولونية محددة ركضاً وراء سيادة متوهمة وهرباً من تاريخ رق مخز. وتعتبر حجوة "غيبوبة" من أحاجي غرب السودان نموذجاً لاستبطان الوعي الاستعلائي وافرزاه من قبل الآخر الضحية. (راجع الملحق 3).

## خاتمة

عمدت هذه الدراسة إلى إلقاء الضوء على الطريقة التي نرى بها أنفسنا والآخرين. لكن ليس بمقدورها الجزم بشيء عدا بعض الترجيحات وفقاً للنصوص المتاحة لتحليل الشخصية السودانية واتجاهاتها القيمة الأساسية يحتاج إلى توسيع هذه الدراسة لتشمل مناحي التراث الأخرى من غناء وموسيقى ورسم ونحت



وشعر ومسرح وسينما ومحددات بيئية جغرافية وتاريخية ودراسات مباشرة على الإنسان السوداني. ومما يبدو من هذه المقاربات التحليلية أننا كسودانيين نلتقي في كثير من الاتجاهات القيمية في رؤيتنا للأسرة والعلاقة الزوجية والصدقة والكرم والشجاعة وتوقير الكبار والتسليم للغيب والإذعان للسلطة الهرمية وانعدام المبادرة والقادة في انتظار البطل الوحيد وتبجيل الانجازات الفردية والعلاقة بالحيوان وغيرها. وما عدا هذا الاتجاه العام، تبدو الخصوصية الثقافية لكل منطقة في السودان حاضرة بجمالياتها. غير أننا جميعاً أسرى القبيلة والعصبية إلى حد العداء والحرب مع الآخر المختلف. وبروز هذه الحدود القبلية بوضوح في الوعي أو اللاوعي هو ما يتطلب العمل بشأنه. إذ علينا كسودانيين أن نعمل على إذابة الفواصل باتجاه الهوية القومية الجامعة، بأن نبدأ في التعرف على الآخر دون محاكمة مسبقة وتحامل، نتعرف على ثقافته بحياد من شأنه تعديل المفاهيم السالبة. فكما يقول علماء النفس، يبدأ السلوك بفكرة. فعلى أن نعمل على وأد هذه الأفكار في مهدها قبل أن تنتهي إلى سلوك عدائي ناضج إلى حد الاحتراق.

**الملاحق:**

**ملحق (1)**

**ملخص حكاية "يا جلابة":**

سافر الرجل إلى الحج وترك ولده محمد وبنته فاطمة مع أخيه وغاب طويلاً هناك، وحين جاء الخريف وخرج الناس للزراعة خرج محمد وأخته وزرعاً. طال الزرع وأمر العم محمداً وأخته بحراسة العيش من الطير وصنع العم لكل منهما "همبول"، كما حذرهما من أكل الزرع، وكان حريصاً ويقوم بعد السنابل كل يوم ليتأكد أن محمد وأخته لم يأكلا منها. وفي يوم جاع محمد جوعاً شديداً، فقام بقطع قندول وأكله بالافتساح مع أخته واتفقوا أن يخبروا عمهم أن القندول أكلوا "الزرزور"، وقاما بدفن بقاياها في الأرض. وحين سأله العم عن القندول، قال: "القندول أكلوا الزرزور"، فاستدريج العم محمد بخدعة أن شعره طويل ويحتاج إلى قص، فتمكن منه وذبحه ورأت أخته المشهد فصرخت، وأخذ العم يلاحقها فقالت للواطه: ابلعيني، فابتلعها. والعم قبع بانتظارها، وكلما سمعت فاطمة صوت قافلة مارة بالقرب من المكان تخرج إليهم وتغنى أغنية حزينة تسأل فيها القوم إن رأو والدها:

سلام سلام يا جلابة

أبوى أذرني طويل

يا جلابة سوطه الوروير

يا جلابة توبو توب حريير



يا جلابة عمى اخو أبوي  
يا جلابة كتل محمد أخوي  
يا جلابة فيشان قندول  
يا جلابة القندول أكلو الزرزور  
يا جلابة وطار وقع في سبعة بحور

وحين يسألها الجلابة عن الأمر، يظهر لهم العم مدعيًا أنها "شاردة منّا"، وينتهي الأمر بمساعدة الجلابة للعم في القبض على فاطمة التي تسأل الواطة أن تبتلعها فتبلعها، وهكذا يتكرر الأمر، وفي المرة الثالثة سمعها والدها الذي كان في القافلة، وخرج يطارد العم، الذي سأل الواطة أن تبتلعه فرفضت، فذبحه الأب وحرقه وذرى رماده مع الريح.

### حكاية من شمال ووسط السودان

يحیی فضل الله، حكايات وأساطير سودانية، المركز السوداني للثقافة والإعلام.  
تشبه الحجوة في شكلها معظم الأحاجي السودانية، الغنوة الشعبية جزء أصيل في تفاصيلها، حتى أنها تتداول بذات اللحن. كما أنها تحمل رمزاً خاصاً أو لغزاً خفياً لا يفهمه إلا الشخص المقصود بالأغنية! ولأن الحجوة للأطفال، فالأبطال في الغالب أطفال تعينهم الطبيعة والأشياء المادية على الانتصار. في الغالب، قام بصياغة هذه الأحاجي على مر التاريخ العديد من النساء، واختلطت فيها الأسطورة بالواقع، حتى صارت لصيقة جداً باللاوعي الجمعي والوجدان الشعبي. وفي هذه الحكاية، يختلط الدين الإسلامي بالدين الشعبي (مذهب حيوية المادة Animism). فمحمد وفاطمة والحج هي مظاهر إسلامية، والأرض التي تتكلم هي جزء من الدين الذي يعتقد بحلول الروح في المادة، وأن لا شيء يموت في هذا الكون، وهي عادة روح طيبة ومتعاونة، فالواطة بلعت فاطمة ورفضت تبلع العم الشرير. والأطفال في مرحلة من مراحل تطورهم العقلي يعتقدون بهذا أيضاً. لهذا، في عمر معين، إذا قمت بتهدئة الطفل الذي سقط للتو بأن تعاقب له الأرض بالضرب، فإنه سيبدو مقتنعاً أنها تلقت العقاب الذي تستحقه. وفي السابق، وعلى ضوء الأحاجي والمعارف الغيبية المتاحة، كان الأطفال يستمرون إلى سن الخامسة، أو السابعة حتى، وهم يفتنون بهذا. لكن اليوم، وفي غياب الحجوة وظهور أبطال الديجتال، فإنه بعد الثانية غالباً ما "يمصص" لك فمه مستعجباً من طريقتك البدائية في التفكير.

في هذه الحجوة، الأب غائب لمدة طويلة للحج أو للتجارة أو لمآرب أخرى. وهذا الغياب الذي تسلل إلى سمر النسوة ليحشرج الأغاني الحزينة، لا يمكن أن يكون عابراً أو مجرد حالة فردية. فالحجوة



تجرم السفر الطويل باعتباره السبب الذي ضاعت به الأسرة، وهي تقول ذلك برمزية عالية ولوم حنين. فما كان الشاب ليقفل ابنه في قندول واحد وبشبهة أكله! والتي تحجى تخاف من السفر كأم وزوجة لذا تخوف طفلها من السفر وتطرح الزراعة كبديل للكسب. والزراعة هي الأرض وهي الخصب، الأم، والاستقرار بجوار الأسرة والأبناء، وهي الأمان المادي والأمان من الفرقة. لا بد أن هذه الحجوة خرجت لمكافحة داء السفر وجنون البعض بالجلابة. ولازال الرجال في الشمال والوسط، مسقط رأس الحكاية، يثابرون على الرحيل والنساء على الأغاني والبكاء. ومن ذلك أغنية الشايقية الرقيقة "عافية منك وراضية عنك يا جنانيا". بدأت الأم في هذه الأغنية بدحض مبررات السفر، وان المال الذي بحوزتهم يكفي ويزيد، وهي على استعداد لأن تبيع مصاعها، وهي تفعل ذلك وتذكره بضرورة طاعتها، وتحن قلبه بأنها صارت كبيرة في السن وبحاجته. ثم تنتقل إلى إثارة نخوته بأنها ستعتمد على غيره من أصحاب المروءة إذا أصرّ على السفر، ثم تختم بتهديده وأنه حين يعود بالمال الوفير سيجدها ميتة، وحينها "ما بتتفع قروشك وما بتجيبك أم سوايا"، وصارت هذه الأغنية موضوع التلفزيون السوداني المفضل في ابتزاز عواطف الشباب! وليس كل السفر شر، لكن أن تسافر إلى الأبد هذا الذي دونه الأغاني!

الشيء الغريب، أن الأم أيضا غائبة في هذه الحجوة. صحيح أن الراوي لم يذكر عنها شيئا، فلا هي ميتة ولا هي مطلقة ولا في سفر. فأين هي؟ تغييب الأم في الحكاية هو تغييب لاواعي لسلطة الأم في المجتمع الذي غزته الثقافة الأبوية الوافدة. ففي غياب الأب وحضور العم، لا يمكن أن يكون للأم سلطة. كما أن هذا العداء للعم هو عداء توجهه الأمهات في المجتمع الأمومي الذي يعول على الخؤولة باعتبارها مصدر الحنان والتضامن مع الأبناء. فتظهر عبارات من نوع "الخال شريك الوالد" و"الجنى خال". أما لفظة "البت عمّة"، فهي ليست حسنة النية تماما، فـ"البت ضرّة أمها" و"مكنسة بيت أمها" والأخيرة ليست مدحا، إذ أنها تعنى أنها تفرغ بيت أمها من الأثاث وتحمله إلى بيت زوجها. وللمدرسة الفرويدية رأى في هذا الشأن الذي رتب علاقة الطفل بوالديه وفقا للدافع الجنسي. ففي المرحلة العمرية بين الثالثة والنصف والخامسة يمر الاطفال عند فرويد بمرحلة تسمى المرحلة الأوديبية (Oedipal phase) نسبة إلى أوديب ملكاً رواية سوفولوكيس التي عشق فيها أوديب أمه وتزوجها. وتحتوي المرحلة على دلالة مقاربة، إذ يظهر الطفل تعلقا بالوالد من الجنس المغاير. وفي الحالات التي يعامل فيها هذا الميل بقسوة، ينمو الطفل بعقدة أوديب إذا كان ذكراً، وعقدة الكترا إذا كان أنثى، وهي شخصية غير ناضجة عاطفياً تستبطن ميلاً جنسيا لاواعياً تجاه الوالد مصدر التنازع، يظهر في الأحلام وفي الخيارات المستقبلية عند الزواج. وبالتالي، يشوب العلاقة مع الوالد من نفس النوع عداء مستبطن على شاكلة "لن أعيش في جلاب أبى". وفي الحجوة وجه هذا العداء إلى الأب البديل والذي عادة ما يحل مكان الأب عند غيابه أو موته، فينافس



الطفل في حب أمه. وللعداء تجاه العم وجه آخر سببه المال، حيث يرث العم مال الأب الذي لا ابن ذكر له، وهذا ما استبطنته الحجوة حين دفع محمد دون أخته من دمه ثمن القندول حتى يخلو الطريق إلى المال. كما أن استهداف محمد بالعقوبة به ظلال ذكورية تعفي المرأة وتحمل الرجل الوصى عليها المسؤولية. وهذه طريقة في التربية لا تعلم البنات تحمل تبعات سلوكها وقراراتها. كما أن الحرية ستكون وقتها تجربة لا تكثر لها المرأة كثيراً، ومن هنا تسلت إلينا فكرة "تغفيل" الحارس. لذلك، رغم أن البنات اطلعت على تفاصيل المؤامرة، إلا أنها لم تجد ما تفعله غير الغناء والبحث عن الرجل المخلص والذي يمثله الأب في هذه الحجوة. وموقف الجلالة من قصة فاطمة كان سلبياً يعكس ثقافتنا المجتمعية التي لا تلقي بالأب إلى ما يقول الصغار، مهما كان ما يقولونه مخيفاً ويستحق الاهتمام. ونميل عادة إلى تصديق الكبار الذين يجيدون الكذب والتفريق! ومن هذا الباب تسلت إلينا الإساءة إلى الأطفال بكل أنواعها بما فيها الإساءة الجنسية!

وربما لاحظتم أن الرقم ثلاثة له حضور مميز في الثقافة السودانية، فـ"الثلاثة واقعة"! وربما تعلمت المرأة بشكل لا واع أن "تفرمل" في الرقم 3!

## ملحق (2)

### ملخص حجوة من أساطير الدينكا:

في البدء كانت الصلة بين الأرض والسماء قريبة ومتصلة، فانه لم يكن بعيداً عن الإنسان كبعده اليوم. في تلك الأيام، كان الإنسان يعيش حياة جميلة وممتعة. إذ أن الشيوخة لم تكن آفة تخيف البشرية، ذلك لأن الشخص الذي يبلغ مرحلة الشيوخة كان يسافر من الأرض إلى السماء حيث يقيم الله. وهناك في السماء لا يعود المسافر إلا إذا أعاد الله إليه شبابه، وهكذا يبذل الله الشيوخة بالشباب. كما أن المسافر لا يعود إلى الأرض إلا مع ظهور الهلال. وقد كانت الرحلة تتم عبر حبل ممدود بين السماء والأرض. ولما لم يكن هنالك شيوخة، لم يكن هنالك موت. حتى أتت أنثى طائر تدعى اتوش لتضع حداً لديمومة الحياة عند الدينكا. حين قامت امرأة بقتل إحدى صغار اتوش وهي تحاول دفعهم سلمياً بعيداً عن الذرة التي كانت تقوم بطحنها. فغضبت اتوش وانتقمت من الإنسان بقطع الحبل لتفقد الحياة ومتعتها. وبحلول الهلال، لم يعد الذين سافروا إلى السماء لتجديد الشباب. وقد انتظر الأهل والأصدقاء طويلاً ودون جدوى، ومنذ ذلك الحين أصبح الموت يحاصر البشرية.

يحیی فضل الله، حکایات و أساطیر سودانية.



تقوم هذه الأسطورة على ثلاثة مرتكزات أساسية: (1) العلاقة بالله، (2) العلاقة بثلاثية الحياة الشيخوخة الموت، (3) العلاقة بالحيوان.

### (1) العلاقة بالله:

العلاقة مع الله عند الدينكا علاقة حب، فانه في عليائه ماداً حبل وصله، منعماً على الدينكا بالحياة والخلود والشباب. الإنسان هو الذي يصعد إلى الإله ويبقى عنده حتى يحقق مطلبه كدلالة على أن مفهوم الإله هو بعيد كل البعد عن كل ما هو بشري وأرضي. والبشر يديرون أرضهم كيف يشاءون ويلجأون للإله فقط للشباب والخلود. فيستمد الإنسان كماله من الحرية الممنوحة له في التصرف وهو المدلل صنيعه الإله المتعالي. يسأل، فيمنح متى رغب في ذلك. ولا وجود للإله قاسٍ مانعٍ أو بنوازع بشرية كالألهة الإغريقية مثلاً، التي تنزل إلى البشر لتشييع الفوضى بينهم وتتآمر عليهم تعشق زوجاتهم وتخطف حبيباتهم. فيستمد الإنسان قوته وكماله من صراعه معها، موظفاً الخصومات بين الآلهة لصالحه، فيحصل على الدعم الذي يمكنه من التغلب عليها. كما أن الحكاية تجسد الحاجة إلى الإله المحسوس والقريب، لأن الإنسان البسيط يجد نفسه ضعيفاً وقليل الحيلة أمام قوى الطبيعة وغوائلها، حين لا يسند الظواهر الطبيعية أي منطق علمي، فذات النيل الذي يفيض في الجنوب بكثرة مخيفة تفسر عند الأديان الشعبية بغضب الآلهة، يُفسر عدم فيضانه في الشمال بالسبب عينه! فتلقى القرابين من النساء الجميلات في كلا المنطقتين ليكيف النيل غضبه عن أرض الدينكا ويطرح رحمته على أرض مصر. وكلما تطورت علاقة الإنسان بالعلوم، جنح إلى التجريد وانحسرت الخرافة لتصبح مجرد حنين إلى الماضي، قريباً من القلب وبعيداً عن العقل والمنطق. فإذا كانت الحاجة إلى الله المرئى من أجل الأمن في عالم غريب وغامض على إنسان بسيط، فإن الله الغيبي والمطلق هو مراد الإنسان الذي قهر الطبيعة ووقف على تخوم الغيب طارحاً الأسئلة الصعبة عن كنه الغيب وطبيعة الما وراء. وبالتالي، ينتقل الاحتياج العاطفي من حيز المحسوسات إلى الوله بإله مطلق وبعيد عن الإدراك البشري. وهذا ما فطن إليه عمر بن الخطاب رضي الله عنه حين تحدث إلى الحجر الأسود بقوله ما كنت لأقبلك لو لم أر رسول الله (ص) يقبلك! باعتبار أن الرسول (ص) أدرك ببعد نظره الحاجة إلى المقدسات المحسوسة في مجتمع كانت آلهته بقربه طوال الوقت تصحبه في حله وترحاله تبارك تجارته وتحمى حربه... الخ. وهذا ماراهن عليه السامري حين أضل قوم موسى عليه السلام باتخاذهم العجل متسللاً من ثقب الحنين إلى المحسوس ومشوشاً على تجربة العقل الواعي عن الإله الحاضر بإرادته والغائب بحجب ذاته عن الكشف والإحاطة والإدراك. لذلك، كان التدرج الطبيعي لدى الدينكا بعد انقطاع الحبل، الدخول إلى حيز محسوس آخر هو عقيدة الطوتم وتقديس الأسلاف.



## (2) ثلاثية الحياة – الشيخوخة – الموت

عدا الشيخوخة، لم تحمل الحكاية أي إشارة لأسباب أخرى للموت عند الدينكا. لذلك، يتم تفسير الموت والأمراض الفتاكة التي تصيب الصغار فتودي بحياتهم باعتبارها لعنة أو عقوبة تقام لها طقوس خاصة عند المرض والاحتضار. فمثلاً عندما تتعسر إحدى النساء في الولادة، تطالبها النسوة بالاعتراف بخطاياها حتى تتخلص من الإثم واللعنة وتتجو بحياتها. وعلى خلفية الأسطورة، تعتبر الشيخوخة هي عقوبة للإنسان الذي وظّف شبابه وعافيته في إيذاء الآخرين. فارتبط الشباب بالعنفوان والرعونة والشيخوخة بالحكمة والرأفة. وإن كانت دلالات الشيخوخة جميلة، إلا أنها لا تستطيع أن تعبر حاجزاً نفسياً عند الدينكا باعتبارها عقوبة مفروضة ودرساً بالإكراه دفع الدينكا ثمنه غالباً من شبابهم وخلودهم... لذلك يبرز هذا الحاجز في أشعارهم:

جميل أن تترعرع في العمر

نعم يا ثوري اقانى...

لكن الكبر أمر سيء

نعم يا ثوري ماكير

فهو يفقد الرجل نحو الضعة

"وربما لذلك هنالك تقليد لا يسمح بترك زعماء الدينكا يموتون موتاً طبيعياً، بل يتم دفنهم أحياء عندما يصيرون في سن متقدمة يكونون فيها غير قادرين على التصرف" (فرانسيس دينق، الدينكا في السودان). وقد أتى الموت في هذه الحكاية عقوبة على عدم تقدير الحياة. فقتل الطائر كان بمثابة تذيير لطاقة الحياة عند من استغرقتهم ديمومة الحياة، فلم يعودوا يشعرون بقيمتها. وكرد فعل على حقيقة الموت المخيفة، ابتكر الدينكا عقيدة الخلود عبر النسل. لذلك، يحافظون على نسلهم باعتباره وعاءاً مقدساً عبر طقوس معينة في الزواج والإنجاب وتباعد الولادات. ومثال على ذلك، فإن الرجل غير مسموح له بممارسة الجنس مع زوجته إلا بعد فطام الصغير وانتقاله إلى عشيرة أمة ليتلقى الرعاية. أما الأرواح التي لم تقترح لها الحكاية بالموت قبراً بعينه، تظل حائمة حول العشيرة تتعهدا بالرعاية وهي ما يطلق عليها الدينكا "بيث" في مقابل الأرواح الطليقة "جاك". وهذه الأرواح، كما يقول فرانسيس دينق، تظهر ثنائية أخلاقية وظيفية هامة بين هذه الفئات الروحية. إذ أن أرواح العشيرة – الأسلاف – منحازة وتوفر الحماية، بينما تكون الأرواح الطليقة حرة، وفي الغالب الأعم مدمرة. ومن ذلك، فإن هذا الدمار الذي يمكن أن تلحقه "جوك" ليس سلبياً على الدوام. إذ يمكن أن يكون لجوءاً إلى شر ضروري من أجل



فرض أو تأكيد فضيلة. وتحل هذه الأرواح في كائن حي بالقرب من العشيرة أو البيت (عقيدة الطوغم). لذلك، لبعض الحيوانات قداسة خاصة، كالطيور والثيران والأبقار. كما يظهر هذا الشعر:

يا عشيرة بول... يا عشيرة بول

لست طائراً من عالمكم

بل طائراً من عالم السماوات

أرسلني إليكم أبي

إذهب وتفقد عشيرة بول العظيم

تفقدهم وعد إلى البيت

(3) العلاقة مع الحيوان

في هذه الحكاية، جلبت الإساءة إلى الحيوان على بني البشر الشيخوخة والفناء. لذلك، هنالك علاقة خاصة عند الدينكا بالطيور كرمز تكفير عن خطيئة الإنسان الأول. لذا تقبع هذه الطيور بالقرب من أو مع الساحر (الكجورى)، لتضفي عليه ظلاً غيبياً مهيباً موظفاً الأسطورة وندم الإنسان وتهيبه في ابتزاز القداسة.

أيا دينق...

هلا أحضرت حبل طائر البرقش

حتى نجتمع في محيط واحد

نحن والقمر والإله

إعطنا حبل طائر البرقش

حتى نجتمع في مكان واحد مع القمر

وفي الحكاية قصد واضح لإبعاد الإله عن أي دور في إضرار البشر. فالله لم يتدخل لإنصاف اتوش التي انتقمت لوليدها ولحزنها من الإنسان بقطع الصلة الحسية بالله. لكن الإله، بعدم تدخله، وكأنه يقر العقوبة التي تلقاها شعب الدينكا. وهذا الموقف من الإله جعل الدينكا يحييدون الإله تحييداً أظهر عقيدة الدينكا كأنها عقيدة تؤمن بتعددية الآلهة. حيث يتم تصفية حسابات الخطايا والآثام بصورة أرضية تماماً. يتم فيها تقديس الأرواح الناقفة بغض النظر عن صلاحها، كروح مطلق يقوم بإدارة العالم الأرضي ويمنح الخير والشر وفقاً لأعمالك.



### ملاحظات عامة على النص:

تظهر في الأسطورة ظلال التأثر بالثقافات الأخرى أو ربما هي وحدة التجربة الإنسانية. على كلٍّ، في الإسرائيليات، عن خلق آدم وحواء والخطيئة الأولى التي تسببت بطردهم من الجنة، ثلاثة عناصر مشتركة هي الخطيئة، الأكل والمرأة. كما أن العقوبة بها وجه الشبه، ففي رواية آدم، أمر بالهبوط. ومُنِع الدينكا من الهبوط (لم يعد الذين ذهبوا) والصعود. ووجود الإله وجنته في السماء مفهوم عقائدي شائع في الكثير من الأديان، وإن كان البعض يفسرون لفظة "اهبطوا" في القرآن بمعنى لفظة قرآنية مشابهة وهي "اهبطوا مصرًا". معنى لا يحصر الهبوط من السماء فقط، إذ يمكن أن يهبط الإنسان من أرض إلى أرض. كما أن ربط المرأة بالخطيئة لا يعدو أن يكون تلاحقاً ثقافياً وافداً من مجتمع ذي ذهنية ذكورية، باعتبار أن مجتمع الدينكا ينتمي إلى ما يعرف بمجتمعات الخصب، وهي مجتمعات تقدر المرأة.

أما ظهور الهلال كتوقيت يعود فيه الزاحلون إلى الأرض، ربما ليسترشدوا بنوره، حتى لا يضلوا طريقهم إلى العشيرة. والذي يشابه إشكالاً رمزياً في عقائد أخرى كديانة الموقد عند شعوب أثينا القديمة. وهي عبارة عن نار توضع في موقد ويحافظ على اشتعالها الدائم لتبقى الأرواح في عالمنا وليسترشدوا بها. وربما لهذا يحافظ بعض الأوروبيين على تقليد وضع الشموع في الجناز أو الفوانيس في نافذة بالبيت تظل مشرعة باستمرار ويضاء بها الفانوس ليلاً، حتى لا تضل روح الميت طريقها إلى البيت.

### ملحق (3)

#### ملخص "غيبوبة"

تحكى الحجوة عن فضيل ود طه ود فضيل الذي صحب قافلة الجلابة التجارية في رحلاتها المختلفة حتى وقفت قافلته أمام قرية عند الظهر التي سبقتها أمطار خفيفة أهدت سماء تلك القرية الوان قوس قزح، الأمر الذي جعل أصحاب تلك القافلة لا يملكون إلا التريث ولو قليلاً، ومن ثم يواصلون سيرهم جنوباً حيث يقصدون. ومن ثم انتقلت الحجوة من الحديث عن الماء إلى الخضرة ثم إلى الوجه الحسن والمحنة العاطفية التي المّت بفضيل ود طه حين رأى شامة وتبعها كالمسحور إلى دارها. ورأته شامة وأحبته، فسحرت له بقص شعرات من رأسه وضعتها داخل قرعة ثقبته بمسلة، وحينها أصبح يشعر بألفة متناهية مع المكان وبدا غير مستعد لمفارقة شامة التي علقت القرعة في سقف القطية وعلق معها قلب فضيل وقدره إلى الأبد، فرفض فضيل أن يفارق مع القافلة رغم إلحاح أقاربه، حتى رحلت بدونه. فصار فضيل كالعاشق المجنون يتغنى بحب شامة:



شامة  
قديم الحمامة  
فراقك يجيب الندامة  
وعشقتك حلال  
وفيهو السلامة

وهكذا تزوج فضيل شامة وأنجب منها عثمان مريم وحمددين. وحين مرضت شامة وشارفت على الموت، طلبت من أختها ان تدفن معها القرعة، وهكذا فعلت، فخرج فضيل بعد موتها من القطية وصار لا ينام إلا بالقرب من القبر رغم إلحاح أبنائه ورجال القرية، إلى أن عبثت بعض الأغنام بالقبر فأخرجت القرعة وبعثرت ما فيها، ليفيق فضيل من غيبوبته بعد خمسة وعشرين عاماً ليسأل عن القافلة التي أفلته.

الحجوة تبدو مكيدة ضد الحب تقلل من شأنه وتحط من قدره، باعتبار أنه عاجز عن إقناع فضيل ود طه بالبقاء. وإن كانت الحجوة تستبطن موقفاً آخر، هو في نظري المكيدة الحقيقية تظهر عندما نقوم بعملية إبدال لرواة هذه الحجوة. فمن الذي صاغ هذه الحجوة وما مصلحته في ذلك فالقصة ليست قصة حب بريئة بقدر ما أنها موقف من زيجات الجلابة أو تبرير لنيم لموقف هذه الزيجات! لنقل أن نساء الجلابة في الشمال والوسط حيث تصدر مثل هذه القوافل أو الرحلات باتجاه الغرب أو الجنوب هن اللاتي صغن هذه الحكاية، فستبدو هذه الحجوة مبرراً منطقياً يداوي جرحها النرجسي وهي الفتاة أو الزوجة التي تم هجرها إلى فراش أخرى لا ترى فيها، من موقع الاستعلاء العرقي والثقافي الذي تصدر في الغالب منه، أي شيء يستدعي هذا السلوك، اللهم إلا السحر والعين والكتابة. وهذا الثالث، وبلا مبالغة، هو أفيون الشعب السوداني وشماعته التي إن انكسرت انكسرت صورة الذات عنده. وكل سوداني "ما نجح في المدرسة لأنو في واحد قاصدو أو قاصد أهلو فيهو أو كتبتو مرة أبوه!" وهكذا التي لم تتزوج، والتي لم تتجب، والذي لم يحصل على عمل، والذي لا يثابر أو يستقر في ... الخ. وهذا هو سر الهلع المصاحب لمقولة أحدهم لزوجته أنا سأصحب هذه القافلة وتلك. كما أنها وراء الجزم بعبارة "مشى الغرب الله اعلم يجى راجع تانى!".

أو لنقل أن هذه الحجوة هي مبرر الجلابة للسلوك الغير مسئول في الهجرة من أرض الأهل وترك الخطيبة أو الزوجة معلقة. وهي الاعتذار للقبيلة التي تصر على الزواج من بنت العم حسب العرف والتقاليد التي تجعل غيبوبة فضيل محض ادعاء صاغه العشق غير المشروط لشامة قدم الحمامة. والذي يعرف العشق يعرف انه السحر الأعظم الذي يختبئ إلى الأبد في قرعة لا يعبث بها إلا قدر عشق جديد.



وهو السبب في ثقل الأقدام عندما يعقد احد العاشقين عزمه على الرحيل ليستأنف قدره. كما أنه السبب وراء زغللة العيون و"طشاشها"، فلا تبصر درب القافلة، طريق القطار، البص، ولا حتى الطائرة.

وربما صاغ هذه الحجوة عشاق شامة المحليين ليقفوا هذه الغارات على قلوب فتياتهم من قبل الجلابة الغرباء. فمن الذي لا يحب شامة؟ لهذا تصبح هذه الحجوة رسالة تحذير إلى الفتيات المتضررات من هجر الجلابة، وإلى الجلابة أنفسهم بتشويه فكرة الحبيبة بت الغرب عندهم، حين لا يعدو عشقها أن يكون محض سحر ينسبك الأهل والديار والالتزام. وهو تحذير يليق بمتضرر من هجر شامة. وهكذا نشأ نادي القلوب المهجورة بأحاجيه التي تكرر للتفرقة بين قلبين جمعهم الحب وفرقتهم الانتماءات القبلية فراقاً يجيب الندامة.

#### ملحق (4)

##### ملخص الحجوة

خرج مدنفرأو من بيته باحثاً عن العمل تاركاً خلفه زوجته التي كانت في بدايات حمل لا علم له به. فغاب أكثر من عشرين عاماً، وعندما هم بالرجوع إلى أهله اشترى ثوبا لزوجته التي غاب عنها طويلاً. فطلبت منه عجوز كانت قد التقت في الطريق أن يعطيها الثوب، فأعطاهها له رغم أنه لا يملك غيره. فشكرته، وقالت له لا أملك إلا أن أقدم لك ثلاث نصائح جزاءً على فضلك معي: أن تصدق في القول مهما كان الموقف، أن لا تضر أحداً، وأن لا تخاف من شيء. أي مشكلة تواجهك أو تتعرض لها ليلاً أن تتأني بها حتى الصباح. وهي نصائح وجد الرجل نفسه بحاجة إليها عند أول اختبار حين وجد بنراً مزدحمة بالمواشي والناس الذين عجزوا عن السقيا. وكلما أنزلوا رجلاً إلى البئر اختفى. فعرضوا على مدنفرأو نصف المواشي بأصنافها مقابل أن يسقيهم. وعندما نزل رجلاً إلى البئر ظهر له جني وجنية، وكان الجني يحمل سكيناً، فسأل مدنفرأو بدمته من هو الأجل، هو أم الجنية، فتذكر الرجل نصيحة العجوز وهو يهيم بالكذب أمام تهديد الجني القبيح. فعدل رأيه وأقر للجنية الجميلة بالجمال، فاخفي الجني في الحال وخرج مدنفرأو وسقى القوم العطشى وحمل هديته من الماشية وقفل من ليلته تلك إلى أهله عائداً. وحين وصل بيته وجد شاباً وسيم الطلعة مفتول العضلات. ولولا وصية العجوز، لهم بقتله، لكنه تربث حتى الصباح. فسمع زوجته تنادى الولد بمحمد وتساءله أن يوقد النار لوالده. لكن مدنفرأو شك في نسب الفتى، فأراد أن يمتحنه ليعرف إن كان الفتى يحمل من حكمته وفراسته شيئاً. فسأله أن يذبح ذبيحة ويأتي بأسوأ ما فيها وأحسن ما فيها، فأتى الولد بالقلب قائلاً: لا أعرف أحسن من القلب عندما يكون حسناً، وأسوأ منه عندما يكون سيئاً. ثم توالى الاختبارات. سأله عن الشيء الذي له أثر جميل، فقال



الفتى: المطر. ثم عن أحسن ظل يستظل به المرء، فقال القبيلة. وأخيراً، سأله إن يصطحب تيساً من الماعز يذهب به إلى السوق و يبيعه ويأتي بالنفود، وأن يأتي منه لحماً وأن يأتي به حياً. فحلق الفتى التيس وباع صوفه وخصاه فعاد لوالده بالمال واللحم والتيس حياً. فتأكد أنه ابنه.

تشبه الحجوة في فكرتها أحاجي كثيرة سودانية وعربية وعالمية تركز على اللغز الفلسفي لتأسيس طقس حكاية بمقدورها تحمل الأبعاد الفلسفية للثقافة محور السرد. وأشهر هذه الحكايات رواية أوديب ملكاً للكاتب الإغريقي سوفوكليس. فلقد سأل الوحش أوديب عن الذي يمشى على أربع واثنتين وثلاثة، فأجاب بأنه الإنسان، فانتصر على الوحش وأصبح ملكاً، وتزوج من أمه التي لم يكن يعرف أنها أمه وعندما عرف وعرفت، انتحرت الأم وفقاً لأوديب عينيه. تاركاً لنا اسمه نحن أهل الطب النفسي لنعتقد منه العقد متى عن لنا ذلك! وبعيداً عن التناقض والتناقض والتشابه، تمس الحكاية الكثير من المواقف والمعتقدات في علاقة البجاوى بالمرأة والأسطورة والقيم المجتمعية والقيم الرجولية وغيرها من المناخات البجاوية المختلفة.

### العلاقة بالمرأة:

يفتخر البجاوى بالانتساب إلى ابنته فهو أبو أمنة وأبو رقية. ومن الواضح في هذه الحجوة أن المرأة العجوز لها قداسة خاصة تحيط بها هالة غيبية تحيلها إلى قدرة مريدة لها سلطتها، فما كان مدنفراً أو ليعطى هديته الوحيدة وعذر غيابه اليتيم لأى عابر سبيل عادي من منطق الكرم المجرد. كما أن الامتثال والطاعة للعجوز هما من جلبا الخير والفلاح للرجل. والحكمة والفراسة التي ميزت بها الأحجية الرجل، عادت وردتها في رمزية عالية إلى المرأة التي علمت مدنفراً أو الحكمة. وما أنقذ امرأة مدنفراً من شكه، الا حكمته التي تعلمها من امرأة، وبذا تكون المرأة هي الحكيمة والمعلمة والحامي للمرأة والرجل من رعونة الرجال وتسرعهم. تفعل المرأة البجاوية هذا في سرية تامة إذ تغيب عن النص وتظل فيه حضوراً أصيلاً كتميمة مقدسة. تحمي البيت في الغياب ومن الغياب، حيث ترعى النسل و"العقاب"، وتقف لتردد جزاء سمنار في العرف الرجولي بالصمت الذي يعلى العفيفة البجاوية فوق المظان التي نسجتها السنون والغياب الطويل.

### الأسطورة:

للعالم الماورائى حضور جسده ظلال الجنى والجنية في تداخل أسطوري يمد مخلب العالم الغيبى ليتسلط على الحاضر الأنى. ويتسلح البجاوي في وجه الغيب بدين خليط من القيم الإنسانية التي توقر الشيخوخة



وتعتبرها منبعاً للمعرفة والحكمة الإنسانية وخلص للبشرية من مجاهل الغيب. كما تعتبر القيم الإنسانية مثل الكرم الصدق الصبر وعدم إيذاء الآخرين مرتكزات الخلاص الجاوي لامتحانات الحياة المقبلة. وتقديس كبار السن اتضح أنه ملمح سوداني أصيل رأيناه قبلاً في ثقافة الدينكا، كما امتلأت به الأحاجي الأخرى من مناطق السودان المختلفة. وهو امتداد لعقيدة الطوتم وديانات الموقد الإغريقية وتعاليم الإسلام السمحة في توقير الكبار. كما أنه تقليد سوداني أصيل (الما عندو كبير يشترى ليهو كبير)، وهم "الأجاويد وناس الشورة". وفي غرب السودان عبارة "شايبى" للوالد، عبارة حنينة مغلقة بالوقار والقداسة.

### القيم الرجولية:

يقول محمد المكي إبراهيم (خير من اعتذر):

سأعود لا إبلاً وسقت ولا بكفيّ الحصيد روائعا

مدّوا بساط الحب واغفروا الذنوب وباركوا هذي الشهور الضائعة

الغياب يكاد يكون صفة رجولية ملازمة لأي سوداني، بحثاً عن الرزق أو العمل أو الانجاز. وهي مبررات تفقد معناها حين يطول الغياب ليلبغ العشرة والعشرين من السنوات. وتكاد البيوت السودانية تنمو في ظل غياب الرجل الذي عاد من التراث ليتعلم الاغتراب والهجرة. ولتجذر هذا الغياب في الشخصية السودانية، يمكن للرجل أن يعود بعد ما يشاء من السنين خالي الوفاض أو حاملاً هدية صغيرة أو شكوكه وحسب! وعلى المرأة أن تظل انتظاراً أبدياً قانعاً وعفيفاً.

ويقول ود المكي في ذات الشرف الجديدة:

وأذل أيامي إذا دمعت عيون الشيخ قالت طفلاتي: اين القصور؟

وزخرفت أمني حماقات الشهور الضائعة

يا عفة الكذب الرؤوم تنزلي برداً عليه

وطيبيه وفتقى لخطاه صحراء النزوح مشارعا

الله ما ألقى تنفسه هواء البيت ما ألقى تسلطه وسهد كتابه

ويحاً لرمحته وطيش شبابه

وهكذا تفقد الأسرة خصوصيتها كهدف أصيل يستمد الرجل منه معنى لبقائه وتضحياته، إذ يبدو الرجل الذي يأتي بعد عشرين سنة معنياً بذاته وبقائه، وعلى الآخرين أن يشعروا بالامتنان لأنه تذكرهم وعاد من غيبوبته الذاتية المقدسة. لذلك، لا يخجل مدنفراً وهو يعد الاختبارات لولده فمجرد الحصول على اسمه هو في نظره مكافأة تعدل خطيئة الغياب. كما أن الأبوة هي تسيد واستعباد في مقابل الأمومة



العطاء والدفء والتضحيات. عدا هذا تعد صفات الكرم والشجاعة والصدق والفراسة والذكاء صفات رجولية أساسية.

### ملاحظات عامة حول النص:

للجأوى بخشوم بيوته المختلفة علاقة خاصّة مع الحيوان تظهر أبعادها الاجتماعية في هذه الحجة. إن المكافأة الحقيقية لمدنفرأو على صدقه كانت بالماشية. والتضحية التي قام بها كان من ضمن أسبابها أيضاً أن يسقى الماشية. كما أن الامتحان الأول والأخير للابن كان عن علاقته بالماشية، حيث ابتدأ بالسؤال عن الذبيحة أحسن ما فيها وأقبح ما فيها. فبدت الذبيحة وكأنها قربان حقيقة أولي، تساعد الرجل في الاهتداء إلى شكوكه والتغلب عليها.

### ملحق (5):

#### ملخص حجة الوعل

توفي رجل ثرى وترك توأماً هما جمل وجمولة وشقيقهما الأصغر عبد الرحمن. ولما كانت أمهم قد توفت سابقاً، فقد أصبحوا نهباً لمطامع الغير. ومن ذلك أن أعمامهم تشاوروا فيما بينهم كيف يسعهم أن يتخلصوا من أبناء أخيهم ليحصلوا على المال. فقالوا نزوج جمولة، وعبد الرحمن تلفان لا خوف منه، ولكن المشكلة جمول. فقال لهم أحد الأعمام "لو قمنا بقتله فهذا عيب، وإذا طردناه من البلد سوف يعود، لذلك سنمسك به ونربطه على ظهر وعل بري ونترك له يد واحدة دون قيد حتى يستطيع أن يلقط ويأكل بها ويغرف الماء ويشرب، والوعل لن يقترب من القرية، وبالتالي لن يعرف أحد ما حصل. وهكذا اصطحبوه إلى الصيد ونفذوا خطتهم. عاد الأعمام من الخلاء ليخبروا الجميع أن جمول ضاع منهم في الخلاء، صدق الجميع إلا جمولة التي أخذت في البكاء على أخيها، ورفضت أن تتزوج بابن عمها، ولذت ببنت أبيها مع أخيها التلفان عبد الرحمن. ظل الوعل يركض في البرية بجمول الذي يرد الماء ليلاً وهو يغنى "ورد العقص في الليل لم انكين نجوم الليل"، وفي القرية جمولة تغنى: "جمول وليد أمي وين". وهكذا حين يرد الماء يناغى جمول أخاه عبد الرحمن "عبد الرحمن براري شن تنطيك" ويصل صوته في الليل إلى القرية، فيرد عليه عبد الرحمن "تنطينى القنفو بالدبان تفزعنى بأطول الزملان". حينها عرف جمول بتعاسة أخته جمولة. سمعت عجوز هذه المناغاة فتقصت الخبر ووقفت على حقيقته من جمول حين ورد الماء، فاستدرجت العجوز جمولة واخبرتها القصة وساعدتها على إنقاذ أخيها الذي صار هزياً. فخبأته جمولة عند العجوز، وراحت تخترع الأسباب لأعمامها كي يذبحوا ثوراً كرامة لحلمها بأخيها، وهى تخبأ الطعام لأخيها حتى قوى عوده. فسألت أعمامها أن يعطوها جواد أخيها وسيفه



وحربته وسرجه لتضعهم أمام البيت يوم العيد علّ رؤيتهم تفرح قلبها. استهجن بعض الأعمام موقفها، إلا أن البعض وافق طمعاً في أن ترضى جمولة بابن عمها. وهكذا سألت جمولة شقيقها أن يركب فرسه ويأخذ سيفه وحربته ويخرج لأعمامه أمام الناس ويسترد حقه. البست جمولة جمول ملابس بيضاء وخرج بفرسه على المصلين وجمولة ترغرد وقص على الناس قصته وأنه يريد مال أبيه. فقال له الناس المال مال أبيك وإنّ سيدو. أخذ جمول ماله ومال أخته وقرر الرحيل من القبيلة تاركاً أعمامه غارقين في الفضيحة والعيب.

يحيى فضل الله، أساطير وحكايات سودانية.

تحكى هذه الحجة شيئاً من القيم السائدة في مجتمع الرزيقات، كالدين والخلفية الثقافية والعلاقة بالمرأة والحيوان ومفاهيم العدل والحق والإنصاف.

### الدين والخلفية الثقافية:

من الواضح، أن الحجة تحمل الكثير من الظلال العروبوإسلامية، فإطلاق اسم الجمل على بطلي هذه الحجة لا يخرج عن الإطار الطبيعي للمجتمعات البدوية التي تعلى من شأن الجمل كحيوان له تقديره وخصوصيته على نحو ما أوضحنا في معرض حديثنا عن الهبات، وفي المثل السوداني: "لوسرقنا بنسرق جمل وان عشقنا بنعشق قمر". وقد رأينا كيف أن سرقة الجمل عند الهبات مجلبة للفخر وليس العار على عكس غيرها من الحيوانات. واسم عبد الرحمن الذي يبدو شبيهاً بالأسماء الأكثر انتشاراً في الوسط والشمال كملح له علاقة بالاستقرار والزراعة. وقد أعلت الحجة الأسماء البدوية على الاسم النيلي، فجمال هو الفارس المنقذ وعبد الرحمن هو الدرويش التلغان الذي يعي بإدراك خاص، إذ سمع وأجاب على أغاني أخيه، لكن دون رد فعل ملموس، كما فعلت جمولة من حيث أنها جملة وليست مجرد امرأة.

تظهر المظاهر الإسلامية في مؤامرة الأعمام الشبيهة بمؤامرة إخوان يوسف حين انتصر رأي أطرحوه أرضاً على اقتلوه. كما أن خيار الجب هو خيار أبعاد كان متاحاً لإخوان يوسف مقابل خيار الوعل الذي لا يرد الحي أبداً. والدافع في الحالتين هو امتلاك ما في أيدي الخصم، مما يفتقده المتآمرون ويحول ضحيتهم بينهم وبينه. يخل لكم وجه أبيكم، كان الدافع العاطفي وراء الخطيئة التي ارتكبتها إخوان يوسف،



بينما الدافع المادي وراء أعمام جمل وإخوته. وفي كلتا الحالتين، لم يبلغ الطمع ذلك الحد الذي يحيل صاحبه إلى قاتل. ولقصة واقعية كقصة إخوان يوسف، يبدو هذا الاقتراح مناسباً جداً لإخوان نبي وأبناء نبي. لكن غياب العنف القاتل في هذه الحجوة له مؤشرات ودلالات عميقة يجب أن لا نتجاهلها، بل نراهن عليها. فما ا سهل القتل في الأحاجي والحكايات بمبرر ودون مبرر موضوعي. وفي هذه الحجوة، برزت مبررات كثيرة للقتل كالطمع والثأر، غير أنه لم تراق قطر دم واحدة بشرية. فقط دماء الكرامات والأضاحي على نحو ما أباح الدين. وفي رأيي أن قبيلة الرزيقات قد تأثرت بالقبائل النيلية ومنها الدينكا، وهي قبيلة يقوم دينها الوطني على فكرة تقديس الأرواح التي يعزى إلى تبديدها حرمان الدينكا من الخلود والعلاقة الحسية المباشرة مع الإله على النحو الذي ذهبنا إليه في حجوة الدينكا. كما أن الدين الإسلامي هو دين تسامح ومحبة، وبالتالي، تبدو قصص المذابح والحروب الدموية قصة طارئة لا تليق بالمكون الثقافي لقبيلة الرزيقات وموروثها الثقافي المسالم. وكما ذكرنا، تتدخل أسباب أخرى في صياغة الشخصية بما في ذلك جغرافيا المكان، مناخه وتاريخه. تظهر الملامح الدينية في اقتراح الثياب البيضاء كثياب فروسية جديرة بالحق والعدل والإنصاف، ولتلقى على المشهد الحكائي رهبة الحضور الديني الذي يختار وقت الصلاة وزى الصلاة للتدليل على النصر والمباركة الإلهية. كما أن صلاة العيد هي ميقات له حضور غيبي في وجدان السودانيين وله نفحاته وبركاته. كما له دلالاته كدينونة صغرى لخطئين. ولوهلة تبدو العقوبة التي اختارها جمل لأعمامه متسامحة. فتركهم غارقين في العيب والفضيحة أهون من الاقتصاص منهم بالقتل. ولكن الذي يتفرس في قيم المجتمع البدوية يدرك أن الحياة بعار العيب والفضيحة أفضل منها الموت كالفرسان. واكتفاء جمل بهذه العقوبة يعلى قدره كفارس قدر وعفا دمه. كما أن رحيله وأهله من القبيلة عار لا يمكن لبدوي احتماله، وهم الأيتام رعايا القبيلة الذين ظلموا وانتصروا ورحلوا ليحتموا بالأغراب! كما أن مشهد ظهور جمل على فرسه بملابسه البيضاء وهو يحمل سيفه وحربته تتبعه زغاريد أخته، له مشهد ترتعش له دماء أي فارس بدوى، ويدلل على المكون الشكلي للفروسية.

## المرأة:

المرأة عند الرزيقات وإن لم تكن فارسة بالشكل الذي يجعلها تحمى مال أبيها إلا أنها لا تعوزها الحيلة ولا الإدراك السليم وحسن التصرف. فالفتاة لم تصدق خديعة أعمامها ولم تمكنهم من التخلص منها بتزويجها، وهي التي أنقذت فتاتها ووقفت خلفه تشد من أزره حتى انتصر، وعلى زغاريد جمولة بدا جمول أكثر فروسية وإرهابا. ومن عيني فتاته يستمد الفارس الرزيقي إيمانه بفروسيته ويصدق أن صدقت المرأة وأعلنت ذلك بالزغاريد. فبالتالي، المرأة هي الحكم الذي ينصب الفرسان ويحرم!



أما العجوز في الحكاية، فهي العجوز في كل الأحاجي السودانية، من حلفا إلى نمولي، مصدر المعرفة والحكمة الإنسانية. والذات المجردة لخدمة الغير بتفانٍ نادر وإنكار ذات. وكأنها روح مرسله من أجل الخير. وهنا أيضاً تظهر ثقافة الدينكا كقبيلة تقدر الأسلاف وتوقروهم.

هذه النماذج من كتاب يحيى فضل الله. حكايات وأساطير سودانية، نشرت في جريدة السوداني الأسبوعي تحت عنوان الأحاجي الشعبية مقارنة لشخصية سودانية.

## مراجع وإحالات

- 1-Samuel. P. Humtinton who are we? Americas Great debate p12.
- 2\_المصدر السابق، ص13.
- 3\_الدكتور عاطف وصفي الثقافة والشخصية، دار المعارف، الطبعة الثانية 1977. ص180.
- 4\_المصدر السابق، ص 180.
- 5\_المصدر السابق، ص180.
- 6\_أمين معلوف، الهويات القاتلة، ترجمة نهلة بيضون، دار الجندي، الطبعة الأولى، 1999 ص 19\_20.
- 7\_ هنتغتون، مصدر سابق، ص21.
- 8\_د. حسين ابو رياشد، عبد الحكيم عبد الصافي، د. أميمة عمور، د. سليم شريف، الإساءة والجنس، دار الفكر، الطبعة الأولى 2006. ص26\_27.
- 9\_الإساءة والجنس، مصدر سابق.
- 10\_د. عبد الغنى فضل الله، محاضرة في علم النفس، مجلس التخصصات الطبية \_السودان. يونيو/2006.
- 11\_ Nicky Hayes. Foundation of Psychology. Thomoson publishing company. Second edition1998. P382
- 12\_نيكى هيز، مصدر سابق.
- 13\_نيكى هيز، مصدر سابق.
- 14\_أمين معلوف، مصدر سابق.
- 15\_Kaplan and Sadock. Synopsis of Psychiatry. Williams and Wilkins. Seventh edition1994. p 250.
- 16\_د. عاطف وصفي، مصدر سابق، ص191.
- 17\_د. عاطف وصفي، مصدر سابق، ص156.
- 18\_د. عاطف وصفي، مصدر سابق، ص 198.
- 19\_ريمون كاربانتييه. معرفة الغير. ترجمة نسيم نصر، دار منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الثالثة 1984، ص7.



- 20\_د. عبد الله على إبراهيم، وراء حجاب أحاجي المرأة، مجلة الدراسات السودانية، دار جامعة الخرطوم للنشر ومعهد الدراسات الأفريقية والآسيوية، العدد 1/2 مزدوج المجلد الحادي عشر أكتوبر 1991، ص81.
- 21\_د. عبد الله على إبراهيم، مصدر سابق، ص82.
- 22\_د. عبد الله على إبراهيم، مصدر سابق ص82.
- 22\_د. عبد الله الطيب، الأحاجي السودانية، مطبعة جامعة الخرطوم، الطبعة الثالثة 2004.
- 23\_يحيى فضل الله، حكايات وأساطير سودانية، المركز السوداني للثقافة والإعلام.
- 24\_M. Elhadi Hassan Hashim. Nobiin Stories Volume one. Nubian .pressBerlin2005
- 25\_(سلام سلام يا جلابة  
أبوى اخدرن طويل  
يا جلابة جملة الهدير  
يا جلابة سوطه الوروير  
يا جلابة توبو توب حريير  
يا جلابة )
- 26\_د. ناهد محمد الحسن، أساطير وتراث الدينكا وحدة التجربة الإنسانية أم حوار الثقافات، ندوة التنوع الثقافي، مركز الدراسات السودانية، 2002.
- 27\_د. فرانسيس دينق، صراع الرؤى نزاع الهويات في السودان، ترجمة د. عوض حسن، مركز الدراسات السودانية، الطبعة الثانية، 2001، ص13.

\* **د ناهد محمد الحسن على**، طبيبة متخصصة في الأمراض النفسية والعصبية، كاتبة صحفية، ولها رواية لا زالت تنشر مسلسلة في صحيفة الأجراس بعنوان المحاربات، وشاعرة قدمت قراءات عديدة في الجامعات والمراكز الثقافية. وهي أيضاً ناشطة في مجال حماية الطفل، وقد كانت مقررة للجنة الوطنية لمكافحة العنف الجنسي ضد الأطفال. شاركت في العديد من الورش بمناطق النزاعات عن الدعم النفسي والاجتماعي للأطفال. من مساهماتها على هذا الصعيد "دليل المعلم للإرشاد التربوي"، عن البدائل التربوية للعقوبة الجسدية في المدارس. قدمت العديد من الأوراق العلمية في مؤتمرات مختلفة، من بينها: "أساطير وتراث الدينكا، وحدة التجربة الإنسانية أم حوار الثقافات؟!"، "رهاب تحرير المرأة عند الحركات الإسلامية إلى أين؟"، "المرأة في الخطاب الفكري الإسلامي: قراءة في فكر الترايبي والصادق المهدي ومحمود محمد طه"، "فوبيا الجسد الأنثوي: قراءة في سيكولوجيا زواج القصر"، "الأساطير المؤسسة للثقافة الذكورية" (ورشة عمل).

