AFRİKA'DA İSLÂMİYET

–DÜNÜ, BUGÜNÜ, YARINI–

ENSAR NEŞRİYAT TİC. A.Ş.
ISBN : 978-605-9519-90-8
Sertifika No : 17576

İSLÂMÎ İLİMLER ARAŞTIRMA VAKFI
Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: 23
Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: 88

Kitabın Adı
Afrika'da İslâmiyet: –Dünü, Bugünü, Yarını–

Editörler
Prof. Dr. Ahmet KAVAS
İstanbul Medeniyet Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dekanı
Yrd. Doç. Dr. Muhammed TANDOĞAN
İstanbul Medeniyet Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Mustafa Selim YILMAZ
Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yayına Hazırlayanlar
Dr. İsmail KURT – Seyit Ali TÜZ
İslâmî İlimler Araştırma Vakfı

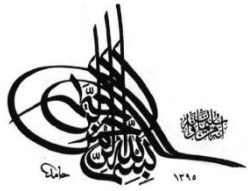
Redaktör
Hasan AYDIN
İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Afrika Araştırmacıları Derneği

Kapak Tasarım
Halil YILMAZ

Baskı:
Matsis Matbaa Hizmetleri San. ve Tic. Ltd. Şti.
Tevfikbey Mah. Dr. Ali Demir Cad. No: 51 Sefaköy-İstanbul
Tel: 0212 624 21 11 pbx Faks: 0212 624 21 17
Sertifika No: 20706

1. Basım
Aralık 2017 / 500 adet basılmıştır.

İletişim Adresi:
Ensar Neşriyat Tic. A.Ş.
Oruçreis Mah. 12. Sokak No: 40-42 Esenler/İstanbul
Tel: (0212) 491 19 03-04 Faks: (0212) 438 42 04
www.ensarnesriyat.com.tr ensar@ensarnesriyat.com. tr



AFRİKA'DA İSLÂMİYET:
–DÜNÜ, BUGÜNÜ, YARINI–

Milletlerarası İlmî Toplantı

22 – 23 Nisan 2017

ERESİN TOPKAPI HOTEL
İSTANBUL

İstanbul 2017

©Bu kitap İslâmî İlimler Araştırma Vakfı tarafından yayına hazırlanmış olup tebliğlerin ilmî ve fikrî muhtevâ ile dil bakımından sorumluluğu tebliğ sahiplerine, te'lîf hakları İSAV'a, basım organizasyonu ise anlaşmalı olarak Ensar Neşriyat'a aittir.



Toplantıyı Tertipleyenler:





I. İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
İstanbul Medeniyet Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dekanlığı,
Güney Yerleşkesi A Blok 2. Kat, Dumlupınar Mahallesi D-100 Karayolu,
Kadıköy/ İstanbul. Tel : +90 (0216) 280 27 57
e-posta: medeniyet@istanbul.edu.tr

II- İSLÂMÎ İLİMLER ARAŞTIRMA VAKFI
Kıztaşı, Kâmil Paşa Sokak, No. 5; 34080 Fatih/İstanbul
Tel : +90 (0212) 523 54 57 – 523 74 36 Faks: 523 65 37
Web Site: http://www.isavvakfi.org–isav.org.tr
e-posta: isav@isavvakfi.org – isav@isav.org.tr

Afrika'da İslâmiyet: Dünü, Bugünü, Yarını/ Ahmet Kavas, Muhammed Tandoğan, Mustafa Selim Yılmaz (eds.) .—İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017
815 s. ; 23,5 cm.
ISBN: 978-605-9519-90-8
1. İslâm_Afrika, 2. Müslümanlar_Afrika, 3. Tarih, 4. Toplum, 5. İnanç, 6. Kültür, 7. İdarî, Siyasî ve Sosyal Yapı
297.0960 DC20
Bibliyografik niteleme Anglo-American Rules 2 (AACR2)'ye göre yapılmıştır.

İÇİNDEKİLER

TAKDİM

Prof. Dr. Ahmet KAVAS - Prof. Dr. Ali ÖZEK 11

AÇILIŞ KONUŞMALARI

Doç. Dr. Ahmet KAVAS 15
İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Prof. Dr. M. İhsan KARAMAN 18
İstanbul Medeniyet Üniversitesi Rektörü
Prof. Dr. Ali ÖZEK 21
İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (İSAV) Başkanı

AÇILIŞ KONFERANSI

L'Erudition Islamique En Afrique Occidentale 27
[Batı Afrika'da İslam]
Ousmane KANE
Harvard Üniversitesi

BAŞLANGIÇTAN OSMANLI DÖNEMİNE KADAR MISIR VE MAĞRİB'DE İSLÂMİYET

Müslümanların İlk Asrında İslâm'ın Kuzey Afrika'da Yayılışı 37
Prof. Dr. Âdem APAK
Uludağ Üniversitesi
الإسلام في الجزائر: انتشار، تحديات، آفاق مستقبلية 57
[Cezayir'de İslâmiyet: Gelişmesi, Sorunları, Geleceği]
Prof. Dr. Al Ghali GHARBI - Doç. Dr. Nadia TERCHOUNE
Yahya Faris Medea Üniversitesi
الإسلام بالمغرب الأقصى: الثابت و المتغير 81
[Mağrib-i Aksa'da İslâm: Sabiteler ve Değişkenlikler]
Dr. Yousef ALAWI
Sidi Muhammed bin Abdullah Üniversitesi
Geçmişten Günümüze Afrika'da Müslüman Hanedanlar 99
Yrd. Doç. Dr. Abdullah Erdem TAŞ
Kütahya Dumlupınar Üniversitesi

SAHRAALTI AFRİKA'DA İSLÂMİYET VE OSMANLI İLE MÜNASEBETLERİ

Afrika'da İslam'ın Yayılışı 147
Prof. Dr. Ahmet KAVAS
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

تاريخ انتشار الإسلام في النيجر وعلاقات تركيا بدولة النيجر قديما وحديثا 179
[Nijer'de İslâm'ın Yayılışı ve Geçmişten Günümüze Nijer Devleti'nin Türkiye ile İlişkileri]
Prof. Dr. Hama JIBI
Nijer İslam Üniversitesi

طرق انتشار الدعوة الإسلامية في مملكة كانم وعلاقتها بالدولة العثمانية 191
[Kânim Sultanlığı'nda İslâm'ın Yayılma Yolları ve Osmanlı Devleti ile Münasebetleri]
Dr. Abakar WALAR
Kral Faysal Üniversitesi

Kuzey Afrika Sahillerinden Büyük Sahra Hinterlandına İslamlaşma Sürecinde Tevâriklerin Rolü 207
Yrd. Doç. Dr. Muhammed TANDOĞAN
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Sahraaltı Afrika'nın En Köklü Hanedanı: Kânim-Bornu Sultanlığı ve Osmanlı ile Münasebetleri 233
Arş. Gör. İsa GÖKGEDİK
Marmara Üniversitesi

BATI AFRİKA'DA İSLÂMİYET (I)

L'Islam au Burkina Faso 259
[Burkina Faso'da İslâm]
Prof. Dr. Issa CISSE
Université Ouaga

الإسلام في مالي وأثرها على المجتمع: من العهد الاستعماري إلى اليوم 279
[Sömürgecilikten Günümüze Mali'de İslam ve Toplumsal Etkisi]
Abdoul Aziz YATTABARÈ
Yattabare İslâm Enstitüsü

خلافة صكتو والإسلام في نيجيريا من الماضي إلى يومنا هذا 299
[Sokoto Halifeliği ve Geçmişten Günümüze Nijerya'da İslâmiyet]
Öğr. Gör. Musa UMAR
Okan Üniversitesi

المغرب ودوره في نشر الإسلام بغرب إفريقيا في عهد المرابطين والعلويين 329
[Murâbıtlar'dan Filâlîler'e Batı Afrika'da İslâmiyet'in Yayılmasında Fas'ın Rolü]
Radouan YOUSFI
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

BATI AFRİKA'DA İSLÂMİYET (II)

Islam et Société en Afrique de l'Ouest: Le Rôle des Confréries Musulmanes..... 351

[Batı Afrika'da İslam ve Toplum: İslâmî Tarikatların Rolü]

Prof. Dr. Khadim MBACKE

Université Sheikh Anta Diop, Sénégal

Islam à l'ère du Pluralisme Politique en Côte d'IVoire: Du Militantisme Religieux à l'ouverture sur le Monde Arabe..... 391

[Fildişi Sahili'nde Siyasi Çoğulculuk Çağında İslamiyet: Dinî Atılganlıktan Arap-İslâm Dünyasına Açılışa]

Dr. Issouf BINATÉ

Université Alassane Ouattara

Islam in Africa: -The Sierra Leone Experience From 1800 Onwards- 411

[Afrika'da İslam: 1800'lerden İtibaren Sierra Leone Tecrübesi]

Dr. Ibrahim Salieu KAMARA

Sierra Leone İslâm Konseyi Üyesi

دور منطقة حوض السنغال في أسلمة منطقة غرب إفريقيا 425

[*Senegal Havzasının Batı Afrika'nın Müslümanlaşması Sürecindeki Rolü*]

Öğr. Gör. Mouhamed GUEYE

İstanbul Aydın Üniversitesi

OSMANLI'DAN GÜNÜMÜZE MISIRVE MAĞRİB'DE İSLÂMİYET

العلاقات المصرية العثمانية والتركية: التاريخ والحاضر والمستقبل..... 441

[*Mısır-Osmanlı/Türkiye İlişkilerinin Geçmişi, Bugünü ve Geleceği*]

Dr. Muhammed ILHAMI

Mısır Siyaset ve Stratejk Araştırmalar Enstitüsü

Afrika Müslümanlığına Osmanlı Mısırı'nın Katkısı 481

Dr. Aydın ÖZKAN

Türk Hava Yolları

تونس المسلمة: من منارة للعلوم الإسلامية إلى سياسة تجفيف المنابع الدينية..... 509

[*Müslüman Tunus: İslâmî İlimlerin Membaı Olmaktan Dinî Kaynakları Kurutan Siyasete*]

Dr. İbrahim BOUAZZI

TRT Arapça

OSMANLI'DAN GÜNÜMÜZE SAHRAALTI AFRİKA'DA İSLÂMİYET

العلاقات التشادية التركية 535

[*Çad-Türkiye İlişkileri*]
Prof. Dr. Mahmoud AYOUB
Afrika Araştırmaları Merkezi Müdürü

الفتح العثماني في افريقيا وكيفية الاستفاده منه لبناء المستقبل 553

[*Afrika'da Osmanlı Fetihleri ve Geleceğin İnşası için Bu Tecrübeden Faydalanmanın Keyfiyeti*]
Nassır Addalil MOUSTAPHA
Fransa Val de Bièvres İslam Derneği

History of Why Islam in Action Foundation: Sierra Leone..... 561

[*Sierra Leone'de "Why Islam in Action" Kurumunun Tarihi*]
Alhaji Musa BANGURA
Why İslam in Action Vakfı Başkanı (WIAF)

La Mutation de l'Islam en Afrique de l'Ouest: Le cas du Nord-Nigéria et du Niger 567

[*Batı Afrika!da İslâmiyet'in Dönüşümü: Kuzey Nijerya ve Nijer'in Konumu*]
Dr. Aboubacar Issoufou BATASAYE
Gazeteci-Yazar

DOĞU VE GÜNEY AFRİKA'DA İSLÂMİYET

Southern Africa's Experience of Muslim Da'wah (circa 1860s-2010s): Muslim Activism, Religious Transformation 587

[*Güney Afrika'da İslâm'a Davet Tecrübesi (1860-2010): İslâmî Hareket ve Dinî Dönüşüm*]
Prof. Dr. Muhammed HARON
University of Botswana/University of Pretoria

Resurgence of the Ottoman State Along the East African Coast? Past Experiences And Present Expectations 623

[*Doğu Afrika Sahili Boyunca Osmanlı'nın Varlığının İhyası?: Tecrübeler ve Beklentiler*]
Dr. Abdulkadir HASHIM
Nairobi Üniversitesi

انتشار الإسلام في الحبشة 645

[*İslâmiyet'in Habeşistan'da Yayılışı*]
Prof. Dr. Adem Kamil FARIS
Araştırmacı-Yazar

AFRİKA'NIN GÜNCEL MESELELERİ VE İSLÂMİYET

الإسلام والمسلمون في الكاميرون: –التجربة المعاصرة والآفاق– 667

[*İslâmiyet ve Kamerun'da Müslüman Olmak: Mevcut Durum ve Geleceğe Bakış*]
Prof. Dr. Mohamadou SOU'OUDI
Ngaoundéré Üniversitesi

تاريخ العلاقات بين السودان والدولة العثمانية ومظاهرها الثقافية المعاصرة 687

[*Sudan-Osmanlı İlişkilerinin Tarihi ve Günümüzdeki Kültürel Tezahürleri*]
Dr. Amin Hassan OMER
Sudan Cumhurbaşkanlığı Danışmanı ve Devlet Bakanı

ثورة ١٧ فبراير: وانعكاساتها على الحالة الدينية والتيارات الإسلامية في ليبيا 705

[*17 Şubat Devrimi: Libya'daki Dini Hayata ve İslami Hareketlere Yansımaları*]
Prof. Dr. Ali Mohamed HAMMUDA
Libya Diyanet ve Evkâftan Sorumlu Eski Bakan

الإسلام في نيجيريا بين ماضيه وحاضره 715

[*Geçmişi ve Bugünü Arasında Nijerya'da İslâm*]
Doç. Dr. İbrahim Mohammed HASSAN
Maiduguri Üniversitesi

AFRİKA'DA İLMÎ VE SOSYO-KÜLTÜREL HAYAT

Senûsî Akâidinin Tahlili 731

Yrd. Doç. Dr. Mustafa Selim YILMAZ
Karabük Üniversitesi

دخول الاسلام وانتشاره في الصومال وعلاقاتها مع العثمانيين 751

[*Somali'ye İslâm'ın Girişi ve Osmanlı ile Münasebetleri*]
Dr. Mahdi Muhamad ABUBAKAR
Mogadişu Üniversitesi

الآثار العثمانية وتراثها الثقافي في السودان 773

[*Sudan'da Osmanlı Eserleri ve Kültürel Miras*]
Mayada KAMAL
Yıldız Teknik Üniversitesi

Özet (Türkçe, Arapça) 811

TAKDİM

İstanbul Medeniyet Üniversitesi ve İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (İSAV) 22-23 Nisan 2017 tarihlerinde İstanbul Eresin Topkapı Hotel'de ***"Afrika'da İslâmiyet: -Dünü, Bugünü, Yarını-"*** *konulu milletlerarası ilmî bir toplantı tertiplemiş ve toplantıya yurtdışı ve yurtiçinden 43 ilim adamı iştirak etmiştir.*

1970 yılındaki kuruluşundan bugüne kadar 87 millî ve milletlerarası tartışmalı ilmî toplantı gerçekleştiren İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (İSAV),bu defa son yıllarda dünya gündeminde sıkça yer alan Afrika'da İslâmiyet konusunu milletlerarası ilmî bir toplantı çerçevesinde gündemine almıştır. Bu kıtada İslâm'ın yayılışı, Osmanlı Devleti ile 400 yıl süren yakın münasebetleri, halen tüm İslâm dünyasının Asya'dan sonra en kalabalık Müslüman nüfusunu barındıran kıta olması dolayısıyla bu toplantıda, başta Türkiye olmak üzere İslâm Ülkeleri ve diğer ülkelerde Osmanlı Devleti döneminde Afrika'nın siyasî, idarî ve kültürel yapısı, yeryüzündeki her dört Müslüman'dan en az birinin yaşadığı Afrika'nın tarihî geçmişi, Avrupa sömürgeciliğinden günümüze uzanan zaman diliminde bu bölgede yaşanan buhranlar, kısaca Afrika'daki İslâmiyet'in Dünü, Bugünü, Yarını üzerine uzman araştırmacıların bu konularla alakalı hazırladıkları tebliğler "Başlangıçtan Osmanlı Dönemine Kadar Mısır Ve Mağrib'de İslâmiyet; Sahraaltı Afrika'da İslâmiyet ve Osmanlı İle Münasebetleri; Batı Afrika'da İslâmiyet; Osmanlı'dan Günümüze Mısır ve Mağrib'de İslâmiyet; Osmanlı'dan Günümüze Sahraaltı Afrika'da İslâmiyet; Doğu Ve Güney Afrika'da İslâmiyet; Afrika'nın Güncel Meseleleri ve İslâmiyet; Afrika'da İlmî ve Sosyo-Kültürel Hayat" ana başlıkları altında toplam otuz akademisyen tarafından ele alınmıştır.

Sömürgecilik öncesi dönemde kıta yerlisi devletlerin tamamına yakını Müslümanlar tarafından idare ediliyorlardı. Osmanlı Devleti 16. yüzyılın başında kıtanın kuzeyi ve doğusunda Avrupalıların ilk sömürgeci hamlelerini durdurdu. Ardından

buraları doğrudan idare etmeye başladı. Mısır, Trablusgarp (Libya), Tunus, Cezayir ve Habeş isimli 5 ayrı eyaleti ile 30 milyon km²'lik neredeyse üçte birini kaplayan alanını idare etmesi;

Fas, Mali, Func (Sudan), Zengibar (Tanzanya), Kânim-Bornu (Çad-Nijerya) ve Harar (Etiyopya) gibi Müslümanların kendi yerel idareleri ile dostane ilişkileri geliştirmesi;

Güney Afrika, Madagaskar, Moritus ve Mozambik gibi Müslümanların azınlık olarak yaşadıkları yerlerdeki dindaşları ile kurduğu irtibatları henüz aydınlatılmış değildir.

Avrupalıların Papalık öncülüğünde Katolikler adına, Protestan ve diğer kilise çevrelerinin de dahil olmasıyla tüm misyonerlik faaliyetleri sömürgecilik öncesi adeta kıtaya abanmış ve halen devam eden yoğun çalışmaları ile bir anda Hıristiyanlığın en etkin alanları arasına dahil edilmiş ve etmeye de devam etmektedir.

Bir taraftan din üzerinden sömürgeci yayılma, diğer taraftan Selefîlik adı altındaki yeni yıkıcı akımların kıtada giderek taraftar bulması, İran'ın Şiîliğe yeni alan açmak için Afrika'yı seçmesi buradaki Müslümanlığının bugünü kadar yarınını da yakından ilgilendirmektedir.

700 milyondan fazla Müslümanın yaşadığı kıtada üç-beş terör örgütünün çoğu yabancı devletlerin kontrolündeki silahlı ve kimi zaman katliama varan girişimlerinin arkasında yatan temel sebepler yeni sömürgecilerin müdahalelerine zemin hazırlamaktır. İslâm adına yaptıklarını iddia ettikleri vahşet ile en çok zararı da Müslümanlara verdikleri davranışları hiçbir şekilde tasvip edilmemektedir.

Bugün Afrika Müslümanlığı yalnız değil, bilakis büyük bir güçtür. İslâm İşbirliği Teşkilatı'nın 57 üye ülkesinden 27'si Afrika'dadır. BM'de de en güçlü grubunu 54 Afrika ülkesi oluşturmaktadır. 2005'ten beri ise Türkiye'nin Afrika ile ilişkileri yeni bir sürece girmiş ve hızla ilerlemektedir.

Afrika'da İslâmiyet'in yayılması, başlangıçtan itibaren kurulan Müslüman devletler, Osmanlı Devleti'nin bu kıtadaki ilişkileri, günümüz Müslüman toplumlar ve bunların gelecekleri için şimdiden yapılan çalışmalar toplam 10 ayrı oturumda ele alınacaktır. Katılımcıların çoğunluğunu Afrikalı akademisyenler ve Müslüman toplum temsilcileri oluştururken Türkiye, Avrupa ile ABD'den gelecek akademisyenlerle birlikte toplam 30 Afrika uzmanı katılmıştır. Toplantı metinleri bir araya getirilerek bu eserde neşredilerek ilim âleminin hizmetine sunulmuştur.

Okuyanlara ve araştırmacılara önemli katkı sağlayacağını düşündüğümüz bu çalışmayı benzer çalışmaların takip etmesi dilek ve ümidiyle, toplantı çalışmalarından bu eserin ortaya çıkmasına kadar geçen sürede desteğini aldığımız herkese, değişik kademelerde emek veren, katkıda bulunan şahıs, kurum ve kuruluşlara, eserin basımını gerçekleştiren yayınevi mensuplarına bu vesile ile bir daha teşekkür eder, başarılar dileriz.

Prof. Dr. Ahmet KAVAS
İstanbul Medeniyet Ü.
Öğretim Üyesi

Prof. Dr. Ali ÖZEK
İslâmî İlimler Araştırma Vakfı
Mütevelli Heyet Başkanı

AÇILIŞ KONUŞMALARI

Prof. Dr. Ahmet KAVAS (Toplantı Koordinatörü)

İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Sayın Başbakan Yardımcım, Sayın Milletvekilim, Sayın Diyanet İşleri Başkanım, İSAV Başkanım, Afrika'nın farklı ülkelerinden gelen Kıymetli Misafirlerimiz, Hocalarım, Öğrencilerimiz, Kıymetli Misafirlerimiz,

İSAV, İstanbul Medeniyet Üniversitesi ve Afrika Araştırmacıları Derneği'nin ortaklaşa düzenledikleri Afrika'da İslamiyet: Dünü, Bugünü, Yarını konulu Milletlerarası toplantımıza hoş geldiniz.

Türkiye Cumhuriyeti devletinin ilgili kurumlarının bizlere verdiği destekle böylesine anlamlı bir toplantıyı düzenleme fırsatı bulduk. Bu ve benzeri toplantıları her yıl düzenleyen İSAV'ın Başkanı Prof. Dr. Ali ÖZEK Hocam ülkemiz adına kıymetli bir âlimdir. Her daim kendisine saygıda kusur etmemeye gayret ettim, etmeye de devam edeceğim. Ufku geniş, açtığı yollardan binlerce ilim sevdalısı yürüdü, yürümeye devam ediyor. 35 yıllık bir ilahiyatçı olarak yıllarca özel sohbetlerinden istifade ettim. Bu toplantılar öncelikle onun eseridir. Onunla birlikte ömürlerini İSAV'a vakfeden sayıları iki elin parmak sayısını geçmeyen Ahmet YILDIZ, Sabri ÖZPALA, Dr. İsmail KURT, Seyit Ali TÜZ ve tüm vakıf çalışanlarının katkıları çok büyüktür. İSAV kurucuları ve yönetim kurulu üyeleridir. Hepsine ayrı ayrı şükranlarımı sunuyorum.

İstanbul Medeniyet Üniversitesi bu güzel şehrimizin Asya yakasındaki iki üniversitesinden birisidir. 2010 yılında kuruldu ve Sayın Rektörümüz Prof. Dr. M. İhsan Karaman bu ve benzeri toplantıları düzenleme konusunda bizlere daima destek vermektedirler. İnşallah Temmuz ayında da yine mensubu bulunduğum üniversitemizin katkıları ve Dünya Yeryüzü Doktorları ile Afrika'da Sağlık konulu uluslararası büyük bir kongrenin son hazırlıklarını yapmaktayız.

Afrika'da İslamiyet konulu bu toplantımıza karar verip onu uygularken yeni kurduğumuz Afrika Araştırmacıları Derneği (AFAM) mensubu arkadaşlarımızla birlikte titiz bir şekilde çalıştık. Başta Yrd. Doç. Dr. Muhammed TANDOĞAN gece gündüz emek sarf etti. Yrd. Doç. Dr. Mustafa Selim YILMAZ, Yrd. Doç. Dr. Abdullah Erdem TAŞ, Dr. Aydın ÖZKAN, Arş. Gör. İsa GÖKGEDİK, Menderes VELİOĞLU, Nijerya'dan Musa ÖMER, Senegal'den Muhammed GUEYE, Fas'tan Ridouan YOUSFI bir heyet olarak çalıştık. Her birine ayrı ayrı teşekkür ediyorum.

Kıymetli Misafirlerimiz,

Afrika konusunda çalışmak benim hayatıma bilfiil 1987 yılında Türkiye Diyanet Vakfı'nın yurtdışı bursunu kazandığımda girdi. Tam bu sene 30 yıl oldu. Fransa'da Libya üzerine yüksek lisans, Mali Cumhuriyeti Medreseleri üzerine doktora yaptım. Her iki tezimi yöneten Fransız akademisyen Jean-Louis TRIAUD (Jan Lui Trio) hala hayatta olup kendisini bu toplantımıza davet ettim. Ancak sağlığı el vermediği için gelemedi. Sahraaltı Afrika'da İslam ve Müslüman Toplumlar uzmanı olan danışman hocam TRIAUD'nun yanında doktora yapan Senegalli Sayın Osman Kane bizimle bugün beraber olacaktı ve açılış tebliğini o verecekti. Ancak ABD'deki ders programı ancak yarın aramızda olmasına imkân verdi. Onun yerine 1993 yılında Dakar'da kendisini ziyaret ettiğim ve Senegal özelinde tüm Batı Afrika İslam toplumları konusunda alanının duayenlerinden uzman Khadim Mbacke bu tebliği vereceklerdir. Fas'tan, Mısır'dan, Tunus'tan, Libya'dan, Cezayir'den, Sudan'dan, Çad'dan, Nijer'den, Mali'den, Burkina Faso'dan, Sierra Leone'den, Fildişi Sahili'nden, Nijerya'dan, Ortaafrika'dan, Etiyopya'dan, Somali'den, Kenya'dan ve Güney Afrika'dan misafirlerimiz aramızdalar. İçlerinde Nijerli Ebubekir Yusuf ile Burkina Faso'dan Issa Cissé doktora yıllarından arkadaşım olup her ikisi de alanlarında yetkin oldular. Gönül isterdi ki İslam İşbirliği Teşkilatı 27 ülkenin her birinden konuklarımız olsun.

Müslümanlar Afrika kıtasına ayak basında ilk defa bu isimle bugünkü Tunus'un olduğu bölgeyi tanıdılar. İlk İfrikıyye valileri Kayrevan merkezli şehri kurup tüm Mağrib'i, Kuzey Afrika ve Endülüs'ü buradan idare ettiler. Mısır daima Afrika ve genel İslam tarihinde önemli bir ülke oldu. Mağrib Güneybatı Avrupa ile Maşrık, yani Ortadoğu, kıtanın iç kısımları, hatta Asya Müslüman toplumları arasında köprü vazifesi gördü. Çad Gölü havzası ile Mağrib arasında tarihi bağlar güçlendirildi. Hac ve ticaret kervanları ile ilim merkezleri daima en sağlam ve devamlı irtibatları

sağladılar. Sudan'dan Güney Afrika'ya kadar irtibatlar genelde deniz yoluyla kuruldu ve Hicaz, Yemen, Şiraz, Uman ile Doğu Afrika arasında din kardeşliğine dayalı güçlü bağlar kuruldu. İbn Battuta 1300'lü yılların ortalarına kadar Tanzanya'ya kadar kıtadaki birçok İslam diyarını gezdi. Bugün Mogadişu dediğimiz şehir Sevâhil, yani Sahiller denilen bugünkü Kenya, Tanzanya, Mozambik dahil, ayrıca iç kısımlardaki bölgeler, Madagaskar, Komorlar ve Moritus'un adeta gönül bağı kurdukları yerdi. Yani "Şeyhlerin Makamı", 40'a yakın yerel sultanın bağlı olduğu merkezdi.

Ortaçağ Müslüman tarihçi ve coğrafyacıların eserlerinde bugünkü Kuzey Afrika Mısır, İfrikıyye ve Mağrib olarak üç kısma ayrılıyordu. Büyük Sahra Çölünün güneyi ise Sahil olarak da coğrafi bir ismi olsa da daha ziyade Biladussudan adıyla tanındı. Biladülhabeş denilen Habeşistan Sudan'dan Somali'ye kadar uzanıyor, buradan da Güney Afrika'ya kadar olan bölge Bilâdüzzenc olarak isimlendirildi. Avrupalıların kıtayı istilasını önlemek için bölgeye yerel halk ve idareler tarafından davet edilen Osmanlılar Mağrib'te Trablusgarp, Tunus ve Cezayir adıyla üç eyalet kurdular. Bugün sadece Mağrip ismi bizim Fas dediğimiz ülkenin Arapça resmi adıdır. Kıta Avrupa sömürgeciliği ile birlikte Fransız Afrikası, İngiliz Afrikası, İtalyan Afrikası, Alman Afrikası, Portekiz Afrikası, Belçika Afrikası ve İspanyol Afrikası isimlerini aldı. Bağımsızlığa giden süreçte ise çoğu kıtanın tarihi zenginliği ile uyuşmayan isimlerle kimliğini değiştirdiler. 5/6 tarihi bölgenin adı yerine 55 yeni isim belirlediler. Çoğu Müslüman olan Berberi, Arap, Tevârık, Bambara, Hevsa, Zeğava gibi birçok toplumu parçalayıp farklı ülkelerin vatandaşları yaptılar. Aralarına nifak tohumları ekilerek birbirleri ile çatışmaları için zemin hazırladılar.

Afrikalılar İslâmiyet'i en kolay kabul eden milletlerdir. Kıtada bu din ilimle ve ticaret ile yayıldı. Savaş kültürü Afrika toplumlarının tarihine sömürgecilikle birlikte girdi. Ateşli silahları da 19. yüzyılın ikinci yarısında tanıdılar. Sömürgecileri durdurma çabaları neticesiz kaldı ve esir düştüler. Köle ticareti kıtayı büyük yıkımlara sürüklemişti. Sömürgecilik de felaketten başka bir şey getirmedi. Yine köle gibi çalıştırılan işçiler, cephelere hayvana dahi layık görülmeyecek şekilde silahaltına alınıp sürülen gençler, kapanan ilim irfan yuvaları ile kıta Müslümanlarının tüm benlikleri ile ezilmeleri için her şeyi yaptı. Batının modern yüzü sadece kendi seçkin vatandaşlarına idi. Ama sömürgeleştirdiği Afrikalılar, hassaten Müslümanlar her türlü teknolojik gelişmelerden mahrum bırakıldı. Geleneksel İslami okullar kapatıldı, hocalarının bir kısmı idam edilirken, önemli bir kısmı sürgüne gönderildi, ya da eğitimci mesleklerini yapmalarına müsaade edilmedi.

Kuzey ve Kızıldeniz havzasında Afrika şeyh, Batı Afrika'da Marabu, Doğu Afrika'da ise Mvalimu denilen ve bizdeki hoca karşılığı kullanılan zümreler üzerlerindeki büyük baskılara rağmen İslamiyet'i en zor şartlarda ölümü, sürgünü, işkenceyi göze alarak açtıkları Kur'ân okullarında öğrettiler. Bugün aynı uygulama büyük oranda ve herhangi bir baskı olmadan devam ettirilmektedir. Modern dönemde kıtanın her bir tarafında açılan ve çoğu zaman adına Medrese dedikleri ortaokul ve liseleri ile milyonlarca gence eğitim vermektedirler. En büyük rakipleri merkezi Brüksel'deki Uluslararası Katolik Eğitim Ofisi'ne bağlı okullarda okuyan 15 milyon öğrenci, bunların öğretmenleri ve eğitim sistemleridir. Afrikalı Müslümanların yapacakları çok iş var. Bunu da ancak diğer İslam ülkeleriyle işbirliği ile gerçekleştirebileceklerdir. Bu konuda yeterli olmasak bile 20/30 sene öncesine göre çok daha ümit varız, hatta bazı atılan adımlar ciddi meyveler vermektedir. Çok değil 2006'da Diyanet İşleri Başkanlığımız Birinci Afrikalı Müslüman Dini Liderleri İstanbul'da topladığında İmam-Hatip liselerimize ve İlahiyat fakültelerimize öğrenci alınması gündeme gelmişti. Bugün yüzlerce Afrikalı genç İmam-Hatip Liselerinden mezun oldu, bir kısmı İlahiyat Fakültelerine devam ediyorlar. Mali'de ve Somali'de açılan İmam-Hatip Liseleri de yüzlerce gence ülkesinde eğitim imkânı sağlamaktadır.

Prof. Dr. M. İhsan KARAMAN

İstanbul Medeniyet Üniversitesi Rektörü

İstanbul Medeniyet Üniversitesi olarak İslâmî İlimler Araştırmalar Vakfı (İSAV) ve Afrika Araştırmacıları Derneği (AFAM) ile ilk defa Milletlerarası İlmî Toplantı düzenliyoruz. "Afrika'da İslamiyet" başlıklı bu konu sadece bu kıtadaki dindaşlarımızı ilgilendirmiyor, onlar kadar kıta dışındaki tüm Müslümanları, hassaten de bizleri, bu kıtada daha 9. yüzyılın ortalarında, 868 yılında Mısır'da ilk Müslüman Türk Devleti olarak kurulan Tolunoğulları'ndan 1918 yılında Mondros mütarekesi ile İtalyan sömürgeciliğine karşı yürüttüğümüz mücadeleye resmen son verdiğimiz bugünün Libya'sı Trablusgarp'taki bilfiil varlığımız arasında 1050 yıl süren bir birliktelikten bahsediyoruz. Bu süreci sadece savaşlarla, taht kavgalarıyla, birkaç şehri aşmayan hükümranlıklarla izah etmek mümkün değildir.

Mısır özelinde Afrika'da kurulan nice devletin insanlık, adına, Müslümanlık adına, ilim ve irfan adına ortak bir mirasın nasıl inşa edildiğini adım adım takip etmek durumundayız. Yine bu süreç sadece Mısırla da yaşanmış değil, güneyindeki Sudan'dan Güney Afrika'ya kadar uzanan sahil şeridi boyunca ve içerilere uzanan ve iz bırakan bir tesirdir. Haliyle, Eritre, Etiyopya, Uganda, Orta Afrika, Cibuti, Somali, Kenya, Tanzanya, Malavi, Ruanda, Burundi, Demokratik Kongo Cumhuriyeti, Komorlar, Madagaskar, Moritus, Mozambik, Zaire ve Zimbabve ile Güney Afrika'ya kadar bu 1000 yılı aşan sürede Mısır'a coğrafi olarak ne kadar uzak olurlarsa olsunlar en aynı kaynaklardan beslendiler. Mısır'a kim hükmetti ise, ister istemez buralarla irtibatta kaldı. Ezher dünyanın en köklü bir eğitim kurumu olarak tüm bu asırların ilim ve irfan kaynağı oldu.

Kuzey Afrika aynı şekilde tüm Afrika Müslümanlığının önemli bir kısmının ikinci ana merkezi olmuş. Kayrevan merkezli tesis edilen devletler bir taraftan Afrika'nın ortalarına, diğer taraftan Endülüs'e uzanarak büyük bir medeniyete ev sahipliği yaptılar. Bugün en büyük ihtiyaç duyduğumuz ve özlemini çektiğimiz bu medeniyeti ihya etmek, daha ileri seviyelere götürmek zorundayız. 710-1610 yılları arasında tarihte benzerine az rastlanır Endülüs Medeniyetinin temelini Kuzey Afrika Müslümanlığı atmış ve daima beslemişti. Ne var ki yeteri kadar sahip çıkılmadığında Endülüs'te 900 yıllık bir hâkimiyetin asırlar içinde nasıl çökebileceğinin de ibretlik örneğidir. İşte böylesine hassas bir dönemde gücüne güç katan Osmanlı Devleti aynı akıbeti yaşaması kuvvetle muhtemele Kuzey Afrikalı Müslümanların imdadına yetişmiş. Bir asra varan bir sürede ikinci bir Endülüs yaşanmaması için Mağrip'te, yani Kuzey Afrika'da kurduğu Garp Ocakları ile Papalığın birinci öncü kuvveti İspanya'yı Akdeniz'de bitirmiştir. Mısır ve Habeş eyaletleri ile de Doğu Afrika'da ikinci öncü kuvveti Portekiz'i Kızıldeniz, Aden Körfezi ve Hint Okyanusu'nun bu kıtayı ve Arap Yarımadasını çevreleyen sahillerinde etkisiz kılmıştır. Tarih hepimizin ortak mirasıdır. Buna öncelikle bizler siz Afrikalı Müslüman kardeşlerimiz birlikte sahip çıkmak durumundayız.

Bugün Afrika Müslümanlığından bahsediyor isek, hatta onu yaşıyor isek, önce bu mirasın ne olduğunu akademik olarak tüm ayrıntıları ile ortaya koymamız lazımdır. Eğer bugün batı bize sadece siyasette, ekonomide, teknolojide, sağlıkta, askeri alanlarda üstünlük sağlamakta ise bunu bize geçmişimizle, günümüzle ve gelecekte nasıl olmamız gerektiği konularında yön verme gayretleriyle gerçekleştir-

mektedir. Bizim onlara niçin böyle yapıyorsunuz dememizin hiçbir anlamı yoktur. Önemli olan kendimizi biz yakından tanımak ve yönümüzü kendimiz tayin etmek durumundayız. Hatta dün atalarımızın yaptığı gibi onlara dünyada aslında insanlık adına kimin hâkim olması gerektiğini öğretmemiz, göstermemiz gerekir.

Hazreti Muhammed'in yolunda Asr-ı Saadetle, Emevilerle, Abbasilerle tüm coğrafyalarda; Tolunoğlulları, İhşitler, Fatımiler, Eyyubiler, Memlukler ile Mısır'da; Ağlebilerle, Hafsilerle Tunus'ta; Hammadiler, Zeyyaniler ile Cezayir'de; İdrisiler, Murabıtlar, Muvahhidler, Meriniler, Sa'diler ve Filaliler ile Fas'ta; Mali Sultanlığı ile Batı Afrika'da; Kanim-Bornu Sultanlığı ile Merkezi Afrika'da; Harar Sultanlığı ile Afrika Boynuzunda; Zengibar Sultanlığı ile ise Doğu Afrika'da hükümran olan tüm bu devletleri Afrikalı dostlarımız kadar bizler din kardeşliği adına, insanlık adına medeniyete katkıları ile bilmek durumundayız.

Afrika, 30 milyon km²'siyle devasa bir kıtadır. Müslümanlar dinlerini burada kılıçla yaymadılar. Diğer kıtalarda da İslamiyet'in yayılması daha çok insani değerleri önceledikleri için kolay olmuştur. Kahire'de, Kayrevan'da, Fas'ta, Timbuktu'da, Kano'da, Harar'da, Mogadişu'da açtıkları medreselerle hem kendi çağlarını, hem de gelecek kuşaklarını aydınlaşmıştır. Güvenlik içinde yaşadıkları yurtlarında barış içinde yaşarken zaman zaman Avrupalıların istilaları ile karşılaştılar. Yardımlarına gelen Osmanlılar onları sadece kıtanın kuzeyi ile değil bulundukları her yerde koruyup tüm benlikleri ile var olmalarını sağladı. Geçmişte olduğu gibi Osmanlı döneminde de yüzlerce bilim adamı yetişti. Suyûtiler ve İbn Haldunlar Ortaçağın sadece Afrikalılarını değil bugünün insanlarını aydınlatıyorlar. Sidi Muhtar el-Küntî sadece Malilileri değil tüm Batı Afrikalıları aydınlatanlardan sadece birisidir. Nijerya'da Osman bin Fûtî, Senegal-Mali'de el-Hac Ömer, Senegal'de Ahmedu Bamba; Çad Gölü havzasında nice âlim yetişmişti. Ama Fransızlar Çad'ı işgal ederken bundan tam 100 yıl önce 1917 yılı Kasım ayında ülkenin tüm âlimlerini bir günde palalarla Abeşe şehrinde vahşice katlettiler.

Günümüzde hepimiz Afrika'nın neden geri kaldığını merak ederiz. Genelde de kabahati Afrikalılara buluruz. Bu zerre kadar doğru değildir. Yüzlerce kitap yazan âlimler bu kıtada yetişti. İslamiyet'i her yerde yayan davetçiler bu kıta insanları idi. Ama sömürgeciler gelip kıtanın can damarı olan ticaret yollarını kesince; ilim sahibi insanları sürgünle veya idamla cezalandırınca, devlet adamlarını ala aşağı edip

yerlerine sömürge valilerini oturtunca sürecin seyri tersine döndü ve Afrika'nın hiçbir bölgesi bir daha kolay kolay kalkınamadı. Bunun istisnası Afrikalı Müslümanlar olmuştur ve olacaktır. Artık kendilerine gelmişler, bugün burada aramızda sadece geçmişi hatırlamayacağız, bugünü konuşacağız, geleceğe de çok ciddi iz bırakacak konuları dile getireceğiz. Milletlerarası ilmî toplantımızın hayırlara vesile olması ve yeni bir gelecek için başlangıç olması temennisiyle hepinizi saygıyla selamlıyorum.

Prof. Dr. Ali ÖZEK

İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Mütevelli Heyet Başkanı

Hazret-i Muhammed'in risaletle müjdelenmesinin hemen ardından kendisine karşı başlatılan mücadele yıllarında bugün Afrika kıtasının doğusu olarak ifade ettiğimiz Kızıldeniz'in batı kıyısının önemi büyüktür. Zira kendisi ile beraber eziyete uğratılan ilk Müslümanların bir kısmını zulümden kurtarmak için en güvenilir devlet olarak bugün Sudan, Eritre, Etiyopya, Cibuti ve Somali'nin bulunduğu ve o dönemde Habeşistan denilen ülke seçildi. 615 yılında küçük bir Müslüman toplum Kızıldeniz'in karşı tarafında Necaşi adı ile bilinen Habeşistan'ın Hıristiyan kralına sığındılar. Hatta iyi karşılandıkları için bir yıl sonra ikinci heyet de buraya hicret etti. Böylece İslamiyet Mekke'den sonra ikinci yer olarak Afrika'nın bir parçası olan Habeşistan'da güvenli bir ortam buldu. Habeşistan tebliğ için seçilmezse bile daha o dönemde İslamiyet'i tanıma fırsatı buldular, tebaa olarak bu dine girmemiş bile olsalar Necaşi denilen kralları bu din ile müşerref oldu. Afrika kıtasının İslamiyet ile ilk teması bu sayede gerçekleşti. Aslında Mekke'de bulunan Bilal-i Habeşi'nin de ilk Müslümanlar arasında yer alması da önemli bir temastı.

Arap Yarımadasında İslamiyet'in yayılması çok hızlı bir süreçte oldu. Hazret-i Peygamber zamanında tamamına yakını bu dini kabullendi. Dahası Bizans ile savaş yapılacak kadar güçlenildi. Dört halife döneminde ise kuzeydoğuda Sasaniler tarihten silindi, kuzeyde Bizans'a bağlı epeyce bölge ele geçirildi. Batıda da Mısır vahyin 30. yılında, yani 639 yılında Hazret-i Ömer'in hilafeti döneminde alındı.

İşte 615-616 yıllarında Habeşistan'a ilk defa ayak basan Müslümanlar 25 sene sonra kıtanın kuzeydoğu ucundan hareketle batısına doğru ilerlediler. Onlar için Maşrık dedikleri doğu kadar Mağrib verdikleri yeni bir coğrafya oluştu. Bu coğrafya

Afrika idi. İslamiyet'in burada yayılma süreci Emeviler ile hız kazandı. Kuzey Afrika'da 532'den itibaren bir asırdır hüküm süren Bizans nüfuzu 640-710 yılları arasında tamamen kırıldı. Mısır'daki Kıptilerin çoğu, Mağrip'te ise Berberilerin tamamı Müslümanlaştı. Ayrıca Kızıldeniz'in karşı tarafı da Müslümanlar için sıkça gidip geldikleri bölge oldu. Buna Somali'den Güney Afrika'ya kadar uzanan Hint Okyanusu sahillerini de ilave etmemiz gerekiyor. Kıtayı çevreleyen her üç tarafından iç kısımlara doğru İslamiyet'in yayılması yavaş da olsa asırlar boyunca devam etti. 20. yüzyıla gelindiğinde Afrika çoğu Müslümanların yaşadığı bir kıta olmuştu. Misyonerler Latin Amerika'da karşılarında bir güç olmadığı için tamamını Hıristiyanlaştırırken Afrika'da bütün uğraşılarına rağmen başarılı olamadılar. Bunun karşısında en büyük engeli Osmanlı Devleti oluşturdu. Kıtayı Fransa, İngiltere, Portekiz, Belçika, Almanya, İtalya ve İspanya'dan müteşekkil 7 Avrupa ülkesi tamamen sömürgeleri ilan edince misyonerlik faaliyetlerine hız verdiler. Bugün kıta nüfusunun üçte birisini Hıristiyanlaştırdıklarını iddia etmektedirler. Afrikalı Müslümanlar başta dinî olmak üzere tüm kimliklerini kaybetme tehlikesi ile karşı karşıya kaldılar. İlk planda Arapça, eğitim dili olmaktan çıkarıldı ve tüm sömürgelerde İngilizce veya Fransızca resmi dil olarak uygulatıldı. Kıtada kısa zamanda başlatılan bağımsızlık süreci topyekûn tahribatı önledi. Bugün kıtada her beş kişiden en az üçü Müslümandır. Papalık devamlı olarak kıtada Hıristiyan sayısını artırmak için yeni çalışma alanları belirlerken kıta dışından Müslüman ülkelerin sınırlı da olsa katkıları bulunmaktadır, ama yetersizdir.

İslâmî İlimler Araştırma Vakfı olarak 1969 yılında başladığımız ilmî araştırma ve diğer akademik faaliyetlerimizi 48 yıldır aralıksız devam ettirmekteyiz. Din bilimlerinin tüm alanlarında millî ve milletlerarası toplantılar düzenlemekteyiz. Bu seneki konumuzu Afrika'da İslamiyet olarak belirledik. Çünkü 21. yüzyılda Afrika Müslümanlığı büyük bir atılım gerçekleştirecektir. Şimdiden bunun için kıta içinde ve dışındaki Müslümanlar arasında ilmî ve akademik çalışmalara ağırlık vermemiz gerekiyor.

Afrikalı Müslüman kardeşlerimizin üzerine bir bela gibi isabet eden eş-Şebab, Mağrib el-Kaidesi, Boko Haram, Ensaruddin vs. ne kadar kulağa hoş gelen isim altında örgütlenen yapıları hep birlikte etkisiz kılmamız gerekiyor. Kıta tarihinde ilk defa böyle yıkıcı, yok edici, kendileri dışındakilere hayat hakkı vermeyen hareketlerle karşılaşmıyor.

İslâmiyet'in ilk asrı henüz dolmadan Sıffin Savaşı sonrasında ortaya çıkan Harici aşırılıkçı örgüt en etkili desteği Kuzey Afrika'da Berberiler arasında buldu. Rüstemiler, Midrariler, Nükkariler ya da Süfrîler adıyla Haricî odaklar bölge Müslümanları arasına büyük nifaklar soktular. Aynı bölgede bunları Fatımî Şiî İsmailîler takip etti. Mağrib'in 10. yüzyılını özellikle kendi aralarındaki çatışmalarda adeta kan gölüne çevirdiler. Bilhassa Fatımî-Haricî çatışmaları Kuzey Afrika Müslümanlarına 11. yüzyıl sonuna kadar nefes aldırmadılar. Zirîler, Murabıtlar, Muvahhidler, Hafsiler, Merinîler, Eyyûbiler ve Memlûklüler bunların bölgedeki izlerini büyük oranda sildiler.

Doğu Afrika sahilleri de Ortadoğu bölgesinde sıkışan devlet iradesine karşı gelen farklı inanç mensuplarına sığınak oldu. Afrika Müslümanları bu tür mücadelelere sabırla direnç gösterdiler. Bugün kıtada ilk yayılan mezhep olan Hanefiler ilerleyen asırlarda azınlıkta oldu. Çoğunluğu Maliki ve Şafiiler meydan getirmektedirler. Tasavvufi hareketler Afrika Müslümanları arasında 11. ve 12. yüzyıllarda yayılmaya başlasa da 16. yüzyıldan sonra daha etkin hale geldiler. Kıta dışından gelen Kadiriyye ile Mağrip menşeli Şazeliyye ve her ikisinin alt kolları 20. yüzyıla kadar kıtanın neredeyse her noktasında müntesip bulmakta zorluk çekmediler. Bu kollar içinde Batı Afrika'da Müridiyye; Kuzey, Batı ve Orta Afrika bölgesinde Ticâniyye; Doğu Afrika sahillerinde Şazeliyye'nin alt kolu Yeşrutiyye epeyce müntesiple etkindiler. Bunlara sömürgecilik döneminde Kadıyanilik, Ağahanîler vb. gibi Hindistan kökenli küçük ama ticarette etkin topluluklar da ilave edildiler.

İslam dünyası Asya, Afrika, Avrupa ve daha ziyade azınlık olarak yaşadıkları Amerika'da olmak üzere dört kıtada varlık göstermektedirler. Biz bu toplantımız ile Afrika Müslümanlığını ele alacağız. Bulundukları coğrafyada var oluşlarını, bugünkü toplumlarını ve yaşayış biçimlerini, dinî kurumlarını ve aldıkları dinî eğitimleriyle geleceğe nasıl hazırlandıklarını inceleyeceğiz. Elbette ki Ortaçağ'da Afrikalı Müslümanlar parlak medeniyetler kurmuşlardı. O dönem büyük âlimlerin yetiştiği, bugün hala birçoğunu okuduğumuz kaynak eserlerin yazıldığı, büyük camiiler ve medreselerin inşa edildiği bir kıtaydı. Sömürgecilik ile kıtanın tüm değerlerine zarar verildi. Bazıları yok edildi. Bugün elimizde imkânlar var ve bunlardan istifade etmemizi engelleyen durumlar yok. Bizler bu toplantı vesilesiyle sizleri İstanbul'da misafir etmekten gurur duyuyoruz. Birbirimizi yakından tanımak için sizin ilmî

birikimlerinize ihtiyacımız var. Sizler de 40 Türkiye büyüklüğündeki kıtanızda isteniz de çoğu zaman bu şekilde bir araya gelmekte zorlanabilirsiniz. Sizlere tekrar hoş geldiniz derken bundan sonraki ilmî hayatınızda ortaya koyacağınız fikirlerinizden ve yayınlayacağınız eserlerinizden daima istifade etmek istediğimizi bir kez daha dile getiriyor hepinizi gönülden selamlıyorum.

AÇILIŞ KONFERANSI

OPENING SPEECH

الكلمة الإفتتاحية

L'ERUDITION ISLAMIQUE EN AFRIQUE OCCIDENTALE

Ousmane KANE*

L'Afrique noire tend à être représentée aussi bien dans le discours académique que dans l'imaginaire populaire comme un univers de tribus antagoniques. Un des grands défis de la construction nationale, selon une telle perception, est de créer un commun vouloir de vie commune au sein des différentes tribus séparées par les frontières coloniales et postcoloniales. Ce métarécit a tellement été ressassé qu'il est devenu, sinon parole d'évangile, du moins la lecture dominante. Pourtant de nombreux peuples ouest-africains se sentant liés par une communauté de destin, ont su dans le passé comme dans le présent transcender leurs particularités pour réaliser des objectifs communs. La très ancienne tradition intellectuelle islamique, à laquelle des Africains de races et ethnicités diverses ont contribué, constitue une illustration achevée de cette réalité. Il en est de même des confréries religieuses comme la Tijaniyya ou la Qadiriyya qui ont recruté au delà des frontières coloniales et de barrières linguistiques. L'érudition arabo-islamique, toutefois, a été occultée par le discours hégémonique occidental du siècle dernier. En inventant l'Afrique comme continent d'oralité, ce discours passe sous silence sa tradition littéraire.

A Freetown, la capitale de la Sierra Léone, la Church Missionary Society crée le Fourah Bay College en 1827. C'est le premier collège d'enseignement en langue occidentale en Afrique de l'Ouest. Au moment de sa création il existait déjà de nombreux centres d'érudition islamiques en Afrique de l'Ouest. Sankoré est l'un des plus anciens de ces centres. Fondé au XIVe siècle, Sankoré pouvait être comparé favorablement aux meilleurs centres d'enseignement du monde musulman au XVIe siècle. Il attirait des étudiants et enseignants de toute l'Afrique de l'Ouest, du

* Prof. Dr., Harvard University, ousmane_kane@harvard.edu

Maghreb et au delà[1]. L'émergence de centres d'érudition et de spiritualité tels que Sankoré reposait dans une large mesure sur la prospérité de la Boucle du Niger. Si le Mali est aujourd'hui un des pays les plus pauvres du monde, l'empire médiéval dont il porte le nom exportait de grandes quantités d'or au reste du monde. Lors de la création de Sankoré deux siècles après la fondation de Tombouctou, deux tiers de la production mondiale de l'or provenaient de l'Afrique de l'Ouest, et une grande partie de cet or transitait par Tombouctou[2].

Je dois préciser que les historiens ne sont pas sûrs de la quantité exacte d'or exportée de l'Afrique sub-saharienne vers l'Afrique du Nord. Selon les estimations les plus fiables, un peu plus d'une tonne d'or était exporté annuellement entre le neuvième et le XVe siècle[3]. Ce chiffre peut paraître dérisoire comparé à la quantité d'or produite grâce aux techniques modernes d'extraction. Toutefois, les technologies rudimentaires d'extraction à la période médiévale ne permettaient qu'une production limitée d'or partout dans le monde et la connaissance non moins limitée de la géographie mondiale empêchait l'or du nouveau monde d'accéder au marché mondial[4].

L'émergence du Portugal comme puissance navale et la découverte de l'or aux Amériques font basculer quelque peu le centre de gravité du commerce transsaharien, réduisant de ce fait la prééminence de Tombouctou au cours du XVIe siècle, mais Tombouctou demeure néanmoins un centre intellectuel et commercial important jusqu'à l'invasion marocaine de 1591, qui précipite son déclin. L'armée d'invasion marocaine était composée de soldats espagnols, arabes et Berbères appelés Arma, de l'arabe 'rumat" qui signifie "mousquetaire". Suite à l'invasion, les Arma s'implantent au Nord Mali, s'émancipent de la tutelle de la monarchie saadienne, et se marient avec les élites locales. L'expédition marocaine provoque le déclin de Songhay, dernier et plus prospère empire médiéval ouest-africain, sapant sa prospérité qui soutenait une vie intellectuelle dense.La suzeraineté marocaine sur

---

1 John Hunwick and Alida Jay Boyle, *The Hidden Treasures of Timbuktu. Rediscovering Africa's Literary Cultures*. (London: Thames & Hudson, 2008), 82; Elias Saad, *A Social History of Timbuktu: The Role of Muslim Scholars and Notables 1400-1900* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 17.

2 Hunwick et Boyle, *Hidden Treasures of Timbuktu,* 10.

3 Ralph Austen, *TransSaharan Africa in World History* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 27

4 *Ibid*

l'Etat Songhay ne dure pas longtemps car la force expéditionnaire Arma déclare vite son indépendance vis à vis de la dynastie saadienne, mais les relations entre musulmans de l'Afrique du Nord et de l'Ouest ont survécu à la sécession Arma et persistent encore au XXIe siècle.

Au cours du deuxième millénaire, les Africains noirs et Arabo-Berbères ont entretenu des contacts soutenus. Comme le prouve l'invasion marocaine et la non moins infâme traite orientale des esclaves, leurs relations ont souvent étaient violentes. Mais elles ont aussi été mutuellement bénéfiques par le biais d'échanges matrimoniaux, commerciaux, diplomatiques, et surtout des relations spirituelles et intellectuelles[5]. Néanmoins, ces échanges intellectuels demeurent l'aspect le moins étudié des relations entre l'Afrique du Nord et l'Afrique sub-saharienne, et cette négligence résulte de l'organisation académique de l'étude de l'Afrique en Occident. D'une part, les universités occidentales ont conçu l'Afrique du Nord comme une aire culturelle distincte appartenant à un ensemble dénommé Moyen Orient-Afrique du Nord et étudié dans le cadre d'une spécialisation désignée commte telle (Etude du Moyen Orient et de l'Afrique du Nord). D'autre part, elles ont confiné l'étude du sud du Sahara, considéré comme l'Afrique au sens propre du terme, dans le cadre de l'africanisme ou des études africaines. Cette division du travail ignore le fait que l'arabe, comme langue maternelle ou de liturgie, a été et demeure un lien puissant unissant des centaines de millions de musulmans du Maghreb, du Sahara et de l'Afrique sub-saharienne.

Au cours du second millénaire, la diffusion de la langue arabe a transformé profondément les sociétés africaines. Certains peuples islamisés du Sahara et du Sahel renoncent à leur identité linguistique, culturelle et ethnique pour revendiquer une arabité exclusive. D'autres maintiennent leurs langues africaines, tout en utilisant le caractère arabe pour les transcrire et pour composer des textes. La langue arabe a été un véhicule aussi important de transmission du savoir au sein des peuples musulmans d'Afrique que le latin l'a été parmi les peuples de l'Europe.

---

5 James L. A Webb, Jr., *Desert Frontier. Ecological and Economic Change Along the Western Sahel 1600-1850*, (Madison, WI.: The University of Wisconsin Press, 1995), 15. For the expansion of Arabs from North Africa to south of the Sahara see H T Norris, *The Arab Conquest of the Western Sahara. Studies of the Historical Events, Religious Beliefs and Social Customs which made the remotest Sahara a part of the Arab World* (Essex and Beirut: Longmans and Librarie du Liban, 1986).

L'essentiel des écrits arabes produits entre le VIIIe et le XVe siècle, soit la période de formation de la civilisation islamique est l'oeuvre de non Arabes[6]. Au fur et à mesure que l'Islam continue à se propager au cours des siècles suivants, l'arabe devient une langue d'instruction pour beaucoup d'autres peuples, y compris en Afrique de l'Ouest. La langue arabe et le caractère arabe utilisé pour transcrire les langues africaines étaient les principaux véhicules de transmission du savoir au sein des communautés musulmanes jusqu'à l'émergence de l'hégémonie occidentale.

Au XVIIIe siècle, de nombreuses communautés de lettrés apparaissent en Afrique de l'Ouest. Nous le savons grâce aux sources arabes, mais également aux témoignages des voyageurs européens. Concernant les témoignages européens, le Baron Jacques François Roger, gouverneur français du Sénégal de 1822 à 1827 avait écrit qu'il y avait plus de noirs qui pouvaient lire et écrire l'arabe en 1828 que de paysans français pouvant lire le français[7]. Francis Moore, un employé de la Royal African Company of England, une compagnie à charte anglaise opérant en Sénégambie, avait écrit dans ses mémoires que: "dans tous les royaumes et contrées des deux rives de la Rivière Gambie, des communautés peules parlaient la langue arabe" et "que d'une manière générale, elles connaissaient mieux la langue arabe que les Européens ne connaissaient le latin, même si elles parlaient également une langue vulgaire dénomée Pholey[8]." D'autres explorateurs avant et après Moore, y compris Ibn Battouta au XIVe siècle, Léon l'Africain au XVe siècle, l'explorateur européeen Mungo Park au XVIIIe siècle, et beaucoup d'autres au XIXe siècle, ont témoigné de la vitalité de l'érudition islamique en Afrique de l'Ouest bien avant l'invasion coloniale de la fin du XIXe siècle. Selon l'explorateur français René Caillé qui visite Tombouctou au début du XIXe siècle, "tous les nègres de Tombouctou pouvaient lire le Coran et le connaissaient même par coeur[9].

---

6 Chase Robinson, *Islamic Historiography* (Cambridge: Cambridge University Press), 2003, XX.

7 Sylviane Diouf, *Servants of Allah:African Muslims Enslaved in* the Americas (New York: New York University Press, 1998), 8.

8 Francis Moore, *Travels into the Inland parts of Africa* (London: Edgar Cave, 1738), 30.

9 René Caillé, *Journal d'un voyage à Tombouctou et à Jenne dans l'Afrique centrale pendant les années 1824-1828,* Paris 1830, 206, cité dans Saad, *Social History of Timbuktu,* 92.

S'agissant des sources arabes, on peut les classer en cinq catégories. La première catégorie est constituée d'écrits historiques et inclut, outre les chroniques qui sont nos principales sources d'information historique sur les Etats ouest-africains précoloniaux, des documents décrivant les coutumes des peuples de la région, les relations entre les populations de l'Afrique sub-saharienne et celles du Sahara et d'Afrique du Nord et les rapports entre marchands et lettrés. Figurent également dans cette catégorie les ijaza (autorisations de transmettre le savoir) ainsi que des fatwas (avis juridiques), des récits de voyage qui nous renseignent sur la vie politique, sociale, culturelle et l'économie politique du Soudan occidental au cours des cinq derniers siècles.

La deuxième catégorie est constituée d'écrits pédagogiques. Même si des textes islamiques classiques produits ailleurs dans le monde musulman circulent dans la région depuis des siècles, les lettrés de l'Afrique de l'Ouest ont produit leurs propres commentaires et manuels. Ils ont souvent versifié des commentaires des textes classiques pour en faciliter l'apprentissage à leurs étudiants. Ceci est vrai des grands centres intellectuels du Sénégal et du Mali actuel, mais aussi des régions éloignées où les communautés islamisées étaient loin des principaux axes commerciaux et où les copies des textes importants étaient difficiles à obtenir.

La troisième catégorie est constituée d'écrits laudatifs. Il s'agit notamment de la poésie pieuse écrite en arabe, mais aussi en langues africaines telles que le Peul, le Haoussa et le Wolof. La plupart des lettrés soufis ont écrit des poèmes ou collections de poèmes chantant les louanges du prophète Muhammad et des saints soufis et ces poèmes sont souvent récités lors des rituels et fêtes soufis.

La quatrième catégorie est constituée d'écrits polémiques et a été produite abondamment au début du XIXe siècles. Elle résultait en grande partie de la rivalité entre la Qadiriyya et la Tijaniyya. A partir de la deuxième moitié du XXe siècle, à mesure que le mouvement wahhabite se propage en Afrique de l'Ouest, les écrits polémiques représentaient essentiellement des attaques dirigées contre le soufisme ou des attaques contre le wahhbisme défendant le soufisme. Du Sénégal au Kenya il n'y a aucun pays africain ayant une grande population musulmane où la polémique entre soufis et anti-soufis n'a pas fait rage.

La dernière catégorie est constituée d'écrits à caractère politique. Au XIXe siècle, des lettrés ont écrit en Ajami et en arabe pour protester contre certains souverains. C'était particulièrement vrai des Fodiawa (la communauté de Ousmane Dan Fodio). Mais en Pays haoussa, les réformateurs musulmans, après avoir renversé les souverains haoussa, avaient restauré le système même qu'ils avaient combattu. Il s'ensuivit une production d'écrits les condamnant car un changement politique radical analogue à celui que le Pays Haoussa a connu sous le leadership de Ousmane Danfodio ne peut se produire sans d'énormes sacrifices et de grandes attentes. Lorsque les leaders ne se montrent pas à la hauteur de ces attentes, les instruments même qui ont été utilisés pour renverser le status quo ante peuvent être utilisés de manière effective contre eux[10].

Dans l'état actuel de la recherche sur la bibliothèque islamique en Afrique, laplus grande partie des écrits est en langue arabe.Mais il y a également un riche fonds en ce qu'on appelle Ajami. Après l'expansion de l'islam, le terme 'ajam faisait référence aux peuples avec qui les Arabes étaient entrés en contact, y compris les Berbères en Afrique.Ajami acquiert un sens moins péjoratif, lorsque le caractère arabe commence à être utilisé pour transcrire les langues des musulmans non arabes. Il n'existe quasiment pas de régions ayant été historiquement soumises à l'influence de l'islam, qui n'ait adopté le caractère arabe pour la transcription des langues non arabes. Les langues ayant une écriture ajami incluent les langues slaves, l'Espagnol, le Persan, le Turc, le Swahili, le Berbère, le Malais, et l'Africaans.

La recherche actuelle sur les manuscrits africains a révélé l'usage du caractère arabe est attesté dans quatre vingt (80) langues en Afrique du Nord, en Afrique de l'Ouest, en Afrique de l'Est, en Afrique centrale, et en Afrique australe[11]. En Afrique de l'Ouest seulement, on trouve une littérature ajami dans 29 langues.

---

10 Hamidu Bobboye, "Ajami literature and the Study of the Sokoto Caliphate," in Jeppie et Diagne, dirs., *Meanings of Timbuktu*, (Cape Town & Dakar: Human Sciences Research Council & Codesria, 2008)123-133, 129.

11 Meikal Mumin, "The Arabic Script in Africa: Understudied Literacy," in Meikal Mumin and Kees Versteegh, The *Arabic Script in Africa. Studies in the Use of a Writing System* (Boston and Leiden: Brill 2014), 41-76

Les Français conquièrent Tombouctou trois siècles après l'invasion marocaine. Avec la colonisation occidentale, les établissements d'enseignement en langues occidentales prolifèrent en Afrique de l'Ouest. A la fin du XIXe siècle, Fourah Bay College était un ilot de culture occidentale dans un océan d'érudition arabo-islamique. A la fin du XXe siècle, l'impact du colonialisme occidental a inversé cette équation tant et si bien que le français, l'anglais et le portugais sont devenues des langues officielles d'instruction et d'administration dans toute l'Afrique de l'Ouest. Très peu des centaines d'établissement d'enseignement supérieur modernes opérant en Afrique de l'Ouest au début du XXIe siècle utilisent l'arabe comme langue d'instruction, et la plus ancienne est l'Université islamique de Say au Niger inaugurée en 1987. Entre la fondation de Sankoré comme lieu de culte et d'érudition et la création de l'Université islamique de Say, l'érudition islamique a connu des hauts et des bas. La langue arabe, elle, a toujours occupé une place centrale dans la vie sociale des communautés musulmanes. Aujourd'hui, plus de 250 millions de musulmans sub-sahariens, soit 15 pour cent de la population musulmane mondiale[12], récitent leurs prières quotidiennes en arabe; ils partagent la culture arabo-islamique avec l'Afrique du Nord. Toutefois, en tant que langue d'administration et de production intellectuelle, l'arabe a été reléguée au second rang par l'émergence d'intellectuels éduqués en langues occidentales.

En 1964, l'intellectuel nigérien Abdou Moumouni, parrain de la première université du Niger indépendant, a publié un ouvrage faisant le point sur l'éducation en Afrique identifiant ses forces et ses faiblesses[13]. Il affirme en conclusion de son livre que la réforme du système éducatif en Afrique est une priorité. Un demi-siècle après la publication de l'ouvrage de Moumouni, la production du savoir reste fragmentée en Afrique noire, et le système éducatif actuel n'est toujours pas en mesure d'intégrer pleinement les différentes traditions intellectuelles. Certes, ce n'est pas l'Afrique Noire seulement qui est affectée négativement par la fragmentation du champ scientifique. La fragmentation du savoir était le sujet du premier rapport

---

12 Voir Pew Forum on Public Life, Global Mapping of the Muslim Population. http://www.pewforum.org/2009/10/07/mapping-the-global-muslim-population/ consulté en septembre 2014.

13 Abdou Moumouni, *L'éducation en Afrique* (Paris: François Maspéro, 1964)

mondial sur les sciences sociales (ISSS-UNESCO) de 2010[14]. Parmi les problèmes que posent l'accumulation, la transmission et l'usage de la connaissance dans différentes sociétés, le Rapport cite notamment les inégalités et asymétries comme facteurs fondamentaux. L'Afrique de l'Ouest, sans nul doute, est confronté à ces problèmes. Le fossé séparant europhones et non europhones, et particulièrement les arabophones, doit être comblé pour rendre lisible l'héritage intellectuel du continent et bâtir de solides bases pour l'éducation du troisième millénaire.

14 UNESCO et International Social Sciences Council, *Knowledge Divides,* World Social Sciences Report, http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001883/188333e.pdf.

BAŞLANGIÇTAN
OSMANLI DÖNEMİNE KADAR
MISIR VE MAĞRİB'DE İSLÂMİYET

ISLAM IN EGYPT AND MAGHREB:
FROM THE BEGINNING
TO OTTOMAN ERA

الإسلام في مصر والمغرب:
من البداية حتى العهد العثماني

MÜSLÜMANLARIN İLK ASRINDA İSLÂM'IN KUZEY AFRİKA'DA YAYILIŞI

Âdem APAK*

Giriş

İslâm dininin tebliği esnasında Küçük Asya (Anadolu), Kuzey Afrika, Mısır, Suriye ve Avrupa'da Tuna nehri'ne kadar olan bölgede Bizans İmparatorluğu hüküm sürüyordu. Miladi VII. yüzyılda üç kıtada büyük bir coğrafyayı kontrol eden Bizans, merkezde taht kavgaları ve iç karışıklıklar sebebiyle gücünü kaybetmiş durumdaydı. Üstelik farklı mezheplere mensup vatandaşlarına uyguladığı dinî baskılar, devletin halk üzerindeki meşrûiyetini yitirmesine sebep olmuştu. Kuzeyden gelen Avar ve Slav tehdidi, doğuda ise Sâsânîlerin yayılma politikası devleti çözülmenin eşiğine getirmiştir. Nitekim Sâsânîler, Miladi 611 yılında Suriye, Anadolu ve Mısır gibi önemli Bizans bölgelerini istila etmek sûretiyle İstanbul yakınlarına kadar ulaşmışlardır. İmparator Herakleios (M.610-641), bu saldırılardan ancak ağır şartlar altında bir anlaşma imzalayarak kurtulabilmiştir. İki taraf arasındaki çatışma Miladi 622 yılında yeniden başlamış, Bizanslılar Miladi 627 yılında meydana gelen Ninova savaşında Sâsânîleri kesin bir mağlubiyete uğratarak, kaybettikleri toprakları yeniden kazanmışlardır. Bizans devleti elde ettiği bu başarıya rağmen, içteki siyasî mücadele ve dinî problemleri çözememiştir.[1] Bütün bunların sonucunda, ülkenin resmî mezhebinden olmayan muhtelif Hıristiyan topluluklar, kendi dindaşlarının emri altında yaşamaktansa, yabancı bir hâkimiyeti tercih etmeye, hatta dışarıdan gelecek güçleri kendileri için kurtarıcı olarak görmeye başlamışlardır.[2]

---

* Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi

1 Ostrogorsky, Georg, *Bizans Devleti Tarihi,*(çev. Fikret Işıltan), Ankara 1995, s. 86-97; Demirkent, Işın, "Bizans", *DİA*, VI, 230-233.

2 Hamidullah, *İslâm Peygamberi,*(çev. Salih Tuğ), I-II, İstanbul 1991, I, 15. Bu konuda geniş bilgi için bk. Apak, Âdem, "Mısır'ın Müslümanlar Tarafından Fethi ve Fetih Sonrası Ülkede Sosyal ve Dinî Alanda Meydana Gelen Değişimler Üzerine Değerlendirmeler", *UÜİFD,* c. 10, sy. 2, Bursa 2201, s. 146-154.

İslâm dininin zuhurundan önce Arabistan'ın kuzey kısımları da Bizans'ın kontrolünde bulunuyordu. Bölgede III. yüzyılın başlarında Güney Arabistan'dan Suriye topraklarına göç ederek Gassân nehri kıyılarını yurt edinmiş olan Gassânîler yaşıyordu. Onlar daha önceleri Roma İmparatorluğu'nun tesiriyle Hıristiyanlaşmışlardı. Bizans devleti ülkenin güney sınırlarını çölde yaşayan bedevîlerden ve Sâsânî saldırılarından koruyabilmek için bu devletin varlığını desteklemiştir.[3] Hicretin 8. yılında (M. 629) Hz. Peygamber'in (sav) Gassânîlere gönderdiği elçisi Hâris b. Umeyr, bölge valisi Şurahbil b. Amr tarafından Mûte'de öldürülünce, bu devlet üzerine sefer düzenlenmiştir. Mûte savaşı, Müslümanların Arap Yarımadası dışına bundan sonra tertip edecekleri futûhâtın da ilk adımı olmuştur. Artık Müslüman Arapların yeni hedefi, Arabistan'ın kuzeyinde yer alan Şam topraklarıdır. Nitekim bu hadiseden bir yıl sonra (9/630) Gassânîler tarafından Medine'ye yönelik büyük bir saldırı düzenleneceği haberinin alınması üzerine Hz. Peygamber (sav), Tebük seferini gerçekleşmiştir. Bu askerî harekât, aslında Hz. Peygamber'in (sav) Doğu Roma İmparatorluğu'na meydan okuma girişimidir. Sefer sonucunda Rumların, kendi topraklarına giren ve burada 20 gün bekleyen Müslümanlara karşı çıkmamış olması, Bizans'ın Arabistan'ın kuzey tarafında yer alan bölgeleri terk ettiklerinin açık bir işaretidir. Nitekim bu hadiseden sonra ne Bizanslılar, ne de bölgede onların müttefiki durumundaki Hıristiyan Araplar, Hicaz'daki Müslümanlar üzerine herhangi bir askerî faaliyet düzenleme cesareti gösterememişlerdir. Artık yakın gelecekte Araplar ile Bizans'ın hesaplaşma merkezinin Şam toprakları olacağı belli olmuş, roller değişerek Müslümanlar için hücum, Hıristiyanlar için ise savunma süreci başlamıştır. Dolayısıyla Arap Yarımadası'nın kuzeyinden itibaren bir taraftan Küçük Asya (Anadolu) içlerine, diğer taraftan da Atlas Okyanusu'na kadar ulaşacak olan Müslüman fetih harekâtının esas başlangıç adımının Tebük seferi olduğunu söylemek, dolayısıyla bu faaliyeti başlatanın bizzat Hz. Peygamber (sav) olduğunu ileri sürmek mümkündür.

A. KUZEY AFRİKA FETİHLERİNİN ÖNCÜ ADIMLARI: BİLÂDÜ'Ş-ŞAM'IN FETHİ

Hz. Peygamber'in (sav) vefatından sonra Müslümanların idaresini üstlenen Hz. Ebû Bekir'in iki yıllık yönetimi süreci, Müslümanlar için peygamber idaresinden hilâfet yönetimine geçiş tecrübesi olarak kabul edilebilir. Kısa, ancak çok zor geçen bu dönemde Hz. Ebû Bekir, vahiy kültürüyle yönetilmeye alışmış insanları,

---

3 Hitti, Philip, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, (çev. Salih Tuğ), I-V, İstanbul 1980, I,118-123.

peygambersiz bir idareye adapte etmekte büyük çaba harcamış ve bunda başarı sağlamıştır.

Hz. Peygamber'in (sav) vefatının ardından gerçekleşen hilâfet tartışmalarının suhuletle halledilmesi meselesinden sonra Müslüman toplumun karşı karşıya geldiği ikinci önemli hadise, kısaca ridde adı verilen ve yönetime karşı girişilen isyanlardır. Zira bu problem Müslümanların birliğini hatta varlığını tehdit edecek boyutlara ulaşmıştır. Hz. Ebû Bekir, aldığı tedbirler sayesinde Rasûl-i Ekrem'in (sav) vefatından fazla bir süre geçmeden yönetime karşı isyan faaliyetlerini etkisiz hale getirmiş, bu şekilde Arap Yarımadası'nda Müslümanların siyasî hakimiyeti yeniden tesis edilmiştir.

Hz. Ebû Bekir, ridde meselesinin hallinden sonra vakit kaybetmeksizin fetih hareketlerini başlattı. Onun gerçekleştirdiği bu faaliyetler, Hz. Peygamber'in (sav) daha önce attığı adımın devamı mahiyetteydi. Zira Allah Rasûlü (sav) vefatından hemen önce Şam topraklarına gönderilmek üzere Üsâme b. Zeyd komutasında bir ordu hazırlamıştı. Ancak rahatsızlığı ve akabinde vefatı sebebiyle bu teşebbüs akamete uğramıştı. Hz. Ebû Bekir, halîfe seçilmesinin hemen ardından hazır bekleyen askerî birliği harekete geçirmeye karar verdi.[4] Gerekli hazırlıkların tamamlanmasının ardından ordu 1 Rabîülâhir 11 (26 Haziran 632) tarihinde Medine'den yola çıktı. Yaklaşık iki buçuk ay süren seferde Müslümanlar Suriye'de Akabe körfezinin doğu kesimlerine kadar ilerleyerek bölgede kontrolü temin ettiler. Ayrıca burada yaşayan âsî kabileleri itaat altına aldıktan sonra Medine'ye döndüler.[5]

Üsame ordusunun başarılı harekâtından sonra Bizans üzerine daha koordineli bir fetih harekâtına girişildi. Hedef Bizans'a bağlı olan ve Hıristiyan Arapların yaşadıkları Kuzey Arabistan'dı. Halifenin öncelikli hedefi Suriye çevresindeki Arap çemberini ortadan kaldırmaya, bu sayede Müslümanların Araplar dışındaki diğer milletlerle temasa geçmelerini sağlamaya çalıştı.

---

4 Buhârî, *Fedâilu'l-Ashâb*17, *Meğâzî* 42, 87; Müslim, *Fedâil* 63, Tirmizî, *Menâkıb* 3819; Vâkıdî, *Kitabu'r-Ridde,* (thk. Yahya el-Cebûrî), Beyrut 1990, s. 51.

5 Taberî, *Tarih*, *Tarihu'l-Ümemve'l-Mülûk,* (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), I-XI, Beyrut ts. (Dâru's-Süveydân), III, 227; İbnü'l-Esîr, (*el-Kâmil,*), *el-Kâmil fi't-Tarih,* I-IX, Beyrut 1986, II, 227.

Harekât için hazırlıkların tamamlanmasından sonra Müslüman ordular Hicretin 12. yılından (M.633) itibaren Suriye sınırını geçerek Şam topraklarında girdiler.[6] Komutanlardan Ebû Ubeyde, Câbiye[7]; Yezîd b. Ebû Süfyan, Belkâ[8]; Şurahbil b. Hasene, Ürdün; Amr b. el-Âs da Arebe'ye[9] karargâh kurdu.[10]

Müslümanların Suriye'ye ulaştığı bilgisini alan Kayser Heraklieos, kardeşi Theodor (Tezârik) komutası altında 90 bin kişilik orduyu harekete geçirdi.[11] Şam bölgesinde Arabe mevkiinde konuşlanmış bulunan ve emrindeki birliklerle Rum ordusuna karşı savaşmasının mümkün olmadığını düşünen Amr b. el-Âs durumu halîfeye bildirdi.[12] Hz. Ebû Bekir bunun üzerine Irak cephesinde savaşan Hâlid b. Velîd'i Şam'a sevketti[13]Amr b. el-Âs, Yezîd b. Ebû Süfyan, Şurahbil b. Hasene gibi Şam bölgesinin farklı yerlerinde karargâh kurmuş olan Müslüman komutanlar da ordularıyla birlikte Hâlid b. Velîd ile kuvvetlerini birleştirdiler. Suriye topraklarında Müslümanlar ile Rumların karşı karşıya geldikleri ilk büyük savaş olan ve Hicretin 13. yılı 28 Cemâziyelevvel'de (30 Temmuz 634) meydana gelen Ecnâdeyn[14] meydan muharebesi, Arap fatihlerin galibiyetiyle sonuçlandı. Savaşın İslâm ordusunun

---

6 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, II, 276; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye,* I-XIV, Beyrut-Riyad ts. (Mektebetü'l-Meârif-Mektebetü'n-Nasr), VII, 2.

7 Câbiye, Dımeşk'ın 80 km. güney doğusunda Harran bölgesinde yer alan Cevlan'da kurulmuş bir şehirdir. Burası İslâm öncesi dönemde Gassânîlerin idare merkeziydi. Bölgede su kaynakları ve bedevîlerin yerleşmelerine uygun meralar vardı. Şam'ın buraya açılan kapısı "Bâbu'l-Câbiye" olarak tesmiye edilmiştir. Lammens, H. L., "Cabiye" *İA*, III, 5; Fayda, Mustafa, "Câbiye", *DİA,* VI, 538.

8 Belkâ, Dımaşk ile Vâdilkurâ arasında bir yerleşim alanıdır. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân,* I-V, Beyrut 1975, I, 489; Buhl, Fr. "Belka",*İA*, II, 491-492; Hıreysat, Muhammed Abdülkadir, "Belka", *DİA,* V, 419-420.

9 Arebe, Ürdün'de bir yerleşim birimidir. Ahd-i Atîk'de bütün Ürdün vadisi bu şekilde isimlendirilmektedir. Günümüzde ise sadece Lût gölünün güney kısmı Arebe olarak bilinir. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, IV, 96.

10 Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân,* (thk. Abdullah Enis et-Tabbâ-Ömer Enis et-Tabbâ), Beyrut 1987, *Futûhu'l-Buldân*, s.149-151; Taberî, *Tarih*, III, 387, 390, 394, 406; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, II, 276-277; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 3; İbn Haldun, *Kitabu'l-İber ve Dîvânü'l-Mübtedeive'l-Haber*, I-V, Beyrut 1971, II, 2, 84; Suyûtî, *Tarihu'l-Hulefâ*, (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Kahire 1975, s. 80.

11 Taberî, *Tarih*, III, 405; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, II, 279; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VII, 5.

12 Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân*, s. 151; Taberî, *Tarih*, III, 405-406.

13 İbnSa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I-VIII, Beyrut ts. (Dâru Sâdır). VII, 397; Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân*, s. 152, 349; Taberî, *Tarih*, III, 393-394, 406, 408, 411, 415-415; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, II, 278.

14 Ecnâdeyn, Filistin topraklarında yer almaktadır. Remle ile Beyt-i Cibrin arasında bulunur. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, I, 103; Buhl, F., "Ecnâdeyn", *İA,* IV, 105; Yıldız, H. Dursun, "Ecnâdeyn", *DİA,* X, 385.

mutlak zaferi ile neticelenmesi, Araplara Filistin topraklarının yolunu açtı.[15] Zafer haberini aldıktan kısa süre sonra 22 Cemâziyelâhir 13 (23 Ağustos 634) tarihinde Hz. Ebû Bekir vefat edince Şam fetihlerinin sorumluluğu yeni halife Hz. Ömer'e geçti.[16]

Ecnâdeyn savaşında yenilgiye uğrayan Bizans askerleri, İliyâ (Kudüs), Kayseriye, Dımaşk, Hıms[17], Beysan[18] ve Fihl[19] gibi Şam şehirlerine sığınmışlardı. Onları takip eden Müslümanlar Ürdün sınırları içinde yer alan ve Şeria nehrinin doğu yakasında bulunan Fihl şehrine ulaştılar. Bizans İmparatoru bunun üzerine yeni bir orduyu Müslümanlar üzerine harekete geçirdi. Hicretin 13. yılında gerçekleşen (M. 634-635) Filh savaşında Bizans askerleri tekrar yenilgiye uğradılar.[20] Geri kalan askerler ise Dımaşk başta olmak üzere diğer Şam şehirlerine sığındılar.[21] Filh zaferi Müslümanlar için Ürdün fethinin önünü açtı. Nitekim kısa süre sonra Beysân, Sûsiye, Efîk, Cereş, Beytü'r-Res, Kades, Sevâdü'l-Ürdün gibi merkezler ile sahil şeridi Müslümanların hâkimiyetine geçti.[22]

Fihl'de bozguna uğrayan Bizans ordusunun büyük bir kısmının sığındığı Dımaşk[23] Müslüman komutanların yeni hedefi oldu. Fakat muhasarası kısa sürede sonuç vermedi. Ancak şehir ileri gelenlerinden birisinin oğlunun dünyaya gelmesi sebebiyle düzenlenen eğlence sebebiyle ortaya çıkan savunma zafiyeti, nihaî saldırı

---

15 Halîfe b. Hayyât, *Tarih*, (thk. ZüheylZekkâr), Beyrut 1993, s. 79-80; Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân*, s.156-157; Taberî, *Tarih*, III, 417-419; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Tarihi'l-Ümemve'l-Mülûk,* (thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ), I-XVIII, Beyrut 1992, IV, 54; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, II, 286-287; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VII, 31-32.

16 Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân*, s.157; Taberî, *Tarih*, III, 419-420.

17 Hıms, Dımaşk ile Halep arasında yer alan bir şehirdir. Orta Suriye'de Âsî nehrinin suladığı geniş vadide kurulmuştur. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, II, 302; Sobernheim, M. "Humus, Hıms", *İA,* V, (1), 588-590.

18 Beysan, Harran ile Filistin arasında yer alan bir şehirdir. Burası Filistin'de Araplar tarafından ilk fethedilen bölgedir. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, I, 527; Lammens, H. L., "Beysan", *İA,* II, 588.

19 Fihl, coğrafyacılar tarafından Ürdün şehirlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Beysan şehrinin doğu tarafında yer almaktadır. Buhl, Fr.,*"Fihl"*, İA, IV, 445-446.

20 Taberî, *Tarih,* III, 434-435, 438, 442-443; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, IV, 142; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, II, 295-296.

21 Halîfe b. Hayyât, *Tarih*, s. 80; Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân,* s. 158; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, IV, 142; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, II, 295-296; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VII, 25.

22 Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân,* s.160; Taberî, *Tarih,* III, 443-444;İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* II, 296-297.

23 Dımaşk, Şam topraklarının en büyük şehirlerinden birisidir. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, II, 463; Hartman, R., "Şam", *İA,* XI, 298-310.

için büyük bir fırsatı oldu. Müslüman askerler burçlara ip merdivenlerle çıkmak suretiyle içeriye girip kale muhafızlarını etkisiz hale getirdiler. Bu şekilde aydan daha fazla süren muhasara sonucunda hicretin 14. yılı Recep ayında (Ağustos-Eylül 635) Bizans'ın Doğu Akdeniz'deki en önemli merkezi Dımaşk fethedilmiş, oldu.[24]

Şam orduları başkomutanı Ebû Ubeyde, Dımaşk'ın fethinden sonra şehrin idaresini komutanlarından Yezîd b. Ebû Süfyan'a terk ederek Hıms seferine çıktı.[25] Baalbek yolunu takip eden İslâm ordusu kış boyu şehri kuşatma altında tuttu. Bizans'tan bekledikleri yardım ümitlerini kaybeden Hımslılar, barış yoluyla teslim olmayı kabul ettiler. (H.14/M.635).[26] Ebû Ubeyde daha sonra komşu şehir Hama üzerine yürüdü. Onlar da Müslümanlara karşı herhangi bir direniş göstermeden anlaşmaya razı oldular.[27] Bundan kısa süre sonra ardından Akdeniz sahilindeki Lazkiye[28] şehri ele geçirildi.[29] Aynı anda Kınnesrin[30] Hâlid b. Velîd emrindeki ordu tarafından fethedildi.[31]

Müslüman orduların Suriye topraklarında süratli bir şekilde ilerlediklerini gören Bizans İmparatoru sayısı 200 bine ulaşan büyük kuvveti bölgeye gönderdi.[32] Dımaşk fethinin ardından görevli bulundukları karargâhlarına çekilmiş olan Müslüman komutanlar[33], gelen haber üzerine düşmana karşı güç birliği oluşturmak amacıyla yeniden bir araya geldiler. Recep 15 (Ağustos 636) tarihinde meydana gelen Yermük savaşı, Müslümanlar ile Bizans'ın Suriye topraklarındaki son büyük

---

24 Halîfe b. Hayyât, *Tarih*, s. 84; Taberî, *Tarih*, III, 438-441; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, IV, 143; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, II, 293-295; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VII, 22.

25 Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân,* s.179.

26 Halîfe b. Hayyât, *Tarih*, s. 88; Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân,* s.178-179; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* II, 341-342.

27 Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân,* s. 179; Taberî, *Tarih,* III, 599-601; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* II, 342.

28 Lazkiye, Akdeniz kıyısında bir liman şehridir. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân,* V, 5-7.

29 Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân,* s. 180-181; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* II, 342-343.

30 Kınnesrin, Kuzey Suriye'de bir şehir olup, ilk dönemde Chalcis ad Belum adını taşımıştır. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân,* IV, 403-404. Honıgmann, E., "Kınnesrin", *İA,* VI, 711.

31 Taberî, *Tarih,* III, 601-602; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* II, 343-344, 346.

32 Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân*, s. 184.

33 Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân*, s. 185; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* II, 3.

hesaplaşması oldu. Araplar savaşta kesin bir zafer elde ettiler. Rumlar ise Suriye üzerindeki emellerini terk etmek zorunda kaldılar.[34]

Yermük hezimetinden kurtulan Bizans askerleri Antakya, Haleb[35], Cezîre[36] gibi bölgede kalan son Bizans kalelerine ve Doğu Akdeniz'deki sahil şehirlerine sığındılar.[37] Ancak buralar da sırasıyla Müslümanlara teslim etmek zorunda kaldılar. Ürdün sahilleri[38], ardından da Sebâtiye[39], Nablus[40], Lüdd[41], Yübnâ[42], Amevâs[43], Beyt-i Cibrin[44] gibi şehirleri Müslümanlarca fethedildi.[45] Bölge komutanlarından Amr b. el-Âs ise Kuzey Suriye'ye yönelerek Halep ve Antakyalılarla cizye karşılığında sulh yaptı. Ardından Kınnesrin ele geçirildi.[46]

Yermük zaferi, Müslümanlara kutsal Kudüs şehrinin kapısın açtı. Hz. Ebû Bekir zamanından beri Filistin ve çevresinin fethine memur edilen Amr b. el-Âs, şehri muhasara altına aldı. Suriye orduları başkomutanı Ebû Ubeyde de emrindeki birliklerle bölgeye gelerek kuşatmaya iştirak etti. Müslüman orduya karşı

---

34 Halîfe b. Hayyât, *Tarih*, s. 89; Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân*, s.186; Taberî, *Tarih,* III, 394-406, 570-572; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, IV, 143; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, II, 297; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VII, 4.

35 Halep, Suriye topraklarının Şam'dan sonra en önemli şehridir. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, II, 282; Sauvaget, J., "Haleb", *İA,* V (1), 117.

36 Cezîre, Dicle ve Fırat nehirleri arasında yer alan Mudar ve Bekrîlerin yaşadığı topraklardır. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, II, 134. Cezîre, Cezîretü'l-Asur ve İklimü Asur olarak bilinen ve Silvan, Erzen, Siirt, Zap havzası ve Fırat'ın batısındaki Adıyaman'ı içine alan Yukarı Mezopotamya topraklarına verilen isimdir. Şeşen, Ramazan, "Cezîre", *DİA,* VII, 509-511.

37 Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân*, s. 184.

38 Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân*, s. 160.

39 Sebâtiye, Filistin bölgesinde ve Beytü'l-Makdis'e iki günlük mesafede bulunan bir şehirdir. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, III, 184.

40 Nablus, Orta Filistin'de bir şehir olup, şimdi Ürdün devleti sınırları içinde yer almaktadır. Buhl, Fr. "Nablus", *İA,* IX, 13-15.

41 Lüdd, Filistin bölgesinde Beytü'l-Makdis yakınlarında bir köy adıdır. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, I, 15.

42 Yübna, Remle'ye yakın bir yerleşim birimidir. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, V, 428.

43 Amevas, Beytü'l-Makdis yakınında bulunan bir Filistin yerleşim birimidir. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, IV, 157.

44 Beyt-i Cibrin, Beytü'l-Makdis ile Gazze arasında bir bölgedir. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, I, 519.

45 Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân*, s. 189.

46 Halîfe b. Hayyât, *Tarih*, s. 93; Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân*, s. 159-160; Ya'kûbî, *Tarih,* I-II, Beyrut 1960, II, 142.Kuzey Suriye fetihleri için daha detaylı bilgi için bk. Kaegi, Walter E., *Byzantiumand The Islamıc Conquests,* Cambridge 1992, s. 147-166.

koyamayacaklarını anlayan şehir ileri gelenleri, kan dökülmeksizin teslim olmaya karar verdiler. Durum Medine'ye haber verilince Şam'a gelen Hz. Ömer Kudüs'ü teslim aldı. (H.16/M.637).[47]

B. KUZEY AFRİKA FETİHLERİ

1. Hz. Ömer Dönemi

Şam fetihlerinin büyük ölçüde tamamlanmasının ardından Hicretin 18. (639) yılında Câbiye'ye gelen Hz. Ömer bölge komutanlarıyla bir görüşme yaptı. Filistin ordusu komutanı Amr b. el-Âs burada Mısır'a sefer düzenlemek için halîfeden izin aldı.[48]

Amr'ın ordusu Ürdün ve Filistin topraklarını geçmesinin ardından Sina'yı aşarak önce Ariş[49], ardından da Ferma'ya[50] ulaştı. Kuzeyden Mısır'ın kapısı durumunda olan[51] Ferma kuşatmanın ardından ele geçirildi. (Muharrem H.19/Ocak M.640).[52] İlerleyen ordu daha sonra Bülbeys'i[53] fethetti. Amr b. el-Âs, Bülbeys fethinin tamamlanması akabinde Ümmü Düneyn'e[54] hareket etti. Nil kıyısında yer alan bu liman şehri, Rumların Mısır'daki üç askerî üssü olan Bâbilon, Nakyus ve İskenderiye'nin ortasında yer alıyordu.[55] Kuzeydeki Nakyus ve İskenderiye'den güneyde yer alan Bâbilon'a yardımlar da buradan sevk ediliyordu. Amr b. el-Âs, bu

---

47 Halîfe b. Hayyât, *Tarih*, s. 93; Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân,* s.188-189; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* II, 3347-350.

48 İbn Abdilhakem, *Futûhu Mısr ve Ahbâruhâ,* (thk. Charles Torrey), Kahire 1991, s. 56-57; Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân*, s. 298; Ya'kûbî, *Tarih*, II, 148; Kindî, *Kitabu'l-Vulât ve Kitabu'l-Kudât,* (thk. Rhuvan Guest), Beyrut ts. (Müessesetü Kurtuba), s. 7; Makrızî, *Hıtat*, I-II, Beyrut ts. (Dâru Sâdır), I, 288; İbn Tagriberdî, *en-Nücûmu'z-Zahire fi Mülûki Mısr ve'l-Kahire,* I-XXII, Kahire 1929, I, 9-11.

49 Ariş, Filistin'den Mısır'a gidiş yolunda bulunan bir şehirdir. Ya'kûbî, *Tarih*, II, 148: İbn Hurdazbih, *Kitabu'l-Mesâlikve'l-Memâlik,* Leyden 1967, s. 255; Kazvînî, *Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-'İbâd,* Beyrut ts. (Dâru's-Sâdır), s. 221.

50 Ferma, Deniz sahilinde bir şehir olup, Mısır sınırına buradan girilmektedir. Yâkût el-Hamevî, IV, *Mu'cemu'l-Buldân*, 255; İstahrî, *Kitabu'l-Mesâlikve'l-Memâlik,* Leyden 1967, s. 53; İbn Hurdazbih, *el-Mesâlik,* s. 255.

51 Ya'kûbî, *Kitabu'l-Buldân,* Leyden 1967, s. 330.

52 İbn Abdilhakem*, Futûh,* s. 58; Makrızî, *Hıtat*, I, 289; İbn Tagriberdî, *en-Nücûm*, I, 11.

53 Bülbeys, Mısır'da bir şehir olup, Suriye yolundan Mısır'a gidildiğinde Fustat'a on fersahlık bir mesafede yer almaktadır. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, I, 479.

54 ÜmmüDüneyn, Kahire ile Nil arasında bir yerleşim alanıdır. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, I, 21.

55 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, IV, 251.

sebeple beklenen hedef Bâbilon yerine Ümmü Düneyn'e yöneldi. Niyeti Rumların kuzey-güney bağlantısını keserek, Bâbilon'a yapılacak desteği engellemekti. Müslümanların kuşatması kısa sürede netice vermeyince Amr b. el-Âs, Medine'den yardım istedi. Gelen 4 bin kişilik ordunun desteğiyle şehir ele geçirildi. Hicretin 19. yılı Rabîulevvel ayında (M. Nisan 640) gerçekleşen bu fetihle Müslümanlar için Bâbilon'un[56] yolu açılmış oldu.[57] Ancak burada da çok ciddi bir direnişle karşılaşıldı. Durumdan haberdar edilen halîfe bölgeye yeniden takviye birlikler gönderdi. Medine'den gelen Zübeyr b. Avvâm komutasındaki askerler Bâbilon yakınındaki Aynu'ş-Şems'de asıl orduya katıldılar.[58] Buradaki hazırlıkların ardından saldırı yeniden başlatıldı. Bu şekilde yaklaşık yedi ay süren muhasaranın ardından şehir fethedildi.[59] Daha sonra yapılan görüşmelerde Mısır halkıyla barış yapıldı.[60]

Babilon'un fethinden sonra Müslümanlar Doğu Roma'nın Konstantiniyye'den (İstanbul) sonra ikinci büyük şehri olan İskenderiye'yi[61] hedef aldılar. Amr b. el-Âs, Hicretin 21.(641-642) yılında Akdeniz sahiline doğru harekete geçti.[62] Müslümanları İskenderiye yolunda durdurmak isteyen Bizanslılar, ilk önce Nakyus[63], ardından da Sultays mevkiinde mağlup olmaktan kurtulamadılar.[64] Son olarak Kiryeveyen'de[65] de direniş gösteremediler.[66] Kiryeveyn galibiyetinin ardından İskenderiye muhasara

---

56 Bâbilon, Mısır, Fustat ve Bâbilon aynı yerin adıdır. (Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, I, l 311-312). Buranın adı Kasru'ş-Şem', Kasru'ş-Şam, Kasru'l-Yun ve Babi'l-Yun olarak da bilinmektedir. Ya'kûbî, *Kitabu'l-Buldân,* s. 330; Becker, C.H., "Bâbilon", *İA,* III, 180.

57 İbn Abdilhakem, *Futûh*, s. 59-60; İbnTağriberdî, *en-Nücûm,* I, 13.

58 İbn Abdilhakem, *Futûh*, s, 61-62; Ya'kûbî, *Tarih*, II, 148.

59 Halîfe b. Hayyât, *Tarih*, s. 100; İbn Abdilhakem, *Futûh*, s. 63-64; Ya'kûbî, *Tarih*, II, 148; Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb,* I-XXVII, Kâhir ets., (Dâru'l-Kütüb), XIX, 289-290; Suyûtî, *Husnul'l-Muhâdara,* I-II, Mısır 1967, I, 108.

60 İbn Abdilhakem, *Futûh*, s. 71; Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân*, s. 301-301, 306; Nuveyrî, *Nihâye*, XIX, 298-299; Makrızî, *Hıtat*, I, 293; İbn Tagriberdî, *Nücûm*, I, 22-24, 30; Suyûtî, *Husn*, I, 116, 128,129.

61 İskenderiye, Akdeniz sahilinde Nil'in kollarıyla pek çok haliçlere sahip eski bir şehirdir. Kazvînî, *Âsâru'l-Bilâd*, s. 143-144. Yâkût el-Hamevî, İskenderiye'nin, İskender b. Filosof'un kurduğu bir şehir olduğunu iddia etmektedir. *Mu'cemu'l-Buldân*, I, 182, ayrıca bk. İbn Hurdazbih, *el-Mesâlik,* s. 114-115; Rhuvan, G., "İskenderiye", *İA.,* V, 2, 1084.

62 Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân*, s. 309.

63 Nakyus, Fustat ile İskenderiye arasında bulunan bir şehirdir. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, V, 303.

64 İbn Abdilhakem, *Futûh*, s. 73; Nuveyrî, *Nihâye*, XIX, 303.

65 Kiryeveyn, İskenderiye'nin yakınında yer almaktadır. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, IV, 458.

66 İbn Abdilhakem, *Futûh*, s. 73-74; Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân*, s. 309; Nuveyrî, *Nihâye*, XIX, 302-303; Makrızî, *Hıtat*, I, 163-164; Suyûtî, *Husn*, I, 118.

altına alındı. Güneyi Meyut gölü, kuzeyi Akdeniz ile çevrili olan şehrin batı tarafında ise Sa'ban kanalı bulunuyordu. Bu nedenle şehre sadece doğu ve güney tarafından taarruz etmek mümkündü, buralar da kalın surlarla çevrilmişti. Şartlar şehrin muhasarasını geciktirdi.[67] Kuşatma esnasında İskenderiye kalesinde kapıcılık yapan İbn Bessâme adındaki bir şahıs Müslüman askerlere ulaşarak ailesi ve arazisi için emân verilmesi karşılığında, kalenin gizli kapısını kendilerine gösterebileceğini söyledi. Onun talebini kabul eden Amr, ordusuyla birlikte gösterilen kapıdan kaleye girerek fethi gerçekleştirdi.[68] Üç ay süren kuşatma sonucunda Hicretin 21. yılı Recep ayında (Haziran M.642) tamamlanan fethin ardında Müslümanlar ile şehir halkı arasında Bâbilon anlaşmasına benzer hükümler taşıyan bir barış sözleşmesi imzalandı.[69]

İskenderiye'yi ele geçiren Müslüman ordu daha sonra batıdaki Berka'ya yürüdü. Şehir halkı herhangi bir mukavemet göstermeden teslim oldu.[70] Berka'nın fethi ile Trablusgarb[71] yolu Araplara açılmış oldu. Amr b. el-Âs hiç bir mukavemet görmeden ilerleyerek Sürt[72] ve Lebde[73] gibi küçük yerleşim birimlerini de itaat altına aldı. Trablusgarb'a ulaşan Müslüman askerler şehri kuşattılar. Ancak bir ay geçmesine rağmen fetih gerçekleşmedi. Bu esnada Müslüman orduda bulunan Benî Müdlic kabilesine mensup bir grup asker serinlemek niyetiyle sahile gittiklerinde deniz tarafında şehir surlarının olmadığını fark edince durumu komutanlarına bildirdiler. Amr, bir grup askerini uygun bir zamanda buradan kaleye girmeleri için görevlendirdi. Gizlice içeri sızan askerler kale kapılarını açarak ordunun geri kalan kısmının da şehre girmesini sağladılar. Yapılan çarpışmalardan sonra halk teslim oldu. (H.22/M.642-643)[74]. Amr b. el-Âs Trablusgarb fethinin ardından halîfeye bir

---

67 İbn Abdilhakem, *Futûh*, s. 79; Nuveyrî, *Nihâye*, XIX, 306; Makrızî, *Hıtat*, I, 165; Suyûtî, *Husn*, I, 120.

68 İbn Abdilhakem, *Futûh*, s. 80; Nuveyrî, *Nihâye*, XIX, 306.

69 İbn Abdilhakem, *Futûh*, s. 82-83; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, II, 397; Suyûtî, *Husn*, I, 123.

70 Halife b. Hayyât, *Tarih*, s. 101; İbn Abdilhakem, *Futûh*, s. 170-171; Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân*, s. 314-315; Ya'kûbî, *Tarih*, II, 156.

71 Trablusgarb, Berka'danMağrib'e giden yol üzerinde bir sahil şehridir. Bizanslılar buraya Tripoli derlerdi. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, IV, 25; Kazvînî, *Âsâru'l-Bilâd*, s. 408.

72 Sürt, Berka ile Trablusgarb arasında bir sahil şehridir. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, III, 206-207.

73 Lebde, Berka ile Ifrikıye arasında eski bir yerleşim birimidir. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, V, 10-11.

74 İbn Abdilhakem, *Futûh*, s. 171-172; Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân*, s. 316; Ya'kûbî, *Tarih*, II, 156; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, II, 12.

mektup yazarak, Kuzey Afrika'nın geri kalan kısmı için fethe çıkmak istediğini bildirdi. Fakat Hz. Ömer bu toprakların Müslümanlar için tehlikelerle dolu olduğunu ileri sürerek onun teklifini geri çevirdi.[75]

2. Hz. Osman Dönemi

Kuzey Afrika'nın doğu kısmını teşkil eden Mısır, Hz. Ömer döneminde Amr b. el-Âs'ın idaresindeki ordular tarafından fethedilmişti.[76] Hz. Osman, Hicretin 27. yılında (M.647) Amr'ı Mısır valiliğinden azlederek yerine Abdullah b. Sa'd'ı tayin etti. Bu sebeple daha sonraki Kuzey Afrika fetihleriyle ilgili faaliyetler Abdullah tarafından gerçekleştirilmiştir.

Yeni Mısır valisi göreve gelmesinin ardından Ifrikıye seferine çıktı. Müslüman ordu ilk önce bölgenin kapısı konumunda olan Trablusgarb'da karargâh kurdu. Bunun ardından Subeytula[77] muhasara altına alındı. Fakat Müslümanlar burada güçlü bir direnişle karşılaştılar. Muhasaranın neticesiz kalması üzerine başkomutan halîfeden yardım talebinde bulundu. Hz. Osman bunun özerine bölgeye Abdullah b. Zübeyr idaresinde takviye ordu birlikleri gönderdi. Gelen askerlerin de desteğiyle Subeytula Müslümanların kontrolüne geçti.[78] Bunun ardından yakın yerleşim birimleri üzerine ordular gönderildi. Stratejik öneme sahip Kafsa[79] zaptedildi. Nüfuzlu kabilelerden Eclem ile yıllık bir buçuk milyon dinar karşılığında barış yapıldı.[80]

---

75 İbn Abdilhakem, *Futûh*, s. 172-173; Ya'kûbî, *Tarih*, II, 156.

76 Mısır fetihleri için bk. İbn Abdilhakem, *Futûhu Mısr*, s. 175-177; Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân,* s. 331; Ya'kûbî, *Tarih*, II, 164; Taberî, *Tarih,* IV, 104-105; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 41-42; Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XIX, 407; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VII, 151; İbn Tagriberdî, *en-Nücûm,* I, 20, 65-66, 78. Bu konuda ayrıca bk. Ostragorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, s. 107-108; Özkuyumcu, Nadir, *Fethinden Emevîlerin Sonuna Kadar Mısır ve Kuzey Afrika*, (Basılmamış Doktora Tezi) İstanbul 1993, s.17-69; Apak, Adem, *İslâm Siyaset Geleneğinde Amr b. el-Âs,* Ankara 2001, *Amr b. el-Âs*, s. 84-115.

77 Sübeytula, Kayravan şehrine 70 mil mesafede bulunan ve Georgias'a nispet edilen bir Kuzey Afrika şehridir. İbn Hurdazbih, *el-Mesâlik,*s. 87; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân,*III, 186-187.

78 Halîfe b. Hayyât, *Tarih,* s. 115; İbn Abdilhakem, *Futûhu Mısr,* s. 183; Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân,* s. 318; Ya'kûbî, *Tarih*, II, 165; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 45-46; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VII, 152.

79 Kafsa, Tunus'ta Kayravan şehrinin 219 km. güneyinde bir yerleşim merkezidir. İbn Hurdazbih, *el-Mesâlik,*s. 87; İbn Havkal, *Kitabu Sîreti Arz,* Leyden 1967, s. 62, 67, 69; Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, (nşr. M.J. de Goje), Leiden 1877, s. 55, 217, 246.

80 İbn Abdilhakem, *Futûh,* s. 183-184; Kindî, *Kitabu'l-Vulât,* s. 12; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 45-46; İbn Tagriberdî, *en-Nücûm,* I, 79-80.

Abdullah b. Sa'd'ın valiliği esnasında Bizanslılarla girişilen Kuzef Afrika hâkimiyeti mücadelesinde kara muharebelerinin yanı sıra Akdeniz'de de çarpışmalar gerçekleşti. Bunların en önemlisi Zâtü's-Savâri savaşıdır. İmparator Herakleios, Arapların Ifrikıye'de ilerlemeleri üzerine onlara karşı büyük bir donanmayı harekete geçirdi. Abdullah b. Sa'd düşmanı karşılamak üzere Akdeniz'e açıldı. Aynı anda Şam valisi Muaviye b. Ebû Süfyan da de Mısır donanmasına destek vermek amacıyla Şam'dan harekete geçti. Hicretin 34. yılında (M.654) iki donanma Akdeniz'de karşı karşıya geldiler. Bir kaç gün devam eden çarpışmalar Müslümanların kesin galibiyetiyle neticelendi. Bu netice İslâm tarihinin en parlak deniz zaferlerinden biri olarak tarihe geçmiş ve Müslümanlar için sonraki Kuzey Afrika fetihlerinin de önünü açmıştır.[81]

3. Emevîler Dönemi

Hz. Ebû Bekir döneminde başlatılan, Hz. Ömer yönetiminde Bizans ve Sâsânî İmparatorluğu'nun hâkimiyet alanlarını içine alan, Hz. Osman zamanında da en geniş sınırlarına ulaşan İslâm fütûhâtı, Hz. Osman'ın son dönemi ile Hz. Ali'nin halîfeliği esnasındaki iç çekişmeler sebebiyle sekteye uğramıştı. Hz. Hasan'dan hilafeti devralarak Müslümanları tek bir yönetim altında birleştiren Emevîler devletinin kurucusu Muaviye, göreve gelmesiyle birlikte bir taraftan Hâricîler ve Hz. Ali destekçileri gibi yönetim muhalifleri ile mücadele ederken, diğer taraftan da fetih faaliyetlerini başlattı. Bu dönemde fetih hareketleri üç cephede gerçekleşti. Bunlardan ilki Anadolu ve Ermenistan topraklarıdır. İkinci hedef Horasan ve Sind coğrafyasıdır. Harekât düzenlenen üçüncü bölge ise Mısır ordusunun sorumluluğuna verilen Kuzey Afrika'dır.

Muaviye, öncelikli olarak Hz. Ali dönemindeki iç çekişmeler sebebiyle Müslümanların kontrolünden çıkmış bulunan bu bölgenin tekrar itaat altına alınması kararlaştırdı. Bu amaçla daha önce Kuzey Afrika cephesinde savaş yapmış komutanlar görevlendirdi. Bunların başında Muaviye b. Hudeyc gelir.[82] Onun ardından bu

---

81 İbn Abdilhakem, *Futûh,*s.189-191; Taberî, *Tarih,* IV, 288, 290-292; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam,* V, 12; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 58; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VII, 57; Makrızî, *Hıtat*, II, 190; İbn Tagriberdî, *en-Nücûm,* I, 80, 91.

82 Halîfe b. Hayyât, *Tarih,* s. 156; İbn Abdilhakem, *Futûh* s. 192-194. Bu konuda ayrıca bk. İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib fî Ahbâri'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, (thk. Georges Colin-E. Levi Provençal), I, Beyrut 1983, I, 17-19; Sa'd Zağlul, *Tarihu'l-Mağrib*, I-V, İskenderiye ts. (Menşeetü'l-Mearif), s. I, 172-183.

vazifeyi üstlenen Ukbe b. Nâfi (H.42/M.662) ve (H.43/M.663) yıllarında bölgede başarılı fetihler gerçekleştirdi. Ukbe'nin en önemli faaliyetlerinden biri de müstahkem bir askerî karargâh ihtiyacı sebebiyle (H.50/M.670) yılında Kayravan'ı[83] inşa etmektir. Ayrıca onun komutanlığı sürecindeki kapsamlı bir İslâmlaşma faaliyetiyle Berberîlerin pek çoğu müslüman oldu. Bu sebeple Kuzey Afrika'da plânlı İslâmlaşmanın Muaviye döneminde başlatıldığını söylemek mümkündür.[84]

Hicretin 50. (M.670) yılında Muaviye, Mısır ve Mağrib valiliğine Mesleme b. Muhalled'i tayin etti. Mesleme bölge komutanı Ukbe b.Nâfi'nin yerine Ebu'l-Muhâcir'i Kuzey Afrika ordularının başkomutanlığına getirdi.[85] Bu dönemde Ebu'l-Muhâcir'den başka sabık Mısır valisi Muaviye b. Hudeyc, Hâlid el-Fehmî, Hassân b. Numan gibi komutanlar fetihlerde aktif görev üstlendiler.[86] Muaviye döneminde Müslümanlar Afrika'da daha önce ele geçirilmiş ancak kontrolü kaybedilmiş olan pek çok beldenin yeniden itaat altına alınmasını sağladılar. Ayrıca bazı beldeler de ilk kez bu süreçte Müslümanların hâkimiyetine girdi.

Babasının vefatından sonra devlet başkanı olan Yezid b. Muaviye, Kuzey Afrika valiliğine yeniden Ukbe b. Nâfi'yi getirdi. Onun gerçekleştirdiği fetih hareketiyle bölgenin önemli bir kısmında kontrol Müslümanlara geçti. Ukbe, Kuzey Afrika'da Araplara karşı ittifak yapan Bizans ve Berberîleri itaat altına almayı başardı.[87] Ancak kazandığı zaferler sebebiyle rakiplerini küçümsemesi ve alınması gereken tedbirlerde ihmalkâr davranması sebebiyle bölgedeki Berberî kabilelerini bir araya toplayan Küseyle b. Kemren'in baskın saldırısı sonucunda yanında bulunan askerlerle birlikte

---

83 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, IV, 420-421.

84 Halîfe b. Hayyât, *Tarih,* s. 154, 158; İbn Abdilhakem, *Futûhu Mısr,* s. 194-196; Ya'kûbî, *Tarih,* II, 229; Taberî, *Tarih,* V, 240; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* III, 230-231. bk. İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib,* I, 19-28; Sa'd Zağlul, *Tarihu'l-Mağrib*, I, 183-195.

85 Halîfe b. Hayyât, *Tarih,* s. 169; İbn Abdilhakem, *Futûhu Mısr,* s. 197; Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân,* s. 319-321; Ya'kûbî, *Tarih,* II, 229; Taberî, *Tarih,* V, 240; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* III, 231; İbn Tagriberdî, *en-Nücûm*, I, 175-206.

86 Halîfe b. Hayyât, *Tarih,* s. 158-159, 170-171; İbn Abdilhakem, *Futûhu Mısr,* s. 98-99. Muaviye döneminde Kuzey Afrika'daki faaliyetler hakkında bk. Aycan, İrfan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye b. Ebû Süfyan,* Ankara 1990, s. 267-271; Sa'd Zağlul, *Tarihu'l-Mağrib*, I, 195-199; Vekîl, *el-Emevîyyûn Beyne'ş-Şark ve'l-Ğarb,* I-II, Beyrut-Dımaşk 1995, I, 57-81. Hattâb, Mahmud Şit, "Şimali Afrika'nın Fetih Kahramanları", (çev. Osman Öztürk), *Belleten*, 33/129, Ankara 1969.

87 İbn Abdilhakem, *Futûhu Mısr,* s. 198.

şehit edildi. Bu hadiseyle Kuzey Afrika'nın kontrolü Müslümanların elinde çıkmış oldu.[88]

Ukbe b. Nâfi'nin şehit edilmesinden sonra Kuzey Afrika'nın kıyı şeridine Bizanslılar hâkim olurken, iç kısımlar ise Küseyle'nin liderliğindeki Berberîlerin eline geçti. Bölgedeki gücünü daha da artıran Küseyle, hücuma geçerek Ukbe'nin Kuzey Afrika'da inşa ettiği Kayravan şehrini zapt etti. Bölgedeki Müslümanlar can güvenlikleri sebebiyle Mısır sınırına kadar çekilmek zorunda kaldılar. Bu gelişme Kuzey Afrika'da Arap hâkimiyetini ve İslâmlaşmayı tehlikeye düşürdü. Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervan, bunun üzerine Züheyr b. Kays el-Belevî komutasındaki büyük bir orduyu bölgeye sevk etti. Berka üzerinden Kuzey Afrika'ya geçen Züheyr, karşısına çıkan Berberî ordusunu mağlup ederek Kayravan'ı yeniden ele geçirdi. Daha sonra da bölgenin iç kısımlarında kontrolü sağladı. Bu esnada meydana gelen savaşlarda Berberîlerin lideri Küseyle öldürüldü. (H.69/M.688-689). Böylece Kuzey Afrika'da dengeler tekrar Müslümanların lehine değişmeye başladı.[89]

Arap ordularının Kuzey Afrika'da Berberîler karşısında elde ettiği başarıyı kendi hâkimiyeti için de büyük tehlike olarak gören Bizans İmparatoru II. Justinianos (M.685-695), Müslümanların Akdeniz sahili boyunca ilerlemelerini engelleyebilmek amacıyla bölgeye büyük bir donanma sevk etti. Sicilya'dan da takviye birlikler alan Bizanslılar, Kartaca'ya[90] çıkarma yaptılar. Deniz istikametinde Batıya doğru ilerlemekte olan Züheyr b. Kays, bu gelişme üzerine geri dönerek Bizanslıları karşılamaya karar verdi. Meydana gelen savaşta düşmana nazaran az sayıda olan Müslüman askerler yenilgiye uğradılar. Savaş esnasında hayatını kaybedenler arasında ordunun komutanı Züheyr b. Kays da bulunuyordu. (H.69/M.688-689).[91] Ukbe b. Nâfi'nin öldürülmesinden sonra bu hadise, Kuzey Afrika'da Müslümanlar için ikinci bir duraklama sürecine sebep oldu.[92]

---

88 Halîfe b. Hayyât, *Tarih,* s. 192; İbn Abdilhakem, *Futûhu Mısr,* s. 198-199; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* III, 308-309. Bu konuda ayrıca bk. İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib,* I, 28-32; Sa'd Zağlul, *Tarihu'l-Mağrib*, I, 199-215.

89 İbn Abdilhakem, *Futûhu Mısr,* s. 200; Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân,* s. 321; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* III, 309-310; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib,* I, 32-34; Sa'd Zağlul, *Tarihu'l-Mağrib*, I, 215-221.

90 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, IV, 323.

91 İbn Abdilhakem, *Futûhu Mısr,* s. 201-203; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* IV, 31.

92 Züheyr'in Kuzey Afrika seferi hakkında bilgi ve değerlendirmeler için bk. İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib,* I, 35-37; Özkuyumcu, Nadir, *Mısır ve Kuzey Afrika,* s. 162-166.

Züheyr b. Kays'ın Rumlar tarafından mağlup edilmesinden sonra Müslüman Arapların bölgede zor duruma kalmalarından istifade eden Berberîler, bölgeye tamamen hâkim olabilmek amacıyla Müslümanlara karşı saldırı düzenlemeye karar verdiler. Ancak kendi aralarındaki kabile anlaşmazlıkları sebebiyle birlik sağlayamadılar. Buna karşılık Mısır valisi Abdüzaziz b. Mervan, Kuzey Afrika'da Müslüman varlığını tehlikeye düşüren şartları ortadan kaldırabilmek amacıyla halîfeden yeni kuvvet talep etti. Abdülmelik b. Mervan bunun üzerine Hassân b. Numân el-Gassânî idaresindeki büyük bir orduyu Suriye'den yola çıkardı.[93] Gelen askerler ilk önce askerî ikmal üssü olan Trablusgarb'a ulaştılar. Bizanslıların elinde bulunan toprakları hedef alan asıl harekât buradan başlatıldı. Hazırlıkların tamamlanmasının ardından Kayravan üzerinden hareket eden Müslümanlar karşılarına çıkan Bizans ordusunu mağlup ettikten sonra stratejik öneme sahip Kartaca'yı ele geçirdiler. Hezimete uğrayan düşman askerlerinin bir kısmı günümüzde Tunus şehrinin bulunduğu Tirtiş limanına sığınırken, geri kalanları ise Sicilya adasına ve İspanya'ya kaçtılar. Bizans İmparatoru Leontios (M.695-698) bu gelişme üzerine bölgeye yeni güç göndermeye karar verdi. Gelen Bizans donanması (H.78/M.697) yılında Kartaca'yı Müslümanların elinden aldı. Bölgedeki Berberîler de bu savaşta Bizans ordularına yardımcı oldular. Neticede Akdeniz kıyıları Bizans'ın hâkimiyetine geçerken, iç kısımlar ise asıl adı Dıhyebint. Mâtıyye olan ve büyücülük yapması sebebiyle Kâhine olarak bilinen Berberî bir kabile liderinin kontrolüne girdi.[94]

Müslümanlar bir yıl sonra gerçekleştirdikleri yeni bir askerî harekâtla Kartaca'ya tekrar hâkim oldular. Bu olumlu gelişmenin ardından Hassân b. Numân'ın ikinci Ifrikıye seferi başlatıldı. (H.81/M.700-701). Öncelikli olarak Berberî kabileleri üzerine yürüyen Hassân, Kuzey Afrika'nın iç bölgelerini kontrol altında tutan Kâhine'nin ordusunu mağlup etti. Çarpışmalar esnasında liderleri Kâhine'nin ölmesi Berberîlerin tamamen dağılmasına sebep oldu. Sonuçta bölgede Müslümanların siyasî hâkimiyeti yeniden temin edildi. Bu süreçte Hassân b. Numân'ın teslim olan Berberîlere iyi davranması, kendileriyle yakın ve dostane ilişkiler kurması, onların Müslümanlara karşı isyancı bir topluluk olmaktan çıkmasına vesile oldu. Hatta bu olumlu şartlarda Berberîlerin birçoğu Müslümanlığı kabul etti. Son gelişme

---

93 İbn Abdilhakem, *Futûhu Mısr,* s.203; Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân,* s. 321; Ya'kûbî, *Tarih,* II, 277; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* III, 309-310.

94 Sa'd Zağlul, *Tarihu'l-Mağrib*, I, 221-229.

Kuzey Afrika'da Araplar ile Berberîlerin siyasî ittifakının da ilk adımlarını teşkil etmiştir ki, yeni ittifakın ilk semeresi yakın gelecekte Endülüs'ün Müslümanlar tarafından fethi olacaktır.[95]

Kuzey Afrika'da Berberîleri kendi müttefiki haline getiren Hassân b. Numân, ardından bölgenin en önemli merkezi konumundaki Kartaca'yı elinde bulunduran Rumlar üzerine yürümeye karar verdi. Bu amaçla Hicretin 84. yılı Ramazan ayında (Eylül-Ekim 703) Kayravan'dan harekete geçti. Hassân'ın bölgeye geldiğini haber alan Rumlar Müslüman orduyu yolda karşılamaya çalıştılar. Ancak meydana gelen çarpışmalar Müslümanların üstünlüğü ile neticelendi. Rumlar bunun üzerine cizye ve harac karşılığında barış istemeye karar verdiler. Fakat şehirde yaşayanlar aynı gece yükleyebildikleri mallarını alarak Kartaca'yı gizlice terk ettiler. Ertesi sabah anlaşma yapmak amacıyla şehre gelen Müslüman askerler halkın şehirden ayrıldığını gördüler. Sonuçta hiçbir direnişle karşılaşmadan Kartaca tamamen Arapların eline geçmiş oldu.[96]

Emevîlerde Velid b. Abdülmelik'in devlet başkanı olduğu esnada Kuzey Afrika'da Müslümanlar gerek Bizans, gerekse bölgedeki Berberî topluluklara karşı üstün durumdaydılar. Bu konumu daha ileri noktalara taşımak isteyen halîfe, Kuzey Afrika valiliğine getirdiği Mûsâ b. Nusayr'a bölgeye hareket emri verdi. Müslüman ordular ilk önce Berberîlerin merkezi olan Tanca'ya ulaştılar.[97] Harekâtta öncü birliklere komuta eden Târık b. Ziyâd şehre idareci tayin edildi. (H.89/M.708-709).[98] Târık'ın emrindeki ordular buradan Kuzey Afrika'nın iç kısımlarına doğru başarılı fetihler gerçekleştirdiler.[99]

---

95 Halîfe b. Hayyât, *Tarih,* s. 205, 213; Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân,* s. 321; Mâlikî, Ebû Abdullah Muhammed, *Riyâdu'n-Nüfûs,* (thk. Beşîr el-Bekkûş), I-III, Beyrut 1983, I, 56; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* IV, 31-33. Bu konuda bk. İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib,* I, 37-39; Sa'd Zağlul, *Tarihu'l-Mağrib*, I, 229-241.

96 Mâlikî, *Riyâdu'n-Nüfûs,* (thk. Beşîr el-Bekkûş), I-III, Beyrut 1983, I, 56-57. Abdülmelik döneminde Kuzey Afrika seferleri hakkında bk. Natur, Şehade, *Tecdîdü'd-Devleti'l-Ümeviyye fî Ahdi'l-Halife Abdülmelik b. Mervan,* İrbid 1996. (Dâru'l-Kindî), s. 149-160.

97 Halîfe b. Hayyât, *Tarih,* s. 214. Ayrıca bk. Sa'd Zağlul, *Tarihu'l-Mağrib*, I, 244-251.

98 İbn Abdilhakem, *Futûhu Mısr,* s. 204-205; Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân,* s. 322-323; Ya'kûbî, *Tarih,* II, 285; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* IV, 112-113.

99 İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib,* I, 39-47; Sa'd Zağlul, *Tarihu'l-Mağrib*, I, 251-254.

Müslüman ordularının Tanca ve civarını kontrol altına almalarından sonra asıl hedefleri Kuzey Afrika sahilinde Bizans'a tâbi stratejik önemi bulunan Septe[100] idi. İspanya kralı Rodrik ile aralarında sıkıntı yaşayan Septe valisi Julien, Kuzey Afrika'da ilerlemekte olan Mûsâ b. Nusayr ile irtibata geçerek ona İspanya'ya geçmesinin uygun olacağı tavsiyesinde bulundu. Bu konuda karar verilirse Arap ordularına her türlü yardımı sağlayacağına dair söz verdi. Julien'in teklifiyle birlikte Kuzey Afrika'nın son kalesi Septe de kendiliğinde Müslümanların kontrolüne geçmiş oldu.[101] Septe valisinin yaptığı teklifi ihtiyatla karşılayan Mûsâ b. Nusayr durumu halîfeye bildirdi. Velid b. Abdülmelik ise komutanına herhangi bir bir maceraya girmemesi ve tedbirli hareket etmesi talimatını verdi.[102] Bunun üzerine Mûsâ b. Nusayr, durum tespiti amacıyla Julien'e ait gemilerle bir askerî keşif birliğini İspanya kıyılarına gönderdi. Öncü grubun komutanı olan Tarîf b. Mâlik İspanya'nın güney kesimlerinde yaptığı incelemelerde Gotların muhtemel bir Müslüman hücumuna karşı koyamayacakları kanaatine ulaştı. Karşı kıyıdan gelen ilk haberler Mûsâ b. Nusayr'ın İspanya'nın fethi konusundaki kararını netleştirdi. Hazırlıklar tamamlandıktan sonra Târık b. Ziyâd 5 Recep 92 (28 Nisan 711) Salı günü çoğunluğu Berberîlerden oluşan 7 bin kişilik bir ordunun başında Septe valisinin temin ettiği gemilerle İspanya'ya hareket etti. Müslüman fatihler boğazı geçerek daha sonra komutanlarının adıyla anılacak olan tepeye (Cebel-i Târık) ulaşıp çıkarma harekâtını başlattılar.[103] Bu şekilde Kuzey Afrika, Endülüs fetihleri için de önemli bir üs görevinin üstlendi. Nitekim buradan harekete geçirilen ordular, kısa sürede İspanya topraklarının Müslümanların hâkimiyetine aldılar.[104]

Sonuç

İslâm fetihlerinin ilk adımları Mûte savaşı ve Tebük seferiyle Hz. Peygamber (sav) döneminde atılmıştır. Daha sonra Müslümanların yönetimini üstlenen devlet başkanları fetih hareketlerini üç kıtada yaygınlaştırmışlardır. İlk İslâm fütûhâtının en

---

100 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, III, 182-183.

101 Mûsâ b. Nusayr'ın Kuzey Afrika ve Akdeniz adalarındaki fetihleri hakkında bk. Özkuyumcu, Nadir, *Mısır ve Kuzey Afrika,* s. 180-187.

102 İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib,* II, 6.

103 İbn Abdilhakem, *Futûhu Mısr,* s. 205-206; Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân,* s. 323; İbn Kesîr, *el-Bidâye,* IX, 83.

104 İbn Abdilhakem, *Futûhu Mısr,* s. 208-206; İbn Kuteybe, *el-İmâme,* II, 61-62; Ya'kûbî, *Tarih,* II, 285; Taberî, *Tarih,* VI, 481.

önemli ayaklarından birini teşkil eden Kuzey Afrika fetihleri, Suriye-Filistin fetihlerinin devamı mahiyetinde olmuştur. Müslümanlar Hz. Ömer zamanında Mısır topraklarına girerek Afrika kıtasında ilk fetihlerinin gerçekleştirmişler, Hz. Osman zamanında ise Kuzey Afrika topraklarının yarısı Müslümanların hâkimiyetine girmiştir. Daha sonraki fetihler ise Emevîler döneminde gerçekleştirilmiştir.

Müslüman Arapların Kuzey Afrika'da kontrolü sağlamaları Mısır'a nazaran çok zor gerçekleşmiştir. Zira gerek yerli halk olan Berberîler, gerekse Afrika'nın Akdeniz sahilini işgal etmiş bulunan Rumlar Müslümanların bu coğrafyada rahat bir şekilde ilerlemelerine imkân vermemişlerdir. Bu nedenle Kuzey Afrika toprakları Emevîler devleti süresince ülkenin en önemli iç sorunlarından bir olma hususiyetini devam ettirmiştir. Kuzey Afrika'da Müslüman fatihlere karşı direnişin kırılma noktası ise, bölgenin yerli halkı Berberîlerin Müslüman olmalarıdır. Burada İslâmlaştırma hareketinin ilk adımları Muaviye'nin halifeliği döneminde atılmış, daha sonraki süreçte bu faaliyet artarak devam etmiştir. Bu hususta en büyük gayret, Abdülmelik b. Mervan'ın Kuzef Afrika bölge komutanı Hassân b. Numân ile Ömer b. Abdülaziz'in Kuzey Afrika valisi İsmail b. Ubeydullah b. Ebû Muhacir tarafından gösterilmiştir. Kuzey Afrika'da gerçekleşen İslâmlaşma hareketi, başlangıçta Müslüman fatihlere direnen unsurların, siyasî müttefik haline dönüşmelerini temin etmiştir. Müslüman Arap-Berberî ittifakı bu güç birliği sayesinde İbeya Yarımadası'nı Müslümanlara açmış, böylece Batı Avrupa İslâm Medeniyeti'nin ilk adımları atılmıştır.

Kaynakça

APAK, Adem, İslâm Siyaset Geleneğinde Amr b. el-Âs, Ankara 2001; "Mısır'ın Müslümanlar Tarafından Fethi ve Fetih Sonrası Ülkede Sosyal ve Dinî Alanda Meydana Gelen Değişimler Üzerine Değerlendirmeler", *UÜİFD,* c. 10, sy. 2, Bursa 2201, s. 146-154.

AYCAN, İrfan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye b. Ebû Süfyan,* Ankara 1990.

BECKER, C.H., "Bâbilon",*İA,* III, 180.

BELÂZÜRÎ, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir (279/892), *Futûhu'l-Buldân,*(thk. Abdullah Enis et-Tabbâ-Ömer Enis et-Tabbâ), Beyrut 1987.

BUHL, Fr. "Belka",*İA*, II, 491-492; Ecnâdeyn", *İA,* IV, 105; *"Fihl"*, İA, IV, 445-446; "Nablus", *İA,* IX, 13-15.

DEMİRKENT, Işın, "Bizans", *DİA*, VI, 230-233.

FAYDA, Mustafa, "Câbiye", *DİA,* VI, 538.

HALÎFE B. HAYYÂT, Ebû Amr eş-Şeybânî (240/854), *Tarih*, (thk. Züheyl Zekkâr), Beyrut 1993.

HAMİDULLAH, Muhammed, *İslâm Peygamberi,* (çev. Salih Tuğ), I-II, İstanbul 1991.

HARTMAN, R.,"Şam", *İA,* XI, 298-310.

HATTÂB, Mahmud Şit, "Şimali Afrika'nın Fetih Kahramanları", (çev. Osman Öztürk), *Belleten*, 33/129, Ankara 1969.

HIREYSAT, Muhammed Abdülkadir, "Belka", *DİA,* V, 419-420

HITTI, Philip, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, (çev. Salih Tuğ), I-V, İstanbul 1980.

HONIGMANN, E., "Kınnesrin", *İA,* VI, 711.

İBN ABDİLHAKEM, Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. Abdillah (257/870), *Futûhu Mısr veAhbâruhâ,* (thk. Charles Torrey), Kahire 1991.

İBN HALDUN, Abdurrahman b. Muhammed (808/1405-1406), *Kitabu'l-İber,* I-V, Beyrut 1971.

İBN HAVKAL, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Havkal (367/977), *Kitabu Sîreti Arz,* Leyden 1967.

İBN HURDAZBİH, Ebu'l-Kasım Ubeydullah (280/893), *Kitabu'l-Mesâlik ve'l-Memâlik,* Leyden 1967.

İBN İZÂRÎ, Ebû Abdullah Mumammed el-Merrakuşî (695/1295), *el-Beyânü'l-Muğrib fî Ahbâri'l-Endelüsve'l-Mağrib*, I, (thk. Georges Colin-E. Levi Provençal) Beyrut 1983.

İBN KESÎR, Ebû'l-Fidâ İsmail (774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye,* I-XIV, Beyrut-Riyad ts. (Mektebetü'l-Meârif-Mektebetü'n-Nasr).

İBN SA'D, Ebû Muhammed Abdullah (230/845), *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I-VIII, Beyrut ts. (Dâru Sâdır).

İBN TAGRİBERDÎ, Ebu'l-Mehasin Cemalüddin Yusuf (874/469), *en-Nücûmu'z-Zahire fi Mülûki Mısr ve'l-Kahire,* I-XXII, Kahire 1929.

İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali (597/1201), *el-Muntazam fî Tarihi'l-Ümemve'l-Mülûk,* (thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ), I-XVIII, Beyrut 1992.

İBNÜ'L-ESÎR, İzzüddin Ebû'l-Hasan Ali (630-1232), *el-Kâmil fi't-Tarih,* I-IX, Beyrut 1986.

İSTAHRÎ, Ebû İshak İbrahim Muhammed el-Farisî (340/951), *Kitabu'l-Mesâlik ve'l-Memâlik,* Leyden 1967.

KAEGI, Walter E., *Byzantiumand The Islamic Conquests,* Cambridge 1992, s. 147-166.

KAZVİNÎ, Zekeriyya b. Muhammed (682/1283), *Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-'İbâd,* Beyrut ts. (Dâru's-Sâdır).

KİNDÎ, Ebû Ömer Muhammed b. Yusuf (350/961), *Kitabu'l-Vulât ve Kitabu'l-Kudât,* (thk. Rhuvan Guest), Beyrut ts. (Müessesetü Kurtuba).

LAMMENS, H. L.,"Beysan", *İA,* II, 588; "Cabiye"*İA*, III, 5.

MAKDİSÎ, Ebû Zeyd Ahmed b. Sehl (350/966), *Ahsenü't-Tekâsîm*, (nşr. M.J. de Goje), Leiden 1877.

MAKRIZÎ, Takıyyüddin Ahmed (845/1442), *Hıtat*, I-II, Beyrut ts. (Dâru Sâdır).

MÂLİKÎ, Ebû Abdullah Muhammed, *Riyâdu'n-Nüfûs,* (thk. Beşîr el-Bekkûş), I-III, Beyrut 1983

NATUR, Şehade, *Tecdîdü'd-Devleti'l-Ümeviyye fî Ahdi'l-Halife Abdülmelik b. Mervan,* İrbid 1996. (Dâru'l-Kindî).

NÜVEYRÎ, Şihabüddin Ahmed b. Abdülvahhab (733/1332), *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb,* I-XXVII, Kâhire ts., (Dâru'l-Kütüb).

OSTROGORSKY, G., *Bizans Devleti Tarihi*, (çev. Fikret Işıltan), Ankara 1995.

ÖZKUYUMCU, Nadir, *Fethinden Emevilerin Sonuna Kadar Mısır ve Kuzey Afrika,* (Basılmamış Doktora Tezi) İstanbul 1993.

RHUVAN, G., "İskenderiye", *İA.,* V, 2, 1084

SA'D ZAĞLUL, Abdülhamid, *Tarihu'l-Mağrib*, I-V, İskenderiye ts. (Menşeetü'l-Mearif).

SAUVAGET, J., "Haleb", *İA,* V (1), 117.

SOBERNHEIM, M. "Humus, Hıms", *İA,* V, (1), 588-590.

SUYÛTÎ, Celalüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr (911/1505), *Husnul'l-Muhâdara,* I-II, Mısır 1967; *Tarihu'l-Hulefâ*, (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Kahire 1975

ŞEŞEN, Ramazan, "Cezîre",*DİA,* VII, 509-511.

TABERÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (310/922), *Tarihu'l-Ümemve'l-Mülûk,*(thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), I-XI, Beyrut ts. (Dâru's-Süveydân).

VÂKIDÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer (207/823), *Kitabu'r-Ridde,* (thk. Yahya el-Cebûrî), Beyrut 1990.

VEKÎL, Muhammed Seyyid, *el-Emeviyyûn Beyne'ş-Şark ve'l-Ğarb,* I-II, Beyrut-Dımaşk 1995.

YA'KÛBÎ, Ahmed b. Ebî Ya'kûb el-Abbâsî, (284/897), *Tarih,* I-II, Beyrut 1960; *Kitabu'l-Buldân,* Leyden 1967.

YÂKÛT EL-HAMEVÎ, Şihabüddin Yakut b. Abdullah (626/1229), *Mu'cemu'l-Buldân,* I-V, Beyrut 1975.

YILDIZ, H. Dursun, "Ecnâdeyn", *DİA,* X, 385.

الإسلام في الجزائر انتشار، تحديات، آفاق مستقبلية

الغالي غربي*

نادية طرشون*

مقدمة

كانت بلاد المغرب عامة والجزائر خاصة قبل الفتح الإسلامي خاضعة لقوى أجنبية متتالية كالفينيقيين والرومان والبيزنطيين والوندال، ولم يكن للبربر السكان الأصليون والأفارقة دور هام في الحضارة المغربية بل كانوا مستغلين من طرف الغزاة عن طريق الجباية والتجنيد والعبودية والسبي. فعلى مر العصور لم يدخل البربر التاريخ البشري ولم تكن مساهمتهم في الحضارة الإنسانية هامة إلى حين دخولهم الإسلام. وقد أجمع المؤرخون، على أن فتح بلاد المغرب، كان بمثابة المنعرج الحاسم في تاريخ المنطقة حيث اندمجت العناصر المحلية في المجتمع الجديد الذي رافق عملية الفتح وأنتج ذلك التلاقح والاندماج الثقافي والفكري الاجتماعي بين المسلمين والبربر ومهّد لنشأة حضارة راقية ما زالت معالمها راسخة ومتجذرة في الغرب الإسلامي تقاوم بشموخ مختلف التحديات الداخلية والخارجية. وفي رقتنا البحثية سنحاول تتبع مراحل التحول الكبير الذي طرأ على هذه الرقعة الجغرافية . ونقصد بها الجزائر، في القرن السادس الميلادي سياسيا واجتماعيا وفكريا والذي رافق انتشار الإسلام والثقافة والعربية والإسلامية، والوقوف على ظروف وخلفيات هذا التحول ونتائجه على مستقبل المنطقة زيادة على طبيعة التحديات الخارجية التي تعرض لها المجتمع الجزائري وكان على رأسها الاستعمار الأوربي وسياساته الجائرة والساعية الى سلخه من مقوماته الحضارية العربية والإسلامية،ومواقف الجزائريين من هذه السياسة ، من خلال تضحياتهم

* الأستاذ الدكتور، جامعة المدية الجزائر، kaligherbi@yahoo.fr; kaligherbi@hotmail.fr

* الدكتورة، جامعة المدية الجزائر

ونضالاتهم السياسية الوطنية الى غاية نيلهم لاستقلالهم و جهودهم لإعادة الجزائر الى مكانتها الطبيعية كقلعة من قلاع الإسلام الشامخة في القارة الإفريقية.

ملامح الفتح الإسلامي لبلاد المغرب

بدأت عملية الفتح الإسلامي لبلاد المغرب سنة ٢١ هـ في عهد الخليفة عمر بن الخطاب الى غاية ٩٠ هـ، وكانت أولى الحملات التي وصلت بلاد المغرب، حملة والي مصر عمرو بن العاص ثم تلتها حملات كل من عبد الله بن سعد ابن ابي السرح ومعاوية بن حديج. وما يمكن الإشارة إليه في هذا السياق، أن عملية الفتح هذه لم تكن سهلة، فقد استغرق الفتح الإسلامي لأقطار الشمال الإفريقي حوالي سبعين سنة، وساهمت عوامل البعد الجغرافي والتضاريس البيئية المغاربية والمقاومة الأمازيغية، دورها في تأخير وعرقلة الفتح الإسلامي لشمال إفريقيا. ونقول «الفتح الإسلامي» وليس «الغزو الإسلامي» لأن الفاتحين المسلمين لم يكونوا أصحاب مشروع استعماري استغلالي كما كان الشأن بالنسبة للرومان مثلا، وإنما جاؤوا بدافع روحي، حاملين لرسالة سماوية يؤمنون بكل إخلاص بصحة تعاليمها وبتفوق فلسفة هدايتها على كل الأديان المعروفة.

ومن أشهر قادة الفتح الإسلامي للجزائر، والذين كان لهم السبق في نشر الدين الإسلامي نذكر؛ أبو المهاجر دينار وعقبة بن نافع الفهري وزهير بن قيس البلوي وحسان بن النعمان الغساني.

وقد مهدت الفتوحات الأولى الآنفة الذكر، الأرضية لقادة جدد لمواصلة توسيع رقعة الإسلام وكسر شوكة المقاومة التي أظهرتها القبائل البربرية ومن أشهرها قبيلة أوربة وزناتة، وسوف يذكر التاريخ لأبي مهاجر دينار فتحه للمغرب الأوسط ونشره الدين الإسلامي في ربوعه بالسياسة الحكيمة والحسنى والمنطق والحجة البالغة، فقد أفلح في كسب ولاء السكان المحليين وذلك باتباع سياسة اللين، من خلال اعتناق مسيلة زعيم قبيلة أوربة وكان نصرانيا متحالفا مع البيزنطيين. وكانت النتيجة أن تحالف العرب المسلمون مع البربر. وهكذا استطاع أبو المهاجر بفضل مؤازرة كسيلة أن يفتح المغرب الأوسط (الجزائر) والاستيلاء على مدنه الساحلية، فوصل حتى تلمسان.

وقد أثارت مسألة طبيعة الفتوحات الإسلامية الحبر الكثير بين المؤرخين هل كانت غزوا أم فتحا مبينا من جانبنا نقول «الفتح الإسلامي» وليس «الغزو الإسلامي» لأن وقائع الأحداث وتطوراتها، بينت أن الفاتحين المسلمين لم يكونوا أصحاب مشروع استعماري استغلالي كما كان الشأن بالنسبة للرومان مثلا، وإنما جاؤوا بدافع روحي، حاملين لرسالة سماوية يؤمنون بكل إخلاص بصحة تعاليمها وبتفوق فلسفة هدايتها على كل الأديان المعروفة.

وقد استغل المؤرخون والمستشرقون الغربيون، وبصفة خاصة الفرنسيون منهم، استبسال البربر في مقاومة المد الإسلامي، فراحوا يزيفون ويحرفون الحقائق التاريخية، واصفين العهود الإسلامية التي عرفتها الجزائر بالعهود المظلمة، إلا أن مقاومة الأمازيغ في حقيقة أمرها، لم تكن موجهة ضد الإسلام كما يحلو للبعض أن يصفها، لأنهم كانوا يجهلون كل شيء عن الإسلام انطلاقا من اللغة العربية التي جاءت حاملة لرسالته. وعليه فإنه كان من الطبيعي أن يتصدوا لكل تدخل أجنبي حفاظا على استقلالهم وعلى كرامتهم مهما كلفهم ذلك من تضحيات، لاسيما أن صراعهم المستميت ضد الرومان والوندال والبيزنطيين أكسبهم خبرة قتالية عالية جعلتهم يمتلكون الثقة بالنفس ويتشككون في نية كل وافد عليهم. لكن لما اقتنعوا من أن غاية هؤلاء الوافدون الجدد لم تكن الاستيلاء على بلادهم والقضاء عليهم، بل غاية دينية لا دنيوية, فراحوا يتسابقونفي الدخول في هذا الدين الجديد جماعات وقبائل.

عوامل ترسخ الإسلام في الوسط البربري

إنّ هذا الإقبال من طرف البربر على الإسلام قد أدهش كل المؤرّخين الغربيين، الذين لاحظوا أنّ الإسلام والعربية قد قضيا بسهولة على الجهود التي بذلتها الديانة اللاتينية والمسيحية خلال قرون طويلة لربط مصير المغرب العربي بالغرب الأوروبي. ولسنا في حاجة إلى الإلحاح على أنّ وضوح العقيدة الإسلامية وبساطتها بالإضافة إلى العوامل السابقة دفعت البربر إلى الإقبال على الإسلام واعتناقه."ومن العوامل الأخرى التي يمكن أن نضيفها؛ طبيعة المبادئ التي جاء بها الدين الجديد لهؤلاء البربر، ومنها مبدأ العدالة والمساواة والتي أعطت حق الخلافة لكل مسلم تتوفر لديه الشروط المطلوبة بغض النظر عن عرقه، كما كان من حق البربر أن يثوروا على الخليفة إن خالف تعاليم الشّريعة.

أقبل البربر على تعلم اللغة العربية بشغف، التي كان تعلّمها جزءا من دينهم الجديد. فبعد أن حقق حسان بن النعمان غايته في نشر الأمن والاستقرار «عمل على نشر الدين الإسلامي بين البربر، فوزّع الفقهاء إلى سائر أنحاء البلاد لتعليم البربر قواعد الدين، ونشر اللغة العربية لغة القرآن، وتدعم هذا المجهود بمجموعة العلماء التي أرسلها الخليفة عمر بن عبد العزيز. وكانت النتيجة إقبال البربر على الإسلام في حماس منقطع النظير، وحَسُن إسلامهم. "أما العوامل التي دفعت الأمازيغ إلى الإقبال على تعلم العربية فهي؛ ارتباط اللغة العربية بالدين الإسلامي، واختلاط الأنساب، حيث إنّ البربر اختلطوا بالعرب وتزوجوا معهم، فاتخذت هذه الأسر الإسلامية الجديدة أنسابا عربية ليدخلوا في الأرستقراطية الحاكمة." ويمكن أن نضيف عامل أخر؛ هو تشابه العنصر الأمازيغي والعربي في نمط الحياة من بداوة قبلية ورعي وما إلى ذلك، وفي هذا يرى ابن خلدون إنّ البربر أشبه الخلق بالعرب. وكان هذا التشابه عاملا من عوامل الاندماج بين الجنسين.

بدأ بربر الجزائر يحبون الإسلام والتقرّب إليه بعد أن وجدوه بسيطاً لا تعقيد فيه، ولمسوا العدل الذي فرضه الخلفاء المسلمين بين السكان مهما كانت أعراقهم، فاتجهوا لتعلّم اللغة العربية التي تزيد من تعمقهم في الدين الإسلامي، وهذا ما فاجأ الغرب في ذلك الوقت بسرعة انتشار اللغة العربية والدين الإسلامي بين سكان الجزائر الأصليين. وكانت النتيجة كما ذهب إليه جل المؤرخين الغربيين، أن أضحت اللغة العربية هي بربر الجزائر ولغة العلم والحضارة مع احتفاظ اللغات البربرية بدورها التواصلي اليومي في مناطق محدودة جغرافيا في المغرب الأوسط، وبذلك انتهت عملية تغريب خذا الأخير، بعد أن كان لسانه خاضعا للهيمنة الرومانية لعدة قرون، فقد لاحظ هؤلاء المؤرخون أنه وبمجرد دخول الإسلام إلى المنطقة تعرضت الثقافة واللغة اللاتينية إلى الاضمحلال بسرعة كبيرة، ولم يعد لهما أثر ابتداءً من القرن الثاني الهجري.

إلا أن الباحثين أجمعوا على مجموعة من المعطيات التي كانت وراء هذا التحول اللغوي المفاجئ والسريع الذي شهدته المنطقة في؛ أولًا: تتفق الأبحاث التاريخية أن المنطقة لم تعرف لغة موحدة ولم تطور لغة خاصة، فكانت اللاتينية هي لغة الكتابة في فترة الفتوحات العربية الإسلامية، وكانت في الوقت نفسه لغة معزولة غير معتمدة إلا في حدود نخبة ضيقة ولم تستطع أن تكسب شعور عامة السكان الذين تمسكوا بلغاتهم دون تطويرها لتصبح لغة الثقافة السائدة. وعندما دخل الإسلام إلى بلاد المغرب وجد هذا الوضع قائمًا، مما سهل من مأمورية انتشار اللغة العربية. ثانيًا:

الفتوحات العربية الإسلامية التي تعد الخطوة المؤسسة للتعريب، فبعد جهود مضنية استطاع الفاتحون فتح بلاد المغرب وإقناع ساكنتها بالإسلام وقيمه الحضارية، حيث أقبلوا عليه أفواجًا أفواجًا، خاصة بعد تأسيس مدينة القيروان التي مارست إشعاعًا حضاريًّا على المنطقة جعلتها محط حج للذين أعلنوا إسلامهم بأعداد كبيرة. كما كان قادة الفتح يتركون في المناطق المفتوحة دعاة يعلمون الناس أمور دينهم، كما فعل حسان بن النعمان وموسى بن نصير اللذان أرسلا مع القبائل التي أعلنت إسلامها مجموعة من الدعاة لنشر تعاليم الإسلام واللغة العربية بين أبنائها، كما تم دمج أبناء القبائل البربرية في جيش الفتح للمساهمة في عملية الفتوحات، بداية بعقبة لتصل إلى مستوى تولي القيادة مع حسان بن النعمان وموسى بن نصير, وهذا الدمج كان يهدف إلى إشراكهم في فضل الجهاد وأيضًا تعميق معرفتهم بالقيم الإسلامية واللغة العربية، نظريًّا وعمليًّا، ليتحولوا إلى معلمين ومرشدين ودعاة عند رجوعهم إلى قبائلهم. وهذه المشاركة الفعالة في الفتوحات منذ بدايتها جعلت البربر يدركون أنه لابد من تعلم اللغة العربية من أجل فهم الإسلام فهمًا صحيحًا، رابعًا: هجرة القبائل العربية مع الفتوحات والتي استقرت في المنطقة خاصة في القيروان وما رافقها من انتشار لظاهرة المصاهرة مع قبائل المنطقة، ومما ساعد في ذلك التشابه الكبير في العادات والتقاليد ونمط العيش، وهذا ما سهل من مأمورية الاندماج.

اندماج البربر في الحضارة الإسلامية

واجهت الجيوش الإسلامية في بلاد المغرب قبائل بربرية تجيد فن القتال ومتمرسة في الحروب إلى جانب الجيش النظامي البيزنطي. وكانت تلك القبائل متحررة في أغلب الحالات من ولاءات أو أحلاف تجمع بينها وبقية القبائل، كانت منطقة شمال إفريقيا منذ فجر التاريخ عرضة للغزوات المتتالية من الفينيقيين والرومان والبيزنطيين والوندال. وقد ساعد غياب المصير المشترك ووحدة العقيدة والثقافة بين القبائل البربرية، أن تبحث هذه الأخيرة عن هويتها المشتتة والضائعة بين ولاء بعضها للقوى الغازية. ولما جاء الإسلام فإنه مثل عامل وحدة ثقافية واجتماعية وعقائدية وسياسية اجتمعت حوله مختلف القبائل متنافسة على القيام بدور لبناء هذا الصرح العملاق المتمثل في "خير أمة أخرجت للناس" والمساهمة في تدعيم المكاسب كنشر الدين الإسلامي والثقافة العربية الإسلامية في افريقيا وشبه الجزيرة الإيبيريين ودعم الحضارة الإسلامية بمعالم وشخصيات علمية لا يزال أثرها قائما إلى يومنا هذا.

ومن جهة أخرى ساهمت سياسة القائد حسان بن النعمان في اندماج البربر في الحضارة الإسلامية لما اشترط على القبائل المنهزمة نحو ١٢٠٠٠ رهينة لينشر في صفوفهم الدين الإسلامي ويدعم بهم الجيش لتحقيق الانتصارات كما ساهم هؤلاء الرهائن في نشر الإسلام بين ذويهم فيما بعد وشاركوا في الفتوحات ونالوا نصيبهم من الغنائم ومن الأراضي وارتقى العديد منهم في الرتب العسكرية. وتعتبر كل هذه الأمثلة نماذج إسلامية لكيفية تعامل القادة مع السكان الأصليين حيث أن المسلمين لم يصلوا إلى بلاد المغرب الإسلامي ومنه الجزائر ناهبين ومخربين وقاهرين ومستبدين وإنما جاؤوا لنشر كلمة التوحيد ورفع راية الإسلام إلى أبعد ما تسمح به الظروف والإمكانيات المتاحة، وكان رد الفعل من طرف البربر بالمثل حيث أقبلت جل القبائل على الإسلام واندمجت في المجتمع الإسلامي الجديد ليس بقوة السيف وإنما بالاقتناع وترسيخ العقيدة الإسلامية لدى فئات واسعة من السكان. وليس غريبا عن هذه الحضارة الجديدة ببلاد المغرب أن يعين الوالي – وهو عربي – رجلا من البربر وهو طارق بن زياد ليتولى قيادة الجيش الإسلامي لفتح الأندلس، وأن يتكون جند موسى بن نصير من ١٧٠٠٠ من العرب و١٢٠٠٠ من البربر وبذلك نجح المسلمون في نقل مجال الصراع من داخل بلاد المغرب إلى الخارج وأصبح كل من العرب والبربر في خط واحد لمواجهة القوط الغربيين ولنشر الإسلام في الأندلس.

مساهمة الجزائر في تطور الحضارة الإسلامية في الغرب الإسلامي

ساهمت الكيانات السياسية البربرية التي تعاقبت على حكم المغرب الأوسط، مساهمة فعالة في نشر الثقافة العربية والإسلامية، ابتداء من دولة الرستميين والأغالبة والفاطميون والزيريون والمرابطين والموحدين وبنو عبد الواد، مما ساعد على بروز نهضة علمية كبيرة، وجدت التشجيع والدعم من العديد من الولاة والحكام والأمراء، الذين كانوا أنفسهم متمكنون في العلوم واللغات والفنون والآداب مثل ابراهيم بن الأغلب الذي أجاد الشعر والبلاغة والمعز لدين الله الفاطمي الذي تكلم عدة لغات كالبربرية والرومية والسودانية.وعبد "الرحمان بن رستم" مؤسس الدولة وباني أسسها الأولى كان من كبار علماء عصره، بارعا في علوم الدين واللغة والفلك. وبرز في الجزائر الى جانب هؤلاء الحكام العديد من العلماء المتخرجين من جامعة القيروان وفاس فذاع صيت كل من العالم ابن أبي إدريس" و"أحمد التيه" و"أبو العباس بن فتحون" و"عثمان بن الصفار" و"أحمد بن

منصور" و "أبوعبيدة الأعرج" وغيرهم. وكان لهذه النهضة العلمية تأثير كبير على تعريب منطقة المغرب الأوسط وربطه بمحيطه العربي والإسلامي.

وهكذا ساهم المغرب الأوسط مساهمة فعالة في إثراء الحضارة الإسلامية خاصة في العلوم والثقافة بل تجاوز ذلك إلى الفنون والعمران بما جعله قادرا على الإسهام في تطوير التراث الإنساني وإثرائه بإضافات بناءة كانت منطلقا للنهضة الأوروبية الحديثة. شهد الغرب الإسلامي نهضة عمرانية لم يسبق لها مثيل تميزت بتعدد المدن إلى حد بروز شبكة حضرية متكونة من مدن كبرى ووسطى وصغرى، واشتهرت المدن الهامة بتنوع خصوصياتها المعمارية كالجوامع والقصور المتميزة بأشكالها الفنية المزخرفة. واشتهرت في هذا السياق، مدن مثل وتيارت (تاهرت) ومدينة الجزائر وتلمسان وقسنطينة وورجلان المسيلة. ونشأت المدن المتوسطة والصغرى على طول المسالك والطرقات التي اتجهت نحو المشرق وباتجاه بلاد السودان جنوبا. تعتبر هذه المدن الكبرى أمثلة معبرة عن حركة التعمير والتمدين التي شهدها الغرب الإسلامي بعد الفتح ولا تزال هذه المدن قائمة إلى اليوم لتؤكد تواصل الحضارة الإسلامية ببلاد المغرب على عكس المدن التي شيدت زمن الفينيقيين والرومان والبيزنطيين والتي لم يبق منها سوى بعض الآثار.

الإسلام في الجزائر بين الحماية العثمانية والتحديات الفرنسية

ان العلاقة بين المسلمين الجزائريين وطلائع العثمانيين في الحوض الغربي للبحر المتوسط بدأت وتماتنت بسهولة ويسر، وذلك بقيام تعاون بين الطرفين ابتداء من سنة ١٥١١، لتحرير المدن والمناطق الجزائرية التي خضعت للسيطرة الاسبانية منذ مطلع القرن العاشر هجري (السادس عشر ميلادي). وهي المرحلة التي بدأت بتحرير مدينة جيجل على الساحل الشرقي للجزائر، وانتهت بتحرير وهران على الساحل الغربي نهائيا من الاحتلال الاسباني.

والجدير بالذكر في هذا السياق ان نزعة صليبية اجتاحت غربي المتوسط منذ أواخر القرن الخامس عشر، حيث تكاثفت فيها وتعاونت مواقف الكنيسة والامراء والحكام الاسبان، وعلى راسهم فيرديناند وايزابيلا ملكي قشتالة واراغون، بهدف مطالبة المسلمين وتصفية وجودهم من الاندلس وعموم اسبانيا. ثم ملاحقتهم في شمال افريقيا للتخلص منهم وابعاد خطرهم بعدما تم القضاء على الوجود الإسلامي في الاندلس رسميا بدخول الملكان الكاثوليكيان فيرديناند وايزابيلا

مدينة غرناطة في ٢ من ربيع الأول ٨٩٧ هجري الموافق لجانفي ١٤٩٢، وبذلك اسدل الستار على السيادة العربية الإسلامية في شبه الجزيرة الايبيرية والتي دامت ٧٨٠ سنة.

وكانت القوات البحرية الاسبانية قد تمكنت من احتلال المرسى الكبير قرب وهران سنة ١٥٠٥، ثم مدينة وهران سنة ١٥٠٩ ، وبجاية ١٥١٠. ولما علم سكان مدينة الجزائر بسقوط بجاية سارعوا الى ارسال وفد عنهم الى هذه المدينة ليعلن استسلام مدينتهم الى الاسبان، وفي ٣١ جانفي ١٥١١ وقع مندوبون عن مدينة الجزائر وثيقة استسلام يعترفون فيها بالسيادة الاسبانية ويقدمون الرهائن ويطلقون سراح العبيد المسيحيين الذين لديهم، وحينئذ انشأ الاسبان حصنا حصينا (Pignon) على احدى الجزر الصغير المقابلة لمدينة الجزائر لضمان وصول الضريبة ومراقبة المدينة.

الا انه تحت ضغط الظروف التي كانت تعيشها اسبانيا اكتفت بنظام الاحتلال المحدود الذي يخفف من نفقاتها المالية، فحولت المناطق المحتلة الى مجرد مراكز محصنة ذات اسوار عظيمة وذلك بعد اجلاء عناصرها المحلية وقصر سكانها على رجال الحامية العسكرية وعائلاتهم، والجاليات التجارية المحدودة مسيحية وإسلامية.

وكان من شدة قوة وتعسف الاسبان والضعف الذي ساد المدن الجزائرية ان تعهد العرب بعدم ادخال اية سفينة لا يقبل الاسبان دخولها الى أي من الموانئ الجزائرية التابعة لها. وبذلك استطاعت اسبانيا وفي ظرف قصير(١٥٠٥-١٥١١) ان تطوق الساحل الجزائري عن طريق احتلالها لمواقع استراتيجية فيها تمتد من جيجل الى وهران، حتى مدينة تلمسان التحقت بهذه المدن بعقد ملكها الزياني تحالفا مع الاسبان سنة ١٥١١ أصبحت بموجبه تحت الحماية الاسبانية.

في هذه الاثناء كان المد البحري العثماني قد وصل من خلال بحارته الى الحوض الغربي للبحر المتوسط، وقد احدث هؤلاء البحارة تغييرات جذرية في موازين القوى في المنطقة، وفي طبيعة الصراع المسيحي الإسلامي، بحيث انهم بمهارتهم وعزيمتهم تمكنوا من ابعاد الصليبين المسيحيين الاسبان عن شمال افريقيا، وحرروا المدن والمراكز الهامة الواحدة تلو الأخرى منذ ان استنجد بهم أهالي المدن الساحلية الجزائرية. وكان على راس هؤلاء البحارة المجاهدين الاخوة عروج وخير الدين الذين لم يتأخرا في تلبية طلبات النجدة انطلاق من قاعدتهم الساحلية في ميناء حلق الواد بتونس.

حيث كان أول طلب انقاذ ونجدة من علماء واعيان بجاية، وهي المحاولة التي أدت الى بداية الاحتكاك بين الأهالي وهؤلاء البحارة وفرصة لتوحيد الجهود بين الاخوة بربروس والجزائريين.

لذلك قرر عروج الانتقال الى جيجل ليجعل منها قاعدة بحرية جديدة بعد ان انتزعها بالقوة من الاتجار الجنويين سنة ١٥١٣ ، ومن هنا بدأت عمليات الجهاد المشترك بين البحارة العثمانيين والأهالي من سكان جيجل وبلاد القبائل، والذين عرضوا خدماتهم. خاصة وان عروج كان قد قدم صنيعا لأهل جيجل عندما وجدهم يعانون من مجاعة، حيث خرج الى عرض البحر قريبا من صقلية سردينيا وغنم ثلاث سفن محملة بالقمح وزعه على سكان جيجل وجبالها، فاكسبه ذلك شعبية كبيرة بين سكان المنطقة.

وامام بعض الصعوبات التي كانت تواجه الاخوة بربروس قرروا اخبار السلطان العثماني سليم الأول بمجريات الأمور، وطلب عونه ودعمه. وفعلا غدى هؤلاء البحارة ومحمييهم من المسلمين الجزائريين يحظون بمساندة امبراطورية بأكملها، وهو الامر الذي زادهم تصميما على شن حملات أخرى لتحرير باقي المناطق من الاحتلال الاسباني.

فكانت فرصة تحرك الاخوة بربروس الى مدينة الجزائر بطلب من أهلها، على اثر وفاة الملك فيرديناند. و قد لبى عروج الدعوة لان مدينة الجزائر اهم بكثير من مدينة جيجل الصغيرة ، سواء من حيث عدد سكانها او موقعا الذي يتوسط سواحل بلاد المغرب. وكان مضمون النداء الذي ارسله أهالي مدينة الجزائر الى الاخوة بربروس يحمل عبارات نصرة الإسلام والمسلمين وضرورة تخليص المدينة من الاحتلال الاسباني الكافر والمتعصب، وقد عبروا عن ذلك بقولهم: (... اخذتم بجاية وجيجل من أيدى النصارى و نصرتم الدين، فهنيئا لكم أيها المجاهدون. ولا بد ان تقدموا الينا لتخلصونا من ايدي هؤلاء الملاعين والكفرة، لأننا في محنة عظيمة وذل شديد). وقد تمكن عروج من الاسبان وكبدهم هزيمة نكراء اكدت نفوذه وسيطرته على مدينة الجزائر سنة ١٥١٦.

الا انه تحت ضغط الظروف الداخلية والخارجية لم يتأخر خير الدين بعد استشهاد أخيه عروج – اثناء قتاله للإسبان في تلمسان – من ان يطلب الدعم والسند الرسمي من السلطان العثماني وذلك بطلب من اعيان الجزائر وعلمائها ومشايخها الذين سارعوا الى كتابة رسالة الى

السلطان سليم الأول يناشدونه فيها بالإبقاء على خير الدين بينهم وتمكينه من تسيير شؤونهم باسم السلطنة العثمانية.

وفعلا وجد النداء صدى لدى السلطان خاصة وانه صار لتوه حامي حمى العالم الإسلامي بعد زوال دولة المماليك في جانفي ١٥١٧، والتحاق الحجاز وبلاد الشام ومصر بالسلطة العثمانية، فقرر منح رتبة بايلرباي الى القائد خير الدين وسلمه قفطان التولية الرسمية، كما سلمه فرمان يقظي بدعم وحماية الجزائر من قبل الدولة العثمانية. وامر بالسماح للمتطوعين بالانتقال الى الجزائر حيث يصبحون جنودا انكشاريين ودعمهم بمدافع وذخيرة حربية.

وبهذا فان دور الطلائع الأولى للعثمانيين في الحوض الغربي للمتوسط قد مكنت من خلق دولة او ايالة في المغرب الأوسط ذات حدود سياسة واضحة المعالم وانشاء حكومة مركزية. ولهذا عد ظهور الجزائر كوحدة سياسية جغرافية في العهد العثماني حدثا سياسيا حاسما في تكوين الدولة الجزائرية، وعلى حد تعبير مولاي بلحميسي: " لقد خرج المغرب الأوسط في أوائل القرن السادس عشر من عزلة انهكته وتقوقع انسى الناس في وجوده، وما هي الا سنوات معدودة حتى تحول الى دول ذات حدود مرسومة وعاصمة حصينة وجيوش عديدة و بحرية ناشطة اكسبتها وزنا دوليا مرموقا، وذات نظم سياسية جديدة لما كان مألوفا في أوربا ، ويضاف الى ذلك كله ان الحكم الجديد تحدى بنجاح الدول المسيحية التي اضطرت لمحاربته او مهادنته او شراء محالفته ".

لقد كان للبعد الديني دوره الفعال في اقتناع الجزائريين عامة واعيان وعلماء ومشايخ بضرورة الاستنجاد بالعثمانيين ضد الغزاة الاسبان، والانضواء طواعية تحت لواء الدولة العثمانية حفاظا على مقوماتهم الحضارية الإسلامية. خاصة وان الدولة العثمانية كانت منذ نشأتها الأولى دولة إسلامية قائمة على مبدأ الجهاد وتعمل على توسيع دار الإسلام على حساب دار الحرب. وكانت لها الى مطلع القرن السادس عشر إنجازات عظيمة ضد المسيحيين الصليبيين في بلاد البلقان واليونان مع فتح القسطنطينية عاصمة الدولة البيزنطية والقضاء النهائي على هذه الأخيرة ، ثم تحول الدولة العثمانية الى عنصر توحيد للبلاد العربية الإسلامية في عهد السلطان سليم الأول و سليمان القانوني ، هذا الأخير الذي مكن العالم العربي الإسلامي من الوقوف صفا واحدا ضد التحديات الاسبانية في البحر المتوسط والبرتغالية في المحيط الهندي ، وحتى التحديات الصفوية

الشيعية التي اتجهت الى التحالف مع الغرب المسيحي ومزاحمة الكيان العثماني في بلاد العراق وشرقي الاناضول.

ومن اهم مميزات الدولة العثمانية وسهولة قبولها في البلاد التي سيطرت عليها انها كانت كيانا سياسيا واجتماعيا متينا وقويا، ساهمت فكرة الجهاد ومثاليته في رص صفوفها ودعمها ماديا ومعنويا. ولأنها أيضا ومنذ نشأتها قد اختارت نموذج حكم أساسه العدل، وعلى حد قول ابراهيم شحاتة حسن: " ان تنظيم دولة الكفالة الإسلامية بشرائعها الدينية وضمانات التسامح فيها قد فاق بمعالمه غارات الغزاة ، واكثر من ذلك فان حماية الفلاح باعتباره مصدر الدخل الضريبي صارت سياسة تقليدية في دولة الشرق العثماني، وعاملا من عوامل تشجيع قاعدة التسامح".

وقد وصفهم صالح العنتري بقوله:"... اعلم ايها الناظر في هذا الكتاب المشتمل على ولاة الترك وبعض سيرهم مع رعيتهم واحكامهم... ذلك ان الاتراك في بادئ امرهم حتى لم يتمكنوا من الوطن كل التمكن عدلو بين الناس ولم يظلموا أحدا...". وقد تميز الوجود العثماني في الجزائر في مراحله الأولى من الناحية الاقتصادية باعتماد العثمانيين على غنائم البحرية ومداخيلها لدعم خزينة الدولة وتنميتها. وقد عرف هذا النشاط حيوية منقطعة النظير خلال هذه الفترة هـ. في حين تركوا المجال واسعا للسكان في ممارسة الأنشطة الفلاحية والرعوية والحرفية مقابل مطالب ضريبية تجبى منهم. كما عملوا على التفنن في بناء المساجد والقصورفي مدن كثيرة خاصة تلك التي تمثل عواصم البايلاكيات.

ويمكننا القول ان الحكم العثماني في الجزائر قد اخذ وقتا طويلا حتى يتمدد ويتوطد، كما انه لم يكن على درجة واحدة من التغلغل والتأثير. وانطلاقا من مبدأ حماية المسلمين من تعديات وتحديات المسيحيين الاسبان كان اتجاه العثمانيين للتمركز على السواحل التي كان الخوف متوقعا منها. الامر الذي دفع بهم الى الاكتفاء بوجودهم على المراسي والمدن الساحلية لصد أي عدوان اجنبي.

وقد تعاونوا وتآزروا في ذلك مع الاندلسيين الذين فروا من بطش الاسبان ومحاكم التفتيش منذ أواخر القرن التاسع هجري الخامس عشر ميلادي واستقروا في المدن الساحلية الجزائرية، الامر الذي دعم المقاومة ومكن المقاومين من صد كل هجوم اسباني على المدن الساحلية.

وقد حقق لهم ذلك التعاون فضيلة التعامل مع السكان والاقتراب من الاندلسيين والحضر والعلماء واهل التصوف، وازداد قبولهم من السكان باعتمادهم على مبدأ اللامركزية الإدارية بحكم الأطراف من خلال نواب الحاكم المركزي من البايات، مثل باي التيتري وباي وهرانباي قسنطينة. ويمكن القول ان الحاكم الفعلي في الجزائر هو حاكم الإقليم (الباي) الذي يستمد سلطته من الحاكم المركزي (الباشا) الذي يستمدها بدوره من السلطان العثماني.

والملاحظ في فترة الحكم العثماني في الجزائر هو ذلك التلازم بين الدين والتعليم، اذ اهتم العثمانيون كثيرا بكل مظاهر الحياة الدينية وعملوا على تبجيلها واحترامها والارتقاء بالتعليم وتوفير سبل انتشاره وتعميمه. فهم لم يهتموا كثيرا بتقريب الشعراء والمداحين والادباء مثلما كان شائعا في فترات الحكم الإسلامي او في بلاطات الحكام مشرقا ومغربا، ولكنهم ساهموا بكل جدية وعزيمة في دفع التعليم ورصد الأوقاف لمساعدة الطلبة والغرباء وصيانة المساجد، الامر الذي استحسنه الهديد من العلماء وقدروا كثيرا الاهتمام الذي توليه السلطات العثمانية للقضايا التي تخدم الامة ومصيرها، مثل مساعدة الاندلسيين ونقلهم الى البلاد المغاربية، وارتباط الوجود العثماني في الجزائر بالجهاد البحري ضد المعتدين النصارى. بحيث تحولت الجزائر او المغرب الأوسط بكامله الى حصن من حصون الدولة العثمانية لمقاومة الكفار والصليبيين والذود عن الديار الإسلامية.

وقد عبرت الدولة العثمانية منذ بداية تواجدها بالمغرب الأوسط عن معاملة مميزة لاعيان الجزائر ومشايخ الطرق والمرابطين والعلماء والمثقفين، وزعماء القبائل عموما، بحيث بذلت جهودا في مجالات الامن ورعاية العدل ومحاربة الفساد.

وقد يكون من اهم الأمور التي ميزت علاقة العثمانيين بالمسلمين في الجزائر هو عدم تدخل الحكام في فرض عاداتهم وتقاليدهم ولغتهم ومذهبهم الحنفي على السكان، مراعاة منهم للاستقرار والانسجام والتعايش مع عموم المسلمين الجزائريين، وكان التعليم مقتصرا تقريبا على التعليم الديني المتمثل في تحفيظ القران الكريم وتعليم القراءة الكتابة ومبادئ الحساب والانشاء وحفظ المتون الفقهية والنحوية، والهدف من ذلك هو فهم تعليم الدين ورفع الامية.

اما التعليم الثانوي فكان يعد من الأمور الثانوية التي لم تهتم بها الا قلة نادرة من الطلبة، حيث كان هؤلاء ينتقلون بين المدن الجزائرية او يشدون الرحال الى الزيتونة في تونس او الازهر في القاهرة.

واذا كان العثمانيون قد عرف عنهم على حد تعبير المؤرخ يلماز استونا بانهم صناع مدن، فهم فعلا يرجع اليهم الفضل في ظهور العديد من المدن في الجزائر، سواء من خلال نشأتها او تنظيمها او توسيعها او اثرائها، وتوفير الامن فيها. فمدينة الجزائر مثلا كانت قد تطورت في العهد العثماني تطورا ملحوظا سياسيا وتجاريا وحتى تعليميا، بحيث صارت تستقطب العلماء والطلبة من الأرياف والمدن المجاورة وقد وصفها التمغروتي بانها إسطنبول الصغرى سنة ٩٩٩ للهجرة لكثرة أسواقها وتجارتها وعمرانها. وسجل احمد الجزائري الذي حظر الاحتلال الفرنسي بان مدينة الجزائر كانت هنيئة العيش متوفرة على أسباب الراحة والعافية. كما ذكرها الاوربيون في رحلاتهم وتحدثوا عن الامن الذي يسودها وعن نظافة بيوتها وجمال اثارها. والمؤكد انها كانت تضم جوامع وزوايا ومدارس كثيرة.

مثل ذلك كانت مدينة قسنطينة عاصمة بايلك الشرق التي استعرض العنتري أحوال دخول الاتراك اليها بانها كانت من غير حرب ولا استعمال سلاح، مبرزا الدور الذي لعبه احد علمائها وهو الشيخ ابن الفكون في تسكين روع السكان وطمأنتهم ومخاطبتهم قائلا:" هؤلاء الترك قدموا من حضرة السلطان العثماني، اذ لا يليق بنا مقاتلتهم ولا يسعنا منعهم... فعند ذلك انقاد الناس واتفقوا وفتحوا أبواب البلاد، و دخل الترك لقسنطينة وتكلموا مع ناسها، فحينئذ تأنسوا بكلامهم و اطمأنوا لجانبهم ". كما استعرض العنتري نص الرسالة التي وجهها العثمانيون الى الشيخ الفكون بقولهم له: "فلقد بلغنا انك سرت الى ناس قسنطينة بالتدبير المفيد و الراي الصائب الرشيد ، فجزاك الله بأحسن الجزاء وضاعف لك الخير والثناء، وما انت الا حبيبنا وصديقنا... ثم نلتمس منكم دعاء الخير في كل خطب وزمان كل ركب ".

وتعد قسنطينة اكبر مدن الجزائر الداخلية وهي اهلة بالسكان، وقد نشأت فيها جالية تركية او مختلطة من الباي وعماله وقادته وديوانه، ووصفت بانها كانت في العهد العثماني كثير الأسواق والقصور والبيوت والصناعات النسائية والنقابات المهنية، كما كانت كثيرة المدارس يقصدها طلاب الضواحي واهل القرى فيجدون في اوقافها و عائلاتها المساعدة على الإقامة وتحصيل العلم.

ومن الأمور التي زادت من قوة هذه المدن واشاعت الامن والاستقرار فيها هي العلاقة التي كانت للسلطات العثمانية مع الاسر النافذة والعلماء، بحيث كان من مصلحة هؤلاء التعاون مع السلطة لضمان استقرارهم واستقرار تجارتهم وصناعتهم. لذلك كان العثمانيون أقرب الى سكان المدن منهم الى سكان الريف.

ولم تهمل السلطات العثمانية التعامل مع الطرق الصوفية المعتدلة والمنتشرة في المدن الجزائرية وارياقها، وعلى راسها الطريقة القادرية التي كان اتباعها يؤدون الزيارة لضريح الشيخ عبد القادر الجيلاني دفين بغداد بعد أداء الحج، ويحملون معهم صرة مليئة من التبرعات.

اما العلماء فقد تمتعوا بمكانة أرقى لدى الحكام ولدى عامة الناس، خاصة اذا علمنا انه كان من خصال رجال الحكم في الدولة العثمانية منذ بدايتها سواء السلاطين او الوزراء تقريب العلماء و التواصل معهم بالود عموما و نادرا ما ساد هذه العلاقة الفتور.

اذ كان باستطاعة العالم ونظرا لما يملكه من ثقل اجتماعي له امتداداته السياسية داخل حقل السلطة نفسها، ان يسهم في تحديد وضبط اهداف السلطة سواء في مواجهة معضلة الداخل او تحديات الخارج. كما كان بإمكانه عن طريق ما يختص به من أدوار تشريعية وقضائية ان يسهم في صياغة الأطر التشريعية الناظمة لبناءات المجتمع من جهة وتولي تنفيذها من جهة أخرى، وقد أوضح المؤرخ أبو القاسم سعد الله تلك العلاقة بقوله: " لقد كان العلماء يمثلون الراي العام في الجزائر خلال العهد العثماني، فهم رغم ترفعهم الطبقي كانوا على صلة بالناس في الدروس ومجالس الفتوى والقضاء وخطب الجمعة، وكان الناس يثقون فيهم أكثر مما يثقون في رجال السياسة والحرب «.

ويمكن القول ان العلماء كانوا ينظرون الى الحكم العثماني في الجزائر على انه حلقة ضمن حلقات الخلافة الإسلامية التي تصون الامة وتحفظها وتؤمن بقاءها وديمومتها، في وقت تكالبت فيه القوى الخارجية لإخضاع الجزائر والنيل منها. وبالتالي كان العلماء الجزائريون يشيدون بمأثر الحكام العثمانيين ويظهرون انتصاراتهم وجهادهم، بل ويقفون في وجه كل ثائر ضدهم، ويوجهون لهم النصح الصادق كلما وجدوا لذلك سبيلا.

وقد سعى العثمانيون الى رفع راية المصالحة بين المسلمين في بلاد المغرب والدعوة الى حسن الجوار وتوفير الصفاء والى احياء تعاليم الإسلام وتوحيد قوى المسلمين لإطفاء نائرة الكفرة اللئام. كما اولت الدولة العثمانية خلال القرن العاشر هجري السادس عشر ميلادي اهتماما خاصا باختيار الحكام الذين يتولون تسيير شؤون ايالة الجزائر، بداية من خير الدين الى صالح باشا، هذا الأخير الذي جاء في رسالة تكليفه بإيالة الجزائر من طرف السلطان سليمان القانوني والمرسلة " الى العلماء والفضلاء والفقهاء والائمة والخطباء وجميع الصلحاء والقواد والنقباء وسائر رعايانا بولاية الجزائر الغربية "، واصفا صالح باشا " بكونه شهما وشجاعا وقويا... يتمتع بحسن سيرة وصفاء، وقد فوضنا له تلك الأرض، وامرناه بإحياء السنن والفرض واجراء أوامر الله تعالى وامضاء سنن رسوله المعلى، وصون البرايا والرعايا الذين هم ودائع الله تعالى، وحفظ الثغور وسد خارق الأمور، ليكون رعايا اهل الإسلام ثمة في أيام دولتنا العادلة في اكمل الراحة واجمل الاستراحة، امنين مطمئنين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون. فليكونوا مع امير الامراء المشار اليه على أحسن حال وأكمل اتفاق مطيعين لأمره الصائب... على ان اقصى مراد حظرتنا قيام ناموس الشرع القديم والسراط المستقيم واحيائه مراسم الإسلام وطريقة سيد الانام... تقبلوا ذلك وتعتمدونه والله تعالى هو الموفق بمنه وبمنه، والعلامة الشريفة حجة بمضمونه... تحرير في أوائل محرم ٩٥٩ هجري".

يتبين لنا من كل ذلك مدى قوة الرابطة الإسلامية التي كان يتمتع بها الحكام والمحكومين في الدولة العثمانية، هي الرابطة التي ضلت حية في نفوس هؤلاء الى نهاية الوجود العثماني في الجزائر وما بعده. فرغم وقوع الجزائر تحت الاحتلال الفرنسي ظل الجزائريون بمختلف فئاتهم ينظرون صوب الدولة العثمانية ينتظرون منها مساعدة او مددا لإنقاذهم مما الت اليه احوالهم. وعندما لم يجدوا لذلك سبيلا اختار البعض منهم الهجرة اليها طلبا لحمايتها وعودة لتبعيتها.

التحديات الفرنسية

واذا كانت الدولة العثمانية قد حلت بالجزائر حامية للإسلام والمسلمين من التحديات المسيحية الصليبية فان ما بعد الوجود العثماني مثل بحق مرحلة التحديات الفرنسية للإسلام والمسلمين في الجزائر حيث كان لساسة فرنسا في الجزائر ثلاث اهداف:

- صنع الجزائر الفرنسية.
- طمس التاريخ والشخصية الجزائرية.
- قهر أي نوع من أنواع المقاومة مع استخدام كل الوسائل للوصول الى ذلك.

ولتحقيق هذه الأهداف مرت السياسة الفرنسية في الجزائر منذ بدايتها بأربع مراحل، استغرقت **المرحلة الأولى** عشر سنوات من ١٨٣٠ الى ١٨٤١، ومن اهم مظاهرها تلك الانطلاقة الشرسة للجند الفرنسيين والمستوطنين لاستباحة السيطرة على كل ما يقع تحت أيديهم من أملاك الجزائريين وتخريبها بحثا عن الكنوز والاستيلاء على كل المباني التابعة للبايلك والاتراك الذين طردوا من الجزائر في صيف ١٨٣٠، والاستيلاء على الأوقاف التي كانت مصدرا أساسيا من مصادر تمويل الحياة الاجتماعية والدينية والفكرية.

وقد واجهت في هذه المرحلة مقاومة شرسة من طرف الأهالي حيثما حلت، الا ان ضعف المقاومة وقلة تنظيمها وانعدام تعاونها فيما بينها اغرى الفرنسيين بضرورة البقاء رسميا في الجزائر، وتوطين نفسها بالوسائل العسكرية، وهي الوضعية التي أدت الى **المرحلة الثانية** الممتدة من ١٨٤١ الى ١٨٥٢، وهي المرحلة التي في منتصفها أي سنة ١٨٤٨ قررت فرنسا اتخاذ اجراء خطير في حق المسلمين الجزائريين وهو الالحاق الرسمي للجزائر بفرنسا دستوريا وسياسيا، واعتبارها تابعة لفرنسا بثلاث مقاطعات تخضع مباشرة لوزارة الحربية الفرنسية في باريس، مع اباحة استعمال الوسائل الاضطهادية والاستيلاء على أراضي الاهالي بالقوة.

اما **المرحلة الثالثة** فكانت ما بين ١٨٥٢ الى ١٨٧٠ او عهد الإمبراطورية الثانية، فقد تميزت بجملة من التطورات أحدثها الامبراطور نابوليون الثالث باعتباره امبراطورا على الفرنسيين والمسلمين العرب، حيث قرر وقف هجرة الاوربيين الى الجزائر، وحد من طرق الاستيلاء على أراضي الأهالي، ووضع مشروع حكم ذاتي في الجزائر تحت اسم المملكة العربية المحمية من قبل فرنسا، والذي لم يكتب له النجاح بسبب نهاية حكم الإمبراطورية سنة ١٨٧٠.

اما **المرحلة الرابعة** فهي احياء للمرحلتين الاولى والثانية او العودة الى السياسة القديمة بأساليبها العسكرية والقهرية تجاه المسلمين الجزائريين، وزادها سوءا التسلط المتزايد للمستوطنين الفرنسيين في الجزائر، وسعيهم للاستقلالية المالية للجزائر عن حكومة باريس، وقد تميزت هذه

المرحلة بالنسبة للمسلمين الجزائريين في عمليات نفي للزعماء والثوار ومصادرة للأملاك عقابا على الثورات والتمردات. كما تميزت من جهة أخرى بمنح اليهود الجنسية الفرنسية، وهو الامر الذي الحق اضرارا كبيرة بوضعية المسلمين ونفسيتهم ومعاناتهم ليس من تسلط المستوطنين فقط، ولكن من اليهود المجنسين أيضا.

واستمر في هذه المرحلة اصدار قوانين تخص نظام القضاء الذي طغت عليه الإجراءات الفرنسية، وإصدار قوانين لنزع ملكية الأرض من الأهالي بحجة تنظيم الملكية وتنشيط الزراعة وعجلة الاقتصاد. وتحولت الإدارة الاستعمارية الى المساس بهوية الجزائريين، حيث طرحت عليهم إمكانية التجنس مع التخلي عن قوانين الشخصية الإسلامية. ثم كان التحول الى اعتماد القاب جديدة للمسلمين الجزائريين بهدف تنظيم تواصل الإدارة مع الأهالي. وازداد التوجه التعسفي في التعامل مع الأهالي الى اصدار قوانين عقابية جائرة عرفت بقوانين الأهالي، بحث يعاقب المسلم الجزائري بالحبس والغرامة المالية على اية مخالفة بحددها القانون الفرنسي.

وكانت الجزائر ميدانا مهما بالنسبة لفرنسا، فمنها انطلقت في توسيع مجالها الاستعماري في افريقيا، كما انها وجدت في الجزائر سوقا واسعة لبضائعها ومتنفسا للضغط السكاني، ومصدرا للمواد الخام، ويدا عاملة رخيصة، وميدانا يتدرب فيه جيشها، ومواقع استراتيجية مطلة على البحر المتوسط من جهة وعلى الصحراء الكبرى من جهة أخرى.

ولم تتوقف الممارسات الاستعمارية الميدانية عند هذا الحد بل تعدتها الى الجوانب المعنوية والتاريخية للمسلمين الجزائريين كان الهدف منها التشكيك في ماضي الجزائر شعبا وهوية، حيث كان التركيز على انتقاد كل ما له علاقة بالإسلام ومراحلة المتتالية في الجزائر خاصة الفترة العثمانية.

نقد الكتابات السابقة وقف المؤرخون الاوربيون ومن بينهم الفرنسيين موقف الناق للكتابات العربية والعثمانية، حيث قال ويليام مارسي مثلا: "انه يجب الاعتماد في كتابة تاريخ الجزائر خلال العهد العثماني على المصادر الأوربية ووثائق الأرشيف الرسمية والتجارية". ويقول ستيفان قزيل عن العهد الإسلامي من الفتح الى القرن السادس عشر "ان الباحث فيه يدخل في ظلام دامس لعدم وجود الوثائق الصحيحة والمعاصرة". كما انديغرامون رفض في كتابه عن تاريخ

الجزائر العثمانية الاعتماد على المصادر الاهلية لعدم الثقة فيها، فكانوا بذلك يشككون في قيمة الكتابات المحلية ويتهمونها بالمبالغة وعدم الدقة في تحري الاخبار.

موقفهم من العقيدة الإسلامية

كان توجه رجال الفكر والعلم وحتى السياسيين في اتجاه التشكيك في عقيدة المسلم الجزائري، حيث استعملت عبارات " الإسلام الجزائري" او " الإسلام الجزائري الجديد ". وان الإسلام في الجزائر لا يعدو كونه نوعا من التقاليد الموروثة والفلكلور الذي يظهر في المناسبات، وقد نعت الفتح الإسلامي بالغزو العربي. كما تأسفوا لعدم تمكن الرومان من تحويل سكان شمال افريقيا الى مسيحيين لاتين.

لذلك وصفوا الجزائريين بأنهم شديدي التعصب ولا يقبلون مجاورة المسيحي كما انهم كثيرا ما انتقدوا الحج، باعتباره وسيلة تزيد كل مرة في تعصب المسلين ورفضهم لحكم المسيحي. لذلك عملت السلطات الاستعمارية على منعه والغائه في كثير من المرات. كما انهم لم يتوقفوا عن توجيه النقد لزعماء المقاومة الجزائرية والتقليل من قيمتهم وهدفهم من ذلك تجريد المجتمع الجزائري من ابطاله.

ومن اراء الدوق دي روفيقو عندما كان قائدا للجيش سنة ١٨٣٢: " ان هدفنا هو ان نحل الفرنسية محل العربية، بنشرها بين الأهالي عن طريق السلطة والإدارة، لا سيما اذا اقبل الجيل الجديد على التعلم في مدارسنا". وقد وصل بهم الامر الى استعمال عبارة " الشعب الجزائري" للدلاة على المستوطنين الأوربيين، اما السكان الاصليون فهم " الأهالي"، وبالتالي فهم يفتقدون للمواطنة، وهم غير متساوين مع المستوطنين لا في الحقوق ولا في الواجبات.

ورغم ان الجميع كان يعرف ان للجزائر ثقافتها ولغتها ودينها وشخصيتها السياسية، كما كان لها مدنها ومدارسها وطرقها قبل دخول الفرنسيين اليها، الا ان فرنسا عندما سيطرت على الجزائر جاءت باللغة الفرنسية والذوق والعادات الفرنسية، فحاولت ان تغرب الجزائر بان تعطيها نكهة فرنسية وخصائص اوربية لتجعل منها " جزائر فرنسية ".

الا ان ذلك لم يكن ممكنا على المدى البعيد اذ انه بعد مرور قرن على الاحتلال الفرنسي سنة ١٩٣٠ واحتفال الفرنسيين بذلك قد نبه الجزائريين الى ضرورة الاستيقاظ والنهوض والسعي والعمل لطرد المستعمر الذي استباح الأرض والعباد. واتضح انه رغم الممارسات الاستعمارية لم يفقد الشعب الجزائري المسلم شخصيته، كما لم يتخل عن عقيدته الإسلامية وانتمائه الى الامة العربية المسلمة، وقد عبر ذلك الشيخ عبد الحميد بن باديس بقوله:

شعب الجزائر مسـلم-والى العروبة ينتسب

من قال حاد عن أصله-او قال مات فقد كذب

وهي الابيات التي ضلت حية في نفوس كل الجزائريين جيلا بعد جيل، مؤكدة خيبة الاستعمار والمستعمر في كل مساعيه المادية والمعنوية لفصل الشعب الجزائري عن هويته وامته ودينه.

الإسلام وحرب التحرير الوطنية

لا يختلف اثنان أن ثورة التحرير الجزائرية ١٩٥٤ . ١٩٦٢ كانت جهادا إسلاميا وحربا عقائدية وهذا ما يفرقها عن بقية ثورات العالم المعاصر، فقد كانت ثورة شعب أمن بمقوماته الدينية التي تميزه عن غيره من شعوب العالم الأخرى، إنها ثورة دينية روحية استهدفت أغراضا تخدم الدين والوطن في الحياة الدنيا, إن كل الوقائع والأحداث التي عاشها الجزائريون كلها تؤكد على ان الثورة الجزائرية المباركة كانت حربا عقائدية بين المسلمين والنصارى وليس فقط بين الجزائريين والفرنسيين, فالاستعمار الفرنسي كان استمرارا للحروب الصليبية، وهذا باعتراف الفرنسيين إبان الاحتلال و أثناءه وبعد الاستقلال, وقد أكدت الوقائع بإن المستعمر الصليبي كانت نيته يوم زحف على الجزائر سنة ١٨٣٠ كان الوقوف في وجه المد الإسلامي وإيقاف الفتوحات الإسلامية، وهذه الحقيقة ظهرت في تصريح رئيس الوزراء الفرنسي "دي بولينياك" بعد احتلال الجزائر حيث قال:" إن كان للصراع الذي أوشك أن يبدأ نتيجة هامة؛ فهي التي ينبغي أن تسجل لصالح النصرانية". وقد أكد هذا الموقف سكرتير الحاكم الفرنسي للجزائر في عام ١٩٣٢ عندما قال:" إن آخر أيام الإسلام قد دنت وفي خلال عشرين عاما لن يكون للجزائر إله غير المسيح".

وقد تيقن الجزائريون منذ الوهلة الأولى التي وطئت فيها أقدام الفرنسيين أرض الجزائري، أن المستهدف الأول من الغزو الفرنسي، القضاء على مقوماتهم الدينية واللغوية والحضارية، ولهذا تشبتوا بأهداب هذا الدين وراحوا يدافعون عنه ويحمونه من كل محاولات المسخ والتدجين والفرنسة. وانبرى للدفاع عن هذا الدين العلماء ورجال الزوايا والأحزاب الوطنية بمختلف مشاربها السياسية والإيديولوجية والجمعيات والنوادي، ولم يكتفوا بالدفاع بل أسسوا الصحف والمجلات يهبرون عن آمالهم وطموحاتهم، وبنوا المدارس والكتاتيب في المدن والقرى والبوادي لتكون قلاعا يتعلم فيها الجزائريون لغتهم العربية وتعاليم دينهم والروح الوطنية. وقد لعبت هذه الفعاليات دورا كبيرا في تحضير النفوس لليوم الموعود فكانت ثورة أول نوفمبر ١٩٥٤ وبيانها الذي وزعته والذي أكدت على إقامة الدولة الجزائرية الديمقراطية الاجتماعية ذات السيادة ضمن إطار المبادئ الإسلامية, وفي هذا السياق يؤكد المؤرخ محمد العربي الزبيري على إسلامية الثورة الجزائرية قائلا: «ولقد أثبت التاريخ منذ اللحظات الأولى التي وقع فيها العدوان الفرنسي على الجزائر أن الإسلام وحده هو القادر على تجنيد الطاقات الشعبية في وجه القوات الاستعمارية. وعلى الرغم من تنكر بعض قادة الثورة للدور الأساسي الذي أداه الإسلام في جعل الجزائريات والجزائريين يستجيبون لنداء نوفمبر ويتفاعلون مع مخططات جبهة التحرير الوطني طيلة كل الفترة التي استغرقها الكفاح المسلح، فإن الحقيقة التاريخية تدل بما لا يدع أي مجال للشك، على أن الإسلام ظل دائماً هو القلب النابض للثورة، وأن مفاهيمه ومصطلحاته هي التي دفعت المواطنات والمواطنين إلى التضحية القصوى. لأجل ذلك فإن من الخطأ الفادح أن يقدم منظرون يجهلون واقع الشعب الجزائري وتاريخه ولا يعرفون من الإسلام سوى الاسم للثورة التي عرفت كيف تعيد للجهاد وظيفته.

ويعدد المؤرخي حيى بوعزيز رحمه الله خصائص ثورة التحرير بالقول: "وهي قبل هذا وبعده ثورة الجهاد والإسلام ، اعتمد فيها المخططون والمقاتلون الحافز الديني الإسلامي لحفز الناس وحشدهم على الجهاد والمقاومة والاستبسال، ولتوحيد كلمتهم ضد عدو واحد شرس وطاغ متجبر ومذل لهم ولعقيدتهم الدينية الإسلامية، وبالتأكيد لولا الدين الإسلامي ما كان للجزائريين أن يصنعوا تلك المعجزات، لقد كانت كلمة الله أكبر بمثابة السحر والإلهام للمقاومين الذين سموا بالمجاهدين لنفس الغرض ، وبواسطتها يقتحمون المعارك الكبرى، ويستقبلون الشهادة بابتسام،

ويضحون بمصيرهم ومصير عائلاتهم وأملاكهم عن رضا وطواعية، لقد كان الدفاع عن الإسلام هو الهدف الأول للمجاهدين قبل فكرة الدفاع عن الوطن والحرية، ولو أنها جزء منه على أي حال".

ولا يغفل دور العلماء والأئمة والوعاظ وأهل اللغة والبيان الذين كانوا في صفوف الجيش ومع بقية الشعب، يثبتون القلوب ويرفعون الهمم ويبشرون بالفلاح، فبكلماتهم تتجدد العزائم وبتذكيرهم تسمو النفوس وتشرئب نحو المعالي في ثبات غير مبالية بالصعاب وبالبلاء الذي يصيبها في ذات الله عز وجل. ومما يذكره التاريخ بيان جمعية العلماء المسلمين الصادر في اليوم الثاني من شهر نوفمبر ١٩٥٤ والذي تضمن فتوى صريحة بوجوب الجهاد حيث جاء في آخره:" اعلموا أن الجهاد للخلاص من هذا الاستعباد قد أصبح اليوم واجبا عاما مقدسا فرضه عليكم دينكم، وفرضته عليكم قوميتكم، وفرضته رجولتكم، وفرضه ظلم الاستعمار الغاشم الذي شملكم، ثم فرضته أخيرا مصلحة بقائكم لأنكم اليوم أمام أمرين: إما حياة أو موت، إما بقاء كريم أو فناء شريف ", وكان لهذا الأمر الأثر البالغ على معنويات الجزائريين وخاصة وأن المجاهدون الأوائل اتجهوا نحو الجماهير يخاطبونها باللغة العربية دون سواها ويشحذون عزيمتها وروحها الجهادية بواسطة القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

سقنا موقف جمعية العلماء المسلمين من اندلاع الثورة الجزائرية لتصحيح بعض الأحكام المنافية للحقيقة التاريخية والتي ذهب أصحابها الى نفي اية صلة بين الثورة الجزائرية والإسلام ومن ثمة استبعاد جهود جمعية العلماء المسلمين في الإعداد للثورة، مع إبراز تيار سياسي معين، ويمكن تفسير هذا الانحراف بالمتغيرات والتطورات التي عرفتها الجزائر عشية الاستقلال والتحول الإيديولوجي الاشتراكي الذي اعتمدته الحكومة الجزائرية، والذي سمح بتسلل العناصر الشيوعية والعلمانية في دواليب مؤسسات الثورة عشية الاستقلال مما مكنهم من احكام قبضتهم على مقاليد الأمور في الدولة الجزائرية المستقلة ، لذلك تجد كثير منهم يزعجه أن يسمى قتاله للفرنسيين جهادا والمقاتلون مجاهدين، بل يصر على كلمة ثورة وثوار ومحاربين، ويبدل كلمة شهيد بشهيد الوطن لأن الشهيد هو من قتل لتكون كلمة الله هي العليا، ويكون شرع الله تعالى هو المهمين. ومنذ ذلك الزمن بدأت حربا خفية وعلنية ضد انتماء الجزائر العربي الإسلامي، وقد انخرط في هذه الحرب جهات أجنبية وبعض الجزائريين الذين ما زالوا يحنون الى العهد الاستعماري والذين

استحوذوا على إمكانات الدولة ووسائل اعلامها المسموعة والمرئية وراحوا يسخرونها لخدمة أهدافهم.

وفي خاتمة ورقتنا البحثية هذه نقول؛ أننا لا ننكر مجهودات الدولة الجزائرية المستقلة في خدمة الإسلام وترسيخ الهوية العربية والإسلامية للشعب الجزائري، وخلق جيل من الشباب الجزائري الواعي بقيمه الحضارية والقادر على مواجهة التحديات المحيطة بالجزائر والتي تهدد كيانها ووجودها، في إطار الهجمة العالمية التي تقودها القوى الإمبريالية المعادية للإسلام والمسلمين.

الإحالات

١ ـ محمود شيت خطاب: المغرب العربي، الجزء الأول والثاني، دار الفكر، بيروت ، ١٩٦٥.

٢ ـ ليفي بروفنسال: الإسلام في المغرب والأندلس ، ترجمة عبد العزيز سالم ومحمد صلاح الدين حلمي، القاخرة ,١٩٦٥

٣ ـ حسن ابراهيم حسن: انتشار الإسلام في القارة الافريقية ، القاهرة ، ١٩٦٤.

٤ ـ عبد الرحمان الجيلالي: تاريخ الجزائر العام ، المطبعة العربية ، الجزائر ، ١٣٥٠.

٥ ـ ملارك الميلي: تاريخ الجزائر في القديم والحديث ، مطبعة النهضة الجزائرية ، الجزائر ، ١٣٥٠هـ.

٦ ـ حسين مؤنس: فتح العرب للمغرب ، مطبعة مصر، القاهرة,

٧ ـ عمر فروخ: العرب و الإسلام في الحوض الغربي من البحر الأبيض المتوسط ، بيروت ، ١٣٧٨هـ.

٨ ـ ابن عبد الحكم: فتوح مصر والمغرب ، مطابع لجنة البيان، القاهرة.

٩ ـ أحمد بن يحي بن جابر البلاذري: فتوح البلدان، مطبعة السعادة، القاهرة،١٩٦٥.

١٠ ـ عبد الرحمان بن خلدون: العبر وديوان المبتدأ والخبر, مطبعة بولاق، القاهرة ، ١٣٨٤هـ.

١١ ـ عبد الله المالكي: رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وافريقية وزهادهم وعبادهم ونساكهم وسير من أخبارهم وفضائلهم، تحقيق حسين مؤنس، القاهرة ، ١٩٥١.

١٢ ـ خليل ساخلي اوغلو: من تاريخ الأقطار العربية في العهد العثماني ، بحوث ووثائق وقوانين, ارسيكا ، استنبول ، ٢٠٠٠.

١٣ ـ أبو القاسم سعد الله: بحوث في التاريخ العربي الاسلامي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٣.

١٤ . أبو القاسم سعد الله: أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، المجلد ١,٢، دار الغرب الإسلامي، بيروت ، ٢٠٠٥.

١٥ . محمد شاطو: نظرة المصادر الجزائرية الى السلطة العثمانية بالجزائر, مذكرة ماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر ، جامعة الجزائر ٢٠٠٥.

١٦ . صالح عباد: الجزائر خلال الحكم التركي، دار هومة، الجزائر،٢٠٠٧,.

١٧ يلماز أوزتونا: تاريخ الدولة العثمانية ، منشورات مؤسسة فيصل للتمويل ، استنبول ، ١٩٨٨.

١٨ . محمد زروال: الحياة الروحية في الثورة الجزائرية, منشورات المتحف الوطني للمجاخد ، الجزائر ، ١٩٩٤.

١٩ . محمد العربي الزبيري: تاريخ الجزائر المعاصر (١٩٥٤-١٩٦٢)، منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، ١٩٩٩.

٢٠ . يحي بوعزيز: الثورة في الولاية الثالثة,١٩٥٤ . ١٩٦٢، دار خومة ، الجزائر ، ٢٠١٢.

٢١ . عمامرة رابح تركي: الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح الإسلامي والتربية في الجزائر، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر و الإشهار، الجزائر، ٢٠٠١.

٢٢ . أحمد بن نعمان: / فرنسا والأطروحة البربرية

٢٣ . أحمد طالب الإبراهيمي: آثار البشير الإبراهيمي ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، ١٩٩٧.

٢٤.الميلي محمد: ابن باديس وعروبة، طبعة الثانية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٨٠

٢٥ . هلال عمار: العلماء الجزائريون في البلدان العربية الإسلامية فيما بين القرنيين التاسع والعشرون الميلاديين (١٤/٣)هـ ، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ١٩٩٥.

٢٦ مختار فيلالي: البعد الديني في التنظيم الاجتماعي والمقاومة إبان الثورة التحريرية, أعمال الملتقى الوطني الثاني حول البعد الروحي في ثورة التحرير المباركة، الجزائر

26 . Boissenot Cdt Alfred. L'islam et la Guerre d'Algérie. Antibes. les Alpes 1977.

27 . Ahmed BenBella. L'islam et la révolution algérienne.Communication présentée lors de la conférence du Conseil Islamique tenue à Genève les 10 et 11 mars 1985. 28 . Mohamed Harbi. L'Islam dans le Mouvement National algérien avant l'Indépendance Comité Justice pour l'Algérie. Dossier n° 11. mai 2004. 29 . Ali Merad, *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940*, Mouton, 1967.

30 . Jacques Berque. L*e Maghreb entre deux guerres*, Seuil, (1962) rééd. 1979.

31. Mohammed Guentari. *Organisation politico-administrative et militaire de la révolution algérienne de 1954 à 1962*, 2 vol., Office des publications universitaires, Alger, 1994

32. Ageron Charles Robert: histoire de l'Algérie contemporaine 1871-1954, tome 2, 1er édition, presse universitaire de France, Paris, 1979

33. Haddad Mostafa: l'émergence de l'Algérie moderne, T1, 1ere édition, L.Guerfi, 2001

الإسلام بالمغرب الأقصى: الثابت والمتغير

يوسف العلوي[*]

مقدمة

يهدف هذا البحث إلى تقديم لمحة موجزة عن استقرار الإسلام في المغرب الأقصى، ويتغيى تتبع تطور التفاعل بين سكان المغرب ومبادئ الإسلام ومذاهبه، كما يحاول تلمس بعض الأدوار التاريخية التي لعبها هذا القطر باعتباره الثغر الغربي لدار الإسلام، مركزا على المفاصل العامة والثوابت.

المبحث الأول: المغرب الأقصى؛ لمحة تاريخية.

١– المغرب قبل الإسلام

لم يشع استعمال مصطلح المغرب الأقصى إلا زمن الدولة الموحدية في القرن ٦ هـ، مما يعني ظهوره قبيل ذلك، أي زمن الدولة المرابطية في ق ٥ هـ، بينما أطلق على المنطقة لفظ المغرب أو أقصى الغرب باعتباره جزءا من ولاية مصر أولا ثم إفريقية ثانيا، والمغرب الأقصى يحد غربا بالمحيط الأطلسي وشمالا بالبحر الأبيض المتوسط، وجنوبا بالصحراء الكبرى، وشرقا بدولة الجزائر.[١]

يحتل المغرب الأقصى موقعا جغرافيا متميزا في أقصى شمال غرب القارة الإفريقية، يرتبط عضويا بالشرق الإسلامي ويتصل عبر صحرائه بإفريقيا جنوب الصحراء، ويطل على أوربا، إذ لا يفصله عنها إلا ١٢ كلم هي معبر البوغاز. لذلك فقد سكنه الإنسان قديما، وقصدته الأجناس

---

[*] جامعة سيد محمد بن عبد الله، باحث بمؤسسة البحوث والدراسات العلمية، yelallioui@gmail.com

[١] القبلي، محمد، جذور وامتدادات، الهوية واللغة والإصلاح بالمغرب الوسيط، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦.

البشرية المختلفة منذ ما قبل التاريخ من الليبيين والجيتول ثم الآريين لينصهر الجميع في ما سمي لاحقا بالبربر، ونظرا لهذا الاختلاط فقد اختلف في أصلهم، فالمؤرخون المسلمون يرجعونهم إلى الأصل العربي والأوربيون إلى العنصر الأري[٢]، والواقع أن الأمازيغ لا يرجعون إلى أصل واحد، بل هم أصول متعددة مختلفة في المظهر الخارجي وأنماط العيش، طورت لهجات ترجع إلى لغة واحدة متأثرة كثيراً باللغات السامية والحامية.[٣]

واللغات الأمازيغية الثلاث تميز ثلاث مجموعات قبلية كانت تسكن المغرب قبل الفتح الإسلامي هي زناتة ومصمودة وصنهاجة.[٤]

ونظراً للموقع الاستراتيجي للمغرب وما يتمتع به من خصوبة أرض ووفرة مياه... فقد قصدته كل قوى برزت في حوض البحر الأبيض المتوسط كالفينيقيين الذين وصلوا إلى المغرب حوالي ق ١٥ ق م، وربما هم من بنوا طنجة وغيرها من المراكز الشاطئية. ثم وصل القرطاجيون منذ ق ٨ ق م وأثرهم أوضح على تاريخ المنطقة، ثم احتل الرومان الشريط الساحلي لبلاد المغرب أواسط ق ٢ ق.م. ثم تلاهم الوندال سنة ٤٢٩م. فالبيزنطيون ما بين ٥٣١م-٦٤٦م. إلى أن جاء الفتح الاسلامي. غير أن كل الغزاة لم يتجاوز وجودهم الشريط الساحلي، حيث أنشأوا مدنا تجارية، وهيمنوا على خيرات البلاد الفلاحية. ولم تتوقف مقاومة سكان البلاد عبر التاريخ، بل شهدت المنطقة بروز عدد من القادة كرسوا حياتهم لاستقلال بلادهم، وأنشأوا دولا يطول عمرها أو يقصر، ويمتد سلطانها أو يضعف بحسب الظروف. وكان لوجود هذه العناصر المختلفة والحضارات المتنوعة دوراً في تشكيل حياة سكان المغرب السياسية والاقتصادية والدينية والاجتماعية...

---

٢ العروي، محمد، مجمل تاريخ المغرب، المركز الثقافي العربي، ص ٤٢ وما بعدها.

٣ حركات، إبراهيم، المغرب عبر التاريخ. دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، ٢٠٠٠، ج ١ ص ١٨ وما بعدها.

٤ ابن خلدون، عبد الرحمن، العبر وديوان المبتدأ والخبر في ذكر العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، المطبعة العلمية، بيروت، ج ٦.

٢- الفتح الإسلامي لبلاد المغرب الأقصى

بعد أن تم لعمرو بن العاص رضي الله عنه فتح مصر سنة ٢١هـ، توجه إلى برقة (في ليبيا الحالية) ثم طرابلس، ولم يأذن له أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه في مواصلة فتح الشمال الإفريقي،[٥] لكن بعد تولي عثمان بن عفان رضي الله عنه الخلافة أذن لواليه على مصر عبد الله بن سعد بن أبي سرح بفتح إفريقية سنة ٢٧هـ. حيث وصل إلى تونس الحالية، ثم تلاه معاوية بن خديج سنة ٤٥ هـ، ويمكن اعتبار هذه المرحلة من الفتح مرحلة استكشافية، أما الفتح الحقيقي لمنطقة المغارب فيبدأ مع تولي عقبة بن نافع الفهري سنة ٥٠ هـ وبنائه لمدينة القيروان ما بين ٥٠-٥٥ هـ لتكون أول مدينة للمسلمين ببلاد المغارب وقاعدتهم لانطلاق الفتوحات غربا وعاصمتهم لنشر الإسلام، وتعد فترة ولاية أبي المهاجر دينار (٥٥-٦٢هـ) مرحلة إسلام عدد كبير من قبائل البربر وزعمائهم وزحف الإسلام غربا حتى الجزائر الحالية، وفي ولاية عقبة الثانية (٦٢-٦٤هـ) وصل الإسلام إلى المغرب الأقصى. ليعمل قادة الفتح بعد عقبة على استقرار الإسلام في المنطقة وصد محاولات بعض قادة البربر وحلفائهم من البيزنطيين القادمين من أوربا الارتداد على الفتح ليستقر الإسلام في المنطقة ويسلم جل المغاربة زمن موسى بن نصير (٨٥-٩٦هـ).[٦]

والملاحظ أن الفتح الإسلامي لبلاد المغاربة أخذ وقتا طويلا، حوالي نصف قرن من الزمان، عكس فتح بلاد فارس أو الشام أو مصر، وذلك يرجع لعدة أسباب منها:

- حالة المسلمين والمشاكل التي حصلت بعد مقتل عثمان رضي الله عنه بين علي وطلحة والزبير ثم بين علي ومعاوية رضي الله عنهم، ثم ما حصل من فتن بعد انتقال الحكم لبني أمية.
- ومنها جهل العرب بهذه المنطقة، فقد كانوا لا يعرفون شيئا عن جغرافيتها وتضاريسها ولا عن شعوبها وسكانها.

---

[٥] ابن عبد الحكم، فتوح مصر والمغرب، عبد الرحمن، مكتبة الثقافة الدينية، ١٤١٥هـ، ص ٢٠٨ وما بعدها

[٦] ابن عذاري، المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق: ج.س.كولان وليفي بروفنسال، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ١٩٨٣، ج ١ ص ٤٢ وما بعدها

- ومنها مساعدة البيزنطيين عبر البحر المتوسط، في حين لم يكن المسلمون قد كونوا لأنفسهم قوة بحرية منافسة.

- ومنها غياب دولة جامعة تحكم المنطقة، فاقتضى الأمر مواجهة قبائل مختلفة، لا تنهزم هذه إلا لتقوم الأخرى بالمقاومة.

- ومنها أن المسلمين –عكس الغزاة السابقين– لم يأتوا من جهة البحر، بل توغلوا في داخل أرض البربر، فكانت مقاومتهم أعنف.

- ومنها شجاعة البربر وتشبثهم باستقلالهم. غير أنهم بمجرد اطلاعهم على مبادئ الاسلام السمحة وكونه ليس دين العرب أو العجم بل دين الله لكل الناس، أسلموا طواعية، حتى إن الراجح أن سكان المغرب الأقصى لم تفتح بلادهم لا عنوة ولا صلحا، بل أسلم أهلها عليها.

وكعدد من شعوب الأرض، فإن الشخصية المغربية لم تبرز، ولم تتميز، ولم يصر لها حضور تاريخي وشهود حضاري إلا بعد تبنيها للإسلام؛ إذ لم يمض على انتشاره أكثر من نصف قرن حتى أعلن المغاربة استقلالهم عن الأمويين في المشرق سنة ١٢٢هـ.[٧]

وأسسوا عدة إمارات خارجية وسنية وشيعية ومختلطة، ثم دشنوا أول تجربة وحدوية تمثلت في دولة الأشراف الأدارسة ما بين ١٧٢ هـ و٣٧٥هـ التي مثلت النواة الأولى للدولة المغربية بتوجهاتها السياسية والعلمية والمذهبية والحضارية، تلتها فترة من الاضطراب بسبب ضعف الأدارسة وتدخل العبيديين من الشرق وأمويي الأندلس من الشمال، ليفضي الأمر إلى تأسيس أول دولة مركزية قوية ببلاد المغرب الأقصى هي دولة المرابطين (٤٣٠-٥٤١هـ) التي وحدت البلاد سياسيا ومذهبيا، ووسعتها ليصبح المغرب إمبراطورية تمتد من وسط المغرب الأوسط شرقا إلى المحيط الأطلسي غرباً، ومن شمال الأندلس شمالا إلى تخوم السودان الغربي جنوبا.

---

[٧] مولاي هاشم العلوي القاسمي. مجتمع المغرب الأقصى حتى منتصف القرن الرابع الهجري، منتصف القرن العاشر الميلادي، منشورات وزارة الأوقاف المغربية، ١٩٩٥

ازداد توسع الامبراطورية المغربية زمن الدولة الموحدية (٥٤١-٦٦٨ هـ) ليصل إلى حدود الاسكندرية في مصر غربا.[٨] ثم تراجع بعد انقسام الإمبراطورية الموحدية إلى أربع دول: الحفصيون في المغرب الأدنى، وبنو عبد الوادي المغرب الأوسط، وبنو الأحمر في الأندلس، وكان المغرب الأقصى من نصيب دولة بني مرين (٦٦٨هـ-٨٧٠هـ) التي بصمت الحضارة المغربية بأعراف ما تزال واضحة حتى اليوم، ويمكن اعتبار دولة بني وطاس (٨٧٦هـ - ٩٥٥هـ) امتدادا لدولة بني مرين.

عاصرت الدولة السعدية (٩٥٥-١٠٧٥هـ) مرحلة تقهقر بلاد المغارب أمام القوى النصرانية الآتية من أوربا، واستطاعت المحافظة على وحدة البلاد السياسية والثقافية، خصوصا بعد انتصارها على الحملة الصليبية التي قادها ملك البرتغال سان سبستيان في موقعة وادي المخازن سنة ٩٨٦هـ ١٥٧٨م،[٩] تلتها في حكم المغرب دولة الأشراف العلويين منذ نهاية ق ١١هـ وما تزال تحكم البلاد إلى اليوم رغم مرور المغرب بفترة احتلال فرنسي لم تدم إلا حوالي ٤٤ سنة (١٩١٢-١٩٥٦م).

على امتداد تاريخهم الطويل في ظل الإسلام عمل أهل المغرب على التوافق على مجموعة من الثوابت تلم شملهم وتوحد كلمتهم في الأمور الفكرية العقدية والأمور المعاملاتية الفقهية والأمور الروحية السلوكية؛ ذلك أنهم على الثغر الغربي لأمة الإسلام، وهم رأس حربة في الدفاع عن حوزة الامة ونشر الإسلام شمال في أوربا وجنوبا في إفريقيا، لذلك لا يسعهم إلا اجتماع الكلمة حول مقولات ومذاهب في العقيدة والفقه والسلوك. وإذا كانت كل مذاهب المسلمين قد وجدت لها صدى في بلاد المغرب، فإن المغاربة قد أجمعوا عبر محطات تاريخية على أمور اعتبرت ثوابت تميز أهل المغرب، وتكون هويتهم الحضارية ضمن الإطار العام لامة الإسلام من أهل السنة والجماعة.

---

٨ المراكشي، عبد الواحد، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، صيدا، لبنان، ٢٠٠٦، ص: ٢٠٧

٩ الناصري، أحمد، الاستقصا، م.س.ج٥ ص ٨٠ وما بعدها

المبحث الثاني: الثوابت الإسلامية التي استقر عليها المغاربة.

١- في الحكم

تميز أهل المغرب باتجاه واضح نحو الاستقلال، فلم يسلموا للغزاة الذين توالوا على احتلال البلاد من فينيقيين وقرطاجيين ورومان ووندال وبيزنطيين، وحتى حينما أسلموا، فقد قبلوا الدين ولم يقبلوا ظلم ولاة بني أمية أو بني العباس، فاستقلوا ببلادهم منذ مطلع القرن الثاني الهجري، وظل يحكم نفسه عبر دول أفرزتها أحاله القبلية الكبرى: صنهاجة وزناتة ومصمودة، ثم أسلم أهل المغرب الأمر إلى دول الأشراف السعديين ثم العلويين.

فالإمارات الأولى التي تكونت في المغرب؛ شيعية كانت أو خارجية، قد أعلنت منذ البداية انفصالها عن دول المشرق. والدولة الإدريسية باعتبارها أول تجربة وحدوية لبلاد المغرب، انفصلت عن الخلافة العباسية، بل عادتها واعتبرتها مغتصبة لحق آل البيت الطالبيين الذين يمثلهم إدريس بن عبد الله بن حسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب، والمرابطون ورغم بيعة يوسف بن تاشفين للخليفة العباسي إلا أنهم مارسوا حكم إمبراطوريتهم في استقلال تام عن بغداد. أما الموحدون فقد اتخذ ملوكهم لقب الخلفاء، بل كانوا يطمعون إلى دخول الديار المقدسة وإعلان أنفسهم خلفاء لكل المسلمين. وحاول المرينيون توحيد بلاد المغارب، في أفق شغل كرسي الخلافة الذي بقي شاغرا بعد تدمير بغداد على يد التتار والقضاء على آخر خليفة عباسي سنة ٦٥٦هـ. وإذا كان العالم العربي كله قد خضع للدولة العثمانية، فإن المغرب وحده ظل متشبثا باستقلاله عنها في ظل الدولة السعدية. وينفرد المغرب إلى اليوم بتمسكه بإمارة المؤمنين في ظل دولة الأشراف العلويين.[١٠]

٢- المذهب المالكي في الفقه

كان موطأ الإمام مالك أول كتاب في الحديث والفقه دخل المغرب الأقصى على يد قاضي إدريس الثاني (١٧٨-٢١٣هـ) عامر بن محمد بن سعيد القيسي الذي سمع من الإمام مالك

---

[١٠] القبلي، محمد، الدولة والولاية والمجال في المغرب الوسيط: علائق وتفاعلات، دار توبقاللنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٩٧، ص ٧- ٢٠

وروى عنه.[١١] ولما بنت فاطمة الفهرية جامع القرويين سنة ٢٤٥ هـ ازداد انتشار وترسيخ المذهب المالكي في المغرب الأقصى، وتخرج منه علماء أفذاذ مكنوا للمذهب المالكي.[١٢] لترسمه دولة المرابطين في القرن الخامس.[١٣] ورغم محاولات الدولة الموحدية محو المذهب المالكي في القرن السادس[١٤] إلا أنها لم تفلح. ليبلغ أقصى قوته زمن الدولة المرينية التي مكنت له تماما بما أسسته من مدارس علمية تخرج منها الجم الغفير من علماء المالكية.[١٥]

فثبت المذهب في البلاد كلها إلى يومنا هذا، وذلك راجع إلى أمور عدة لها علاقة بشخص مالك أولا وبالمدينة النبوية ثانيا، وبمبادئ المذهب ثالثا، وبعقلية أهل المغرب رابعاً.

فالإمام مالك عالم المدينة وفقيهها، وعابدها وزاهدها، وهو وارث علم الصحابة رضي الله عنهم والتابعين بها لكثرة شيوخه وقيمتهم، وطول تدريسه وكثرة تلاميذه.[١٦]

وأما المذهب المالكي فمعروف بسعة أصوله وكثرة قواعده وتوسطه واعتداله وكثرة أتباعه من كبار العلماء شرقا وغربا وكثرة المؤلفات فيه.

وللمدينة النبوية قيمة كبيرة ومحبة عظيمة في قلوب المغاربة إلى اليوم، باعتبارها عاصمة النبي صلى الله عليه وسلم، ومثوى تربته الطاهرة، ومقر مسجده المقدس، وبقايا عترته الشريفة، لذلك

---

١١ الاستقصا، ج ١ ص ١٩٤-١٩٥

١٢ التازي، عبد الهادي، جامع القرويين؛ المسجد والجامعة بمدينة فاس، دار نشر المعرفة، الرباط، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠

١٣ كنون، عبد الله، النبوغ المغربي في الأدب العربي، دار الثقافة الدار البيضاء، الطبعة الثانية، ١٩٦٠.ص ٥٧-٩٥

١٤ المراكشي، المعجب، م.س.ص ٢٠٢-٢٠٣

١٥ انظر تراجمهم وفتاواهم عند الشيخ أحمد الونشريسي في كتابه: المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، تحقيق: محمد حجي، ط. الأوقاف

١٦ القاضي عياض السبتي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعيان مذهب الإمام مالك، ضبطه وصححه محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨

قدموا كل ما له علاقة بهذه المدينة المباركة. ومن تعلقهم بالمدينة وأهلها؛ تفضيلهم لقراءة الإمام ورش عن نافع لأن نافعا مقرئ أهل المدينة، والإمام مالك كان يأخذ عنه قراءة القرآن الكريم.

وأما ما يتعلق بعقلية المغاربة الميالة إلى الفطرية في الأمور، والقريبة من البساطة، والبعيدة من كثرة الجدال، وقد وجد المغاربة في المذهب المالكي بغيتهم إذ هو كان الأقرب إلى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم البين، وإلى فقه الصحابة وفقه القرون المشهود لها بالخيرية.

وقد زاد من تشبث أهل المغرب بالمذهب المالكي اعتقادهم أنه الحق اعتمادا على الحديث الذي رواه مسلم في صحيحه عن سعد بن أبي وقاص قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " لا يزال أهل الغرب ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة"[١٧] فذهب عدد من علماء المالكية إلى أن المراد بأهل الغرب المغاربة والأندلسيون ودعموا ذلك بروايات أخرى بلفظ "لا يزال أهل المغرب".[١٨]

لذلك تشبث أهل المغرب بالمذهب المالكي في فقه المعاملات لما وجدوا فيه من سعة وشمول ووسطية.

٢- المذهب الأشعري في العقيدة

قد يكون المذهب الأشعري في العقائد وصل إلى المغرب في حياة منظره الشيخ أبي الحسن الأشعري (ت ٣٢٤هـ). أما في العهد المرابطيفي القرن الخامس، فقد كان معروفا، حتى إن صاحب فكرة الدعوة المرابطية الشيخ أبا عمران الفاسي ربما كان متأثرا بآراء هذه المدرسة.[١٩]

---

١٧ مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج ٣ ص ١٥٢٥

١٨ الروكي، محمد، المغرب مالكي... لماذا؟، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠٣، ص ٦٤-٦٥

١٩ العلوي، يوسف، الحركة الصوفية في المغرب الأقصى، التأسيس والتقعيد؛ من القرن ٦ غلي القرن ٩ هـ، أطروحة دكتوراه، نوقشت بجامعة محمد بن عبد الله بفاس، ٢٠١٠ ص، ٢٨٠

يؤيد ذلك ما أورده محمد بن تاويت الطنجي في تقديمه لكتاب "ترتيب المدارك "إذ يقول عن المدرسة الأشعرية المغربية أيام المرابطين: "هذه المدرسة المغربية كانت على علم تام بالجدل والمناظرة وأصول الدين والكلام على مذهب أبي الحسن الأشعري، وإن كتب الأشاعرة في علم الكلام كانت معروفة بين رجال المغرب يتدارسونها في كافة أنحاء المغرب.."[٢٠]وواضح لدى الناصري في "الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى" أن المذهب الأشعري في العقيدة "كان قد ظهر في المغرب قبل ابن تومرت ظهورا ما".[٢١] ويكاد الدارسون يجمعون على أن تلميذ عبد الله بن ياسين مؤسس الدولة المرابطية وهو الشيخ أبو الحسن المرادي الحضرمي الذي عاش ومات بين مراكش وأغمات والصحراء المغربية "هو أول من أدخل علم الاعتقاد إلى المغرب الأقصى."

أما أبو الحجاج يوسف بن موسى الكلبي (ت ٥٢٠هـ) فهو أول من اشتغل بالفكر الأشعري وعلمه ودرسه للمغاربة، وهو شيخ القاضي عياض السبتي كما يذكر في كتابهالغنية،[٢٢] ويروي ابن الزيات في "التشوف إلى رجال التصوف" كيف أن علي بن يوسف بن تاشفين منعه من تدريس العقيدة الأشعرية.[٢٣]

وإذا كانت الدولة المرابطية لم تتبن المذهب الأشعري مذهبا رسميا للدولة، مما ضيق من أفق انتشار هذا المذهب في الأوساط العامة، لاعتبارات سياسية وتاريخية آنية، تمثلت على الخصوص في تبني هذه الدولة للعقيدة السلفية، فإن ذات الأسباب -أعني الظرفية السياسية والتاريخية- ستكون وراء تشبث الموحدين بالعقيدة الأشعرية ومحاولة تثبيتها وجعلها مذهبا رسميا للدولة الموحدية. إذ بنى مهدي الموحدين محمد ابن تومرت حملته للقضاء على المرابطين بأن اتهمهم

---

٢٠ ترتيب المدارك، م.س. تحقيق محمد بن تاويت، مقدمة التحقيق

٢١ الاستقصا، م.س. ج١ ص ١٩٧

٢٢ فهرسة القاضي عياض، المسماة "الغنية"، تحقيق علي عمر، منشورات مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣. ص:٢٢٦

٢٣ التادلي، ابن الزيات، التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي، تحقيق أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة بحوث ودراسات رقم ٢٢، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، ١٩٩٧، ص ٩٨-٩٩

بالتجسيم لأنهم لا يؤولون بعض صفات الله تعالى كما يفعل الأشاعرة، فحاربهم لذلك، وكانت بضاعته العلمية هي العقيدة الأشعرية كما يقول المراكشي في كتابه "المعجب"[٢٤]. فألف لأتباعه كتاب "أعز ما يطلب" وكتاب" المرشدة"[٢٥] لتبسيط العقيدة الأشعرية، وشجع عليها بكل الطرق وفرضها على أهل المغرب.[٢٦] وكان لجهود الشيخ أبي بكر ابن العربي المعافري والشيخ أبي عمرو عثمان السلالجي الضرير أكبر الأثر في نشر العقيدة الأشعرية بالمغرب.[٢٧]

وإذا كان المذهب المالكي في الفقه قد رسخته ورسمته الدولة المرابطية، فإن العقيدة الأشعرية قد رسمتها الدولة الموحدية.

شجع المرينيون علماء العقيدة الأشعرية ورسموا تدريسها في مدارسهم خصوصا كتاب "الإرشاد" لأبي المعالي الجويني، والبرهانية للسلالجي وغيرهما. إلى أن ظهر الإمام عبد الله محمد بن يوسف السنوسي (ت٨٣٢هـ) الذي دعا لتجديد العقيدة الأشعرية وحارب التقليد، فكان دوره متمثلا في ترميم المذهب وإعادة بنائه في شروط حضارية ومعرفية متميزة، وألف لهذه الغاية عدة مصنفات أهمها: العقيدة الكبرى

ولتوسط العقيدة الأشعرية بين تقديم نصوص الوحي من جهة وإنزال العقل منزلته من جهة أخرى، قبل أهل المغرب هذا الفكر ودعموه بمختلف الوسائل والآليات، فاستطاعوا بذلك أن يؤسسوا مرحلة جديدة من مراحل تطور المذهب الأشعري في هذه المنطقة، كان لها تأثير جلي على صيرورة الفكر الأشعري في هذه المنطقة إلى وقتنا هذا.

---

٢٤ المراكشي، المعجب، م.س. ص ١٤١

٢٥ كنون، عبد الله، عقيدة المرشدة للمهدي بن تومرت، مجلة البحث العلمي، الرباط، عدد ٩. سنة ١٩٦٦، ص ص، ١٧٥-١٨٥

٢٦ أحنانة، يوسف، تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، منشورات وزارة الأوقاف المغربية، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧

٢٧ بن سعيد، سعيد العلوي، الخطاب الأشعري، دار المنتخب، ١٩٩٢.

٣- التصوف السني الجنيدي

لم يخل تاريخ المغرب منذ الفتح الإسلامي من عباد وزهاد آثروا الباقية على الفانية،[٢٨] غير أن تبلور حركة صوفية لها خصوصياتها، تم على الراجح نهاية القرن الخامس في عهد الدولة المرابطية، ثم عرفت الحركة الصوفية تطورا كبيرا في القرن السادس الذي يمكن اعتباره قرن تأسيس التصوف بالمغرب الأقصى كما يدل على ذلك كتاب " المستفاد في مناقب العباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد" لابن عبد الكريم التميمي (ت ٦٠٣-٦٠٤ هـ) وكتاب "التشوف إلى رجال التصوف" لابن الزيات التادلي (ألف سنة ٦١٧ هـ) والمؤلفان يترجمان للمآت من شيوخ التصوف المؤسسين، شيوخ اشتغلوا بشكل فردي أو في مساجد أو رباطات يعلمون الدين والعربية ويربون مريديهم على الإحسان والجهاد.

ويعد ضعف الدولة الموحدية بعد هزيمة العقاب سنة ٦٠٩هـ/١٢١٢ م، مؤشرا لبروز التنظيم الصوفي بالمغرب على يد الشيخ أبي محمد صالح دفين آسفي (ت٦٣١ هـ)[٢٩] الذي أسس أولى طوائف المغرب الصوفية -طائفة الحجاج-. ويمكن اعتبار القرن ٧ هـ، مرحلة بروز المرجعية الصوفية المغربية على مستوى التنظيري والبشري بظهور الشيخ عبد السلام بن مشيش (ت ٦٢٥ هـ) وتلميذه أبي الحسن الشاذلي (ت ٦٥٦ هـ) مؤسسا المدرسة الصوفية الشاذلية[٣٠] التي شرح مبادئها الشيخ ابن عباد الرندي (ت ٧٩٠ هـ) وقعدها الشيخ أحمد زروق الفاسي (ت٨٩٩ هـ) لتغدو منذ القرن الثامن الهجري المدرسة الأم لكل الطرق الصوفية المغربية خصوصا مع الشيخ ابن سليمان الجزولي (ت ٨٧٠ هـ) وتلاميذه.[٣١]

---

٢٨ المغراوي، محمد، العلماء والصلحاء والسلطة بالمغرب والأندلس في عصر الموحدين، أطروحة لنيل دكتوراة الدولة في التاريخ تحت إشراف عز الدين عمر موسى وأحمد التوفيق، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، موسم ٢٠٠١-٢٠٠٢، (مرقونة)

٢٩ يوسف العلوي، الحركة الصوفية، م.س. ص ١٥٠- ١٩١

٣٠ زوانات، زكية، ابن مشيش شيخ الشاذلي، ترجمة أحمد التوفيق، مطبعة النجاح الجديدة، ٢٠٠٦.

٣١ يوسف العلوي، الحركة الصوفية، م.س. ص ٣٠٤ وما بعدها

وعرف المغرب بروز زوايا صوفية قوية كلها ترجع إلى المدرسة الشاذلية؛ أهمها الزاوية الدلائية والزاوية الفاسية والزاوية الناصرية والزاوية الوزانية والزاوية التيجانية وغيرها كثير...

ومما ميز صوفية المغرب

أ- الاشتغال بالتصوف العملي القائم على المجاهدات وكثرة الأذكار والأوراد، البعيد عن التنظير والتحريد والعبارات المقلقة.

ب- الحرص على تعلم العلم، فجل إن لم أقل كل شيوخ صوفية المغرب كانوا علماء فقهاء كبارا، فلا نستطيع أن نميز بين الفقيه والصوفي، وغالب رُبُط وزوايا الصوفية في المغرب عبارة عن معاهد علمية كبرى تدرس مختلف العلوم التي تدرس في القرويين، فالزاوية الدلائية مثلا كانت تحتضن حوالي ٥٠٠٠ طالب علم، وتوفر لهم المسكن والمأكل، وتفرغهم لطلب العلم،[٣٢] والزاوية الفاسية[٣٣] والناصرية[٣٤] وغيرها لا يقل إشعاعها العلمي عن ذلك.

ت- الخدمة الاجتماعية: يمكن اعتبار زوايا الصوفية بالمغرب جمعيات خيرية للمجتمع المدني بامتياز، بالنظر للأدوار الاجتماعية التي لعبتها: من إطعام الطعام للفقراء وعابري السبيل، ومن مساعدة في الأزمات، ومن بناء مساجد، وحفر آبار، وتعبيد طرق، وغرس أشجار، وإصلاح بين القبائل...، لذلك اكتسب شيوخ التصوف لدى عموم أهل المغرب مقاما عاليا فأحبوهم واقتدوا بهم.

ث- الجهاد: لأن المغرب ثغر الأمة الغربي ورأس حربة في الجهاد، فقد عمل صوفية المغرب على دعوة الناس وتأطيرهم، بل وقيادتهم للدفاع عن البلاد وجهاد الأعداء، والتاريخ يشهد للعدد الكبير من رجالات الصوفية الذين جاهدوا بأنفسهم وقادوا أتباعهم لساحات الوغى في المغرب والأندلس، بل وفي بلاد الشام زمن الحروب الصليبية، ومن الطريف أن طريقة صوفية مغربية اتخذت من الجهاد محورا عليه تدور كل أوراد أتباعها.

---

٣٢ حجي، محمد، الزاوية الدلائية ودورها الديني والعلمي والسياسي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، ١٩٨٨)

٣٣ الذهبي، نفيسة، الزاوية الفاسية: التطور والأدوار حتى نهاية العهد العلوي الأول، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠١

٣٤ عمالك، أحمد، جوانب من تاريخ الزاوية الناصرية، منشورات وزارة الأوقاف المغربية، ٢٠٠٦

ويظهر بلاء هؤلاء حينما تضعف الدول المركزية عن حماية البلاد والعباد، فيهب شيوخ الصوفية لتدارك الأمر،[٣٥] بل إن إمارات ودولا نشأت بالمغرب انطلاقا واعتمادا على زوايا صوفية، كالدولة السعدية والإمارة الدلائية.[٣٦]

ج- البعد عن التصوف الفلسفي: على الرغم من أن كبار الصوفية الفلسفية ينتمون إلى المغرب الإسلامي كابن عربي وابن سبعين وابن أحلا.. إلا أن مذاهبهم لم تجد لها موطئ قدم في بلاد المغرب، فاضطروا إلى الهجرة إلى المشرق، ذلك أن صرامة علماء وصوفية المغرب في نقد البدع لم تدع مجالا لانتشار أفكارهم حتى ظهر في المغرب ما يمكن تسميته بفقه "نقد البدع" برز فيه الوليدي في كتابه "الحلال والحرام"، والشاطبي في "الاعتصام" وزروق في كتبه وعلى رأسها "عدة المريد" وغيرهم كثير.

لذلك فقد حافظ التصوف المغربي على سنيته وخلوه -غالبا- مما يُنتقد على الصوفية من ابتداع في الدين.

ولأن جل الطرق الصوفية المغربية ترجع إلى الشاذلي وهو يتبنى التصوف السني الجنيدي، فقد تمسك صوفية المغرب بمذهب الشيخ أبي القاسم الجنيد (ت ٢٩٧ هـ) في التصوف، باعتباره مرجعا مجمعا عليه في سنية مشربه الصوفي.

خلاصة

إن إحساس المغاربة بالتميز، ووجودهم على ثغر الأمة الغربي، وكونهم رأس حربة في الدفاع عن الإسلام ونشره في أوربا الغربية وإفريقيا جنوب الصحراء، دفعهم إلى البحث عن ثوابت تجمعهم لكي لا تدب الفرقة بينهم، فرسخوا المذهب المالكي في فقه المعاملات، والمذهب الأشعري في العقائد، والمذهب الجنيدي في السلوك. وهذه الثوابت الثلاثة حولها صيغت الشخصية المغربية، وتبلورت هوية المغاربة الثقافية والحضارية، وقد لخصها ابن عاشر الفاسي في منظومته " المرشد المعين على الضروري من أحكام الدين" التي تعد أشهر منظومة في العلوم الشرعية اليوم بالمغرب في قوله:

---

٣٥ مؤنس، حسين، تاريخ المغرب وحضارته من قبيل الفتح الإسلامي إلى الغزو الفرنسي، منشورات العصر الحديث للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٢

٣٦ بوشنتوف، لطفي، العالم والسلطان: دراسة في انتقال الحكم ومقومات المشروعية، العهد السعدي الأول، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، عين الشق الدار البيضاء، سلسلة أطروحات ورسائل، ٢٠٠٤

في عقد الأشعري وفقه مالك وفي طريقة الجنيد السالك

المبحث الثالث: الثوابت التاريخية

١– المغرب بوابة أوربا

إن أول دخول للإسلام لأرض أوربا كان علي يد المغاربة. فطارق بن زياد الأمازيغي المغربي أول من فتح بلاد الأندلس سنة ٩٢هـ وكان جل جيشه من المغاربة ثم لحق به موسى بن نصير وولده عبد العزيز ليكتمل بهم فتح الأندلس. ومنذ ذلك الحين استقر في الجزيرة عدد كبير من أهل المغرب. وأحس من بقي بالعدوة المغربية بالمسؤولية تجاه إخوانهم في عدوة الأندلس، فكلما تضعضعت أحوالهم وتكالب عليهم أعداؤهم هب المغاربة لنجدتهم، حتى إنهم ليستحقوا لقب "أنصار الإسلام في الأندلس". فقد ظل المجاهدون يعبرون إليها باستمرار، ولما كادت تسقط في يد ألفونسو السادس ملك قشتالة، تدخل أمير المسلمين يوسف بن تاشفين وحقق انتصار الزلاقة الشهير سنة ٤٧٩هـ الذي مد في عمر الإسلام بالأندلس أربعة قرون إضافية. ثم استمر أمراء المغرب وشعبه في نصرة الأندلس زمن المرابطين ثم الموحدين الذين حققوا انتصارات كبيرة أهمها انتصار الأرك سنة ٥٩١هـ، ورغم تضعضع أحوال المسلمين منذ القرن السابع، إلا أن المدد المغربي لم يتوقف زمن بني مرين؛ إذ عبر إلى الأندلس مؤسس دولتهم يعقوب بن عبد الحق أربع مرات، واستشهد ولده يوسف في إحدى غزواته بالأندلس. واستمر خلفاؤهم من بعدهم على نفس النهج، بل أرسلوا كتيبة دائمة إلى غرناطة تكون في خدمة بني الأحمر سميت بجيش الغزاة كان لها الأثر الكبير في صمود الإسلام بالأندلس إلى نهاية القرن ٩هـ.[٣٧]

وإذا كانت حضارة الإسلام قد سرت في أوربا انطلاقا من الأندلس، فإن المغرب يظل بوابة المسلمين التاريخية لنشر مبادئ الإسلام وحضارته بها نظرا لقربه منها وللعلاقات الثقافية والاقتصادية التي تربطه بها.

---

٣٧ ابن الخطيب، لسان الدين، الإحاطة في أخبار غرناطة،....)

٢–المغرب مَدخل إفريقيا

لا نبالغ إذا قلنا إن الإسلام انتشر في افريقيا الغربية جنوب الصحراء انطلاقا من المغرب، فالتجار المغاربة والعلماء والدعاة عملوا على نشره سلميا، وجهود الدولة المرابطية خصوصا جهود أبي بكر بن عمر اللمتوني أمير المرابطين قبل يوسف بن تاشفين أوصلت الإسلام إلى غانا وربما أبعد.[٣٨]

واستمر الجهد الرسمي والشعبي في تعهد إسلام الأفارقة عبر المدارس المغربية والزوايا الصوفية، فهناك العدد الهائل من علماء إفريقيا درسوا وتخرجوا من مدارس المغرب، وعدد أكبر أخذوا مبادئ الطرق الصوفية المغربية الشاذلية والناصرية والتيجانية والقادرية وغيرها.[٣٩] والعلاقات الاقتصادية والعلمية والروحية بين المغرب وإفريقيا جنوب الصحراء لا تحتاج إلى دليل.

ولما كان الاستعمال الغربي يعلم ذلك، فقد حاول تطويق للمغرب لقطع جذوره باحتلال دول الجنوب، فأثر على هذا التواصل، لكن المحاولات الجادة لملك المغرب الحالي محمد السادس قمينة بإعادة الأمور إلى نصابها؛ فهناك الآن في المغرب توجه رسمي واضح لاستعادة دور المغرب التاريخي في إفريقيا من خلال تأطير الأئمة والمرشدين وتكوين القيادات العلمية، فهناك آلاف الطلبة من إفريقيا يدرسون في معاهد المغرب وجامعاته في مختلف التخصصات، والروابط الروحية لزوايا الصوفية المغربية الكثيرة الأتباع في إفريقيا تزيد الامر رسوخا، والعلاقات الاقتصادية تقوي هذه الوشائج العلمية والروحية.

---

٣٨ سعد زغلول عبد الحميد، تاريخ المغرب العربي، الجزء الرابع: المرابطون صنهاجة الصحراء الملثمون في المغرب والسودان والأندلس، منشأة المعارف بالإسكندرية، مصر، الطبعة الأولى، ١٩٩٥

٣٩ الأزمي، أحمد، الطريقة التجانية في المغرب والسودان الغربي خلال القرن التاسع عشر الميلادي، منشورات وزارة الأوقاف المغربية، ٢٠٠٠.

المبحث الثالث: استقرار واجتهاد

إن تشبث أهل المغرب بثوابت هويته الدينية والسياسية والتاريخية، لا يعد جمودا، بل محافظة على تميز شخصيته الحضارية، وهو مع ذلك منفتح على كل الأفكار الرائجة في عالم متجدد باستمرار، أولا لقربه من أوربا وثانيا باعتباره جزءا من إفريقيا ومن أمة الاسلام.

فعلى المستوى السياسي، ورغم من تمسكه بإمارة المؤمنين، تبنى أهل المغرب نظاما ذا منحى ديموقراطي مبني على دستور وتعددية حزبية ونقابية ونظام برلماني، وهناك مطالبات عدة بتبني ملكية برلمانية تعد أفقا للنظام الملكي المغربي.

وعلى المستوى الاقتصادي تبنى المغرب نظاما ليبراليا، مع حرص الدولة على التدخل لحفظ التوازنات الاقتصادية والاجتماعية وتشجيع المقاولات الصغرى والمتوسطة.

وعلى المستوى الفقهي يبقى المذهب المالكي مهيمنا على الساحة الفقهية، لكن يُقبس من غيره المذاهب في بعض الأمور المشكلة؛ كما أُخذ من المذهب الحنفي في بعض بنود مدونة الأسرة الخاصة بالزواج.[٤٠] وهناك اجتهادات عدة الآن في مسألة الأبناك التشاركية لا تعتمد على المذهب المالكي وحده بل فيها مزيج من كل مذاهب أهل السنة.

وعلى المستوى العلمي، تأثر المغرب بالحركة السلفية التي قادها زعماء المشرق مثل محمد بن عبد الوهاب وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وغيرهم، ووجدت مقالاتهم أصداء لها في بلاد المغرب مع طبعها بطابع مغربي.

كما تأثر المغاربة بالحركات الإسلامية المتفرعة عن جماعة الإخوان المسلمين وتأثرت جماعات مغربية بأفكار حسن البنا وسيد قطب وغيرهم.

لكن المغاربة لا يرتبطون بالتنظيمات الدولية لهذه الحركات، فهم يستفيدون من بعض أفكارها فقط، ويحرصون كل الحرص على تأسيس تجمعاتهم بعيدا عن التأثير التنظيمي للخارج.

---

٤٠ مدونة الأسرة

خلاصة

حاولت في هذا البحث الموجز أن أميط اللثام عن السيرورة التاريخية لاجتماع اهل المغرب على ثوابت تعصمهم من التشتت والفرقة، تشمل العقيدة والفقه والسلوك، إضافة إلى وحدة سياسية قطبها إمارة المؤمنين، هذه الثوابت ميزت الشخصية المغربية، ومنحتها خصوصيتها الحضارية، وما يزال أهل المغرب حريصين على التشبث بهذه الثوابت مع انفتاح رصين على المستجدات الفكرية والثقافية في العالم.

GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE AFRİKA'DA MÜSLÜMAN HANEDANLAR

Abdullah Erdem TAŞ*

Giriş

Afrika'da ortaya çıkan Müslüman hanedanların dökümünü yapabilmek için öncelikle bölge bölge bir tasnif yapmamız gerekecektir. İlk fethedilen Müslüman toprağı ve büyük İslam devletlerinin makarr-ı saltanatı olması ve kendi kendine yetebilmesi dolayısıyla Mısır'ı ayrı değerlendirmek gerekliyse de Sudan (Nûbe) topraklarının Mısır'la irtibatını göz önüne alarak ilk başlığı Mısır ve Sudan olarak belirledik. İslam'ın yoğunlaştığı geri kalan Afrika topraklarını da Kuzey, Batı ve Doğu olarak üçe ayırdık. Zaten Müslüman coğrafyacılar Afrika kıtasını, halkının ten renklerine göre kuzeyden güneye üç tabaka halinde isimlendiriyorlardı. Her ne kadar Mağrib adlandırması yaygınsa da Berberîlerin yaşadığı Kuzey Afrika'ya "Bilâdü'l-bîzân" (beyazlar ülkesi); Sahraaltı'na "Bilâdü's-sûdân" (karalar ülkesi); Doğu Afrika'ya ise "Bilâdü'z-zenc/zünûc" (zenciler ülkesi) diyordu. Buna göre çalışma, 4 ana başlıktan oluştu: 1.Mısır ve Sudan, 2.Kuzey Afrika, 3. Batı Afrika ve 4. Doğu Afrika.

Kronolojik bir temellendirme yapabilmek için öncelikle Hulefâ-i Raşidîn (632-661), Emevîler (661-750) ve Abbâsîler Dönemlerini (750-1250) kıtayla irtibatını merkeze olarak anahatlarıyla değerlendirmek elzemdir.

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) temellerini attığı İslam Devleti, takriben on yılda (622-632) bütün Arap yarımadasını hâkimiyeti altına aldıktan sonra Hz. Ebubekir (r.a.) döneminde (632-634) Müslümanlar, Sâsânî ve Bizans hâkimiyeti altındaki Irak ve Suriye bölgesine girmiştir. Hz. Ömer (r.a.) döneminde (634-644) ise kuzey ve batı

* Yrd. Doç. Dr., Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, abdullaherdemtas@gmail.com

istikametinde Suriye ve Filistin'le beraber Mısır; doğuda Irak'ın ardından bütün Sâsânî toprakları Müslümanların eline geçmiştir. Hz. Osman'ın (r.a.) hilafetinin (644-656) ilk döneminde fetihler devam etmekle beraber ikinci döneminde iç karışıklıklar fetihlerin hızını yavaşlatmıştır. Hz. Ali (r.a.) döneminde (656-661) de bu karışıklıklar devam etmiştir. Bu süreçte İslam'ın merkezi olan topraklarda yeni dini akımlar da ortaya çıkmaya başlamıştır: Hâricîlik ve Şiîlik. Emevîler döneminde (661-750) otorite tesis edildikten sonra yeniden canlanan fütuhatla İslam Devleti'nin sınırları doğuda Maveraünnehir'e, batıda ise Atlas Okyanus'u ve İber yarımadasına ulaşıp Avrupa kıtasında Pirenelere dayanmıştır. Fakat bu dönemde Hâricîlik ve Şiîlik de iyice güçlenmiş ve alt kollara ayrılarak İslam devletinin geniş topraklarında küçük küçük siyasî-dinî muhtevalı muhalefet adacıkları oluşturmaya başlamıştır.

Müslümanlar, Mısır ve Kuzey Afrika'yı Bizanslılar ve onların yerel destekçilerinin elinden almıştı. Mısır'ın yerel halkı genel olarak monofizit Hristiyan'dı. Kuzey Afrika'da ise Bizans etkisiyle Ortodoks Hristiyanlar (Rumlar) bulunmakla beraber yerel halk (Berberîler) daha çok putperest idi. Aynı zamanda kıyı şeridinde İspanya'daki Katolik Gotlara bağlı bazı bölgeler bulunmaktaydı. Bizans İmparatorluğu'nun Kadıköy Konsülü'nde (451) alınan kararlar doğrultusunda, 6-7. yüzyılda topraklarında yaşayan Hristiyanları tek bir mezhep altında birleştirme düşüncesi (Melkânîlik) zorla hayata geçirilmeye çalışılınca hem Mısır hem de Kuzey Afrika Hristiyanları bu dini dayatmaya karşı çıkmıştı. Bu da bir süre sonra yerel halkların Bizans'a bağlılığını iyice zayıflatan bir unsur olmuştu.[1] İslam fetihleri böyle bir süreçte başladı ve genel olarak iki hat üzerinden ilerledi:

A. Mısır'dan Atlas Okyanusu'na Doğru (Batıya) Uzanan Hat

Birinci hat, Hz. Ömer (r.a.) döneminde (634-644) Mısır'ın fethiyle açıldı ve batıya doğru 642-644'de Berka, 643'te Zevila'nın alınmasıyla başlayan Kuzey Afrika fetihleri, Hz. Osman (r.a.) zamanında 647-648'de Trablus ve İfrikiye'ye (Tunus) uzandı. Emevîler döneminde (661-750) ise fetihler hızla devam ederek 670'te Kayrevan kuruldu; 682'de Fas kıyıları fethedilerek Müslümanlar, Atlas Okyanusu'na ulaştı. 711'de Avrupa kıtasındaki İber yarımadasına ayak basıldı. Bu süreçte Berberîler arasında ihtida hareketleri görülse de Emevîler'in Arap olmayanlara karşı

---

1 Nadir Özkuyumcu, "Fethinden Emevîlerin Sonuna Kadar Mısır ve Kuzey Afrika", *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü* (Doktora Tezi), İstanbul 1993, s.6-7, 12-13.

menfi tutumu irtidadları da beraberinde getirdi. Aynı zamanda Emevî siyasi-dini anlayışına karşı oluşan muhalefet, Berberîler arasında Hâricîlik olarak da dışa vurmuştu. Hatta 741 yılında bütün Mağrib-i Aksa bölgesi isyancı Hâricîlerin eline geçmişti. Buna rağmen Emevîler, saltanatlarının son zamanlarına kadar Kuzey Afrika'da İslam'ı kalıcı hale getirmeye çalışmış; bunun için şiddetli mücadeleler ve kanlı savaşlar da yapmışlardı. Neticede Hâricîlik, Şiîlik gibi muhalif akımlar bölgede bir süre yaygınlaşsa da zaman içerisinde Sünnî-Mâlikî İslam anlayışı bölge Müslümanlarının temel karakteristiği haline gelmiştir.

Haricîler, Şiîler gibi Hz. Ali döneminde Sıffin Savaşı'ndaki (657) "Hakem Olayı"nın ardından ortaya çıkmış ve sonraki dönemlerde siyasi idarelerle hep ters düşmüştür.[2] Hâricîlerin Kuzey Afrika'ya geçişi çok net bilinmiyorsa da siyasi-dini görüşlerini yaymak için Berberîlerin, Müslüman Emevî idaresiyle yaşadıkları sorunlar dolayısıyla Kuzey Afrika'yı münbit bir ortam olarak düşünmüş oldukları söylenebilir. Diğer taraftan İslam dünyasının merkezinde uğradıkları takibattan da bu vesileyle bir nebze olsun kurtulmuş olacaklardı.[3]

Hâricîler, Emevîler döneminde ilk olarak Kufe-Bağdat hattından uzaklaşarak büyük ölçüde Basra-Yemen bölgesine toplanmışlardı. Bir ara Emevîlere karşı harekete geçen Abdullah b. Zübeyr'e (683) de destek veren Hâricîler, bundan sonra fırkalara ayrılmaya (Ezârika, İbâziyye, Sufriyye, Necedât) ve İslam devletinin merkezinden uzak bölgelere yayılmaya başladılar. Bu süreçte 8. yüzyıl başlarında Afrika kıtasına geçen ve kıtanın kuzeyinde etkili olan Hâricîler daha çok İbaziyye ve Sufriyye koluna mensup olanlardı.

Berberîler, ilk fetihlerden itibaren Müslüman-Arap idaresini bir türlü benimseyememiş ve çok defa savaş zoruyla Müslüman olup fırsat ellerine geçtiğinde irtidad etmeye başlamışlardı. Bu da bölgede şiddetli savaşların yaşanmasına sebep oldu. Bu sırada muhalif bir siyasi-dini hareket olarak ortaya çıkan Hâricîlik, bir anda Berberîleri cezbetti. Nitekim Berberîlerin desteklediği ilk Hâricî isyanları, Kuzey Afrika'da Emevîler döneminde 720 yılında başladı ve şiddetlenerek devam etti. 741

---

2 Ayrıntılı bilgi için bkz. Ethem Ruhi Fığlalı, "Hâricîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C.16, s.169-175.

3 Mehmet Dalkılıç, "Geçmişten Günümüze Kuzey Afrika'da Mezhep Tartışmaları ve Günümüze Yansımaları", 38. *ICANAS Uluslararası Sempozyumu*, Ankara, Eylül 2007, s.90.

yılında Kayrevan'da Berberî Meysere el-Matgarî tarafından başlatılan büyük Hâricî isyanı, Kuzey Afrika'nın pek çok bölgesine yayıldı. Meysere'nin ölümünden sonra da Hâricîlerin isyanları hız kesmedi; bu dönemde ağır bir yenilgiye uğratılsalar da etkileri kırılamayan Hâricîler, batıya doğru kaçarak Fas'ın Atlas Okyanusu kıyısında ilk devletlerini kurmayı başardılar: Sufrî Bergavâta Emirliği. Abbâsîler döneminde Hâricîliği benimseyen Verfecûme Kabilesi 758 yılında Kayrevan'ı işgal ederek 3 yıl elinde tutmuştu. Hevvare ve Zenâte kabileleri de Trablus, Miknâse ve Sicilmâse'yi işgal etmişlerdi.[4] İbâzîler ve Sufrîler 153/770 yılında Kayrevan'ı tekrar geri almak amacıyla bir araya gelmişse de 155/772 yılında ağır bir mağlubiyet sonucu başarısız oldular. Buna rağmen Hâricîler özellikle de İbâzıyye fırkası kendi idarelerini kurmayı başarabildi: İbn Rüstem'in Cezayir'in batısında Tâhert'te kurduğu Rüstemîler Emirliği, 296/909 yılına kadar hayatta kaldı.[5] Bu tarihte Tunus'ta devletlerinin temellerini atan Şiî-Fatımîler, Ebu Yezid en-Nükkârî isyanını bastırdıktan sonra büyük ölçüde Haricîleri sindirdiler.

Kuzey Afrika'da çıkan ayaklanmalar ve kaos ortamı Şiîliğin gelişmesini de kolaylaştırmıştı. Abbâsîler döneminde kıtaya yeni bir muhalif dini akım olarak gelen İsmailî Şiîlik, kendi neseplerini Hz. Fatıma'ya nispet ettikleri için Fatımîler denen imamlar eliyle 909'da Tunus'ta devletlerini kurdu. İsmaililer de Hâricîler gibi takibata uğradıkları için sığınacak bir liman arayışı, onları Kuzey Afrika'ya sevk etmişti. Aslında bu iki muhalif akımın dinî-itikadi görünümde olan muhalefetlerinin, siyasi yönü daha ağır basmaktaydı. Zira temel meseleleri büyük ölçüde imamet-hilafet meselesiydi.

İslam'ın Kuzey Afrika'da yayılmasıyla birlikte Sünnî-Şiî-Hâricî mezhepleri arasında 8. ve 9. yüzyıllarda dini, siyasi ve kültürel anlamda ciddi tartışma ortamları yaşanmıştı. Bu süreçte yaşananlar bölgede Mağrib ülkeleri de denen coğrafyanın İslam kimliğinde önemli izler bırakmıştır. Fatımîler, Şiî inançlarını Fas'tan Mısır'a kadar taşımışlardı. Hâricîler ise hem bunlarla hem de Sünnî Mâlikî iktidarlarla amansız bir mücadeleye girişmişlerdi. Fakat Hâricîler, güçlü Şiî ve Sünnî iktidarlar karşısında tutunamayarak Sahra Çölü'ne çekilmişler ve tarih içinde bugünkü

4 Fığlalı, *a.g.m.*, s.172.

5 Dalkılıç, *a.g.m.*, s.91.

Libya'nın Fizan bölgesinde Beni Hattab[6] (918-1190), Cezayir'in Tahert şehrinde Rüstemîler ve Mîzâb[7] bölgesinde İbâzîler, Fas'ta ise Midrârîler gibi hanedan devletlerini kurmuşlardı.[8]

Bir süre bölgede hâkim olsalar da Mağrib'de Hâricî öğretilerine teveccüh giderek azaldı ve hicrî dördüncü asrın ortalarından itibaren Haricîliğin pek fazla taraftarı kalmadı. Bu durum bazı araştırmacıları Hâricîliğin siyasî bir hareket olduğunu düşünmeye sevk etmiştir. Yine de Hâricîlik bölgede sadece İslam'ın yayılmasına katkıda bulunmakla kalmamış aynı zamanda çok sayıda Berberî din bilgini yetiştirerek bir bilgi birikimine de yol açmıştır.

Hicrî beşinci asrın ortalarına kadar zaman zaman haksızlıklar karşısında Sünnîlerin Hâricîleri desteklemiş olmalarına rağmen, Hâricî fırkalardan Sünnîlere yakın olanları hariç, diğerleri bu bölgede tutunamamışlardır. Hâricîlerin tarih boyunca, Kuzey Afrika'da Kayrevan, Libya, Tunus ve Trablus'ta geçici hükümetleri olduğu gibi günümüzde de hâlâ Uman, Arab yarımadası, Libya, Madagaskar, Cezayir, Trablus, Doğu Afrika, Zengibar, Maskat ve Cerbe adasında bir miktar Haricî-İbazî yaşamaktadır.

Kuzeydeki bu ilk dalganın ardından Afrika'da ikinci fetih hareketi 11. yüzyılda Murabıtlar tarafından başlatıldı. Bu dönemde İslam hâkimiyeti kuzeyde Atlas Okyanusu sahillerinden güneye doğru genişleyerek 1076-77'de Gana'ya kadar ulaşmıştı. Batı Afrika'daki fetih hareketleriyle birlikte bugün Sahraaltı Afrika denilen Bilâdüssudan'daki mahalli krallıkların yerini Müslüman sultanlıklar aldı ve bu değişim 16. yüzyıla kadar devam etti. Müslüman coğrafyacıların Bilâdü't-Tekrûr[9] dediği Gana-Mali hattındaki İslamlaşma süreci 18. ve 19. yüzyıllarda yeniden canlandı. El-Hac Ömer ve Samori Ture gibi mücahid liderlerin başlattığı fetih hareketleriyle hala putperest/animist kalan kavimler de Müslüman oldu ve bölgenin neredeyse tamamı İslamiyet'i kabul etti.

---

6 Benî Hattab, Fizan'da 10.-12. yüzyıllar arasında hüküm sürmüş Berberî Mezâte Kabilesi'nden bir koldur. Mezâte Kabilesi büyük ölçüde Haricîliği benimsemiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbrâhim Harekât, "Mezâte", *DİA*, C.29, s.522-523.

7 Ahmet Kavas, "Mizâb", *DİA*, C.30, s. 203-204.

8 Dalkılıç, *a.g.m.*, s.87

9 Hatice Uğur, "Tekrûr", *DİA*, C.40, s.387-388.

B. Mısır'dan Nûbe Bölgesine (Güneye) Uzanan Hat

Hz. Ömer döneminde fethinin akabinde Mısır üzerinden güneydeki Nûbe bölgesiyle (şimdiki Sudan) ilk irtibatlar kuruldu; ancak bölgenin bütünüyle İslamlaşması daha sonraki yüzyıllarda gerçekleşti. Nûbeliler 6. yüzyılın başlarından itibaren Hıristiyanlığı kabul etmişlerdi. 7. yüzyılda bölgede Makarra (Makuria: 543-1323) ve Alve (579-1504) adlarını taşıyan iki Hristiyan devlet hüküm sürüyordu. Müslümanlar, Mısır'ın fethinden sonra Nûbe topraklarına yönelmişlerse de bölgede Müslüman hâkimiyeti ancak Memlükler döneminde (1250-1517) sağlanabilmişti. İlk irtibatlar Mısır Valisi Amr b. el-Âs tarafından gönderilen Ukbe b. Nâfi'in Nûbe seferiyle başlamıştı. Ancak Ukbe başarısız olup geri döndü (20/641). Mısır Valisi Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh'in Nûbe Seferi (652) ise mühim gelişmelere yol açtı. Sudan topraklarındaki Dongola'ya kadar giden Abdullah b. Sa'd, buradaki Hristiyan krallığıyla bir antlaşma yaptı ve bölgeyi vergiye bağladı. Ayrıca yaptığı antlaşmadaki mescid inşasıyla ilgili bir madde bölgede ilk Müslüman izlerine de işaret etmektedir. Emevî ve Abbâsî dönemlerinde özellikle ticari ilişkilerin artması bölgede İslam'ın yayılmasına tesir etse de bu yavaş ilerleyen bir süreçti. Sonraki dönemde Mısır'da hâkimiyeti ele geçiren Tolunoğlu Ahmed, Nûbelilerden ilk defa asker kullanandı. Eyyûbîler'den Turan Şah ise Nûbe'ye sefer düzenleyip Kasr-ı İbrim'deki Saint Mary Kilisesi'ni camiye çevirmişti (568/1173). Nûbe bölgesinde ilk ciddi başarıları ise Memlükler elde etmişti. Memlükler 14. yüzyıl başlarında bölgeyi büyük ölçüde fethedip Hristiyan krallığına son verdiler. Nûbe Hanedanına mensup olan Abdullah Berşembû'nun İslam'ı kabul etmesi bir milat oldu. Sonraki dönemde tam olarak istikrar sağlanamasa da İslam kalıcı hâle geldi. Bağımsız şeyhliklerin idaresindeki bölgeyi 16. yüzyıl başlarında Sinnâr'da kurulan Func Sultanlığı büyük ölçüde toparlayarak bir İslam devleti hüviyetine soktu.[10]

Osmanlı Devleti'nin 1517'de Mısır'ı fethinden sonra Afrika'da kurduğu Cezayir, Tunus, Trablusgarp ve Habeş Eyaletleri de bölgede Müslümanların huzurunu temin etmeye matuftu. Zira 15. yüzyıl sonlarından itibaren Kuzey Afrika'da İspanyollar, Doğu Afrika'da ise Portekizliler işgal faaliyetlerine girişmişlerdi. Bölge Müslümanlarının yardım çağrıları Osmanlıları tetiklemişti. Bu süreçte kıtaya yerleşen Osmanlı devleti gücünü muhafaza ettiği müddetçe Hristiyan

---

10 Ahmet Kavas, "Sudan-Tarih", *DİA*, C.37, s.459-460.

taarruzuna mukabele edebilmişti. Ancak 19. yüzyılda Avrupa devletlerinin kolonyalist faaliyetleri başladığında zayıf durumda olan Osmanlılar yavaş yavaş kıtadan çekilmek zorunda kaldı.

1.Mısır ve Sudan: Tolunoğulları (868-905)

Nerede: Mısır ve Suriye
Dinî Anlayış: Sünnî
Kurucu Unsur: Türk

Mısır'da Tolunoğulları hanedanını kuran Ahmed b. Tolun'dur. Tolun, Abbasîler döneminde devlet işlerinde istihdam edilen Türk askerlerinden biriydi ve Abbâsî Halifesi Me'mûn adına vergi toplama görevini ifa ediyordu. Tolun Bey'in oğlu Ahmed de babası gibi Abbâsî Halifesi'nin (Mustaîn Billâh) güvenini kazanmıştı. Abbâsîlerin Mısır Valisi Bayık Bey'in yardımcısı sıfatıyla Mısır'a gitti. Ancak bir süre sonra 868'de Mısır'ın yönetimini ele geçirerek hâkimiyetini batıda Berka ve Trablus'tan doğuda Fırat Nehri'ne kadar, kuzeyde ise Filistin ve Suriye bölgesine kadar genişletti. Hatta Hicaz'ın güneybatısındaki Asîr ve civarı da onun hükmünü tanıdı. Yarı-bağımsız şekilde bu geniş topraklarını yöneten Ahmed b. Tolun'un ardından yönetime geçen oğlu Hümâraveyh döneminde (884-896) Tolunoğulları en parlak dönemi yaşadı. Halife'nin ordusuna karşı yapılan Suriye savaşından sonra devletin sınırları Toros Dağları ve Elcezire bölgesine kadar genişledi. 893'te Halife Mutezid-Billah, Fırat'tan Berka'ya kadar uzanan toprakların idaresini Hümaraveyh'e bıraktığını ilan eden bir ferman göndermeye mecbur oldu. Fakat Hümaraveyh'in 896'da suikast sonucu öldürülmesinin ardından Tolunoğulları Hanedanı'nın arasında taht mücadeleleri başladı ve devletin gücü yavaş yavaş azaldı. Ayrıca Hümareveyh döneminde devlet hazinesi gereksiz harcamalarla boşaltıldığı için sonra gelenler iktisadi buhranla da uğraşmak zorunda kalmışlardı. 292/905 yılında ise Abbâsî Halifesi'nin gönderdiği Muhammed b. Süleyman komutasındaki ordu, Mısır'a girerek Tolunoğulları Hanedanı'na son verdi.

Tolunoğulları döneminde Mısır, altın çağını yaşamıştı. Tolunîler farklı etnik unsurlara mensup insanları belli bir düzen içerisinde devlet yönetiminde ve orduda istihdam ederek bölgede hem asayişi sağlamış hem de tarımsal üretimle ticareti geliştirerek devletin gelirlerini artırmıştı. Ahmed b. Tolun, 100'ün üzerinde harp gemisinden oluşan güçlü bir donanma kurduğu gibi Türkler, Araplar, Sudanlılar vs'den oluşan ve sayıları 100.000'i aşan askerlerinin ikameti için Fustat'ın kuzeydoğusunda Samarra benzeri bir kışla-şehir inşa ettirmişti. Katâî denilen bu

şehirde bir Hükümet Sarayı ile büyük bir cami yaptırmıştı. Ayrıca kendi adına "Ahmediyye" denilen altın sikke darp ettirmişti. Fakat Mısır'ın bütün bu ihtişamı yavaş yavaş söndü ve Muhammed b. Süleyman'ın komutasındaki Abbasi ordusunun yağmasından sonra tamamen harabeye döndü.[11]

İhşidîler (935-969)

Nerede: Mısır ve Güney Suriye
Dinî Anlayış: Sünnî
Kurucu Unsur: Türk

Hanedanın kurucusu Muhammed b. Tuğc, Abbâsîlerin hizmetine giren Cûf adlı bir Türk askerinin torunudur. Babası Tuğc, Mısır'da Tolunoğulları'nın hizmetine girmişti. Muhammed b. Tuğc da 914-915 ve 919 yıllarında Mısır Valisi Ebu Mansur Tekin'in hizmetinde Fatımîlerin Mısır'a saldırılarını püskürtmüştü. Bu başarılarıyla Abbâsî Halifelerinin dikkatini çeken Muhammed önce Hama, ardından Remle ve Dımeşk valiliğine getirildi. 933'de ise Halife Kâhir Billah onu Mısır genel valisi yaptı. Fakat görev yerine gitmeyince azledildi. Yeni Halife er-Râzî 935'te tekrar onu Mısır Valiliği'ne getirdi. Bundan sonra Mısır'da İhşidîler devri başladı. Kendisine sadık bir idareci olduğu için Halife ona "İhşîd" unvanını vermişti. Bu unvan Soğd ve Fergana hükümdarları tarafından kullanılıyordu. Mısır'da kendi idaresinin temellerini atan Muhammed'in vefatının ardından tahta sırasıyla oğulları Unucur ve Ali geçti. Ancak devlet idaresinde asıl yetki, babaları tarafından çocuklarına naib olarak atanan Nûbeli Ebu'l-Misk Kâfur'da idi. Sonraları bilfiil vali de olan Kâfur, Kuzey Afrika üzerinden baskı yapan Fatımîler'e çok direndiyse de Mısır'ın Fatımîler eline geçmesine engel olamadı. Fatımî komutanı Cevher es-Sıkıllî, Kâfur'un ölümünün ardından 969'da Fustat'a girerek İhşidî Hanedanı'na son verdi. Kâfur, edebiyat ve sanatın hamisi idi. Fustat sarayında el-Mütenebbî gibi pek çok meşhur edibi, şairi ve sanatkârı ağırlamıştı.[12]

---

11 Clifford Edmund Bosworth, *Doğuşundan Günümüze İslam Devletleri Tarihi*, Çev. Hande Canlı, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2005, s. 105-106; Nadir Özkuyumcu,"Tolunoğulları", *DİA*, C.41, s.233-236; Şinasi Altundağ, "Tolunlular", *İslam Ansiklopedisi (İA)*, Milli Eğitim Basımevi, C.12/1, s.430-439.

12 Bosworth, *a.g.e.*, s. 107; Ahmed Ağırakça, "İhşidîler", *DİA*, C.21, s. 551-553; C. H. Becker, "İhşidîler", *İA*, C.5/2, s. 945.

Fatımîler/Ubeydîler (909-1171)

Nerede: Kuzey Afrika, Mısır ve Güney Suriye
Dinî Anlayış: Şiî-İsmailî
Kurucu Unsur: Arap-Kutâme Berberileri

Ubeydullah el-Mehdî, Fatımî Hanedanı'nın kurucusudur. Fatımîler, kendilerinin Hz. Ali'nin eşi ve Peygamber Efendimizin kızı Hz. Fatıma'nın soyundan geldiğini iddia etseler de muhalifleri bu iddianın asılsız olduğunu söyleyerek onlara kurucularının ismine nisbetle Ubeydîler derler. Bu soy meselesinin muğlaklığı, genel olarak Şiîlerin kendilerini gizlemesi ve takiyye ilkesi çerçevesinde davranmalarından dolayıdır. Her hâlükârda Fatımî devleti o dönemdeki radikal İsmailî Şiîliğinin en etkili ve uzun süreli politik başarısını temsil etmektedir.

İsmailî dâilerinden İbn Havşeb, Yemen'de İsmailîliğin temellerini atmış ve yetiştirdiği dâilerden Ebu Abdullah eş-Şiî'yi Kuzey Afrika'ya göndermiştir. Ebu Abdullah, Kuzey Afrika'da Kutâme Berberîleri'ni ikna ederek onların desteğiyle bir Şiî üssü kurdu. Bölgedeki Ağlebîlerle mücadele etmeye başladı. İsmâilîlerin İmamı Ubeydullah ise Abbasî takibinden kurtulmak için devamlı hareket halinde idi. Önce Remle'ye ardından Mısır'a giden Ubeydullah, burada da sıkıntı çekince Kuzey Afrika'ya yöneldi. Takipçileri onun Yemen'e gitmesini bekliyordu; ancak o daha güvenli ve inancını yaymaya müsait gördüğü Kuzey Afrika'yı tercih etti. Sicilmase taraflarına geldiğinden Ebu Abdullah, Ağlebîlerin payitahtı Rakkâde'yi ele geçirmiş ve hanedanın işini bitirmişti. Bunun üzerine Ubeydullah ve Ebu Abdullah beraberce Rakkâde'ye gelip 909 tarihinde Ubeydullah'ın Mehdîliği ve Halifeliğini ilan etti. Fakat bir süre sonra Ubeydullah, iktidarına şerik olarak gördüğü Ebu Abdullah eş-Şiî'yi öldürttü. Kuzey Afrika'da o sırada Sünnî Malikîler ile Haricîler (İbâzî, Sufrî) mücadele halinde idi. Bu mücadelenin arasına bir de Şiîler girdi. Berberî kabileleri bu farklı gruplara tabi olarak birbirleriyle çekişmeye başladı. Fatımîler gibi şarktan gelen iki hanedan daha vardı Kuzey Afrika'da, Tahert'te Haricî Rüstemîler ve Fas'ta Alevî İdrisîler. Fatımîler geldiğinde Afrika toplumları büyük ölçüde Sünnîliği benimsemişlerdi. Onların üzerinde Şiî bir devletin hâkimiyet kurması zordu. Sünnî âlimler Fatımî itikadını reddediyordu ve halk da onlara ittiba ediyordu. Fatımîler bölgede yerleşmek için çok çaba sarf ettiler. Önce 915'te İfrikiye'de (Tunus) yeni bir şehir inşa ettiler (Mehdiye) ve 920'de burayı payitaht yaptılar. Aynı zamanda Hâricîlerle de mücadele edip Ebu Yezid en-Nükkârî'yi mağlup ettikten sonra biraz nefes aldılar. İdrisîleri haraca bağladılar. Bizans'la da savaşıp Sicilya'yı ele geçirdiler.

Fakat doğuda hâkimiyet kurmadan bu coğrafyada kalıcı olamayacaklarını da hissediyorlardı. Bu sebeple Mısır'a pek çok sefer düzenlediler. Ancak Muiz Li-dinillah döneminde 969 yılında İhşidî Hanedanı zayıflayınca Mısır'ı ele geçirebildiler. Mısır halkı Fatımî ordusunun kalabalıklığı ve gücü karşısında savaşmadan teslim olmayı tercih etti. Mısır'ın Fatımîlerin eline geçmesi İslam tarihinde mühim bir hadisedir ve bu olayın sonraki yüzyıllarda bölgeye siyasi-içtimai-dini pek çok tesiri olmuştur. Fâtımîler için de bu fetih derin tesirlere kapı açmıştır. Artık İslam dünyasının merkezine yerleşmiş olan Fâtımîler, tabii olarak dini-felsefi-içtimai hareketlere liderlik etmek pozisyonuna yükseldiler. Fâtımîlerin komutanı Cevher es-Sıkıllî, ilk iş olarak Fustat'ın dışında Kuzey Afrika'da yapılan gibi yeni bir şehir inşasına başladı. Kâhire şehri bu şekilde ortaya çıktı. Ardından devlet idaresi düzene sokulup iktisadi yapı tanzim edildi. 4 yılın sonunda Cevher, Halife'yi Kâhire'ye davet etti. Muiz Li-dinillah, İfrikiye'de yerine Zîrî Hanedanından Yusuf b. Bulukkin es-Sanhâcî'yi; Sicilya'ya Benî Kelb ailesinden birini ve Trablus'a da Abdullah b. Yahlif el-Kutâmî'yi bıraktı. Ardından yola çıkıp Mısır'a geldi. Mısır'daki Fatımî hâkimiyeti Muizz ve ardından Aziz Billah dönemlerinde iyice oturdu ve kalıcılığı iki yüz yıl daha devam etti. Mısır'dan Suriye'ye sarkan Fatımîlerin asıl hedefi İslam dünyasının liderliğiydi. Bunun için Haremeyn'in ve Bağdat'ın ele geçirilmesi gerekiyordu. Hicaz'da otoritelerini kabul ettirmeyi başarsalar da Fatımîlerin Abbasî Hilafet merkezi olan Bağdat'taki nüfuzları kalıcı olmadı. Abbâsî Halifesinin yardıma çağırdığı Selçuklu Türkleri hilafet merkezini Şiîlerden (Büveyhîler) kurtardı. Selçuklular aynı zamanda Suriye bölgesini de ele geçirerek Fâtımîlerin buradaki nüfuzunu iyice kırdı.

Fatımîler en geniş sınırlara Mustansır Billah döneminde (1036-1094) ulaştılar: Mısır, Güney Suriye, Kuzey Afrika, Sicilya, Afrika'nın Kızıldeniz sahilleri, Hicaz ve Yemen. Ancak Mustansır Billah'ın son dönemlerinde Fâtımî payitahtı Mısır, iktisadi sıkıntılarla yüz yüze geldi. Bu da devletin otoritesini sarsmaya başladı. 1074 yılında Mısır'a davet edilen Emir Bedr el-Cemalî, devlet idaresini düzene sokunca kendisine geniş yetkiler verildi. Bundan sonra Fâtımîler'de "vezirler idaresi dönemi" başladı. Mustansır'ın oğullarından Müsta'lî, vezirlerin müdahalesiyle kardeşi Nizar'ın hakkı olan tahta oturunca İsmailîler de Müsta'lî ve Nizârî diye ikiye bölündü. Bundan sonra Fatımî hilafeti kısa süreli refah dönemleri yaşasa da yavaş yavaş çöküşe doğru sürüklenmeye başladı. Devlet idaresinde Hristiyan rahiplere, Ermenilere vs. İslam dışı unsurlara geniş yetkiler veriliyordu. Bu da Müslüman halkı devlete karşı isyan ettiriyordu. Küçük bir azınlık dışında Mısır halkı Fâtımîler'in mensup olduğu İsmailî

mezhebini hiçbir zaman benimsememişti. Neticede Suriye'de yerleşen Sünnî Türkler, taht kavgalarından istifade ederek zamanla Mısır üzerinde de tahakküm kurmaya başladı. Ve Nureddin Zengi'nin emirlerinden olan Şirkuh ve ardından yeğeni Selahaddin, Mısır'ın en nüfuzlu şahsiyeti haline geldi. 1169'dan sonra Mısır'da Şiî hâkimiyeti bitirildi ve hutbeler yeniden Abbâsî halifesi adına okutularak Sünnî İslam anlayışı geri geldi.[13]

Eyyûbîler (1169-1252)

Nerede: Mısır, Suriye, Yemen, Diyarbekir, Batı Cezîre
Dinî Anlayış: Sünnî
Kurucu Unsur: Türk

Eyyûbî Hanedanı, adını hanedanın kurucusu Selahaddin Yusuf'tan alır. Babası Necmeddin Eyyub, Tikrit valiliği yaparken İmadüddin Zengi'ye yardım etmiş; daha sonra da Musul'a giderek Zengîlerin hizmetine girmişti. Ailenin Arap-Kürt-Türkmen karışımı olduğu bilinmektedir. Necmeddin Eyyub'un kardeşi Şirkuh da Zengi ailesinin emrine girmişti. Beraber Haçlı saldırılarına karşı mücadele etmişlerdi. İmadüddin Zengi'nin vefatından sonra oğlu Nureddin Mahmud'un hizmetinde bulunan Eyyûbîler, Mısır seferinde adlarını duyurmaya başladılar. Mısır'da Fâtımî sarayında iktidar mücadelesi vardı ve vezirlerden biri Dımeşk'teki Nureddin Zengi'den yardım istemişti. Mısır'a Emir Şirkuh komutasında bir ordu gönderildi. Selahaddin de amcasının yanında idi (1164). 1168-1169'de Haçlı saldırısı Mısır'a yönelince ikinci defa yardıma giden Zengi ordusu kumandanı Şirkuh, Fâtımî sarayında vezir olarak Mısır'ın idaresini ele geçirdi. Selahaddin de başkumandan oldu. Selahaddin hem Mısır'da hem Zengilerde başkumandan idi. Sünnî Mısır halkının ve Zengilerin desteğini alarak Haçlılarla mücadeleye girişti. Fâtımîleri Mısır'da etkisiz hale getiren Selahaddin 1171'de hutbeyi Abbâsî halifeleri adına okutmaya başladı. 1173-1174'de Nûbe, Yemen ve Libya'ya seferler düzenleyip buraları Zengilere bağladı. 1174'de Nureddin Zengi vefat edince devleti içinde iktidar mücadeleleri başladı. Abbâsî halifesi 1175'de Mısır, Suriye ve el-Cezire üzerinde Selahaddin'in hâkimiyetini tanıyınca Selahaddin bağımsızlığını ilan etti ve kendi adına hutbe okuttu. 1186'ya kadar Musul-Diyarbekir-Halep hattını bütünüyle ele geçirdi. Zengi devletinden daha geniş ve güçlü bir devlet haline geldi. 1187'de

---

13 Bosworth, *a.g.e.*, s.109-110; Eymen Fuad es-Seyyid, "Fatımîler-Siyasi Tarih", *DİA*, C.12, s.228-233; E. Graefe, "Fatımîler", *İA*, C.4, s. 521-526.

gerçekleşen Hıttîn Savaşı'nda Kudüs Haçlı Kontluğu'nu mağlup ederek devletlerine son verdi. 1192'de Avrupa'dan kalkıp gelen büyük bir Haçlı ordusuna tek başına direndi ve Kudüs'ü elinde tutmayı başardı. 1193'te de vefat etti. Bu sırada devletin sınırları Trablusgarp'tan Hemedan ve Ahlat'a, Yemen'den Malatya'ya kadar uzanıyordu. Selahaddin Türk töresindeki gibi devletin topraklarını oğulları, kardeşleri ve yeğenlerine paylaştırmıştı. Bu da bir süre sonra iktidar mücadelelerini getirdi. 1201 yılında bütün EyyûbÎler, Selahaddin'in kardeşi Melik el-Adil'in büyük sultanlığını kabul ettiler. Adil, Trablusgarp bölgesiyle ilgilenmedi. Şerefeddin Karakuş, 1212'de Fizan'da Veddan vahasında Yahya el-Mayorkî ve Zübâbîler tarafından öldürüldü. Melik Adil 1218'de vefat edince yerine oğlu Melik Kamil geçti. Haçlı saldırıları Selahaddin'in vefatından beri devam ediyordu. Eyyûbîler bazen tavizler verseler de Haçlılarla mücadeleyi sürdürdüler. Kamil'in 1238'de ölümünden sonra Eyyûbîler arasındaki karışıklıklar arttı ve kısa bir süre sonra Mısır'da Memlükler iktidarı ele geçirdi. Mısır'daki son Eyyûbî Sultanı Turan Şah 1250'de öldürüldü ve Mısır'da Memlüklü hâkimiyeti başladı.[14]

Eyyûbîler, Zengilerden ve Fâtımîlerden miras kalan idare usullerini tadil edip kullandılar. Devlet tamamen bir Türk devleti hüviyetindeydi; Eyyûbîler de Türk idareciler olarak anılıyorlardı. Selçukluların Irak ve İran taraflarında yaptıkları gibi bunlar da Mısır ve civarından iki yüzyıllık Şiî-İsmaili zihniyeti kaldırıp attılar ve devleti yeniden Sünnîleştirdiler. Selahaddin'deki cihad ruhu sonraki Eyyûbîlerde giderek zayıfladı ve taht kavgaları devletin sonunu getirdi.

Memlükler (1250-1517)

Nerede: Mısır-Suriye-Hicaz
Dinî Anlayış: Sünnî
Kurucu Unsur: Türk

Mısır'da Eyyûbî ordusundaki Türk asıllı âzatlı emîrler tarafından kurulan, dönemin tarihçilerinin Türk Devleti olarak adlandırdığı Memlükler (Kölemenler), Bahrî Memlükleri (1250-1382) ve Burcî Memlükleri (1382-1517) olmak üzere iki dönem halinde ele alınır.

14 Ramazan Şeşen, "Eyyubiler", *DİA*, C.12, s.20-25; C. H. Becker, "Eyyûbîler", *İA*, C.4, s.424-429.

Mısır'da iktidarı ele geçiren Memlüklerden Rükneddin Baybars'ın 1260'da Moğolların mağlup edilmesinin ardından Mısır'a gelmesiyle asıl Memlük idaresi kuruldu. Baybars Moğollardan kaçan bir Abbasî'yi Kahire'de halife ilan ederek (1261) İslam dünyasında devletinin nüfuzunu da artırmıştı. Baybars'ın ardından Mısır tahtına arkadaşlarından Kalavun oturdu; sonra hanedan onun soyundan devam etti. Kalavun'dan sonra yerine geçen oğlu Halil döneminde 1290-1293 iki yüzyıldır bölgede olan Haçlıların elindeki son kale Akka da alınarak hâkimiyetlerine son verildi. Memlükler arasında bir hanedanın uzun süre tahtta kalması pek mümkün olmadı. Güçlü emirler devamlı surette taht mücadelesine girip kendilerini sultan ilan ettiriyorlardı. Memlükler cami, medrese vs. dinî-hayrî kurumlar yaparak Eyyûbîlerin Sünnî politikasını devam ettirdiler; hâkimiyetleri altındaki toprakları müreffeh hale getirdiler. Kâfir Moğollar ve Frank Haçlılarının son kalıntılarıyla mücadele edip Suriye'nin batısındaki Nusayri ve İsmaililere karşı mücadele ederek İslam dünyasının perestijini kazandılar. Küçük Ermenistan ve Kilikya'yı da fethettiler. 15. yüzyılda Kıbrıs'taki Hristiyan krallığına da son verdiler. Devletin sınırları batıda Berka, güneyde Nûbe ve Masavva, kuzeyde Toroslara kadar uzanıyordu. Son dönemlerinde Memlük gücü zayıfladı ve 1516-1517 yıllarında Sultan Selim'in (1512-1520) seferleriyle Mısır'da Memlük hâkimiyetine son verildi ve Osmanlı dönemi başladı. Fakat Osmanlı döneminde de Memlük askerlerinin etkisi Mısır'da Mehmed Ali Paşa zamanına kadar (1811) devam etti.[15]

Osmanlı Hâkimiyeti ve Kavalalı Mehmed Ali Paşa Hanedanı (1517-1805, 1805-1953)

Osmanlı hâkimiyeti döneminde Mısır'da bir Osmanlı valisi bulunmakla beraber asıl güç çoğu zaman Memlük beylerinde idi. 1798'de Napolyon Mısır'ı işgal ettiğinde onları Mısır'dan çıkarmak için gönderilen Osmanlı ordusunda Arnavut sergerdeleri de vardı. Kavalalı Mehmed Ali de bunlar arasında küçük rütbeli bir komutan olarak Mısır'a gelmişti. Başarılı bir şekilde bütün rakiplerini bertaraf eden Mehmed Ali, 1805'te Osmanlı devletinin Mısır valiliğini elde etti. 1811'de Memlük hâkimiyetine son verdi. Bundan sonra Mısır'ın tek hâkimi oldu ve hâkimiyetini ailesine hasrederek Kavalalı hanedanının temellerini attı. 1848'de öldüğünde arkasında oğlu

---

15 Bosworth, *a.g.e.*, s.122-127; İsmail Yiğit, "Memlükler", *DİA*, C.29, s.90-97; M. Sobernheim, "Memlükler", *İA*, C.7, s.689-692.

İbrahim'e zengin ve güçlü bir Mısır bırakmıştı. İbrahim Arabistan'daki Vehhabi isyanlarını bastırdı. Mısır, Osmanlı idaresinde özerk bir yapıya kavuştu (imtiyazlı eyalet). 1867'den sonra aileden Mısır valisi olanlara "hıdiv" unvanı verildi. Bir süre sonra hanedanın savurganlığı Mısır maliyesini sıkıntıya sokmaya başladı. 1882'de Urabi Paşa ayaklanmasını fırsat bilen İngilizler Mısır'ı işgal etti. Mısır'ın hâkimiyeti Sudan ve Etiyopya taraflarına kadar yayılmak isteniyordu; İngilizler de bu politikayı desteklediler. 1922'ye kadar İngiliz himayesinde kalan Mısır'da Kavalalı hanedanı 1953 yılına kadar devam etti. Bu tarihte generaller darbeyle yönetimi ele geçirdi.[16]

Func ve Darfur Sultanlıkları (16.yy - 19. yy)

Funclar, Sudan'da Mavi Nil ile Beyaz Nil arasındaki bölgede yaşayan Arap asıllı bir topluluktur. Func, devletinin kurucusu Amâre (Dûnkas) b. Adlân'dır. 1504 yılında, bazı Arap kabilelerinin de desteğini alan Funclar, Sudan'da Hristiyan Alve Krallığı'nı yıkarak devletlerini kurmuşlardır. Başlarda Hristiyan olan Amare de bir süre sonra İslam'ı kabul etmiştir. 16. yüzyıl başlarında Sinnâr'da Func Sultanlığı'nın kurulmasının ardından bölgeye gelen çok sayıda âlim ve mutasavvıf, İslam'ın yayılmasında önemli bir rol üstlenmişlerdir. İslam, Func Müslümanları eliyle Nûbe bölgesinden Habeşistan'a kadar yayılmıştır. Devletin sınırları doğuda Kızıldeniz'den batıda Kordofan'a kadar uzanıyordu. 18. yüzyılın sonlarında Func Sultanlığı ile Dongola Krallığı arasında yaşanan mücadelenin ardından 1820'de Kavalalı Mehmed Ali Paşa Sudan'ı ilhak edince bölgede Osmanlı-Mısır yönetimi başlamıştır. Aşağı Nûbe'de Portekiz tehdidi dolayısıyla yerleşen ve 1573'te Habeş Eyaleti'ni kuran Osmanlılar da bölgenin İslamlaşması için büyük gayret göstermişlerdir. Diğer taraftan bugünkü Sudan'ın batısında kalan eskiden beri Mısır, Sudan, Libya ve İç Afrika bölgesiyle ticari bağlantıları olan Darfur (Fur Ülkesi) bölgesi ise 17. yüzyıl sonlarından itibaren Müslümanların hâkimiyetine geçmiştir. Başkentleri el-Fâşir idi. Kîrâ sülalesinden Süleyman Solonc'un (1640-1660) kurduğu ve torunu Ahmed Bokkor zamanında iyice güçlenen Müslüman Darfur Sultanlığı, 1874'te Osmanlı-Mısır Sudanı'na ilhak olununcaya kadar ayakta kalabilmiştir. Darfur sultanları 19. yüzyılda Osmanlı Devleti ile iyi ilişkiler geliştirmişti.[17]

---

16 Bosworth, *a.g.e.*, s.131-132.

17 Mehmet Aykaç, "Func", *DİA*, C.216-218; S. Hillelson, "Fung", *İA*, C.4, s.682; C. H. Becker, "Darfur", *İA*, C.3, s.483-485; Ahmet Kavas, "Osmanlı-Darfûr Münasebetleri", *İÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 16, İstanbul 2007, s. 105-120.

Mehdi Devleti (19. yy)

19. yüzyıl sonlarında Sudan bölgesinde ortaya çıkan Muhammed Ahmed el-Mehdi (1843-1885), önce Osmanlı-Mısır birlikleriyle ardından İngilizlerle yaptığı savaşlarda başarılı olarak Kızıldeniz'den Dârfûr'a, Dongola'dan Bahrülgazâl'e kadar Mısır Sudanı'nın birçok vilâyetine hâkim oldu. 1899'a kadar ayakta kalabilen bu Mehdi Devleti'ne İngilizler son verdi. Mehdi Devleti'nin ortadan kalkmasından sonra Ali Dinar, Darfur Sultanlığı'nı yeniden ihya ettiyse de Osmanlı Devletiyle kurduğu samimi ilişki dolayısıyla üzerine gönderilen İngiliz kuvvetlerine yenilerek 1916'da şehit edildi. Böylelikle Darfur toprakları da İngiliz Sudanı'na bağlandı.

2. Kuzey Afrika

Benî Sâlih Emirliği (Nekor Sultanlığı: 710 -1019)

Nerede: Fas'ın kuzeyi Rif bölgesi
Dinî Anlayış: Sünnî-Malikî
Kurucu Unsur: Arap

Mağrib'de ilk Müslüman emirlik, Şam Emevîlerinin desteklediği Himyeri asıllı Benî Salih emirliğidir. 699 yılında şimdiki Fas'ın Rif bölgesinde (kuzeyde Akdeniz kıyısındaki dağlık bölge) kurulan emirliğin merkezi önceleri Temsaman idi. Daha sonra yine aynı bölgede Nekor oldu. Kurucusu Emir Salih ibn Mansur'dur. Berberîlerin İslamlaşmasıyla güçlenen emirlik, Fâtımîler tarafından 930 yılında ağır bir darbe aldıysa da 1019 yılına kadar ayakta kalabildi. Bazı kaynaklarda emirliğin 1080'de Murabıtlar tarafından yıkıldığı da zikredilir. Beni Salih devleti bölgedeki Berberîlerin Hâricîliğinin aksine Sünnî-Mâlikî idi.[18]

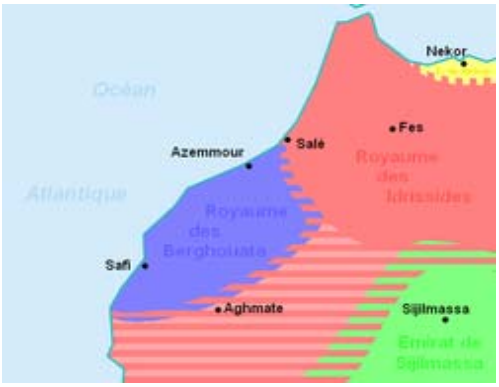


18 İbrahim Harekât, "Mağrib", *DİA*, C.27, s.315.

Bergavâta Emirliği (744-1058)

Nerede: Atlantik kıyısında Batı Fas
Dinî Anlayış: Hâricî-Sufrî
Kurucu Unsur: Berberî-Emazig

Hâricîlerin 741'de Kayrevan-İfrikiye'de mağlup olmalarının ardından batıya yönelip kurdukları devlettir. Ancak Şiî-Sünnî-Hâricî karışık bir dini anlayışları da vardır; heterodoks bir yapı arz ederler. Fas'ın Atlas okyanusu kıyısında Sela-Azemmur- Safi şehirleri boyunca uzanan merkezi Tamsena/Tamesna olan bu emirliğin kurucusu Tarîf el-Matgarî'dir. İbn İzârî, eserinde "Bergavâta ve irtidatları bahsi" başlığı altında bazı bilgiler vermiştir. Buna göre, Sufrî Hâricî olan Bergavâta kabilesinin reislerinden biri, Şim'ûn b. İshak'ın çocuklarından Tarîf'ti ve Tarîf yağmalamak kasdıyla Kayrevan üzerine varan ve 12.000 kişilik İslam ordusuna mağlup olan 300.000 neferlik Berberî ordusunun komutanlarından biriydi. Bu hezimetin ardından birlikleri dağılan Berberîler, Tarîf komutasında Tamesna tarafına kaçmıştı. Bir süre sonra Tarîf ölünce yerine oğlu Salih geçti. Kendini peygamber ilan eden ve yeni bir din vaz etmeye çalışan Salih'ten sonra ise oğlu İlyas, Berberîlerin başına geçti. İbn İzârî, hicri 124-173 arasında takriben 50 yıl hüküm sürdüklerini belirtse de Bergavâta Emirliği'nin, 3 asırdan fazla bölgede hâkim olduğu söylenebilir. Muvahhidler tarafından ortadan kaldırılmışlardır. Daha çok Endülüs'teki Kurtuba Emirliği ile iyi ilişkileri vardı.[19]



19 Ebû Abdullah Muhammed el-Marrâküşî İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib fî Ahbâri'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, Dârü's-Sekâfe, Beyrut, 3. Baskı, 1983, C.1, s.56-57; Cl. Huart, "Bergavâta", *İA*, C.2, s.539-541.

İdrisîler (789-985)

Nerede: Fas
Dinî Anlayış: Sünnî-Alevî (Haşimî)
Kurucu Unsur: Arap-Berberî Zenâte

Hz. Hasan'ın soyundan gelen İdris b. Abdullah tarafından Mağrib'de kurulmuştur. Hz. Peygamber'in neslinden olup Abbâsîlerin Ehl-i Beyt'e karşı zulümleri dolayısıyla Mağrib'e sığınan İdris b. Abdullah, 172'de (789) Berberî Evrebe kabilesinden İshak b. Muhammed'in yardımıyla Hâricîler'in güçlü olduğu bölgede Miknâs şehrinin bir semti sayılan Velila'da Sünnî bir emirlik kurdu. Kendisinden sonra oğlu II. İdris (793-828) devletin sınırlarını genişletti. Tilimsan'ın idaresini amcazadesi Muhammed b. Süleyman b. İdris'e bırakmıştı. Birkaç yıl sonra siyasi, iktisadi ve kültürel olarak Tilimsan'la Sicilmase'yi birbirine bağlayan Fas şehri tesis edildi. II. İdris'in vefatının ardından memleket çok sayıdaki oğlu arasında paylaşıldı. 917'de Fatımîler, İdrisîleri Fas'ın batısına doğru sürdüler. Dağılan İdrisîlerin en büyük kolu Kuzeyde Rif bölgesinde Gomara Berberîleri arasında devam etti. Önce Emevîlerin otoritesini tanıyan fakat sonrasında Fâtımî desteğiyle onlara karşı harekete geçen son İdrisî Emiri Hasan b. Kennun öldürüldü (375/985). Hanedan mensuplarını, Endülüs Emevîleri'ne bağlı Âmiriler sürgüne gönderdi. İdrisîlerin soyundan gelen Beni Hammud daha sonra Endülüs'te Malaga civarında bir hanedan devleti kurdu. Coğrafyacı İdrisî, Emir Abdülkadir ve Senusilerin de İdrisî soyundan geldiği rivayet edilmektedir. İdrisîler, Fas'ın Arap-İslam kültür merkezlerinden biri haline gelmesini sağladılar. [20]

Rüstemîler (776-909)

Nerede: Batı Cezayir'de Tahert
Dinî Anlayış: Hâricî-İbâzî
Kurucu Unsur: Farisî-Berberî

Hanedanın kurucusu olan Pers kökenli Hâricîlerden Abdurrahman b. Rüstem ilk önce Trablusgarp'a yerleşmiş ve 758 yılında Kayravan'ı ele geçirmeyi başarmıştı. Böylece İfrikiyye eyaletinde İbaziyye hareketi güç kazanmıştı. Ancak 761 yılında bunlara karşı harekete geçen Mısır valisi Muhammed b. el-Eş'as, İfrikiyye'ye taarruz

---

[20] İbn İzârî, *a.g.e.*, C.1, s.82-84; İbrahim Harekât, "Mağrib", *DİA*, C.27, s.315; Muhammed Razûk, "İdrisîler", *DİA*, C. 21, s.495-497; Rene Basset, "İdris I", "İdris II", "İdrisîler", *İA*, C.7, s.935-938.

etmiş ve İbn Rüstem'i mağlup etmişti. Bu mağlubiyet üzerine İfrikiyye'yi Abbâsî kuvvetlerine terk ederek Batı Cezayir'e sığınan Abdurrahman, burada 761 yılında devletinin başkenti yapacağı Tahert şehrini kurdu. Hareketin önde gelenlerini ikna ederek hanedanını tesis etti. Kuzey Afrika İbazîlerinin imamı oldu. İdrisîler ve Abbâsîler/Ağlebiler arasında kalan Rüstemîler, Endülüs Emevîleri ile ittifaka yöneldiler. Mağrib'deki Sufrî Hâricî Midrârîler ve Sünnî Mâlikî Ağlebiler için de büyük bir tehdit olan Fâtımîler, 909'da Rüstemîlerin başkentini el geçirip çok azı istisna Hâricîleri katlettiler.[21]

Midrârîler (772-977)

Nerede: Güneydoğu Fas'ta Sicilmâse
Dinî Anlayış: Hâricî-Sufrî, Şiî-Fâtımî, Sünnî-Mâlikî
Kurucu Unsur: Miknâse Berberîleri

Berberîlerin Zenâte kolunun Miknâse şubesinden olan Midrârîlerin devletlerinin kurucusu Ebu'l-Kâsım b. Semkû'dur.

Başlangıçta Hâricî-Sufriyye'ye mensup iken Fatımîler/Ubeydiler tarafından iktidarlarına son verildikten sonra önce onlara tabi oldular; Midrarilere en parlak devrini yaşatan Muhammed b. Vasul döneminde 943'te Mâlikî mezhebine geçtiler ve Endülüs Emevîleri'ne yaklaştılar. Bunun üzerine Fâtımîler üzerlerine geldiyse de bir süre daha hâkimiyetleri devam etti. Sonunda Endülüs Emevîlerinin müttefiki Berberî Mağrâve kabilesinden Hazrun b. Fülfül, son Midrarî'yi öldürerek hanedana son verdi (977).[22]

Ağlebîler (800-909)

Nerede: İfrikiye (Tunus)-Cezayir-Sicilya-Malta
Dinî Anlayış: Sünnî-Mâlikî
Kurucu Unsur: Arap

Abbâsîler, İdrisîler'in doğuya yönelmesini engellemek için 184 (800) yılında İfrikıye Valisi İbrahim b. Ağleb'in geniş yetkilerle Ağlebiler Emirliği'ni kurmasına izin verdiler. Libya'nın Berka şehrinden İbâzî Emirliği'ne kadar uzanan ve İfrikıye'nın geniş bir bölümünü içine alan Ağlebi Emirliği'nin toprakları Sicilya

---

21 Nadir Özkuyumcu, "Rüstemîler", *DİA*, C.35, s.295-296; Georges Marçais, "Rüstemîler", *İA*, C.9, s.802-804. Ayrıca bkz. Muhammed İsa el-Harîrî, ed-Devletü'r-Rüstemiyye bi'l-Mağribi'l-İslâmî, et-Tab'atü's-Sâlise, Dâru'l-Kalem li'n-Neşr ve't-Tevzî, Kuveyt 1408/1987.

22 İbrahim Harekât, "Midrârîler", *DİA*, C.30, s.14-16; George S. Colin, "Sicilmâse", *İA*, C.10, s.587-588.

adasının da fethedilmesiyle Avrupa sınırlarına ulaştı. Hanefi, Maliki fıkıh ekollerinin yerleşmesine ve bölgenin kalkınmasına önem veren Ağlebiler, on birinci ve son hükümdarları Ziyadetullah devrinde Fâtımîler'le müttefikleri Kutâme kabilesinin saldırılarına dayanamadı ve yıkıldı (296/909).[23]

Kelbîler (947-1053)

Nerede: Sicilya
Dinî Anlayış: Şiî

947-1053 yılları arasında Sicilya'yı yöneten yarı bağımsız vali ailesi.

Ağlebiler tarafından 827'de fethedilen Sicilya'da daha sonra ortaya çıkan Fâtımîlere bağlı emirlik. Hanedanın kurucusu, Hasan b. Ali adlı Fâtımîlere bağlı bir komutandır.

Zîrîler ve Hammâdîler (972-1152)

Nerede: Trablus-Tunus
Dinî Anlayış: Önce İsmailî Şiî sonra Malikî
Kurucu Unsur: Sanhâce Berberîleri

Sanhace ve Kütame kabilelerinin yardımıyla bölgenin yönetimine hâkim olan Şiî Fâtımîler, Ağlebiler'in nüfuzu altındaki bütün toprakları ve Berka'yı ele geçirdiler. Mağrib-i Aksa'ya da girerek bu bölgedeki müstakil emirlikleri ortadan kaldırdılar. Ancak sadece Şiî mezhebine itibar etmeleri Mâlikî, İbâzî ve diğer mezheplere mensup kabilelerin Fâtımîler'e karşı düşmanlıklarını arttırdı. Fatımîler, Mısır'ı ele geçirmeden bölgede kalıcı bir devlet olamayacaklarını idrak etmişlerdi. Sonunda Fatımî komutan Cevher es-Sıkıllî Mısır'ı zapt etti. Fâtımî Halifesi Muiz, payitahtını İfrikıye'den Mısır'a taşırken Kuzey Afrika'daki Mehdiye merkezli emirliğin idaresini 361 (972) yılında Bulukkin b. Zîrî'ye verdi. Zîrî Hanedanı Sanhace emirliklerinin ilkidir. Hanedan, Fâtımî orduları kumandanı olan ve Zenâtelere karşı önemli başarılar elde eden Cezayir Sanhaceleri'ne mensup Zîrî b. Menad tarafından kurulmuştu. Bulukkin b. Zîrî ise başlarda Kuzey Afrika'da Fatımî valisi olsa da zaman içerisinde Zîrîler, valiliği emirliğe dönüştürdüler. Fatımîlerin Kuzey Afrika'daki nüfuzu zayıflayınca Zîrîler, hanedandan el-Muizz döneminde (1016-1062) hem Şiiliği terkedip Malikî mezhebine geçtiler hem de müstakil bir devlet gibi hareket

23 G. Demombynes, "Aglebîler", *İA*, C.1, s.149-151.

etmeye başladılar. Zîrî hanedanı Şia mezhebini terk edince onları cezalandırmak isteyen Fâtımîler, daha önce Mısır'a yerleştirdikleri Beni Hilal ve Beni Süleym adlı bedevi Arap kabilelerini 1049-50'de Kuzey Afrika'ya sevk ettiler. Bu hamle, Mağrib'in siyasi ve iktisadi durumunun bozulmasına sebep oldu. Bu kargaşa ortamında Sicilya'ya yerleşen Normanlar, Mehdiye ve Tunus kıyılarını işgal ederek Zîrîleri kendilerine vergi ödemeye mecbur etti. Zayıf düşen Zîrî Hanedanı, Muvahhid saldırılarına karşı koyamadı ve 555 (1160) yılında yıkıldı. Son emir Hasan b. Ali, Muvahhidlerin valisi olarak 1163'e değin Kayrevan'da kaldı. 8 yıl sonra Marakeş'e giderken yolda öldürüldü. Zîrîlerin bir kolu da Benî Hammad idi. Hammad b. Bulukkin tarafından 405 (1015) yılında Kal'atü Beni Hammad merkezli olarak tesis edilen hanedan kısa zamanda gelişti. Beni Hammad emirliği iktisadi ve kültürel bir merkez haline geldiyse de 547'de (1152) bunlar da Muvahhidlerin saldırısına mukabele edemeyip yıkıldı.[24]

Murabıtlar (1056-1147)

Nerede: Kuzey-Batı Afrika ve İspanya (Senegal Nehri'nden Endülüs'e kadar)
Dinî Anlayış: Muhafazakâr Sünnî-Mâlikî (kelam ve felsefeye kapalı, Malikî fıkıh kitapları merkezli)
Kurucu Unsur: Lemtûne Sanhâce Berberîleri

Sanhâce Berberîlerinin Cüdâle kolunun şefi olan Yahya b. İbrahim (ö.1039) hacca gidip döndükten sonra yaşadığı coğrafyanın İslamlaşmasına kendini adamıştı. Bunun için Kayrevan'da görüştüğü fakih Ebu İmran el-Fâsî'nin tavsiyesiyle Fas'ın güneyinden getirttiği Abdullah b. Yasin el-Cezûlî'yle beraber Berberîler arasında İslam'ı yaymaya çalıştı. Yahya'nın vefatından sonra Cüdâle halkı, İbn Yasin'i yurtlarından çıkardı. O da müritleriyle beraber Senegal nehri üzerindeki bir adada tekke kurdu (ribat). Zamanla sayıları ve nüfuzu artan bu ribat ehli (el-Murâbitûn) Kuzey Afrika tarihinde önemli bir hareket başlattılar: Murabıtlık'ın temelinde İslam'a sıkı sıkıya bağlılık ve cihad yer almaktaydı. 448 (1056) yılında Mağrib-i Aksa'da başlayan bu hareket kısa zamanda Moritanya'dan Libya'ya kadar bütün Mağrib'i ve Endülüs'ü içine alan büyük bir devlet haline geldi. Devletin en meşhur lideri ve asıl bânîsi Yusuf b. Taşfin'dir (1073-1106). Murabıtların genel olarak iki mühim özelliği vardır: İlki Endülüs'ün Tavaif-i Müluk devrinde içine düştüğü

---

24 Cumhur Ersin Adıgüzel, "Zîrîler", *DİA*, C.44, s.460-462; İbrahim Harekât, "Mağrib", *DİA*, C.27, s.315; Bosworth, *a.g.e.*, s.74-76; G. Marçais, "Zîrîler", *İA*, C.13, s.575-576.

buhrana son vererek yıkılmakta olan bu İslam ülkesinin ve Mağrib'deki İslam birliğinin yeniden canlanmasını sağlamaları; ikincisi ise İslam'ı Sahra'dan güneye doğru taşımaları ve Senegal, Nijer, Mali ve Kuzey Nijerya halklarının Müslümanlaşmasını temin etmeleridir. Merakeş'i başşehir olarak kuran Murabıtlar, Muvahhidler'in 541 (1147) yılında bu şehri ele geçirmelerinin ardından yıkılmıştır.[25]

Muvahhidler (1130-1269)

Nerede: Kuzey Afrika-İspanya
Dinî Anlayış: Sünnî-Malikî-Zâhirî (Kuran ve hadis merkezli)
Kurucu Unsur: Masmûde Berberîleri

Muvahhidler Devleti, devletin dini anlayışını tesis eden ve ıslahatçı fikirleriyle öne çıkan İbn Tumert'in (ö.1130) Cezayirli öğrencisi ve ilk halifesi Abdülmü'min el-Kumi tarafında kurulmuştur. Abdülmümin (1130-1163), bölgede önemli bir güç haline gelen Murabıt devletini ortadan kaldırdığı gibi Murabıtların ardından güçsüz duruma düşen Endülüs'de de hâkimiyeti sağladı (1147). Ardından Normanlar'ı Kuzey Afrika sahillerinden çıkardı. Böylece Kuzey Afrika'yı Muvahhid yönetimi altında birleştirip Endülüsle beraber Akdeniz'in iki yakasında da hâkim oldu. Daha sonra hanedandan Ebu Yusuf el-Mansur, Rabat şehrini kurdu ve Beni Hilal ve Beni Süleym kabilelerinin Kuzey Afrika kıyılarında iskânı meselesini halletti. Bedevilerin iskânından rahatsız olan Endülüs merkezli Benî Ganiye, Muvahhidlerin Mısır yönünde yayılmalarına engel oldu. Muvahhidlerin Endülüs'te hâkimiyetleri döneminde İbn Tufeyl, İbn Rüşd gibi âlimler destek gördü. 609'da (1212) Mağriblilerden 500-600.000 kişilik büyük bir ordu toplayarak Endülüs'te Hristiyanların eline geçen kaleleri geri almak için savaşa giren Muvahhidlerin mağlup olmasının ardından devletin Mağrib'deki iktidarları zayıfladı. İktidar boşluğunu değerlendiren yeni hanedanlar ortaya çıkmaya başladı. İfrikıye merkezli Hafsîler, Tilimsan'da Abdülvâdîler, Fas'ta Merînîler Muvahhidlerin sonunu getirdi. Merînîler 668'de (1269) yapılan savaşta Muvahhidlere üstün gelip Merakeş'i ele geçirdiler. Böylece Muvahhidler Devleti sona ermiş oldu. Muvahhidlerin hâkimiyeti döneminde

---

25 Bosworth, *a.g.e.*, s.77-79; İsmail Yiğit, "Murabıtlar", *DİA*, C. 31, s.152-155; Şinasi Altundağ, "Murâbıtlar", *İA*, C.8, s.580-586. Ayrıca bkz. Hüseyin Mu'nis, "Temhîd" (Abdülvâhid el-Merrâkuşî, *Vesâiku'l-Murâbıtîn ve'l-Muvahhidîn*, thk. Hüseyn Mu'nis, et-Tab'atü'l-Ûlâ, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1997), s.5-65.

Endülüs ve Kuzey Afrika'da dinî, siyasî, içtimaî her alanda büyük gelişmeler yaşanmıştır.[26]

Merinîler (1217-1465)

Nerede: Kuzey Afrika'da Fas-Cezayir sınırı
Dini Anlayış: Malikî-Sufî-Murabıt
Kurucu Unsur: Berberîler'in Zenâte koluna mensup.

VI. (XIV.) yüzyıla kadar göçebe hayatı yaşayan Merînîler 613 (1216) yılından itibaren Fas'ı nüfuzları altına almaya başladılar ve 668'de (1269) Merakeş'i ele geçirerek Muvahhidler'in nüfuzuna son verdiler. Merakeş'in ardından kısa bir süre sonra Sicilmâse'yi de ele geçirdiler. Başlarda kültürel olarak yetersiz olan Merînî hanedanı kısa zamanda Muvahhidlerin mirasçısı oldu ve her alanda devletin nüfuzunu artırdı. Cihad ruhunu yeniden canlandırıp Hristiyanlar karşısında Müslümanlara yardım etmek için Mağriblileri harekete geçiren Merînîlerden Ebu Yusuf Yakub gibi bazı sultanlar, Endülüs'te Hristiyanlara karşı bizzat savaşıp zafer kazanmıştı (1275). Merînîler, komşuları Abdülvâdîler ve Hafsîlere karşı da üstünlük sağlayıp kısa bir süre Kuzey Afrika'nın önemli bir bölümünde hâkimiyet kurdular. Ancak 14. yüzyıl sonlarına doğru zayıflamaya başladılar. Donanmaya önem verdikleri halde kendilerinden üstün durumdaki Hristiyan donanmaları karşısında başarılı olamayınca Sebte, Melila ve Tanca gibi liman şehirleri, İspanyollar ve Portekizliler tarafından işgal edildi. 1420'de Merînî Sultanı Ebu Said Osman'ın öldürülmesinin ardından payitahtta hâkimiyet Merînîlerin akrabası olan Vattas ailesine geçti. Fas şehri halkı 869'da (1464) Merînîler'e karşı ayaklanarak bu devlete son verdi. Fas'ın idaresi daha sonraları Osmanlı hâkimiyetini kabul edecek olan Vattas hanedanının elinde kaldı. Bu hanedan İspanyol-Portekiz saldırılarından Mağrib limanlarını korumaya çalıştıysa da başarılı olamadı ve 915'te (1510) yerini Sa'diler aldı.[27]

---

26 Bosworth, *a.g.e.*, s.80-82; İbrahim Harekât, "Mağrib", *DİA*, C.27, s.316; Mehmet Özdemir, "Muvahhidler", *DİA*, C.31, s.410-412; Şinasi Altundağ, "Muvahhidler", *İA*, C.8, s.765-773. Ayrıca bkz. Hüseyin Mu'nis, "Temhîd", s.67-235.

27 Bosworth, *a.g.e.*, s.83-85; Georges Marçais, "Merînîler", *İA*, C.7, s.763-766. Ayrıca bkz. Muhammed İsa el-Harîrî, *Târîhu'l-Mağribi'l-İslâmî ve'l-Endelüs fi'l-Asri'l-Merînî*, et-Tab'atü's-Sâniye, Dâru'l-Kalem li'n-Neşr ve't-Tevzî, Kuveyt 1987.

Abdülvâdîler veya Zeyyânîler (1236-1555)

Nerede: Batı Cezayir-Tilimsan-Vahran
Dinî Anlayış: Sünnî Malikî
Kurucu Unsur: Zenâte Berberîleri

Abdülvâdîler Devleti, Mağrib-i Evsat'ta 633 (1236) yılında yine Zenâte asıllı Yağmurasan b. Zeyyan tarafından kuruldu. Muvahhid Hükümdarı Abdülmü'min, göçebe hayatı yaşayan Abdülvâdîler'e Vehran'ın batısında arazi vererek buraya yerleştirmeye çalıştı. Abdülvâdîler uzun bir süre Muvahhidlerin vasalı durumunda kaldılar ancak Muvahhid tahtı yıkılınca müstakil bir devlet haline geldiler. Yağmurasan'ın politikası Merînîlere karşı savunma, Hafsîlere karşı genişleme şeklindeydi. Toprakları birkaç defa Merînîler'in ve Hafsîler'in eline geçmesine rağmen Abdülvâdîler, 1555 yılına kadar ayakta kaldılar. 911-918 (1505-1512) yılları arasında İspanyol donanması Abdülvâdîler'in elinde bulunan Tilimsan şehrini, Müsteganem ve Bicaye gibi önemli limanları işgal etti. Bu tarihten itibaren karşılarında Osmanlıları bulan İspanyollar, Oruç Reis ve Barbaros Hayreddin kumandasındaki Osmanlı donanması karşısında geri çekilmek zorunda kaldı. Ellerinde en son olarak Vahran kaldı. Abdülvâdîler düşmanlarına karşı bazen Hristiyanlarla da ittifak kurmuşlardı. Daha önce Merînîlere karşı Kastilya tahtıyla anlaşmışlardı. Ancak yine de Hristiyan saldırılarından masun kalamadılar. 1504'te Vahran'daki İspanyol hâkimiyetini tanımak zorunda kaldılar. Kendilerine karşı İspanyollarla ittifak kuran Abdülvâdîlerin saltanatına Osmanlılar son verdi. Cezayir Beylerbeyi Salih Reis 1555'te Tilimsan'ı ele geçirince Abdülvâdîler hanedanı tarih sahnesinden silindi. Son Abdülvâdî emirinin oğlu Hasan ise Carlos adını alarak Hristiyan oldu. Payitaht Tilimsan'ı camiler, medreseler, muhteşem saraylarla dolduran Abdülvâdîlerden 27 sultan hüküm sürmüştür.[28]

---

28 Bosworth, *a.g.e.*, s.86-87; Erdoğan Merçil, "Abdülvâdîler", *DİA*, C.1, s.276-277; B. Bel, "Abdülvâdîler", *İA*, C.1, s.101-102.

Hafsîler (1228-1574)

Nerede: Doğu Cezayir-Tunus-Trablus
Dinî Anlayış: Sünnî Malikî
Kurucu Unsur: Masmûde Berberîleri

Tunus merkez olmak üzere Trablus'tan Doğu Cezayir'e kadar olan bölgede hâkim olan Hafsîler Hanedanının adı Muvahhidlerin kurucularından İbn Tumert'in müridlerinden olan Şeyh Ebu Hafs Ömer'den gelir. Ebu Hafs'ın oğulları Muvahhidler devletinde önemli görevlerde bulunmuştu. Bunların arasında İfrikiye valiliği de vardır. Muvahhid hükümdarlarının geleneğe aykırı hareket ettiğini düşen Ebu Zekeriya Yahya el-Hafsî, 1228'de bağımsızlığını ilan etti. Hristiyanlara karşı savaşında başarılı olan Ebu Abdullah Muhammed'in 1270'te Mekke şerifinden aldığı "el-mustansır" unvanıyla beraber, Hafsîler munkariz olan Bağdat Abbâsî halifeliğini kendilerinin devam ettirdiklerini iddia ettiler ve halife unvanıyla beraber "emirülmüminin" unvanını da kullanmaya başladılar. Hanedan 16. yüzyıl başlarında bölgeye gelen Türklere başlarda yardımcı olmuşsa da bir süre sonra tahtlarının tehdit edildiğini zannederek Haçlılarla ittifaka giriştiler. Bu da akıbetlerini hızlandırdı. 1534 ve 1569 yıllarında iki defa Osmanlılar tarafından fethedilip kaybedilen Tunus toprakları 1574'te nihai olarak Osmanlıların eline geçince Hafsî hanedanı ortadan kalktı. Hafsîlerin idaresinde Tunus zengin müreffeh bir ticaret kenti idi. Sanat ve edebiyat gelişmişti. Ayrıca Hafsîler, şarkta yerleşmiş olan medrese sistemini ilk defa bölgeye taşıyan hanedan idi.[29]

Vattâsîler (1428-1554)

Nerede: Fas ve Orta Mağrib
Dinî Anlayış: Sünnî Mâlikî
Kurucu Unsur: Zenâte Berberîleri

Merînîler çökerken akraba kollardan Beni Vattas onların mirasçısı oldu. Merînîlerin Sela Valisi olan Ebu Zekeriyya Yahya tarafından kuruldu (1428). Bir süre zayıf Merînî hâkimiyetini tanısalar da 1471'den sonra Fas'ta bağımsızlılarını ilan ettiler. Endülüs'teki son İslam devletinin düşmesi Kuzey Afrika Müslümanlarında cihad ruhunu harekete geçirmişti. Bu amaçla 1492'den sonra Fas'ın güneyinden kuzeye doğru çıkan Sa'di şerifleri 1523'te Marakeş ve 1549'da Fas'ı ele geçirince

---

29 Bosworth, *a.g.e.*, s. 88-90; Muhammed Razûk, "Hafsîler", *DİA*, C.15, s.125-128; G. Yver, "Hafsîler", *İA*, C.5/1, s.82-84.

Vattâsî Hanedanı zor durumda kaldı. Osmanlı yardımı da yeterli olmayınca devletleri yıkıldı. Son Vattâsîlerden bir kısmı İber yarımadasına geçip Hristiyanlaştı.[30]

Sa'dî Şerifleri (1511-1659)

Nerede: Fas
Dinî Anlayış: Sünnî Malikî
Kurucu Unsur: Sadi Şerifleri, Arap-Berberî

Murabıtların merkezi, zaviyelerin çokça bulunduğu Fas'taki şerifler/şürefâ bölgenin doğal önderleriydi. Endülüs'teki İslam hâkimiyeti sona erince coşkuyla harekete geçen Sa'di şerifleri Fas'ta 17. yüzyıl ortalarına kadar süren bir hanedan kurdular. Hanedanın kurucusu Peygamberimizin torunu Hasan b. Ali'nin soyundan gelen Muhammed b. Abdurrahman'dır. Fas'ın güneyinde Sus bölgesinde ortaya çıkan hanedan kuzeye doğru ilerleyerek bütün Fas'ın hakimiyetini elde etti. Doğuda Cezayir Türkleriyle çekişmeye başladılar. Gerektiğinde İspanyollardan yardım almaktan da çekinmediler. 1576'da Osmanlıların desteğiyle tahta oturan Abdülmelik döneminde Sa'dî-Osmanlı ilişkileri iyileşti. Abdülmelik ve ondan sonra gelenler devlet teşkilatında hususiyle askeri yapıda Osmanlıları örnek almışlardı. Ahmed el-Mansur'un gönderdiği ordu, 1591'de Gao bölgesindeki Songay Sultanlığı'nı devirdi. Sa'dîler, Fas sahillerinden Senegal'e, daha doğuda Bornu'ya kadar uzandılar. Bu Sa'dilere zenginlik getirdi. Altın ve tuz işletmeciliğine başladılar. Ahmed el-Mansur'un ardından devlet düzeni yavaş yavaş bozuldu. 1659'da Tafilat'taki Alevî-Filalî şerifleri ve Atlas bölgesindeki Murabıtlar taht kavgalarıyla uğraşan Sa'dîlerin hâkimiyetine son verdi. Son Sultan Ebu'l-Abbas Ahmed, Ma'kil Araplarından Şebbâne Kabilesi tarafından öldürüldü. Sa'di Şerifleri Mevlay unvanını kullanıyordu.[31]

---

30 Bosworth, *a.g.e.*, s.91-92; Qiyas Şükürov, "Vattâsîler", *DİA*, C.42, s.571-572; E. Levi-Provençal, "Vattâsîler", *İA*, C.13, s.234-235.

31 Bosworth, *a.g.e.*, s.93-95; İsmail Ceran, "Sa'dîler", *DİA*, C.35, s.407-410; A. Cour/Neşet Çağatay, "Sa'dîler", *İA*, C.10, s.41-44.

Alevi-Filâlî Şerifleri (1631-)

Nerede: Fas
Dinî Anlayış: Sünnî Mâlikî,
Kurucu Unsur: Alevî Şerifleri, Arap-Berberî

Sadi şeriflerinin yerini alan Alevî-Filalî şerifleri 1630'lardan önce siyasi faaliyetlere bulaşmamışlardı. Şerif b. Mevlay III. Ali ve oğlu Muhammed b. Şerif döneminde siyasi bir yapılanmaya doğru gittiler. Muhammed b. Şerif, kardeşi Reşid'le girdiği iktidar mücadelesini kaybetti. Nüfuzunu ve otoritesini Fas'ın büyük bir bölümüne yayan Mevlay Reşid, Filâli Şerifleri arasında ilk defa sultan unvanını kullandı. 1672'de vefatından sonra yerine geçen kardeşi Mevlay İsmail (1672-1727), Miknâse'yi başşehir yaptı. Bu dönemde Fas, en parlak çağını idrak etti. Filalilerin Araplardan ve zencilerden oluşturduğu düzenli bir ordusu vardı. Hristiyanlara karşı mücadele etmişlerse de pek başarılı olamadılar. Osmanlılarla da inişli çıkışlı bir ilişkileri vardı. Daha sonra Avrupalılarla ticarete başladılar; bazı liman şehirlerine Avrupalılar gelip ticari temsilcilikler açtı. Bölgede yabancı nüfuzu artmaya başladı. Fransızların Afrika'daki sömürgecilik faaliyetleri sonrasında 1912'de ülkede Fransız mandası ilan edildi. 1956 yılında bağımsızlığın ardından 1957'de Filâlî Şeriflerinden V. Muhammed, Fas Kralı ilan edildi. Monarşi günümüzde de devam etmektedir. Ülkenin başkenti şimdi Rabat'tır.[32]

Muradiler (1631-1702) ve Hüseynîler (1705-1957)

Nerede: Tunus
Dinî Anlayış: Sünnî Hanefi, Malikî
Kurucu Unsur: Türk

Tunus'un 1574'te Osmanlılar tarafından fethinden sonra burada bir eyalet kurulmuş ve yönetim beylerbeyilere bırakılmıştı. Eyalette yaşanan isyanlar sonrasında 1591'de "dayı" adı verilen yeni bir idareci sınıfı ortaya çıktı. Diğer taraftan eyaletin kara ordusunun başında da "beyler" bulunuyordu. Böylelikle üçlü bir yönetim meydana gelmiş oldu. Dayılar eyaletin merkezindeki kışlaların kumandanı idi. Daha çok vergi toplamakla görevli olan kara ordusu kumandanına ise bey deniliyordu. Beylere Tunus mirlivâsı yahut emîrü'l-evtân adı veriliyordu. Tunus Mirlivâsı Ramazan Bey'in 1022'de (1613) vefatıyla yerine önce kardeşi Receb,

32 Muhammed Razûk, "Filâlîler", *DİA*, C. 13, s.71-73.

ardından küçükken Müslüman olan kölesi Korsikalı Murad Bey tayin edildi. Murad Bey, Tunus Dayısı Yusuf ile iş birliği yaparak eyaletin kalkınması için çalıştı. Yavaş yavaş gücünü artıran Murad Bey 1631'de paşa rütbesiyle Tunus beylerbeyi oldu; yerine oğlu Hammûde Bey Tunus Mirlivalığına getirildi. Böylece Tunus yönetiminde Murâdîler dönemi başlamış oldu. Murâdilerin hâkimiyeti 1702'ye kadar devam etti.[33]

1705'de Türk askerlerinden Hüseyin, Tunus'ta yeni bir hanedan kurdu. Hüseyniler adı verilen bu hanedan, 1705-1735 ve 1756-1957 yılları arasında yönetimi ellerinde bulundurdu. Tunus üzerinde çeşitli emeller besleyen Fransa, Nisan 1881'de 30.000 kişilik bir kuvvetle ülkeyi istilâya başladı. Hüseyni Hanedanı'ndan Mehmed Sâdık Paşa, Osmanlı Devleti'ne başvurduysa da yeterli yardım gönderilemeyince Fransa ile bir antlaşma imzalamak zorunda kaldı. Eyaletin idaresi fiilen Fransa'ya bırakıldı. Hüseynilerden son Tunus Beyi, Emin Bey (Lamin) idi (1943-1957). 1957'de cumhuriyet ilan edilince Habib Burgiba, Tunus Cumhurbaşkanı oldu.[34]

Karamanlılar (1711-1835)

Nerede: Libya
Dinî Anlayış: Sünnî Hanefi, Mâlikî
Kurucu Unsur: Türk

Karamanlılar, Libya'daki Türk askerleriyle yerli kadınların evliliğinden doğan ve zamanla ayrı bir sosyal sınıf haline gelen Kuloğullarındandır. 1711'de iktidarı ele geçiren ve 1718'de Osmanlı payitahtından beylerbeyilik alan Karamanlı Ahmed Bey, hanedanın kurucusudur. Karamanlı Hanedanı 1835'e kadar eyaleti muktedir bir şekilde yönetti. Gerektiğinde yabancı devletlerle Osmanlı devletinden bağımsız anlaşma yapma cüretini de gösteren Karamanlı valiler, yerli halkla da iyi ilişkiler kurmuştu. Asılları Türk olsa da Arapları ve Berberîleri belli oranda yönetime ortak ettikleri için Karamanlılar zamanında Libya neredeyse yerel bir sultanlık hüviyetine bürünmüştü. 1835'te Osmanlı Sultanı II. Mahmud, Karamanlılar arasındaki iktidar

33 Ahmet Kavas, "Muradîler", *DİA*, C.31, s.194-195.

34 Atilla Çetin, "Hüseynîler", *DİA*, C.19, s.26-28.

mücadelesinde zayıf düşen eyalete donanma ve asker göndererek hanedana son verdi. Böylelikle eyalet üzerindeki İngiliz-Fransız nüfuzuna da engel olmuş oldu.[35]

Senûsîler (1837-1969)

Nerede: Libya, Doğu Sudan
Dinî Anlayış: Malikî-Sufî
Kurucu Unsur: Arap-Berberî

Muhammed b. Ali'nin kurduğu tarikat, ilk zaviyesini 1837'de açtı. Tarikat, Libya ve Doğu Sudan topraklarından Çad'a kadar yayıldı. 1911'de Libya'nın İtalyanlar tarafından işgaline direnenler arasında Senûsîler de vardı. 1918'de Seyyid Ahmed eş-Şerif, İstanbul'a gelerek Milli Mücadele'ye destek oldu. 1951'de Senusi Şeyhi Muhammed İdris, Libya kralı oldu. 1969'da Albay Muammer Kaddafi'nin darbe yapması ile devrildi.

Dört Sünnî mezhep ile tarikat mensupları arasında orta bir yolda yürümeye, mezhep ve tarikatları birleştirmeye, İslam dinini Afrika'nın iç bölgelerindeki yerliler arasında yaymaya ve halkı bid'atlerle cehaletten kurtarmaya, eğitmeye, kardeşlik ve dayanışmayı geliştirmeye çalışan tarikat, Fas'tan Yemen'e, İstanbul'dan Cava'ya kadar geniş bir coğrafyada etkili olmuştur.

3. Batı Afrika

Bilâdüssudan doğuda şimdiki Sudan ve Etiyopya'dan başlayarak batıda Atlas Okyanusu'na kadar uzanan bölgenin adıydı ve üç kısma ayrılıyordu: Doğu Sudan, Merkezi Sudan ve Batı Sudan. Şimdi Batı Afrika denildiğinde bu kısımlardan ikinci ve üçüncüsünden bahsedilmektedir. Daha çok Nil havzasını içine alan Doğu Sudan, Batı Afrika tanımı içinde yer almamaktadır.

Yine Biladüssudan'ı kuzeyde Sahra'dan ve güneyde Ekvator kuşağından ayıran fiziksel bir sınır yoktur. Bölge kuzeyden kuru ve sıcak, güneyden ılık ve nemli rüzgârların tesiri altındadır. Kuzeyden güneye doğru inildikçe kuru ve sıcak iklim yerini ılık ve yağışlı bir havaya terk eder. Yer yer tropikal ve ekvatoral iklim özellikleri görülür. Kuzey Sahra'da önemli vahalar bulunmaktadır: batıdan doğuya Havz, Azavad, Âyir ve Bilma vahaları gibi. Buralar kuzey ve güney halklarının

---

35 Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdullah Erdem Taş, "Osmanlı Garp Ocaklarından Trablusgarp eyaleti: Karamanlılar dönemi (1711-1835)", Basılmamış Doktora Tezi, *İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İstanbul 2016.

birleştiği alanlardır. Kuzeyliler daha çok göçebedir ve ticaretle uğraşırlarken güneyliler bu vahalarda toprağı ekip biçerler tarımla iştigal ederler. Göçebeler için hayvan, yerleşikler için ise toprak önemlidir. Bölgedeki en önemli nehirler Senegal, Nijer ve Volta nehirleridir.

Batı Afrika halklarını (i) Sahra'nın güneyinde yaşayanlar, (ii) Bilâdüssudan'ın kuzeyinde yaşayanlar ve (iii) en güneydekiler olarak üçe ayırabiliriz.

1. Sahra'nın güneyinde yaşayan halklar Morlar, Tevârikler[36] ve Teda-Daza yahut Tibular'dır.

2. Biladüssudan'ın kuzeyinde yaşayan halklar Fulbeler, Senegalliler (Wolof, Tokolor/Tokoror/Tekrûr, Serer, Jola), Kuzey Mande Halkları (Mandinka (Manding), Bambara, Dyula, Soninke, Khasonke, Bozo), Kuzeydeki Voltaik halklar (Mossiler), Songay-Zerma-Dendi, Hevsa, Çadlılar (Kanimbu, Kanuri/Bornu halkı, Bagirmi, Vaday ki bunlar Tibu (Tubu), Fulbe ve Arap karışımıdır) ve Merkezi Sudan'daki Araplardır.

Gana Krallığı'ndaki Soninkeler en erken İslamlaşan halklardan biri olarak Batı Afrika'nın İslamlaşmasında önemli bir iz bırakmıştır.

3. En güneydekiler ise Gine, Sierra Leone ve Burkina Faso bölgesi halkları ki bunların bir kısmı pagan kalmış; bölgede kısmen Hristiyanlık yayılmıştır. Ancak Futa Calon gibi bazı bölgeler ise tamamen İslamlaşmıştır.[37]

Mısır'ın fethinden sonra Nil vadisinden Sudan'a ve Sahra'ya geçen Müslümanlar ve getirdikleri dini eserler Biladüssudan'da 9. yüzyılda İslamlaşma sürecini başlattı. Müslüman Araplar Gana ve Kanim bölgesiyle ilk irtibatları kurdular. 2 asır sonra Kanim sultanları İfrikiye ve Mısır bağlantıları sebebiyle Müslümanlaştı. 11. yüzyılda Batı Sahra'da Sanhâce-Tevarık konfederasyonu arasında İslam yerleşti. Bunlar Fas-Gana kervan ticaretini kontrol ediyorlardı. Bunlar arasında yeni bir İslam anlayışı şekillendi: Murâbıtlık. Murabıtlar ve Muvahhidler

---

36 Tevârik kabileleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Tandoğan, "Afrika'nın Kuzeyini Güneyinden Ayıran Toplum Tevârikler ve Stratejik Konumları: Osmanlı-Tevârik Münasebetleri", Basılmamış Doktora Tezi, *İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İstanbul 2015.

37 J. Spencer Trimingham, *Islam in West Africa*, Oxford Clarendon Press 1959, s.10-19.

devleti şimdiki Moritanya ve Fas'ın güneyinden kuzeye doğru yayıldı. Bu iki büyük Berberî devletinin ardından kuzeyde yeni hanedanlar çıkarak birlik parçalandı.

Batı Afrika'da İslam bir taraftan kuzeydeki Berberî-Tevarık Müslüman devletlerinden ve onlarla yapılan ticaret dolayısıyla kurulan ilişkilerden; diğer taraftan da Mısır ve Libya bölgesinden güneye doğru inen ve Biladüssudan bölgesinde ticaret yapan Müslümanlardan etkilenerek yayıldı. İlk Müslümanlar Bilâdü't-Tekrûr denilen bölgede ortaya çıktı. Bazı rivayetlere göre Hz. Hasan soyundan gelen biri (Beni Salih) vasıtasıyla daha 7-8. yüzyılda bölgeye İslam'ın geldiği söylenir. Ancak genel olarak kabul edilen görüşe göre İslam'ın bölgede yayılması 11. yüzyıldan önce gerçekleşmemiştir. Büyük ölçüde İslamlaşma ise 12-13. yüzyıllar arasında yaşanmıştır. Murabıtlar vasıtasıyla İslam'ı ilk kabul eden devlet Tekrur Krallığı'dır. 11. yüzyılın ilk yarısında Tekrur Kralı Vâr Câbî Dyâbî b. Râbîs, İslâm'a girince Tekrûr toplumu da kısa zamanda İslâm dinini benimsemiştir. Vâr Câbî'nin oğlu Labbi 1056'da çevredeki putperest kabilelerle savaşan Murâbıt kumandanının emrine bir askeri birlik göndererek Murâbıtlara destek olmuştu. 1086'da Endülüs'te gerçekleşen Zellaka savaşına Tekrur askerleri de katılmıştı.[38]



38 Hatice Uğur, "Tekrûr", *DİA*, C.40, s.387-388.

Gana Sultanlığı/Soninke Krallığı (750-1240)

Nerede: Gana-Mali
Dinî Anlayış: Sünnî-Malikî
Kurucu Unsur: Soninkeler

Batı Afrika'da hâkim güç Soninke Krallığı idi. Soninkeler, Batı Afrika'da Müslüman olan ilk etnik gruplardandır (10.-11. yy). Gana devleti bunlarındı. Soninkelerden ilk bahseden İslam coğrafyacısı 8. yüzyılda yaşamış Muhammed b. İbrahim el-Fezari'dir (ö.777) ki o Gana topraklarını altın diyarı olarak vasfetmiştir. Yine Arap Coğrafyacısı el-Hasan b. Ahmed el-Hamdani (893-945) dünyadaki en zengin altın madenlerinin Gana'da bulunduğunu belirtmişti. Sonraki kayıtlar 11. yüzyılda Kurtubalı Ebu Ubeyd el-Bekrî'de (ö.1094) bulunur. Gana'nın en önemli ticaret merkezlerinden biri olan Evdeguşt idi. Şehrin nüfusunun çoğunluğu Mağrib ve Mısır bölgesinden gelen Müslüman tüccardan oluşuyordu ve şehir önceleri bölgedeki Sanhâce Emirliği'nin başşehri idi. Şehrin kuzeydeki Sicilmâse ile kuvvetli bir ticari bağı vardı. Ganalılar ile Sanhâce Emirliği arasındaki uzun mücadelelerden sonra 10. yüzyılın sonlarında Evdeguşt Ganalıların eline geçmişti. Bu tarihlerden itibaren daha çok tüccar Sanhâce ve Zenâte Berberileri vasıtasıyla İslam'ın yayıldığı Gana'da halk genellikle Sünnî-Mâlikî idi. El-Bekrî'nin ifadelerine göre o dönemde başşehirde[39] biri Cuma Camii olmak üzere on iki mescid vardı. Buralarda imamlar, fakihler talebe yetiştiriyordu. Murabıtlar'ın Evdeguşt (1054/1055) ve Gana'ya (1076) girmelerinden sonra devlet zayıf düşmüş 13. yüzyıl başlarında toprakları önce Susuların ardından Mali Krallığı'nın eline geçmiştir.[40]

Soninkeler daha sonra Mali, Senegal, Moritanya, Gambiya, Burkina Faso ve Gine-Bissau taraflarına yayılmıştır. Günümüzde Mali-Senegal-Moritanya sınırında daha çok Mali'nin kuzey-batısında yaşamaktadırlar. Bölge 13. yüzyılda Mali Krallığı'nın hâkimiyeti altına girdi. Arka arkaya tarih sahnesinde yerlerini alan Gana, Mali ve Songay devletleri, 9 asır boyunca Batı Afrika'nın önemli bir bölümüne hâkim olan en güçlü Müslüman devletleridir.

---

39 Başşehir şimdi mevcut değildir. Yeri konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bazı kaynaklarda arkeolojik kazılara istinad edilerek Kumbisâlih'in o dönemde Gana'nın başşehri olduğu iddia edilmiştir.

40 David C. Conrad, *Great Empires of the Past: Empires of Medieval West Africa* (Revised Edition), Chelsea House Publishers, New York 2010, s.15, 32-33; Abdülaziz el-Alevî, "Gâne", *DİA*, C.13, s.346-348; G. Yver, "Gâne", *İA*, C.4, s.714-715.

Mali'de Keyta Sultanları (13.yy başlarından 15. yy ortalarına kadar)

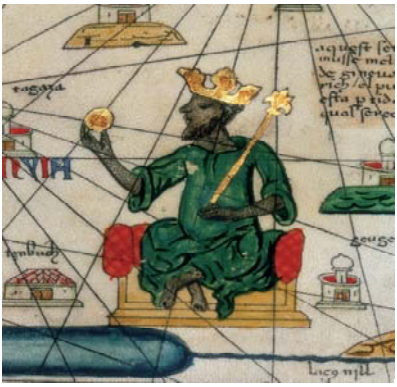
Nerede: Mali'nin Orta ve Batı Kısımlarıyla, Kuzey Gine, Gambiya ve Senegal
Dinî Anlayış: Sünnî Mâlikî
Kurucu Unsur: Mandinka/Malinke

Mali Sultanlığı, Gana'daki Soninke Krallığı'nın halefiydi. Devletin kurucusu Sundiyata Keyta'dır. Murabıtların Gana topraklarını işgalinden sonra hem muhalif zenciler hem de Sahra tarafından gelen Berberîler, Gana Devleti'nin çöküşünü hazırlarken coğrafyanın İslamlaşmasını da temin etmiştir. Komşu devletler bir süre Gana topraklarından hâkimiyet kurmaya çalışmıştır. Sundiyata Keyta'nın Kumbisalih'i ele geçiren Pagan Soninkelerle (Susu) yaptığı Kirina Savaşı'ndan (1235) galip çıkmasının ardından Mali Sultanlığının temelleri atılmış; bölgenin asıl sahibi Mandinkalar/Malinkeler olmuştur. Devletin başşehri önceleri Cariba, daha sonra Niani idi. İlk Mali sultanlarının Müslüman olup olmadığı tartışmalıdır. Ancak 13. yüzyıl içerisinde devletin tamamen Müslümanlaştığı kesindir. İslam coğrafyacıları ve tarihçilerinin eserlerinde bahsi geçen Mali hakkında ilk ayrıntılı bilgileri el-Ömerî, İbn Battûta, İdrîsî, Hasan el-Vezzân (Leo Africanus) ve Kalkaşendî vermiştir. Hanedanın en meşhur hükümdarı çok dindar bir Müslüman olan Mense (Kanka) Musa'dır (1312-1337). Yaptığı hac seyahati İslam dünyasında Mali sultanını, zenginliği ve cömertliğiyle meşhur etmiştir. Mense Musa'nın ardından Mali tahtına Mense Süleyman oturmuştur. İbn Battuta bu dönemde Mali sultanlığını ziyaret etmiştir.[41] Yine İbn Haldun da eserinde Mali Sultanlığı'ndan bahsetmiştir.[42] Bölgede altın ve köle ticareti en yaygın faaliyetti ve Mali sultanları Kuzey Afrika ve Mısır gibi İslam topraklarıyla bunlar üzerinden siyasi-ticari ilişkiler kurmuşlardı. Ayrıca bölgede İslam'ı kalıcı hale getirmek için de çok çaba sarf ettiler. Camiler, medreseler inşa edip İslam âlimlerini topraklarına davet ettiler; dini eserlerin yazılması ve yayılmasına çalıştılar. Bölgeyi entelektüel bir merkez haline getirdiler. 14.yüzyıl sonlarında ise devlet zayıf düştü. Tevârıklar Timbüktü'yü, Songay Sultanlığı da doğu

41 İbn Battuta, Mağrib'den bir tüccar kafilesiyle Mali Sultanlığını ziyaret etmiş ve burada Mali Sultanı Mense Süleyman'la görüşmüştür. İbn Battuta, *Kitâbü Rihleti İbn Battuta* (Tuhfetü'n-Nuzzâr fî Garâibi'l-Emsâr ve Acâibi'l-Esfâr), Matbaatu'l-Hayriyye (Ömer Hüseyin el-Haşşâb), H.1322, C.II, s.236-245.

42 İbn Haldun Tarihinde Mali Sultanı Mense Süleyman'ın içlerinde zürafa da olan garip hediyelerle Mısır'a gelişinden ve dönerken de vefat etmesi üzerine Mali'de ortaya çıkan taht kavgalarından bahsetmiştir. Bkz. Abdurrahman İbn Haldun, *Tarihu İbn Haldun*, 7. Cüz, Daru'l-fikr, Beyrut 2000, s.411.

ve orta Mali topraklarını ele geçirdi. Batı Mali ve Gine topraklarına sıkışan sultanlık 16. yüzyılda Fas tarafından gelen saldırılara direndiyse de 1670'lerde Segu ve Karta gibi Bambara devletleri tarafından yıkıldı.[43]



1375 tarihli bir İspanyol haritasında Mali Sultanı Mense Musa (Conrad, a.g.e., s. 40.)

Gao ve Songay Sultanları (9.yy-1592)

Nerede: Mali
Dinî Anlayış: Sünnî Malikî
Kurucu Unsur: Songay

Songaylar, Nijer hattının kuzey bölümünün kıyı şeridinde yaşayan farklı kökenlerden gelen insanlardan oluşur. Bölgede İslamlaşma 10. yüzyılda başlamışsa da daha çok idare sınıfı ve tüccarlar Müslüman olmakla beraber halk genel olarak animist kalarak uzun bir süre yaşamıştır. Dia (Zâ) hanedanından Kral Kosoy, 11. yüzyılda (1009/1010) Müslüman olmuş ve devletin başkentini Kukia'dan Gao/Kavkav'a taşımıştır. Gao şehri çok eskiden beri ticaret merkezi idi ve daha çok Trablus ve İfrikiye'den Müslüman tüccarlar buraya sık sık geliyordu. Şehir 1325'te Mali Sultanı Mense Musa tarafından zapt edildi. Gao'yu Mali'nin egemenliğinden kurtaran Ali Golom'la (Kölem) beraber Songay devletinin yönetimi yeni bir hanedanın eline geçti: Sii ya da Sunniler (1339-1493). Bu hanedandan gelen son sultan ve devletin gerçek kurucusu Ali Ber (1464-92), Timbüktü ve Cenne'yi alarak devletin sınırlarını iyice genişletti. Ali'den sonra Soninkelerden Muhammed Ture (1493-1529), iktidarı ele geçirerek Askiyalar adıyla yeni bir hanedan kurdu. İslamiyet

43 Ahmet Kavas, "Mali", *DİA*, C.27, s.493-504; Henry Labouret, "Mali", *İA*, C.7, s.251-252.

devletin resmi dini, Timbüktü devletin merkezi oldu. 1495'te hacca giden Muhammed Turi (Askiya el-Hac Muhammed) Bilâdü't-Tekrûr'un (Batı Afrika'nın) yöneticisi unvanını Mekke Şerifi Abbas'tan aldı. Songay devletine en parlak dönemini yaşatan Muhammed Turi'den sonra oğulları yönetimde zaaf gösterdi. Devletin toprakları 1591'de Fas'taki Sa'dilerin saldırısına uğradı. Sa'di Sultanlarından Mevlay Ahmed el-Mansur'un (1578-1603) İspanyol asıllı mühtedi Cûder/Çavdar "Paşa" komutasında gönderdiği ordu bölgeyi işgal etti. İşgalin getirdiği zenginlikten dolayı Ahmed el-Mansur'a, ez-Zehebî denildi. Gao, Timbüktü, Cenne Sa'dilerin eline geçti. Bundan sonra Timbüktü'de Faslılara bağlı bir devlet ortaya çıktı: Timbüktü Paşalığı. Songaylar onlara bağlı olarak yaşadılar. 17. ve 18. yüzyılda Tevârikler bölgede hâkim olduysa da 19. yüzyılda Gao ve Timbüktü gibi önemli şehirler artık birer harabeye dönüşmüştü.[44]

Kanim-Bornu Sultanları (9.yy-19.yy)

Nerede: Çad ve Nijerya'yı da içine alan Doğu ve Orta Sudan toprakları
Dinî Anlayış: Sünnî Mâlikî
Kurucu Unsur: Fulâni (Fulbe/Pöl), Berberî-Arap-Zenci karışımı

9. yüzyılda kurulan Kanim Sultanlığı 15. yüzyılda Kanim-Bornu Sultanlığı'na dönüşmüştür ki bu sultanlık Afrika'nın en uzun süreli sultanlığıdır. Devletin sınırları en geniş dönemlerinde Libya'nın güneyinden Kamerun'un kuzeyine; Sudan'ın batısından Nijer ve Nijerya'nın batısına kadar uzanıyordu. Farklı etnik unsurlardan meydana gelen Kanim devletinde İslamlaşma sonrası tahtta bulunan ve muhtemelen Berberî asıllı olan Benî Duku hanedanı kendi soylarını Yemenli Seyf b. Zîyezen'e nisbet ettiği için zamanla Kanim Sultanları'na Seyfiyye, Seyfîler yahut Yezenîler denilmiştir. Kanim bölgesine İslam 11. yüzyılda kuzeyden Tibularla gelmişti. Benî Duku hanedanından Abdülcelil'in oğlu Kral Hummay'ın (1075-1086; bazı kaynaklarda 1086-1097) ihtida etmesiyle İslamlaşma hızlandı. Mali tarafından gelenler de İslamlaşmanın artmasına vesile oldu. Diğer taraftan Mısır ve Kuzey Afrika'ya köle satışı dolayısıyla İslam dünyası ile de bir irtibat kurulmuştu. 14. yüzyılda Kanim Sultanı Ömer b. İdris (1382-1387) yerli Buleleler'in baskısıyla Kanim'i terkedip Bornu bölgesine gitti ve devletin merkezini buraya taşıdı. Başkenti Gazargamu (Kasr Gomo) olan Bornu Sultanlığı böyle ortaya çıktı. 15. yüzyıldan sonra Bornu'daki

---

44 Rıza Kurtuluş, "Gao", *DİA*, C.13, s.357; Ahmet Kavas, "Mali", *DİA*, C.27, s.497; G. Yver, "Gogo", *İA*, C.4, s.804-806; Maurice Delafosse, "Songhoy", *İA*, C. 10, s.759-760.

Kanim Sultanları (Maylar) derlenip toparlanıp Kanim'i tekrar ele geçirince devletin sınırları batıda Hevsa ülkesine, kuzey batıda Âyir'e, kuzey doğuda ise Tibu topraklarına kadar genişledi. Böylelikle Kanim devleti Kanim-Bornu Sultanlığı'na dönüştü. 16. yüzyılda en parlak devrini yaşayan Kanim-Bornu Sultanlığı'nda Türk askerlerinden de istifade ediliyordu. Sultan İdrîs b. Ali Elevmâ (1564-1596), Osmanlı devleti[45] ve Fas Sa'di Devleti'yle iyi ilişkiler kurmuştu. Özellikle Trablus ve Mısır'la Kanim-Bornu'nun ticari bağları vardı. Sa'di Sultanı Ahmed el-Mansur, sınırlarını taciz eden Songaylıların tedibini rica eden Kanim-Bornu Sultanı'nın talebini makul görerek 1591'de bölgeye ordusunu göndermiş ve Songay devletini yıkmıştı. Böylelikle Kanim-Bornu Sultanlığı, Biladüssudan'ın tek büyük devleti olarak kaldı. 17. ve 18. yüzyılda devlet yavaş yavaş geriledi; Tevarıklar, Vaday ve Bagirmi Sultanlıkları Kanim-Bornu topraklarına saldırılarını artırmışlardı. 19. yüzyıl başlarında Osman b. Fudi'ye bağlı Fulânîler de sultanlığın batı bölgesindeki topraklarını işgal edince Seyfîler, Bornu'daki din âlimlerinden ve Kanimbu Şeyhlerinden -ki bunlara "Şehu" deniliyordu - olan Muhammed el-Emin Kânimî'den (ö.1837) yardım istedi. Kânimî'nin yardımıyla ayakta kalan devlette iktidarı artık "Şehular" ele geçirdi; Seyfîler artık sûretâ hükümdardı. Şehu Muhammed el-Emin 1814'te Kukava şehrini kurdu ve burası zamanla Biladüssudan'ın en önemli ticaret-ilim-kültür merkezi haline geldi. 19. yüzyıl sonlarında Şehuların iktidarının iyice zayıfladığı bir sırada "Kara Fâtih" Rabih b. Fazlallah bir süre bölgeyi işgal etti. Kukava'yı tahrip edip Dikve şehrini kurdu. 19. Yüzyıl sonlarında sömürgeciler devletin topraklarını tamamen parçaladı. Bornu'daki Şehular ve Dikve'deki Maylar günümüzde hala Nijerya'nın doğu eyaletinde iktidar sahibidirler. Kanim günümüze Çad cumhuriyetinde bir idari bölgedir; Bornu ise günümüzde Nijerya'nın bir eyaletidir.[46]

---

45 Osmanlı Devleti ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. İsa Gökgedik, "Afrika (Bilâdüssûdan)'da kurulmuş bir İslam devleti: Kânim-Bornu ve Osmanlı ile münasebetleri", Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, *İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İstanbul 2015; Ali Kyari Benî Şeyh, "19. Yüzyılda Osmanlı-Bornu Münasebetleri", Çev. Muhammed Tandoğan, Musa Umar, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, *Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, C. 1, No: 2, İstanbul 2016, s. 35-66.

46 Ahmet Kavas, "Kânim", *DİA*, C.24, s.308-311; Davut Dursun, "Bornu", *DİA*, C.6, s.293-295; G. Yver, "Bornu", *İA*, C. 2, s. 718-725; a.mlf., "Kânem", *İA*, C. 6, s.154-158.

İkinci İslamlaşma Dalgası ve Batı Afrika'daki Müslüman Devletler

Fulâniler Batı Afrika'nın en büyük göçebe topluluğudur. Çok dağınık bir şekilde yaşadıkları için yer tayini zorlaşmaktadır. Çad gölünün doğusundaki Vaday'dan Senegal nehrine kadar olan bölgeye yayılmışlardır. Fülâniler kendilerine Fulbe, Fransızlar ise onlara Pöl der. Fûlânîler İslâmiyet'le ilk defa 11. yüzyılda, Arap ve Berberî tüccarlar ile Murâbıtlar'ın faaliyetleri sonucunda karşılaşmışlardır. Murâbıtlar hareketinden sonra İslamiyet, bölgedeki en önemli gelişmesini 18. ve 19. yüzyıllarda yaşamıştır. Müslüman Tekrur halkı uzun bir süre putperest Fulbelerin esareti altında yaşadıktan sonra, 1720'de Futa Calon'da dini bir devlet kurdu. Ardından Tekrur lideri Süleyman Bâl 1776'da Futa Toru'da putperest Fulbelere karşı zafer kazanıp hâkimiyet sağladı. Devletin başında "el-imam" lafzından bozma "almami" denilen ve eşrafın seçtiği dinî-siyasî bir lider bulunuyordu. Ticâniyye tarikatına mensup Tekrûrlu el-Hâc Ömer (ö. 1864), 1852'de Futa Calon bölgesinde putperest kabilelere karşı cihad ilân etti. Kısa zamanda bölgedeki şehirlerin çoğunu ele geçirip Bambuk ve Bambara Krallığı'nı ortadan kaldırarak devleti güçlendirdiyse de Fransa'nın sömürgeci ilerlemesi karşısında duramayan II. Tekrur Krallığı da 1893'te yıkıldı. Diğer taraftan Yukarı Senegal ve günümüzdeki Burkina Faso'nun bulunduğu bölgede Mandingolardan Samori Ture (1830-1900), putperestlere karşı cihadı yeniden canlandırdı ve 19. yüzyılda İslâm'ın güçlenmesine katkıda bulundu. Mali'den Gine'ye kadar olan bölgede siyasî birliğin kurulması ve sömürgeciliğe karşı verilen savaşta büyük gayretleri olan Samori Ture'nin kurduğu devlet de Fransızlar tarafından yıkıldı. İslâmiyet bugünkü Nijerya'nın kuzeyinde yaşayan Hevsâlara ise 16. yüzyılın sonlarına doğru Nijer ve Bornu havalisinden gelen tüccarlar vasıtasıyla ulaştı. Zamanla güney ve kuzey arasındaki ticari faaliyetler İslam'ın gelişmesine de katkıda bulundu.[47]

---

47 İsmail Hakkı Göksoy, "Fülâniler", *DİA*, C.13, s.215-216; Hatice Uğur, "Tekrur", *DİA*, C.40, s.397-388; Davut Dursun, "Afrika", *DİA*, C. 1, s.433-435.

Hevsa Ülkesindeki Sokoto Sultanları (Fulânîler) (1804-1904)

Nerede: Kuzey Nijerya ve Nijer vadisi
Dinî Anlayış: Sünnî Mâlikî
Kurucu Unsur: Batı Sudan'daki Fülaniler yahut Fulbeler
Başkent: Önce Gvandu sonra Sokoto
Kurucu: Osman b. Fûdî.

Nijerya Fûlânî Devleti, Osman b. Fûdî (ö.1817) tarafından kurulmuştur. 18. yüzyılda Futa Toro'dan Nijerya'nın kuzeyindeki Hevsâların yaşadığı bölgeye gelerek putperestlere karşı cihad ilan eden Osman b. Fûdî, 1804'te putperest Hevsa kralının askerlerini yenerek kendisini "müslümanların kumandanı" ilân etti. Osman b. Fûdî, daha sonra da Kano üzerinde de hâkimiyet sağlayarak merkezini buraya taşıdı. Katsina, Kebbi, Nupe, Zaria ve Liptako'ya ordu göndererek buralardaki diğer Hevsâ devletlerini de ortadan kaldırdı. 1808'de Müslüman Bornu'yu da topraklarına kattı. Kurduğu devlet büyük bir bölgeye hâkim olmuştu; bunun için devletin topraklarını ailesi arasında bölüştürdü. Batı eyaletlerinin idaresini kardeşi Abdullah'a, yeni fethedilen doğu eyaletlerinin idaresini de oğlu Muhammed Bello'ya bıraktı. Muhammed Bello (ö. 1837), Sokoto'yu başşehir yaptı. Katsina, Kano, Zaria, Hadejia, Adamava, Gombo, Katagum, Nupe, İlorin, Daura ve Bauchi emirliklerini hâkimiyeti altına alarak Nijerya Fûlânî Devleti'ni zirveye ulaştırdı. Bello, babasının kurduğu devlet düzenini muhafaza ediyor, fetih hareketlerini sürdürüyordu. Bunun yanı sıra pek çok medrese ve cami yaptırarak bölgenin İslamlaşmasına da mühim katkılar yapıyordu. Fulani Devleti, daha sonra Adamava ve Liptako emirliği şeklinde ikiye bölündü. 19. yüzyılda bölgede sömürgeci güçler işgale başladı. Fülaniler bunlara direndiyse de 1904'te İngilizler Sokoto'ya girince devletleri ortadan kalktı. Sokoto şimdi Nijerya devletinin kuzeybatısında idari başkenttir.[48]

4 .Doğu Afrika ve Afrika Boynuzu

İslam coğrafyacıları Doğu Afrika'ya daha çok Zenciler ülkesi anlamına gelen Bilâdü'z-zenc yahut Bilâdü'z-zünûc derler. 648 yılından itibaren Arap yarımadasından Doğu Afrika sahillerine gelen Müslümanlar Makdişu (Mogadişu), Sofâla, Mombasa ve Zengibar gibi şehir devletleri kurdular. Doğu Afrika kıyılarına Arapların yanı sıra İranlılar da geldi. Müslümanlar ilk olarak 8. yüzyılda kuzey

48 İsmail Hakkı Göksoy, "Fülânîler", *DİA*, C.13, s.215-216.

sahilindeki Zeyla'da[49] (Cebertîler) hâkimiyet sağladı.[50] Daha sonra Harar taraflarına doğru hâkimiyetlerini genişletip Habeşistan'ın içlerine nüfuz ettiler. Habeşistan Müslümanlarından ilk defa tafsilatlı bir şekilde bahseden Makrizî, el-İlmâm bi-Ahbâri men bi-Arzi'l-Habeşe min Mülûki'l-İslâm adlı eserinde Zeyla bölgesindeki yedi emirliği şöyle sıralar: Evfât, Davaro, Arabeyni, Şarha, Bali, Dâra, Hadya. Diğer taraftan 10. yüzyılda Müslüman tüccarlar Afrika boynuzunun güneyinde de Makdişu'yu tesis etmişlerdi. Hristiyan Habeşlilerin saldırısından masun kalamayan Makdişu'da Müslüman tüccar Ebubekir b. Fahreddin 13. yüzyılda bir Müslüman sultanlık kurdu. Benâdir sahilleri ticaret yoluyla iyice zenginleşmişti. Makdişu halkı daha çok Orta Afrika'dan çıkarılan altın ticaretiyle uğraşıyordu. Kilve[51] halkının altın ticaretini ele geçirmesiyle Makdişulular ve Müslüman Araplar, tarım-hayvancılık, fildişi ve köle ticaretiyle uğraşmaya başladılar. Bölge Müslümanları kuzeyden Habeşlilerin güneyden Portekizliler'in saldırısı altında kalmıştı. Ahmed Gran'ın 1543'te ölümünden sonra Müslümanlar iyice zor duruma düştü. Bu sırada Osmanlılar bölgeye gelip 1559'da Özdemir Paşa Zeyla'yı Osmanlı topraklarına kattı. Ardından 1573'te Özdemiroğlu Osman Paşa, Habeş Eyaleti'ni kurdu. Zeyla ve çevresi Osmanlı hâkimiyeti altında kalırken 16. yüzyılda Muzaffer Hanedanının yönetimi devraldığı Makdişu ve güneyi 17. yüzyılda Uman Sultanlığı'nın hâkimiyeti altına girdi.[52]

Evfât Emirliği (1285-1415)

Nerede: Somali-Habeşistan (Zeyla-Harar Hattı)
Dini Anlayış: Sünnî
Kurucu Unsur: Arap-Somalili

Habeşlilerin İfat dediği Evfat Emirliği Şuve bölgesinin doğusunda kurulmuştur. Müslüman tüccarların yerleştiği bu bölgeden İslam, hicri birinci yüzyıldan itibaren Habeşistan bölgesine yayılmıştır. Müslüman tüccarların soyundan gelen Ömer Veleşma, Habeşistan krallığı adına bölgenin idaresini üstlenmişti. 13. yüzyılda bağımsızlığını ilan eden Ömer Veleşma'nın yerine geçen oğlu Ali, emirliğin

---

49 Somali'nin Adel bölgesinde Cibuti sınırı yakınlarında Kızıldeniz ağzında yer alan bir liman şehri.

50 Habeş bölgesinde İslamın yayılması ve kurulan Müslüman sultanlıklar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Yusuf Ahmed, *el-İslâm fi'l-Habeşe*, Matbaatu Hicâzî, Kahire 1354/1935.

51 Tanzanya'nın güney kıyılarında bir şehir.

52 Ahmet Kavas, "Somali-Tarih", *DİA*, C. 37, s.373-374; I. Guidi, "Habeşistan", *İA*, C.5/1, s.6-9; Ahmet Kavas, "Makdişu", *DİA*, C.27, s.435-437.

kurucusu kabul edilir (1285). Habeş krallığına karşı cihadı merkeze alan Evfat Emirliği, zamanla toprakları genişletti. Zeyla'nın ele geçirilmesiyle Evfat, bölgedeki kara ve deniz ticaretinin merkezi oldu. Son Sultan Sadeddin'in Habeşlilerce öldürülmesi üzerine emirlik dağıldı (1415). Zeyla'nın güneyindeki Adel Sultanlığı, Evfât'ın halefi oldu.[53]

Adel Emirliği ve Harar Sultanları (1506-1887)

Nerede: Güneydoğu Etiyopya'da Harar
Dinî Anlayış: Sünnî
Kurucu Unsur: Veleşme

Adel, günümüzde Somali'nin kuzeyinde Kızıldeniz ağzında bir bölgedir. Zeyla liman şehri bu bölgededir. Bu bölgede birçok Müslüman emirlik kurulmuştu. Evfat emirliğinin sukutundan sonra bu emirliğin kumandanlarından biri olan (Veleşme kumandanı) Zeyla'daki Müslümanların lideri Ahmed el-Mücâhid yahut Ahmed el-Gran, Adel Sultanlığı'nı kurarak Hristiyan Habeşlilerin saldırılarına mukabele etmeye başladı. Zeyla'daki Osmanlı birliklerinden de destek alan Ahmed Gran, Habeşistan'ın kuzeyinde birçok bölgeyi fethederek sultanlığın merkezini Somali'nin içlerinde Harar'a taşıdı.[54] Harar İslamiyet'in eski merkezlerindendi ve Hararlıların, Afrika Boynuzu'nun, Galla ve Somali'nin İslamlaşmasına etkileri büyüktü. Evfât Emirliğinin yerine kurulan Adel Emirliğinin kurucusu Ahmed el-Mücâhid Gran'ın soyu 1670'lere kadar iktidarda kaldı. 1647'den itibaren Ausa'da Ali b. Davud soyu başladı ve yavaş yavaş Ahmed Gran soyunun yerini aldı. 1875'te Mısır askerleri Harar'ı işgal edince sultan idam edildi ve devlet tarihe karıştı. 1887'de ise Habeş İmparatoru Menelik, Harar'ı ele geçirip Etiyopya Krallığı'nı kurdu.[55]

---

53 Mehmet Aykaç, "Evfât", *DİA*, C.11, s.517-518.

54 Bazı kaynaklarda Adel Sultanı Ebubekir b. Muhammed, 1521'de emirliğin merkezini Harar'a çeken kişi olarak gösterilmiştir. Bkz. I. Guidi, "Habeşistan", *İA*, C.5/1, s.7.

55 Bosworth, *a.g.e.*, s.200-201; Littmann, "Adal", *İA*, C.1, s.124-125; a.mlf., "Harar", *İA*, C.5/1, s.225-226.

Kilve Sultanları (Şirazîler, Mehdali Seyyidleri: 10. yy- 19.yy)

Nerede: Tanzanya'nın kıyı şeridinde Kilve Adası
Dini Anlayış: Önce Şii, sonra İbazi ve sonra Sünnî Şafii.
Kurucu Unsur: İlk hanedan Şiraziler 957-1277;
İkinci hanedan Mehdâlîler 1277-1550.

Tanzanya sınırları içerisinde yer alan Kilve üç parçadan oluşmaktadır: Kilve Kisivani, Kilve Masoko ve Kilve Kivinji. 975'te İran'dan gelen Şîraz Emiri'nin oğlu Ali b. Hüseyin ve adamları Kilve Kisivani adasına yerleşmiş ve burada Yemenden daha önce gelen az sayıdaki Zeydîlerle beraber yeni bir toplumun-devletin temelini atmıştır. Kilve Sultanları, 12. Yüzyılda Makdişu emirliğinin altın ticareti yaptığı Sofâla limanını ele geçirince iyice zenginleşti. Kilve Şirazileri, Afrika'nın iç bölgelerine daha çok kumaş satıp karşılığında altın alıyordu. Ayrıca Arabistan, Hindistan, Çin taraflarından getirilen mallar karşılığı olarak fildişi, köle vs ticaretleriyle de iştigal ediyorlardı. En geniş sınırlara ulaştığında Mogadişu hariç bütün Doğu Afrika sahil şehirleri, Kilve Sultanlığına bağlanmıştı. Kilve sultanları, önce bölgeye gelen Portekizlilerin daha sonra ise Umanlıların vasalı oldular. Portekizlilere karşı ciddi bir mücadele sergileyip Doğu Afrika'da İslamı kalıcı hâle getiren Umanlı BuSaid hanedanı 1843'te Zengibar'dan gelip son Mehdali Seyyidleri'ni ortadan kaldırınca Kilve Sultanlığı tarihe karıştı. 1866 yılında Alman işgaline uğrayan bölge Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra İngilizlerin eline geçti.[56]

Pate'deki Nebhani Sultanlar (1203-1894)

Nerede: Kenya kıyı şeridinde Pate Adası
Kurucu Unsur: Uman Nebhâni soyu
Kurucu: Süleyman b. Muzaffer
Son sultan: Ömer Madi

13. yüzyıl başlarında adaya gelen Umandaki Nebhani soyundan Pate Sultanları, Umanlılar'ın 1698'de Mombasa'yı Portekizlilerden alması üzerine onlara bağlandılar. 19. yüzyıl sonlarında bölge İngiliz kontrolüne girdi.[57]

---

56 Bosworth, *a.g.e.*, s.193-195; Ahmet Kavas-Mustafa L. Bilge, "Kilve", *DİA*, C.26, s.24-25.

57 Bosworth, *a.g.e.*, s.196-197.

Mazrûîler veya Mombasa Valileri (1698-1837)

Nerede: Doğu Afrika kıyısında Mombasa ve Pemba Adaları
Kurucu Unsur: Uman'dan gelen Mazrûîler
Kurucu: Nasır b. Abdullah el-Mazrui

Mazruiler, 17. yüzyıl sonlarında Uman'dan kıtaya gelmişlerdir. Bölgedeki Portekiz işgaline karşı savaşan Umanlı Ya'rubi Hanedanından Seyf b. Sultan 1698'de Mombasa'yı ele geçirince buraya vali olarak Nâsır b. Abdullah el-Mazrûî'yi tayin etmişti. 18. yüzyılda Mazrûîler ile Uman Sultanları arasında hâkimiyet mücadeleleri yaşandı. Yine Umanlı olan Bu Said hanedanından Said b. Sultan, köle satışını engellemek için bölgeye gelmiş olan İngilizlerin Mombasa'dan çekilmeleri üzerine 1828'te bir donanma gönderip Mazrûîlere otoritesini tanıttı ve 1837'de bölgeye tamamen Bu Said hanedanı hâkim oldu.[58]

Doğu Afrika'da Âl-i Bû Saîd (1840 - 1964)

Nerede: Zengibar ve Doğu Afrika Kıyı Şeridi
Dini Anlayış: Yönetici Sınıf İbazi; Halk Şafii, Hanefi, Hanbeli, Şii.
Kurucu Unsur: Uman'dan Gelen Bû Said Hanedanı

Uman'dan gelen Said b. Sultan b. Ahmed tarafından kurulmuştur. Başta Maskat ve Zengibar'da hâkimdi, 1840'ta Sultanlığın merkezini Zengibar'a taşıdı. Bu Said hanedanı baharat ticaretiyle zenginleşmişti. Doğu Afrika kıyılarında uzun bir süredir hâkimiyetleri vardı. Said b. Sultan 1820-1823 arasında Sevâhil bölgesine donanma gönderip bölgedeki pek çok limanı (Mogadişu, Pate, Vasin, Pemba ve Tanga) kontrol altına almıştı. En son Mombasa'daki yine Umanlı olan Mazrûîleri itaat altına aldı. Said b. Sultan'dan sonra Zengibar ve Uman'daki Maskat kolları ayrıldı. Bu Said Hanedanı ile Osmanlı Devleti'nin ilişkileri iyiydi. 1877'de hacca giden Zengibar Sultanı Osmanlı Devleti'nin Hicaz Valisi Osman Nuri Paşa ile görüşmüştü. 1890 yılında ise İngilizler bölgeyi manda haline getirdi. Ailenin Zengibar'daki son sultanı Cemşid 1964'te devrilince Zengibar ve Tanganika Birleşik Cumhuriyeti kuruldu. Ardından devletin adı Tanzanya Cumhuriyeti oldu.[59]

---

58 Bosworth, *a.g.e.*, s.198; Ahmet Kavas-Mustafa L. Bilge, "Kilve", *DİA*, C.26, s.24-25.

59 Bosworth, *a.g.e.*, s.199; Calvin H. Allen Jr., "The State of Masqat in the Gulf and East Africa, 1785-1829", *International Journal of Middle East Studies*, Vol.14, No.2 (Mayıs, 1982), s.117-127; Ahmet Kavas, "Zengibar", *DİA*, C. 44, s.262-267; Vildan Serdaroğlu Şişman, "Hatice Babavatan, The Understanding of 'Afrikâ-yı Osmânî' in the Late Ottoman Period: The Case of Zanzibar" *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, C.2, S.1, 2004, s.601-603.

Sonuç

Bu çalışmada 8. yüzyıldan günümüze kadar olan süreçte Afrika'da ortaya çıkmış Müslüman sultanlıklar ve hanedanlar hakkında özet bilgiler verilip bölge bölge kronolojik bir döküm yapılmıştır. Çok geniş bir coğrafyada uzun bir zaman dilimi içerisinde varlık göstermiş olan bütün sultanlıkları ve hanedanları eksiksiz bir şekilde ta'dad etmek mümkün değilse de bunların büyük bir kısmı çalışmada kaydedilmiştir. Yine de verilen bilgilerde eksikler, hatalar bulunabilir. Diğer taraftan her sultanlık/hanedan için uzmanlığın getirdiği isabetli yorumların yapılabilmesi de Afrika'nın her bölgesinin ayrı ayrı alan uzmanları tarafından değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır. Buna binaen böyle mücmel bir çalışmada daha çok ansiklopedik bilgilere yer verilmiştir ve bunun neticesi olarak sunulan bilgilerde ve yapılan yorumlarda hatadan ve eksiklikten masun kalabilmek gerçekten çok güçtür. Bütün bu kusurların sonraki çalışmalarla giderileceğini düşünmekteyiz.

Kaynakça

Abdullah Erdem Taş, "Osmanlı Garp Ocaklarından Trablusgarp eyaleti: Karamanlılar dönemi (1711-1835)", Basılmamış Doktora Tezi, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2016.

Abdülaziz el-Alevî, "Gâne", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), C.13, s.346-348.

Abdülvâhid el-Merrâkuşî, Vesâiku'l-Murâbıtîn ve'l-Muvahhidîn, thk. Hüseyn Mu'nis, et-Tab'atü'l-Ûlâ, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1997.

Ahmed Ağırakça, "İhşidîler", DİA, C.21, s.551-553.

Ahmet Kavas, "Osmanlı-Darfûr Münasebetleri", İÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 16, İstanbul 2007, s. 105-120.

Ahmet Kavas, "Kânim", DİA, C.24, s.308-311.

Ahmet Kavas, "Makdişu", DİA, C.27, s.435-437.

Ahmet Kavas, "Mali", DİA, C.27, s.493-504.

Ahmet Kavas, "Mizâb", DİA, C.30, s. 203-204.

Ahmet Kavas, "Muradîler", DİA, C.31, s.194-195.

Ahmet Kavas, "Somali-Tarih", DİA, C. 37, s.373-374

Ahmet Kavas, "Sudan-Tarih", DİA, C.37, s.459-460.

Ahmet Kavas, "Zengibar", DİA, C. 44, s.262-267;

Ahmet Kavas-Mustafa L. Bilge, "Kilve", DİA, C.26, s.24-25.

Ali Kyari Benî Şeyh, "19. Yüzyılda Osmanlı-Bornu Münasebetleri", Çev. Muhammed Tandoğan, Musa Umar, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, C. 1, No: 2, İstanbul 2016, s. 35-66.

Atilla Çetin, "Hüseynîler", DİA, C.19, s.26-28.

B. Bel, "Abdülvâdîler", İslam Ansiklopedisi (İA), Milli Eğitim Basımevi, C.1, s.101-102.

C. H. Becker, "Darfur", İA, C.3, s.483-485.

C. H. Becker, "Eyyûbîler", İA, C.4, s.424-429.

C. H. Becker, "İhşidîler", İA, C.5/2, s.945.

Calvin H. Allen Jr., "The State of Masqat in the Gulf and East Africa, 1785-1829", İnternational Journal of Middle East Studies, Vol.14, No.2 (Mayıs, 1982), s.117-127.

Cl. Huart, "Bergavâta", İA, C.2, s.539-541.

Clifford Edmund Bosworth, Doğuşundan Günümüze İslam Devletleri Tarihi, Çev. Hande Canlı, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2005.

A. Cour/Neşet Çağatay, "Sa'dîler", İA, C.10, s.41-44.

Cumhur Ersin Adıgüzel, "Zîrîler", DİA, C.44, s.460-462

David C. Conrad, Great Empires of the Past: Empires of Medieval West Africa (Revised Edition), Chelsea House Publishers, New York 2010.

Davut Dursun, "Afrika", DİA, C. 1, s.433-435.

Davut Dursun, "Bornu", DİA, C.6, s.293-295.

E. Graefe, "Fatımîler", İA, C.4, s.521-526.

E. Levi-Provençal, "Vattâsîler", İA, C.13, s.234-235.

Erdoğan Merçil, "Abdülvâdîler", DİA, C.1, s.276-277.

Ethem Ruhi Fığlalı, "Hâricîler", DİA, C.16, s.169-175.

Eymen Fuad es-Seyyid, "Fatımîler-Siyasi Tarih", DİA, C.12, s.228-233.

G. Demombynes, "Aglebîler", İA, C.1, s.149-151.

G. Marçais, "Zîrîler", İA, C.13, s.575-576.

G. Yver, "Bornu", İA, C. 2, s. 718-725.

G. Yver, "Gâne", İA, C.4, s.714-715.

G. Yver, "Gogo", İA, C.4, s.804-806.

G. Yver, "Hafsîler", İA, C.5/1, s.82-84.

G. Yver, "Kânem", İA, C. 6, s.154-158.

George S. Colin, "Sicilmâse", İA, C.10, s.587-588.

Georges Marçais, "Merînîler", İA, C.7, s.763-766.

Georges Marçais, "Rüstemîler", İA, C.9, s.802-804.

Hatice Uğur, "Tekrûr", DİA, C.40, s.387-388.

Henry Labouret, "Mali", İA, C.7, s.251-252.

I. Guidi, "Habeşistan", İA, C.5/1, s.7.

İbn Battuta, Kitâbü Rihleti İbn Battuta (Tuhfetü'n-Nuzzâr fî Garâibi'l-Emsâr ve Acâibi'l-Esfâr) I-II, Matbaatu'l-Hayriyye (Ömer Hüseyin el-Haşşâb), H.1322.

İbn Haldun, Tarihu İbn Haldun, 7. Cüz, Daru'l-Fikr, Beyrut 2000.

İbn İzârî, Ebû Abdullah Muhammed el-Merrâküşî, el-Beyânü'l-Muğrib fî Ahbâri'l-Endelüs ve'l-Mağrib, C.1, Dârü's-Sekâfe, Beyrut, 3. Baskı, 1983.

İbrahim Harekât, "Mağrib", DİA, C.27, s.315.

İbrâhim Harekât, "Mezâte", DİA, C.29, s.522-523

İbrahim Harekât, "Midrârîler", DİA, C.30, s.14-16. Ayrıntılı bilgi için bkz. İsa Gökgedik, "Afrika (Bilâdüssûdan)'da kurulmuş bir İslam devleti: Kânim-Bornu ve Osmanlı ile münasebetleri", Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2015.

İsmail Ceran, "Sa'dîler", DİA, C.35, s.407-410.

İsmail Hakkı Göksoy, "Fülânîler", DİA, C.13, s.215-216.

İsmail Yiğit, "Memlükler", DİA, C.29, s.90-97.

İsmail Yiğit, "Murabıtlar", DİA, C. 31, s.152-155.

J. Spencer Trimingham, İslam in West Africa, Oxford Clarendon Press 1959.

Littmann, "Adal", İA, C.1, s.124-125.

Littmann, "Harar", İA, C.5/1, s.225-226.

M. Sobernheim, "Memlükler", İA, C.7, s.689-692.

Maurice Delafosse, "Songhoy", İA, C. 10, s.759-760.

Mehmet Aykaç, "Evfât", DİA, C.11, s.517-518.

Mehmet Aykaç, "Func", DİA, C.216-218.

Mehmet Dalkılıç, "Geçmişten Günümüze Kuzey Afrika'da Mezhep Tartışmaları ve Günümüze Yansımaları", 38. ICANAS Uluslararası Sempozyumu, ANKARA, Eylül 2007

Mehmet Özdemir, "Muvahhidler", DİA, C.31, s.410-412.

Muhammed İsa el-Harîrî, Târîhu'l-Mağribi'l-İslâmî ve'l-Endelüs fi'l-Asri'l-Merînî, et-Tab'atü's-Sâniye, Dâru'l-Kalem, Kuveyt 1987.

Muhammed Razûk, "Filâlîler", DİA, C. 13, s.71-73.

Muhammed Razûk, "Hafsîler", DİA, C.15, s.125-128.

Muhammed Razûk, "İdrisîler", DİA, C. 21, s.495-497.

Muhammed Tandoğan, "Afrika'nın Kuzeyini Güneyinden Ayıran Toplum Tevârikler ve Stratejik Konumları: Osmanlı-Tevârik Münasebetleri", Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2015.

Nadir Özkuyumcu, "Fethinden Emevîlerin Sonuna Kadar Mısır ve Kuzey Afrika", Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi), İstanbul 1993

Nadir Özkuyumcu, "Rüstemîler", DİA, C.35, s.295-296.

Nadir Özkuyumcu,"Tolunoğulları", DİA, C.41, s.233-236.

P.M. Holt, Ann K.S. Lambton, Bernard Lewis (Ed.), The Cambridge History of İslam, Volume 2A (The Indian Sub-Continent, South-East Asia, Africa and The Muslim West), Cambridge University Press, 2008.

Qiyas Şükürov, "Vattâsîler", DİA, C.42, s.571-572.

Ramazan Şeşen, "Eyyûbîler", DİA, C.12, s.20-25.

Rene Basset, "İdris I", "İdris II", "İdrisîler", İA, C.7, s.935-938.

Rıza Kurtuluş, "Gao", DİA, C.13, s.357.

Roland Oliver, Anthony Atmore, Medieval Africa 1250-1800, Cambridge University Press, 2001.

S. Hillelson, "Fung", İA, C.4, s.682.

Şinasi Altundağ, "Murâbıtlar", İA, C.8, s.580-586.

Şinasi Altundağ, "Muvahhidler", İA, C.8, s.765-773.

Şinasi Altundağ, "Tolunlular", İA, C.12/1, s.430-439.

Vildan Serdaroğlu Şişman, "Hatice Babavatan, The Understanding of 'Afrikâ-yı Osmânî' in the Late Ottoman Period: The Case of Zanzibar" Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, C.2, S.1, 2004, s.601-603.

Yusuf Ahmed, el-İslâm fi'l-Habeşe, Matbaatu Hicâzî, Kahire 13.

SAHRAALTI AFRİKA'DA İSLÂMİYET
VE
OSMANLI İLE MÜNASEBETLERİ

ISLAM IN SUB-SAHARAN AFRICA AND
THE RELATIONSHIPS WITH OTTOMANS

الإسلام في جنوب الصحراء الكبرى والعلاقات مع العثمانية

AFRİKA'DA İSLÂM'IN YAYILIŞI

Ahmet KAVAS[*]

Giriş

İlk vahyin nüzulünün üzerinden henüz beş yıl geçmeden İslâmiyet Habeşistan'a 615 yılında gerçekleştirilen birinci hicretten başlayarak günümüze kadar Afrika'nın hemen hemen her noktasında farklı usullerle yayıldı. Milâdî 11. yüzyıl sonuna kadar kıtanın büyük bir kısmını meydana getiren Mısır, Mağrib, Sudan ve Hint Okyanusunun batı sahilinde yer alan yerleşim yerlerinin tamamına yakınında yaşayanların çoğu İslâmlaşmıştı.

12. yüzyıldan itibaren özellikle Murabıtlar devletinin kurulmasıyla başlayan ikinci bir İslâmlaşma ile birlikte bilhassa Batı Afrika'daki mahalli putperest krallıkların yerini Müslüman sultanlıklar aldı ve bu değişim 16. yüzyıla kadar devam etti. Osmanlı Devleti'nin Kuzey Afrika'ya yerleşerek Mısır, Habeş, Trablusgarp, Tunus ve Cezayir eyaletlerini kurması daha ziyade mevcut İslâm topluluklarını muhafaza etme amacını taşıyordu. 19. yüzyılın başından itibaren Avrupalıların kıtayı işgal etmeye başlamasıyla o döneme kadar hiç gidilemeyen bölgelere sağlanan seyahat etme kolaylığı ve oralara zorla yaptırılan göçler de belli oranda İslâmlaşmaya katkı sağladılar. Bağımsızlıkları verilen bölgeler arasında kurulan münasebetlerle az da olsa bazı yeni İslâmlaşma faaliyetlerine rastlandı.

İslâmiyet'in Afrika'ya Girişi

İslâmiyet bu kıtaya ilk defa 615 yılında Habeşistan üzerinden girmeye başladı. Kısa süre sonra Müslümanlar 639 yılında Mısır'ın fethiyle Nil nehri istikametinde güneye, Kuzey Afrika'nın baştanbaşa geçilmesiyle Atlas Okyanusu sahillerine ve Sahra'yı geçerek orta kesimlerdeki putperest toplumlara ulaştılar.

---

[*] Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü, Siyasi Tarih, İstanbul/Türkiye, ahkavas@gmail.com

Araplar'ın Kuzey Afrika'yı fethi sonucunda Berberiler'in tamamının bu dine girmesi bu kıta tarihinde önemli bir dönüm noktasıdır. 11. yüzyıldan itibaren Bilâdüssudan denilen ve Büyük Sahra çölünün güneyinde Kızıldeniz'den Atlas Okyanusun'na kadar uzanan bölgelere, bir taraftan Moritanya'dan gelen berberizenci Müslümanların başlattıkları İslâmlaşma ile aksi istikamette Sudan'ın batısındaki Darfûr'a doğru ilerleme sağlanırken bu yeni din kabul ediş Çad gölü havzasında 15. - 16. yüzyıllarda büyük çoğunluğu birbirine kavuşturdu. Bu iki yüzyıl Bilâdüssudan topraklarında İslâm'ın nüfuz bakımından en geniş yayıldığı dönemdir. Yaklaşık sekiz asır boyunca Afrika kıtasında çok sayıda sultanlık kuruldu ve bunlar hakimiyet alanlarını daima genişleterek kıtadaki putperest kabilelerin büyük bir kısmını idareleri atında tuttular. Tamamen hükümdarları, aile çevrelerini, alimleri ve tüccarları içine alan bu İslâmlaşma tarzı 16. yüzyıla kadar devam etti.

Afrika'daki Müslüman sultanlıklar kurdukları münasebetleri neticesinde İslâm dünyasının diğer bölgelerinden çok yönlü etkilendiler. Özellikle kıtanın iç bölgelerine doğru yayılmaya başlayan tarikatlar yeni kitlelerin İslâmlaşmasına büyük katkı sağladılar. 12. yüzyılda Şazeliyye tarikatının Kuzey Afrika ve Mısır'a, 19. yüzyılın ikinci yarısında da Yeşrutiye kolu ile Doğu Afrika sahillerine ve Hint Okyanusu adalarına nüfuz etmeye başlaması; 16. yüzyılda Kadiriyye tarikatının Mısır'dan Sudan ve Sahra bölgelerine yayılması; 18. yüzyılda Ticaniyye, 19. asırda Mehdiyye, Senüsiyye, Mirganiyye, Üveysiyye ve Müridiyye gibi isimlerle tanınan Kadiriyye ve Ticaniyye'nin alt kollarının çalışmaları ile o döneme kadar putperest kalanların kitleler halinde İslâm'a girmesiyle kıtada nüfus bakımından da üstün konuma geldiler. Yine Hint Okyanusu bölgesinde görülen İslâmlaşma ise deniz ticareti ile Arap yarımadasında barınamayan Haricilerin İbadiyye ve Şia'nın bazı alt kollarının bu bölgeye göçlerinin bir sonucudur.

Sömürgeciliğin Afrika kıtasında yaygınlaştığı dönemde Hint alt kıtasındaki sömürgelerinden İngilizler ve Hollandalılar binlerce Müslümanı Doğu ve Güney Afrika sahillerine işçi veya köle olarak getirip yerleştirdiler. Hint ve Malay ırkından olan bu Müslümanların yerli toplumlarla kaynaşmaları yeni bir İslâmlaşmayı beraberinde getirdi. Ayrıca Fransızların Batı ve Orta Afrika'daki sömürgelerinde sağladıkları ulaşım imkanları ve yol emniyeti sayesinde tüccarlar ve bu bölgedeki Müslümanların önderleri olan marabular (murabıtlar) önceden girilemeyen bölgelere rahatça ulaştılar. Bu imkânlardan istifade eden Müslüman tüccarlar ve tarikat

müritleri birçok putperest bölgeyi İslâmlaştırdılar. Sömürgelerin kurulması öncesindeki direniş hareketleri ve bağımsızlık mücadeleleri esnasında birçok putperest krallık ve kabileleri de İslâmlaştı.

Afrika'nın İslâmlaşmasında etkili olan başlıca amiller şunlardır:

Tebliğ faaliyetleri

Afrika'da ilk tebliğ faaliyeti Hz. Muhammet'in 615 yılında aralarında kızı Rukiye ile damadı Osman b. Affan'nın da bulunduğu Müslümanlardan bir kısmını Cafer b. Ebi Talip idaresinde Habeşistan'a hicret ettirmesiyle başladı. Hıristiyan bir ülkeye sığınan bu Müslümanların bir kısmı geri dönmüşler, ancak yanlarına başka Müslümanları alarak ikinci defa aynı ülkeye bir yıl sonra tekrar hicret ettiler. Mekkeli Müslümanların buradaki tebliğ faaliyetleriyle çok sayıda Habeşli İslâm'a girdi. Özellikle Neçaşi Hz. Peygamber'in kendisine yazdığı davet mektubu neticesinde ihtida etti ve Mekkeli müşriklerin baskılarından kaçan bu Müslümanları korudu.

Hz. Muhammed'in davet maksadıyla ilk temas kurduğu Afrika'daki hükümdarlardan diğeri Mısır Mukavkıs'dır. İslâm'a davet mektuplarını cevaplandıran Mukavkıs her ne kadar daveti kabul etmediyse de çeşitli hediyeler gönderdi.

Afrika'da bu tarzda İslâm'a davet edilen birçok kral, kabile reisi ihtida etti. Bunlar yeni dinlerini kendi ülkelerindeki putperestlere kabul ettirdiler. 11. yüzyıldan 18. yüzyılın sonlarına kadar Bilâdüssudân'daki krallar Müslüman olunca yoğun gayret gösterdiler. 19. yüzyılda ise kıtanın doğu sahillerinde ve batı bölgelerinde hala putperest kalan kralların bir kısmı sömürgecilik öncesinde İslâm'a girdi. Uganda, Madagaskar, Benin gibi ülkelerdeki bu krallar kendileri bu dini kabul ettikleri gibi kabilelerini de İslâmlaştırdılar.

20. yüzyılda davet usulü ile Müslüman olan iki devlet adamı bulunmaktadır. Ailesi ve önemli görevlerde bulunan birçok kimseyle İslâm'ı kabul eden ve uzun yıllar Gabon devlet başkanlığı yapan Ömer Bongo ihtida etmiş ve ölene kadar yeni dini üzere kalmıştı. Orta Afrika Cumhuriyeti eski devlet başkanı Jean-Bédel Bokassa da görev yaptığı yıllarda Müslüman olarak Selahattin ismini almışsa da bir kaç yıl sonra tekrar Hıristiyanlığa dönmüştü.

Afrika'da hiç durmadan devam eden gönüllü tebliğ faaliyetleri sayesinde kıtada çok sayıda insan İslâm'a girmektedir. Etiyopya'da bulunan tarihi Harar emirliği 19-20. yüzyıllarda çevresindeki putperest ve Hıristiyan kabilelerin İslâmlaşmasını

tebliğcileri sayesinde gerçekleştirdi. Bölgedeki Hıristiyan geleneğinin iyice zayıflaması diğer taraftan Hararlı Müslümanların daha etkin duruma gelmeleri bu gelişmede etkili oldu. Sömürge dönemi olmasına rağmen Avrupalılar dindaşlarının din değiştirmelerine engelleyemediler. Zira Afrikalılar'a bakışlarının dini kaynaklı olmaktan ziyade ticaret ve sömürge zihniyetine dayanması bilhassa putperestlerin kendilerine benzetmelerini kısıtlıyordu.

Uganda'nın kuzeybatısında 19. yüzyılın ikinci yarısındaki İslâmlaşma Alman Yahudisi iken Osmanlı Devletine göçüp ihtida ettiğini iddia ederek önemli makamlara gelen Mehmed Emin Paşa komutasında buraya gönderilen Mısır-Sudan ordusundaki askerlerin girişimleriyle başladı. Yaptıkları tebliğ faaliyetleri ile yerli halktan bir kısmını İslâmlaştırmayı başardılarsa da İngilizler tarafından sömürgeleştirilen ülkede bu faaliyetleri aksadı ve tebliğ yapamadıkları için bu faaliyet büyük oranda durdu.

Güneydoğu Habeşistan'da İslâmlaşma eskiden olduğu gibi tüccarlar ve gezginler tarafından değil bizzat İslâmî merkezlerden putperest kavimleri ihtida ettirmek için gelen şeyhlerin girişimiyle gerçekleşti. 1850'de bugünkü Etiyopya ve Cibuti topraklarındaki İfat'dan gelen şeyhler tebliğe başlamadan önce ahalinin arasında önce atalarının soyu konusunda bilgi verdiler. Hitap ettikleri topluluklara atalarının Müslüman olduklarını ama zamanla din değiştirdiklerini anlatarak 1855-1890 tarihleri arasında bütün ahalinin Müslüman olmasını sağladılar. Etiyopya'nın güneyinde yaşayan Oromo-Barentu ve Arsiler ise 19. yüzyılda Müslüman oldular.

Fetihler

Hz. Muhammed'in vefatından yedi yıl sonra 639 yılında Amr b. As komutasında başlayan kıtadaki fetih faaliyetleri kısa zamanda Kuzey Afrika'da İslâmlaşmaya büyük zemin hazırladı. Bu fetihler neticesinde Mısır'daki Hıristiyan Kıptiler'in bir kısmı ve Kuzey Afrika'daki Berberiler'in tamamına yakını İslâm'ı kabul etmek zorunda kaldı. Ukbe b. Nafi komutasındaki İslâm orduları 643 yılında Fizan'ı geçerek Tevarık ve Tibu gibi kavimlerin yaşadıkları büyük Sahra bölgesinin tamamını aldılar. Ancak fetihle gelen bu İslâmlaşma karşısında en fazla direnenler Berberiler oldular ve fırsat buldukları zamanlarda birçok defa irtidata teşebbüs ettiler. İbn Haldun'un ifadesiyle on bir defa Berberiler irtidat ettiler veya Haricilik gibi merkezi yönetimle çatışmayı adet edinen inançlara yöneldiler.

Bilhassa Cezayir ve Fas topraklarını içine alan Mağribü'l-Evsât ve Mağribü'l-Aksâ diye bilinen bölgede İslâm'ın yayılışı ilk Arap fetihleriyle tamamlandı. Amr İbnü'l-As'ın 641'de İskenderiye'yle başlayan fethiyle aynı yıl Berka ve bir yıl sonra Sirenaika'nın tamamı ele geçirildi. Ukbe b. Nafi komutasına verilen birlikler Tunus'tan (Ifrikıyye) Atlas Okyanusu sahilindeki Sûs bölgesine kadar sınırları genişlettiler. Bütün Kuzey Afrika'dan Bizans'ın idari hakimiyetine son veren Müslümanlar 670'de Kayrevan'ı kurdular.

Zamanla Berberi toplumu içinde başka bir dine mensup kimse kalmadı. Ancak zamanla haçlı seferleriyle Kuzey Afrika sahillerine tekrar gelerek yerleşen Hıristiyan kitleler bulunuyordu. Sicilya'yı Müslümanlardan alan Normanlar ardından Trablusgarp ile Tunus arasını işgal ettiler. Ancak Muvahhit halifesi Abdülmümin tarafından yenilince İfrikiyye'deki son Kilise mensupları da kayboldular.

Mısır'da Nil istikametinde güneye inen Müslümanlar Nûbe'deki Hıristiyan krallıkların gücünü kıramadılar. Asvan merkezli ilk İslâm topluluğu kurmalarına rağmen daha güneye yayılmaları asırlar aldı. Emevî, Abbasi ve Fatimiler zamanında fethedilemeyen bu topraklara ilk defa Memlûkklüler girdiler ve Nûbe 1320'de Sultan Nasır b. Kalavun tarafından Kahire'ye bağlı bir vilayet yapılarak Dongola kralının sarayı camiye çevrildi. Hıristiyanların artık karşı koyamamalarının sebebi bağlı bulundukları İskenderiye kilisesinden kendilerine lazım olan papazlar gönderilememesidir.

Afrika'da ikinci fetih Murabıtlar döneminde Atlas Okyanusu sahilinden güneye doğru yapılarak 1076-77'de Gana'ya kadar ulaştılar. Bu fetihler sonucunda Tekrûr ve Mali putperest krallıkları İslâm'ı kabul ettiler. Senegal'de putperest kalmaya devam eden Volof kavminin büyük bir kısmı el-Hac Ömer'in (1795-1860) başlattığı cihada kadar İslâm'ı kabul etmedi. Batı Afrika'nın fetihle İslâmlaşmasında en büyük mücahitlerden birisi de Samori Ture olup 1890-1898 tarihleri arasında yürüttüğü cihatla Yukarı Nijer nehri bölgesinin İslâmlaşmasına büyük katkı sağladı. Batıdaki bu tarz yayılmada fetihler çok etkili oldu.

İlk Müslüman Sultanlıklar

İslâm'ın Afrika'ya yayılmaya başladığı Mısır'ın fethiyle buradaki Mukavkıs'ın hakimiyetine son verilerek burası doğrudan İslâm topraklarının bir parçası oldu. Kuzey Afrika'da aynı şekilde müstakil idare edilmekten çıkarılıp merkeze bağlandı. Kıtada fetihlerle 11. yüzyılın sonlarına kadar sağlanan bu yayılma daima merkeze

bağlı yönetimlere dönüşmüş ve eski idari sınırlarını muhafaza eden hükümdarlıklar kalmamıştı. Doğuda Nil nehri boyunca Habeşistan'a ve Atlas Okyanusu sahilinde güneye doğru inen İslâmlaşma esnasında buradaki krallıklar kendi hakimiyetlerini koruyarak birer Müslüman sultanlığa dönüştüler.

İslâm'ın Mağrib ve Sahra bölgesinde en geniş biçimde yayıldığı dönem 9. yüzyıldır. Endülüs'te büyük bir devlet kuran Müslümanlar, 788'den itibaren Fas'taki İdrisiler; Sicilmase ve Tahert'te kurulan Rüstemiler isimli Harici devleti (760-909) tam bir İslâmlaştırma faaliyeti yürüterek alimleriyle Trablusgarp'daki Cebel Nefusa'ya, tüccarlarıyla Gao'ya (Mali) ve Nijer nehri istikametindeki bölgeleri nüfuzlarına aldılar. Kayrevan'daki Ağlebiler (800-909) Sicilya'yı 827'de fethederek 1091'e kadar İslâmı burada da yaydılar. Maliki mezhebi bu dönemde bütün Mağrib ve Senegal'e kadar uzanan ülkelerde Müslümanların çoğunluğunca kabul edildi.

Habeşistan'da İslâm bir güç olarak ilk defa 896-897'de görülmeye başladı. Şava krallığının ardından 1285'de İfat Sultanlığı kuruldu. İbrahim-el Gazi tarafından idare edilen Harar Sultanlığı 1529'da Hıristiyan krallığına son vererek bölgede İslâm güçlendirildi. 1570'de Müslümanlar kuvvetlerini kaybettiler ve Oromo-Barentu krallığı Harar da dahil bütün toprakları işgal ettiklerinde Müslümanlar genelde bölgede güçlü Ortodoks Hıristiyanların idaresine girdiler.

Nûbe'de bulunan Alva krallığı 15. nci yüzyılda İslâmlaştı ve 1505'te Sinnar'a yerleşen Funclar da 1520'de İslâmı kabul ettiler. Emevi soyundan geldiklerini iddia ederek hem Müslüman kitleler hem de bölgedeki Arapları kendilerine çektiler. Yine buranın batısındaki Darfur'da Süleyman Solong tarafından 1596'da kurulan sultanlık 18. yüzyılda hakimiyet alanını Kordofan'a kadar genişletti. Bu gelişme bir İslâmlaşma hareketinden ziyade daha önce bölgede var olan İslâm dinini faal hale getirmekti.

Moritanya'da 10. yüzyılda başlayan İslâmlaşma daha ziyade Senhace Berberi kabile reislerinin öncülüğünde gerçekleşti. 15. yüzyıla kadar Fatımiler tarafından Arap Yarımadasından Afrika'nın kuzey bölgelerine gönderilen Beni Hilal ve Beni Süleym'in İfrîkiyye'den uzaklaştırdığı Berberilerin bir kısmı Batı Sahra bölgesini yurt edindiler ve Trarza ve Brakna Beni Hasan Araplarına itaat etmek zorunda kaldılar. Senegal nehrinin kuzeyinde oturan Senhâce'nin önemli kolu Lemtûna gibi Berberi kabilelerin İslâmlaşması güney Fas'dan gelen bu Berberilerin faaliyetlerine bağlıdır.

İfrîkıyye'deki Berberilerin aksine bunlar Hariciliğin İbadi koluna rağbet etmeyerek Malikiliğe bağlandılar. Müslüman Fas ile o dönemde putperest olan Bilâdüssudan'ın batısı arasında kalan Moritanya'da İslâmiyetin yayılması tamamlanınca yön değiştirerek güneye yöneldi. Özellikle dini bilgi ve gayretlerini bu dinin yayılması için harekete geçiren Moritanyalılar'ın Şingetti şehri önemlidir.

Muvahhid halifesi Abdülmümin'in Kuzey Afrika'daki son haçlı güçlerini yok etmesinden sonra gayri müslim olarak sadece göç yoluyla gelen Yahudiler ile Cebel Nefusa, Fas'ın güneyi ve Tell dağlarındaki mahallerde sonradan Yahudileşen Berberiler kaldı. Ortadoğu'daki İslâm devletlerinden Emevi, Abbasi ve Selçuklu saraylarında vezirlik gibi yüksek makamlara getirilen Hıristiyanlar ise Kuzey Afrika'yı terk ettiler.

Bilâdüssudan'ın ilk İslâmlaşan bölgelerinden Gana sultanlığının toprakları bugün Mali Cumhuriyeti'nin en doğusundaki yerleşim yerlerinden Gao'dan Atlas okyanusu sahiline kadar uzanmaktaydı. Bunun yerini putperest Mali krallığı aldı ve"mense" denilen sultanları 13-14. yüzyıllarda başkentleri Niani'yi bütün Yukarı Nijer bölgesinin İslâmlaşmasında önemli bir merkeze dönüştürdüler. Özellikle Mense Musa dönemi İslâm'ın en parlak dönemidir. Gao'da bunun yerine kurulan ve "askiya" denen sultanların Sonray devleti 15-16. ncı yüzyıllarda Gao, Timbüktü ve Cenne ticaret ve ilim merkezleriyle Afrika medeniyetinin en önemli dönemini oluşturur.

Senegal'e İslâmiyet Güneybatı Sahra'da yaşayan Berberi Senhâceler vasıtasıyla geldi. Batı Afrika'da İslâmı kabul eden ilk bölge Tekrur Sultanlığıdır. Müslüman olan kralları Var Cabi 1040'da (hicrî 432) vefat etti.

Biladüssudan'ın tamamen İslâmlaşması Arapların Fülâni, Avrupalıların Pöl (Peul) dedikleri soydan gelenlerin faaliyetleri neticesinde gerçekleşti. Bugün Batı Afrika ülkelerinden Gine'de bir bölge olan Futa Calon'dan kuzey Kamerun'a kadar bütün putperestleri İslâmlaştırma kampanyası 19. yüzyıl boyunca devam etti. İlk ncülüğünü de Osman b. Fûdî'nin Sokoto Sultanlığı ve Şeyhu Ahmedu'nun (1810-1844) Masina Sultanlığı Pöl ırkının tebliğ faaliyetlerine büyük imkân sağladı. Henüz İslâmlaşmamış putperest kabilelere cihat açan Senegal'deki Futa Toro asıllı ve Batı Afrika'nın 19. yüzyılda yaşana en önde gelen alim ve devlet adamlarından el-Hac Ömer kendi kavminin adıyla kurduğu Tukulör devleti adına Masina'yı 1862'de alarak buranın sultanı oldu.

Batı Afrika'da bir krallık olarak 9. yüzyılda kurulan Gana, daha sonra sultanlığa dönüştüğünde de atlın ve kola ticareti pazarları ve küçük Müslüman emirlikleri ile İslâm'ı kabul eden ilk putperest krallığıdır. Manding asıllı tüccarlar 10-16. yüzyıllar arasında bölgeyle Cenne ve Timbüktü arsındaki bağları korudular. Va şehri bütün Orta Volta bölgesinin en önemli İslâm şehri oldu. Bu ülkedeki ticaret Moritanya'nın Morlarını, Timbüktü'nün Sonray topluluğunu ve Trablusgarp, Mısır ve hatta Hicaz'ın Araplarını çekiyordu. Tarih boyunca Hevsa sultanlıklarıyla komşulukları neticesi İslâm'dan etkilenen bugünkü Gana Cumhuriyetindeki Aşanti etnik grubu Osman b. Fudî'nin putperestlere karşı düzenlediği cihattan etkilendi. Ülkenin İslâmlaşmasında asıl unsur 16 ve bilhassa 18. yüzyıllarda kurulan küçük Müslüman sultanlıklar döneminde oldu.

16. yüzyılda kurulan Gonca sultanlığı (1585) Gana'nın kuzeyindeki en önemli İslâm kenti oldu. Müslüman olarak önemli bir güç elde eden Gonca kralı gibi 18. yüzyılda Sansanne-Mango kralı (1751), Dagomba kralı (1713) ile İslâmlaşma 20. yüzyılın başına kadar devam etti. Mamprussi kralı (1741), Va kralı 19. yüzyılın sonunda Gine'de Fransız sömürge idaresi kurulmaması için büyük bir savaşa girişen Samori Ture'nin idaresine girene kadar bu küçük devletler varlıklarını korudular. Bu krallıkların saray halkı ve çevresi İslâmlaşırken putperest halk bu dini benimsememişti.

Çad Gölü havzasında Kânim'de hüküm süren Beni Seyf ailesinden Hume isminde bir kralın Müslüman olmasıyla Çad'da ilk İslâmlaşma başlamıştı. Sultan Biri I (1150-1176) babası Dûneme I (1097-1150) gibi o da üç defa hacca gitti. Aynı ülkede 16. yüzyılda İdris Elevma (1570-1602) Kânim-Bornu bölgesinin en büyük hükümdarlarından birisi olarak tanındı. İbn Fertuva isimli imamı sayesinde daha fazla tanındı. Zira o İstanbul sultanlarının dostu olarak biliniyordu. İslâmî kurallara bunun döneminde bağlılık sayesinde devlet dini kurallara göre yönetildi. Hacca gittiği esnada Arap ülkelerini gezen İdris Elevma ülkesinde ilk defa tuğladan camiler yaptırdığı gibi Mekke'de de sultanlığının hacılarının kullanması için bir ev inşa ettirdi. Hac dönüşü Mısır'dan ateşli silahlarla barut aldı ve bunları kullanmayı öğretmek için buradaki Türklerden eğiticiler getirdi. Onun zamanında putperest ahalinin İslâmlaşması için kolaylık getirildi. İslâmlaşmamak bir yerde devlete karşı gelmek, huzursuzluk çıkarmakla eş tutuldu. Kotoko etnik grubu sultanların kazandığı itibarına özenip İslâmiyeti kabul ettiler. Bagirmi'de ilk Müslüman Sultan

Malo veya onun yerine geçen Abdullah Hacı'dır (1568-1608). Bunun zamanında İslâmiyet Çad'ın orta yerlerinde yayıldı. İdris Elevma'nın ölümünden sonra Kânim-Bornu'dan ayrılan Bagirmi bağımsız sultanlık oldu. Ancak Bornu'da olduğu gibi İslâm sadece yönetici sınıfın dini olarak kaldı. Çocuklu ve gençliği Osmanlı idaresindeki Trablusgrap eyaletinde geçen ve Sultan Muhammedü'l-Emin (1775-1837) zamanında ilk defa halka Müslüman olmaları çağrısı yapıldı.

Bilâdüssudan'ın önemli bölgelerinden birisi olan ve bugünkü Çad'ın doğusunda Sudan sınırına yakın olan ve eski başkenti Vedây ile çevresine İslâmiyeti 1600'lü yılların başında Müslüman olan Abdullah b. Cema tebliğ ederek kabul edilmesine vesile oldu. Dinini komşusu Darfûr Sultanı Süleyman Selong'un (1596-1637) yöntemiyle yaydı ve kurduğu sultanlık 1911 yılına kadar devam etti.

Kamerun'un kuzeyinde yaşayan ve İslâmlaşması çok eski olan Kotoko kabilesi Nijerya'nın Bornu kısmına yakın bölgelerde yaşıyordu. Bunlar 1600'lü yıllara doğru Bornu Sultanı May İdris Elevma tarafından İslâmiyeti kabul ettiler. 18. yüzyılın sonunda ise bugün daha ziyade Çad tarafında kalan Şari Kotokoları Müslümanlığı seçtiler, Bagirmi'ye vergi veren aynı kabile mensupları ise 19. yüzyılın başında İslâmlaştılar.

Ahmed b. İbrahim isimli bir Müslüman Hint Okyanusu sahilinden gelip bugünkü Uganda'daki Buganda kralı Suna'nın sarayına 1844 ve 1856'da defalarca gelerek ona İslâm'ı anlattı ve Müslüman olmasına vesile oldu. Bu kral hayatta olduğu sürece sahilden çok sayıda Arap tüccarı ülkesine kabul etti. Ancak onun ölümünden sonra krallığın geleceğini tehdit edeceği endişesiyle Ahmed b. İbrahim de dahil tamamı Buganda'dan çıkarıldılar ve 1867'ye kadar buraya giremediler. 1867'de çok sayıda Müslüman tüccar tekrar geri döndü ve kral I. Mutesa bunlara iyi davrandı. İslâm'ı kabul ettiği gibi camiler inşa edip Kur'an eğitimi aldı ve İslâm'ın öğretildiği okullar açtırdı. Onun Müslümanlara bu kadar iyi davranmasında Zengibar sultanıyla iyi ilişkiler kurarak silah temin etme emeli vardı. Bu dönemde Hartumlu tüccarlar da Buganda'yı ziyaret ettiler.

Ne yazık ki 1875-1876'da Mutesa isimli kral İslâm'ı terk ederek Müslümanlara çok eziyet etti. Meşhur seyyah Henry Stanley'i sarayında ağırlayıp bu defa Hıristiyanlığa merak sardı ve bölgeye papazların girmesine müsaade etti. Buganda krallarının İslâm ve Hıristiyanlık arasında kararsız kalmaları ve birini diğerine tercih

ederek rekabete sebep olmaları hakiki manada ne Hıristiyanlaşma ne de İslâmlaşma oldu. Fakat İslâm'ı kabul eden Kaleva aynı zamanda sünnet olan ilk kraldı. Hatta herkesin Müslüman olması için çok gayret etti. Putperestlerin desteğiyle Mutesa'nın yerine geçtikten bir süre sonra ayrılan Mvanga yeniden kral yapıldıysa da Müslümanlar bunun yerine sultanın kardeşi Mbogo'yu kral yaptılar.

Ticarî Faaliyetler

Ticari faaliyetler de İslâmiyetin kıtanın her tarafına ulaşması en önemli etkenler arasındadır. Öyle ki "tüccar" kelimesi ile "Müslüman" kelimesi birbirlerinin yerine kullanılır hale gelmişti. İnsanların en önemli ihtiyaç maddelerini temin ettiklerinden umumiyetle iyi muameleyle karşılaşan tacirler gittikleri bölgelerde yerleşmeye de gayret gösterdiler. Habeşistan, Hint Okyanusunun batı kıyıları ve adalar, Büyük Sahra ve Bilâdüssudan'da fetihlerden sonraki dönemde İslâmlaşmada en etkili neticeler tüccarların girişimleriyle alındı.

Kuzey Afrika'yla mukayese edildiğinde bu bölgelerde yayılışı kültürel ağırlıklı seyretti. Tüccar ve göçmen Araplar alt seviyedeki geniş kitleler karşısında soylu, okumuş kitleleri temsil ettiklerinden özenti meydana getiriyordu. Sudan'ın Nûbe bölgesine yerleşmiş bulunan Cüheyne Arapları zamanla Kordofan, Darfûr ve Kânim'e kadar olan bölgeler arasında ticaret yapmaya başladılar.

Köle tacirlerinin elinden kurtulmanın yegâne yolu da İslâmlaşma ile mümkün oluyordu. Zira putperest bir Afrikalı İslâm'a girince köleleştirilmediğinden bu onun için bir kurtuluş yoluydu. 15-19. yüzyıllar arasında bugünkü Sudan'daki Nûbe, Darfûr, Kordofan ve Dongola gibi bölgelerde bütün farklı kabile mensupları bu sayede İslâmlaştılar. Fakat topraklarına girilemeyen bu ülkenin güneyindeki putperest kavimlerin yaşadığı Bahrül-Gazal bölgesine Mısırlı Zübeyr Paşa komutasında 1870'li yıllarda sefer düzenlenince bunlarında bir kısmı İslâmlaştırılmıştı. Yine Orta Afrika'da İslâmlaşma köle ticaretine mukavemet olarak gelişti. Zaire'ye İslâmiyet bölgede fildişi ve köle ticareti için Arap tüccarların onları ticari bir mal gibi almak yerine dinlerine davet etmeleriyle sonuçlandı. Yine Burundi'ye gelen tacirler Tanganyika gölü civarında benzeri şekilde davrandılar. Malavi'de ilk İslâmlaşmayı daha önce köle olarak Zengibar'a götürülen ve orada efendisinin evinde bu dine girdikten sonra ülkesine dönen bir hanım başlattı. Oraya gelen tüccarlar da yerli halktan çok kimseyi bu dinle tanıştırdılar ve bir müddet sonra Kota Kota Sultanlığı bu şekilde kuruldu, hatta sömürgecilik öncesinde halkın önemli bir kısmı da onlar gibi inanmaya başladı.

Batı Afrika'da günlük en çok tüketilen kola meyvesinin üretildiği Fildişi Sahili'nde bunun ticaretini yapan Jula (Diola) ve Hevsalı tüccarlar Batı Afrika'da 20. yüzyılın ilk yarısında İslâm'ı da yaymaktan geri durmadılar. Sömürge idaresinin bölgede aslında kendi menfaati için oluşturduğu ticaret emniyeti dolaylı olarak bu dinin yayılmasına katkı sağladı.

Tarikatlar

Afrika kıtasının manevi mimarları arasında tarikatların yeri büyüktür. Özellikle 15. yüzyıldan itibaren kıtanın iç kısımlarında müntesipler bulan tarikatın etkisi 20. yüzyılın ortalarına kadar en üst seviyede devam etti. Bu tarikattan sonra kıtada en güçlü tarikat Ticaniyye oldu ve yayıldığı alan Kadiriyye kadar geniş olmazsa bile müntesipleri bakımından daha kalabalık kitlelerce benimsendi. Yine Doğu Afrika Müslümanlarının fazla rağbet ettikleri Şazeliyye tarikatı geleneksel çizgide devam etti. Bu kökleri geçmişteki tarikatların yanında Ticaniliğin içinden ayrılan ve her biri güçlü zaviye ağları kuran Hamaliyye, Fazıliyye, Sîdiyye ve Bekkâiyye gibi alt kolları zuhur etti. Ahmed b. İdris el-Fâsî'nin Hicaz'da yanında tasavvuf eğitimi alan Muhammed b. Ali es-Senûsî ve Osman b. Muhammed el-Mirganiyye gibi ıslaha ağırlık veren hareketler 19. yüzyılın sonunda son derece etkili oldular.

Bugünkü Libya'da Osmanlı idarecilerinin kendilerine büyük ilgi gösterip yardım ettikleri Senüsilerin İslâmlaştırma faaliyetleri Fizan'ın güneyindeki Tibesti bölgesi ile Çad ve Nijer havzalarına, oradan da bir taraftan Kongo'ya kadar inerken diğer taraftan doğuda Sudan'a kadar etkili oldu.20. yüzyıla kadar Beyaz Nil'in batısındaki Func Sultanlığının merkezi Sinnâr'ın batısına geçemeyen İslâmlaşma doğudan değil batıdan gelen Ticani ve Senüsiler tarafından başlatıldı. 16. yüzyılda Hicaz'da bulunan tarikatların şeyhleri Afrika'dan gelen hacılardan müritler ediniyorlar ve bunları temsilcileri olarak ülkelerine gönderiyorlardı. Kızıldeniz'in karşı sahili boyunca uzanan bölgeler tarikatların Afrika kıtasında ilk yayıldığı kısımlar arasındadır. Bunlar vasıtasıyla Sudan, Arabistan ve Somali gibi ülkelerde yaşayan Müslümanlar arasında bağlar gelişti. Zaviyelerde örnek hayatı takdim etmeleri yeni Müslümanların buraya yönelmelerini hızlandırıyordu. 15-16. yüzyıllardaki tarikatların faaliyetleri İslâmlaşmaya katkıları yüzeysel ve sadece seçkin zümrelere hitap ediyordu. 19. yüzyıldaki katkıları daha bilinçli, fethetme ruhu taşıyan, sömürgeciliğe karşı direnişlere katılan hatta yönlendiren, önderlerinin

idaresinde müstakil devletler kuran ve eğitim faaliyetleri ile her türlü tebliğ usulleriyle özellikle putperestler olmak üzere herkesi hedef seçtiler.

Afrika kıtasında tarikatların ağırlığının en fazla hissedildiği ülkelerden olan Sudan'da Şazeliyye ve Kadiriyye tarikatlarının faaliyetleri 15. yüzyılda başladı. 1445'te Şerif Hamid Ebu Dunanan el-Cezûlî ile bölgede yayılan Şazeliyye, 1550'te Taceddin el-Behârî'nin önderliğinde Kadiriyye, her ikisinden de etkilenen Hamid b. Muhammed el-Mahcub el-Kebir'in (1693-1776) kurduğu Mahcûbiyye, yine Kadiriyye menşeli ve 1800'de Şeyh Ahmed et-Tayyib b. el-Beşir (ö.1823) tarafından Sudan'a getirilen Semmâniyye ile Ahmed b. İdris el-Fâsî (1760-1837) tarafından Hicaz'da kurulan ve bünyesinden Senüsiyye ve Mirganiyye'nin çıktığı İdrisiyye belli başlılarıdır. Doğu Afrika'da Somali, Eritre ve Etiyopya'daki Galla kabilesi de İdrisiyye'ye intisap ettiler. Bunların etkili olduğu bölgelerde Raşidiyye tarikatı da denmektedir. 19. yüzyılda büyük bir İslâmlaşma sağlayan Mirganiyye tarikatı Muhammed Osman el-Mirgani el-Mekki (ö. 1853) tarafından kurulmakla birlikte daha ziyade oğlu Hasan ve kızları Meryem ile Şerife Aleviyye tarafından Mirganiyye Sudan ve Habeşistan'da yayıldı. Kuzey ve Batı Afrika'da yaygın olan Ticaniyye tarikatı bir taraftan Mısır istikametinden 1880'lerde Muhammed el-Muhtar tarafından bölgeye getirilirken diğer taraftan İngilizlerin 20. yüzyılın başında Nijerya'nın kuzeyini işgal edince bu tarikata bağlı binlerce Hevsa soyuna mensup Müslümanların Mavi Nil bölgesine yerleşmeleriyle yayıldı. Ülkede 20. yüzyılda güçlü etkisiyle Semmâniyye'nin alt kolu olan ve Şerif Yusuf el-Hindi (1865-1942) tarafından kurulan Hindiyye kurulan son tarikat olmasına rağmen yüz binlerce müridiyle İslâmlaşmaya epeyce katkı sağlamıştır.

Habeşistan'da 15. asırda Yemenli ve Hadramevtli tüccarlar vasıtasıyla gelen Kadiriyye tarikatı bugün Etiyopya'nın Harar şehrinde yaşayan ve Aden'de vefat eden Ebu Bekir el-Eyderus (ö.1508) sayesinde bu bölgeye girdi ve 19. yüzyıla kadar tek tarikat olarak kaldı. Merkez zaviyesi Harar'da bulunmasına rağmen Müslümanların yaşadığı bütün mahallerde de zaviyeleri vardı. Sudan'dan Eritre'ye Şerife Aleviyye el-Mirganiyye tarafından yayılan Mirganiyye tarikatı bu kadın mutasavvıfın manevi liderliğinde özellikle Hrıstiyanların İslâmlaşmasında önemli rol oynadı. En büyük desteği 1860'da Eritre sahiline gelen Osmanlı-Mısır kuvvetlerinden alan Mirganiyye bu gücün varlığını tarikatın etkisi bakımından iyi kullandı. Bölgede asırlarca putperest olarak kalan Galla etnik grubunun Müslüman olduktan sonra bağlandık-

ları Ticaniyye tarikatına Mekke'de hac esnasında intisap ettiler. Ülkenin güney batısında yayılan bu tarikat özellikle Afrika'nın diğer bölgelerindeki Ticanilerle sıkı temas kurdu. İdrisiyye'nin bir dönem İslâmlaşmada epeyce etkisi görüldü.

Somali'ye de 15. yüzyılda giren Kadiriyye özellikle 19. yüzyılda Harar'daki merkez zaviyenin tesiriyle daha geniş kitlelere ulaştı. İbrahim Hasan Cebro ve Abdurrahman Zeylâî (ö.1883), Şeyh Uveys b. Muhammed (1847-1909) tarikatın önde gelen şeyhleri olarak Somali kabilelerinin İslâmlaşmasına büyük katkı sağladılar. Özellikle Şeyh Üveys'ın temsil ettiği Üveysiye kolu 1880-1909 yılları arasında bütün Hint Okyanusu sahili başta olmak üzere Zengibar adası ile Kenya, hatta Tanzanya sahillerinden Kongo'nun içlerine kadar uzanan bölgelerdeki önemli merkezlerden Tabora, Ucici, Maniema ve Uganda'ya kadar hem İbadi Müslümanlar, hem de yeni İslâmlaşan putperestler tarafından benimsendi. İdrisiyye ise Şeyh Ali Maye Duragba (ö.1917) tarafından güney Somali'de yayıldı. Bale şehrindeki Şeyh Hüseyin'in türbesini de bunlar korumakta olup daha ziyade ziraata önem vermektedirler. Muhammed b. Salih'in kurduğu Salihiyye bu tarikatın bir alt koludur.

İslâm'ın Afrika'da coğrafi olarak en geniş topraklara yayıldığı dönem Bilâdüssudan'ın İslâmlaşmasıyla başlar. Moritanya üzerinden güneye doğru tesiri inen 16 yüzyılda Kadiriyye ve 19. yüzyılda ise Ticaniyye tarikatları yüzyıllar içinde Sahra ve Bilâdüssudan'ı içine alan bütün topluluklara ulaştı. Bu coğrafi bölgede Kadiriliğin Bekkâiyye, Sidiyye ve Faziliyye alt kolları ile Ticaniliğin el-Hac Ömer, Şeyh Hamallah, İbrahim Nias ve Malik Sy önderliğinde alt kolları ortay çıkıp her biri kendi başına gelişti.İki büyük tarikat arasındaki en belirgin fark Kadiriyye daha ziyade burada kurulan ve sultanlık denen küçük devletlerin saray erkânı, ilmiye sınıfı ve bunların hizmetçileri ile tüccar arasında yaygınlaşmışken 19. yüzyılın başından itibaren bölgede görülmeye başlayan Ticaniyye daha ziyade yeni Müslüman olan kitleler tarafından kabul edilmekteydi.

Batı Afrika'ya ilk defa Kunta kabilesinden Ahmed el-Bekkâî (ö.1504) tarafından girdirilen Kadiriyye Ömer eş-Şeyh tarafından yayılarak zamanla Bekkâiyye adını aldı. Aynı dönemde Tuvâtlı el-Mâgilî (ö.1502) Gao, Kano, Sokoto sultanlıklarında bu tarikatı yaydı. Bekkâiyye 17. yüzyılda Masina'da, Sarakole, Sonray'da ve 18. nci yüzyılda Alfa İbrahim sayesinde Senegal'deki Futa Toro ve Gine'deki Futa Calon'da yayıldı. Şeyh Muhtar b. Ahmed el-Kuntî (1729-1811) Timbüktü'nün kuzeyinde

Azavad bölgesinde merkezini kurunca Masina Sultanı Seku Ahmedu Bari (1810-1840) ve Osman b. Fûdî bu tarikata girerek en etkili ve iz bırakan temsilcileri oldular. 1789'da Fas'taTicaniyye'ye intisap eden Muhammed el-Hafız b. Muhtar (ö.1830) Batı Sahra özelinde ve Batı Afrika genelinde bu tarikatı yaymak için büyük gayret gösterdi. Moritanya Müslümanları Kadiriyye'ye bağlı kalırken güneyindeki ülkelerden Senegal'de ve Mali'de el-Hac Ömer, Şeyhu Ahmedu, Şeyh Hamallah, Seydu Nuru Tal, Malik Sy ve İbrahim Niyas Ticaniye tarikatından en fazla etkilendiler.

Tarikatların Afrika'da kurdukları İslâmlaşma ağında Senegal'deki faaliyetleri 20. yüzyıl içerisinde de büyük gelişme gösterdi ve bugün tarikatların kendilerine mahsus merkezi şehirleri bulunmaktadır. Kadiriliğin Afrika'daki güçlü kollarından Müridilerin Tûba'da, Ticanilerin ise Tivavuan ve Kaolak'ta merkez zaviyeleri kuruldu. Putperestlerin tarikatlardaki güçlü içtimai ortamların cazibesine kapılmaları ve kendilerine değer verilmesinin sonucu olarak kitleler halinde İslâmlaştılar. 20. yüzyılın başında bu faaliyetlerin bir sonucu olarak putperestlerin çoğunluğu bu dine girdi.

Gine'deki Futa Calon'a Mali'deki Masina'dan gelerek yerleşen Kadiri tarikatına mensup Pöl soylu ve reisleri Karamoko Alfa İbrahim ile başlayan İslâmlaşma sayesinde ülkede birçok bölge bu dini kabul etti. İkinci İslâmlaşma dalgası ise Ticaniyye tarikatının Batı Afrika'daki en önde gelen temsilcisi el-Hac Ömer Tal'ın cihat hareketini başlattığı dönemine rastlar. Bu ilim sahibi devlet adamı sayesinde Futa Calon'da 1848-1858 tarihleri arasında neredeyse Müslüman olmayan putperest kalmadı.

Bilâdüssudan'ın en dindar bölgelerinden birisi olarak kalan Mali bir tarikatlar ülkesidir. Müslümanların önderleri konumundaki imam, marabu/murabıt, küçük büyük bütün toplulukların ileri gelenleri mutlaka bir tarikatın müntesibi idi. Kadiriyye ve Ticaniyye tarikatları buraya Moritanya üzerinden geldi. Bekkaiyye kolu Timbüktü ve Gao civarındaki Tevarıklar, Nijer nehri boyundaki Sonray ve Masina'daki Pöl soulu kabilelerce kabul edildi. Ticanilik ise el-Hac Ömer tarafından daha ziyade Mali'nin güneyine doğru, Gine, Nijerya ve Kamerun'da yayıldı. Diğer bölgelerde olduğu gibi zaman zaman ana koldan ayrılan tarikatlar Afrika'da mahalli kimlikler kazanmaya devam etti. Mali'de Ticaniye'nin bir alt kolu olarak ortaya çıkan Hamaliyye bunun örneklerinden biridir ve sömürgeciliğe rağmen İslâmlaşmaya büyük katkı sağlamıştı.

Kuzey Nijerya'da 19. yüzyılın ortalarına kadar Kadiriyye bölgedeki tek tarikattı. Şazeliyye ise sadece bazı Tevarıklar tarafından kabul edilmişti. Ticaniyye 18. yüzyılın sonundan 20. yüzyılın ortalarına kadar epeyce yaygınlaşarak benimsendi. Çok az sayıda Hamaliyye koluna mensup olanlar ve Senegalli İbrahim Nias'ın yenileştirdiği alt kolun Nijerya'ya kadar etkisi görüldü. 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başında Nijer'de önemli tesir bırakan tarikat ise Senüsilik olup özellikle en fazla Tevarık ve Tibû kabileleri tarafından kabul edildi.

Abdülkerim Muhammed el-Mâğilî'nin gayretleriyle Kadiriyye'yi benimseyen Tevarık ve Kânim-Bornu'daki toplumlarda İslâmlaşma geniş kitlelere fazla ulaşamadı. Hâkim sınıfın dini olan İslâm geniş kitlelere Gao'nun Fas tarafından 16. yüzyılda işgaliyle başlar. İşgalden kaçan âlimler Katsina'ya geçerek burayı bir ilim yuvası haline getirdiler. Bölgede ikinci İslâmlaşma dalgası daha çok Pöl soyluların asırlarca devam eden göçleriyle gerçekleşti. 18. yüzyıla gelindiğinde halen putperestlerin çoğunlukta olduğu Hevsa ülkesinde Osman b. Fûdî (1754-1817) bütün kuzey Nijerya'yı tek bir devlet çatısı altında topladı.

19. yüzyılın ikinci yarısında Ticaniyye'nin Çad'daki Bagirmi'ye girmesiyle büyük kitleler İslâmlaşırken Senüsiyye de ilerleyen senelerde burada müritler edindi. Mehdi Senüsi'nin vekili Muhammed es-Sünni 1898'de Bagirmi'yi ziyaret etti. Bu ülkede putperestlerin İslâmlaşmasında en büyük tesir Ticaniyye ve Senüsiyye tarikatları tarafından bırakıldı.

Doğu Afrika'da Tanganyika gölünün etrafındaki Ruanda, Burundi, Kongo, Malavi, Mozambik ve Tanzanya'nın iç bölgelerine İslâm'ın girişi Şazeliyye ve Kadiriyye tarikatlarının şeyhleri vasıtasıyla yayıldı. Özellikle kendilerine büyük destek veren Arap-Hint kökenli Müslüman tacirler ve Zengibar sultanın desteğiyle 19. yüzyıl sonu ve 20. nci yüzyıl başlangıcı tam bir İslâmlaşma dönemi oldu. Tanganyika gölü bölgesinin İslâmlaşmasında doğu Kongo'dan köle olarak alınarak Bagamoyo'ya götürülen ve efendisinin yanında Yahya b. Abdullah (Şeyh Ramiye) adını alan ve Kadiriyye intisap eden Mundu'nun etkisi çok oldu. Yine Malavi'den cariye olarak alınan ve Zengibar'a götürülen bir kadının evlendiği Müslüman eşinden doğan kızı Mtumva Kadiriyye tarikatına girerek icazetname aldı. Şeyha Mtumva adıyla meşhur olan bu Müslüman kadın annesinin ülkesindeki Kota-Kota (Nkhota-kota)'ya gelerek Zengibar hükümetinin desteğiyle İslâmı yaymaya başladı.

1930'lu yıllarda tebliğ faaliyetlerini sürdürdü ve 1939'da Tanzanya'nın Morogoro şehrine gelerek 1958'de burada öldü. Yine Komor Adaları'ndan Şazeliyye tarikatının Filistin'de Tunuslu Nureddin Ali Yeşrûtî tarafından şekillendirilen ve kendi adıyla bilinen Yeşrûtiyye koluna mensup Şeyh Maruf isimli bir tüccar Mozambik'e geçerek özellikle ülkenin kuzey bölgesinin yerli ahalisi olan Yao etnik grubunun Müslümanlaşmasını sağladı.

Kıtanın doğu sahillerinde İslâm'ın yayılmasının tarikatların bir bölgeye nüfuz etmesiyle sıkı bağı olduğu görülmektedir. Zaman içerisinde ve bölgenin şartlarında değişik alt kollara ayrılan tarikatlardan bazılarının geleneksel yapılarını terk ederek yeni usuller benimseyenler bulunmaktadır. 19. yüzyıla kadar Kadiriyye'nin üstünlüğünde devam eden tarikat geleneği bu asırdan itibaren bilhassa Ticaniyye başta olmak üzere hâkim sınıfın İslâm kültüründen ziyade daha çok büyük topluluklara hitap eden yaygın din kültürü ağırlık kazandı. Asırlarca Kadiriyye'ye rağmen İslâm sadece zengin tacirler, Arap asıllılar ve Hintliler'in dini iken diğer tarikatların bölgeye girmesiyle ve Kadiriyye'nin de onlara benzemesiyle toplumun her kesiminden insanlar tarafından kabul edildi. Batı Afrika'da ise tarikatların gücü Osman bin el-Fûtî, el-Hac Ömer ve Samori Ture'nin cihat hareketleri dışında genelde eğitim yoluyla kazanıldı.

Tarikat yoluyla toplumları etkileme Afrika'da özellikle ezilen kesimlerin İslâm'a yönelmesini hızlandırdı. Doğu Afrika'da Kadiriyye şeyhleri talebelerini kabile reislerinin çocukları arasından seçmekteydiler. Arap-Umanî ve Sevâhili Müslümanın amelleri yanında şeyhlerin kendi hayatları Peygamberin hayatının bir numunesi olarak ahlaki-dini bakımdan örnek teşkil etmekteydi. Bunların dayanakları daha çok Kuran ve hadisler olup mezheplerin teferruatlı bilgileri fazla yer tutmuyordu. Zikir, mevlit ve tarikat adabı sayesinde fertler sosyalleşmekte ve ulemanın ehl-i sünneti koruma endişesi tarikatta daha çok hoşgörü içerisinde yeni tavırlar ve gösteriye ağırlık verilen faaliyetlerle cazip hale gelmekteydi. Tarikatlar sömürgeciliğe karşı faaliyetlerinde özellikle millî kimlikleri ön plana çıkarak dinî olduğu kadar siyasi-idari görevler de alarak kıtanın hem İslâmlaşmasına hem de Afrikalılaşmasına hizmet ettiler.

İslâm dünyasının birçok bölgesinde olduğu gibi Doğu Afrika'da da tarikat/ticaret ağları bazen karıştırılabilmektedir. Aslında bunların organik çalışarak kitlelerin topluca İslâmlaşmaları için birlikte zemin hazırlamaları dikkatlerden kaç-

mıştır. İbadiler tarih boyunca karşı tavır takındıkları tarikat anlayışını Zengibar'da bırakarak Kadiriye tarikatına mensup olmaya başladılar ve Sultan Bergaş Somali'den getirdiği Şeyh Üveys'in Tanzanya ve Kongo'daki tebliğ faaliyetlerini destekledi.

Tarikatlar kurdukları zaviyeler vasıtasıyla toplulukları bir taraftan İslâm dünyasına açarken diğer taraftan küçük gruplar halinde her birine halifeler tayin ederek şeyhin tam kontrolü altında tuttular. İslâmlaşma seçkin Arap zümresinin aksine son derece basit tutuluyor, genelde erkeklerin sünnet olmaları, bazı amellerin işlenmesi, Allah'ın birliği, Kitap ve Peygamber sevgisi işlendiğinden Tanzanya iç kısımları ile Uganda'da çok sayıda kişi Müslüman oldu.

Yine Afrika'da İslâm'ın yayılmasında kadınların çok etkili oldukları görülmektedir. Mirganiyye tarikatı şeyhinin Meryem ve Aleviyye isimli iki kızı Sudan ve Habeşistan'ın İslâmlaşmasına büyük katkı sağladılar. Malavi'deki kadın Şeyh Mtumva öncelikle ülkesine döndükten sonra kadınlar üzerinde tebliğ faaliyetlerini yürütüyordu. Yine Lamu Adasındaki Aleviye tarikatı mensubu Habib Salih bilhassa ailesindeki kadınlar olmak üzere tüm hanımların eğitimlerine önem veriyor ve bölgenin her tarafında kadınlar zikir halkalarına katılıp Cuma namazında camide kendilerine tahsis edilen yerleri aldıkları gibi mevlit kandili törenlerinde en fazla görev üstlenen de bunlardı. Bilhassa kuzey Kenya'da faal olan Hüseyniyye tarikatı kadın cemaate önem vererek onları yaşadıkları sıkıntılı hayattan kurtarmakta ve her türlü yardımı sağlamaktadır.

Sömürgecilik

Avrupalı devletler tarafından Afrika paylaşılmadan önce henüz İslâm'a girmemiş büyük putperest topluluklar bulunuyordu. 19. yüzyılın Müslüman sultanlıkları bir taraftan işgale karşı mücadele ederken diğer taraftan hala putperest kalan tebaalarını İslâmlaştırma gayreti içine girdiler.

Putperestlerin ilk anda İslâmlaşması erkeklerin sünnet olması ve dini bayramları kutlamalarından ibaretti. Birçok bölgede olduğu gibi sömürge döneminde sağlanan ulaşım vasıtalarının ve yol emniyetinin sağlanmasıyla Avrupalı idareciler İslâm'ın yayılmasına istemeden katkıda bulundular.

Bilhassa Afrika'da halk seviyesinde her türlü dini faaliyetleri yönlendiren marabu denen kimselerin Batı Afrika'nın her tarafındaki Müslümanların dini ve sosyal hayatlarında etkileri büyüktü. Toplumun manevi önderleri konumundaki bu

kimselerin bir kısmı oldukça iyi yetişmiş ilim sahibi iken çoğunluğu çok az eğitim görmüş kimselerdi. Bunlar hem sömürge idarelerine karşı ahaliyi direnişe çağırmışlar hem de bu dönemde sağlanan ulaşım imkânlarını kullanarak nüfuz alanlarını genişletmeye gayret göstermişlerdi.

İngilizlerin Njerya'da Hevsa devletlerini işgal ettikleri 1903'te Hevsalar'ın henüz %50'si Müslümandı. Sömürge döneminde Hevsa etnik grubu Gine, Fildişi Sahili, Togo, Benin ve Gana gibi ülkelerde en fazla tebliğde bulanarak İslâmlaşmayı temin ettiler. 1904'te İngilizler Sokoto sultanlığına girince burada direnen 25.000 Müslüman Pöl ülkeyi terk ederek Mavi Nil bölgesine hicret etti. Bu dönemde kuzeydeki Müslümanlar güneyin Hıristiyanlaştırılması karşısında bölgelerindeki putperestleri İslâmlaştırmaya başladılar. 1893'te Fransızların el-Hac Ömer'in oğlu Şeyhu Ahmedu'yu Masina'dan çıkarmalarından sonra bunlardan 10.000 kişi Sokoto'ya gelerek sığındılar. Ticanilerin bu akını İngiliz sömürge idaresi kadar Sokoto sultanlarını da endişelendirdi. Zira İngilizler ayaklanmalardan, Sokotolular ise bütün desteklerini Kadirilerden aldıkları için bu durumdan korktular. Ancak Ticaniyye asıl desteği Kano sultanından gördü ve daha sonra İbrahim Nias'da burada epeyce mürit buldu.

Fransızlar 1914'te Çad'ın işgalini tamamlayınca putperest kavimleri tespit ettiler. Ancak bütün tedbirlerine rağmen bunların çoğunluğu 20. yüzyılın başında İslâmlaştı. Sömürgeciler bu bölgedeki karışıklığı sakinleştirince seyahat kolaylığı doğdu ve tüccarların ülke genelinde rahatça dolaşmaları sonucu ahali çevrede dolaşmaya başladı ve bu sayede putperestler İslâm dinine girdiler.

Doğu Afrika'daki Tanganyika gölü bölgesinde yer alan Ruanda, Burundi, Kongo ve Tanzanya'nın iç bölgelerinde İslâm'ın yayılış tarihi çok eski değildir. İbadi Araplar, Hint kökenli İsmaililer ve Hint Okyanusu sahilinden gelen Sevâhili sünni Müslümanlar bu bölgeye ticari maksatlarla gelmeye başladılar. Bunların gelişiyle İslâm'ın bölgede görünmesi Avrupa sömürgeciliği ve Katolik Kilise'nin misyonerliği kadar yenidir. İlk İslâmi tebliğde bulunan kimseler 1930-1940'da bölgeye sahilden geldiler. Yerli halk bu bölgeden köle satın alan Müslüman tacirlerden dolayı bunlara soğuk davranmaktaydı. Alman ve ardından Belçika sömürge idarecileri gezgin Müslüman tacirlerin bölgedeki faaliyetlerini kendileri açısından nifak çıkardıkları bahanesiyle bölgelerine sokmak istemiyorlardı. Daha önce yerleşen Sevâhililer sıkı denetim altında iken Arap ve Hintlilerin buralara geçmeleri tamamen yasaklandı.

Ruanda ve Burundi'de İslâm'ın yayılmasına Alman sömürgesi esnasında müsaade edilmediği gibi Müslüman göçmenlerin bu iki ülkeye girmelerine izin veren Belçikalılar zamanında ise hem idare hem de Katolik Kilisesi İslâmi propaganda yapılmasını yaklaşık elli yıl yasakladılar. Bölgede sömürgecilik ve Hıristiyanlık İslâm'a karşı iki güç olarak durdular. Aslında Almanlar zamanında da Protestanlar bile İslâm'a karşı cephe almışlardı. Belçikalıların Katolikliği rahat yayabilmek için Protestanları engellemeye çalıştılar. Kilise ve sömürge idaresi İslâm'ın Arap ve Hint kökenliler tarafından yerliler arasında kolayca yayılmasını engellemek için bunları köle tacirleri gibi göstererek itibarlarını sarsmak istediler.

İngiliz sömürge idarecisi Lugard Müslümanları hiç sevmemesine rağmen Uganda'da hâkimiyetinin tesisi için yanında yeterli askeri olmadığı için Mısır valisi Emin Paşa'dan geriye kalan Sudanlı (Nûbeli) 10.000 askerle başlarındaki Selim Bey'e ve Ferac Efendi'ye önemli görevler verdi. Selim Bey'in Buganda Müslümanlarıyla işbirliğine girerek bir İslâm devleti kurmak istediyse de başaramayınca sürgüne gönderildi. Yerli ahalinin temsilcisi Mbogo ise Zengibar'a gitti ve 1896'ya kadar orada kaldı. Daha sonra Müslümanlar birçok hadiseler çıkardılarsa da başaramadılar. Mbongo İngiliz sömürge idaresine bağlı kalacağını bildirince geri döndü ve 1910'da ölümüne kadar ülkedeki Müslümanların lideri olarak kaldı.

Eğitim

Müslümanlar Afrika'da dinlerini yaymaya başladıktan sonra tarih boyunca burayı aydınlatacak İslâmi ilimlerin öğretildiği merkezlerini kurdular. Mısır'da Ezher ile başlayan ve Tunus'ta Zeytûne ile devam eden gelenek Fas'ta Karaviyyin medresesinde çok gelişti. Doğu Afrika'nın önemli merkezleri arasında Harar, Zeyla, Lamu adası, Mombasa, Bale, Zengibar ve Komor adaları bütün bu bölge Müslümanlarının eğitimlerini aldıkları şöhretleri bulundukları ülkelerin sınırlarını taşan ilim merkezlerine sahipti. Batı Afrika'da ise Moritanya'daki Şingit, Mali'deki Timbüktü, Gao ve Cenne; Senegal'de Tuba, Tivavuan ve Kaolak; Çad'da Vara ve Abeşe; Fildişi Sahilinde Kong; Gana'da Va; Gine'de Futa Calon; Nijerya'da Kano, Sokoto ve İlorin gibi çok sayıda ilim merkezi İslâmlaşmada binlerce gencin eğitimine imkân sundular.

Kısa zamanda İslâmi eğitim merkezine dönüşen Çad'daki Vedây bölgesine 17. yüzyılın sonlarına kadar gelen Sinnar'daki Func Sultanlığının fakihleri bu dini çok sayıda kimseye eğittiler. Vedây'ın merkez şehri Vara aynen Timbüktü ve Cenne gibi

muallim ve fakihleriyle ahali üzerinde büyük tesir bırakan bir ilim yuvasıydı. Daha sonra Abeşe 1850'den sonra başkent ve İslâmi ilimlerin merkezi olduysa da buradaki alimlerin çoğunun Darfûr'a göçmesi veya Fransız askerlerinin ölümlerinden sorumlu tutularak sömürge idarecilerince tamamına yakını 1917'de palalarla vahşice doğranarak öldürülünce önemini yitirdi.

Kıtanın her tarafına yayılan eğitimci-tebliğciler sayesinde putperest halktan kralla rına kadar birçok kimse İslâmı kabul ediyordu. 1875'te Mısır Hidivi tarafından Uganda kralı Mutesa'ya Kuran öğretmeleri için iki şeyh gönderildi. Gana'nın güneyindeki Cape Coast şehri ahalisinin çoğunluğu 1885'de buraya gelen kuzeyli bir muallim tarafından yapılan İslâmi tebliğle ihtida ettiler. 1900'da Çad'ın kuzeyndeki Borku'ya yerleşen Senüsiler ise açtıkları Kuran ve dini ilimleri öğreten zaviyeleriyle putperest kabileleri İslâmlaştırdılar.

Kenya, Tanzanya, Mozambik ve Malavi'de yaşayan etnik gruplardan birisi Yao olup bunlardan ilk Müslüman olan meşhur kralları Makancila olup yanında bir âlim bulundurarak kendisine Kuran öğrettiriyordu. Büyük bir okul açtırarak burada Arapça ve Sevâhili dili öğretilmesini sağladı. Müslüman olmakla elde edecekleri imkânlar Araplarla rekabet edebilmek ve İngiliz sömürgeciliğine karşı güç kazanmaktı. Burada sadece Şazeliyye tarikatının izine rastlanmaktaydı.

Evlilik

Bugünkü Sudan'da bulunan Nûbe'ye İslâmiyet ilk önce Mısır'ı fethettikten sonra Nil vadisi boyunca güneye doğru ilerleyen Araplar tarafından yayıldı. Kabilelerin ileri gelenleriyle evlilik yoluyla akrabalık ilişkileri kurarak önce bölgeye yerleştiler ve melez bir neslin oluşmasıyla sayıları çoğaldı.

Batı Afrika'nın en gezgin topluluklarından Pöl soyluların tesirini bu ülkede de görüyoruz. Son olarak Çad'ın kendi içindeki Kânim-Bornu-Vedây ve diğer sultanlıkların etkileşimleri sonucunda gerçekleşti. Zira biri diğerinin putperestleri üzerinde evlilik ilişkileriyle veya siyasi girişimlerle İslâmlaşma faaliyetlerinde bulundu. Doğu ve Güney'e gelen Afrika'ya gelen Araplar, Şirazlı İranlılar ve Hindistan ile Endonezyalılar da aynı şekilde yerli kadınlarla evlenerek ilk ihtida olmalarına vesile olanlar eşleri oldu. Bu gelenek aslında kıtanın hemen hemen her tarafında yaygın olarak uygulandı. Ülkesini ticaret, hac, eğitim ve daha başka sebeplerle terk etmek durumunda kalanlar bir süre ikamet etmek durumunda kaldıkları yerlerde mutlaka

bir evlilik yapıyorlar ve orada yaşayan putperest halkın çoğu ile kolayca aile bağları kurup onların İslâmlaşmasını sağlıyorlardı. 1850'lerden sonra Doğu Afrika sahilinden Tanganyika gölüne ilerleyip buradan bbugünkü Demokratik Kongo Cumhuriyeti'nin Maniema, Kasango bölgesine ticari işleri için giden Zengibarlı Araplar yerli kadınlarla evlenmişler, onlardan olan çocukları da aynı mesleği sürdürmüştü. Bu ikinci kuşağın anneleri yerli olduğu için akrabaları gördükleri insanlarla çabuk kaynaştılar ve onları etkilemeleri çok sürmedi. Muhammed b. Hâmid el-Mürcibî isimli Zengibarlı önde gelen bir tüccar ve beraberindeki kısa sürede Tanganyika gölünün batı yakasında Batılı sömürgecilerin tabiriyle Tippo Tip Krallığı adıyla büyük bir devlet kurmuştu. Bugün ülkede sayıları 20 milyonun üzerindeki Müslüman onların bölgedeki İslâmi faaliyetlerinin neticesidir.

Denizcilik

Doğu Afrika sahillerinde İslâm'ın ilk defa yayılışı Kitâbü'z-Zünûc gibi bölge tarihiyle ilgili ilk eserlerde 7. yüzyıl olarak gösterilmektedir. Bu konuda kesin deliller bulunmadığı için İslâm'ın gür bir şekilde varlığına 9. yüzyılda Manda adasında rastlanmaktadır. Göçmen Müslümanlar, Güney Arabistan'dan gelerek İslâmlaşma ve Şafii mezhebinin sahil boyunca yayılmasını sağlayan şeriflerin ve âlimlerin Portekiz sömürgeciliği öncesi, sömürge dönemi ve Umman Sultanlığının bölgeye yerleşmesinden sonra katkıları iyi bilinmemektedir. 18. yüzyıla kadar pek bilinmeyen ulema sınıfının faaliyetleri 19-20. yüzyıllar arasında daha iyi tanınmaktadır.

11-12. yüzyıllarda Doğu Afrika sahillerinde başlayan Kızıldeniz'deki Dahlak adasından Mogadişu'ya, Marka'dan Kilve'ye kadar bütün Hint Okyanusu sahillerinde Arap ve İran asıllı Müslümanların ticaret yapmak için gitmeleriyle İslâmlaşma yoğun şekilde başladı. Önce 8-9. yüzyıllar arasında Afrika kıtasının doğu sahillerine ve Kızıldeniz'deki Dahlak adası ile Zeyla'ya çıktılar. Bölgedeki Hıristiyanların bir kısmı Müslüman oldular. Dahlak ticaret merkezi olurken Zeyla ise İslâmileşme merkezine dönüştü. Müslümanlar Hint Okyanusundaki Portekiz varlığından dolayı Hıristiyanların Avrupalılarla işbirliği yapmasından korkarken Hıristiyanlar da Müslümanların Memlûklerle işbirliği yapmasından korktular. Fakat Müslümanların yardımına Osmanlı Devleti yetişti ve Habeşistan'ın kuzeyini alarak burayı vilayet yaptı. Doğu Afrika'nın İslâmlaşma konusunda önemli merkezi olan Zeyla Portekizler tarafından 1517'de alınarak yakıldı.

Somali'ye İslâm Zeyla ve Mogadişu limanlarından girdi. Harar'ın Afrika'nın Hint Okyanusuna uzanan bu bölgesinin İslâmlaşmasındaki etkisi ancak 14. yüzyıldan sonra başladı. Sünni Araplar, Yemenli Zeydiler, İranlı Şiiler ve yerli Somali ahalisi birbirine karışarak yeni bir İslâm toplumu meydana getirdi. Araplarla İranlı Karmatiler tarafından kurulan Mogadişu bugünkü Somali'nin merkezi ve güneyinin İslâmlaşmasında Zeyla ve Harar'dan sonra en etkili şehirdir. Ticari dolaşım ağı sahildeki şehirler ile içeri girdikçe yeni kollara ayrılan yollarla Habeşistan'ın içlerine kadar uzanıyordu. Müslümanlara Somaliler'in yakınlık göstermeleri Habeşistan'daki Hıristiyanlara karşı bunu bir vasıta ve güç kabul etmeleriyle başladı. Ancak sadece bu duygu onları tam manasıyla İslâmlaştırmaya yetmeyip asıl dönüşümü tarikatlar ve bunlara bağlı aldıkları İslâm eğitiminden aldılar.

Hint Okyanusu sahillerine ve adalara ilk defa gelen Müslümanlar fetih amaçlı gelmeyip daha ziyade anavatanlarından dini ve siyasi faaliyetleri ile ticaret için gelmişlerdi. Daha sonrakiler onların düzenlerinden haberdar olup yeni iş ve ticaret yapacak mekanlar olarak tercih edip buralara göç ettiler. Kim zaman sömürgeciler buralara önce köle, bunun yasaklanması üzerine işçi ve nihayet kıtalar arası etkileşim için göçü özenir hale getirdiler. Gelenler arasında belli oranda Müslümanlara da sıkça rastlanıyordu. Bugün Mozambik, Güne Afrika, Madagaskar, Moritus ve Reunion adalarındaki durum budur.

Tanzanya'da İslâm'ın yayılışını iki ayrı dönemde incelenir. İlk dönemde 19. yüzyıldan önce birçok Arap kolonisi sahil boyunca kuruldu. 1880-1930 arasındaki ikinci dönemde ise İslâm sahilden içerilere doğru yayıldı. Birinci dönemde Mogadişu'dan Sofala'ya kadar uzanan ve Kilve, Mombasa, Malindi, Zengibar, Lamu, Pembe ve Sofala gibi adalarda halen önemini koruyan şehirler kuruldu. Buraya gelen Araplar kendilerine yurt arayan göçmen kimseler olmayıp sahil boyu ticaret tezgâhları kuran denizcilerdi. Onların asıl amacı İslâm'ı yaymak olmayıp denizlerde serbest dolaşmak ve iş güvenliğiydi. Bu yüzden çok sınırlı yayılan İslâmiyet Mogadişu'dan Mozambik'in güneyine kadar sahil boyunda bir şerit gibi uzandı. Zengibar'ın kurulması da hemen hemen aynı döneme rastlamaktadır. Doğu Afrika sahillerine Arap dünyasının her tarafından Müslümanların geldiği gibi, İran, Hindistan sahilleri ve Endonezya'dan Müslümanlar da bu sahillere farklı sebeplerle gelip yerleştiler. 19. yüzyıla kadar İslâmlaşma yerli halk arasında değil gelen göçlerle oluşuyordu.

1840'da merkezi Maskat olan Umân sultanlığının payitaht merkezi Sultan Said tarafındanZengibar'a taşındı. Bu tarihten itibaren Araplar adanın karşısındaki sahilden içerlere doğru girmeye başladılar. 1800'e kadar fildişi, deri ve köle ticareti önemliydi. Araplar ve yerli halktan Müslümanlığı kabul edenler bölgede belli saygınlığı olan kimselerdi ve Avrupalılar geldiklerinde bunlardan çok yararlandı. Tüccarlar, din âlimleri, askerler, hizmetliler, muallimlerden oluşan yeni bir seçkin sınıf doğmuştu. Bu sınıf putperest toplumda İslâm'ın ne kadar itibarlı bir din olduğunu gösteriyordu. Haliyle kültürel ve içtimai yükselme İslâm sayesinde gerçekleşiyordu.

İslâmlaşan Putperest ve Hıristiyan Toplumlar

Mağrib'de İslâmiyet başlangıçta fetihlerle yayıldı. Berberi asıllı yerel toplumun tüm kesimlerini içine alacak şekildeki İslâmlaşma'da Sufrî ve İbadi Hariciliğin tesiri de vardı. Arap yarımadasında ortaya çıkmasına rağmen önce Emevilerin baskısıyla, ardından Abbasilerin de kendilerine fazla müsaade etmemesi sebebiyle kısa zamanda Mağrib'e taşınarak Fizan'dan Atlas Okyanusu sahilindeki Sûs'a kadar olan bölgede Beni Hilal Araplarının 11. yüzyıldaki akınına kadar bu tesir devam etti.

Sudan'da Denakıl-Ca'liyyin toplumu Nil vadisi ve Hartum'un güneyinden Dongola'ya kadar İslâmlaşırken Afrika'da Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında kalan putperest topluluklar genelde İslâm'a yöneliyorlardı. Amhara Hıristiyan krallığına karşı putperestler kendilerini savunmanın yolu olarak İslâm'ı seçtiler.

Batı Afrika ülkelerinden Burkina Faso'nun en büyük kabilelerinden Mossiler'in İslâmlaşması 16. yüzyılda Mande etnik grubuna mensup tüccarların Mossi topluluğu içine nüfuz etmeleriyle gerçekleşti. Gineli devlet adamı Samori Ture 19. yüzyılın sonunda henüz İslâm'ı kabul etmemiş bulunan Senufo toplumunu cihatla İslâm dinine girdirdi.

Ahmed Gran'ın döneminden sonra Etiyopya'da en büyük İslâmlaşma putperest Galla etnik grubunun 19. ncu yüzyılda Müslüman olmasıdır. Özellikle kralları Yajju Müslüman olarak Ali adını aldı (1831-1863) ve Hıristiyanlara İslâm'ı kabul ettirmek için gayret gösterdi.

Batı Afrika ile Doğu Afrika arasında İslâmlaşma noktasında belirgin farklılıklar bulunmaktadır. Doğu Afrika'da özellikle Etiyopya'da Müslümanlar daha ilk asırlarda Hıristiyanlarla aynı topraklarda yaşamaya başlamışlardı. Aralarında çıkan kavgalar

neticesinde Müslümanlar mağlup olduklarında Hıristiyanlaştırılmışlardı. 19. Yüzyılda bunlar tekrar eski dinleri İslâm'a döndüler. Kıtanın birçok bölgesinde Müslümanların Hıristiyanlığa girmeleri için tarih boyunca baskı yapıldı. Zimbabve'deki Varemba topluluğunun önceden Müslüman olup sonradan din değiştirerek Hıristiyanlaştırıldıkları 19. yüzyılda anlaşıldı.

Tanzanya'da son bir asır içinde İslâmlaşan toplumlar arasında en önemlileri Digo-Zaramo, Yao'dur. Bunların ihtida hareketleri 1930'a kadar devam etti. Mozambik'te bulunan Yao etnik grubu Malavi'ye göre daha az kalabalıktır ama bunların da tamamı 19. yüzyılın sonunda Müslümanlığı kabul ettiler. Yine Makua, Nhanca, Ngoni gibi topluluklar da Yaolarla kurulan irtibatları sayesinde İslâmlaştılar. Malavi'nin İslâmlaşmasında en önemli katkıyı Yaolar yaptılar.

İslâmlaşmanın Önderleri

İslâm'ın Afrika'da yayılmaya başlamasıyla birlikte buna katkı sağlayan yüzlerce devlet adamı, komutan, alim, tarikat şeyhi, muallim ve tüccar kıtanın her tarafında farklı tebliğlerde bulundular. Bunlar içerisinde sadece bir bölgenin İslâmlaşmasını sağlayanlar olduğu gibi günümüz Afrika devletlerinden birkaçında İslâmiyetin hakim hale gelmesini sağlayanlar oldu.

Ukbe b. Nafi bütün Kuzey Afrika'yı fetihle İslâm topraklarına katmakla kalmamış buralardaki halkın çoğunun da bu dine girmesini sağlamıştı. Murabıtlar ve Muvahidler devletlerinin her ikisi de İslâm'ın Trablusgarp ile Atlas Okyanusu sahillerinde yeniden tutunmasını temin ettiler. 13. yüzyılda Mali Sultanlığı kendinden önceki Gana sultanlığının topraklarına sahip olarak Senegal, Mali, Nijer, Gine, Fildişi Sahili, Burkina Faso, Nijerya, Kamerun, Gana, Benin, Togo ülkelerin kuzeyini hakimiyet alanına ve İslâm'ın etkisine girdirdi. Özellikle 1324 yılında hac seyahati esnasında 8.000 adamıyla yola çıktığında uğradığı her yerleşim birimine bir cami yaptıran Mense Musa ve Mense Süleyman'ın katkıları büyüktü.

Mısır, Mağrib, Hicaz, Yemen ve Irak'tan gelen tarikat mensubu kimseler Nûbe'nin İslâmlaşmasında büyük tesir bıraktılar. Yemen'den gelen Gulam Ahmed b. Ayid özellikle Kordofan'da 14. yüzyılın ikinci yarısında İslâm'ın yayılmasında etkili olurken Mısır'dan 1550'de Sinnâr'a gelen fakih Mahmud el-Irakî'nin etkisi önemlidir. Zaten Funclu hacıların Mekke'den dönerken beraberlerinde birçok fakih getirmeleri ve bunların Nil vadisini geçerek Darfûr ve Çad'a kadar ilerlemeleri çok önemlidir.

Habeşistan'ın 16. yüzyılda İslâmileşmesinde Harar emiri Ahmed Gran'ın (1529-1543) devletini güçlendirerek bütün ülkeyi ele geçirmesi etkili oldu. İlk defa Hıristiyanlar bütün güçlerini yitirdiler, ancak 1543'te bunun öldürülmesiyle zayıflayan Müslümanlar yerine geçen sultanların onun çizgisinde siyaset takip etmesiyle rahatladılar.

Yine Sudan'da 1881'de kendisini mehdi ilan eden Muhammed Ahmed zamanında İslâmlaşma hızlandı. Onun amacı mezhep ve tarikatlarla parçalanan toplumu yeniden tek bir ümmet haline getirmekti. Senüsi ve Vehhabî hareketine benzeyen bu hareket Sudan'ın kuzeyi Denâkıl ve Ca'liyyin kabileleri ile Darfûr ve Bahrü'l-Gazel'e kadar bölgelerde etkili olmaya başladılar. Putperest kabilelerin bir kısmı zorla İslâmlaştırıldı.

Osman dan Fûtî'nin 1806'da emiri olarak tayin ettiği Modibo Adama Kamerun'da İslâmileşme'nin önderlerindendi. 1841'de kurduğu Yola şehrinde 1848'deki ölene kadar putperestlere karşı savaşarak İslâm'ı yayarak özellikle Adama bölgede yaşayanların özellikle Pöller'in tamamını İslâmlaştırdı. Timbüktü ve buradan Fas'la kurulan dini bağlar sömürge döneminde koptu.

İslâmlaşmada ziyaret yerlerinin önemi:

Mısır ve Kuzey Afrika ülkeleri ile Habeşistan Müslümanlığında diğer Afrika ülkelerinde pek az rastlanan bir konu ise türbelere verilen önemdir. Doğu Afrika'da çok yaygın bulunan türbeler büyük ziyaretgâhlardır. Adülkâdir-i Geylâni'nin kabri Bağdad'da olmasına rağmen Eritre'deki Masava'da onun adına inşa edilen türbesi, Muhammed Haşim el-Mirgani türbesi, yine Eritre'ye Mirganiyye tarikatını getiren Seyyid Hasan el-Mirgani'nin Sudan'ın Kesela şehrindeki türbesi, Agame'de Hz. Muhammed'in davetiyle Müslüman olan Necaşi'nin türbesi, Mağrib'den gelerek İslâm'ı yayan Adem el-Kinani'nin Tigrai'deki türbesi, Harar'da Ömer Abadir el-Bekri türbesi ve bu bölgeye Islam'ı getirerek yaydığına inanılan Etiyopyalı yüz binlerce Müslüman ziyaret ettiği Bale'deki Şeyh Hüseyin türbesi en meşhur ziyaret mahalleridir.

Somali'de de Etiyopya'da olduğu gibi evliya türbeleri ziyareti, mevlit kandili esnasındaki dini bayramların kutlanması ve ilahiler söylenmesi farklı tarikat faaliyetleri arasında yer almaktadır. Mali'de Sultan Askiya'nın türbesi yanında toplam 333 dinî öndere ait türbe olduğu ve bunların ziyaretgâh kabul edildiği bilinmektedir.

Göçler

Afrika'da Müslümanlar sömürge dönemi öncesinde ve sonrasında oldukça fazla göç etmeye başladılar. Bilhassa ülkelerinin sömürgeleşmesinden sonra kaçan Müslümanlar bu defa yeni yurt edindikleri yerlerin işgaliyle karşılaştılar. Gittikleri her yerde putperestlerle kurdukları münasebetler sonucu onların İslâmlaşmasını sağlıyorlardı. Sömürge idaresi yerleştikten sonra aynı Avrupalı devletin farklı sömürge topraklarına seyahat edebilme imkânı onların daha fazla yer değiştirmelerine sebep oldu.

Sierra-Leone İslâmlaşmanın geç başladığı bölgelerden birisi olarak buradaki varlığı 1725'te Yukarı Nijer ve Futa Calon'daki Müslüman etnik grupların bölgeye göçleriyle sağlandı. Futa'dan gelen Pöl ve Kankan'dan gelen Mandingler'in bölgede yerli putperest reisler ve tacirlerle işbirliği neticesinde İslâm yayıldı ve Port-Loko bir yer İslâmlaşma merkezi oldu. Bölgeyi tamamen İslâmlaştırdıkları için Avrupalılar için bölge halkına artık Müslüman manasına Mandingo denmekteydi. Putperest reislerin Müslüman olmasının kendilerine büyük güç sağlaması dolayısıyla Pöl ve Mandingleri kendi etnik gruplarına reis yapıyorlardı.

Togo'nun güneyindeki Müslümanların tamamı komşu ülkelerden gelen göçmenlerdir. Ülkenin güneyi İslâmileşmeye uzak dururken kuzeyinde Hevsa ve Pöl tüccarların etkisiyle İslâm yayıldı. Özellikle Kotoko soylu toplum 18. yüzyılın ortasında kuzeyin düzenli, kalabalık ve en fazla İslâmlaşan topluluğudur. Biladüssudan'dan gelen Müslümanlar ticaret kervanlarının geçtiği köylere Müslüman mahalleleri kurarak buralarda yerli kadınlarla evlendiler. Küçücük krallıkların yegâne eğitim görmüş insanları olan bu Müslümanlar kralların sekreterliğini yaptılar. Togo'da ilk cami inşası 1840'da oldu.

Benin'e gelince kuzeyi Hevsa ve güneyi Yoruba asıllı Müslümanların etkisiyle İslâmileşirken ülkenin en faal Müslüman grubu Brezilya'dan bu ülkeye göç eden eski kölelerin torunları oluşturmaktadır. Gana-İslâm'ın geniş kitlelere ulaşması 19. yüzyılda özellikle Hevsa ve Yorubalı Müslümanların bu ülkeye göçleriyle gerçekleşti.

Demokratik Kongo Cumhuriyeti'ndeki en farklı İslâm topluluğunu bu ülkeye Mali Cumhuriyeti'nden gelen maden işçileri meydana getirmişlerdir. Bunlar elmas madeni çıkarmak için gelen ve sayıları bugün on binlerle ifade edilmektedir. Kurdukları Tshikapa şehrinde yerli ahaliyle fazla irtibata geçmediler.

Kamerun'daki Müslüman topluluğun önemli bir kısmını da komşu ülkelerden gelen göçmenler oluşturdu. 1790'da Bagirmi Arapları dışında ülkenin kuzeyine göç eden ve Futa Toro'dan gelen putperest Pöller Osman b. Fûdî'nin cihadı esnasında İslâmlaştılar.

Orta Afrika'ya Senegal'den, Masina, Nijer, Kuzey Nijerya, Ubangi Şari, Kamerun Ovaları, Çad, Darfûr ve Kordofan'dan geçerek Nil nehrinin kıyılarına kadar bu kadar geniş bölgelerde hayvanlarını otlatan Pöl ırkı bu ülkenin yerli kabilelerinden önemli bir kısmının İslâmlaşmasını sağladılar. Burada bulunan Pöl soylu M'Bororo etnik grubu ilk defa İslâmlaşmıştı. Yine Bornu, Vedây ve Biladüssudan'ın diğer kabileleri farklı yönlerden girerek bu ülkenin bazı kısımlarını yine tesirleri altına alarak dinlerine girdirmişlerdi. Gabon'da İslâm'ın varlığı da buraya Kuzey Kamerun'dan gelen göçmenler sayesinde oldu.

Fildişi Sahili, başkenti Brazaville olan Kongolu, geçmişte Zaireli denen Demokratik Kongolu ve Ruandalı Müslümanlar ile Yemen ve Umman İbadi Arapları, Hint-Pakistanlı İsmaililerin göç ettiği Burundi'de Müslüman topluluklar meydana geldi.

Güney Afrika'da İslâm'ın varlığı 1667'da Hollanda sömürge idarecilerinin Endonezya'dan getirip tacirlerine köle olarak satıldıkları 3.000 Müslümanın buraya yerleştirilmesiyle başlar. Sömürgeciliğe karşı çıkan Endonezya'nın seçkin zümresine mensup bu Müslümanlar kıtanın en güney kısmında bir İslâm topluluğu oluşturdular. Geçen üç asır içinde birçok yerli ahaliyi İslâmlaştırdılar. Bu İslâm topluluğunun kurucusu 1694'te buraya getirilen Şeyh Yusuf olup 1699'da vefat etti. Bunlar 1850'ye kadar İslâm'ı çok gizli ve güç şartlar altında yaşadılar. Hollandalılar bunlara her türlü zorluğu çıkardılar. Asırlarca Malay adı verilen bu Müslümanlar kıtanın yegane İslâm topluluğu olarak kaldılar. Kendi dilleri Malaycayı 19. yüzyılda terk ederek Afrikan dilini Arap harfleriyle kullanmaya başladılar. 19. yüzyılda bu defa İngiltere tarafından yeni Müslüman kitleler getirilerek bu ülkeye yerleştirildi. Güney Afrika'nın İslâmlaşması'nda en önemli noktalardan birisi de Osmanlı Padişahının İngiltere tarafından istenen bir alimi buraya göndermesiyle başladı. 1862'de buraya gelen Ebubekir Efendi Afrikan dilini öğrendi ve bir de okul açtı. *Beyanü'd-dîn* adıyla yazdığı eseri 1874'de İstanbul'da Arap harfli Afrikan dilinde Padişah'ın desteğiyle bastırdı ve beraberinde götürüp oradaki Müslümanlara dağıttı.

Reunion Adası'nda Müslümanların varlığı yeni olup Hindistan'dan göç ettiler ve Şii ve Sünni olan bu insanlar daha ziyade 1880-1925 arası geldiler. 1925'te yasaklanan göç bunların sayılarının artmasını engelledi. Ancak az sayılarına rağmen küçümsenemeyecek derece ticarette söz sahibidirler.

Moritus (Île Maurice) Adası'na gelince Arap denizciler buraya 15. yüzyıldan itibaren gelmeye başlamışlardı. Bugünkü Müslüman nüfusun çoğunluğu 1838'den itibaren Hindistan gelen göçmenler ile adaya köle olarak getirilenlerin torunları Afrikalılardır. Adadaki Hint-Afrika karışımı nüfusun %20'si Müslüman olup çoğunluğu Hint asıllıdır.

Hint Okyanusu'nun Afrika sahilindeki nüfusunun tamamı Müslüman olan Komor Adaları'na İslâm'ı ilk defa Araplar ve İran'dan gelen Şiraziler 12. yüzyılda getirdiler. Adalar 15. yüzyılda tamamen Müslümanlaştı ve bu tarihten itibaren kıtanın doğu sahillerinin özellikle Madagaskar ve Mozambik'in İslâmlaşması'nda önemli tesirler bıraktı. Komor Adaları'nın şerif ve şeyhlerinin doğu Afrika İslâm dini tarihinde önemli etkili vardı.

Madagaskar'a gelince 12. yüzyıla kadar Araplar bu adaya Zengibar ve Kilve istikametlerinden gelemeye başladılar. Burası da daha ziyade Malgaş yerlilerinin İslâmlaşmasından çok göç yoluyla gelen Müslümanlarla İslâmlaştı. Ancak 19. yüzyılda başlayan Arap, Komor ve Asyalıların etkisiyle Malgaşlar İslâm'ı seçmeye başladılar. Komorlular bu büyük adanın İslâmlaşmasında en etkili gruptur. Ayrıca sayıca az fakat güç bakımından ihmal edilemeyecek sayıda Hindistan kökenli Şii ve Sünni topluluklar bulunmaktadır. Buradaki Arap asıllılar Yemen'den gelen denizci Müslümanların torunlarıdır.

Kaynakça

Abdulvâhid Dhanûn Tâha, The Muslim Conquest and Settlement of North Africa and Spain, London 1992.

Abdurrahman b. Abdullah es-Sa'dî, Târîhü's-Sûdân, Paris 1964.

Ahmet Kavas, "Komor", cilt.26, ss.153-157, 2002.

Ahmet Kavas, "Mali", TDV-DİA, ss.493-504, 2003.

Ahmet Kavas, "Malavi", TDV-DİA, cilt.27, ss.477-480, 2003.

Ahmet Kavas, "Fransız Sömürgeciliği Karşısında Batı Afrika'da Mali'nin Dini Önderleri Marabular", İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2006, ss.67-102.

Ahmet Kavas, "Afrika'da İslâm'ın Yaşatılmasında Türklerin Hayati Önemi", Uluslararası Türk Dünyasının İslâmiyete Katkıları Sempozyumu, Isparta, 2007, ss.87-90.

Ahmet Kavas, "Senûsiyye", TDV, DİA, cilt.36, ss.536-538, 2009.

Ahmet Kavas, "Tinbüktî", TDV-DİA, cilt.41, ss.190-192, 2012.

Ahmet Kavas, "Yeşrûtî", TDV-DİA, c.43, ss.499-500, 2013.

Ahmet Kavas, "Zengibar", TDV, DİA, cilt.44, ss.262-267, 2013.

Alphonse Gouilly, L'Islam dans l'Afrique occidentale française, Paris 1952.

Ariel Crozon, "Les Arabes à Zanzibar", Les Swahili entre Afrique et Arabie, Paris, 179-193.

B.G. Martin, Muslim Brotherhoods in 19th-century Africa, Cambridge 1978.

B.G.Martin, "Maî Idrîs of Bornu and the Ottoman Turks, 1576-78", International Journal of Middle East Studies, XXXII/4, 470-490.

Başbakanlık Osmanlı Arşivleri, İrade Hususi, n.44, tarih C.1327.

Charles Poirier, "Influences islâmiques de Madagascar", Cahiers Charles de Foucauld, v.21, année 1951, 64-75.

D. A. Forget, L'Islam et le Christianisme, Paris 1900, 20-66.

Dierk Lange, "Progrès de l'Islam et changement politique au Kanem du XIe au XIIIe siècle: un essai d'interprétation", The Journal of African History, XIX, 4, (1978), 495-513.

G.B.A. Gerdener, "L'évangélisation de l'Afrique du Sud contre l'Islam", Revue du Monde Musulmane, v.XVI, Nov.1911, n.11, 173-192.

Georges Marçais, La Berbérie musulmane et l'orient au moyen âge, Paris 1991

Guy Nicolas, "L'enracinement ethnique de l'Islam au sud du Sahara", Cahiers d'Etudes Africaines, 71, XVIII, 3, 1978, 347-377.

Guy Nicolas, Dynamique de l'Islam au sud du Sahara, Paris 1981.

H. Ahmed Schmiede, "Alman asıllı Dr. Mehmed Emin Paşa", Türk Dünyası Tarih Dergisi, Ocak 1991, sayı 49, 16-34.

Hasan Ibrahim Hasan, Intişârü'l-Islâm fi'l-Kâreti'l-Ifrikiyyeti, Kahire 1984.

Henri de Castries, "La conquête du Soudan par el-Mansour", Hespéris, année 1923, 4e trimestre, 478-488.

İ. Hakkı Tevfik, Kamer Adaları, Istanbul 1339/1920.

İbn Batûta, Rihletü Ibn Batûta, Beyrut 1987/1407, 31-68, 270-274, 663-607.

İbn Fadlallah el-Ömerî, Masâlik el-Absâr fi Mamâlik al-Amsâr, I, l'Arique, moins l'Egypte, (trc. Gaudefroy-Demombynes), Paris 1927.

İbn Haldûn, Histoire des Berbéres et des dynasties de l'Afrique septentrionale, Paris 1982, I, 301-447, II, 105-116.

İbn Haldûn, Mukaddime, Istanbul 1986, I, 418.

J. Beraud-Villards, L'Empire de Gao un état soudanais au XVe et XVI siècles, Paris 1942.

J. Spencer Trimingham, A History of Islam in West Africa, Oxford 1985.

J. Spencer Trimingham, Islam in Ethiopia, London 1952.

J. Spencer Trimingham, Islam in West Africa, Oxford 1971.

J. Spencer Trimingham, The Influence of upon Africa, London 1986.

J.C. Froelich, Les Musulmans d'Afrique noire, Paris 1962,

Jean Audoin ve Raymond Deniel, L'Islam en Haute Volta à l'époque coloniale, Paris 1978.

Jean-Claude Garcin, Un centre musulman de la haute Egypte médiévale: Qûs,Kahire 1976, 37-70.

Jean-Louis Triaud, "Quelques remarques sur l'islâmisation du Mali, des origines à 1300", Bulletin de l'Institut fondamental de l'Afrique noire, XXX, sér. B, n.4, 1968, 1328-1352.

José Hamim Kagabo, L'Islam et les Swahili au Rwanda, Paris 1988.

Joseph M. Cuoq, Histoire de l'Islamisation de l'Afrique de l'Ouest des origines à la fin du XVIe siècle, Paris 1984.

Joseph M. Cuoq, L'Islam en Ethipohie des origines au XVIe siècle, Paris 1981.

Joseph M. Cuoq, Les Musulmans en Afrique, Paris 1975.

L.-Marcel Devic, Le Pays des Zendjs ou la côte orientale d'Afrique au moyen âge, Paris 1883.

Mahmûd Kâti b. el-Hac el-Mütevekkil Kâti, Târîhü'l-Fettâş, Paris 1964.

Mervyn Hiskett, The course of Islam in Africa, Edinburg 1994.

Moustapha Ndiaye, "rapports entre Qâdirites et Tijânites au Fouta toro aux XIXe et Xxe siècles à travers al-Haqq al-mubîn de Cheikh Moussa Kamara", Bulletin de l'Institut fondamental de l'Afrique noire, XIL, sér. B, n. 1, 1979, 190-207.

Muhammed Hamidullah, Islam Peygamberi, Istanbul 1980, I, 309-339, 340-352.

Muhammed Hamidullah, Mecmûatü'l-Vesâiki'l-Islâmiyye li-Adi'n-Nebiyyi ve'l-Hilâfeti'r-Râşideti, Beyrut 1987/1407, 99-108, 135-139, 502-508.

Muhammed Kâtî, Târihü'l-Fettâş fî Ahbâri'l-Büldân ve'l-Cüyûş ve Ekâbiri'n-Nâs, Paris 1964, 34.

Mûsâ Lekyâl, el-Mağribü'l-Islâmî, Cezâyir 1981.

Naîm Kaddah, Afrikiyye el-Garbiyye fî Zilli'l-Islâm, Cezayir 1974.

Peter B. Clarke, West Africa and Islam, London 1982.

René Luc Moreau, Africains musulmans des comunautés en mouvement, Paris 1982, 41-150.

Reymond Delval, Les Musulmans au Togo, Paris 1980.

Ulrich Braukämper, "Vestiges médiévaux et renouveau musulman sur les hauts-plateaux éthiopiens", Les Voies de l'Islam en Afrique orientale, Paris 1987,19-33; Nicole Grandin, "Sayyid Muhammed Uthman al-Mîrghanî (1793-1853)", a.g.e., 35-58; Ahmed I. Salim, " Sheikh al-Amin bin Ali al-Mazrui: un réformiste moderne au Kenya", a.g.e., 59-71; José Hamim Kagabo, "La formation des walimu et leur rôle dans la commumauté musulmane du Rwanda", a.g.e., 73-83; François Constantin, "Le saint et le prince, sur les fondements de la dynamique confrérique en Afrique orientale", a.g.e., 85-109; Christian Coulon, "Vers une sociologie des confréries en Afrique orientale", a.g.e., 111-133.

Vincent Monteil, "Lat Dior, Damel du Kayor, (1842-1886) et l'Islamisation des Wolofs", Archives de Sociologie des Religions, n. 16, 1963, 77-104.

Vincent Monteil, L'Islam noir une religion à la conquête de l'Afrique, Paris 1986.

تاريخ انتشار الإسلام في النيجر

وعلاقات تركيا بدولة النيجر قديما وحديثا

هما جبي محمد*

مقدمة

إن الحديث عن الإسلام وانتشاره في النيجر، حديث طويل لا يتسع له الوقت المتاح للحديث عنه، وإنما أكتفي بإشارات فقط، لكن نروي بها ظمأ العطشى إلى معرفة بعض الشيئ عن تاريخ دخول الإسلام في النيجر.

وأقول إن انتشار الإسلام في الصحراء الكبرى، التي تعتبر دولة النيجر جزء منها نفذ إليها عبر الطرق التجارية والدعاة، بعد استقرار المسلمين بشمال إفريقيا، إذ وجد من سكان الصحراء الكبرى قوة ساعدته على الانتشار، ومن الأمثلة على ذلك: قبائل الطوارق الذين اعتنقوا الدين الإسلامي[١]، واستولت عليهم دوافع الحماسة لنشر هذا الدين بين جيرانهم من القبائل.

وبناء على ذلك قسمت هذه الورقة إلى أربعة محاور:

المحور الأول: تاريخ دخول الإسلام في النيجر.

إن دخول الإسلام إلى منطقة النيجر قديم قدم الفتح الإسلامي للمغرب العربي، إذ إن هناك بعض المصادر تذكر أن النيجر دخلها الإسلام منذ زمن عقبة ابن نافع الفهري عام ٥٥هـ، وأن عقبة قد وصل في زحفه جنوبا حتى كوار، وكوار- حاليا- تقع ضمن حدود النيجر الشمالية الشرقية[٢].

---

* عضو هيئة التدريس في الجامعة الإسلامية بالنيجر، hamajibi@yahoo.fr

١ تاريخ العالم الإسلامي، الجزء الأول، للدكتور أحمد العدوي، ١٩٨٢، ص: ٣٣٦.

٢ انظر حركة المد الإسلامي في غرب إفريقيا، للدكتور عبدالفتاح الغنيمي، مكتبة نهضة الشرق، جامعة القاهرة، ص:٢٢٤.

والذي لا شك فيه أن الإسلام دخل بلاد النيجر، وانتشر بين أهلها في القرن الأول الهجري السابع الميلادي، ولكن بدرجات متفاوتة، ولا يستطيع أحد القول بأن الدين الإسلامي، قد صار هو الدين الرسمي للبلاد، ولكن الثابت أن عددا من مناطقها اعتنقت الإسلام.

وإن مظاهر هذا الدين من الشعائر والمساجد واللغة العربية والثقافة الإسلامية، قد وجدت طريقها إلى بلاد النيجر منذ زمن مبكر، ذلك لأن الدروب الصحراوية ومسالكها الممتدة على الرغم من صعوبة الانتقال بها، إلا أنها لم تكن حائلا بين امتداد الإسلام على أيدي التجار والدعاة الذين كانوا يرتادون تلك الأقاصي، وبدؤوا يخترقون الصحراء الكبرى[٣].

لقد كان للإسلام دوره الفعال وأثره المباشر في انتقال شعوب تلك المناطق من حالة عدم التحضر إلى حالة التقدم والرقي، حتى إننا نجد(أرنولد توماس) في كتابه الدعوة إلى الإسلام، يقول:(إن تاريخ تلك المناطق من إفريقيا يبدأ بدخول الإسلام، وإن الإسلام قد ساعد على ظهور إمبراطوريات إسلامية، كان طابع الإسلام وحضارتها إسلامية، ذات صبغة إفريقية) [٤].

وقد أقيمت بعد ذلك عدة ممالك وسلطنات إسلامية في النيجر، فمثلا في الجزء الشمالي من النيجر، توجد منطقة آير (وتعني بذلك المرتفعات ومما يحيط بها)، ويمكن أن نذكر هذه الممالك والسلطنات في النقاط التالية:

Tigidda الأولى: مملكة (تجدا) [٥]:

ليس لدينا إلا معلومات قليلة عن بداية تاريخ(تجدا)، في التاريخ الذي لم يصبح معروفا بشكل واضح إلا في القرن الرابع عشر الميلادي، وذلك بفضل الراحالة المغربي ابن بطوطة، الذي أقام بها بعد إقامته في (ولاته) (تنبكتو)، وغوغو في شمال مالي.

---

[٣] حركة المد الإسلامي في غرب إفريقيا، المرجع السابق،ص:٢٢٥.

[٤] كتاب الدعوة إلى الإسلام، بحث في تاريخ نشر العقيدة الإسلامية، لـ(سيرتوماس أرنولد)،ترجمة وتعليق: د.حسن إبراهيم حسن، ود.عبد المجيد عابدين، ود.إسماعيل النحراوي، الناشر: مكتبة النهضة المصرية،ط:٢، ١٩٧١م،ص: ٦٢.

[٥] العلاقات التجارية للمغرب الأوسط في عهد إمارة بني عبد الواد، من القرن السابع إلى القرن العاشر الهجريين، (١٣-١٦م) الميلاديين، للدكتورة لطيفة بشاري، منشورات وزارة الشؤون الدينية والأوقاف/تلمسان عاصمة الثقافة الإسلامية، ٢٠١١م،ص:٧٧.

ويشير اسم تجدا في الوقت ذاته إلى إقليم وثلاث وحدات حضارية(قصور).

أما الإقليم فهو يتعلق بـ(مملكة ماسوفا أو إنوسوفا) الذي كان يمتد- في القرن الرابع عشر الميلادي- من بورغوت -إلى تجدا إن تيسم، وآدربيسن.

وكانت مملكة تجدا، مركزا تجاريا هاما، كان يرتاده التجار الأجانب، والمغاربة منهم بصفة خاصة. وقد كانت التجارة قائمة أساسا على النحاس الذي كان يصدر إلى البلدان المجاورة، مثل:(برنو، غوبر، غاوا).

وليست هناك معلومات دقيقة عن تاريخ دخول الإسلام على بلاد تجدا، ولا عن أثره الحقيقي على سكانها، غير أن تجدا عرفت خلال القرنين: الخامس عشر والسادس عشر، بأنها كانت إحدى المراكز الثقافية الأساسية للغرب الإفريقي، وقد جاء إليها العالم الجزائري أبو عبد الله محمد بن عبد الكريم بن محمد المغيلي التلمساني، وأقام بها وأسس فيها مدرسة كونت عددا من الفقهاء[٦].

الثانية: سلطنة آير:

ذكر في الحضارة الإسلامية في النيجر أن قبل تأسيس هذه السلطنة بان آير كانت قبل كل شيء أرضا للسكان السود: أزنا، وهوسا، وزرما، وسنغاي، وواصل مؤلفو الكتاب بأن هؤلاء السكان احتلوا أغلب البلاد إلى حدود منطقة إفروان، وقد أسسوا وحدات سياسية وعددا من المدن الهامة، مثل: تاليجينا، وأغاديز، ومرندت. ولم يذكر هؤلاء المؤلفون مصدرا واحدا على ما ذهبوا إليه.

وانطلاقا من القرن الحادي عشر الميلادي، بل وقبل ذلك بالنسبة لبعض المناطق، وفد على البلاد سكان بيض برابرة (طوارق) قدموا من إفريقيا الشمالية، وحين استقروا في المواقع المرتفعات دعوا باسم (كل آير)، وقد انقسموا إلى ثلاث كونفدراليات:

---

[٦] انظر الحضارة الإسلامية في النيجر، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسسكو)،١٤١٥هـ/١٩٩٤م،ص: ٣٦.

– كونفدرالية إيسندلان: التي تعتبر أول كونفدراليات الطوارق في المنطقة.

– كونفدرالية كل جرس: التي استقرت شمال ووسط المرتفعات.

– كونفدرالية كل أوي: التي شغلت أقصى الشمال الشرقي من المرتغعات.

وإلى جانب هذه الكونفدراليات الكبرى كانت تعيش جماعات أخرى من الطوارق في المناطق المحيطة بالمرتفعات[٧].

المحور الثاني: الإسلام وعوامل انتشاره في المنطقة:

حين شق الإسلام طريقه إلى تلك المناطق في القارة الإفريقية، نجد الداعي المسلم

حاملا معه الدليل القوي لعقيدة هذا الدين السمح، وهو كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم.

إلا أن الداعي المسلم استطاع أن يمد القبائل الإفريقية غير المسلمة بكثير من الحقائق المتعلقة بالله تعالى، والإنسان وكيفية خلقه والجنة والنار والبحث والخلود والحياة والنشور، ولقد وصلت كل هذه المفاهيم إلى قلب وعقل الرجل الإفريقي، وتلاءمت معه، لأن الإسلام دين الفطرة البشرية، ودين سهل الممارسة، وليس دين طقوس دينية أو ترانيم معبدية[٨].

ولقد قامت القبائل الأمازيغية(الطوارق) بدور فعال وهام في نشر الإسلام ودعوته في المنطقة، حيث حملوا لواء الإسلام إلى غرب إفريقيا[٩]، حتى إن هذه القبائل كانت ترسل كل عام مجموعة كبيرة من الدعاة إلى مناطق عديدة في إفريقيا الغربية.

---

٧ لمحات من التاريخ الإفريقي الحديث، للدكتور أحمد إبراهيم دياب، الطبعة الأولى،١٩٨١، دار المريخ، الرياض، المملكة العربية السعودية، ص: ٤٤.

٨ حركة المد الإسلامي في غرب إفريقيا، المرجع السابق، ص: ١٨٣.

٩ تاريخ انتشار الإسلام في غرب إفريقيا، د.عبدالرحمن زكي، معهد الدراسات الإسلامية، ١٩٧٧م/١٣٩٧هـ، ص:١٠.

ويلاحظ هناك كيف كانت القبائل تنشر الإسلام بدافعٍ من عقيدتها الإسلامية السمحة، لم تكن تعرف الطائرة ووسائل المواصلات السريعة والصاروخ والباخرة[١٠]، ونتج عن ذلك تأسيس مراكز إسلامية لنشر الإسلام وثقافته، حيث اتسمت هذه المراكز الدينية في النيجر بإشعاع إسلاميٍ، سواء على نطاق محلي أو على نطاق جهوي، فتشكل هذه المراكز جزئيا وحدة ممتزجة مع التكتلات التاريخية الكبرى، التي كونت على العموم العواصم السياسية لوحدات سياسية وطنية، كبعض المدن القديمة مثل: كوار، وتجدا، وأغديز، في إقليم آير، وزندير في داماجرام.

وهناك مراكز أخرى، ولكن أكثر المراكز نشاطا مراكز آير، حيث أسست من قبل رجال الدين وكبار العلماء الذين كان لهم نفوذ ملحوظ، والذين استقروا تباعا بعدة أماكن في هذا الوسط البدوي المتنقل، بعد أن أنشؤوا بها مدارس ومساجد وزوايا، من أمثال سيدي محمد البغدادي في القرن السادس عشر الميلادي[١١].

أهم هذه المراكز اختصارا:

Kawar أولا: مراكز كوار:

كانت أول منطقة عرفت الإسلام في النيجر، هي منطقو كوار، فقامت بدور هام في أسلمة إقليم برنو من مستهل القرن الثامن الميلادي[١٢].

ثانيا: مراكز تجدا:

إن المراكز المعروفة بآير، كان ولا شك هي(تجدا) التي انتشر فيها الإسلام منذ زمن بعيد، ويؤكد هذا القول اكتشاف مقابر إسلامية في ناحية ملاصقة بتجدا، وذلك بوادي ممنت، على بعد ٨٠كلم شمال شرق مدينة أرليت.ويرجع تاريخ هذه المقابر إلى ما بين ٦٤٠ و٨٨٠ ميلادية، وتأكيداً لما سلف نشير

---

١٠ انظر حركة المد الإسلامي في غرب إفريقيا، المرجع السابق، ص ١٨٣.

١١ الحضارة الإسلامية في النيجر، مرجع سابق، ص:٦٥.

١٢ نفس المرجع، ص:٦٦.

إلى أن هذه الناحية برمتها بما فيها ممالك آير وتجدا، وتادمكت، كانت تعتنق الإسلام دينا[١٣].

ويقدم لنا ابن بطوطة عام ١٣٥٣م تجدا كمدينة تجارية، ويوجد فيها قاض للمسلمين اسمه أبو إبراهيم إسحاق الجناتي، وخطيب اسمه سعيد بن علي الجزولي، وكان على عاتق هؤلاء أن يقوموا بمهمة الصلح بين السلطانين الأمازيغين في تجدا[١٤]، ولكن تجدا لم تصبح مركزا دينيا وفكرياً للسودان الأوسط إلا في نهاية القرن الخامس عشر الميلادي، وذلك بعد أن جعل منها المصلح أبو عبدالله محمد بن عبد الكريم بن محمد المغيلي التلمساني (١٤٢٥-١٥٣٠م) مركزاً لنشاطه، وكان بالقرب منها مناجم النحاس، تمد المغرب ومصر ومالي وبلاد الهوسا وبرنو بحاجاتها منه[١٥].

ومن أهم علماء هذه المنطقة وفقهائها من أهل البلاد، الذين نبغوا في علوم الدين، مثل:

- العاقب بن عبد الله الأنوسماني المسوفي، الذي تتلمذ على العالم المغيلي.
- محمد بن أحمد التازخيتي، الذي هو أيضا تتلمذ على المغيلي.
- شمس الدين النجيب بن محمد التجداوي الأنوسماني.
- الشيخ جبريل، الذي تعلم على يديه الشيخ عثمان دن فوديو في أغديز[١٦].

ثالثاً: مراكز آير:

أصبحت مدينة أغاديز، التي تأسست في القرن الحادي عشر الميلادي أهم مركزٍ إسلاميٍ في السودان الأوسط، خلال القرن السادس عشر الميلادي على

---

١٣ الحضارة الإسلامية في النيجر، مرجع سابق ،ص: ٩٧.

١٤ أحدهما اسمه: إزار، والآخر اسمه: التكركوت.

١٥ تاريخ انتشار الإسلام في غرب إفريقيا، د.عبدالرحمن زكي، معهد الدراسات الإسلامية ١٩٧٧، ص٤٧

١٦ جهاد الممالك الإسلامية في غرب إفريقيا، ضد الاستعمار الفرنسي(١٨٥٠-١٩١٤م) للدكتورة إلهام محمد علي ذهني، دار المريخ للنشر،١٩٨٨م، الرياض، ص: ٤٢.

الخصوص، وذلك بفضل استقرار السلطنة بها، وبعد القضاء على تجدا سنة ١٥٦١م، وكانت جبال آير تحتوي على عدد من المساجد بلغ عددهم خمسين مسجدا ومركزاً للصلاة، بينما كانت مدينة أغديز تضم وحدها مابلغ سبعين من المساجد، وكان لكل عشرين حياً مسجد[١٧]. وأعظم مساجدها مسجد بابا، أو المسجد الأعظم، المشهور بصومعته التي بناها الشيخ زكرياء نجيب.

إن تأسيس مدينة أغديز يعود إلى القرن الحادي عشر الميلادي، وإذا كان انتشار الإسلام يعود إلى ما قبل ١٤٤٩م، كما يشهد بذلك العمري ، وإذا كانت إقامة السلطنة لم تتحقق إلا في وسط القرن الخامس عشر الميلادي، فإن تاريخ تشييد الجامع الأعظم بها، لم يعرف بصفة مؤكدة ودقيقة، وأن مؤرخي أغديز أكدوا أن قصر السلطان شيد أمام المسجد، ما بين ١٤٣٠و١٤٩٩م، ويعتقد الدكتور جبو هاماني أن هذا المسجد بني في عهد السلطان الغادل الأول، أو أنه انتهى من بنائه وبالتحديد عام ١٥١٣م[١٨].

رابعاً: مراكز داماغرام وكانم برنو.

المحور الثالث: علاقات التركية قديما (الدولة العثمانية) بدولة النيجر:

وهي علاقات دينية واجتماعية وثقافية، حيث كان إقليم أغاديس في النيجر تابع للدولة العثمانية في ذلك الوقت، وإلى يومنا هذا أهل أغاديس لم ينسوا هذه العلاقات، ويعتبر سلطان أغاديس الحالي من أحفاد أحد الأسر التركية، وكلمة (أسطنبلاوا) المشهورة في أغديز بشرى قائمة، لا تختلف في ظاهرها عن سكان هذا البلد الإفريقي، غير أنها تختزل سراً قد لا يمكنه أن يساور المطَلعين على خفايا التاريخ في القارة السمراء، وهو أن الدم الذي يجري في عروق هؤلاء الرجال قادم من بلد آخر، يقع على بعد آلاف الكيلو مترات من هنا، هم ورثة الدم التركي، هكذا يشير إليهم سكان المدن الأخرى، كما يطلق عليهم أيضا(اسطنبلاوا) في لغة الهوسا المحلية، نسبة لاسطنبول التركية.

---

١٧ الحضارة الإسلامية في النيجر، مرجع سابق، ص: ٩٧.

١٨ تاريخ انتشار الإسلام في غرب إفريقيا، د.عبدالرحمن زكي، معهد الدراسات الإسلامية ١٩٧٧، ص٤٧

وإلى ذلك أشار مصطفى القاضي أماني، وهو أحد من مثقفي هذه المجموعة، قال: إن من النيجريين مَن مِن أصل تركيٍ، وهم أحفاد الأمير يونس، الذي أرسله السلطان العثماني في القرن الخامس عشر الميلادي لمد العون لسلطنة أغديز في مواجهة الهجمات والغارات التي تتعرض لها المنطقة، بناء على طلب من السلطنة، والأمير يونس منذ وصوله إلى أغديز، استطاع أن يجمع جميع القبائل والعشائر ليصبح أول سلطان لهم، بل سلطان آير كله.

وفي الواقع فإن زيارة وفد الزعماء التقليديين لمنطقتي أغديز وطاوا إلى تركيا، جاءت عقب زيارة أخرى قام بها رئيس وزراء تركيا آنذاك(الرئيس التركي حالياً)، فخامة الرئيس رجب طيب أردغان في يناير عام ٢٠١٢م إلى النيجر، زيارة تناولت أشكال التعاون بين تركيا والنيجر في جميع المجالات، وأن اسطنبلاوا كانت من النقاط الواردة في المحادثات التي جمعت بين وفد السيد أردغان والسلطات النيجرية، وخلال مؤتمر صحفي مشترك بين الرئيسين، السيد رجب طيب أردغان والسيد محمد يوسف، لفت السيد الرئيس أردغان إلى أن العلاقات التركية النيجرية تعود في الواقع إلى القرن الخامس عشر الميلادي(أي في عهد السلطان يونس).

وفي الحقيقة وجود اسطنبلاوا في النيجر تشكل دليلا تاريخيا علي عمق وقدم هذه العلاقات بين تركيا والنيجر. وهذه العلاقات كانت تشمل جميع الجوانب: الدينية، والسياسية، والعسكرية، والاجتماعية، والثقافية، وكانت منطقة أقديز مثل بقية مناطق شمال إفريقيا، التابعة للدولة العثمانية في كل القضايا التي تهم المسلمين في كل مكان تواجدهم.

المحور الرابع: علاقات تركيا بدولة النيجر حديثا (عهد فخامة الرئيس رجب طيب أردغان):

العلاقات التركية النيجرية علاقات وطيدة وممتازة في جميع المجالات، ووفق الموقع الالكتروني للسفارة التركية في نيامي، تعود العلاقات الدبلوماسية بين البلدين إلى عام ١٩٦٦م،قبل أن تكتسب هذه العلاقات الثنائية زخما جديداً، مع سياسة الانفتاح على إفريقيا، التي تتبناها تركيا حاليا، لتُفتتح في هذا السياق السفارة التركية في نيامي عاصمة النيجر، في الثالث من يناير عام ٢٠١٢م.

فتركيا–حالياً– تدعم التنمية في النيجر وتساهم في تحديثها، وتقوم الآن بتنفيذ عدد من المشاريع الحيوية في البلاد في كل المجالات: الاقتصادية، والتنموية، والتعليمية، والصحية، والاجتماعية وغيرها من المشاريع الاجتماعية والإنسانية، التي تقوم بها الدولة التركية.

المشاريع التنموية والحيوية في النيجر:

أقامت دولة تركيا مشاريع عديدة ومهمة في النيجر، ويمكن أن نشير إلى بعضٍ منها، كمثال لا الحصر:

١– وبمناسبة زيارة السيد الرئيس رجب طيب أردغان إلى دولة النيجر، تعهدت تركيا بتمويل إنجاز طريق(اسطنبلاوا) بطول ٤٥٠ كلم، تربط بين العاصمة نيامي والمناطق التي يقطنها هؤلاء السكان.

٢– فتحت مدارس تركية عديدة في النيجر، وبخاصة في نيامي العاصمة، تعلم أبناء النيجر في مستويات عديدة.

٣– مجمع مدرسي، قيد الانجاز في العاصمة نيامي، بطاقة استيعاب تقدر بنحو ألف ومائتين وستين تلميذا.

٤– مجمع آخر طبي، في العاصمة نيامي.

٥– معدات وتجهيزات هيدروليكية(مائية)، بقيمة مليون ومائتين وخمسين ألف دولار أمريكي. وهذه الأجهزة تتمثل في جهاز لحفر الآبار وشاحنتين للدعم، علاوة على معدات أخرى.

٦– تركيا تدعم قطاع المياه والصرف الصحي بالنيجر، وانطلق هذا الدعم بإنجاز بنى تحتية مائية بمنطقة مرادي، وتجسد التزام تركيا في مجال دعم البنية التحتية المائية بهذا البلد، من خلال مشروع تشرف عليه وكالة التعاون والتنمية التركية (تيكا)، والذي مكن من إنجاز(٢٥٨) بئراً مجهزة بمضخات يدوية، أتاح المياه الصالحة للشرب لسكان كلٍ من الأقاليم الآتية:

أ- إقليم مرادي.

ب- إقليم دوسو.

ج- إقليم تيلابيري.

د- إقليم نيامي العاصمة.

٧- دعم القطاع المدني التركي للشعب النيجري:

- مشروع الأضاحي:

تقوم المنظمات التركية الإسلامية غير الحكومية بتوزيع الأضاحي في جميع مناطق النيجر، وذلك إسهاما من الشعب التركي في دعم إخوانهم في النيجر، وتركيا تعتبر الآن أكثر الدول الداعمة في هذا المجال في النيجر.

- إفطار الصائم، يتوزع أيضا في العديد من المناطق المحتاجة في البلد.

- العلاج المجاني للمواطنين، الذين هم بحاجة ماسة إلى مثل هذه الخدمات وغيرها من المشاريع الإسلامية والإنسانية والإغاثية، التي تقدمها هذه المؤسسات التركية للشعب النيجري.

فهرس المصادر والمراجع

(١)- حركة المد الإسلامي في غرب إفريقيا، للدكتور عبد الفتاح الغنيمي، مكتبة نهضة الشرق، جامعة القاهرة.

(٢)- كتاب الدعوة إلى الإسلام، بحث في تاريخ نشر العقيدة الإسلامية، لـ(سيرتوماس أرنولد)،ترجمة وتعليق: د.حسن إبراهيم حسن، ود.عبد المجيد عابدين، ود.إسماعيل النحراوي، الناشر: مكتبة النهضة المصرية،ط:٢، ١٩٧١م.

(٣)- انظر الحضارة الإسلامية في النيجر، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسسكو)، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.

(٤) - تاريخ انتشار الإسلام في غرب إفريقيا، د.عبدالرحمن زكي، معهد الدراسات الإسلامية،١٩٧٧م/١٣٩٧هـ،ص:١٠.

(٥)- تاريخ العالم الإسلامي، للدكتور أحمد العدوي، الجزء الأول،١٩٨٢م، بدون معلومات نشر.

(٦)- لمحات من التاريخ الإفريقي الحديث، للدكتور أحمد إبراهيم دياب، الطبعة الأولى،١٩٨١م،الناشر: دار المريخ- الرياض/ المملكة العربية السعودية.

(٧)- العلاقات التجارية للمغرب الأوسط في عهد إمارة بني عبد الواد، من القرن السابع إلى القرن العاشر الهجريين،(١٣-١٦م) الميلاديين، للدكتورة لطيفة بشاري، منشورات وزارة الشؤون الدينية والأوقاف/تلمسان عاصمة الثقافة الإسلامية،٢٠١١م.

(٨)- جهاد الممالك الإسلامية في غرب إفريقيا، ضد الاستعمار الفرنسي (١٨٥٠-١٩١٤م)،للدكتورة إلهام محمد علي ذهني، دار المريخ للنشر، الرياض، ١٩٨٨م.

فهرس الموضوعات

رت	الموضوعات	الصفحة
	المقدمة	١
	المحور الأول: تاريخ دخول الإسلام في النيجر.	٢
	Tigidda مملكة (تجدا):	٣
	سلطنة آير:	٤
	كونفدراليات	٤
	المحور الثاني: الإسلام وعوامل انتشاره في المنطقة:	٥
	أهم المراكز في منطقة آيير	٦
	المحور الثالث: علاقات التركية قديما(الدولة العثمانية) بدولة النيجر	٨
	المحور الرابع: علاقات تركيا بدولة النيجر حديثا (عهد فخامة الرئيس رجب طيب أردغان)	٩
	المشاريع التنموية والحيوية في النيجر:	١٠
	فهرس المصادر والمراجع	١٢
	فهرس الموضوعات	١٣

طرق انتشار الدعوة الإسلامية في مملكة كانم

وعلاقتها بالدولة العثمانية

أبكر ولر مدو[*]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد؛ ففي البداية أتقدم بالشكر الجزيل إلى الإخوة المنظمين على الدعوة الكريمة، وأخص بالشكر البروفسير/ أحمد كواس، السفير التركي الأسبق لدى تشاد، على دعوته لي شخصيا لحضور هذا المؤتمر الذي يجمع ا العلماء والمفكرين في إفريقيا والعالم الإسلامي للتفاكر حول هذا الموضوع المهم: الإسلام في إفريقيا: ماضيه وحاضره ومستقبله.

فأقول وبالله التوفيق:

قبل التطرق إلى الموضع لا بد من أن أشير إلى أن المطلع على التاريخ القديم لجمهورية تشاد، يلاحظ أن العلاقة بين البلدين ليست وليدة اليوم، فهي ترجع إلى عهد الممالك الإسلامية التي شهدتها تشاد، حيث أثبتت الدراسات التاريخية أن مملكة كانم، ومملكة باقرمي ومملكة وداي في تشاد لها علاقات تعاونية واتفاقات عديدة مع الدولة العثمانية في ذلك الوقت، إلا أن هذه العلاقات شهدت فترة انقطاع استمر أكثر من قرن، وذلك بعد دخول الاستعمار الفرنسي إلى تشاد عام ١٩٠٠م. وبفضل الدبلوماسية التشادية التركية أعيدت تلك العلاقات والروابط عندما أرسلت الدولة التركية بعثتها الدبلوماسية إلى تشاد بقيادة السفير البروفسير/ أحمد كواس عام ٢٠١٣م، وقد سعى السفير أحمد كواس إلى تعميق وترسيخ العلاقات وروابط التواصل بين

[*] الأمين العام لجامعة الملك فيصل بتشاد، abakarwalar19@gmail.com

الدولتين الشقيقتين من خلال تنفيذ العديد من المشاريع وكذلك توقيع العديد من الاتفاقيات التعاونية بين البلدين في المجالات المختلفة الاقتصادية والاجتماعية والعلمية والثقافية والدينية. وبناء على هذه الاتفاقية تم فتح الخطوط الجوية التركية لتسهيل التواصل بين الشعبين، وفتح الفرص أمام المستثمرين الأتراك للاستثمار في تشاد، كما منحت تركيا مئات من المنح الدراسية لصالح الطلبة التشاديين للدراسة في الجامعات والمعاهد التركية في جميع التخصصات والمجالات العلمية.

كل ذلك كان بفضل الدبلوماسية الناجحة بين البلدين وخاصة الدور الذي قام به السفير التركي لدى تشاد، البروفسير أحمد كواس الذي قلدته الحكومة التشادية وسام الاستحقاق الوطني، وكرمه المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بتشاد بوسام الدبلوماسية الشعبية تقديرا لجهوده المباركة في سبيل توطيد العلاقات بين الأجهزة الدينية بين البلدين وفتح فرص التواصل بين رجال الدين التشاديين والأتراك من خلال الزيارات المتبادلة التي رتبها السفير البروفسير أحمد كواس خلال فترة تواجده في تشاد.

فمنذ إعادة العلاقات بين البلدين إلى طبيعتها احتلت تركيا مكانة عالية في نفوس الشعب التشادي وأصبح التشاديون ينظرون إلى تركيا الدولة الشقيقة التي تقف معهم عند السراء والضراء.

تقع جمهورية تشاد تقع في قلب القارة الإفريقية في المنطقة الفاصلة بين أفريقيا العربية وأفريقيا جنوب الصحراء ويحدها من الشرق السودان، ومن الشمال ليبيا، ومن الغرب النيجر ونيجيريا، ومن الجنوب الغربي جمهورية الكمرون، ومن الجنوب جمهورية إفريقية الوسطى، ومساحتها ١٢٨٤٠٠٠ كلم[٢]، وتعتبر تشاد خامس دولة إفريقية من حيث المساحة.

وبحكم وقوع تشاد في المنطقة الفاصلة بين إفريقيا العربية وإفريقيا جنوب الصحراء، امتزجت فيها الأجناس الأفريقية بالجنس العربي حيناً وبالبربر حيناً آخر[١]، ولوقوعها في هذه المنطقة الإستراتيجية فإن أية فكرة تظهر فيها يكتب لها الانتشار.

---

١ ينظر: الدور الاجتماعي والسياسي للشيخ/ عبد الحق الترجمي في وداي- شاد: محمد صالح أيوب، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى، ط ١، ٢٠٠١م ص ٣٨

دخول الإسلام إلى تشاد

بدأت الدعوة الإسلامية في الجزيرة العربية في الأربعين من مولد الرسول – صلى الله عليه وسلم – الموافق سنة ست مئة وعشرة ميلادية، ولم تمض فترة طويلة حتى عمت هذه الدعوة جميع أقطار العالم إما بفتح مبين وإما بحسن المعاملة والمعاشرة، حيث أرسلت البعثات شرقا وغربا لنشر هذا الدين الحنيف، الأمر الذي ساعد كثيرا على سرعة نقل الدين الحنيف إلى الكثير من المناطق.[٢]

فالدعوة الإسلامية ليست ككل الدعوات السابقة التي غالبا ما تختص بأمة واحدة فقط، ولهذا فإن الفارق الجوهري بينها وبين الدعوات الأخرى هو العالمية التي اختصت بها دون غيرها، لمواكبتها لجميع مستويات الظروف الإنسانية. وقد وجد بعض المدعوون إليها هذه السمة المتميزة، فمالت قلوبهم ومن ثم دخلوا فيها باختيار وحرية تامة. ومن أولئك الذين نظروا في الإسلام ووجدوا فيه ما يسرهم "ملوك كانم" الذين كانوا سببًا مباشرًا في نشر الدعوة الإسلامية في تشاد وأفريقيا بصفة عامة.

وقد ساعد الدعاة إلى الإسلام عوامل عديدة في نجاح دعوتهم، منها نظافة البيئة التشادية من أي طرح أيديولوجي، واستقرار الدولة وثقافة حكامها إلى غير ذلك من الإرهاصات التي رافقت الدعوة الإسلامية.

لقد كان الإسلام أول دين سماوي يدخل منطقة تشاد، ويعود تاريخ دخول الإسلام في تشاد إلى عهد بعيد، إذ ظهرت الطلائع الأولى للمسلمين ووصلوا إلى منطقة كوار شمال شرق بحيرة تشاد، منذ منتصف القرن الأول الهجري (السابع الميلادي)، وبالتحديد (عام ٤٦هـ الموافق ٦٦٦م).[٣]

---

٢ الثقافة الإسلامية في تشاد، في العصر الذهبي لإمبراطورية كانم، من ٦٠٠-١٠٠٠هـ / ١٢٠٠-١٦٠٠م منشورات كلية الدعوة الإسلامية، ط ١ ١٩٩٨م، طرابلس ص ٩١

٣ الدعوة الإسلامية في إفريقية، ص ٨٠

يقول البروفسير عبد الرحمن عمر الماحي: (وصل الإسلام إلى منطقة السودان الأوسط خاصة إلى حوض بحيرة تشاد في زمن مبكر، مقبلا من إقليم فزان الذي افتتحه المسلمون في عهد الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه، على يد نافع بن عبد الله القيس الفهري، ويحتل إقليما فزان وكوار مكانة هامة بالنسبة لتاريخ إفريقية جنوب الصحراء، فهما يكونان معا الطريق الأوسط الذي كان الناس يعبرون بواسطته الصحراء الكبرى، أما الطريق الشرقي فهو طريق وادي النيل.. ينحدر الناس حتى أسنا بمصر، ثم من أسنا يمتد طريق الأربعين حتى دارفور ووداي ومن هناك إلى بحيرة تشاد).[٤]

ويقول الأستاذ الدكتور فضل كلود الدكو: (وعن طريق مصر كانت ترد القبائل العربية إلى بلاد كانم ومعها الفقهاء والدعاة، بل كان نشاطهم يمتد إلى سائر إقليم السودان الغربي والأوسط)[٥]

وكان الطابع الأساسي لنشر الدعوة الإسلامية هو السلم والإقناع مما جعل الإفريقيين يقبلون على اعتناق الإسلام إقبالا شديدا، فلم يشهروا حملة لواء الدعوة الإسلامية السيف إلا في الحالة الدفاعية، ونشط الدعاة المسلمون كما نشط التجار في نشر الإسلام.

ومما ساعد على قبول الإسلام على قبول الإسلام ذلك الاندماج وتلك المصاهرة التي نمت بين التجار والدعاة المسلمين من العرب والبربر من جهة وبين الإفريقيين والوثنيين من جهة أخرى في شمال افريقية وبين العرب والنوبة في السودان وبين العرب والفرس من جهة والأفارقة في شرقي افريقية من جهة أخرى.

ولهذه الطريقة الهادئة دخل الأمراء ورؤساء القبائل في الإسلام وتحمسوا بدورهم لنشر الدعوة بين الجيران الوثنيين.

ولعل أن ما يميز طبيعة انتشار الإسلام ويفسر سرعة قبوله والتحمس له أنه جاء إلى إفريقية السوداء وأهلها سادة في بلادهم، يتمتعون بكامل حريتهم وسيادتهم واستقلالهم، ويمارسون حكوماتهم وينظمون شئونهم الخاصة ومجتمعاتهم وفق تقاليدهم. ولم يكن لدعاة المسلمين من

---

٤ الدعوة الإسلامية في إفريقية، ص ٧٠

٥ الثقافة الإسلامية في تشاد في العصر الذهبي لإمبراطورية كانم، ص ٩١

العرب أو البربر أو الفرس أو من الأفارقة السوداء أدنى قسط من السيطرة. كما لم يلجئوا إلى وسائل الأغراء المادية. وكان للوثنية كامل الحرية في أن يختار بين القبول أو الرفض حتى شعر الأفريقيون بالإخوة مع الدعاة المسلمين، ولذا تقبلوا الإسلام وتحمسوا له وقاموا بدورهم بنشره [٦]

ومعنى هذا أن الإسلام لم يؤدي إلى تدمير النظم المحلية، بل إن المواطنين أنفسهم هم الذين اختاروا الصورة الجديدة للحياة بمحض اختيارهم، ومن أجل هذا نظر المسلمون السود إلى الإسلام على أنه دين السود وإلى المسيحيين التي جاء بها المستعمرين على أنها دين الأوربيين البيض. وفق كل ذلك احترام الدعاة المسلمون العادات والتقاليد ولم يحتقروها، وهذا أحد أسباب نجاحهم، ووضع أثر الإسلام عند مختلف القبائل من ناحية الإصلاح والتهذيب والتقريب بين القبائل المتنافرة، كذلك كان لعلماء الدين الإسلامي مكانة سامية في نظر الشعوب تلك البلاد[٧]ووضع الإسلام أسس والمبادئ العامة التي تمجد المثل العليا والآداب الرقيقة، ووضع أساس الحرية والآخاة والمساواة والتسامح الديني. ومما هو جدير بالملاحظة أن نشاط الفرق الصوفية والتجار والمعلمين والدعاة كان يقوم بالغالب على الإرشادات ويعتمد على انتشار التعليم الإسلامي واستخدم كل الوسائل الترغيب في نشر الدعوة إلى الإسلام رغبة في نشر الدين لابتغاء مرضات الله وحسن الثواب في الآخرة وهداية الناس، وظلت بتأسيس المساجد وفتح المدارس والمصاهرة مع أهالي البلاد التي يتردد عليها المسلمون ويستوطنها، أو بشراء العبيد لتعليمهم مبادئ الدين الحنيف[٨]

مملكة كانم

ثم أخذ الإسلام في الانتشار شيئاً فشيئاً في كافة الأراضي التشادية، حتى دخل ملوك "مملكة كانم" في الإسلام في القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي)، مملكة السيفيين التي تعرف الآن بمملكة كانم،[٩] والسيفيون هم القبائل العربية المهاجرة من اليمن ومن جنوب الجزيرة العربية

---

٦ معالم التاريخ، مرجع سابق، ص: ٢٧.

٧ معالم التاريخ، مرجع سابق، ص: ٢٧

٨ الشيخ ابراهيم صالح: مرجع سابق، ص: ١٧

٩ حقار محمد أحمد: مؤسسات الخدمة الإنسانية والتنصيرية في إفريقيا، دولة تشاد نموذجا، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض ٢٠٠٦/م ص ٥

مثل قبائل الحِمْيريين والحضارمة وقبائل بني وائل من الجزيرة والعراق الذين أسسوا مملكة عربية وثنية اسمها المملكة السيفية، وهذه القبائل جاءت إلى تشاد قبل ظهور الإسلام. وسميت المملكة السيفية نسبة إلى آل سيف بن ذي يزن الذين فقدوا السلطة في اليمن فعبروا باب المندب وواصلوا مسيرتهم حتى تشاد واستقروا فيها.

وأما الدكتور فضل كلود فيقول بخصوص السيفيين: (أن ابن ماني هو أول داعية إسلامي كان له أثر واضح في إدخال الإسلام وأسلم على يديه السلطان أومي جلمي، وصار ملوك كانم ابتداء من أومي جلمي مسلمين مخلصين ينتسبون إلى سيف بن ذي يزن اليمني الحميري، وعرفوا بالسيفيين أو اليزنيين).[١٠]

ويقول أيضا:(وتبدأ قصة اليزنيين عند ما استولى الأحباش على اليمن وملوكها، وكان آخر ملوكهم فيها " أبرهة الأشرم الذي أراد هدم الكعبة، وبعده عاد ملك اليمن إلى حمير، وملكها سيف بن ذي يزن الحميري بمساعدة كسرى ملك الفرس... هذا ما يمكن أن يقال بإيجاز عن أسرة سيف بن ذي يزن قبل الإسلام في عهدها الجاهلي ولما جاء الإسلام إلى بلاد كانم واعتنقه السلاطين، انتسبوا إلى سيف ذي يزن العربي، ليزدادوا رفعة وشرفا وليتوطدوا سلطانهم عند ما يستمدون قوته ويصلونها بالعرب المسلمين).[١١]

وسواء هاجر السيفييون إلى كانم، أو الكانميون هم الذين انتسبوا إلى السيفيين كما يقول د/ كلود، فإن المصادر العربية تؤكد أن السيفيين أسسوا دولتهم في كانم وجعلوا من مدينة "نجيمي" حاضرة لهم، وكان سلاطينهم يعرفون منذ ظهورهم بلقب "المايات" جمع "ماي" أي سلطان إلى أن تغير في ما بعد بنهاية آخر سلاطين بني سيف وهو محمد الأمين الكانمي الذي لقب بـ" الشيخ" بدل " الماي" وذلك في القرن التاسع عشر الميلادي.[١٢]

---

١٠ الثقافة الإسلامية في تشاد في العصر الذهبي لإمبراطورية كانم، ص ٩٣

١١ المصدر السابق، ص ٩٤

١٢ ينظر: الثقافة الإسلامية في تشاد، ص ٩٥

ومملكة كانم أول مملكة اعتنقت الإسلام، وحكمت تشاد وما جاورها لمدة تزيد عن الألف سنة، وأول ملك اعتنق الإسلام هو ألمي دونمه الذي أسس دولة كانم الإسلامية ومازال أحفاده يحتفظون ببقاياها في الشمال.

وقيل أول ملك اعتنق الإسلام هو السلطان أومي جلمي، يقو الدكتور فضل كلود الدكو: (إن أول من اعتنق الإسلام من ملوك كانم هو السلطان أومي جلمي، الملك الثاني عشر في عداد ملوكهم قبل الإسلام والأول بالنسبة لملوك الإسلام، وكان حكمه في الفترة ما بين عامي (٤٧٩-٤٩٠هـ / ١٠٨٥-١٠٩٧م) وقد سمى نفسه محمد بن جيل)[١٣]

وصار الإسلام دين الدولة الكانمية الرسمي، فأخذ الحكام بنشره في إرجاء البلاد، ودعوة الناس إليه، والقيام بتطبيق الشريعة الإسلامية، فانتشرت الثقافة الإسلامية واللغة العربية، وازدهرت الحضارة الإسلامية بشكل واضح، ذلك بفضل الله ثم بفضل الجهود المبذولة من قبل هؤلاء الملوك بعد اعتناقهم الإسلام، وتتمثل تلك الجهود في محاولتهم الجادة لتطبيق الشرعة الإسلامية، وإعطائهم مكانة خاصة للعلم والعلماء، فكانوا يحضرون بأنفسهم مجالس العلم. وهكذا دخل الإسلام إلى" تشاد" وانتشر فيها، وظل يقاوم كل جديد في المنطقة على مر العصور، واستطاع بفضل الله تعالى الحفاظ على الهوية الإسلامية للشعب التشادي المسلم. ومن ذلك التاريخ وحتى دخول الاستعمار لم تعرف تشاد دينا غير الإسلام. يقول البروفسير عبد الرحمن عمر الماحي: (كانت تشاد تضم عدة ممالك إسلامية منها: مملكة كانم، الشهيرة التي تعتبر أول مملكة إسلامية قامت في إفريقية جنوب الصحراء، وبسطت نفوذها السياسي والثقافي والاقتصادي في السودان الأوسط في الفترة ما بين عامي ٨٠٠ و١٦٠٠م ومملكة الباقرمي، ومملكة الوداي. وقد أعطى ذلك للشعب التشادي كيانا حضاريا خاصا، ومنذ ذلك التاريخ وحتى السنوات الأولى من القرن العشرين لم يكن في تشاد مسيحي واحد، ولكن دخول الاستعمار الفرنسي فيها عام ١٩٩٠م مهد لمجيء البعثة البروتستانتية عام ١٩٢٣م والبعثة الكاثوليكية عام ١٩٢٩م، وظل نشاط البعثتين محصورا في الجنوب بين القبائل الإحيائية).[١٤]

---

١٣ الثقافة الإسلامية في تشاد، في العصر الذهبي لإمبراطورية كانم، ص ٩١

١٤ الدعوة الإسلامية في إفريقية، ص ٨٠

وكان لسلاطين كانم دور بارز في نشر ثقافة الإسلام بين الشعوب، ويأتي في مقدمتهم السلطان (أومي جلمي) الذي يعود إليه الفضل في إقامة الدولة على أسس متينة من القيم الأخلاقية، والقوانين المستمدة من القرآن الكريم والسنة المحمدية على صاحبها أفضل الصلاة والتسليم[١٥].

وقد قام السلطان (أومي جلمي) بمهمة نقل رعيته من تلك الدوائر المغلقة إلى فضاء واسع الأفق ليشموا من نسيم الإسلام الذي ينقدح في الفطرة السليمة كما تنقدح رائحة المسك في الأذواق السليمة، وبحكم ثقافة هذا السلطان وسياسته الحكيمة استطاع أن يرفع رعيته إلى أرقى سلالم الحضارة الإسلامية.

وقد ساعد السلطان جلمي في مهمته هذه أمور عديدة منها: العدل الذي كان يتمتع به من قبل، والصدق في النية، وسماحة الطبع ونبل الخاطر... فضلا عن توفيقه في حسن اختيار أعوانه ومستشاريه.

وكان لسلطان أومي جلمي الفضل في تأسيس قواعد الدولة بوضع قوانين تحدد سلطة الملك وتنظم العلاقة بين الحكام والرعية، كما قام بفصل السلطات التشريعية عن السلطات التنفيذية بإعطائه للعلماء الحق في شغل المناصب التعليمية والقضائية وجعل منهم المستشارين وكتبة ومؤدبين لأبناء حكام.[١٦]

قضى السلطان جلمي نحبه في ١٠٩٨م تاركا وراءه خلق كثير ممن اعتنق الإسلام وما زال البعض الآخر يفكر فيه ويتدبر أمره، ولما أسند الحكم إلى ابنه السلطان (دونامة) (١٠٩٨ – ١١٥١م) سار في نفس الخط الذي سار عليه أبيه من قبل، فقد عمق جذور العقيدة الإسلامية في المنطقة، وقام بتوسيع دعوته حتى خارج البلاد إلى أن وصلت دعوته بلاد الهوسا وجنوب بحيرة تشاد.

---

١٥ ينظر: الثقافة الإسلامية في تشاد، ص ٩٦

١٦ ينظر الثقافة الإسلامية في تشاد ص ٩٦

ومن أهم أولئك السلاطين الذين قاموا بإرساء دعائم العقيدة الإسلامية في تشاد السلطان (سالما) (١١٩٤ – ١٢٢٠م) الذي عرف عصره بالعلم، فقد شجع العلماء وقربهم منه وقلدهم أوسمة تكريمية وقدم لهم المنح المالية، وأمر بتشييد المساجد وإقامة الشعائر وبناء المدارس، لتعليم القرآن الكريم وتدريس علومه للكبار والصغار.

ومما قام به من أعمال جليلة، أنه كان أول من بعث كسوة للكعبة المشرفة من سلاطين وملوك السودان كله.

ويمكن القول: إن عصر ازدهار الحضارة الإسلامية في تشاد قد تحقق في عهد السلطان (سالما الكانمي) لرسوخ الدعوة، وتجاوزها إلى مرحلة التعليم والتثقيف والرخاء الذي ساد المنطقة، وكسوة الكعبة أدل دليل على ذلك.

هكذا كانت كانم أول مملكة عربية إسلامية في تشاد في القرن الثاني الهجري– الثامن الميلادي، ثم اتَّسع نفوذها في القرن الثالث الهجري– التاسع الميلادي، حتى شمال منطقة السودان الأوسط بأكملها. وقامت ممالك أخرى في بحيرة تشاد مثل مملكة باقرمي، وكذلك مملكة وداي.

وإقامة هذه الممالك جاءت نتيجة لانهيار مملكة كانم في نهاية القرن الرابع عشر الميلادي، حيث شرعت الولايات التابعة لها في الاستقلال والانفصال بذاتها، فانفصلت ولاية الباقرمي في القرن الخامس عشر الميلادي لتشكل مملكة عرفت فيما بعد بمملكة الباقرمي.

وهناك إجماع بين الباحثين على اشتراك هذه الممالك في قواسم عدة منها:

أولا: اتخاذ الشريعة الإسلامية مصدرا لقوانينها وتشريعاتها ومحاكمها، ومرجعا لضبط شئونها الاجتماعية.

ثانيا: جعل اللغة العربية اللغة الرسمية في كل مملكة، واستخدامها في الدواوين والمراسلات والتعليم.

ثالثا: أن اللغة العربية أصبحت اللغة العامة والشائعة التي يستخدمها أفراد الشعب في اللقاءات العامة والأسواق، ويبين ذلك أن هذه الممالك باستخدام اللغة العربية تمكنت من إقامة حضارات ظلت توجه شعوبها منذ زمن بعيد، ومازالت تعد المنبع الأصيل للشعب التشادي.

وهناك عوامل ساعدت في انتشار اللغة العربية في الممالك الإسلامية التشادية أبزها ما يلي:-

١ – الإسلام:

يرى كثير من الباحثين أن من أهم وأبرز العوامل التي ساعدت في الانتشار الإسلام تمسك الممالك بالدين الإسلامي، وقد رأينا أن الممالك السابقة كانت ممالك إسلامية اتخذت الإسلام شرعة ومنهاجا، ومعلوم أن اللغة العربية هي لغة القرآن الكريم ولغة الرسول الأمين، ولغة التراث العلمي والثقافي للأمة الإسلامية، فكان هذا من أقوى العوامل التي ساعدت على انتشار اللغة العربية وشيوعها في المنطقة، حيث أصبح تدريس علوم اللغة العربية من نحو وصرف وبلاغة وأدب يحظى بنفس الاهتمام والعناية اللتين تحظى بهما العلوم الإسلامية من تفسير وحديث وفقه، فأصبح المجالان يدرسان جنبا إلى جنب.

وتفرع عن هذا العامل عامل آخر ساهم بدوره في نشر اللغة العربية، وهو الحج، إذ لم يكن أداء فريضة الحج مجرد رحلة بالطائرة تستغرق أسبوعا أو أسبوعين كما هو الحال في هذه الأيام، وإنما كان سفرا طويلا يستغرق سنوات وشهورا، سيرا على الأقدام أو فوق ظهور الدواب، يتوقف الحاج خلاله في كثير من المدن والقرى التي يمر بها، وقد يبقى فيها أياما وأسابيع طلبا للاستجمام، يختلط بأهلها ويتأثر بهم، وقد عرفت شعوب منطقة تشاد وحكامهم بحرصهم الشديد على أداء هذه الشعيرة منذ القدم، وكان منفذ القاهرة هو الطريق الشائع، ومن جانب آخر فإن فترة بقاء الحاج في الأماكن المقدسة كانت تطول كثيرا، فيختلط هناك بمختلف القبائل والعلماء مما يترك فيه أثرا عميقا ولذا فإن الحاج غالبا ما يتحول إلى داعية إلى الإسلام، فحينما يعود الحاج الإفريقي من بيت الله الحرام بعد رحلة يكتسب خلالها العديد من الخبرات المادية والحياتية والروحية التي تضفي عليه شيئا من الهيبة حسب العادات الإفريقية المرعية، وتعطيه درجة عالية من قومه، وأنهم يتلقون كثيرا من الدروس والعادات والتقاليد خاصة فيما يتعلق باكتساب اللغة العربية والدراسات الإسلامية من علماء الإسلام في

الحرمين، والعلماء الذين يمرون بهم في طريقهم.

٢ -هجرات القبائل العربية:

إن وجود بحيرة تشاد بمياهها العذبة في منطقة تشاد جعلها منذ قديم الزمان، موضع جذب شديد للهجرات القبلية، والتي كان من ضمنها هجرات القبائل العربية، حيث سكن العرب واللغة العربية منطقة الساحل الإفريقي قبل بعثة النبي صلى الله عليه وسلم بقرون طويلة، حيث تعاقبت الهجرات نحو بحيرة كوار/ تشاد، على وجه الخصوص لموقعها الإستراتيجي في قلب القارة الإفريقية، إلا أن الهجرات العربية إلى المنطقة والتي حدثت بعد الإسلام كانت هي الأكثر تأثيرا، وهي التي صبغت المنطقة بطابعها الخاص، فقد بدأت القبائل العربية تنحدر من الجزيرة العربية متجهة صوب إفريقيا منذ النصف الثاني من القرن الأول الهجري بعد فتح مصر وهناك أسباب عديدة ساهمت في تحريك هذه الهجرات التي كانت تحمل معها حضارتها وثقافتها ولغتها فمنها ما كان سياسيا كما حدث في عهد الأمويين والعباسيين، وهكذا في عهد الفاطميين – القرن الثالث الهجري وهكذا حتى عهد المماليك، وبعض تلك الهجرات ناشيء عن أسباب أخرى تلقائية، إما طلبا للمرعى والعيش، أو تخلصا من سيطرة السلطات الحاكمة إذ ذاك في مصر، بعد سوء الحال.

وتصنف القبائل العربية التي استوطنت في تشاد في مجموعتين رئيسيتين، هما:-

١- مجموعة (الحساونة) التي جاءت إلى منطقة بحيرة تشاد عن طريق شمال إفريقيا خلال القرنين التاسع والعاشر الميلاديين وهي تضم عددا كبيرا من القبائل نذكر منها: الأصعالي، والدقنة وأولاد محارب، وأولاد سرار، وأولاد علي، وبني وائل، وبني عامر، والعلوان، وهي تنتسب إلي أوده بن قالم.

٢- (جهينة) والتي جاءت إلى تشاد عن طريق السودان خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين، وهي تضم عددا كبيرا من القبائل أكبرها: السلامات: وأولاد راشد والحيماد، والحريكة، والجعاتني وخزام، وبني هلبة، وهي تنتسب إلى الجنيد بن شاكر بن أحمد الأجزم بن راشد، الذي يلتقي نسبه بعبدالله الجهني بن العباس.

٣- التجارة والقوافل:

تعتبر منطقة تشاد ملتقى للطرق التجارية العابرة من شمال القارة لجنوبها ومن شرقها لغربها، وكانت الصحراء حافلة بحركة القوافل التجارية التي اختطت لها طرقا تجارية ثابتة ومستقرة، منها:

– طريق يسير من أسوان إلى كسلا ثم إلى دارفور، وإلى (وداي) و(باقرمي) و(كانم) و(برنو)

– طريق من أسيوط عبر الواحات غربي وادي حلفا، ثم إلى دارفور ومنها إلى بلاد كانم، ويمتد هذا الطريق شرقا إلى المدينة المنورة ومكة المكرمة، وغربا إلى كانو وسكوتو وجاوه وتمبكتو وتوات. وهذا هو الطريق المشهور بدرب الأربعين.

– طريق القيروان ورقلة، غدامس، توات، غات، مرزق، بلما، النجيمي. طريق طرابلس، فزان، بلما، بحيرة تشاد.

– طريق فاس، تلمسان، غرداية، توات، غات، مرزق، بلما، النجيمي.

وهكذا نجد أن الصحراء لم تكن مانعة للتواصل بين منطقة تشاد والعالم العربي، بل كانت خطوط المواصلات تتقاطع فيها وتجوبها في الاتجاهات كلها.

وكانت القوافل التجارية غالبا ماتكون كبيرة تنتظم القافلة الواحدة مئات الجمالة أحيانا، وكانت تحمل منتجات المنطقة من العاج وريش النعام والصمغ وعسل النحل والجلود والماشية والرقيق فقد صدّر التشاديون منتجاتهم وثرواتهم الطبيعية إلى البلدان المجاورة، ودول حوض البحر المتوسط فجذبت انتباه تجار مصر، وطرابلس، وبرقة وفزان، وتونس ومراكش وغيرهم، أما البضائع الواردة فقد ذكر الدكتور عبد الرحمن عمر الماحي اسما منها ويمكن تلخيصها في الأنواع التالية. ملابس، فرش، كتب، طيب، وروائح، بهارات، أسلحة وأدوات الحرب، أدوية.

ولم تكن الواردات المادية هي كل ما كانت تجلبه هذه القوافل للمنطقة بل كانت هناك واردات أنفس، فقد كانت هذه القوافل إلى السودان الأوسط: إلى السلام واللغة العربية والحضارة الإسلامية.

٤– الموقع:

إن وجود منطقة تشاد قريبا من الأقطار العربية كان من العوامل التي ساعدت على انتشار اللغة العربية فيها، فهي تجاور السودان وليبيا مباشرة، كما أنه لا يفصل بين حدودها مع مصر إلا مثلث صغير جدا من الأراضي السودانية، وكذا حدودها مع الجزائر يفصلها مثلث صغير من الأرض الليبية، وهذا ما سهل عمليات، الهجرات العربية التي ذكرت سابقا، ومازال البدو الرحل في

تشاد يتنقلون بين حدود تشاد والسودان وليبيا والجزائر بكل يسر وسهولة وبصورة طبيعية، أما تاريخيا فإننا نجد أن الممالك والسلطنات التي نشأت في هذه الدول كان حدود بعضها يمتد ليشمل أماكن تدخل ضمن أراضي الدول الأخرى حاليا.

فالجوار الجغرافي غالبا ما يؤدي إلى اشتراك القبائل وتداخلها بين الدول، وإلى تأثير وتأثر وتشابه في العادات والتقاليد ولذ فإن موقع تشاد في البوابة الجنوبية للبلاد العربية، أهلها لأن تكون موطنا خصبا لامتداد اللغة العربية وانتشارها، وجعلها ترتبط بجذور تاريخية وعرقية وثقافية مع العالم العربي.

وبجانب هذه العوامل التي أشير إليها، فإنه مما لا شك فيه أن استخدام الممالك الإسلامية التشادية للغة العربية في التعليم والتخاطب، جعلها اللغة الرسمية لها كان من أهم العوامل التي ساعدت في انتشار اللغة العربية ورسوخها في المنطقة.

مملكة كانم وعلاقتها بالدولة العثمانية

الممالك الاسلامية التي عرفتها منطقة كانم وباغرمي ووداي شهدت علاقات واسعة النطاق بين هذه الممالك والمناطق الاسلامية الاخرى، وبالأخص منطقة شمال إفريقيا التي تعتبر آنها الولاية العثمانية، فحرص سلاطين مملكة كانم برنو على توطيد علاقاتهم بمصر و دول شمال افريقيا وطرابلس طيلة الوجود العثماني فيها (١٦١٢– ١٩١٢), بالنسبة لمصر فقد كانت علاقها الرسمية بها قوية، و كان الحج يشكل مرتكزا مهما للعلاقات بين الدولتين فقد كان طريق مصر إلى الأراضي الحجازية هو المفضل لدى حجاج برنو. قد وردت رسائل عدة تعبر عن استمرارية هذه العلاقات ومتانتها. ومن أبرز تلك الرسالة التي دونها القلقشندي في كتابه (صبح الأعشي) تلك الرسالة التي بعث بها سلطان برنو عثمان عمر عام ١٣٩١ م إلى سلطان مصر (برقوق)[١٧].

جاء فيها مانصه (من المتوكل الله تعالي الملك سيف الاسلام وربيع الأنام الملك المقدام القائم بأمر الدين المنتصر بالله المنصور في كل حين وأوان دهر وزمان الملك العادل الزاهد بن عمر و عثمان الملك ادريس الحاج امير المومنين المرحوم كرم الله ضريحه الي ملك ارض الله المباركه ام

---

١٧ تأسيس امبراطورية اسلامية برنو, مرجع سابق ذكره ص:٨٠

الدنيا...)[١٨] ثم مضي في هذه الرسالة يشكو من الأعراب الذين قاموا بالهجوم علي بعض مناطق البرنو ونهبوا وقتلوا رجالها ونسائها ودخلوا بهم إلي داخل مصر ويطلب من سلطان مصر ملاحقة هولاء الأعراب والقبض عليهم ومعاقبتهم.

وقد شهدت العلاقة الرسمية بين مملكة كانم والدولة العثمانية تطورا ملحوظا في عهد السلطان إدريس ألوما الذي اتسعت الدولة على يده بجهاده للوثنيين في الجنوب والغرب ونظرا لحاجته الماسة للسلاح الناري بعث إلى سلطان مراكش يومئذ السلطان أحمد الذهبي بوفد كبير ومعه هدايا عظيمة ورسالة رقيقة يطلب من السلطان أن يمده بالسلاح ليجاهد به أعداء الإسلام وقد دارت المراسلات المطلوبة بين الطرفين حول هذا الموضوع، وكانت خلاصة المراسلة أن اعتذر السلطان المنصور عن مده بالسلاح[١٩]

والسبب الحقيقي في امتناعه هو أنه كان يخطط ويستعد لفتح بلاد السودان وكان على إلمام تام باستيلاء السلطان إدريس على بلاد الهاوسا واشتباكه مع جيش سنغي وبالتالي ربما يفكر إذا ما أعطى على السلاح في الاستيلاء عليها ومواجهة الجيش المغرب بسلاحه فيما بعد لكن العلاقات ظلت مستمرة ولم تتوقف ظهرت بوضوح عقب استيلاء الدولة العثمانية على مصر وشمال افريقيا وتوغل عنها في الصحراء الافريقية فقد ذكرت المصادر التاريخية أنه عند ما استولى الدولة العثمانية على طرابلس عام (١٥٥١ م) بعث بحملة إلى الصحراء بقيادة محمود بيه فاستولى محمود على فزان وقلعة وقوران المهمة وكانت هذه المناطق تابعة لدولة كانم برنو منذ وقت طويل وقام محمود بطرد عامل برنو ويدعي الولد محمد ولكن سلطان كانم برنوا استقبل الخبر بهدوء، فقد كانت نظرة أهل كانم برنو للدولة العثمانية يومئذ نظرة وقار واحترام؛ لأنها كانت تمثل الخلافة الإسلامية التي يستظل تحت لوائها كل المسلمين ولهذا قام السلطان إدريس بابتعاث رسالة إلى السلطان العثماني مراد الثالث افتتحها بتحية رقيقة تم على حسن الطويلة وأشار إليه فيها ما حد ث بالنسبة لفزان وقلعة قوران وطلب منه رد هذه القلعة التي تشكل رباطا مهما لدولة البرنو

---

١٨ صبح الاعشي ج٥,.ص ٢٨٠.

١٩ موجز عن تاريخ برنو،ص:٤٦

لحراسة الطرق التجارية ولتأديب الطوارق الخارجين على الدولة والمهدين لأمنها،[٢٠]كما طلب بضرورة تحسين طرق الاتصالات بينهما وتأمين طرق التجارة بين برنو وشمال افريقيا وحتى يتم كل ذلك فإنه في حاجة إلى السلاح يجاهد به الأعداء وأبدى رغبته في الانضمام تحت لواء الدولة العثمانية. ورد إليه السلطان العثماني برسالة مماثلة جاء في مطلعها (إلى جانب الأمير الأعدل الكبير المؤيد بنصر غزاة المؤمنين ظهيرة الموحدين الحاكم بولاية برنو ملك إدريس أدام الله سعده،[٢١] الخ.... وهي رسالة مطولة استجاب فيها على بعض المطالب لكنه رفض رد قلعة قوران ووضع أسباب ذلك وقد تبادل الرسائل بين السلاطين برنو والدولة العثمانية والتعاون بينهم في ضبط الطرق التجارة الصحراوية وإرسال البعوث التي تأتي من أوربا عبر طرق طرابلس إلى برنو وحتى عندما ضعف النفوذ العثماني في شمال افريقية استمرت علاقة كانم برنو بطرابلس وحكمها حتى عهد الشيخ محمد الأمين الكانمي.

فالعلاقة بين هذه المملكة والدولة العثمانية بدأت في الحقيقة واستمرت ما بين السلطان التركي السلطان أحمد الأول الذي تربع على عرش الحكم من (١٠١٢-١٠٢٦هـ) الموافق (١٦٠٣- ١٦١٧م)، الذي وصلت الدولة العثمانية في عصره إلى طرابلس الغرب، إلى أن تلاشت هذه العلاقات في عصر السلطان محمد رتشارد خان السلطان الخامس والثلاثون الذي حكم في الفترة ما بين (١٩٠٩-١٩١٧م) حينما احتلت إيطاليا طرابلس، واحتلت فرنسا تشاد وفقدت الدولة العثمانية مراكزها في هذه المنطقة.

---

٢٠. ينظر رسائل عثمانية، مخطوط بمراكز شمال نيجيريا . نيجيريا

٢١ موجز عن تاريخ برنو،مرجع سبق ذكره،ص:١٤

KUZEY AFRİKA SAHİLLERİNDEN BÜYÜK SAHRA HİNTERLANDINA İSLAMLAŞMA SÜRECİNDE TEVÂRİKLERİN ROLÜ*

Muhammed TANDOĞAN**

Giriş

Arapça'da asli vatanını terk eden manasına gelen "te-re-ke (ت – ر – ك)" fiilinden türeyen ve bölgede yaşayan kabilelere dışarıdan verilen Tevârik ismi, tekil olan[1] "targa/târik" kelimesinin çoğuludur.[2] Hidayet yolunu terk ettikleri[3] veya

---

* Bu makale, 2015 yılında İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamlanan *Afrika'nın Kuzeyini Güneyinden Ayıran Toplum Tevârikler ve Stratejik Konumları: Osmanlı-Tevârik Münasebetleri* başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

** Yrd. Doç. Dr., Siyasal Bilgiler Fakültesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü, Siyasi Tarih Anabilim Dalı, tandoganmuhammed@gmail.com

1 Bazı yabancı literatürde "targa", "targya" veya "targui" olarak geçmekle birlikte "tuareg" kelimesinin tekili F. R. Rodd'a göre "tarki", Abdurrahman Çaycı'ya göre ise "targi"dir. Detaylı bilgi için bkz. F. R. Rodd, *People of the Veil*, MacMillan & Company Ltd., London 1926, s. 273-274; F. Bernard, *Deux missions françaises chez les Touareg en 1880-81*, Librairie Adolphe Jourdan, Alger 1896, s. 52; "Veiled Fighters of the Desert", *The Auckland Star*, C. LXXII, S. 139, 14 June 1941, s. 13; Abdurrahman Çaycı, *Büyük Sahra'da Türk-Fransız Rekabeti*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1995, s. 19. Borku ile Tibesti-Çad bölgesinde yaşayan peçeli kabilelere, Kanuriler Dirki-in demektedirler. Bu isim kuvvetle muhtemel, telaffuz bakımından Targi-in (Tarki-in) kelimesinin bozulmuş halidir. Richmond Palmer, "The Tuareg of the Sahara: I", *Journal of the Royal African Society*, c. 31, nu. 123, Oxford University Press, April 1932, s. 155-156.

2 Abdülkadir Câmi Bey, *Trablusgarb'dan Sahrâ-yı Kebîre Doğru*, Nişan Babikyan Matbaası, Dersaâdet 1326, s. 181. Largeau, Aymard, Hureiki ve bazı Arap tarihçilere göre ise Tevârık (Touareg) kelimesinin kökeni, "gece boyunca pusuda bekleyip ansızın baskın yapmak, yol kesmek" anlamına gelen "طرق / ta-ra-ka" fiilden türemiştir. Capitaine Aymard, *Les Touareg*, Librairie Hachette, Paris 1911, s. 1-2; Jacques Hureiki, *Essai sur les origines des Touaregs*, Éditions Karthala, Paris 2003, s. 68.

3 Bu görüşe, Ticâniyye tarikatının referans kitabında bilhassa vurgu yapılmaktadır. Onlara göre, Tevârıklar (تواريك) "Allah tarafından terk edilmiş" veya "İslâm'ı terk edenler [تركوا دينهم]" idi. Ebü'l-

Sahra'nın iç kısımlarındaki dehlizlere kadar girdikleri için bu ismin verildiği görüşü yanında; gündüzleri şiddetli sıcak nedeniyle dinlenmeleri ve geceleriyse sürekli hareket halinde olmalarından dolayı "karanlığı delen yıldız" manasına gelen "târık" kelimesinden türediği[4]; Endülüs'ü fetheden Târık bin Ziyad'a nisbetle Târıkî dendiği[5], "terreke (**ترّك**)" fiilinden mülhem Türk (çoğulu: Etrâk) soyundan geldikleri[6]

Abbas Seyyid Ahmed b. Muhammed el-Mağribî et-iicânî, *Buğyetü'l-müstefid li-şerhi münyeti'l-mürîd*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1973, s. 174; Dugald Campbell, *On the trail of the Veiled Tuareg*, J. B. Lippincott Company, London 1928, s. 31-32. Güney Tevârikleri'nden Kel Essûk şeyhi Mes'ûd'a göre; Tevâriklerin düşmanı Benî Hassan ve Künte kabileleri ile Moritanya'daki Morlar tarafından "te" harfiyle kasıtlı olarak "Tevârık (توارق)" şeklinde telaffuz edilmesinin sebebi bu manaya vurgu yapmak içindir. Ancak bu kabilelerin Tevâriklere sert tavır almasının arkasında yatan en temel sebep, ticari nüfuz çekişmesiydi. Libya ve Arabistan'da yaşayan Araplar ise "ط" harfini tercih etmekteydi. Kısacası Tevârik muhalifleri, "ط" yerine "ت" harfi ile yazılmış "Tevârık (توارق)" lafzını tercih etmekteydiler. Hureiki, *Essai sur les origines des Touaregs*, s. 67, 442.

4 Muhammed Saîd el-Gaşşât, *et-Tavârık: Arabu's-Sahrâi'l-Kübrâ,* 5. Baskı, ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Mevsûât, Beyrut 2008, s. 32. Ayrıca bu peçeli kabilelerin Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan Târık sûresinde (86/1) geçen "والسّمآءِ والطّارِقِ" ayeti celîlesinden mülhem Tevârik ismiyle anıldığını savunan görüşler de bulunmaktadır. Hureiki, *Essai sur les origines des Touaregs*, s. 196.

5 Hureiki, *Essai sur les origines des Touaregs*, s. 68-69. Bazı araştırmacılar tarafından ise Târık bin Ziyad'ın Sanhâce kabilesinden olduğu iddia edilmektedir. Ahmed et-Tâhirî, *İmâretü Benî Sâlih fî Bilâdi Nükûr*, y.y., 1998, s. 33.

6 Mehmed Nuri - Mahmud Naci, *Trablusgarb,* s. 107; Hikmet Naci, *Kuzey Afrika ve Berberiler*, Sulhi Garan Matbaası, İstanbul 1955, s. 33. Ahmet Midhat Efendi (1844-1912), Tevârik kabilelerinin aslen Orta Asya'dan göç eden Türklerin soyundan geldiğini ve Batılıların kullandığı Tuareg kelimesinin aslı olan Tevârik lafzının, Türk kelimesi 'vav'lı yazıldığı takdirde esasında bu kelimenin kırık çoğulu olduğunu öne sürmüştür. O'na göre; bu peçeli kabileler, uzun yüzyıllar Mısır'da hükmeden ve on yedinci hanedanın kurucusu Firavun tarafından bu topraklardan sürüldükten sonra kuvvetle muhtemel Afrika'nın iç kısımlarına ilerleyerek izlerini kaybettiren Türk soylu Hyksosların torunlarıydı. Hatta bu konuyla alakalı II. Meşrutiyet'in ilanından sonra Ocak 1909'unun ilk günlerinde Türkçülüğün ilk tezahürlerinden biri olarak kabul edilen ve Şehzâdebaşı'ndaki Fevziye Kıraathanesi'nde verilen konferansta Akçuraoğlu Yusuf, Ziya Gökalp, Veled Çelebi, Necip Âsım, İsmail Hakkı [Baltacıoğlu], Refii Cevat [Ulunay] gibi Türk dil, tarih ve kültürüne dair araştırmalarıyla nam salmış şahsiyetler de bulunuyordu. Nitekim konferans sırasında Eşref Edip [Fergan] tarafından çalakalem tutulan notlar, "Vavlı Türk" diye meşhur Necip Âsım ve Veled Çelebi Beylerinde ısrarlarıyla Ahmet Midhat Efendi tarafından gözden geçirildikten sonra geniş bir özeti, "Türklüğe dâir" başlığıyla Sırât-ı Müstakîm dergisinde yayınlatılmıştır. Bu yazısında Midhat Efendi, Tevâriklerle ilgili görüşlerini hakikat-i kat'iyye hükmünde olmasa da "Şimdi bu ta'rifât nazar-ı dikkatimizi celb ederse biz de birçok akvâm-ı Türkiyeye dâir olan ma'lumâtın delâletiyle bizim şu Tüvârekleri adeta Türkiyyü'l-asl diye hüküm vereceğiz" sözleriyle özetlemektedir. *Sırât-ı Müstakîm*, nu. 20, 29 Kânunievvel 1324 (1909), s. 318-319; nu. 21, 1 Kânunusâni 1324, s. 332-336; nu. 22, 8 Kânunusâni 1324, s. 347-349; Sami Çölgeçen, "Tevârikler; Asya'nın Tibet çölünden Afrika'nın Büyük Çöl'üne", *Musavver Muhît Gazetesi*, nu. 51, Kânunusâni 1933, s. 20-24; nu. 52, Şubat 1933, s. 8-9, 36, 43-45; nu. 53, Mart 1933, s. 12-15; nu. 54, Nisan 1933, s. 9-11, 48; Beşir Ayvazoğlu, "Etimolojik Türkçülük-Türk Tarih Tezi ve Güneş-Dil Teorisi'nin Ön Tarihi", *Muhafazakâr Düşünce*, Yıl: 2, Sayı: 5, Yaz 2005, s. 33-34.

ve son olarak da Afro-Asyatik ailesinden[7] olan Temâşek dilinde "Targa[8]" diye isimlendirilen Marakeş'in güneyindeki Vadi-i Der'a (Dür'e) bölgesinde yaşayan peçeli kabilelere nispet edildiğinden ötürü bu ismin verildiğine dair farklı rivayetler bulunmaktadır.[9]

Sahra'nın peçeli (mülessimûn) kabileleriyle ilgili İbn Haldûn, İslâmiyet'ten önceki kadim zamanlarda kumlu sahraların güney tarafında yaşadıklarını, dağ tepelerinde ikamet ettiklerini, böylece verimli arazilerden uzakta kaldıkları için topraktan mahsul almayı bilmediklerini, fakat buna karşılık develerin ve besledikleri diğer hayvanların eti ve sütüyle geçimlerini sağladıklarını haber vermektedir.[10] Romalılar döneminden beri Atlas dağları silsilesinin güney eteklerinde varlık gösteren ve kademeli olarak kuzeye doğru ilerleyen bu göçebe kabilelerin, yağmacı ve savaşçı "Jetol"lerin (Gétules) soyundan geldiğini[11] ve miladi 7. yüzyıldaki durumlarını nitelerken "mızrağı elinde devesine binmiş olarak daima Sahra'yı gözetleyip gezerek hayvanlarını çoğaltır; yolcuları yağmalama ve çapulla uğraşırlardı" şeklindeki tasviri, günümüz Tevârikleri için bütünüyle uyuşmasa da

---

7 Patrick Mannings, *Francophone Sub-Saharan Africa 1880-1995*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 2004, s. 42.

8 Temaşekçe'de "targa", vadi ve nehir yatağı manalarına gelmektedir. Kolağası Ali - Mirliva Ahmed Nuri, *Afrikâ-yi Osmanî'den Trablusgarb ve Bingazi ve Fizan'a Dair Malumat*, İÜTY: 5002, İstanbul 1301, s. 31. Kuvvetle muhtemel Targa, güneye doğru inen kabileler için bir duraklama ve dinlenme istasyonu işlevi gören bir vadiydi. Günümüzde bahsi geçen yer dışında, "vadi" ismiyle anılan tek bir yer bulunmaktadır. Burası Libya'nın güneyindeki Vâdiyyu'l-Âcâl'dir. Lûbîler, Libya'nın güneyinde yerleşik bir pozisyonda yaşayan Tevârikleri yenince mağlup olan taraf, "vadi (Targa) tarafına yerleşenler" diye isimlendirildiler. Sonrasında vadi anlamına gelen "targa" ismiyle anılır oldular. Nitekim bölgedeki Tevâriklerin geçmişte bu bölgede yaşadıklarını gösteren birçok Tîfinağ yazıtı ve kayalıklara kazınmış resimler de bu durumu teyit etmektedir. Detaylı bilgi için bkz. el-Gaşşât, *et-Tavârık…*, s. 35-36.

9 Vaisseau Hourst, *La Mission Hourst: sur le Niger et au pays des Touaregs*, Librairie Plon, Paris 1898, s. 192-195; Maurice Benhazera, *Six mois chez les Touareg du Ahaggar*, Typographie Adolphe Jourdan, Alger 1908, s. 83-91; el-Gaşşât, *et-Tavârık...*, s. 32-33.

10 İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn: Kitâbü'l-İber ve divanü'l-mübtede ve'l-haber fî eyyami'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men âsarahum min zevi's-sultani'l-ekber*, C. VI, III. Baskı, Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, Beyrut 1967, s. 370-371.

11 Vahşi ve savaşçı bir kavim olan Jetoller, Atlas'ın güneyinde yaşamakta ve Büyük Sahra ile bağlarını ticari yönden sıkı tutmaktaydı. Garamantlara doğudan komşu olan bu kavim, Atlantik'in batı tarafından Numidya'ya; kuzey tarafından Moritanya'ya sınır komşusuydu. Jetoller, Jugurtha'nın da desteğiyle Romalılara karşı uzun bir müddet başarıyla mücadele ettiler. Aymard, *Les Touareg*, s. 13-14, dipnot: 3; J. Desanges, "Gétules", *Encyclopédie Berbère*, C. 20, Edisud 1998, s. 3063-3065; Bruce S. Hall, *A History of Race in Muslim West Africa, 1600-1960*, African Studies: 115, Cambridge University Press, New York 2011, s. 117.

sosyo-kültürel yaşam biçimleri olarak halen mevcut durumlarını koruduklarını göstermesi açısından önemlidir.[12] Nitekim bu tarihlerde hüküm süren Fizan Devleti (Phazania) halkına Garamantlar denildiği ve Beyaz Berberîler ile siyahi toplumların karışımından oluşan Garamant toplumunun Romalılar döneminde de varlığını koruduğu tarihi bir hakikattir.[13]

Tarihin ilk dönemlerin itibaren bu kabileler, hâkimiyeti altına girdikleri devletlerin ve kavimlerin dinini zorlada olsa kabul ederlerdi. Dolayısıyla bu kabilelerin ihtida süreçlerine bakılacak olursa milattan önce putperest oldukları ve Kartacalıların idaresine girdikten sonraki dönemde bu inançlarını sürdürdükleri bilinmekteydi. Onların halefi olan Romalılar döneminde ise eski kutsallarına geri dönmüşlerdi. Bu yönüyle Tevâriklerin, kendilerine hükmeden devletlerin veya kavimlerin inanç sistemlerini zâhiren kabul ettikleri halde gizli de olsa birçok zaman sihirbaz kadınlara[14] ve pek batıl akaide tâbi oldukları tarih boyunca görülmüştü. İlk İslâm fetihleri öncesinde ise göreceli de olsa Hıristiyanlığı kabul ettikleri muhakkaktı.[15]

Tevâriklerin İslâmiyet'e Girişi

Kuzey Afrika'ya hükmeden Kartacalılar, Yunanlılar ve ardından Romalılar, kendi hâkimiyetleri süresince kıyı hinterlandı olan bölgelerde yaşayan yerel halk nezdinde kısmen benimsendiler ve iç emniyeti tesis edecek toprak bütünlüğünü sağlayamadıkları için kuzey sahillerinden güneye yani Sahra içlerine kadar uzanan bölgelerdeki halklar, mahalli isyanlara kalkıştılar. Böylesine zor bir durumdan insanları kurtarmayı hedef edinen fetihlerin temsilcisi konumundaki Müslümanlar, Kuzey Afrika'ya kademeli olarak beş sefer düzenlediler. Bu sayede Râşid Halifeler zamanından itibaren İslâmiyet, kuzeyden Sahra'nın iç kesimlerine doğru hızla yayılmayı sürdürdü.

---

12 Abdülkadir Câmi Bey, *Trablusgarb'dan Sahrâ-yı Kebîre Doğru*, Nişan Babikyan Matbaası, Dersaâdet 1326, s. 180-181.

13 Herodotus, *Herodotus (Books III and IV)*, C. II, Çev. A. D. Godley, William Heinemann, London 1957, s. 385-391; Kemal Kahraman, "Fizan", *DİA*, C. XIII, İstanbul 1996, s. 162.

14 Nitekim Abdülmelik b. Mervan zamanında bu bölgelerde Dıhye bint. Mâtıyye isminde büyücülük yapması sebebiyle Kâhine olarak tanınmış bir kadın bölgedeki Berberi kabilelerin önderliğini üstlenmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Âdem Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi*, C. 3, Ensar Neşriyat, İstanbul 2016, s. 156-157.

15 Abdülkadir Câmi Bey, *Trablusgarb'dan…*, s. 199-200.

İslâmiyet, Afrika'ya Sina yoluyla Filistin üzerinden ulaştı. Ömer b. el-Hattâb'ın 642 senesinde Amr b. el-Âs komutasında gönderdiği ordu, Mısır'ı tamamen fethettikten sonra Berka arazisiyle Trablusgarp'ın (Tripoli) Oea, Sabrata ve Leptis Magna şehirlerini zapt etti ve Müslümanlar bölgeye hızla yerleşmeye başladılar.[16] Çoğunluğu Berberî asıllı bölge halkı arasında farklı milletlerden halklar da yaşamaktaydı. Bölgede güçlü nüfuza sahip Lüvâteliler, yıllık 13.000 dinar müşterek cizye ödemek şartıyla Berka'yı Müslümanlara teslim ettiler. Bölgenin İslâm fetihlerine açılmasıyla birlikte Ukbe b. Nâfi', Sudan hududu yakınlarındaki Züveyle şehrini itaati altına aldıktan sonra Amr b. Âs, Ecdâbiye (Ecdebiyye), Sürt ve Lebde'de kontrolü sağladı. 645 yılında Osman b. Affân zamanında Amr'ın yerine tayin olunan Abdullah b. Sa'd, ticari yönü güçlü olan Kâbis (Gabes) gibi bazı şehirleri alarak Mısır'a bağladı. 666 yılında Doğu Roma İmparatoru Konstantin'in bölge valisi, tahammülün üstünde işkenceler yapmaya başlayınca yerli ahali, Muaviye b. Ebû Süfyân'a müracaat etti. Bu durumu haber alan İmparator, otuz bin kişilik bir orduyla üzerlerine yürüse de İslâm orduları karşısında yenilgiye uğradı ve Müslümanların hâkimiyeti, Sicilya'ya kadar uzandı. Aynı yıl içerisinde Mısır Valisi Mesleme b. Muhalled'in gönderdiği askeri birlikler, mahalli Berberî güçleriyle takviye edildi ve beş sene zarfında Mısır'ı Mağrib'e bağlayan Kayravan[17] şehri kurularak yeni bir ordugâh merkezi oluşturuldu ki bu sayede İslâmiyet, bölge halkları arasında yayılmaya başladı.[18] Aynı yıllarda İslâmiyet'in bölgedeki yayılma istikameti kuzey-güney yönünde aralıksız sürmekteydi. Bölgedeki kabilelerin kısmi ayaklanmalarına rağmen ihtida süreci, Ukbe b. Nâfi'nin kumandanlarından Abdullah b. Ca'fer'in güneye inerek[19] Masmûde ile Lemtûne kabilelerini hâkimiyeti altına almasıyla hız kazandı.[20]

---

16 Ali Sâib, *Coğrafyâ-yi Mufassâl: Memâlik-i Devlet-i Osmâniyye*, Ebuzziyâ Matbaası, Kostantiniyye 1304, s. 593.

17 Yâkût el-Hamevî, Şihabüddin Yakut b. Abdullah (626/1229), *Mu'cemu'l-Buldân*, C. IV, Beyrut 1975, s. 420-421.

18 Kolağası Ali - Mirliva Ahmed Nuri, *Afrikâ-yi Osmanî'den Trablusgarb ve Bingazi ve Fizan'a Dair Malumat*, s. 10-11; Charles Feraud, *el-Havliyyâtü'l-Lîbiyye: münzü'l-fethi'l-Arabi hatta'l-Gazvi'l-İtali (Anneles Tripolitaines)*, Çev. Muhammed Abdülkerim el-Vâfî, III. Baskı, Câmiatu Karyunus, Bingazi 1994, s. 53-54.

19 Henri Lhote, *Les Touareg du Hoggar*, Payot, Paris 1955, s. 200.

20 Muhammed Abdülaziz İshak, *Nehdatü Afrîkıyye,* Kahire 1971, s. 32, 50.

Müslümanlar, Kuzey Afrika'nın tamamını 688 yılına kadar kontrolleri altına aldılar. Önce Tunus'u vatan edinip akabinde Mağrib'in güneyine yerleştiler. Bu topraklarda İslâmiyet'in yayılışında özellikle Hassan b. Nu'mân el-Gassân ve Musa b. Nusayr'ın beraberindeki askeri birlikler içerisinde yer alan peçeli kabilelerin büyük etkisi oldu. 700-800 yılları arasında güneydeki Tevârik bölgesinden gelenler, İslâm'ı bölgeye yaymaya başladılar. Vali Musa, en önemli mahalli görevleri bu kabilelere emanet etti. Fethedilen topraklarda elde edilen ganimetten paylarına düşeni alan bu kabileler, katıldıkları bu fetihlerle diğer bölgelerdeki toplumların İslâmlaşma sürecini hızlandırdılar. Emevi Halifesi Hişâm zamanında İfrikiyye Valisi Habîb b. Ebû Ubeyde, Sahra iç kesimlerine doğru seferler yapmakla görevlendirildi. Araplar, bu fetihler sırasında Sanhâce kabilesine İslâm dinini kabul ettirdiler ve Sudan'a kadar Sahra topraklarını hâkimiyetleri altına aldılar.[21] Trablus ve Bingazi, 749 yılına kadar Emevîler'in idaresi altındayken, 909 senesine kadar Abbasîler'in yönetiminde kalmayı sürdürdü ve bu süre zarfında Sahra'nın iç kısımlarına doğru sürekli akınlar düzenlendi.[22]

Onbirinci yüzyılın başlarına kadar kıta Afrika'sında varlık mücadelesi veren Arap kabileleri, sürekli isyan eden Tevârik kabilelerine mecazen "Tanrı'nın terk ettiği kimseler" gözüyle bakmaktaydılar.[23] Zira Abdullah b. Ebû Serh'in Kuzey Afrika'daki ilk fetihleri sırasında bu kabilelere karşı kazandığı zaferlerin İslâm'a girmeleri noktasında kısmi bir faydası görülmüştü. Bundan sonra artarda görülen irtidat ve isyan hareketlerinde dinlerinden avdet ettikleri görülen bu kabilelerle ise sürekli savaşılmıştı. İslâm dini bunlar arasında yerleşince de müteaddit defalar isyancı Hârici unsurların safında yer aldıkları görülmüştü. Nitekim Abdurrahman b.

---

21 Abdülkadir Câmi Bey, *Trablusgarb'dan…*, s. 200.

22 Celâleddin es-Süyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ'*, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, el-Mektebetü't-Ticareti'l-Kübra, IV. Baskı, Kahire 1969, s. 205; Hasan İbrahim Hasan, *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, C. I, Çev. İsmail Yiğit-Sadreddin Gümüş, Kayıhan Yayınevi, İstanbul 1985-86, s. 363.

23 Duveyrier, Benhazera, Norris, Harding King, Bissuel, Furlong ve Dugald da bu kabileleri aynı şekilde nitelendirmektedir. Bu görüşlerini ha-re-ce (خ-ر-ج)'nin te-re-ke (ت-ر-ك) fiilinin müradifi olduğunu belirterek, İslâm tarihindeki Hz. Ali'nin karşı safında yer alan Hâricilere dayandırmaktadırlar. Duveyrier, *Exploration du Sahara - Les Touaregs du Nord*, Challamel Ainé, Paris 1864, s. 317-318; Benhazera, *Six mois chez les Touareg du Ahaggar*, s. 57, 83-85; W. J. Harding King, *A Search for The Masked Tawareks*, Smith, Elder&Co., London 1908, s. 1; Bissuel, *Les Tuaregs de l'Ouest*, s. 35; Charles Wellington Furlong, *The Gateway to the Sahara: Observations and Experiences in Tripoli*, Charles Scribner's sons, New York 1909, s. 79-80, Dugald Campbell, *Tuareg Trails*, Pickering&Inglis, London 1930, s. 2; Hikmet Naci, *Kuzey Afrika ve Berberiler*, s. 78.

Habîb döneminde de bazı peçeli kabilelerin Hâriciliğin İbâdiyye, Süfriyye ve Harûriyye kollarına tâbi oldukları bilinmekteydi. Bu itibarla İbn Ebû Zeyd (922-996) zamanında Mağrib'de tam on iki kez isyan eden bu kabileler arasında İslâmiyet, ancak Musa b. Nusayr'ın valiliğinden sonraki süreçte yerleşme imkânı bulmuştur. Zira İslâmiyet'i erken dönemlerde kabul eden Tevâriklerin[24], tarihin ilk dönemlerinden itibaren hâkimiyetleri altına girdikleri kavimlerin dinini de kabul ederek kendilerine mahsus din anlayışlarını ve yerel inançlarını mezcederek yeni bir inanç sistemi tasavvuru oluşturdukları ve eski akidelerini bu sayede muhafaza ettikleri bilinmekteydi. Ancak zaman içerisinde Sahra için stratejik ve hayati bir konuma sahip Fizan, Gadamis ve Gat bölgelerine yerleşip Tevâriklerin soyundan gelenlerin, iç bölgelerde bu toplumun İmenân[25] (Emnen) kolunu oluşturarak bölgede İslâm'ın bayraktarlığını üstlendikleri ve diğer Sahra kabileleri üzerindeki etkinliklerini, ticaret ve hac yollarının (Murzuk, Cenne, Abeşe, Tinbüktü ve Kano) güvenliğinin sağlanması[26] görevini asırlarca sürdürdükleri anlaşılmaktaydı.[27]

---

24 Henri Barth, Loyer, Basset, Mesnage, Hornemann ve Cortier gibi Tevârikler hakkında bilgi veren bazı batılı müellifler, Tevâriklerin Müslüman olmadan önce Hıristiyan olduklarını iddia etmektedirler. Bu görüşün öncüsü Barth'a göre; Araplar tarafından "çöl Hıristiyanları" diye adlandırılan Tevârik kabileleri, tanrıyı "Mesi" ve meleği de "angelus" diye adlandırmaktaydı. Bundan hareketle, "Mesi"'nin teslis inancındaki Mesih olduğu hipoteziyle fikrini temellendirmekteydi. Bu görüşünü güçlü kılmak için ise başarısızlıkla sonuçlanan 8. Haçlı Seferi'nde (1270) yer alan Saint Louis'in (Kral IX. Louis) soyundan gelenlerin bu göçer toplumları etkilediği arkaizmini savunmaktaydı. Kaptan Arnaud ve Teğmen Cortier de Sahra Çölü'nü geçmeyi başardıktan sonra verdikleri rapor mahiyetindeki bilgilerde aynı şekilde bu peçeli kabileleri "Haçlıların çocukları" olarak tasvir etmekteydi. Arnaud-Cortier misyonunun Güney Sudan'daki seyahatlerini tamamladıktan sonra ortaya attıkları bu teori, esasında birçok tartışmayı da beraberinde getirmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Charles Loyer, *De l'assimilation des Arabes suivie d'une étude sur les Touareg*, Challamel Ainé, Paris 1866, s. 222, Jean Pommerol, *Among the Women of The Sahara*, Çev. N. D'Anvers, Hurst and Blackett, London 1900, s. 263-264; Harding King, *A Search for The Masked Tawareks*, s. 321-322; "Here and there", *Otautau Standard and Wallace County Chronicle*, C. III, S. 147, 3 March 1908, s. 7; "The Tuaregs", *The Star*, S. 9249, 30 May 1908, s. 4; Marie-Anne de Bovet, *Le désert apprivoisé: randonnées au Sahara*, Nouvelles Éditions Argo, Paris 1933, s. 195.

25 Marceau Gast, "Imenân", *Encyclopédie Berbére*, C. XXIV, s. 3686-3694.

26 Y. Urvoy, *Histoire de l'Empire du Bornou*, Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, nu. 7, Larose, Paris 1949, s. 147-152; Nehemia Levtzion, "The early states of the Western Sudan to 1500", *History of West Africa*, Eds. J.F.A. Ajayi-Michael Crowder, Columbia University Press, New York 1972, s. 131-157; Ahmed Şelebî, *Mevsûatü't-Târîhi'l-İslâmî ve'l-Hadârati'l-İslâmiyye*, C. 6, Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, Kahire 1981-82, s. 194.

27 Muhammed Bello b. Osman Fûdî, *İnfâku'l-Meysûr fî Târîhi Bilâdi't-Tekrûr [Infâq al-Maysûr fî Târîkh Bilâd at-Takrûr]*, thk. Behîce eş-Şâzelî, Ma'hedü'd-Dirâsâti'l-İfrîkıyye (Câmiatü Muhammed el-Hâmis), Rabat 1996, s. 81-92.

Mağrib ve Sahra Sultanlıklarının Etkileşim Süreci

Tevâriklerin hâkimiyet ve nüfuz alanları, Trablus'un güneyindeki Gadamis'ten Atlas Okyanusu'na, kuzeyden Senegal Nehri'ne[28]; buradan da Nijer'i de aşarak Büyük Sahra'nın orta bölgelerine kadar uzanan geniş bir coğrafyayı kapsamaktadır. Bu kabilelerin Büyük Sahra'da tek elden hâkimiyet tesis ettikleri tarihi bilgiler ışığında sabit olsa da ağırlıklı olarak Akdeniz kıyılarından Çad Gölü havzasına uzanan koridor bir bölgede varlıklarını daha güçlü hissettirdikleri bilinmektedir.[29] Bunların kurdukları mahalli idareler, zaman içerisinde güçlenerek Mağrib merkezli sultanlıklarla doğrudan etkileşime geçmişlerdir. Özellikle Kuzey Afrika sahillerine İslâmiyet'in ulaşması sonrasında Rüstemîler (761-909), Midrârîler (758-976), İdrisîler (789-974), Fâtımîler (909-1171), Zîrîler (972-1090), Murâbıtlar (1090-1147), Muvahhidler (1121-1269), Merînîler (1196-1465), Hafsîler (1228-1574), Abdülvâdiler (1235-1550), Vattâsîler (1471-1554) ve Sa'diler (1511-1659) gibi birçok devlet kuruldu ve soy bakımından Himyerilere nispet edilen Sanhâce, Lemtûne, Cüdâle, Hevvâre, Zenâte, Messûfe, Masmûde ve Lamta gibi kabileler, bu devletlerin farklı kademelerinde yer aldılar ve Mağrib bölgesinde İslâm'ın yayılması için bilhassa askeri kanatta büyük mücadeleler verdiler.[30]

Bu peçeli kabilelerin ilk İslâm ordularında yer almaları, esasında Hz. Ebubekir zamanında Yemen'den göçmeleriyle başlamıştır. Şam'dan hareket eden ordular, Mısır üzerinden Musa b. Nusayr komutasında Mağrib'e ulaşmışlar[31], Târık b. Ziyâd öncülüğünde Tanca'yı fethederek hızla Sahra iç bölgelerine inmişlerdir.[32] Arap fâtihlerinin bu bölgede güçlü bir etkiye sahip olan "peçeli" kabilelerle ilk temasları ise ribat kurdukları Mağrib'in güneyinde gerçekleşmiştir. Bu göçer toplumların kökenleri, Himyer b. Sebe'ye dayanmaktaydı ve onlar Mağrib'in Sahra'ya yakın olan güney bölgelerinde hayat sürüyorlardı. Kuzey Afrika sahilindeki stratejik noktalar fethedildikten sonra Sahra içlerine doğru Fizan'a kadar ulaşan Müslüman

---

28 Anonim, *el-Hulelü'l-Mevşiyye fî Ahbâri'l-Merrâkuşiyye*, thk. Süheyl Zekkâr-Abdülkâdir Zemâme, Dârü'r-Reşâdi'l-Hadîse, Dârülbeydâ 1979, s. 17.

29 Richmond Palmer, "The Tuareg of the Sahara: IV", *Journal of the Royal African Society*, c. 33, nu. 132, Oxford University Press, July 1934, s. 278.

30 Abdurrahman es-Sa'dî, *Târihu's-Sudan*, Librairie d'Amerique et d'Orient, Paris 1964, s. 84.

31 Ebû Amr Halîfe b. Hayyât, *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, s. 175.

32 Muhammed b. Halil İbn Galbûn, *et-Tezkâr fî men meleke Tarablus ve men kâne bihâ mine'l-Ahyâr*, nşr. Tâhir Ahmedü'z-Zâvî, Kahire 1349, s. 65; Hureiki, *Essai sur les origines des Touaregs*, s. 85-86.

ordularının daha fazla ilerlemesine izin vermeyen Hz. Ömer'den[33] sonra hilâfete gelen Hz. Osman, hicretin yirmi beşinci senesinde Mısır Valisi Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh'i bir ordu techiz ederek İfrikiyye'nin fethi için gönderdi. Yaklaşık dört yılın ardından Müslüman askerler için muzafferiyet nasip oldu.[34]

Emeviler döneminde takip edilen asabiyet politikaları yanında Arap olmayan unsurlardan cizye alınması ve devlet idaresinde söz sahibi olmalarına imkân verilmeyip ikinci sınıf tebaa muamelesi yapılması, Berberîler ve Afrika'nın iç kesimlerindeki siyahi toplumlar arasında çeşitli hoşnutsuzlukların doğmasına ve isyanların zuhur etmesine sebebiyet verdi. Nitekim bu dönemde artış gösteren peçeli kabilelerin isyan teşebbüsleri, Muaviye b. Hudeyc'i zora düşürünce, Ukbe b. Nâfi'nin destek birlikleriyle bu ayaklanmalar bastırıldı ve Gadamis vahasından Sudan'a kadar olan bölge İslâm hâkimiyetine girdi. Böylece Kuzey Afrika toprakları dahil olmak üzere Büyük Sahra ve Sudan bölgesi, Emeviler döneminde İslâm dünyasına eklemlendi. Ömer b. Abdülaziz döneminde ise bölgeye gönderilen muallimler yoluyla hızla İslâm'a girmeye başlayan Sahra'nın peçeli kabileleri zamanla İslâm ordusu saflarındaki yerlerini aldılar. Abbasîler döneminde Hâricilerin bazı fikirlerini benimseyen Hevvâreler, Zenâteler ve İbâdiler isyana teşebbüs etse de, Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr, Ömer b. el-Ahvas el-A'cemî komutasındaki İslâm ordusunu göndermek suretiyle isyancıları bastırdığı gibi Mısır Valisi Muhammed el-Eş'as'ın takviye birlikleriyle tüm bölge kontrol altına alındı. Diğer taraftan 8. yüzyılın sonlarına doğru kurulan İdrisîler Devleti'nin ilk sultanı I. İdris'in (788-791) askeri birlikleri, güneyden gelen peçeli kabilelerin saldırılarıyla baş etmeye çalışıyordu. Tedlâ'yı aldıktan sonra başta Zenâte, Miknâse ve Zevâğa olmak üzere bütün Berberî kabilelerini Abbasi hilâfetine biatten vazgeçirtti. Atlas Okyanusu'na kadar Zenâte ve

---

33 İbn Abdilhakem, Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. Abdillah, *Futûhu Mısr ve Ahbâruhâ*, Tahkik: Charles Torrey, Kahire 1991, s. 172-173; Süyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ'*, s. 196, 205-208; Philip K. Hitti, *Siyâsi ve Kültürel İslâm Tarihi*, C. I, Çev. Salih Tuğ, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1980, s. 244; Muhammed Hamidullah, *İslam'a Giriş (Initiation à l'Islam)*, Çev. Cemal Aydın, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1986, s.187.

34 Süleyman Şükrü (Karçınzâde), *Seyâhâtü'l-Kübrâ: Armağân-ı Süelymânî be-bârgâh-ı Sultânî*, Elektrik Matbaası, Petersburg 1907, s. 252; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, C. II, thk. Ebi'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan 1987, s. 482-486; G. Bonet-Maury, *L'Islamisme et le christianisme en Afrique*, Hachette, Paris 1906, s. 66; Mustafa Fayda, "Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh", *DİA*, C. I, İstanbul 1988, s. 130-131; Abdülcelîl Şelebî, *Ma'reketü't-Tebşîr ve'l-İslâm: Hareketü't-Tebşîr ve'l-İslâm fî Âsyâ ve Afrîkyâ ve Uvrubbâ*, Müessesetü'l-Halîci'l-Arabî, Kahire 1989, s. 139, dipnot: 3.

diğer Berberî kabilelerin meskûn olduğu toprakları kontrolü altına almayı başardı.[35] Ağlebîler, Hevvârelerin askeri desteğiyle bölgede huzur ve sükûneti hâkim kıldılar.[36]

Kahire'deki Fâtımi halifelerinden Ebu'l-Feth el-Mansûr döneminde devletin zulmünden kaçan mahalli kabile şeyhleri de Kayravan'a giderek bunları desteklemiş, ardından gelen dördüncü Fâtımi halifesi Mu'izz Li-dinillah (953-975) da Şam'daki Karmatiler'e yardım ettiği gerekçesiyle Nil Nehri ve çevresindeki Benî Hilâl kabilelerini kendi topraklarından çıkarmış, ardından da Mısır'ın Saîd bölgesine (Yukarı Mısır) zorunlu göçe tabi tutmuştu. Zira bu sayede kontrolden çıkan bu kabilelerin etki güçlerini kıracak, onları kademeli olarak Sicilmâse, Avdagost (Evdeguşt) ve Lamta çöllerine doğru inmeye zorlayacaktı. Ancak bekledikleri sonuçların aksine Benî Hilâl'in bu bölgenin güvenliğini tehlikeye atması karşısında Fâtımîler, tekrar rahatsızlık duymaya başladılar. Daha sonra da hem bölgede huzuru sağlamak hem de İfrikiyye'de kendi hâkimiyetlerini reddeden Zîrî hânedanını cezalandırmak için bu kabileleri Kuzey Afrika'ya göç ettirmeye karar verdiler. Nihayetinde 11. yüzyılın başlarından itibaren Benî Hilâl ve Benî Süleym reisleri, Fâtımî Halifesi Müstansır Billâh tarafından kendilerine pay edilen Kayravan, Bicâye, Kostantine, Trablusgarp ve Kâbis şehirlerine doğru harekete geçtiler. Suriye yoluyla Mısır çölleri üzerinden Nil nehrinin batı tarafına geçerek Mağrib'e doğru yürüdüler[37], ilk önce Sirenayka (Berka), oradan Cezayir platolarına ve ardından Mağrib Sahrası'nın Atlas dağlık bölgelerine doğru yayılarak hızla İfrikiyye topraklarını hâkimiyetleri altına almaya başlamışlardı.[38] Sonuçta kısa bir süre sonra İfrikiyye ve civar şehirleri ele geçirip, buraları kontrolleri altına aldıktan sonra

---

35 "Conquest of Morocco", *The Auckland Star*, C. LXIV, S. 197, 22 August 1933, s. 6; Muhammed Razûk, "İdrîs I", *DİA*, C. XXI, İstanbul 2000, s. 481.

36 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, C. V, s. 391-392.

37 Aymard, *Les Touareg*, s. 6-7.

38 Ahmet Kavas, "Hilâl (Benî Hilâl)", *DİA*, C. XVIII, İstanbul 1998, s. 16-19; Ahmed Bey en-Nâib el-Ensârî et-Trablûsî, *el-Menhelü'l-Azb fî Târihi Trablusgarb*, Cemal Efendi Matbaası, Dersaâdet 1317, s. 102-104, 109-115; Carleton Stevens Coon, *The Race of Europe*, The Macmillan Company, New York 1939, s. 466-471. Benî Hilal Araplarının kahramanlarından Ebû Zeyd, o dönemde erkek savaşçı anlamında "ilam/ulam" olarak anılmaktaydı. Bu kelime anlam bakımından "imohag" ile örtüşmektedir. Muhtemelen Ullimin/İvilimmiden Tevâriklerinin ismi, zamanla değişime uğrayarak bu şekli almıştır. Detaylı bilgi için bkz. J. R. Patterson (Çev.), *Stories of Abu Zeid the Hilali in Shuwa Arabic*, Kegan Paul, Tranch, Trubner, London 1930.

Moritanya'nın kuzeyinden Sudan'a kadar yayılırken, bu kabilelerin bir kısmı Çad Gölü havzasına yerleşti.[39]

Onlar gittikleri bölgelerin yerel sâkinleriyle uyum sağlamayı başardılar, karşılıklı evliliklerle akrabalık bağları kurdular; bilhassa Lamtalar, Sahra çölünün güneybatısına ve Nijer'in iç kesimlerine kadar ulaştılar. Yaklaşık yüzyıl sonra 1067'de el-Bekrî, Lamta ve Lemtûne kabilelerinin Batı Sahra'da hâkim unsur olduklarını ve el-İdrisî'de Batı Sahra ile Sudan coğrafyasında varlık gösterdiklerini haber vererek adeta selefleri el-Ya'kûbî ile İbn Havkal'ın verdiği bilgileri teyit etmekteydi.[40] Söz konusu tarihi veriler ışığında mezkur peçeli kabilelerin Yemen üzerinden Kuzey Afrika'nın (bilhassa Trablus ve Mağrib) sahil bölgelerinden 800-1150 yılları arasında kademeli olarak Sahra'nın iç kesimlerine ve Sudan'a doğru inerek buralarda hâkimiyet ve nüfuz kurmaya başladıkları söylenebilir.[41] Nitekim tarihi süreç içerisinde Ağlebîlerin yerini alan Şii İsmailî Fâtımîler'in halifesi Mu'izz Li-dinillah'ın ordu komutanları, önlerine kattıkları Benî Hilâl ve Benî Süleym kabilelerinin de etkisiyle Kuzey Afrika ve batı bölgeleri de dahil olmak üzere bölgenin tamamını ele geçirince bölgedeki siyasi dengeler değişmişti.[42] Ancak Endülüs Emevileri'nin müttefiki Zenâtelilere bir türlü boyun eğdiremediler. Diğer taraftan çalkantılı ve olaylı da olsa Benî Hazrûn hükümeti de Hâricî hüviyetiyle dikkatleri çekmeye başlamıştı. Zîrîler'in halifesi el-Mu'izz b. Bâdis'in bölgedeki dini dönüşüm noktasındaki en büyük etkisi, Mâliki mezhebini benimsemesi ve hakim olduğu bölgelerde yaymasıydı.[43] Bu mezhep politikası ile Sahra iç bölgelerine gönderilen

---

39 Ahmed b. Ali b. Ahmed el-Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ fî Sınâati'l-İnşâ*, C. 5, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1987, s. 14-15, 270; Muhammed İzzet b. Abdülhadi b. Derviş Derveze, *el-Arab ve'l-Urûbe fî hikbeti't-teğallübi't-Türkî*, C. 7, el-Mektebetü'l-Arabiyye, Sayda 1981, s. 45; Abdel Wedoud ould Cheikh, "Nomadisme, Islam et pouvoir politique dans la société maure pré-coloniale", *Ph.D. Dissertation*, Université Paris V, 1985, s. 198-199.

40 Richmond Palmer, "The Tuareg of the Sahara: I", *Journal of the Royal African Society*, c. 31, nu. 123, Oxford University Press, April 1932, s. 153-161.

41 Tevâriklerin atalarına dair daha detaylı bilgi için bkz. Rodd, *People of the Veil*, s. 330-359.

42 Mahmûd Hasan Ahmed, *el-İslâm ve's-Sakâfetü'l-Arabiyye fî İfrikya*, Darü'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 2002, s. 170.

43 Mehmed Nuri - Mahmud Naci, Mehmed Nuri - Mahmud Naci, *Trablusgarb*, Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul 1330, s. 117-129, 193-197; Jacques Thiry, *Le Sahara libyen dans l'Afrique du nord médiévale*, Orientalia Lovaniensia Analecta: 72, Peeters Press, France 1995, s. 205-247; İbn Galbûn, *et-Tezkâr…*, s. 23; el-Nânî Vuld el-Hüseyin, *Sahrâü'l-Mülessimîn*, Dâru'l-Medâri'l-İslâmî, Bingazi 2007, s. 386-392; Muhammed et-Tammâr, *el-Mağribü'l-Evsat fî Zılli Sanhâce*, Dîvânü'l-Matbûâti'l-Câmiiyye, y.y., 2005, s. 82-87.

mukaddemler (zâviyeler) yoluyla adeta propaganda aracı haline dönüştürülmüş, Sünnî akâidinin sağlam temelleri bu dönemde atılmaya başlamıştır.

Yemen kabilelerinin göçleri Şam, Nil deltası ve Kuzey Afrika üzerinden Sahra içlerine kadar yoğunluğunu ve baskısını hissettirdi. Bu süreçte Tevâriklerin kuzey ve güney kolları, diğer Sahra toplumları gibi İslâmiyet'i hızla kabul ederek, Tinbüktü'ye kadar bütün Sahra'yı içine alan Arap fethinin mihmandarlığını üstlendiler.[44] Esasında adı geçen kabilelerin etkileşimi Mısır ve Sudan coğrafyasındaki toplumlarla sürekliliğini yüzyıllardır koruyordu. Bilhassa Bilâdüssûdan olarak bilinen Vadây, Bagirmi, Kânim ve Bornu bölgelerindeki etkileşim, yerel halk ile hariçten gelen kabilelerin (Şüve Arapları) ilk temas noktasıydı.[45] Nitekim Zeğâveler Büyük Sahra'nın güneyindeki sınırlarda ve Çad Gölü'nün güney batısındaki Bornu bölgesinde aynı kökenden gelen diğer gruplarla birlikte yaşamışlardı. Benî Hilâl ve Benî Süleym akınlarının sonucu, diğer birçok Berberî kabilesiyle birlikte bölgeye inen diğer kabileler, Çad'ın doğusundaki Vadây'da yerleşmişti.[46] Murâbıtların Bilâd-i Gâne topraklarında yaşayan putperest toplumlarla ilk teması ise 9. yüzyılda gerçekleşmiş ve İslâmiyet'i kabulleri aşamalı olarak yaklaşık iki yüzyıl sürmüştü.[47] Bu akınlar, bölgede yeni bir içtimaî yapı geliştirmiş, ilk İslâm fetihlerinin aksine bölgenin İslâmlaşması yerine Araplaşması ön plana çıkmıştı.[48] Bu süreçte Tevâriklerin demografik olarak "ağırlık merkezleri" devamlı surette güneye yani Sahra içlerine doğru kaymaktaydı. Aslına bakılırsa bu yer değiştirme, Tevârikler açısından yüzyıllardır devam eden bir süreçti.

1050 yılından sonra Arap Benî Hilâl ve Benî Süleym kabileleri Yukarı Mısır'dan Mağrib'e geçerek, ilk aşamada o bölgedeki Arap el-Mansûr kabilesinin kadınlarıyla evlilikler yaptılar[49] ve yaklaşık 150 yıl içerisinde ticari nüfuzlarının da etkisiyle Fizan başta olmak üzere İfrikiyye topraklarının iç kesimlerine doğru hızla dağılıp

---

44 Abdülkadir Câmi Bey, *Trablusgarb'dan…*, s. 179-180, 199.

45 İbrahim Muhammed Hasan - Ali Muhammed el-Ahmar, *el-Asâletü'l-Arabiyye li Kabâili Arabi'ş-Şuvâ*, Dâru'l-Kütübi'l-Vataniyye, Libya, Bingazi 2008, s. 68-70; Ali Hartân, *İmbarâtûriyyetü'l-Borni'l-İslâmiyye*, el-Hey'etü'l-Mısriyye li'l-Kitâb, Kahire 1975, s. 29.

46 John D. Fage, *An Introduction To The History of West Africa*, Cambridge University Press, London 1964, s. 35.

47 Ebû Ubeyd el-Bekrî, *el-Muğrib fî Zikri Bilâdi İfrîkiyye ve'l-Mağrib*, Matbaatü'l-Hükûmiyye, Cezayir 1857, s. 179.

48 Kavas, "Hilâl (Benî Hilâl)", s. 18.

49 Aymard, *Les Touareg*, s. 6-7.

bölgedeki ağaçları kesip şehirleri kuşattılar. Ayrıca yayılmış çekirge sürüsü gibi önlerine ne çıkarsa yok edip memlekette büyük bir bozgunculuk çıkarttılar.[50] Bu etkileşim sürecinde İbn Haldûn'a göre kadim Sanhâce kabilesine mensup olup bölgedeki siyahi toplumlarla yapılan evlilikler sonucu oluşan bazı melez ırklar bulunmaktaydı. Tevârikler ve Tibular da bu sınıfta olup her ikisi de Kuzey Afrika'da büyük bir devlet kurarak Büyük Sahra'ya kadar hükümranlığını yayan Murâbıtlar'a biat eden kabilelerdendi. Komşuları Sudanlılara karşı İslâmiyet'i kabul eden bu kabileler, tarihsel süreç içerisinde Sahra boyunca Nijer, Çad, Trablusgarp ile Sudan'a kadar yayılarak büyük bir güç haline geldikleri gibi kurdukları yeni idare sistem zamanla bölünerek, her oymağın yeni bir kabile reisi oldu.[51] Bu süreçte göçer kabileler arasında İslâm dininin yayılmasında marabuların ve yerel şeyhlerin gayretlerinin büyük etkisi olmuştur. Tevârik ve Tibu çadırlarında yaşayan marabular, genellikle Arap asıllıydı ve yerel bir kabileye mensup olanları çok azdı. Ayrıca bu İslâmlaşma sürecinin hızlı seyrinde kadın imamların da büyük etkisi vardı.[52]

Afrika'daki Senegal'de kurulan *ribat* ise putperest Gâne Krallığı topraklarına ve peçeli kabilelerin yaşadığı topraklara yakın olması hasebiyle stratejik bir konuma yükseldi. Bu sultanlığın topraklarının en önemli merkezleri arasında yer alan; Batı, Doğu ve Kuzey Afrika arasındaki ticaret yollarına hükmeden önemli ticaret merkezlerinden Avdagost'un 1041 yılında Müslümanlar tarafından ele geçirilmesi, civar bölgelerde yaşayan animist halkın dine davet edilmesini kolaylaştırdı; bu maksatla bölgede büyük mescitler inşa edilmeye başlandı. Nijer Nehri'ne yakın olan bu şehir, Tinbüktü şehrinin kuzeydoğusuna düşmesi hasebiyle büyük öneme sahipti.[53] Gânelilerle Lemtûneliler arasında süregelen mücadelenin esas nedeni, güneyde Avdagost, kuzeyde Sicilmâse'ye uğrayan ticaret yollarına hâkim olmak mücadelesiydi. Nihayetinde peçeli kabilelerden Lemtûneliler, Bilâdüssûdan olarak

---

50 et-Trablûsî, *el-Menhelü'l-Azb…*, s. 102-104, 109-115; Ahmed ez-Zâvî, *Târihü'l-Fethi'l-Arabî fî Lîbyâ*, Kahire 1963, s. 35, 239; B. G. Martin, "Maî Idrîs of Bornu and The Ottoman Turks, 1576-78", *International Journal of Middle East Studies*, S. 3, Cambridge 1972, s. 483.

51 Mehmed Nuri-Mahmud Naci, *Trablusgarb*, s. 174-178; Richard V. Weeks, *Müslüman Halklar Ansiklopedisi*, C. 3, İnsan Yayınları, İstanbul 1991, s. 167-171.

52 H. T. Norris, *The Tuaregs - Their Islamic Legacy and Its Diffusion in the Sahel*, Aris&Philips, England 1975, s. 13; el-Gaşşât, *et-Tavârık…*, s. 47.

53 Şelebî, *Mevsûatü't-Târîhi'l-İslâmî ve'l-Hadârati'l-İslâmiyye*, C. 6, s. 105; ed-Dâlî, *et-Târihü's-Siyâsî ve'l-İktisâdî li-İfrîkyâ fî mâ verâi's-Sahrâ*, s. 21, 26.

bilinen Batı Sudan ticaretini ellerine geçirmişler; buna karşılık rakip taraf ise ticaret kafilelerinden aldıkları rüsûm gelirlerini kaybetmişti.[54]

Diğer taraftan Batı Sudan coğrafyasında etkin bir güce sahip olan Mali, Songay ve Kânim-Bornu gibi sultanlıklar ile Kuzey Afrika'da Tunus'un Tahert bölgesindeki İbâdîler ile Fas ve Tunus'ta hükmeden Merînîler ve Hafsîler arasında ise hatırı sayılır ticari bağlar oluşmuştu. Bilhassa Batı Sudan-Mağrib güzergâhında seyreden ticaret kervanları için önemli ticaret merkezlerinden olan Sicilmâse ve Der'a'nın Müslümanların kontrolüne geçmesi, İslâmiyet'in Sahra bölgesindeki yayılışını hızlandırdı.[55] Akabinde İslâmiyet Murâbıtlar eliyle Masmûdilerin idaresindeki Ağmat'a ve Tedlâ'nın alınmasının ardından bugünkü Tagan'ın güneyinde yer alan animist Bergavâta kabilesinin hâkimiyetindeki Tâmesnâ'ya ulaştı. Bu bölge, Nijer'in kuzeyindeki düzlükleri ve otlak görevi gören meralarıyla büyük önem arz eden stratejik bir bölgeydi. Gâne Krallığı'nın tarihinde önemli rol oynayan Soninkeler itaat altına alındıktan sonra, Tevârikler hâkim güç haline dönüştüler. Sultan Dinga Sisse'nin yönetiminin sona ermesiyle birlikte Murâbıtların başşehri Gâne oldu. Tinbüktü'nün güneybatısındaki Künbisalih şehrindeki altın ticareti ise bu yıllarda halen canlılığını korumaktaydı.[56] 1076'da bu şehri de alan Murâbıtlar, Sahra ticâret güzergâhlarına yön verebilmekte ve Sudan topraklarını diledikleri gibi kontrolleri altında tutabilmekteydi.[57] Elbette ki bu durum, bölgede ticaret eliyle İslâmiyet'in yayılışında yapıcı bir görev üstlendi. Bu tarihten sonra siyahi (zenci) kabileler ile Sûsûlar[58] hariç tüm Fülâniler (Pöl, Pular) arasında İslâmiyet hızla yayıldı.[59] Günümüzde Mali, Senegal, Gine (Konakri), Nijer, Burkina Faso ve Fildişi Sahili başta olmak üzere tüm Batı Afrika ülkelerini içine alan Futa Toro, Bondu ve Fota

---

54 İsmail Ceran, *Fas Tarihi*, TTK Yayınları, Ankara 2012, s. 69.

55 Mahmûd Hasan Ahmed, *Kıyâmü Devleti'l-Murâbitîn: Safhatün Maşrikatün min Târîhi'l-Mağrib fi'l-Usûri'l-Vustâ*, Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, Kahire 1957, s. 190.

56 Edward William Bovill, *The Golden Trade of the Moors: West African Kingdoms in the Fourteenth Century*, Marcus Wiener Publisher, Princeton 1995, s. 46.

57 N. Levtzion-J.Hopkins, *Corpus of Early Arabic Sources for West African History*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, s. 99; ed-Dâlî, *et-Târihü's-Siyâsî ve'l-İktisâdî li-İfrîkyâ fî mâ verâi's-Sahrâ*, s. 27-29.

58 Günümüzde Nijer Nehri üzerinde ve Mali'nin güneyinde yaşayan Fülâni kabilelerinin bir koludur. Bu siyahi (zenci) kabilelerin Nijer ve Senegal nehirleri arasındaki bölgede kurdukları en önemli krallıklar Gâlâm ve Diyârâ idi. Detaylı bilgi için bkz. Naîm Kaddâh, *İfrîkya'l-Garbiyye fî zılli'l-İslâm*, Mektebetü Atlas, Dımaşk 1960, s. 25.

59 Mahmud Şâkir - Nâfiz Eyyûb Bilto, *Mâlî,* Silsiletü Mevâtini'l-İslâmiyyeti fî İfrîkyâ: 14, II. Baskı, Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1986, s. 25.

Calon'da İslâm'ın yayılışı, bu süreçte bölgede kurulan mukaddemler yoluyla sağlandı. Ayrıca kuzeyde yaşayan peçeli kabilelerden bir kısmı, Murâbıt orduları içerisinde Sahra'nın güneyine doğru inerken aslında kendi idari sistemlerini ve bazı örfi uygulamalarını da buraya taşıdılar.[60]

1062'de yeni bir ordugâh şehri olan Merâkeş'in kurulmasıyla birlikte buradaki ilim meclislerinde yetişen muallimler sayesinde Sahra toplumları arasında dini yayma faaliyetleri hızla arttı. Yusuf b. Tâşfîn[61], fethettiği her yerde Bağdat'taki Abbasi halifesi Müstazhir-Billâh'a biat edilmesini istiyordu ki bu durum, Kahire merkezli Şii İsmailî Fâtımilerin bölgedeki nüfuzunun yok olması manasına geliyordu.[62] Esasında siyasi şartlar, Abbasi halifeleriyle rekabet etmelerine veya Selçuklulara rağmen Abbasi Hilâfeti'ni ellerine geçirmelerine zaten müsait değildi.

Tevârik kabilelerin etkin olarak yer aldığı Murâbıtların yıkılmasının ardından Tâşfîn'in yakın akrabalarından olup Büyük Sahra'da yaşayan Gâniye Oğulları, Trablusgarp, Tunus, Cezayir ve Büyük Sahra vahalarına kadar giderek bu bölgelerde Murâbıt otoritesini muhafaza etmeye çalıştılar ve nüfuzlarını Mağrib'den Endülüs'e kadar hissettirdiler. Bu yönüyle Benî Gâniye hükümeti, bir nevi Murâbıtların devamı niteliğindeydi ve Bağdat'taki Abbasi Halifesi Nâsır-Lidînillâh'a olan bağlılığını sürdürdü. Ancak Nijer'den Senegal Nehri'ne Mağrib'den Endülüs'e kadar çok geniş bir alana hükmeden Murâbıt topraklarında ise 1121'de etkisini arttırmaya başlayan Muvahhidler'in mehdisi Masmûde kabilesinden Muhammed b. Tûmert'in (ö. 1129) daveti başlamıştı[63] ve Abdülmü'min b. Ali eliyle resmen devletleşmişti. Bu rekabet ortamına rağmen Bilâdüssûdan bölgesindeki putperest kabilelerle yapılan savaşların sonucunda Büyük Sahra topraklarının tamamı İslâm hâkimiyetine girmişti.[64] Bu yüzden Bağdat merkezli Abbasi Halifesi, Merakeş merkezli üçüncü bir hilâfet makamını ihdas etmeyi başaran Muvahhidler ile mücadelesini sürdüren İbn Ğâniye'nin yardımına gitmesi için Selâhaddîn-i Eyyûbî'ye mektup yazmıştı. Bunun

---

60 Hureiki, *Essai sur les origines des Touaregs*, s. 327-328, dipnot. 60.

61 Yusuf b. Tâşfîn'i öven ve soyunu Tevâriklerin atası Himyerilere dayandıran pek çok şiir bulunmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Ebu'l-Hasen Ali b. Bessâm eş-Şenterînî, *ez-Zahîre fî Mehâsini Ehli'l-Cezîre*, C. I, Dâru'l-Arabiyyeti li'l-Kitâb, Libya-Tunus 1979, s. 245-246.

62 Şelebî, *Ma'reketü't-Tebşîr ve'l-İslâm…*, s. 142-145; et-Trablûsî, *el-Menhelü'l-Azb…*, s. 134-137.

63 Abdülmecid en-Neccâr, *el-Mehdî b. Tûmert*, Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, Kahire 1984, s. 24.

64 Muhammad Fâdıl Ali Bâri - Sâid İbrâhîm Kiraydiyye, *el-Müslimûn fî Ğarbi İfrîkyâ*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan 2007, s. 46-47, 81-85.

üzerine Şerefeddin Karakuş'un kumandasında Oğuzlardan (Ar. Ağzâz) oluşan 400 kişilik bir süvari birliği Mısır'dan yola çıkmıştı. Bu sayede Mayorkalı Ali b. Gâniye ve Karakuş, Abbasîlerin lehine propaganda yapmayı sürdürdüler.[65] Buradan da anlaşılmaktadır ki; Tevârikler yani mülessimûn kabileler geçtikleri ülke topraklarına İslâm rengini çalan "fâtihler" olarak adeta öne çıkıyordu.[66] Nihayetinde 11-13. yüzyıllar arasında, kuzeydeki halifelerden yani Mağrib sultanlıklarından bağımsız olarak kurulan ilk Tevârik konfederasyonları, birbiri ardınca kurulan güçlü yönetimlerden bilhassa Murâbıtlar (1056-1147) ile Muvahhidlerin (1130-1269) ve Ğaniye Oğulları'nın (?-1237/38) halefleri oldular ve bu yeni konfederatif yönetim biçimi, bölgede İslâmiyet'in güçlenmesini sağladı.[67]

Nijer yayında kurulan Mali ve Songay gibi mahalli sultanlıklar ise Mağrib'in idari açıdan çok parçalı bir yapıya bürünmesinin ardından tekrar ve daha belirgin bir şekilde var olmaya başladılar. Daha önceden tek elden yürütülen siyasi, dini ve sosyo-kültürel faaliyetler, parçalı ve belli bölgelere odaklanan bir mahiyete büründü. Ancak Trablusgarp ile ilişkilerini güçlendiren Sahra sultanlıkları, Nijer'den Sahra'nın en güneyine kadar olan bölge halklarının Müslümanlaşmasında belirleyici bir rol üstlendiler. Bilhassa Songaylar aracılığıyla Avrupalıların tasviriyle "kutsal şehir" Tinbüktü tam manasıyla ilim ve kültür medeniyetinin beşiği haline dönüşerek[68], burada Mahmûd Ka't, Ahmed Bâbâ[69], Seyyid Yahya ve Abdurrahman es-Sa'dî gibi büyük ilim ve fikir adamları yetişti. Bu ilmi faaliyetlerin etkisiyle İslâmiyet, Tevâriklerin yoğunlukta olduğu Büyük Sahra'daki Tegâzze, Agades, Ayir, Tava, Maradi, Abalak ve Zinder bölgelerine kadar indi.[70]

---

65 et-Trablûsî, *el-Menhelü'l-Azb…*, s. 138; Muhammed Abdurrahman Abdullatîf, *Umerâü Devleti'l-Mülessimîn*, Yazma Eser Nüshası (Tasnifsiz), varak nu. 15.

66 Detaylı bilgi için bkz. Ramazan Şeşen, "Salâhaddin Eyyûbî Devrinde Libya'da Türkler ve Karakuş Meselesi", *Tarih Dergisi*, S. 33, İstanbul 1981, s. 169-198.

67 et-Trablûsî, *el-Menhelü'l-Azb…*, s. 125-128.

68 Maurice Delafosse, "Songay", *Dâiretü'l-Maârifi'l-İslâmiyye*, C. XII, Arapça'ya Çev. Muhammed Sâbit el-Fendî vd., Matbaatü'l-İ'timâd, Kahire 1933, s. 266.

69 Bu fıkıh âlimi ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Abdurrahman es-Sa'dî, *Târihu's-Sudan*, s. 28-29, 37-56.

70 Nijer'in Abalak bölgesinde aynı isimle ma'rûf 12.000 nüfuslu bu yerleşim yeri, ilmin beşiği olarak tarih boyunca yer almıştır. Fransız işgali sırasında göçerlerin çadırlarda sürdürdükleri medrese eğitiminden kalan ve bir kısmı yazma olan kitaplar ile çölde bu kitapları taşımada kullanılan sandukalar, Osmanlı izlerini taşıyan Abalak'taki kütüphanede halen muhafaza edilmektedir. 2012 yılında Nijer'de inceleme ve gözlem raporu hazırlamak için bulunduğum süre zarfında müşahede ettiğimiz bu kütüphane oldukça basit malzeme ile yapılmış ve çatısı akmakta olduğundan günümüzde işlevselliğini yitirmiş durumdadır.

Mağrib bölgesinde parçalı idari yapıların oluşması, Sahra ve hinterlandını dış tehlikelere karşı açık bir duruma getirmişti. Portekizliler tarafından keşfedilen deniz yoluyla Sahra trafiklerini aşındırmaya başlamaları, Nijer bölgesinde hâkimiyet mücadelesi veren sultanlıkların ticaret gelirlerinde büyük düşüşlere neden olmuştu. Ayrıca Kuzey Afrika'da güçlü bir İspanyol baskısı oluşmuştu ve bölgedeki parçalı yapı, bu ve benzeri dış düşmanlara karşı bölgelerini koruyabilecek kudrette değillerdi. Bu bağlamda Memlûklerden hilâfet bayrağını devralan Osmanlı Devleti'nin varlığı, Müslümanların hâmisi olarak bölgede açıkça hissedilmeye başlamıştı. Yerel halkın davetiyle Osmanlı Devleti, Cezayir, Tunus ve Trablusgarp'ı hâkimiyeti altına almış; sırf bu yüzden Osmanlılar, hem Kânim-Bornu ve Songay sultanlıkları[71] ve hem de Merakeş'te hüküm süren Sa'diler ile mevcut ikili ilişkilerini en üst düzeye taşımak zorunda kalmıştı. Nitekim Osmanlılar, III. Murad idaresindeyken 1577 yılında Fizan'ı kendi topraklarına katınca Tevâriklerle yakın temasa geçti ve bu kabileler aracılığıyla Sahra toplumlarıyla ilgili yapıcı bir siyaset izlemeye başladı.

Sonuç

615-616 yıllarında Habeşistan'a ilk defa ayak basan Müslümanlar 25 sene sonra kıtanın kuzeydoğu ucundan hareketle batısına doğru ilerlediler. Onlar için Maşrık dedikleri doğu kadar Mağrib diye isimlendirdikleri yeni bir coğrafya oluştu: Afrika. İslamiyet'in burada yayılma süreci Râşid Halifeler devrinde belli bir olgunluğa eriştikten sonra Emeviler ile hız kazandı. Kuzey Afrika'da 532'den itibaren bir asırdır hüküm süren Bizans nüfuzu 640-710 yılları arasında tamamen kırıldı. Mısır'daki Kıptilerin çoğu, Mağrib'de ise Berberilerin tamamı ve Sahra iç kesimlerindeki siyahi toplumların büyük çoğunluğu Müslümanlaştı. Ayrıca Kızıldeniz'in karşı tarafı da Müslümanlar için sıkça gidip geldikleri bölge oldu. Bu etkileşim sürecine Somali'den Güney Afrika'ya kadar uzanan Hint Okyanusu sahillerini de ilave etmemiz gerekmektedir. Kıtayı çevreleyen her üç tarafından iç kısımlara doğru İslâmiyet'in yayılması yavaş da olsa asırlar boyunca devam etti.

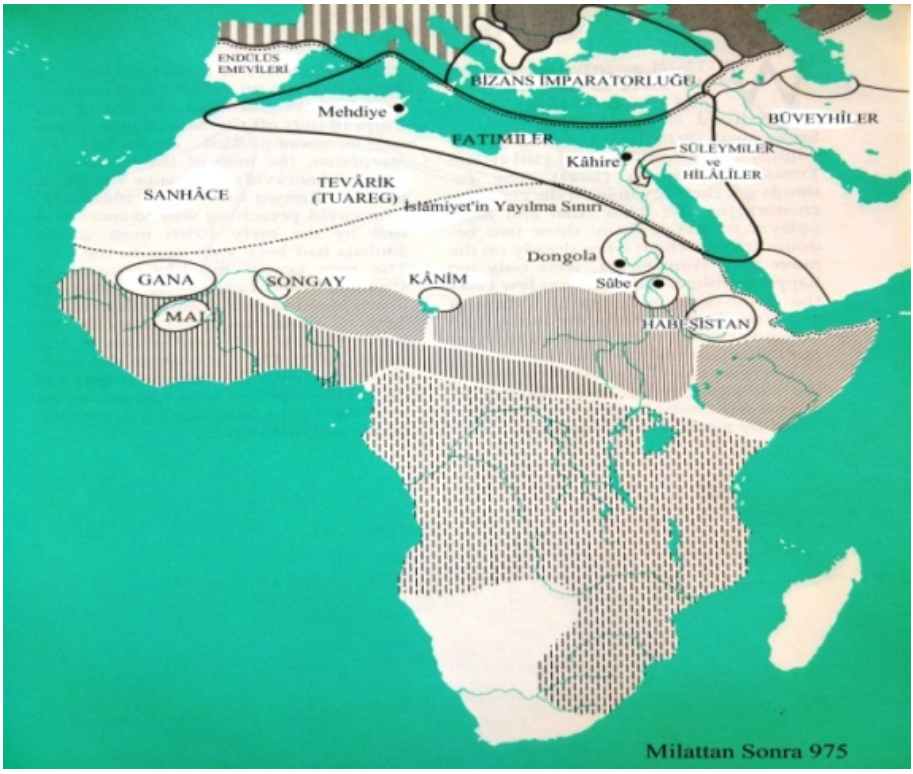
İslâmiyet'in ilk asırlarından itibaren Harici aşırılıkçı hareket gibi bazı menfi oluşumlar zuhur etti. Rüstemîler, Midrarîler, Nükkarîler ya da Süfrîler adıyla bilinen Hâricî odaklar bölge Müslümanları arasına büyük nifaklar soktular. Aynı bölgede

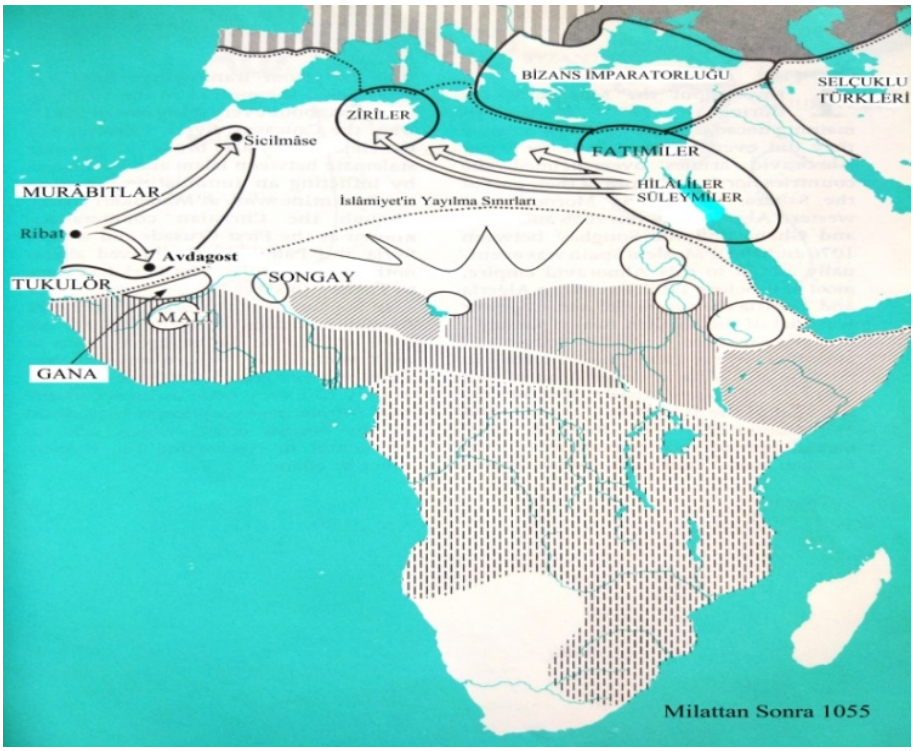
---

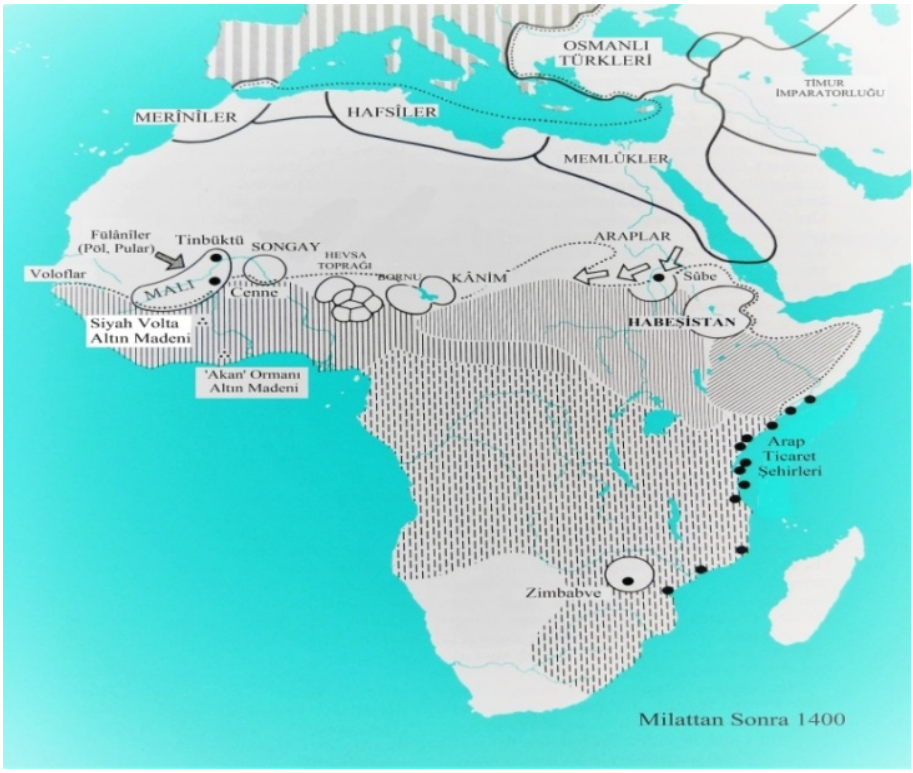
71 Şâkir - Bilto, *Mâlî,* s. 42.

bunları Fatımî Şiî İsmailîler takip etti. Mağrib'in 10. yüzyılını özellikle kendi aralarındaki çatışmalarda rekabet ve çatışma ortamına dönüştürdüler. Bilhassa Fâtımî-Hâricî çatışmaları, Kuzey Afrika Müslümanlarına 11. yüzyıl sonuna kadar nefes aldırmadılar. Ancak Zîrîler, Murâbıtlar, Muvahhidler, Hafsîler, Merînîler, Eyyûbîler, Memlûkler ve son aşamada Osmanlılar bunların bölgedeki izlerini büyük oranda sildiler. Nihayetinde devlet eliyle hayata geçirilen mezhep politikalarıyla adeta propaganda aracı haline dönüştürülen Sünnî gelnek, Afrika'nın tamamında varlık göstermeye başladı.




ENDÜLÜS EMEVİLERİ
BİZANS İMPARATORLUĞU
Mehdiye
FATIMİLER
BÜVEYHİLER
Kâhire
SÜLEYMİLER ve HİLÂLİLER
SANHÂCE
TEVÂRİK (TUAREG)
İslâmiyet'in Yayılma Sınırı
Dongola
GANA
SONGAY
KÂNİM
Sûbe
MALİ
HABEŞİSTAN
Milattan Sonra 975


BİZANS İMPARATORLUĞU
SELÇUKLU TÜRKLERİ
ZİRİLER
Sicilmâse
FATIMİLER
HİLÂLİLER
SÜLEYMİLER
MURÂBITLAR
İslâmiyet'in Yayılma Sınırları
Ribat
Avdagost
TUKULÖR
SONGAY
MALİ
GANA
Milattan Sonra 1055


OSMANLI TÜRKLERİ
TİMUR İMPARATORLUĞU
MERİNİLER
HAFSİLER
MEMLÜKLER
Fülâniler (Pöl, Pular)
Tinbüktü
SONGAY
HEVSA TOPRAĞI
ARAPLAR
Voloflar
MALİ
Cenne
BORNU
KÂNİM
Sûbe
HABEŞİSTAN
Siyah Volta Altın Madeni
'Akan' Ormanı Altın Madeni
Arap Ticaret Şehirleri
Zimbabve
Milattan Sonra 1400

Kaynakça

Yazmalar, Araştırma Eserler, Makaleler,

Tezler, Ansiklopedi Maddeleri

Abdel Wedoud ould Cheikh, "Nomadisme, Islam et pouvoir politique dans la société maure pré-coloniale", *Ph.D. Dissertation*, Université Paris V, 1985.

Abdurrahman Çaycı, *Büyük Sahra'da Türk-Fransız Rekabeti*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1995.

Abdurrahman es-Sa'dî, *Târihu's-Sudan*, Librairie d'Amerique et d'Orient, Paris 1964.

Abdülcelîl Şelebî, *Ma'reketü't-Tebşîr ve'l-İslâm: Hareketü't-Tebşîr ve'l-İslâm fî Âsyâ ve Afrîkyâ ve Uvrubbâ*, Müessesetü'l-Halîci'l-Arabî, Kahire 1989.

Abdülkadir Câmi Bey, *Trablusgarb'dan Sahrâ-yı Kebîre Doğru*, Nişan Babikyan Matbaası, Dersaâdet 1326.

Abdülmecid en-Neccâr, *el-Mehdî b. Tûmert*, Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, Kahire 1984.

Âdem Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi*, C. 3, Ensar Neşriyat, İstanbul 2016.

Ahmed b. Ali b. Ahmed el-Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ fî Sınâati'l-İnşâ*, C. 5, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1987.

Ahmed Bey en-Nâib el-Ensârî et-Trablûsî, *el-Menhelü'l-Azb fî Târihi Trablusgarb*, Cemal Efendi Matbaası, Dersaâdet 1317.

Ahmed et-Tâhirî, *İmâretü Benî Sâlih fî Bilâdi Nükûr*, y.y., 1998.

Ahmed ez-Zâvî, *Târihü'l-Fethi'l-Arabî fî Lîbyâ*, Kahire 1963.

Ahmed Şelebî, *Mevsûatü't-Târîhi'l-İslâmî ve'l-Hadârati'l-İslâmiyye*, C. 6, Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, Kahire 1981-82.

Ahmet Kavas, "Hilâl (Benî Hilâl)", *DİA*, C. XVIII, İstanbul 1998, s. 16-19.

Ali Hartân, *İmbarâtûriyyetü'l-Borni'l-İslâmiyye*, el-Hey'etü'l-Mısriyye li'l-Kitâb, Kahire 1975.

Ali Sâib, *Coğrafyâ-yi Mufassâl: Memâlik-i Devlet-i Osmâniyye*, Ebuzziyâ Matbaası, Kostantiniyye 1304.

Anonim, *el-Hulelü'l-Mevşiyye fî Ahbâri'l-Merrâkuşiyye*, thk. Süheyl Zekkâr-Abdülkâdir Zemâme, Dârü'r-Reşâdi'l-Hadîse, Dârülbeydâ 1979.

B. G. Martin, "Maî Idrîs of Bornu and The Ottoman Turks, 1576-78", *International Journal of Middle East Studies*, S. 3, Cambridge 1972, s. 470-490.

Beşir Ayvazoğlu, "Etimolojik Türkçülük-Türk Tarih Tezi ve Güneş-Dil Teorisi'nin Ön Tarihi", *Muhafazakâr Düşünce*, Yıl: 2, Sayı: 5, Yaz 2005, s. 33-34.

Bruce S. Hall, *A History of Race in Muslim West Africa, 1600-1960*, African Studies: 115, Cambridge University Press, New York 2011.

Capitaine Aymard, *Les Touareg*, Librairie Hachette, Paris 1911.

Carleton Stevens Coon, *The Race of Europe*, The Macmillan Company, New York 1939.

Celâleddin es-Süyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ'*, nşr. Muhammed Muhyiddin seAbdülhamid, el-Mektebetü't-Ticareti'l-Kübra, IV. Baskı, Kahire 1969.

Charles Feraud, *el-Havliyyâtü'l-Lîbiyye: münzü'l-fethi'l-Arabi hatta'l-Gazvi'l-İtali (Anneles Tripolitaines)*, Çev. Muhammed Abdülkerim el-Vâfî, III. Baskı, Câmiatu Karyunus, Bingazi 1994.

Charles Loyer, *De l'assimilation des Arabes suivie d'une étude sur les Touareg*, Challamel Ainé, Paris 1866.

Charles Wellington Furlong, *The Gateway to the Sahara: Observations and Experiences in Tripoli*, Charles Scribner's sons, New York 1909.

Dugald Campbell, *On the trail of the Veiled Tuareg*, J. B. Lippincott Company, London 1928.

Dugald Campbell, *Tuareg Trails*, Pickering&Inglis, London 1930.

Ebû Amr Halîfe b. Hayyât, *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.

Ebû Ubeyd el-Bekrî, *el-Muğrib fî Zikri Bilâdi İfrîkiyye ve'l-Mağrib*, Matbaatü'l-Hükûmiyye, Cezayir 1857.

Ebu'l-Hasen Ali b. Bessâm eş-Şenterînî, *ez-Zahîre fî Mehâsini Ehli'l-Cezîre*, C. I, Dâru'l-Arabiyyeti li'l-Kitâb, Libya-Tunus 1979.

Ebü'l-Abbas Seyyid Ahmed b. Muhammed el-Mağribî et-Ticânî, *Buğyetü'l-müstefid li-şerhi münyeti'l-mürîd*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1973.

Edward William Bovill, *The Golden Trade of the Moors: West African Kingdoms in the Fourteenth Century*, Marcus Wiener Publisher, Princeton 1995.

el-Nânî Vuld el-Hüseyin, *Sahrâü'l-Mülessimîn*, Dâru'l-Medâri'l-İslâmî, Bingazi 2007.

F. Bernard, *Deux missions françaises chez les Touareg en 1880-81*, Librairie Adolphe Jourdan, Alger 1896.

F. R. Rodd, *People of the Veil*, MacMillan & Company Ltd., London 1926.

G. Bonet-Maury, *L'Islamisme et le christianisme en Afrique*, Hachette, Paris 1906.

H. T. Norris, *The Tuaregs - Their Islamic Legacy and Its Diffusion in the Sahel*, Aris&Philips, England 1975.

Hasan İbrahim Hasan, *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, C. I, Çev. İsmail Yiğit-Sadreddin Gümüş, Kayıhan Yayınevi, İstanbul 1985-86.

Henri Duveyrier, *Exploration du Sahara - Les Touaregs du Nord*, Challamel Ainé, Paris 1864.

Henri Lhote, *Les Touareg du Hoggar*, Payot, Paris 1955.

Herodotus, *Herodotus (Books III and IV)*, C. II, Çev. A. D. Godley, William Heinemann, London 1957.

Hikmet Naci, *Kuzey Afrika ve Berberiler*, Sulhi Garan Matbaası, İstanbul 1955.

İbn Abdilhakem, Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. Abdillah, *Futûhu Mısr ve Ahbâruhâ*, Tahkik: Charles Torrey, Kahire 1991.

İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn: Kitâbü'l-İber ve divanü'l-mübtede ve'l-haber fî eyyami'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men âsarahum min zevi's-sultani'l-ekber*, C. VI, III. Baskı, Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, Beyrut 1967.

İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, C. II, thk. Ebi'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan 1987.

İbrahim Muhammed Hasan - Ali Muhammed el-Ahmar, *el-Asâletü'l-Arabiyye li Kabâili Arabi'ş-Şuvâ*, Dâru'l-Kütübi'l-Vataniyye, Libya, Bingazi 2008.

İsmail Ceran, *Fas Tarihi*, TTK Yayınları, Ankara 2012.

J. Desanges, "Gétules", *Encyclopédie Berbère*, C. 20, Edisud 1998, s. 3063-3065.

J. R. Patterson (Çev.), *Stories of Abu Zeid the Hilali in Shuwa Arabic*, Kegan Paul, Tranch, Trubner, London 1930.

Jacques Hureiki, *Essai sur les origines des Touaregs*, Éditions Karthala, Paris 2003.

Jacques Thiry, *Le Sahara libyen dans l'Afrique du nord médiévale*, Orientalia Lovaniensia Analecta: 72, Peeters Press, France 1995.

Jean Pommerol, *Among the Women of The Sahara*, Çev. N. D'Anvers, Hurst and Blackett, London 1900.

John D. Fage, *An Introduction To The History of West Africa*, Cambridge University Press, London 1964.

Kemal Kahraman, "Fizan", *DİA*, C. XIII, İstanbul 1996, s. 161-163.

Kolağası Ali - Mirliva Ahmed Nuri, *Afrikâ-yi Osmanî'den Trablusgarb ve Bingazi ve Fizan'a Dair Malumat*, İÜTY: 5002, İstanbul 1301.

Mahmûd Hasan Ahmed, *el-İslâm ve's-Sakâfetü'l-Arabiyye fî İfrikya*, Darü'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 2002.

Mahmûd Hasan Ahmed, *Kıyâmü Devleti'l-Murâbitîn: Safhatün Maşrikatün min Târîhi'l-Mağrib fi'l-Usûri'l-Vustâ*, Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, Kahire 1957.

Mahmud Şâkir - Nâfiz Eyyûb Bilto, *Mâlî,* Silsiletü Mevâtini'l-İslâmiyyeti fî İfrîkyâ: 14, II. Baskı, Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1986.

Marceau Gast, "Imenân", *Encyclopédie Berbére*, C. XXIV, s. 3686-3694.

Marie-Anne de Bovet, *Le désert apprivoisé: randonnées au Sahara*, Nouvelles Éditions Argo, Paris 1933.

Maurice Benhazera, *Six mois chez les Touareg du Ahaggar*, Typographie Adolphe Jourdan, Alger 1908.

Maurice Delafosse, "Songay", *Dâiretü'l-Maârifi'l-İslâmiyye*, C. XII, Arapça'ya Çev. Muhammed Sâbit el-Fendî vd., Matbaatü'l-İ'timâd, Kahire 1933.

Mehmed Nuri - Mahmud Naci, Mehmed Nuri - Mahmud Naci, *Trablusgarb*, Tercümân-ı Hakikat Matbaası, İstanbul 1330.

Muhammad Fâdıl Ali Bâri - Sâid İbrâhîm Kiraydiyye, *el-Müslimûn fî Ğarbi İfrîkyâ*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan 2007.

Muhammed Abdurrahman Abdullatîf, *Umerâü Devleti'l-Mülessimîn*, Yazma Eser Nüshası (Tasnifsiz).

Muhammed Abdülaziz İshak, *Nehdatü Afrîkıyye,* Kahire 1971.

Muhammed b. Halil İbn Galbûn, *et-Tezkâr fî men meleke Tarablus ve men kâne bihâ mine'l-Ahyâr*, nşr. Tâhir Ahmedü'z-Zâvî, Kahire 1349.

Muhammed Bello b. Osman Fûdî, *İnfâku'l-Meysûr fî Târîhi Bilâdi't-Tekrûr [Infâq al-Maysûr fî Târîkh Bilâd at-Takrûr]*, thk. Behîce eş-Şâzelî, Ma'hedü'd-Dirâsâti'l-İfrîkıyye (Câmiatü Muhammed el-Hâmis), Rabat 1996.

Muhammed et-Tammâr, *el-Mağribü'l-Evsat fî Zılli Sanhâce*, Dîvânü'l-Matbûâti'l-Câmiiyye, y.y., 2005.

Muhammed Hamidullah, *İslam'a Giriş (Initiation à l'Islam)*, Çev. Cemal Aydın, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1986.

Muhammed İzzet b. Abdülhadi b. Derviş Derveze, *el-Arab ve'l-Urûbe fî hikbeti't-teğallübi't-Türkî*, C. 7, el-Mektebetü'l-Arabiyye, Sayda 1981.

Muhammed Razûk, "İdrîs I", *DİA*, C. XXI, İstanbul 2000, s. 480-481.

Muhammed Saîd el-Gaşşât, *et-Tavârık: Arabu's-Sahrâi'l-Kübrâ,* 5. Baskı, ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Mevsûât, Beyrut 2008.

Mustafa Fayda, "Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh", *DİA*, C. I, İstanbul 1988, s. 130-131.

N. Levtzion-J.Hopkins, *Corpus of Early Arabic Sources for West African History*, Cambridge University Press, Cambridge 1981.

Naîm Kaddâh, *İfrîkya'l-Garbiyye fî zılli'l-İslâm*, Mektebetü Atlas, Dımaşk 1960.

Nehemia Levtzion, "The early states of the Western Sudan to 1500", *History of West Africa*, Eds. J.F.A. Ajayi-Michael Crowder, Columbia University Press, New York 1972, s. 131-157.

Patrick Mannings, *Francophone Sub-Saharan Africa 1880-1995*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 2004.

Philip K. Hitti, *Siyâsi ve Kültürel İslâm Tarihi*, C. I, Çev. Salih Tuğ, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1980.

Ramazan Şeşen, "Salâhaddin Eyyûbî Devrinde Libya'da Türkler ve Karakuş Meselesi", *Tarih Dergisi*, S. 33, İstanbul 1981, s. 169-198.

Richard V. Weeks, *Müslüman Halklar Ansiklopedisi*, C. 3, İnsan Yayınları, İstanbul 1991.

Richmond Palmer, "The Tuareg of the Sahara: I", *Journal of the Royal African Society*, c. 31, nu. 123, Oxford University Press, April 1932, s. 153-161.

Richmond Palmer, "The Tuareg of the Sahara: IV", *Journal of the Royal African Society*, c. 33, nu. 132, Oxford University Press, July 1934, s. 276-291.

Sami Çölgeçen, "Tevârikler; Asya'nın Tibet çölünden Afrika'nın Büyük Çöl'üne", *Musavver Muhît Gazetesi*, nu. 51, Kânunusâni 1933, s. 20-24; nu. 52, Şubat 1933, s. 8-9, 36, 43-45; nu. 53, Mart 1933, s. 12-15; nu. 54, Nisan 1933, s. 9-11, 48.

Süleyman Şükrü (Karçınzâde), *Seyâhâtü'l-Kübrâ: Armağân-ı Süelymânî be-bârgâh-ı Sultânî*, Elektrik Matbaası, Petersburg 1907.

Vaisseau Hourst, *La Mission Hourst: sur le Niger et au pays des Touaregs*, Librairie Plon, Paris 1898.

W. J. Harding King, *A Search for The Masked Tawareks*, Smith, Elder&Co., London 1908.

Y. Urvoy, *Histoire de l'Empire du Bornou*, Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, nu. 7, Larose, Paris 1949.

Yâkût el-Hamevî, Şihabüddin Yakut b. Abdullah (626/1229), *Mu'cemu'l-Buldân*, C. IV, Beyrut 1975.

Süreli Yayınlar

"Conquest of Morocco", *The Auckland Star*, C. LXIV, S. 197, 22 August 1933, s. 6.

"Here and there", *Otautau Standard and Wallace County Chronicle*, C. III, S. 147, 3 March 1908, s. 7.

"The Tuaregs", *The Star*, S. 9249, 30 May 1908, s. 4.

"Veiled Fighters of the Desert", *The Auckland Star*, C. LXXII, S. 139, 14 June 1941, s. 13.

Sırât-ı Müstakîm, nu. 20, 29 Kânunievvel 1324 (1909), s. 318-319; nu. 21, 1 Kânunusâni 1324, s. 332-336; nu. 22, 8 Kânunusâni 1324, s. 347-349.

SAHRAALTI AFRİKA'NIN EN KÖKLÜ HANEDANI: KÂNİM-BORNU SULTANLIĞI VE OSMANLI İLE MÜNASEBETLERİ*

*İsa GÖKGEDİK***

Giriş

Vahyin Mekke'de nazil olmasından sonra İslâm'ın geniş bir coğrafyada yayılmasıyla birlikte zaman içinde Müslümanlar, büyük küçük pek çok idare ve yönetim mekanizması kurdular. İslâm tarihine bakıldığında özellikle Abbasiler döneminde bu müstakil idareler yavaş yavaş görülmeye başladı. Görülen bu müstakilleşmeler Abbasi hilafetinden bir kopuş olarak görülebilmektedir ancak, daha başka ve uzak memleketlerde de mevcudiyetini önceden beri koruyan, İslâm'ın oraya ulaşmasıyla birlikte (Abbasiler'den önce) Müslüman devletler silsilesine adını yazdıranlar da vardı. Tarih sahnesine çıkışından kısa bir süre sonra İslâm'la müşerref olan Kânim-Bornu devleti de bin yıla yakın ömrüyle ayrı bir önemi haizdir. Dolayısıyla Kânim-Bornu'yu nev-i şahsına münhasır bir Müslüman yönetim olarak ele alıp değerlendirmek lazımdır. Eğer bu başarılabilirse onun İslâm devlet geleneği, siyaset tecrübesi ve yönetim anlayışında nereye tekabül ettiği, bu birikime neler kazandırdığı daha iyi anlaşılabilecektir. Kökleri her ne kadar Zegaveler'in varlığıyla irtibatlı olsa da tarih sahnesine çıktığı 1000'li yılların başından itibaren varlığını sürdürmeyi başarmış olan Kânim-Bornu sultanlığı Afrika'da istikrarın sembolü

---

* Bu tebliğin aslını Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslâm Tarihi Bilim Dalı'nda *Afrika (Bilâdüssûdan)'da Kurulmuş Bir İslâm Devleti: Kânim-Bornu ve Osmanlı ile Münasebetleri* ismiyle hazırladığımız yüksek lisans tez çalışması oluşturmaktadır.

** Arş. Gör., Dumlupınar Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İs-lam Tarihi ve Sanatları Bölümü, isagkgdk@gmail.com

olmuş ve Müslüman devletler içerisinde ayrı bir tecrübeyi temsil etmiştir. Bu yüzden İslâm devlet geleneğinde bıraktığı izler, kazandırdığı tecrübeler daha yakından incelenmelidir. Siyaset geleneği, devlet anlayışı, idare mekanizmaları, toplum ve yönetim ilişkileri, ekonomik alt yapısı tarihi veriler dışında insan ve toplum unsuru perspektiflerinden farklı disiplinler içerisinde araştırılmaya ihtiyaç duymaktadır.

Osmanlı Devleti'ne bakıldığında ise imparatorluğun kıtaya ilk ayak bastığı Kuzey Afrika sahillerindeki hâkimiyeti 16. yüzyılın başlarına kadar gitmektedir. 1517'de Mısır ve 1534'te Cezayir topraklarını sınırlarına dahil eden Osmanlı, kıtada egemenliğini tesis etmeye başladıktan sonra 1551'de Trablus'u, 1574'te de Tunus'u ele geçirerek Kuzey Afrika sahillerine tamamen yerleşti. 1555'te de Habeş Beylerbeyliği tesis edilerek Afrika kıtasının hemen hemen doğu kısmını idaresi altına aldı. Böylece Osmanlı, Mısır üzerinden batıya doğru Kuzey Afrika'da, yine aynı yerden güneye doğru Doğu Afrika'da varlık göstermiştir. Ancak Osmanlı Devleti'nin kıtadaki hâkimiyeti kuzey ve doğuda sahip olduğu yalnızca bu topraklarla sınırlı değildi. Bunların dışında sınırların ötesindeki memleketlerde genellikle diplomatik yollarla dış ilişkiler sürdürülüyordu. Osmanlı'nın burada devletlerarası ilişkileri sağlamaya çalıştığı ve aktif bir dış politika yürüttüğü görülmektedir.[1] Devletin, hâkimiyet sınırları içerisine dahil ettiği kıta topraklarında durağan bir yapıya sahip olmaması, Müslüman oluşu ve Hilâfet makamını elinde bulundurması hasebiyle devamlı olarak iç kesimlere doğru nüfuzunu genişlettiği görülmüştür. Bu ilerleme sömürgeci sâiklerle değil bilakis buradaki Müslüman halkın varlığının bilinmesi, onların himayesi ve ilişkilerin kuvvetlendirilmesi maksadıyla gerçekleşmiştir. Nitekim kıtadaki bazı Müslüman emirlikler bağlılıklarını bildirmekte, muhtelif vesilelerle heyetler göndermekte ve Osmanlı hükümdarının, "Halife" sıfatı ile kendileriyle irtibat kurmasını arzu etmekteydiler. Osmanlı tabii olarak elinde tuttuğu topraklara komşu olan daha iç kesimlerle de irtibat kurdu. Zira iç kesimlerdeki Müslüman toplumlar ve idareler, hilafetin temsilcisi ve Müslümanların müracaat edebileceği o dönemin tek İslâm hamisi konumundaki Osmanlı Devleti ile temas kurmak istiyordu. Bu bağlamda Osmanlı Devleti'nin fiili olarak var olduğu topraklar haricinde münasebet tesis ettiği ve doğrudan temaslar kurduğu yerlerden birisi de Afrika içlerinde hatta neredeyse tam merkezinde yer alan Müslüman Kânim-Bornu

[1] Ahmet Kavas, "Osmanlı-Tîbû Münasebetleri: Büyük Sahrâ'da Reşâde (Çad) ve Kavar (Nijer) Kazalarının Kurulması", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı 4, 2000, s. 69-103.

Sultanlığı idi. Kânim-Bornu toprakları, Osmanlının Kuzey Afrika'daki alt sınırlarının dahi daha güneyinde ve aynı şekilde doğudaki toprakların da uzağında (batıda) kalmasına rağmen resmi olarak ve bilfiil yürütülmüş çok ciddi münasebetler söz konusuydu.

Kuzeyinde Büyük Sahra, batısında Hevsa ülkesi, güneyinde Adamava, güneydoğusunda Bagirmi bölgesi olan ve 1504'ten itibaren Çad Gölü'nün çevresinde tamamıyla hâkimiyet kuran Kânim-Bornu Sultanlığı 15. yüzyılın ortalarından beri Memlûkler, Hafsîler ve Merînîler ile siyasî ve ticarî ilişkilerini sürdürmekteydi.[2] 16. yüzyılda ise Hafsîlerin kontrolünden çıkan Trablus, Osmanlıların kıta üzerinde nüfuz kurmasında adeta bir üs görevi görmeye başlayınca ilişkilerin tesis edilmesi için uygun zemin sağlanmış oldu. Dûneme b. Muhammed (1539-1557) ile Trablus Beylerbeyi Turgut Reis arasında imzalanan ittifak antlaşmasının ardından Kânim-Bornu Sultanı İdris Elevma (1564-1596) zamanında giderek yoğunlaşan siyasi ilişkiler ağı, 19. yüzyıla gelindiğinde önemini giderek hissettirmeye başlamıştır. Zira bu dönem aynı zamanda sömürgeci güçlerin Afrika topraklarında kol gezdiği zaman dilimine tekabül etmektedir. May (sultan) Ömer b. İdris (1382-1387) zamanında başkentini Kânim'den Bornu'ya taşıyarak ciddi bir geçiş dönemi yaşayan Kânim-Bornu Devleti ikinci büyük siyasî kırılmayı, 1808'de Fülânîlerin Birni Gazargamu'ya saldırıları sonucunda Muhammed el-Emîn el-Kânimî'yi yardım için çağırmalarıyla yaşadı. Seyfiyye ailesine mensup Kânim-Bornu Sultanı Duneme b. Ahmed'in yardım çağrısı üzerine may danışmanı konumundaki el-Kânimî 1814 yılında Kukava (Kuka) şehrini kurarak, Bornu'nun doğu bölgelerinin Fülânî egemenliğinden kurtulmasını sağladı. Ancak 19. yüzyılın ortalarında el-Kânimî'nin iktidarı ele geçirmesi, hanedan değişikliğini de beraberinde getirdi ve vefatından sonra işlerin başına geçirdiği oğlu Şehu Ömer zamanında Kânimî ailesi, yönetimi resmen devraldı (1847). Yeni hanedan, Vedây hükümdarı Abdülkerim Sabun ile mücadeleye girişip Bagirmi'yi

---

[2] May (Sultan) Osman b. İdris (1389-1421) Memlu·k sultanı Ebu Said ez-Zâhir Berkuk'a 794/1391 senesinde amcazadesi İdris b. Muhammed'i toprakların daki kıtlık sebebiyle elçi olarak gönderdi. May Osman gönderdiği mektubunda Cüzam Araplar tarafından kendilerine saldırıldığını, kadınlarından ve evlatlarından bazılarının esir alınıp Mısır topraklarında satıldığını vb. şikâyetlerini dile getirmiştir. Mektup için bkz: Kalkaşendi, Ebü'l Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Kalkaşendî (821/1418), *Subhü'l a'şâ fî sınaati'l inşâ*, Beyrut 1987, VIII (şrh. ve thk. Dr. Yusuf Ali Tavîl) s. 119-122.

kendi ülke sınırlarına dahil ederek gücüne güç kattı.[3] Nihayetinde "Şehular" olarak bilinen yeni yönetimin hüküm sürdüğü yıllar, Osmanlı'nın bu topraklarda geçmişten beri var olagelen ilişkilerinin yeniden ve daha önce hiç olmadığı kadar canlanmasını sağladı.

İlk Doğrudan Temas: Kânim-Bornu Elçilik Heyetinin İstanbul'a Gelişi

Yukarıda zikredildiği gibi etrafındaki devlet ve hanedanlarla iletişime geçmiş olan sultanlık komşusu olan diğer sultanlık ve kabilelerle ilişkilerini sürdürmüş, bazen de tabii olarak anlaşmazlığa düşerek onlarla mücadele etmiştir. Topraklarını işgal etmesi üzerine Fülânîler, Bagirmi toprakları yüzünden de Vedây ile girilen mücadele; çok eskiden beri bir nevi iç kaosa dönüşen ve sultanlara varana kadar can kayıplarına da yol açan Bulele tehlikesi bunlara örnek olarak verilebilir.

Kânim-Bornu ile Osmanlı arasındaki siyasî ilişkilere dair ilk kanıtlar, May İdrîs Elevma'nın hüküm sürdüğü döneme dayanmaktadır (1564-1596). Bu esnada Kânim-Bornu zirve dönemini yaşamaktaydı. Tabi daha öncesinde Kânim-Bornu hükümdarı ile Trablus Beylerbeyi Turgut Reis arasında imzalanan ittifak antlaşmasından söz edilmektedir[4] ancak İdris'in dönemini farklı kılan nokta doğrudan İstanbul ile iletişime geçilmiş olmasıdır. Bu dönemde o, hem tahta çıkışını bildirmek ve halifeye sadakatinin sunmak hem de Trablusgarp valileriyle yapageldikleri anlaşmaları[5] yenileyip, isteklerini doğrudan Osmanlı Sultanı III. Murad'a bildirerek aralarındaki ittifakı yenilemek maksadıyla İstanbul'a bir heyet gönderdi. Bu heyetin başında el-Hâc Yusuf bulunmaktaydı. Elçinin geleceğini haber veren belge, 13 Nisan 1574 (20 Zilhicce 981) tarihli olup gelen elçilik heyetini karşılamak için yirmi kişiyi göndermesi ve yolda kendilerine zarar gelmeyecek şekilde korunması, İstanbul'a

---

3 Kavas, "Kânim", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXIV, İstanbul 2001, s. 308-311; a.mlf., "Kânimî", *DİA*, XXIV, s. 311-312; Davut Dursun, "Bornu", *DİA*, VI, İstanbul 1992, s. 293-295; C. E. J. Whitting, "Bornü", *The Encyclopaedia of Islam*-New Edition-(*EI*), I, E.J.Brill, Leiden 1986, s. 1259-1261; G.Yver, "Kanem", *EI*, IV, Leiden 1997, s. 540-541; Abdullahi Smith, "Kānemī", *EI*, IV, Leiden 1997, s. 541-542; Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ali b. Abdülkadir el-Makrîzî, *el-İlmâm bi-ahbâri men bi-arzi'l-Habeşe min mülûki'l-İslâm*, Tahkik ve tâlik: Abdünnaîm Dayfî Osman Abdünnâim, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, Kahire 2006, s. 105-106, dipnot: 1.

4 May Duneme'nin Trablusgarp'ta Osmanlı hâkimiyetini tesis eden Turgut Reis ile bir ittifak muahedesi yaptığı ve elçi göndererek daha önce İspanyollarla yaptığı ticari konulardaki iş birliğini yenilediği belirtilmişse de Osmanlı arşivinde buna dair bir vesikaya henüz rastlanmamıştır. Kavas, "Kânim", s. 309; Yver, "Bornu", s. 723.

5 Şemsettin Sami, *Kamûsu'l-A'lâm*, İstanbul 1314/1896-1897, Mihran Matbaası, I-VI, 1306/1889-1316/1898, II, s. 1377.

gelecekleri zaman da Fizan Sancağı Beyi İsa'nın adamları ile birlikte Kâid Ferhad'ın gemisiyle gönderilmesine dair Trablusgarp Beylerbeyi'ne hitaben yazılan hükümdür.[6] Gelen elçilik heyetinin Osmanlı Devleti'nden, Bornu ahalisinden hac farizasını ifa etmek için Mekke'ye gidenlere kimsenin taarruz ve hücum etmeyerek emniyet içinde gidip gelmelerinin sağlanmasını; ticaret için gelip gidenlerin de emniyetlerinin temin edilmesini talep ediyordu. Verilen hükümde bunlara ilaveten ticaret yoluyla gelip haccetmek isteyenlerden mevcut teâmüllerin dışında vergi alınmaması emredilmişti.[7]

May İdris'in gönderdiği mektuptaki talebi üzerine hac farizası ile ilgili olarak, gene Kânimlilere ait olmak üzere bazı hukuki esaslar tespit edilmekteydi. Buna göre, hac için giderken yolda vefat eden kimselerin mal ve mülkleri oğlu olanların oğluna, oğlu olmayanların da "şer'-i şerîf muktezasınca" vârisi olanlara eksiksiz olarak verilmesi esası kabul edilerek bu hususta Mısır Beylerbeyi'ne de bir emir gönderildi.[8] Bornu elçisi el-Hâc Yusuf'un İstanbul'da beş yıl kaldığı ve 1579 (Evâil-i Recep 987)'da memleketine hareket etmek üzere İstanbul'dan ayrıldığı öğrenilmektedir. Bu hususta, memleketine dönerken kendisine lazım gelen kolaylığın gösterilmesi hususunda Tunus Beylerbeyi'ne,[9] Mısır Beylerbeyi'ne[10] ve Fizan Sancağı Beyi Sinan Bey'e[11] ayrıca birer emir gönderildi. Buna ek olarak, Osmanlı padişahından Bornu Sultanı İdris'e hitaben yazılan Arapça iki nâme-i hümâyun da ona takdim edilmek üzere gönderildi. Bu nâme-i hümâyunlarda hac ve ticaret hususlarında yukarıda temas edilmiş olan hudut ve karakolların tüccar ve hacı adaylarına açık olduğu beyan edilmektedir.[12] Gönderilen diğer nâmelerde kullanılan nasihat ve tenbih ifadeleriyle ise Sultan İdris'ten idaresi altındaki ülkeleri koruması, halkı adaletle yönetmesi ve Osmanlılara bağlı huduttaki bazı kale kumandanları ile de iyi geçinmesinin gerekliliğinin altı çizilmiştir.[13]

---

6 BOA, *MD*, Nu. 24, s.130, Hüküm nu. 359.

7 BOA, *MD*, Nu. 40, s. 61, Hüküm nu. 137; *MD*, nu. 40, s.61, Hüküm nu. 138.

8 BOA, *MD*, Nu. 40, s. 87, Hüküm nu. 197.

9 BOA, *MD*, Nu. 30, s. 188, Hüküm nu. 439.

10 BOA, *MD*, Nu. 40, s. 61, Hüküm nu. 138.

11 BOA, *MD*, Nu. 40, s. 61, Hüküm nu. 137.

12 BOA, *MD*, Nu. 30, s. 212, Hüküm nu. 494; B. G. Martin, "Kanem, Bornu and the Fezzan, Notes on the political history of a trade route", *Journal of African History*, C. 10, Nu. 1, 1969, s. 15-27.

13 BOA, *MD*, Nu. 30, s.212, hüküm nu. 494; *MD*, nu. 30, s.215-216, hüküm nu. 496.

İdris Elevma dönemiyle ilgili bazı tarihî rivayetlere göre Bornu Sultanı Osmanlılardan düşmanlarına karşı cihad etmek için yardım talep etmiştir. Dolayısıyla Türklerin İdris'in ordusunda ateşli silahları kullanmak ve öğretmek için Bornu'ya geldiklerine işaret eden kayıtlarlar bulunmaktadır.[14] Bir İtalyan (Napolitan) kaynağına göre birçok Türk talihlerini denemek üzere bir araya gelmişler ve kendilerine büyük miktarda para verilmiştir.[15] Ancak Osmanlı askerlerinin eğitim için farklı dönemlerde Harar ve hatta Vedây'a kadar giderek burada ateşli silahların kullanımını öğrettikleri bilinmekle birlikte[16] Türk vesikalarında yukarıdaki iddiaları teyit edecek bir kanıt mevcut değildir. Buna rağmen Vedây'ın bu bölgeye çok yakın topraklar olduğu gözlerden ırak tutulmamalıdır.

Elçilerin geri dönüşü hakkında May İdris devrinin ilk on iki yılını kaleme alan Bornu Saray Vakanüvisi Ahmed b. Fartuva, eserinde sultanın bir seferi sırasında İstanbul'dan gelen el-Hâc Yusuf ve yanında yerli tüccarların da olduğu Osmanlı padişahının elçileriyle karşılaştıklarını kaydetmiştir.[17] Ancak eserinde tarih olmadığı için tam bir tarih vermek mümkün değildir. Ayrıca Osmanlı belgelerinde Bornu elçilerinin yanında bir heyet gönderildiğine dair bir kayda henüz rastlanmamıştır.

İki Taraf Arasındaki İrtibat Yolları

Afrika'nın tarihi Bilâdüssûdan topraklarında Çad Gölü havzasını kapsayan Merkezî (Orta) Sudan bölgesinde yaklaşık bin yıl kadar hüküm süren Kânim-Bornu Sultanlığı, oldukça uzun süren tarihi içerisinde başta Müslüman oluşunun da gereği olarak Bâbıâlî ile irtibata geçme lüzumu hissetmişti. Bunun gerçekleşmesinde Trablusgarp Eyaleti, özellikle bu eyalete bağlı bulunan Fizan Sancağı önemli bir rol oynamaktaydı. Trablusgarp Eyaleti ile sınırın ortak olması ilişkilerin geliştirilmesinde olumlu bir etkiye sahipti. Gerçekten de Fizan Sancağı, başşehri Murzûk ile Merkezî Afrika'ya en yakın Osmanlı toprağıydı.[18]

---

14 Ammâr Marzî Allâvî el-Cemîlî, *el-Müessirâtü'l-İslâmiyye fî Memleketi Bornu el-İfrîkiyye*, Câmiatü'l-İslâmiyye, ty., s. 323.

15 Martin, "Kanem, Bornu, and the Fezzan: Notes on the Political History of a Trade Route", s. 25-26.

16 Ahmet Kavas, "Osmanlı Devleti'nin Sahraaltı Afrika'daki Müttefikleri: Bilâdüssudan Sultanlıkları", *Afrika'da Osmanlı Asırları Siyah İnci Beyaz Lale [A History of Ottoman Africa Black Pearl and White Tulip]*, (Ed. Şakir Batmaz), Kenz Yayınları, İstanbul 2013, s. 12.

17 Herbert Richmond Palmer, *Sudanese Memoirs: Being Mainly Translations of a Number of Arabic Manuscripts Relating to the Central and Western Sudan*, Lagos 1928, s. 69.

18 Cengiz Orhonlu, "Osmanlı-Bornu Münâsebetine Âid Belgeler", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi*, 1969, S.23, s. 112.

Kıtanın kuzeyi ile irtibatı Trablusgarp vasıtasıyla kuran Kânim-Bornu sultanlığının bunun dışında dış dünyayla temaslarını sağlayan vasıtalardan birisi hac yolculuklarıydı. Sultanlar için hac seyahatlerinin önemli bir iletişim fırsatı olmasından mütevellid 17. yüzyılın meşhur Türk Seyyahı Evliya Çelebi, bu devletin sultanı ve ahalisi için çok kısa bilgiler verirken Sencalüddin isimli Bornu hükümdarı ile Akabe'de görüştüğünü belirtmektedir.[19] Bornu sultanları silsilesinde bu isim ya da en azından lakaba sahip herhangi bir may (sultan) bulunmamakla birlikte bunun 1644-1680 yılları arasında hüküm sürmüş olan Ali b. el-Hâc Ömer olması kuvvetle muhtemeldir. Zaten Bornu hükümdarları sekiz ay gibi uzun süren hac ziyaretleri vesilesi ile Osmanlı topraklarından geçmekte ve Osmanlı resmi makamları ile iletişim kurmaktaydı.[20] Hatta bu seyahatleri esnasında Mısır ekonomisine can veren oldukça yüksek meblağlarda altın bırakmaktaydılar.[21]

Durağanlıktan Aktif Siyaset Sürecine Geçiş: 19. Yüzyıl ve Sonrası Osmanlı Devleti ile Münasebetler

İlişkilerin seyrinde daha sonraki dönemlere bakıldığında karanlık bir dönem söz konusudur ve bu fasıla dönemi 19. yüzyılın başlarına kadar sürmüştür. Daha doğrusu iki taraf arasındaki ilişkilere dair belge ve delillere ulaşamadığımız zaman dilimleri mevcuttur. İdris Elevma'dan sonra Kânimî ailesinin ortaya çıkıp idareyi devralışına kadarki süreçte ilişkilerin ne derecede seyrettiği, doğrudan mı yoksa Trablusgarp'taki değişen yönetimler üzerinden dolaylı yollarla mı sürdüğü hakkında somut verilere henüz vakıf değiliz. Muhtelif sebepler sayılabilmekle birlikte belki de bu aradaki kopukluğun nedeni yine Trablusgarp'taki değişen idareler (Dayılar Dönemi 1603/1711, Karamanlı Hanedanı 1711/1835) ya da kifayetsiz maylar yüzünden devletin Kânimî egemenliğine kadar uzanan bir gerileme süreci geçirmiş olmasıdır. Ayrıca kıtlık gibi sebeplerden dolayı zor bir dönem geçiren devlet içine

---

19 Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi: Mısır-Sudan-Habeşistan-Somali-Cibuti-Kenya-Tanzanya,* (Haz. Seyit Ali Kahraman), 10. Kitap, 1. Cilt, İstanbul 2011, s. 78.

20 Orhonlu makalesinde, May Ali'nin Mısır'da vefat ettiğini ifade edip Herbert Richmond Palmer'dan da alıntı yaparak onun Mısır'da gömülü olduğunu buna delil getirmiştir. Halbuki Dierk Lange'nin tahkik ettiği Dîvân'a göre; sultanlar içerisinde sadece Hummay b. Abdülcelil ile Dûneme b. Hummay'ın Mısır'da vefat ettikleri bilinmektedir. Dîvân'da May Ali'nin ise Gazargamo'da öldüğü kayıtlıdır. Evliyâ Çelebi'nin "mestûr-u mahbûs kaldı" lafzını, 'vefat etti' olarak anlamlandırmamak daha isabetli olsa gerektir. Detaylı bilgi için bkz. Orhonlu, *a.g.m.*; Dierk Lange, *Le Dīwān des Sultans du [Kānem-] Bornū: Chronologie et Historie d'un Royaume Africain (de la fin du X^e siècle jusqu'à 1808)*, Franz Steiner Verlag Gmbh, Wiesbaden, 1977.

21 Evliya Çelebi, *a.g.e.*, s. 78.

kapanmaya mahkûm olmuş olabilir. Yine 1577 yılında Fizan'ın III. Murad tarafından Osmanlı Devleti sınırlarına katılmasıyla bu tarihten sonra daha ziyade Fas'taki Sa'dî hanedanına yaklaşıldığı unutulmamalıdır.[22] Fakat 16. yüzyıldan beri Kânim-Bornu sultanlığının İstanbul ile doğrudan temasının var olduğu düşünülürse aradan geçen yaklaşık iki asırlık süre zarfında karşılıklı münasebetlerin bir şekilde devam ettiğini söylemek mümkündür. Bununla birlikte bu tarihî sürece dair net bilgilerin olmamasını somut delillerin ve vesikaların daha gün yüzüne çıkmamış olmasına hamletmek daha isabetli gözükmektedir.

İlişkilerin kaybolmasında muhtelif sebepler zikredilebilmektedir. Ancak Trablusgarp'ta Osmanlıların tam hâkimiyetindeki ilk valiler döneminden sonra başına buyruk yöneticiler kabul edilen Dayılar dönemi (yeniçeriler), ve yarı bağımsız eyalet konumuna geldiği Karamanlı hanedanı dönemi[23] ilişkilerin sekteye uğramasında başat bir rol üstlenmiştir. Çünkü ulaşım güzergahı üzerinde olması hasebiyle hayati bir konuma sahip olan Fizan'da istikrarın sağlanamayışının ilişkilerin akamete uğramasında menfi bir tesiri olmuştur. Mesela 1603 yılında Trablusgarp'ın ilk dayısı olan Süleyman Sefer Dayı 1020/1611-1612'de vergi vermeyen Fizan'ı tedip edip kontrolü sağladıktan sonra burası ve Bornu ile ilişkileri geliştirebilmiştir. Yani ancak Fizan'daki isyan bastırıldıktan sonra Bornu sultanı ile daha önce imzalanmış olan antlaşma yenilenebilmişti.[24] Bu dönemde Fizan'daki başkaldırılar o kadar çok artmıştı ki Kânim-Bornu ve Osmanlı ilişkilerinin canlı tutulması şöyle dursun Fizan'ın, Trablusgarp yönetiminin dahi elinden çıktığı olmuş, bölgede istikrarlı bir idarenin kurulması oldukça zorlaşmıştı. Kimi zaman zalimane idareleri çoğu zaman da vergi vermeyi reddetmeleri yüzünden kontrolü sağlamak için Fizan yöneticileri üzerine ordu gönderilerek seferler düzenlenmiştir. Bu istikrar arayışı Karamanlı Yusuf Paşa zamanına dek sürdü ve onun, 1813'te Mehmed el-Muknî/Mükkenî kumandasında gönderdiği askerlerle Fizan Trablusgarp'a yeniden bağlandı.[25] İlişkilere darbe vuran faktörün kuzeyde değişen

---

22 Kavas, "Osmanlı Devleti'nin Afrika'ya Yönelik Dış Politikası", *Türk Dış Politikası Osmanlı Dönemi*, Ed. Mustafa Bıyıklı, İstanbul 2008, s. 173.

23 Kavas, "Trablusgarp", *DİA*, XXXXI, İstanbul 2012, s. 289.

24 Abdullah Erdem Taş, *Osmanlı Garp Ocaklarından Trablusgarp Eyaleti: Karamanlılar Dönemi (1711-1835)*, (yayımlanmamış doktora tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, İstanbul 2016, s. 86-87.

25 Fizan'da yaşanan kaos ortamı ve düzeni oturtma çabaları için bkz: Taş, *a.g.e.*, s. 153-159, 323-325, 383-385; Robert Mantran, "Karamanlı", *DİA*, XXIV, İstanbul 2001, s. 452.

idare ve yönetimler olduğunun sağlaması şöyle de alınabilmektedir ki Osmanlı-Kânim-Bornu münasebetlerinin en önemli köprüsü olan Trablusgarp'taki yönetimin merkezi idareye doğrudan bağlandığı İkinci Valiler Dönemi'nde (1835-1912) ilişkilerin önceki devirlerde bile hiç olmadığı kadar hareketlendiği görülmüştür.

Diğer yanda Kânim-Bornu sultanlığında Muhammed Emin el-Kânimî'nin Fülânîler'e karşı koymakta zayıf düşen Seyfiyye hanedanı yerine idareye hâkim olmasıyla yeni bir döneme girilmekteydi. İlişkilerin kesilmesine yol açan yukarıda bahsettiğimiz durağanlıktan sonra Yusuf Paşa'nın Fizan'daki isyanı bastırması için gönderdiği Mehmed el-Mükkenî 1816 yılında Bornu tarafına sefere çıktı. Çünkü Bornu sultanı Şeyh Muhammed Emin el-Kânimi topraklarında isyan çıkınca Trablus'taki Yusuf Paşa'dan yardım istemişti. Bu seferde Mükkenî isyancılara galip geldi. 1243/1826-27'de Bornu hâkimi Muhammed Emin el-Kânimî bölgesindeki âmillerden şikâyetçi olup çıkardıkları isyanı bastırmak için tekrar yardım isteyince bu defa Yusuf Paşa gençken yanında yetişen Evlad-ı Süleyman kabilesi şeyhi Abdülcelîl Seyfünnasr'ı Bornu hâkimine yardım etmek için bir kısım askerle o tarafa gönderdi. Abdülcelîl, Bornu'da isyanı bastırarak bol miktarda ganimet aldı.[26]

Muhammed el-Emin el-Kânimî, bizzat tahta oturmasa da devletin siyasî ilişkilerindeki aktif rolünü devam ettirmiş, vefatından sonra yerine geçen oğlu Şehu Ömer, Seyfiyye maylarının sonuncusu Ali b. Delatu'nun ölümüyle Kânim-Bornu tahtına geçmişti. Aktif yönetimde Kânimî sülalesi bulunmakla birlikte Osmanlı Devleti ile münasebetler kısa bir dönem için sözde idareciler konumundaki Seyfiyye[27] (Benî Seyf) hanedanına mensup maylar [hanedanının son iki üyesi İbrahim ve Ali b. Delatu (1820-1847)] ile sürdürülmekteydi.[28] Yani bir tarafta yürütmenin/idarenin ikinci bir elde toplandığı diğer tarafta sözde bir sultanın bulunduğu iktidar döneminde bile -buna çift başlılık da denebilir- Osmanlı ile münasebetlerin sürdürülmesine son derece dikkat edilmiştir. Bu dönemde Seyfiyye

---

26 Taş, *a.g.e.*, s. 325, 383.

27 Şeyh Muhammed el-Emin el-Kânimî'nin vefatının ardından halefi oğlu Ömer b. Muhammed (1837-1881) iktidara geçtikten sonra Seyfiyye ailesinin nüfuzunu tamamen ortadan kaldırdı. Ömer'in bizzat tahta geçmesiyle yeni bir hanedan idareyi almış ve Şehular dönemi başlamış oldu. Detaylı bilgi için bkz. el-Cemîlî, *a.g.e.*, s. 320-321, 325.

28 İsa Gökgedik, *Afrika (Bilâdüssûdan)'da Kurulmuş Bir İslâm Devleti: Kânim-Bornu ve Osmanlı ile Münasebetleri*, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2014, s. 53.

hanedanına mensup şahısların hac ibadeti için çıktıkları seyahat esnasında (hac dönüşünde) İstanbul'a uğradıkları;[29] Bornu-Trablusgarp arasındaki ticari faaliyetlerde gümrük vergisi anlaşmaları yaptıkları;[30] Bornu hâkiminin, akrabalarını hem ziyaret hem de ticaret için Fizan üzerinden İstanbul'a gönderdiği[31] Osmanlı arşiv belgelerine yansıyan bazı gelişmelerdir. Tabi bu esnada hediyeleşme fasılları da hiç eksik olmamıştır.

Şehu Muhammed el-Emin el-Kânimî'nin oğlu Ömer babasından devraldığı devleti Seyfiyye hanedanından kimse olmaksızın yegâne hükümdar olarak ve bizzat tahta çıkarak idare etmeye başladığında hâkimiyetinin daha ilk yılında İstanbul'a hediyeler takdim etti. Hediyeler önce Trablus'a varıp oradan da Bâbıâlî'ye 1848 senesinde ulaşmıştı. Üstelik Trablus valisinin gönderdiği hediyeleri İstanbul'a ulaştırmakla görevli kimselerin seyahatleri sırasında bazı masrafları olduğu için bu kimselere toplamda 4000 kuruş bahşiş verilmesi emredilmişti.[32]

Kânimî zamanında temelleri atılan ve oğlu Ömer döneminde "Şehu hanedanlığı"na dönüştürülen Kânim-Bornu Sultanlığı, Kânimî'nin faal egemenliği zamanında Trablusgarp'taki Karamanlı hanedanıyla ve ardından, 1835 yılında buranın doğrudan merkeze bağlanmasıyla da İstanbul ile yakın münasebetler tesis etti. Şehu Ömer'in oğulları Bekir (1881-1884), İbrahim (1884-1885) ve Hâşim (1885-1894) de Osmanlı Devleti ile bu ilişkilerini sürdürdüler.[33] Çok ciddi ilişki ağlarının kurulduğu bu dönemin en dikkat çekici özelliği şudur ki başa geçen her Kânim-Bornu sultanı tahta oturur oturmaz İstanbul'a bağlılığını, itaatini, sadakatini bildiren mektuplar göndermiştir. Bu iş bir devlet teâmülü haline gelerek hiç sekmeden istisnasız bir şekilde devam etmiş ve yazılı olmayan bir kural gibi uygulanmıştır. İdareciler değişse de bağlar değişmemiş, bilakis artarak devam etmiştir. Sultanlar mektuplarında önceki sıcak-samimi ilişkilerin devam ettirilmesi ricasında bulunurken buna karşılık Osmanlı padişahları da veciz ifadelerle Kânim-Bornu sultanlarına iltifatlarda bulunmuş, muhtelif süslü hediyeler göndermiştir.[34]

---

29 BOA, *İ.DH.*, 60/2954, 14/R/1258.
30 BOA, *C.ML.*, 70/3230, 6/Ş/1260.
31 BOA, *İ.DH.*, 223/13284, 8/M/1267.
32 BOA, *İ.DH.*, 179/9752, 15/L/1264 (14 Eylül 1848).
33 Kavas, "Kânim", *DİA*, XXIV, s. 310.
34 Gökgedik, *a.g.e.*, s. 52-68.

Osmanlı İmparatorluğu'nun Kânim-Bornu topraklarındaki nüfuzunu, bölgedeki gücünün ne kadar tesirli olduğunu ve iki tarafın aralarında kurduğu temasın keyfiyyetini daha iyi idrak edebilmek için aşağıdaki üç örneği dikkatlerinize arz etmek faydadan hâlî olmasa gerektir.

1) Kânim-Bornu Sultanının İngiltere ile Münasebetleri

1852 senesinde İngiltere, Bornu Sultanlığı ile ticarî münasebetlerini geliştirmek ve bölgede bir dayanak noktası tesis edebilmek için harekete geçti. İngiltere, Bornu Sultanı'na bazı hediyeler göndererek onu kendi safına çekmeye çalışıyordu. Bunun da ötesinde gizlice bazı kabilelerin fikirlerini tahrik etmek gayretinde olan İngilizler, Fizan Konsolos Vekili olup izin alarak Trablus'a gelen Gagliyufi (Gagliuffi)'yi tahrik ve ifsat amacıyla tekrardan Fizan'a gönderdiler. Ancak bu durum, Trablusgarp Valisi İzzet Paşa tarafından fark edilmiş ve Gagliyufi'nin bölgedeki temasları takibe alınmış ve bu durum an be an İstanbul'a bildirilmişti. Vilayette Osmanlı devlet ricali, İngilizlerin buradaki kabileleri tahrik ve ifsat ederek gizli bir çıkarları olduğunu sezmekle birlikte bu gibi durumlarda yabancıların hal ve sözlerini tahkik ve tahlil etmek gerektiğinden dolayı temkinli davranarak mülkî ya da siyasî bir zararın meydana gelmesine fırsat vermedi. Osmanlı otoriteleri, Bornu Sultanı'nın durumdan haberdar olduğunu düşündüğünden kendisine gerekli tavsiyelerin verilerek ikaz edilmesi ve yabancılara meyli önlenerek Osmanlı idaresine yanaşması, gerektiğinde de elçiliğe ilgili bir tebliğatın Trablusgarp Vilâyeti tarafından gönderilmesi gibi hususları bir tezkireyle İstanbul'a danıştılar.[35] Bir sonraki yıla ait bir belge Bornu tarafına gitmek üzere Tiyfer adındaki vapur ile Trablus'a birkaç nefer adam gönderildiği ve zikrolunan adamlarla görüşüldüğünden bahsetmekteydi. Ama bu konuya dair Trablusgarp Valisi'ne gönderilen şukkada bu gönderilen kimselerin İngilizlerin tahrik ve ifsat meselesi için mi bölgeye intikal ettikleri, gizlilik ilkesinden olsa gerek açık olarak ifade edilmemişti.[36]

Vilayet ajanları vasıtasıyla elde edilen bilgiler doğrultusunda Bornu Hâkimi Şehu Ömer el-Kânimî'nin bir müddetten beri yabancılara meyletmekte olduğu ve Veziri Şeyh Beşir Türab'ın Fizan'da mukim İngiliz Konsolos Vekili Mösyö Gagliyufi ile "ahz ve i'tâca şerîk olup" sürekli haberleşmeye itina gösterdikleri ortaya çıktı.

35 BOA, *A.AMD*., 36/76, 3/C/1268 (25 Mart 1852).
36 BOA, *A.AMD*., 43/49, 26/C/1269 (6 Nisan 1853).

Hatta mezkûr vezir yabancı kâşiflerden üç İngiliz mühendisin Trablus üzerinden Fizan-Bornu tarikiyle Sudan'a seyahat etmelerine izin vermişti. Diğer tarafta ise Fizan kaymakamı Hasan Paşa ile bir süredir haberleşen ve neticesinde Osmanlı'ya karşı muhabbeti ve yakınlığı artmış olan Şehu Ömer el-Kânimî'nin kardeşi Abdurrahman b. Muhammed olan biteni gördüğü için kardeşi Ömer ile ciddi bir anlaşmazlığa düştü. Haylice çekişme ve tartışmadan sonra galip gelen Abdurrahman b. Muhammed, derhal Vezir Şeyh Beşir Türab'ı idam ettirdi ve kardeşini tahttan azlederek hapsettirdi. Bornu halkının da kabulünü alan Abdurrahman b. Muhammed'in sonraki icraatı saltanat-ı seniyyeye arz-ı ubûdiyet ve muhabbetini bildirmek oldu. Bu esnada orada bulunan üç İngiliz mühendis yeni sultandan korktukları için hemen firar ettiler ve çok kısa bir mektup yazarak durumu Trablus'ta bulunan İngiliz Konsolosu Mösyö Herman'a bildirdiler. Yeni Sultan Abdurrahman, Fizan'daki İngiliz Konsolos Vekili Mösyö Gagliyufi'nin mutat olarak gönderdiği mektupları ise "burada ecnebi tebaası yoktur" diyerek geri iade edince, İngiliz mühendislerin bundan sonra istedikleri gibi bu topraklarda "at oynatamayacakları" anlaşıldı. Bunun mukabilinde Şehu Abdurrahman'a büyük bir mühür hak ettirilerek yanında hırvani ve bornos gibi münasip hediyeler gönderilmesi hususu Hasan Paşa tarafından gizlice Trablusgarp'a bildirildi ve yeni sultanın gönderdiği iki adet mektubu İstanbul'a ulaştırıldı.[37] Aslında bu hadise bölgedeki Osmanlı ricâl-i devletinin sadece buradaki sultanlarla sıradan resmî irtibatlar kurmadığını bilakis hanedan mensubu diğer şahıslarla da iletişim halinde oldukları intibaı uyandırmaktadır.

2) Kânim-Bornu Sultanları ve Avrupalı Seyyahlar

Avrupa Sömürgeciliği, 17. ve 18. yüzyıllar boyunca daha ziyade Afrika kıtasının batı ve güney sahil şeritlerinde kurduğu ticaret kolonileri vasıtasıyla köle satın almanın ötesinde fazla bir varlık gösterememiştir. 19. yüzyıla girildiğinde ise Avrupalıların Afrika'yı tanıma merakı giderek artış gösterdi. Geçen yüzyılda birkaç meraklı kâşif veya seyyah dışında pek cesaret edilemeyen kıtanın iç bölgelerine gitme ve oraları tanıma arzusu, kendi tabirleriyle keşfetme serüveni başladı. Kısa zamanda Avrupa'da birbiri ardına kurulan ve çoğu monarşi himayesindeki farklı coğrafya cemiyetleri ve enstitüleri, misyoner teşkilatları ve genç maceraperestleri buralara

37 BOA, *İ.DH*., 296/18695, 27/B/1270 (25 Nisan 1854).

gitmeye teşvik ettiler. Bu insanların bütün seyahat giderlerini karşılayanlar arasında Belçika, Almanya, Fransa kralları ve İngiltere kraliçesi dâhil Avrupa devletlerinin önemli kurum ve şahsiyetleri bulunuyordu. Önde gelen şahıslarca desteklenen bu misyonlardan sağ dönebilenlere büyük mükâfatlar ve madalyalar takdim edilmekteydi. Genç coğrafyacıların bu kararlı seferlerini, askerlerin oldukça acımasız davranışlarla gidişleri ve misyonerlerin yerlileri Hristiyanlaştırmak için uzun süren yolculukları takip etti. Kıtadaki Avrupalı konsoloslar kendi vatandaşlarının veya onların himayesinde iç bölgelere düzenlenen bu seferlerin gerçekleşmesi için büyük gayret gösterdiler. İstanbul'da bulunan Avrupalı sefirler ise yıllarca süren bu seferlere çıkacak başta kendi vatandaşları olmak üzere yardım isteyen her seyyah için Osmanlı Devleti'nden bir "mürur tezkeresi" almadan yola çıkmalarına müsaade etmediler. Bu uygulama sayesinde bölgeye güvenli girişin yanında kâşifler oralarda rahatça seyahat ediyor ve hatta en üst seviyede misafir olarak ağırlanıyorlardı. Genelde Osmanlı aleyhtarlığı yapmak üzere gidenlerden sadece iyi Müslüman rolü yapabilen seyyahlar böyle bir tezkireye ihtiyaç duymadan kıtanın sahillerindeki farklı noktalardan iç kısımlara doğru ilerleyebildiler.[38]

Trablusgarp ahalisinden Mehmet el-Medhûn ve Hacı Mustafa b. Musa isimli tâcirler, ticaret maksadıyla Bornu'da bulundukları sırada Avrupalı seyyahlarla ilgili bazı hadiselere mülaki olmuşlardı. İki tüccar şahit oldukları havadisleri dönüş yolundayken Arapça yazdıkları bir mektupta anlattılar ve İstanbul'a gönderdiler. Mektubun tercümesinde olaylar şöyle aktarılıyordu:

> "Biz geçen şehr-i Rebîülâhir'in onuncu günü Bornu'dan hareket eyledik. Hareketimizden dört gün evvel "Adamava" tarikiyle Bornu'ya iki Hristiyan geldi ve Bornu ülkesine şeyhin yani Bornu padişahının[39] izni olmaksızın girdiler. Refakatlerinde Martin ve on altı patlar tüfenklerle müsellah olarak yetmiş kişi var idi. Ondan başka beraberlerinde diğer yüz yetmiş adam daha var ki bunlar erzak ve ahmâllarını başları üzerinde taşıyorlardı. Şeyh bunlara büyük ziyafet yaptı ve huzurunda memlekete girdiler ve şeyhe selam hediyesi namıyla on sekiz adam üzerine yüklü eşyayı yolladılar. Şeyh hediyelerini kabul eyledi. Vusullerinin üçüncü günü hasbelâde şeyhin huzuruna girdiler. Şeyh onlara nereden geldiniz ve ne yapacaksınız deyu sual eyledi. Onlar biz İngilizliyiz bizi imparatoriçe gönderdi ki ticaret için bir yer bulup onda bina inşa edeceğiz, Adamava ile araziniz arasında biz sığacak [kadar]

---

38 Kavas, "Afrika'da Sömürgeciliğin XIX. Yüzyılın İkinci Yarısına Kadar Kurulamamasında Osmanlı Devleti'nin Rolü", *Yükselen Afrika ve Türkiye I. Uluslararası Türk-Afrika Kongresi (23 Kasım 2005)*, ed. Ahmet Kavas-Hasan Öztürk, İstanbul 2006, s. 105-106.

39 Şehu Hâşim b. Ömer (1885-1894).

münasib bir mahal bulduk, bu mahal için sizden izin istiyoruz bize izin ver ki size ticaret[i] çoğaltalım. Biz fildişi ile samg [zamk] satın alacağız dediler. Şeyh ise yedinizde devlet-i aliyyeden emirnâme var ise başım üstünedir dediğinde biz ecnebiler tarafından gönderilmişiz ve emirnâmelerimiz işte bunlardır dediler. Şeyh bu emirnâmelerini aldı. Onlardan birisi ecnebi lisanı ile yazılı ve mühürsüz bulundu. Onlar Şeyhe bu mektubu sen mühürle dediler. İkinci mektup ise mühürlü idi. Şeyh bu mektuplarını aldı ba'dehû mukim oldukları hanede üzerlerine hücum eyledi. Nüzullerinde yetmiş tüfenk daha bulundu. Şeyh bütün eşya ve silahlarını aldıktan sonra geldiğiniz yerden ric'at ediniz dedi. Ol vakt ona "Allah'tan başka ilah olmadığını ve Muhammed[in] peygamber olduğunu şehadet eyleriz" dediler ise de Şeyh onların hiçbirisini dinlemek istemedi. Ba'dehû hocalardan mürekkeb bir meclis-i şer'î topladı. Bu meclis heyeti bunların katlini hükmeyledi. Yalnız İmam Talib muhalefet eyledi ve bunları katletmeyiniz dedi. İşte biz orada iken bunlar hakkında işittiğimiz ve gördüğümüz hal bundan ibaret olup andan sonra olan muameleden haberimiz yoktur."[40] 9 Mart 1891 (28 Recep 1308)

Osmanlı'nın Afrika'nın ortasında görünmeyen sınırlarını (Trablusgarp hinterlandını) teşkil eden bu bölgelerdeki nüfuzu belgeden kolayca anlaşılmaktadır. Zikri geçen Bornu Şeyhi Şehu Haşim b. Ömer'dir (1885-1894). Kendisine gelen yabancı elçiler, İngiliz kraliçesi tarafından bizzat gönderildiğini açıkça söylemektedirler. Dolayısıyla maksatlı olarak belli bir misyon çerçevesinde buraya geldikleri ve önceki yüzyıllarda gene kendi hükümetleri adına keşif yapan seyyahlardan farklı olarak bunu gizlemedikleri dikkat çekici bir noktadır. Lakin eski kolonilerin tesisinde hiç kimse muhatap alınmamışken şimdi ticaret ve yer için bölge hâkiminden izin istenmiştir. Tam bu noktada, acaba sefaret aracılığıyla Osmanlı'dan seyahat izni çıkarılmadan kendilerinin hazırlamış oldukları izni sultandan imzalamalarını istemeleri, onun İstanbul'a karşı müstakil hareket etmesini kışkırtmak için miydi sorusu akla gelebilir. Zira diğer mektup mühürlü idi ve kuvvetle muhtemel kraliçeye aitti. Ancak Bornu sultanının yabancı seyyahlarla diyaloğu hiçbir istisnaya mahal bırakılmadığının misalidir. Geçerli ve yürürlükte olan müsaadenin İstanbul'dan gelmesi gerektiği için sultan, yetkili makam olan Osmanlı'ya ait bir emirnâme ya da ruhsat talep etmiştir. Ayrıca hiçbir zaaf ve hataya mahal bırakmadan Bornu sultanının net bir kararlılıkla bu yabancıların üstüne yürümesi hem kendisinin dirayetli oluşunu hem de Bâbıâli'nin ne kadar muktedir ve nüfuzlu olduğunun kanıtıdır.

---

40 BOA, *Y.PRK.UM.*, 21/24, 28/B/1308 (9 Mart 1891).

3) İtalya'nın Osmanlı'dan Yardım Talebi

1869 tarihinde yanında bir doktorla birlikte Bornu'ya giden İtalyan Mösyö Jozef Valpreda yirmi seneden beri Bornu hâkimi tarafından tevkif edilmiş, İtalya tarafından çok uğraşlar verilmesine rağmen bir netice alınamamıştı. İtalya sefareti de özellikle ailesinin yardım talebi üzerine Bornu taraflarında Muhammed Abdullah (takma) adıyla bilinen Jozef Valpreda'nın serbest bırakılması için Bâbıâli'nin aracılık etmesini rica etti. Zira İtalya bölgeye giden seyyahlardan aldığı bilgiler ışığında Osmanlı'nın ufak bir teşebbüsünün dahi Bornu yönetimi üzerinde tesiri olacağını öğrenmişti.

Osmanlı'nın yardımıyla mezkûr şahsın selametle eve dönmesine müsaade edileceğine inanan İtalya'nın bu iltimas talebi üzerine Valpreda'nın salıverilmesi hususunda Bornu hükümdarına Fizan Mutasarrıflığı vasıtasıyla iletilecek bir mektup yazılması ve durumun geri bildirilmesi Trablusgarp Valisi'ne emredildi.[41] Gerekli yazı Trablusgarp'tan Bornu'ya gelip giden Hasan Mehmed Sazurani adındaki şahıs ile Bornu'ya ulaştırıldı. 16 Eylül 1892 tarihinde cevap alındı; ancak şahsın Bornu'da zorla mevkuf olmadığı, sanatından istifade edilmek üzere alıkonulduğu hatta orada evlenerek aile sahibi olduğu, sanatını icra etmekle meşgul olduğu ve dilediği takdirde evine dönebileceği bildirildi.[42]

Görüldüğü gibi batılı bir devletin kendi vatandaşını koruyabilmek için o coğrafyada işlerini yürütebileceği makam olarak Osmanlı'yı görüp ona müracaat etmesi pâyitaht ile Kânim-Bornu'nun yakınlığına delalet etmektedir.

Osmanlı'nın Bölgedeki Diğer Faaliyetleri

Osmanlı Devleti'nin bu topraklarla ilişkisi sadece siyasi olarak ya da sömürge zamanında uluslararası hukuk çerçevesinde onları himaye etmek şeklinde cereyan etmemiştir. Bölgenin İslâmlaşması için gayret göstermek ve buradaki Müslüman halka el uzatmak, ayrıca Hristiyan misyonerlerin faaliyetlerine mâni olmak gibi hedefler de İstanbul hükümetinin icraatlarının bir başka yönünü oluşturmaktadır. Örneğin, Afrikalı köle ticaretini önlemek için düzenlenen antlaşmalardan 1889 Brüksel Konferansı'nın Umumi Senedi'nin altmış sekizinci maddesinde zenci köle

41 BOA, HR.TO., 279/40, 12/10/1881; BEO., 34/2547, 23/Z/1309 (19 Temmuz 1892).

42 BOA, *BEO*., 124/9227, 25/Ca/1310 (4 Ocak 1893).

ticaretini yasaklayan bir ferman yayınlayan Osmanlı Devleti'nden, bu fiilinden dolayı övgü ile bahsedilmiştir.[43] Ancak konferansın esaslarıyla hiç de uyuşmayan teşebbüsler sömürgeci devletler tarafından hayata geçirilmiştir. Zira konferansa ait senet, antlaşma yapan devletlere esir ticaretini engellemek için donanma gönderme yetkisi vermekteydi. Söz konusu madde bir bölgeyi kontrol altına alma fırsatı vermesi ihtimalinden dolayı Memâlik-i Şahaneye yapılacak müdahalelere fırsat vermemek için Bâbıâlî derhal Bahriye Nezâreti'nin gerekli tedbirleri almasını kararlaştırdı. Yine bu senetten Osmanlı makamlarının anladığına göre anlaşmaya dâhil olan devletler esir ticaretinin men edileceği yerlere giderek misyonerleri himayesinde tutacak ve kendi sömürgelerinde kadınlar için darülaceze, çocuklar için eğitim kurumları tesis edeceklerdi. Bu pek çoğunun Müslüman olduğu topraklarda Hristiyan misyonerlerce sığınma evleri kurulması anlamına gelmekteydi. Doğu Afrika ahalisinin ekseriyetinin Müslüman olması hasebiyle karşı bir hamle olarak Dersaâdet, anlaşmanın kendine tanıdığı haklara binaen Sudan ve Bornu ahalisinin salâbet-i dîniyyesini muhafaza etmek ve bu sayede Afrika'nın diğer bölgelerindeki İslâm nüfusunun da Avrupalı misyonerlerin aldatmalarından korumak için buralara vaizler gönderilip uygun yerlere de darülaceze ve eğitim müesseseleri açılmasını ilgili nezaret ve vilayetlere bildirdi.[44] Böylelikle Osmanlı Devleti hem sömürge hem de misyoner faaliyetlerinden geri kalmayan Avrupalı devletlere fırsat vermeyerek "Afrika'daki sekene-i İslâmiye'nin muhafaza-i akâid-i dîniyyeleri" için var gücüyle mücadele etmekteydi.

Bunun yanında II. Abdülhamid, Kuzey Afrika'da Osmanlı'ya bağlı tek vilayet olarak kalan Trablusgarp sınırlarında büyük nüfuz sahibi olan Muhammed Mehdi es-Senûsî'ye 1895 yılında bir nâme-i hümâyunla çeşitli hediyeler göndermeye karar verdi. Senûsî'nin İstanbul'daki halifelerinden Şeyh Abdülaziz Efendi, padişahın yaverlerinden Sadık el- Müeyyed Paşa ile birlikte Kufra'ya giderek padişahın fermanını ve hediyelerini kendisine takdim etti (Kasım 1895).[45]

---

43 Gülnihal Bozkurt, "Köle Ticaretinin Sona Erdirilmesi Konusunda Osmanlı Devleti'nin Taraf Olduğu İki Devletlerarası Anlaşma", *OTAM (Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi)*, S. 1, 1990, s. 52.

44 BOA, *DH.MKT*., 1765/99, 15/S /1308 (30 Eylül 1890).

45 Kavas, "Senûsiyye", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, s. 536-537; Kavas, "Senûsî, Muhammed Mehdî", *DİA*, XXXVI, s. 531-532.

1897 yılında ise Trablusgarp valisi, gönderilen mektuba karşılık Şeyh Senûsî'nin Osmanlı saltanatına itaatini, hilafete sadakatini teyit eden ve şeyhin Dersaâdet için hayır dualarına devam etmekte olduğunu ifade eden cevap mahiyetindeki mektubunu İstanbul'a iletti. Mektubunda Şeyh Senûsî ahalisi Müslüman olan bölgeler ile Bornu ve Vedây halkının hilafet sancağı altına girmeleri için güvenilir imam ve din adamları göndermesini talep ediyordu. Senûsî'ye cevap gecikmedi; kendisine yazılan mektupta her iki tarafın da yek dil ve yek cihet olduğu vurgulanarak daima ittihad ve ittifak üzere bulunmanın, Allah'ın rızası ve Peygamberinin hoşnutluğunu kazanacak hizmetler yapmanın arzu edildiği bu sebeple de İslâmiyet'in takviyesi için çaba sarf edileceği ifade edildi. Bu teşebbüsten sonra Bornu ve Vedây yöneticileri taltif edilerek oradaki Müslümanların gönülleri alındı ve böylelikle hem İslâm hem halk adına güzel neticeler elde edildi.[46]

Ayrıca XIX. yüzyılın başlarında devam eden Fransız sömürge faaliyetlerinden Senûsîler vasıtasıyla da istihbaratını artıran Osmanlı Devleti yerli kabilelerden halkların Fransa'ya karşı mücadelelerini takip etmeye devam etmekteydi. 1900'lü senelerin başında Fransız müfrezesinin Kânim mevkiine varıp Şeyh Senûsî ve halkına saldırdığı ve yine o civarda saldırgan hareketlerde bulunduğu gibi haberler İstanbul'a ulaştıkça Osmanlı devleti "dostlarının" her türlü saldırıdan korunması kararına binaen derhal harekete geçerek gerekenlerin yapılması telgrafla ilgili mercilere bildirmekteydi.[47] Zaten saldırıların başlamasından çok önce (6 Ocak 1902) Vedây ile Bornu arasında bulunan Kânim'in Osmanlı hâkimiyetine bağlı olduğuna dair delillerin Fransa kabinesine tebliğ edilerek Fransızların bölgeye tecavüzlerinin önlenmesi için harekete geçilmişti.

Sonuç

Tarihteki uzun hayatında uzak yakın pek çok çevreyle irtibat kuran Kânim-Bornu Sultanlığı, bilhassa Müslüman oluşunun da gereği olarak dönemin yegâne İslâm devleti ayrıca hilafet makamı olan Osmanlı Devleti ile de ilişkilerini sürdürdü. Diğer tarafta Osmanlı Devleti'nin kıtayla ilişkisi sadece kuzey ve doğu ile sınırlı kalmayarak bunun dışında da iç kesimlere hitap eden muhtelif ilişkiler geliştirdi. Osmanlıların özellikle Kuzey Afrika'daki varlığı münasebetlere etki eden en mühim faktörlerdendi. Zira Trablusgarp İstanbul'a ulaşmak için bir numaralı duraktı ve Fizan sancağı Bornu kafileleri için yol üstü konumundaydı. Ticaret kervanları

---

46 BOA, *Y.MTV*., 157/139, 21/Z/1314 (23 Mayıs 1897).

47 BOA, *BEO*., 1879/140871, 29/Ra/1320 (6 Temmuz 1902).

bugüne kıyasla ağır olarak seyretse de kesintisiz bir akışkanlık içerisindeydi ve o gün için ekonomiden iletişime, kültürel hayattan sağlığa pek çok mecranın can damarını teşkil etmekteydi. Bugünkü ulus devlet sınırları tarihte rastlanır bir durum olmadığı için o zamanın hudutları daha iç içe ve daha canlı bir durum arz etmekteydi. Bunun getirdiği sıcak ortam çok yönlü ilişkilerin sürdürülmesine de imkân sağlamıştır. Nitekim Kânim-Bornu için de aynı şey söz konusuydu ve zirve dönemini yaşadığı İdris Elevma iktidarından önce de Akdeniz kıyılarındaki Trablusgarp yani Osmanlı ile iletişime geçmişti. Bu ilk temaslar buradaki Turgut Reis gibi paşalar nezdinde gerçekleşmiş olmakla birlikte çok kısa bir süre içerisinde XVI. yüzyılda doğrudan Dersaâdet'e ulaştı. Sultan III. Murat'a elçi ve mektuplarını ileten Bornu hâkimi, tazim ve talepleri için dolaylı bir irtibat yerine artık Osmanlı padişahları ile doğrudan mülaki oluyordu. Belgelerde sultanlardan "Bornu hâkimi emâret-meâb mîr İdris", "Bornu hâkimi cenâb-ı emâret-meâb" diye ve muhtelif tazim lafızlarıyla bahsedilmesi Bornu hükümdarlığının Osmanlı İmparatorluğu nezdinde tanındığını ve itibar gördüğünü göstermektedir. İdris Elevma'dan sonra yaklaşık iki asır süren kopukluk ise bu ilişkiler için karanlık gözükmektedir. Bunun Kânim-Bornu devletindeki idarecilerin zayıflığı, iç karışıklar ve kıtlık gibi sebeplerden kaynaklanması muhtemeldir. Zira bu zor dönemdeki faktörler devleti içine kapanmaya zorlamıştır. İkinci ve daha mühim nokta ise Kânim-Bornu'nun İstanbul için ilk durağı konumunda olan Trablusgarp'taki değişen idareler dönemidir. Zira Dayılar (1603-1711) ve Karamanalı Hanedanı (1711-1835) dönemleri tam da bahsettiğimiz inkıtâ sürecine rastlamaktadır ve Fizan'da düzenin bir türlü sağlanamayışı ilişkilerin fetretine en büyük müsebbiptir. Esasında Bornu idarecilerinin Dersaâdet ile iletişim kurduğu yollardan birisi de kendilerinin hac ibadeti için çıktıkları seyahatlerdi. Bundan sebep bu kopuk dönemde Mısır yolu vasıtasıyla da temaslar kurulması muhtemeldir. Çok daha erken dönemde İstanbul'a ulaşan Bornu yöneticilerinin daha sonraları birdenbire iletişime son vermeleri makul bir durum olmadığı için devletin kendi problemlerinin buna sebep olabileceği ihtimalinin yanında bu karanlık dönem hakkındaki belge ya da delillerin henüz gün yüzüne çıkmamış olması ihtimali de göz önünde bulundurulmalıdır. Bu hususta özellikle döneme tekabül eden mühimme defterlerinin incelenmesi yeni kapılar aralayabilir.

XIX. asra gelindiğinde ise daha önce hiç olmadığı kadar sık, ciddi ve yoğun bir şekilde ilişki trafiğinin aktığı görülmektedir. İki devlet arasında normal bir hukuku olan ticaret öteden beri mevzu bahisti. Fakat yeni dönemde temasların sadece bu sâikle yürüdüğü gibi bir durum asla söz konusu değildir ve bilakis iki devletin

çıkarları her zaman ikincil planda seyretmiştir. Yoğun hediyeleşmelere tanık olunan ikinci temas döneminde daha çok beşerî hallere vurgu yapılmakla birlikte iki taraf birbirine son derece saygılı ve müsamahakâr bir şekilde muamelede bulunmuş ve devletlerarası hukuk çerçevesinde ilişkilerini sürdürmüşlerdir. May İdris Elevma zamanında hac kafilelerinin güvenliği vs. meseleler artık halledilmiş olacak ki sonraki süreçte buna atıfta dahi bulunulmamıştır.

Bir dönem, hediye edilmiş olan Osmanlı sancağını bayramlarda ve hususi günlerinde kendi topraklarında dalgalandıran Kânim-Bornu yönetimi iki devlet arasındaki hukukun devam etmesine son derece titizlik göstermişlerdir. Daha çok hilafete bağlılığını ve padişaha itaatini arz eden Kânim-Bornu sultanları neredeyse bunu devlet geleneği haline getirmişlerdi. Zira neredeyse her yeni mayın başa geçişinde Osmanlı'ya tâbi olma isteği İstanbul'a bildirilmiştir. Osmanlı idaresi ve hilafet sancağı altına girmek pek çok kez yenilendiği için bunu ilişkilerin sıkı tutulduğuna hamletmek çok tabii olsa gerektir. Onlar, hanedan değişmiş olsa bile aynı minvalde ve hiç vakit kaybetmeden Osmanlı ile bağların sürdürülmesine son derece dikkat göstermişlerdir. Osmanlı ile irtibatı sağlama noktasındaki bu dikkat ve itina Kânim-Bornu devlet yapısının temel taşlarından biridir, ayrılmaz bir parçasıdır.

Yönetimi değişse de Osmanlı'dan hiçbir zaman uzak kalmayan bu uzak memlekette Devlet-i Aliyye'nin ne kadar nüfuzlu ve güçlü olduğu buradaki vatandaşlarını korumak için İstanbul'un aracı olmasını isteyen İtalya'nın talebinden ve topraklarında ticari faaliyette bulunmak isteyen İngilizlerin bunu yapabilmeleri için Osmanlı'dan mühürlü belge almalarının şart olduğunu ifade eden Kânim-Bornu sultanının tavrından anlayabilmekteyiz. Sadakatlerini bildirmekten geri durmayan sultanların mukabilinde Dersaâdet'in tavrı hiçbir zaman küçük görmek ya da tepeden bakmak cihetinde olmamış, bilakis Osmanlı padişahları buradaki idarecilerin taltif edilmesi ve gönüllerinin alınması için bütün imkânlarını seferber etmiştir. Üstelik Afrika'yı kırıp geçiren sömürgeci devletlerin saldırıları karşısında sadece Kânim-Bornu'nun değil bu coğrafyadaki bütün halkların hem fiilî hem de hukukî hamisi olan tek devlet Osmanlılar olmuştur. Sömürgeci devletler yerli halkın topraklarını işgal ederken Osmanlılar, buradakileri "dostlarımız" addetmekteydi. Fransızların bölgeyi istilasında Rabih b. Fazlullah gibi oldukça nadir rastlanan yerel mukavemetler yalnızca Osmanlı tarafından takip edilmiş ve Senûsiler'in

mücadeleleri desteklenmiştir.[48] Hukuk nezdinde ise Osmanlı makamları bu topraklarda en son hak iddia edebilecek konumdaki işgalci devletlere buradaki halkın ve kendisinin haklılığını yoğun bir mesai çerçevesinde ispat etmek için çaba sarf etmiştir.[49] Üstelik İtalya'nın bu coğrafyadaki vatandaşlarının selameti için Osmanlı'dan yardım istemesi ve Kânim-Bornu sultanlarının İngiliz elçilerin kendi topraklarında rahat hareket edip girişimlerde bulunabilmeleri için Osmanlı Devleti'nden yazılı izin almalarını şart koşması söz konusu coğrafyanın statüsünü çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Elimizdeki vesikaların yanında iki devletin ortak bir şekilde yaşadığı ve birçok mücadeleyi içerisinde barındıran tarih, Osmanlı Devleti'nin buralardaki tesirini ve varlığını inkâr edenler için bir cevap kabilindendir. Zira Fransızların kendi topraklarını işgal ettiği karmaşık dönem içerisinde bile yeni Bornu hükümdarı Ebu Bekir b. İbrahim el- Kânimî'nin[50] Trablusgarp Vilayeti'ne 2 Temmuz 1902 (26 Rebiülevvel 1320) tarihinde gönderdiği mektup iki başkent arasında seyreden münasebetlerin küçük bir misalidir.

Karşılığında 14 Temmuz tarihinde Arapça olarak İstanbul'dan gönderilen cevabında ise dua ve elfaz-ı ihtiramiyeden sonra yeni hükümdar tebrik edilerek hilafet-i uzmanın mertebesi ve maksadı dile getirilmiş, devamında ise iki devletin hukuku hakkında şu ifadelere yer verilmiştir:

> "…eslâf-ı kirâmınız dahi bu noktaya vâkıf oldukları cihetle makam-ı akdes-i hilafet-i kubra ile rabıta-i mâneviyye-i sıdk ve mehabbetlerini daima muhafazaya ihtimam ve dikkat edegeldiklerinden zat-ı vâlâlarının dahi anların eserine ıktifâ[51] edecekleri ve oralara gidip gelecek Trablusgarp tacirlerinin umûr ve muamelâtını teshile bezl-i himmet eyleyecekleri kaviyyen me'mûldur. Bâkî Hak Teâlâ cümlemizi hayra muvaffak eylesin vesselâm."[52]

---

48 Genel olarak bakıldığında ise 16. yüzyılın ortalarından 19. yüzyılın sonlarına değin Fizan Sancağı'na komşu olan Kavar memlehasıyla bazı kabilelere ve Bornu Hâkimi'ne silah desteği verildiği Osmanlı arşiv vesikalarına yansımıştır: Muhammed Tandoğan, *Afrika'nın Kuzeyini Güneyinden Ayıran Toplum Tevârikler ve Stratejik Konumları: Osmanlı-Tevârik Münasebetleri*, (yayımlanmamış doktora tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, İstanbul 2015, s. 105.

49 Bu konuda arşiv vesikaları ve geniş bilgi için bkz: Gökgedik, *a.g.e.*, s. 71-84.

50 Bu hükümdar 1901-1922 yılları arasında hüküm süren Şehu Bekir Garbai olmalıdır.

51 "Kaf" ile yazılmıştır: Arkasından gitmek, takip etmek.

52 BOA, Y.MTV., 232/133, 22/R/1320.

Bu ve bunun gibi deliller şu hakikatin varlığına ışık tutmaktadır ki bütün bu coğrafyada kurulan Müslüman sultanlıklar aslında Osmanlı Devleti'nin Afrika'daki görünmeyen sınırlarıdır. Harita üzerinde bakıldığında da anlaşılacağı üzere Kânim-Bornu'ya uzanan topraklar Osmanlı'nın görülmeyen yahut çizilmeyen toprakları olduğu gibi iki devlet, sağladığı yakın temas ve kurduğu sıcak ilişkilerle İslâm birliğinin sağlanmasında kendine has bir model oluşturmuştur. Hulâsa, tarihte Osmanlı devleti ile bugün Çad ve Nijerya Cumhuriyetlerinin sınırları içinde kalan Kânim-Bornu sultanlığı hem fiili olarak ikili ilişkilerde hem de hukukî olarak batılı devletlerin de içinde bulunduğu uluslararası ve diplomasi sahasında her zaman birlikte olmuşlardır. Geçmişte iki taraf arasındaki münasebetler daha canlı daha aktif ve daha muhkemdi, haliyle günümüzde bu ilişkilerin ihya edilmesine hepimizin katkı sağlaması gerekmektedir.

Kaynakça

Başbakanlık Osmanlı Arşivi

[Bu makalede kullanılan arşiv vesikalarının künyeleri dipnotlarında verilmiştir.]

Yayınlar, Araştırma Eserleri ve Makaleler

Abdullah Erdem Taş, **Osmanlı Garp Ocaklarından Trablusgarp Eyaleti: Karamanlılar Dönemi (1711-1835)**, (yayımlanmamış doktora tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, İstanbul 2016.

Abdullahi Smith, "Kānemī", **The Encyclopaedia of Islam**-New Edition-, IV, E.J.Brill, Leiden 1997, s. 541-542.

Ahmet Kavas, "Afrika'da Sömürgeciliğin XIX. Yüzyılın İkinci Yarısına Kadar Kurulamamasında Osmanlı Devleti'nin Rolü", **Yükselen Afrika ve Türkiye I. Uluslararası Türk-Afrika Kongresi (23 Kasım 2005)**, ed., Ahmet Kavas-Hasan Öztürk, İstanbul 2006, s. 103-108.

_____, "Kânim", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul 2001, C. XXIV, s. 308-311.

_____, "Kânimî", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, XXIV, İstanbul 2001, s. 311-312.

_____, "Osmanlı Devleti'nin Afrika'ya Yönelik Dış Politikası", **Türk Dış Politikası Osmanlı Dönemi**, ed., Mustafa Bıyıklı, İstanbul 2008, s. 165-179.

_____, "Osmanlı Devleti'nin Sahrâaltı Afrika'daki Müttefikleri: Bilâdüssudan Sultanlıkları", **Afrika'da Osmanlı Asırları Siyah İnci Beyaz Lale [A History of Ottoman Africa Black Pearl and White Tulip]**, Ed., Şakir Batmaz, İstanbul 2013, s. 7-59.

_____, "Osmanlı-Tîbû Münasebetleri: Büyük Sahrâ'da Reşâde (Çad) ve Kavar (Nijer) Kazalarının Kurulması", **İslâm Araştırmaları Dergisi**, sayı 4, 2000, s. 69-103.

_____, "Senûsî, Muhammed Mehdî", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul 2009, C. XXXVI, s. 531-533.

_____, "Senûsiyye", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul 2009, C. XXXVI, s. 536-538.

_____, "Trablusgarp", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, XXXXI, İstanbul 2012, s. 288-291.

Ammâr Marzî Allâvî el-Cemîlî, **el-Müessirâtü'l-İslâmiyye fî Memleketi Bornu el-İfrîkiyye**, Câmiatü'l-İslâmiyye, ty.

B. G. Martin, "Kanem, Bornu, and the Fezzān: Notes on the Political History of a Trade Route", **Journal of African History**, Vol. 10, No. 1, 1969, s. 15-27.

C. E. J. Whitting, "Bornū", **The Encyclopaedia of Islam**-New Edition-, I, E.J.Brill, Leiden 1986, s. 1259-1261.

Cengiz Orhonlu, "Osmanlı-Bornu Münâsebetine Âid Belgeler", **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi**, 1969, S.23, s. 111-130.

Davut Dursun, "Bornu", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, VI, İstanbul 1992, s. 293-295.

Dierk Lange, **Le Dīwān des Sultans du [Kānem-] Bornū: Chronologie et Historie d'un Royaume Africain (de la fin du Xe siècle jusqu'à 1808)**, Franz Steiner Verlag Gmbh, Wiesbaden, 1977.

Evliya Çelebi, **Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi: Mısır-Sudan-Habeşistan-Somali-Cibuti-Kenya-Tanzanya**, (haz.: Seyit Ali Kahraman), 10. Kitap 1. Cilt, İstanbul 2011.

G.Yver, "Kanem", **The Encyclopaedia of Islam**-New Edition-, IV, E.J.Brill, Leiden 1997, s. 540-541.

Gülnihal Bozkurt, "Köle Ticaretinin Sona Erdirilmesi Konusunda Osmanlı Devletinin Taraf Olduğu İki Devletlerarası Anlaşma", **OTAM(Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi)**, sayı 1, 1990, s. 45-77.

Herbert Richmond Palmer, **Sudanese Memoirs: Being Mainly Translations of a Number of Arabic Manuscripts Relating to the Central and Western Sudan**, Lagos 1928.

Kalkaşendi, Ebu'l Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Kalkaşendî (821/1418), **Subhu'l a'şâ fî sınaati'l inşâ**, Beyrut 1987, VIII (şrh. ve thk. Dr. Yusuf Ali Tavîl) (I-XIV. Ciltler muhtelif şahıslar tarafından tahkik edilmiştir)

Makrîzî, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ali b. Abdülkadir, **el-İlmâm bi-ahbâri men bi-arzi'l-Habeşe min mülûki'l-İslâm**, Tahkik ve talik: Abdünnaîm Dayfî Osman Abdünnâim, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, Kahire 2006.

Muhammed Tandoğan, **Afrika'nın Kuzeyini Güneyinden Ayıran Toplum Tevârikler ve Stratejik Konumları: Osmanlı-Tevârik Münasebetleri**, (yayımlanmamış doktora tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, İstanbul 2015.

Robert Mantran, "Karamanlı", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, XXIV, İstanbul 2001, s. 451-453.

Şemsettin Sami, **Kamûsu'l-A'lâm**, İstanbul 1314/1896-1897, Mihran Matbaası, I-VI, 1306/1889-1316/1898.

BATI AFRİKA'DA İSLÂMİYET (I)

ISLAM IN THE WEST AFRICA (I)

الإسلام في افريقيا المغربية (١)

L'ISLAM AU BURKINA FASO

Issa CİSSÉ[*]

Introduction

L'islam n'était pas prédominant dans l'espace qui allait constituer la colonie de Haute-Volta. Néanmoins, il connaissait quelques rayonnements au sein des populations du nord et de l'ouest pendant cette période précoloniale comparativement aux autres régions. C'est surtout le choc colonial qui fut à l'origine de l'apparition d'une dynamique en faveur d'un développement significatif de l'islam au Burkina Faso.

Ce processus d'accroissement du nombre de fidèles musulmans va encore connaître une autre phase tout au long de la période de l'indépendance.

Ainsi nous allons d'abord faire une présentation d'ensemble de l'islam au début de l'indépendance en mettant l'accent sur son aspect historique.

Ensuite sur la base de grandes séquences chronologiques retenues en fonction des évènements politiques, nous allons étudier l'évolution de l'islam au Burkina durant la période de l'indépendance, notamment des années 1960 à nos jours.

I. L'islam au Burkina Faso au début de l'indépendance: héritage colonial et première forme d'organisation.

1. Aperçu historique de l'islam jusqu'au début de l'indépendance

Cette présentation ne prend en compte que les régions ouest, le Moogo et le nord. C'est dans ces zones que l'on peut faire ressortir la spécificité de l'islam des pays qui allaient prendre le nom de la colonie de Haute-Volta, devenue Burkina Faso

[*] Département d'Histoire et archéologie, Université Ouaga, cissebf2@yahoo.fr; cissebf@yahoo.fr

En effet, la région de Bobo-Dioulasso et la boucle de la Volta noire ont connu des mouvements islamiques avec quelques grandes figures avant l'arrivée des Européens. La position de zone carrefour de Bobo-Dioulasso a été très tôt favorable à la pénétration de l'islam. Au XVIè siècle grâce aux activités commerciales des Diula, l'islam a gagné cette région.

Toutefois son enracinement a été possible grâce à l'action d'un autre courant, celui des lettrés. A l'actif du mouvement islamique des lettrés, il faut noter l'œuvre des Fofana, Kassamba Djabi et Saghanogho. Les véritables conversions de masses en l'occurrence celle des Bobo Diula, se sont déroulées avec Sakidi Sanou, l'une des grandes figures de l'islam de la zone au cours de la seconde moitié du XIXè siècle.[1]

Dans la boucle de la Volta noire, l'installation des éléments marka encore appelés Dafing originaires de la vallée du Bani (actuel Mali), et la cohabitation des poches peules de Dokuy et Barani avec les populations Ko, Bobo, Bwa, Nounouma etc, ont permis la propagation de l'islam; mais il était circonscrit dans des zones bien délimitées. En plus des localités peules citées, on avait Safané, Lanfiera, Bossé, Wahabou, Tissi…en pays marka, Kougny en pays san qui connaissaient un rayonnement de l'islam dans la boucle de la Volta noire. Le Macina avait eu une influence considérable sur cette zone. L'îlot islamique de Kougny en pays san illustrait une telle influence.

Zansié CISSE, un personnage historique doit sa mission d'expansion de l'islam à Kougny grâce à un séjour préalable au Macina[2]. Au XIXè siècle, des poussées islamiques se sont manifestées par des Jihad dans la boucle du Niger. Cette effervescence islamique s'est traduite par le Jihad de Mamadou Karantao et de celle de Al Kari de Bossé dans la boucle de la Volta noire. C'est après leur pèlerinage que ces deux personnages marka vont vouloir, par la force, imposer l'islam aux

---

1 Pour plus de détails sur l 'islam précolonial dans la région de Bobo-Dioulasso voir:
Bakary TRAORE, *Le processus d'islamisation à Bobo-Dioulasso jusqu'à la fin du XIXè siècle, approche socio-historique*, mémoire de maîtrise, Université de Ouagadougou, 1984, 195 pages
Alice TIENDREBEOGO, *Bobo-Dioulasso à la veille de l'arrivée des Français*, mémoire de maîtrise, Université de Ouagadougou, 1979, 98 pages.
Hamidou DIALLO, « introduction à l'étude de l'histoire de l'islam dans l'ouest du Burkina Faso: des débuts à la fin XIXè siècle » in *Islam et sociétés au sud du Sahara*, n° 4, 1990, pp. 35-45

2 Issouf PARE, *Islam et colonisation dans le sud san de 1940 à 1961: cas de la circonscription de Kougny,* mémoire de maîtrise, Université de Ouagadougou, 1990, pp. 78-82

populations qui pratiquaient les religions traditionnelles de leur région. En lançant sa guerre sainte de Boromo au milieu du XIXè siècle, Mamadou Karantao fonda Ouahabou, localité à partir de laquelle il poursuivit ses ambitions d'expansion islamique. Quant à Al Kari, sa base était Bossé lorsqu'il décida à la fin du XIXè siècle d'imposer l'islam aux populations adeptes des croyances traditionnelles dans le Sourou.

Ces mouvements n'ont pas eu un succès auprès des populations pratiquant des cultes traditionnels de la boucle de la Volta noire. De plus, les troupes de conquêtes coloniales dans la seconde moitié du XIXè siècle vont mettre fin à ces élans expansionnistes, surtout celui d'Al Kari[3].

Au nord et au nord-est, l'origine de certaines populations se situe dans des aires culturelles qui ont connu l'évolution des grands empires soudanais. L'apparition de l'islam consécutive à l'influence de ces empires soudanais n'a connu une réelle amorce qu'au XVIIIè siècle.

L'empire Songhaï de Gao avait par exemple quelques localités du Liptaako sous son autorité au temps de l'Askia Ismaêl (1537-1539). Mais certains des Peuls islamisés de la région avaient renoué avec les croyances ancestrales à la suite de la conquête du Liptaako par les Gourmantché intervenue entre la fin XVIIè et le début du XVIIIè siècle. Un nouveau courant, à la faveur du jihad, ne s'était étalé sur la région qu'avec les Peuls féroobé sous la houlette de leur chef Brahima au début du XIXè siècle. Ce dernier avait bénéficié de l'appui de Sokoto pour lutter contre l'occupation des Gourmantché et développer l'islam dans la région[4].

La forte présence de l'islam dans le Jelgooji et au Liptaako a eu une influence sur les limites nord du Moogo. Ainsi la configuration du Moogo précolonial indique une islamisation assez avancée de la partie nord comparativement au centre et au sud autour de Ouagadougou et Tenkodogo. Mais le Yatenga avait longtemps lutté contre l'influence du Macina. Et l'islam était resté longtemps confiné chez des

---

3 Pour les guerres saintes de Mamadou KARANTAO et d'Al Kari de Bossé voir:
Anne Marie DUPERRAY, *les gourounsi de Haute-Volta, conquête et colonisation 1896-1933,* Thèse de doctorat 3è cycle éditée à Stuttgart, pp 56-60
Myron J ECHENBERG, « le Jihad d'Al Kari de Bossé: un Etat marka en pays dafing à la fin du XIXè siècle ». in *Notes et documents voltaïques*, janvier - mars, 1968

4 Paul DELMOND, *Dori ville Peul*, mémoire du CHEAM, 1947, pp. 38, pp. 44-54.

artisans et commerçants maransé, yarsé et éleveurs peuls. Pour se protéger contre l'influence musulmane à la différence du royaume de Ouagadougou où le Moogo Naaba Dulugu (1796-1825) avait accepté se convertir, les souverains du Yatenga avaient tenu l'islam à l'écart de la cour royale. Les royaumes moosé ont été présentés comme réfractaires à l'islam pendant la période précoloniale par bon nombre d'écrits comme le note par exemple Roger Mattei, « profondément attaché à la vieille religion locale, l'animisme comme aux coutumes privées et publiques qui président à la vie de leur société hiérarchique, les mossi dont la valeur guerrière est attestée par l'histoire et notamment le sac de Tombouctou ont su toujours conserver leur indépendance territoriale et leur paix intérieure au milieu des troubles qui déchirent l'Afrique occidentale à partir des temps modernes. Et fait également significatif, ils se sont opposés à la pénétration de l'islam sauf la région nord »[5]. Cependant il faut reconnaître avec Assimi Kouanda qu'au nom d'un compromis historique, les Yarsé ont contribué à l'islamisation du Moogo[6]. Et comme le souligne Kouanda, « sans ce compromis et cet esprit de tolérance l'islam n'aurait guère fait de progrès et peut être n'aurait jamais été accepté par les Moosé »[7].

Dans l'ensemble, hormis le nord, à l'arrivée des Européens, l'islam n'était pas un phénomène de masse en Haute-Volta à l'instar des anciennes aires culturelles des empires du Mali et du Songhaï.

Une telle configuration de l'islam précolonial va subir une influence sensible durant la colonisation. C'est ainsi qu'au sein des entités territoriales qui ont constitué la colonie de Haute-Volta, l'administration coloniale a contribué à créer une dynamique en faveur de l'islam. Cela s'explique par plusieurs facteurs:

- la collaboration de certains musulmans avec l'administration coloniale; c'est le cas de la tidjania 12 grains opposé aux hamallistes combattus par le colonisateur. Nous avons l'exemple de la ville de Ouahigouya où les tidjanes 12 grains étaient utilisés pour contrer l'influence du hamallisme dont la base se trouvait à Ramatoulaye, un quartier de Namissiguima;

---

5 Roger MATTEI, *l'empire du Moogo Naaba les chefferies. Contributions à la connaissance de l'islam en pays mossi*. Mémoire du CHEAM, 1966, p. 20

6 Pour ce qui est du rôle des Yarsé dans le processus d'islamisation du Moogo, cf. Assimi KOUANDA, *les Yarsé: Fonctions commerciales, religieuses et légitimité culturelle dans le pays moaga (évolution historique),* Thèse de doctorat. 3è cycle, 1984, 378 pages.

7 A. KOUANDA, idem p 33.

- l'amélioration des voies de communication qui permettaient un déplacement libre des marabouts et bien d'autres musulmans qui voulaient aller à la recherche des connaissances coraniques et islamiques ailleurs. Ce fut encore le cas du cercle de Ouahigouya influencé par le Soudan français, grand foyer musulman. Et d'une manière générale, le brassage des populations constaté durant la colonisation a favorisé un développement de l'islam;

- la désorganisation des structures traditionnelles et les travaux forcés ont aussi eu leur part d'impact sur la poussée islamique au Burkina Faso durant la période coloniale. Nous avons le projet de chemin de fer et de celui de la mise en valeur du fleuve Niger situé dans des zones islamisées. De ce fait, les travailleurs non musulmans déportés dans ces zones étaient exposés à l'influence de l'islam;

- la rigidité de la société traditionnelle moaga a été également influencée par ces perturbations; d'où une diffusion de l'islam par des éleveurs peuls, des artisans maransé, des commerçants haoussa ou dioula.

Il est alors possible d'affirmer que l'expansion véritable de l'islam au Burkina Faso est récente. En effet en 1949, nous avons 3.041.815 musulmans selon « notes et études documentaires de la documentation française » soit 9,86 % de la population[8], et en 1960 20%.[9] En outre l'islamisation récente du Burkina fait que les structures confrériques y sont imparfaitement enracinées notamment les hamallistes, les tidjanes 12 grains. La Ahmadiyya et la tendance réformiste wahabiyya étaient également peu visibles. On est ici loin de l'exemple sénégalais où le « pouvoir maraboutique » constitue un Etat dans un Etat comme le démontre Christian Coulon dans sa thèse d'Etat en science politique[10].

---

8 «L'islam en Afrique noire française», in *Notes et études documentaires*, n°1152 du 26 juin 1949, CHEAM, p.3

9 Ce sont les estimations les plus courantes pour l'époque

10 Christian COULON, *Pouvoir maraboutique et pouvoir politique au Sénégal.* Thèse de Doctorat d'Etat en science politique, I.E.P., Paris, 1976. 594 pages.

L'enracinement insuffisant de l'islam va se manifester sur le premier regroupement des musulmans. Mais il faut noter que la forte implantation de l'Eglise catholique a aussi poussé les musulmans burkinabè à s'organiser face un Etat post colonial monopolisé par l'élite chrétienne[11].

Pour se rendre compte de la prépondérance de l'Eglise catholique au Burkina Faso au début de l'indépendance référons-nous à ces affirmations des missionnaires chrétiens et conquérants. Concernant la partie ouest de ce qui allait devenir la colonie de Haute Volta, Mgr Hacquart disait « les bobo et les samo sont bien des races les plus dégradées qui soient: de vrais sauvages; ils errent dans la brousse avec leur arc et leur flèche, cherchant des fruits, des fleuves (pour boire) des racines à manger … Si nous étions assez nombreux pour nous établir ici et nourrir des pauvres affamés, tout le pays serait dans nos mains et il n'y aurait qu'à moissonner »[12] Et à propos du Moogo un autre missionnaire notait: « volontiers nous donnerons à cette œuvre de catéchistes un développement plus considérable encore, car jamais peut-être l'Eglise n'a vu s'ouvrir devant elle un plus beau champs d'apostolat: un peuple de 3 millions d'âmes (il s'agit des Moose) ne formant qu'un seul peuple, parlant une même langue et montrant de bonne volonté à se faire instruire »[13]. Ces impressions des missionnaires sont partagées par un officier qui dit: « Dans la boucle du Niger, envahi depuis longtemps par les musulmans, le mossi ne s'est pas laissé entamé; il faut, en le christianisant, en faire notre base de résistance à tout mouvement islamique possible. Il faut que le mossi soit l'Abyssinie de notre empire soudanais »[14]. Au vu de cet acharnement et le rôle joué par la suite par l'Eglise dans le domaine de la scolarisation, la plupart des élites était issue du moule chrétien. L'Eglise a également voulu dominer l'Etat post-colonial par l'entremise de ces élites.

---

11 Concernant l'influence de l'Eglise catholique au Burkina Faso cf Brochure publiée lors du 75è anniversaire de l'Eglise en Haute-Volta en 1975 et l'article de J.V. MORVAN, « L'Eglise catholique en Haute Volta » in *Vivante Afrique*, n°223, décembre 1962.

12 Mgr HACQUART, « Dans la boucle du Niger » in *Mission catholique* n°1589 cité par Jean ILBOUDO, *la Christianisation du Moogo (1899-1949)*, thèse de doctorat 3è cycle, 1985, p 130

13 Jean ILBOUDO, op. cit., p. 180

14 Jean AUDOUIN et R. DENIEL, *l'islam en Haute-Volta à l'époque coloniale*, l'Harmattan, 1978, p.39

2. La constitution de la Communauté musulmane

Dans ce contexte du début de l'indépendance fortement marqué par l'influence chrétienne, les musulmans, pour échapper à la marginalisation, ont créé une Communauté musulmane unique en 1962. Le premier président a été Oumane Sibiri Ouédraogo. Il fut le principal artisan du regroupement des musulmans du pays qui avaient auparavant créé d'abord une communauté musulmane de la ville de Bobo Dioulasso en 1945 ensuite une autre à Ouagadougou en 1960. La Communauté musulmane du Burkina, à sa création en 1962 sous le président Maurice Yaméogo s'est déclarée apolitique. Malgré l'apolitisme consigné dans les documents de leur association, il faut reconnaître que les musulmans ont souhaité ainsi mettre en place un cadre à partir duquel ils pouvaient être un interlocuteur du régime. Dans la pratique, ce cadre a été vite maîtrisé subtilement par les autorités politiques à travers le pays. La plupart des principaux organisateurs de l'association des musulmans furent impliqués dans les structures politiques en l'occurrence le parti majoritaire, le RDA. Le président Yaméogo a eu même l'intention d'instaurer un parti unique. Ainsi Toumani Triandé secrétaire général de l'association des musulmans était député sous la première république. Ousmane Ouédraogo (infirmier), un responsable de la communauté musulmane locale de Kaya était en même temps secrétaire de la section RDA de la région de Kaya. A Ouahigouya Bougourawa Ouédraogo, deuxième personnalité après Maurice Yaméogo au sein du RDA, avait une alliance très forte avec Ali Nacambo (Agent des PTT), président de la Communauté musulmane locale du Yatenga[15].

D'une manière générale, les membres influents de la communauté musulmane, éléments francophones (à cause du caractère récent l'islamisation du pays), agents subalternes de l'administration publique pour la plupart, semblaient faire de l'action politique une promotion sociale. La force sociale des musulmans se trouvait alors laminée. En outre le rayonnement de l'Eglise catholique et la domination politique conditionnaient le comportement des musulmans durant les premières années de l'indépendance. Ils avaient comme nous le confiait un d'entre eux lors de nos enquêtes orales, du mal à afficher publiquement leur identité islamique.

---

[15] Archives de la Communauté musulmane du Burkina notamment les rapports de congrès de 1962 et 1964.

L'islam était perçu comme une religion des « arriérés » incompatible avec le monde moderne, un obstacle au progrès. Cependant avec l'ouverture du Burkina Faso au monde arabe, les influences extérieures allaient avoir un impact progressif sur l'islam et contribué à atténuer les différents préjugés qui avaient cours. Ces liens avaient d'ailleurs été souhaités par les musulmans qui semblaient y trouver leur compte. L'avènement du président Lamizana au pouvoir en 1966 allait alors représenter une chance pour les musulmans.

II. L'avènement de Lamizana, l'ouverture du Burkina au monde arabo-islamique et l'évolution de la communauté musulmane.

Il faut tout de suite signaler que Maurice Yaméogo premier président avait plutôt préféré une consolidation des relations du Burkina Faso avec les occidentaux. Il s'était éloigné du monde arabo-islamique. Cette position peut aussi se justifier par une scène arabo-islamique dominée par les progressistes comme Gamal Abdel Nasser de l'Egypte, Kwame N'Krumah du Ghana, Modibo Keita du Mali jusqu'en 1970 environ.

Mais en 1966, sous la pression populaire liée à l'action syndicale, Maurice Yaméogo est renversé le 3 janvier 1966. Lamizana qui hérite d'une situation économique difficile a été obligé alors de diversifier les liens du pays avec l'extérieur. Cette volonté de diversification a également bénéficié d'une dynamique continentale qui s'était amorcée dans les années 1970 pour un renforcement de la coopération arabo-africaine. Les facteurs favorables à cette coopération sont les suivants:

- le boycott d'Israël à partir de 1973 suite à la guerre de Kippour où le Sinaï avait été occupé. Les pays africains ont alors apporté leur soutien à l'Egypte, et dans l'ensemble ils ont soutenu la cause arabe face à Israël;

- les pétrodollars liés à la flambée des prix qui procurent beaucoup d'argent pour certains pays arabes mais une facture pétrolière amère pour les pays non producteurs dont bon nombre de pays africains;

- la mise en place d'Institutions financières tels que, la Banque arabe pour le développement économique de l'Afrique (BADEA), la Banque islamique de développement (BID), le Fonds koweitien, le Fonds saoudien, le Fonds irakien etc. et un mécanisme de coopération arabo-africaine instauré grâce à la rencontre de Dakar en avril 1976 et au Sommet du Caire de mars 1977.

C'est dans ce contexte que le Burkina Faso a noué sur le plan bilatéral et multilatéral des relations avec le monde arabo-islamique sous Lamizana[16].

Mais le président Lamizana a-t-il noué les relations avec le monde arabo-islamique parce qu'il est musulman ? Nous posons cette première question compte tenu de ce que l'Eglise catholique pense par l'entremise du père B.R. Guirma qui dit: « Et lorsque le président de la République de Haute-volta devient un musulman, la pression arabe se fit de plus en plus forte, le poussant aux compromissions les plus graves qui éliminent progressivement la laïcité de l'Etat. Et du coup les émissions radiophoniques musulmanes sont intensifiées, le pèlerinage à la Mecque est devenu une rentable affaire d'Etat. L'atmosphère est devenu malsaine et dangereuse, notre diplomatie est amarrée derrière celle des arabes (…) Les chrétiens sont dans la Haute-Volta, commencèrent à recevoir des subventions substantielles, pour édifier des une fausse situation où ils ne peuvent relever quoi que ce soit de ce qui précède sans être taxés de fanatiques diviseurs et hypocrites. Et la situation politique que nous connaissons à l'heure actuelle fait que l'on tente d'accélérer la politisation de l'islam, dernière ressource pour maintenir au pouvoir, des hommes peu populaires. » [17] Si nous poursuivons dans la logique de la plainte du Père B.R.Guirma partagée par bon nombre de fidèles catholiques, le clergé voyait une atteinte à sa puissance (déjà soulignée); Certains estiment que l'ouverture n'a eu pour objectif que de favoriser les musulmans. L'aide religieuse semblait être redoutée comme l'exprime toujours le Père: « toutes les organisations islamiques des Etats africains y compris mosquées, acheter des hauts parleurs, organiser des médersas, aller à la Mecque et pour doter les étudiants boursiers des universités arabes. »[18] De là découlait l'idée selon laquelle, l'islam était devenu un enjeu politique utilisé par l'Etat burkinabè contre la puissance de l'Eglise catholique. Les difficultés économiques et financières dont nous avons fait cas à l'avènement de Lamizana notamment les conditions de la chute de Maurice Yaméogo, la sécheresse de 1973 et les retombées de la crise pétrolière ont-elles été les vrais mobiles pour le président Lamizana pour saisir l'opportunité de « l'eldorado » que représentait le monde arabe à partir du

16 Sur les détails de ces liens cf Issa CISSE, *Islam et Etat au Burkina Faso, de 1960 à 1990*, thèse de doctorat nouveau régime, 1994. Université de Paris 7.

17 Père B. R. GUIRMA, « le chrétien dans la cité », texte d'une conférence donnée le 18 avril 1980, document ronéo, archives privées du président Lamizana.

18 Père B. R. GUIRMA, op cit.

choc pétrolier de 1973 ? La dynamique continentale et la pression arabe ont-elles créé les conditions de cette opportunité ? Les réponses à toutes ces questions font l'objet de beaucoup de divergences dès qu'on parle de liens entre le Burkina Faso et le monde arabo-islamique sous la présidence de Lamizana. S'il est possible de noter la volonté du président de diversifier les liens entre le Burkina Faso et l'extérieur (notamment avec les pays de l'Est également) il est aussi difficile de réfuter certains aspects de la thèse des fidèles catholiques qui soulignent que les musulmans ont profité de ces relations avec le monde arabo-islamique.

En effet, dans le sillage des liens d'Etat à Etat, les musulmans ont aussi tissé progressivement les relations avec les ministères des affaires religieuses des pays arabes au plan bilatéral et avec les organismes comme la Rabitat (Ligue Islamique Mondiale), l'Organisation de la Conférence Islamique (OCI) devenue de nos jours Organisation de la Coopération Cslamique, la Wamy (Assemblée mondiale de la jeunesse musulmane) en Arabie Saoudite, la Dawa encore appelée Association mondiale de l'appel à l'islam en Libye.

Ces liens comme le soulignait le Père Guirma, ont permis aux musulmans burkinabè de construire des mosquées, d'améliorer sensiblement leur système éducatif notamment les medersas. La construction des locaux, la prise en charge des enseignants, l'octroi de bourses d'étude ont été des domaines grandement soutenus par les pays arabo-islamiques dans leur coopération avec les musulmans burkinabè. Cette coopération a contribué à donner une autre orientation aux medersas. Les enfants scolarisés dans les medersas et leurs parents prennent de plus en plus conscience que l'enseignement confessionnel musulman n'a pas pour seul but la recherche et la bonne connaissance du chemin de l'adoration de Dieu afin de s'assurer une eschatologie dans les normes pour un bon musulman; mais qu'à partir dudit enseignement l'apprenant peut devenir une élite à mesure de se réaliser à l'instar des possibilités qu'offre l'école occidentale.

Les retombées de ces liens ont eu pour conséquence, un éveil progressif des musulmans. Au cours des années 70, nous avons assisté à une crise de croissance de la communauté musulmane; d'une structure organisationnelle unique en 1962 appelée Communauté musulmane, qui avait réussi à contenir toutes les tendances islamiques, nous sommes passés à 3 associations à la fin des années 1970. Un élan de

scissiparité a favorisé la création d'un Mouvement sunnite qui a regroupé les Wahabiyya après une crise aigue tout au long de l'année 1973 sur une bonne partie du territoire[19]. Cette crise s'est manifestée par des scènes d'affrontements entre wahhabiyya et autres musulmans dans les localités de Bobo Dioulasso, Tougan, Yéguéré, Kougny, Mouana-Koutou près de Solenzo, Datomo, Boromo tout au long de l'année 1973 notamment entre juin et novembre. C'est à l'issue de ces crises que le Mouvement sunnite créé a été reconnu officiellement par l'Etat en décembre 1973. Quant aux Tidjanes onze grains encore appelés hamallistes autour de Ramatoulaye à Namissiguima, Ieur velléité d'autonomie n'a abouti qu'en 1979 par la création et la reconnaissance de l'Association Islamique des Tidjanes du Burkina Faso (AITBF). Mais précisons que la tendance hamalliste de Hamdalaye ne se reconnait pas dans l'AITBF. Les conditions de reconnaissance de l'AITBF révèlent une participation visible de certaines tendances musulmanes à l'action politique. Ces hamallistes ont saisi le contexte des élections de 1978, marquant le retour à une vie constitutionnelle normale pour soutenir la candidature du président Lamizana. Le ralliement de Gérard Kango Ouédraogo à la suite de la querelle au sein du RDA à Lamizana explique un tel soutien. Gérard Kango, grand leader politique du Yatenga a une tradition d'alliance avec les hamallistes de Ramatoulaye depuis la période coloniale. Lors de la bataille électorale, Lamizana, Gérard Kango et Daouda Traoré avaient été bien soutenus par les hamallistes. A l'issue des consultations électorales, ces trois personnalités sont passées respectivement président de la république, président de l'assemblée nationale et ministre de l'intérieur (ministère de tutelle des associations). Ce positionnement a facilité la reconnaissance de l'Association islamique des tidjanes en janvier 1979 auparavant handicapée par les partisans du Moogo Naba de Ouagadougou au sein de la Communauté musulmane.

Soulignons que ce morcellement de la Communauté musulmane a permis à la tendance wahhabite de consolider ses liens avec l'Arabie Saoudite en vue d'obtenir plus d'aides aussi bien pour le développement de l'islam que pour les oeuvres caritatives.

---

[19] Sur les détails de ces crises, Cf Archives non classées du ministère de l'intérieur (aujourd'hui administration territoriale et de la sécurité) notamment les enquêtes de la gendarmerie nationale sur les événements.

Cet éveil de l'islam constaté à la fin des années 70 et au début des années 1980 coïncide avec une période d'instabilité politique très remarquable au Burkina Faso

III. Régimes d'exception et islam au Burkina Faso au cours des années 1980.

Les années 1980 ont été marquées par un festival de coups d'Etat militaires au Burkina Faso. Ils ont permis successivement au Comité Militaire de Redressement pour le Progrès National (CMRPN), au Conseil du Salut du Peuple (CSP)1 et 2, au Conseil National de la Révolution (CNR) et au Front populaire de gérer le pouvoir d'Etat respectivement à partir du 25 novembre 1980, 07 novembre 1982, 4 août 1983 et 15 octobre 1987. L'instabilité politique fait penser à un déficit de légitimité dans la gestion du pouvoir d'Etat. De ce fait, les musulmans durant ces périodes de régime d'exception ont de plus en plus intéressé les acteurs politiques à des fins de politiques extérieure et intérieure.

A suivre de près le déroulement de cette instabilité politique chronique, deux facteurs essentiels peuvent être retenus pour poursuivre l'analyse sur l'islam et la politique au Burkina: Il s'agit du facteur économique et de celui du contrôle social. En effet chaque régime qui s'installait, était issu d'un coup d'Etat, par conséquent le désir de légitimation politique du nouveau pouvoir devait passer par une politique économique bien élaborée; et compte tenu de la pauvreté du Burkina Faso, les nouveaux dirigeants devaient mettre l'accent sur un redéploiement de la coopération avec l'extérieur.

Le CMRPN a parlé d'un discours programme prononcé le 1er mai 1981, le CSP n'a pas eu le temps de s'organiser, sous le CNR, ce fut le Programme populaire de développement (PPD) (oct.1984-déc1985) et le Plan quinquennal 1986-1990. Concernant le PPD, sur 160,7 milliards nécessaires à sa réalisation, seulement 20% étaient assurés par les ressources nationales. A propos du plan quinquennal, on fondait l'espoir sur l'aide publique au développement à hauteur de 86% des fonds nécessaires à sa mise en œuvre. Le besoin de financement extérieur a incité l'Etat burkinabè à renfoncer ces liens avec le monde arabo-islamique. Un soin particulier était accordé à l'islam dans cette gestion de politique étrangère. Les musulmans sont alors de plus en plus valorisés; par exemple, pour le sommet de l'OCI en 1981, le CMRPN a préféré envoyer Djibrina Barry, ministre du commerce en lieu et place de Félix Tiemtarboum, chef de la diplomatie burkinabè à l'époque. Sous le CNR, pour

contenter la Libye, un bureau de la Dawa (organisation mondiale de l'appel à l'islam) fut ouvert à Ouagadougou. Le CNR a également préparé tout un scénario de médiatisation pour montrer le visage islamique du Burkina au sommet de l'OCI à Koweït city en 1987. C'est au cours de ce sommet que la candidature de Aboubacar Doukouré, un arabisant, docteur en droit islamique, a été appuyée par l'Etat pour le poste de membre de l'académie de jurisprudence de l'OCI.[20] Lors des consultations en vue de nommer un ambassadeur du Burkina en Iran, on n'a mis l'accent sur le critère de musulman légalement marié.

Soulignons que le renforcement des liens avec le monde arabo-islamique est aussi lié à des considérations idéologiques. Le discours progressiste du CNR devait faire perdre certaines sources de l'aide publique au développement du côté de l'Occident. Il fallait avoir une compensation du coté du monde arabe où l'aide était jugée moins contraignante dans l'entendement des révolutionnaires.

Une des manifestations concrètes au cours des années 1980 de l'impact du monde arabo-islamique au Burkina a été l'émergence de ce qu'on pourrait appeler « élite arabisante » ou les arabisants. Ces derniers constituent un groupe particulier voire une tendance au sein de la Ummah burkinabé. Ils sont rentrés par vagues successives, nantis de diplômes pour ceux qui ont réussi lors de leurs études universitaires dans le monde arabe. En tant qu'élite, ces arabisants participent de façon conséquente à la vie sociopolitique du Burkina Faso; l'un d'eux confiait à la gendarmerie lors d'une enquête ceci en 1986: « actuellement nous avons des licenciés en arabe au Burkina et j'estime que nous ne sommes pas près de trouver une solution aux problèmes de la Communauté musulmane. Pour que tout aille bien, il faut à mon avis renvoyer tous les membres de la Communauté musulmane et les remplacer par des nouveaux ». La situation de la vague de la fin des années 1980, possédant de diplômés de plus en plus élevés ne manque pas de conséquence au regard de la contrainte de l'emploi. On assiste chez certains au développement d'un discours politique dont les références se basent sur leur culture islamique. Cette lecture politique ne présente pas pour l'instant un danger de dérapage vers ce qu'on a appelé un fondamentalisme religieux ou islamisme ailleurs. Mais l'impact d'un tel discours sur l'éveil de l'islam et la prise en considération des musulmans par l'Etat est indéniable.

---

20 «Dossier OCI», archives non classées du Ministère burkinabè des Affaires étrangères.

Le deuxième volet important que nous pouvons évoquer en rapport avec l'instabilité politique est la nécessité du contrôle social c'est-à-dire le maintien de l'ordre public. Rappelons que chez les musulmans au regard des tendances contenues, plus l'éveil est visible plus les contradictions sont remarquables surtout au sein des associations. Ces contradictions ont parfois débouché sur des conflits ouverts nécessitant l'intervention de l'Etat au nom de l'ordre public. Lors de ces conflits, des alliances multiformes se sont tissées entre acteurs religieux et acteurs politiques. Ces conflits sont le plus souvent liés à;

- la gestion de l'aide découlant de la coopération;
- un conflit de génération;
- une dynamique ethnique (musulmans moosé opposés au yarsé au Moogo, des allogènes aux autochtones à l'ouest comme ce fut le cas de Dédougou)

La métamorphose de l'islam burkinabé constatée tout au long de la période postcoloniale a favorisé un développement considérable de l'enseignement confessionnel musulman. Sous la pression des arabisants, l'Etat a été obligé de créer une direction de suivi de l'enseignement de base privé mais l'essentiel des activités est focalisé sur les médersas. Il est question d'oeuvrer pour une intégration harmonieuse de l'enseignement confessionnel musulman dans le système éducatif officiel notamment les contenus d'enseignement et l'harmonisation des diplômes octroyés à la fin des études.

Le contexte particulier de la Révolution démocratique et populaire (RDP) marqué par un monolithisme sociopolitique qui ne permettait pratiquement pas une expression citoyenne qu'à travers les Comités de défense de la révolution (CDR), les cadres de regroupement des jeunes, des vieux, des femmes, a favorisé la multiplication des associations islamiques. De 3 associations au début des années 1980, nous sommes passés à 12 associations islamiques au début des années 1990. Parmi ces nouvelles associations, figurent l'Association des élèves et étudiants musulmans (AEEMB) et le Cercle d'étude et de formation islamique (CERFI), animées par une élite de jeunes musulmanes francophones très dynamiques.

IV. L'islam burkinabè dans le contexte du processus démocratique depuis les années 1990

Trois grands volets peuvent déterminer la situation socio-religieuse et politique du Burkina Faso depuis les années 1990.

Le premier est l'affirmation de la nouvelle génération de francophones qui entend défendre la cause de l'islam. Comme nous l'avons déjà dit elle a réussi à créer l'association des élèves et étudiants musulmans (AEEMB) et le Cercle d'étude et de formation islamique (CERFI) respectivement en 1986 et 1989 et se montre très dynamique au cours des années 90[21]. L'AEEMB comme l'appellation l'indique regroupe les élèves et étudiants musulmans et le CERFI, les fonctionnaires pour l'essentiel. Ces deux associations ont une orientation réformiste et comptent contribuer à l'unification de la Ummah au Burkina Faso. L'enracinement de la culture islamique est au cœur de leurs activités; il s'agit des conférences, causeries débats, séminaires, colloques, colonies de vacances, projections cinématographiques, ouverture de bibliothèques et centres islamiques. Les jeunes francophones entendent lutter contre le fanatisme religieux qui ressort par exemple lors d'une des sessions du congrès de Mouvement sunnite en ces termes « reconnaissons honnêtement que dans le domaine de religion, il existe des interdits que peu de gens sont en mesure de comprendre. C'est par exemple la défense de prendre des photos pour illustrer un reportage. La presse dans le souci d'informer de manière vivante son public allie souvent la photo aux commentaires écrits. C'est une des causes qui a fait que la presse n'a pas été invitée à couvrir les travaux du premier congrès national du mouvement sunnite (...) Que l'on comprenne bien notre position qui est dictée exclusivement par le respect de cette parole du saint prophète qui dit: «celui qui fabrique une image, Dieu le punira jusqu'à ce qu'il lui insuffle une âme. Ce qu'il sera à jamais incapable de faire »[22]. La nouvelle génération d'intellectuels francophones fait aussi un effort pour concilier l'islam à la modernité. Les projections cinématographiques, une introduction du français comme langue de communication dans le sermon de vendredi et fêtes islamiques, un site web initié et

---

21 Pour des détails sur ces deux associations cf.
- Issa CISSE, « les associations au Burkina Faso, de la révolution d'août 1983 à la IVè République » in *cahiers du CERLESHS*, publication de l'université de Ouagadougou, n°28, 2007, pp.51-77
- Yacouba Ouédraogo, *l'élite francophone musulmane et l'islam au Burkina Faso, de 1960 à nos jours*, mémoire de maîtrise, Université de Ouagadougou, 1999-2000, 155 p.

22 Rapport du 1er congrès du Mouvement sunnite en 1977, p. 55

animé par l'AEEMB constituent des innovations majeures d'une inscription de la modernité dans la perspective de l'islam. Un des jeunes francophones, imam du CERFI parlant de leur rôle au sein de la ummah burkinabè déclare « Il s'agit d'éviter de s'enfoncer dans un dogmatisme radical aux yeux des non musulmans et faire en sorte que l'islam soit pris au sérieux par les autorités politiques, l'opinion publique non musulmane, musulmane non pratiquante en somme des modernes qui ont une vision péjorative de l'islam. »[23]

Le deuxième volet est la visibilité des arabisants durant les années 90. Ce sont des intellectuels musulmans issus des médersas burkinabè et universités des pays arabo-islamiques. Après leur émergence au cours des années 80, ils se font de plus en plus remarquer dans les structures associatives islamiques durant les années 90[24]. Dans l'ensemble les arabisants s'assignent une orientation réformiste de l'islam. Leur particularité est qu'ils estiment mieux maîtriser le dogme islamique du fait de son apprentissage par la langue arabe et pour avoir fréquenté les universités arabo-islamiques pour certains d'entre eux. Ils sont parfois employés comme prêcheurs dans les mosquées ou comme enseignants dans les médersas au Burkina Faso et rémunérés par les institutions arabo-islamiques telles que la Rabita, le Dar al Ifta (en Arabie Saoudite), la Dawa (en Libye). Les arabisants ont aussi pour ambition d'exercer une influence sur l'islam burkinabè grâce à leur instruction religieuse et à leurs relations avec les pays arabo-islamiques[25]. Mais soulignons qu'une des réalités majeures dans leurs rangs demeure le problème d'insertion socioprofessionnelle à l'issue des études.

Le troisième volet des caractéristiques des années 90 est le déroulement d'un processus démocratique après la série des coups d'Etat militaires durant les années 80. A Observer de près, l'apparence prend le pas sur une volonté réelle d'aller à un pluralisme politique véritable assorti d'une alternance, sève nourricière de toute démocratie. Des anciens révolutionnaires d'hier entendent conserver presque à vie et

---

23 Entretien avec Tiogo TIEMTORE, Ouagadougou, le 6 décembre 2008.

24 Sur les associations islamiques des arabisants cf. Issa CISSE, « les associations islamiques au Burkina Faso, de la révolution d'août 1983 à la IV République in *cahiers du CERLESHS*, publication de l'université de Ouagadougou, n°28, 2007, pp. 51-77.

25 Sur les arabisants au Burkina Faso voir également René OTAYEK, (sous la direction de), *Le radicalisme islamique au sud du Sahara Da'wa, arabisation et critique de l'occident;* Karthala-MSHA, 1993, 264 p, notamment le chapitre 10: « l'affirmation élitaire des arabisants au Burkina Faso, enjeux et contradictions » pp. 229-252.

à tout prix le pouvoir d'Etat durant ce processus. On note un usage abusif de l'argent dans les activités politiques. L'engagement politique s'apparente aux activités d'entreprises en vue d'accumuler la fortune. Cette impulsion donnée par le sommet de l'Etat frappe les esprits des citoyens. Le bien matériel devient alors une valeur de référence par excellence dans la société burkinabè. Au cours de ce processus démocratique, les structures associatives et les leaders d'opinions sont convoités et par conséquent valorisés. En outre une aspiration aux libertés publiques et civiques est de plus en plus remarquée. Ces trois grands volets des caractéristiques des années 90 ainsi résumés ont des répercussions à bien des égards sur la place et le rôle des musulmans dans la société burkinabè durant ces années 2000. Dans l'ensemble, les musulmans constituent une proportion numérique importante de nos jours dans la société burkinabè; les estimations les plus courantes notent 60% de musulmans à partir de 2006 comparativement aux statistiques officielles de l'institut national des statistiques et de la démographie (INSD) de 1991 qui avancent 52%. Le nombre des associations islamiques s'est davantage accentué. En 2008 on comptait plus d'une centaine d'associations musulmanes dans le fichier du ministère de l'Administration territoriale. En outre, dans le sillage de la création d'une structure fédérative des associations islamiques en 2005, l'enjeu de l'islam pour l'Etat burkinabè a été perceptible au regard de ces mots du ministre de l'administration territoriale à la tribune de l'assemblée générale constitutive relevés par un quotidien: « la circonstance est historique et restera gravée dans l'historiographie sociale et religieuse du Burkina (...) Il a souhaité que la structure fédérative conduise non seulement à l'unité d'action et de pensée, mais aussi et surtout à la mise en place d'une structure faîtière qui sera une interlocutrice plus crédible de l'administration et des pouvoirs publics »[26]. Parallèlement à ces considérations numérique et associative, nous pouvons également noter une vitalité de l'islam burkinabè au cours de ces années 2000 portée par une nouvelle génération de musulmans en l'occurrence l'élite arabophone et celle des francophones. Cette nouvelle génération de l'élite francophone depuis la seconde moitié des années 1980 a pris conscience de son identité islamique et multiplie des initiatives en vue de la défendre d'une manière conséquente.

[26] *L'observateur paalga* n°6542 du 20 décembre 2005, p. 9.

Conclusion

Minoritaire au début des 1960, les musulmans, pour défendre la cause de l'islam au sein du nouvel Etat burkinabè indépendant, ont mis sur pied une structure associative unique en 1962 dénommée communauté musulmane. Le caractère récent de l'islamisation du pays et la puissance de l'Eglise catholique explique la réussite de la création de ce cadre unique des musulmans au début de l'indépendance.

Les différentes activités menées dont le développement de l'enseignement confessionnel ont permis à l'islam de s'épanouir progressivement tout au long de la période de l'indépendance.

L'aide des pays arabo-islamiques constaté dans le sillage des liens officiels du pays avec l'extérieur à partir des années 1970 a été déterminant pour le progrès de l'islam au Burkina Faso. C'est grâce à cette aide que l'enseignement confessionnel musulman s'est assigné une orientation nouvelle, celle de former une véritable élite à l'instar de l'école occidentale qui soit à mesure de s'intéresser à la gestion des affaires du pays. Cependant, avec une certaine ampleur remarquée dans cette nouvelle orientation, l'Etat burkinabè n'a cessé de rencontrer des difficultés vis-à-vis de cet enseignement confessionnel islamique. Il n'a pas réussi à intégrer harmonieusement l'enseignement confessionnel islamique, arabophone dans le système officiel qui est francophone.

Le progrès de l'islam burkinabè durant la période de l'indépendance s'est traduit par la multiplication des associations marquée par une diversité de tendances islamiques qui ont cherché à s'exprimer progressivement. Ce progrès s'est aussi traduit par l'augmentation du nombre de fidèles et un éveil des musulmans.

Cet éveil, incarné surtout par la jeune génération de musulmans durant ces années 2000, pourrait être à son paroxysme lorsque certaines survivances d'éléments de l'ancienne génération encore bien ancrées dans les rouages du mouvement associative vont disparaître.

Sources et Bibliographie

AUDOUIN Jean et DENIEL R., *l'islam en Haute-Volta à l'époque coloniale*, l'Harmattan, 1978, 129 p.

CISSE Issa, « les associations au Burkina Faso, de la révolution d'août 1983 à la IVè République » in *cahiers du CERLESHS*, publication de l'université de Ouagadougou, n°28, 2007, pp.51-77

CISSE Issa, *Islam et Etat au Burkina Faso, de 1960 à 1990*, thèse de doctorat nouveau régime, 1994. Université de Paris 7, 575 pages

COULON Christian, *Pouvoir maraboutique et pouvoir politique au Sénégal*. Thèse de Doctorat d'Etat en science politique, I.E.P., Paris, 1976. 594 pages.

DA Dakor, *L'islam et l'Etat dans les pays de l'Afrique de l'ouest (Sénégal, Niger, Burkina Faso).* Thèse de Doctorat nouveau régime. 2 tomes. Université de Poitiers, faculté de droit. 1989, 481 pages

DELMOND Paul, *Dori ville Peul*, mémoire du centre des hautes études sur l'Afrique et l'Asie moderne (CHEAM), 1947. 194 p.

DIALLO Hamidou, « Introduction à l'étude de l'histoire de l'islam dans l'ouest du Burkina Faso: des débuts à la fin XIXè siècle » in *Islam et sociétés au sud du Sahara*, n° 4, 1990, pp 35-45

DUPERRAY Anne Marie, *les gourounsi de Haute-Volta, conquête et colonisation 1896-1933,* Thèse de doctorat 3è cycle éditée à Stuttgart, 1984, 280 p.

ECHENBERG J Myron, « le Jihad d'Al Kari de Bossé: un Etat marka en pays dafing à la fin du XIXè siècle ». in *Notes et documents voltaïques*, janvier - mars, 1968

ILBOUDO Jean, *la Christianisation du Moogo (1899-1949)*, thèse de doctorat 3è cycle, 1985, 363 p.

KOUANDA Assimi, *les Yarsé: Fonctions commerciales, religieuses et légitimité culturelle dans le pays moaga (évolution historique),* Thèse de doctorat. 3è cycle, Université de Paris I, 1984, 378 pages.

MATTEI Roger, l'empire du Moogo Naaba les chefferies. Contributions à la connaissance de l'islam en pays mossi. Mémoire du CHEAM, 1966, 27 p.

MORVAN J. V., « L'Eglise catholique en Haute Volta » in *Vivante Afrique*, n°223, décembre 1962,

Notes et études documentaires, n°1152 du 26 juin 1949, Centre des hautes études sur l'Afrique et l'Asie moderne (CHEAM)

OTAYEK René, "Une procédure d'énonciation religieuse du politique au Burkina:la relecture islamique du projet révolutionnaire du régime SANKARA, 4 août 1983 - 15 octobre 1987", table ronde, Bordeaux, oct. 1988, (ronéo). 39 p

OTAYEK Réné, (sous la direction de), *Le radicalisme islamique au sud du Sahara Da'wa, arabisation et critique de l'occident;* Karthala-MSHA, 1993, 264 p

Ouédraogo Yacouba, *l'élite francophone musulmane et l'islam au Burkina Faso, de 1960 à nos jours*, mémoire de maîtrise, Université de Ouagadougou, 1999-2000, 155 p.

PARE Issouf, *Islam et colonisation dans le sud san de 1940 à 1961: cas de la circonscription de Kougny,* mémoire de maîtrise, Université de Ouagadougou, 1990, 182 p.

Rapports de congrès de la Communauté musulmane du Burkina de 1962, et de 1964

TIENDREBEOGO Alice, *Bobo-Dioulasso à la veille de l'arrivée des Français*, mémoire de maîtrise, Université de Ouagadougou, 1979, 98 pages

TRAORE Bakary, *Le processus d'islamisation à Bobo-Dioulasso jusqu'à la fin du XIXè siècle*, *approche socio-historique*, mémoire de maîtrise, Université de Ouagadougou, 1984, 195 pages

الإسلام في مالي وأثره على المجتمع:

–من العهد الاستعماري إلى اليوم–

عبد العزيز يتابري*

المقدمة

الحمد لله الذي يجعل الليل و النهار خلفة لمن أراد أن يذكر أو أراد شكورا، الحمد لله القائل في محكم تنزيله(و جعلناكم شعوبا و قبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله اتقاكم، إن الله عليم خبير)، (سورة الحجرات ١٣).

ثم الصلاة و السلام على سيدنا و حبيبا محمد بن عبد الله و على آله و صحبه و من اتبع بسنته إلى يوم الدين.

ان الدين عند الله الاسلام، و لذلك بعث نبيه محمد صلى الله عليه وسلم ليظهره على الدين كله ولو كره الكافرون، وشاء أن يكون خاتم النبيين و المرسلين. و قد انتشر هذا الدين الحنيف في ربوع العالم مما كان من الطبيعي أو البديهي أن يصل إلى القارة الافريقية.

و للقارة الافريقية فضل كبير على الاسلام و المسلمين الأوائل، الذين هاجروا في أيام العسرة من الدعوة السرية إلى الحبشة بأمر الرسول صلى الله عليه و سلم عند الملك النجاشي ملك الحبشة المسيحي (ايتيوبيا) الذي رحب بالمسلمين، و قدم لهم كل العناية.

و كذلك زواج الرسول صلى الله عليه و سلم بالسيدة مارية القبطية من مصر، دليل أيضا على وجود علاقة المصاهرة بين الأسرة النبوية الشريفة والقارة الافريقية.

---

* المدير العام للمعهد الإسلامي في باماكو ونائب الأمين العام للمجلس الأعلى الإسلامي بمالي، aazizayata@yahoo.fr

أما الدولة التركية، فقد تكرم المولى القدير أن تكون دولة بعد مناصرة أهل المدينة لرسول الله صلى الله عليه و سلم في الدفاع عن الإسلام، فإن تركيا حظيت عند الله باختيارها لرفع راية الاسلام بعد الرسول في العالم الإسلامي عامّة، و في القارات التي تقطنها غير العرب خاصة. فمن الإنصاف الاعتراف بهذا الفضل و عدم نكرانه في التاريخ الإسلامي، (و أقصد بذلك فترة الخلافة العثمانية) حقيقة تمكنت تركيا من أداء هذه الرسالة الربانية طيلة فترة قدرها الله لهم، فجزا الله الدولة التركية على هذا العطاء النيرة للبشرية جمعاء.

و المناسبة التي تجمعنا اليوم تحت رعاية (وقف دراسات العلوم الإسلامية) بعنوان:(الإسلام في إفريقيا– الماضي و الحاضر)، فيسعدني أن أشكر القائمين على هذه المنظمة العلمية، التي تسعى إلى ربط التواصل الديني بين علماء الأمة الإسلامية من جهة، و احياء التراث الاسلامي من جهة أخرى.

و لا شك أن اللقاء جاء في الوقت المناسب، حيث الأمة الإسلامية ممزقة بسبب الخلافات و الحروب الأهلية، و يتفرج عليها الأعداء من كل ناحية، و قد تمّ استهداف تركيا بمحاولة انقلابية لأنها تمثل اليوم العمود الفقري لهذه الأمة، فنسأل المولى القدير أن يحفظ تركيا قيادة و شعبا من كيد الأعداء، وأن يحفظ جميع بلدان الأمة الإسلامية، و يوحد صفوفهم و يجمع شملهم إلى ما فيه صلاح البلاد و العباد.

و أرجو أن تكون مشاركتي بهذا البحث المتواضع الذي لا يمثل إلا نبذة مختصرة من تاريخ الإسلام في بلدي (مالي)، و ما عليه اليوم، و المأمول منه في المستقبل إن شاء الله تعالى.

أشكر القائمين في منظمة وقف دراسات العلوم الإسلامية على تنظيم هذا اللقاء، وحسن الاستقبال و كرم الضيافة، سائلا الله لهم كل التوفيق و السداد.

لمحة موجزة عن جمهورية مالي

تقع جمهورية مالي في قلب غرب افريقيا، و هي دولة مغلقة أو حبيسة، بحيث لا تطلّ على محيط أو بحر/ و هي محصورة بسبع دول و هي: الجزائر في شمالها، و موريتانيا في الشمال الغربي، و السنغال في الغرب، و غينيا كوناكري في الجنوب الغربي، وكوت ديفوار و بوركينا فاسو في الجنوب، و النيجر في الشرق.

استولت فرنسا على دولة مالي تدريجيا منذ ١٨٧٨م عن طريق السنغال، واستغلت فرصة وجود نهر السنغال، وبعد مقاومة شديدة في الكثير من المدن على يد المشايخ، و رؤساء القبائل، خضعت مالي . السودان الغربي يومئذ . تحت سيطرة فرنسا، وبقيت فيها قرابة اثنين و ثمانين (٨٢) عاما، و استقلّت في ٢٢ سبتمبر عام ١٩٦٠ م.

و تبلغ مساحتها الإجمالية (١,٢٤١,٢٩٨ كم٢)، أما عدد السكان فقد وصل إلى ١٧ مليون نسمة، غير أن التوزيع السكاني في الداخل غير متوازن في الكثافة، فأغلبية السكان يتمركزون في المناطق الجنوبية، و على ضفاف الأنهار، بينما المناطق الشمالية أقل كثافة نظرا لظروف الصحراء القاسية، و يصل عدد المسلمين إلى ٩٥%.

دخول الإسلام في مالي

لا يمكن الحديث عن الإسلام في مالي المعاصر، إلا بضرورة الحديث عن الماضي، وكيفية دخول الإسلام فيه و الإمبراطوريات التي مرت بها، و لسعة هذا المجال، يتحتم علينا الحديث بكل إيجاز عن هذه المرحلة التاريخية، ثم الحديث عن الإسلام في مالي المعاصر من عهد الاستعمار إلى يومنا هذا.

إمبراطورية غانة

من المعلوم تاريخيا أن دولة مالي الحالية جزء من الأراضي التي تشكل إمبراطورية غانة الكبرى، التي شملت معظم جنوب الصحراء الكبرى في القارة الإفريقية. فدخل الإسلام في عهد إمبراطورية غانة منذ القرن الأول الهجري الموافق بالقرن السابع الميلادي. كما يذكر معظم المؤرخين، وذلك عن طريق التجار العرب الذين كانوا يقصدون الأسواق الرئيسية في إفريقيا الغربية، و من الطبيعي أن ينتقل هؤلاء بدينهم و لغتهم، و إلى جانب التجارة كان للحج أيضا دور هام في نقل الإسلام إلى مالي.

أما ترسيخ المفاهيم الإسلامية و سيطرتها على الإمبراطورية و تعزيز تعاليمها و تطبيقها في الحياة العملية، فقد تم ذلك حينما استولى المرابطون عليها بقيادة: عبد الله بن ياسين عام ١٠٧٦م.[١]

و كان من أولوياتهم تصحيح العقيدة ومحاربة البدعة و الخرافات و دعوة الوثنين إلى الاسلام.[٢]

إمبراطورية مالي

امتدت هذه الإمبراطورية من المحيط الأطلسي إلى (آير)، و من ولاتا في موريتانيا حاليا إلى مرتفعات غامبيا، و شملت معظم سواحل النيجر و المناطق الواقعة في محيط باماكو حاليا، وسيغيري في غينيا كوناكري، و بسطت سيطرتها على تمبكتو و غاو، و كانت عاصمتها مدينة (انياني)[٣]

و ينسب تأسيس هذه الإمبراطورية إلى الملك: سونجاتا كيتا، في بداية القرن ١٢ الثانية عشر الميلادي إلا أنّ الاهتمام بالإسلام فيها كان في عهد الملك كانكو موسى الذي حكم ما بين (١٣١٢ – ١٣٣٢)م، و في عام (١٣٢٤) م قام برحلته التاريخية إلى مكة المكرمة لأداء فريضة الحج، وصاحبه في تلك الرحلة آلاف من المسلمين عبروا صحراء ولاتا حتى القاهرة ثم قصدوا الحجاز.

و بعد عودة الملك من الحج، تمكن من تعزيز آليات الحضارة الإسلامية وذلك بدعم التعليم الديني و اللغة العربية في مالي. فازدهرت الحركة العلمية حتى اعتبرت تلك الرحلة من المراحل الهامة في تاريخ تطور و انتشار اللغة العربية و الدين في بلاد السودان الأوسط و الغربي.

---

١ الإسلام و التربية الإسلامية في مالي، رسالة دكتوراه لسعيد سيس ص٦

٢ الثقافة العربية الإسلامية و أثرها في مجتمع السودان الغربي–د/ مطير سعد غيث أحمد ص٥٦

٣ توجد حاليا في جمهورية غينيا كوناكري

و مما عرف عن هذا السلطان أنه استقدم عددا كبيرا من العلماء و لا سيّما من مصر و المغرب و الأندلس، فامتلأ بلاده بالعلماء الأجلاء من السود و البيض على السواء. و كان ازدهار حركة التبادل التجاري بين مالي و الخارج من العوامل التي ساعدت على هذا الازدهار.[٤]

و عند زيارة الرحال المشهور ابن بطوطة مملكة مالي عام ٧٥٣ هـ الموافق ١٣٥٢ م و كتب عن تلك الرّحلة، و يعتبر كتابة ابن بطوطة عن هذه الإمبراطورية مرجعا أساسيا في معرفة تاريخ و تقاليد مجتمع بلاد السودان، والذي.

إمبراطورية سنغاي

بعد سقوط مملكة مالي، قامت مملكة صونراي في شمال مالي تحت قيادة الملك سوني على بير(١٤٦٤ –١٤٩٢ م)، و في عهد هذا الملك لم تعرف البلاد تطورا ملموسا للإسلام، لعدم اهتمامه بالشئون الدينية.

و عندما استولت أسرة (هومبوري) على السلطة بقيادة أسكيا محمد توري الذي حكم ما بين عام (١٤٩٣ – ١٥٢٩ م) أولى اهتماما بالغا بالإسلام و العلم، فازدهرت الحركة العلمية، و أصبحت مدينة تمبكتو و جيني من المدن المكتظة بالعلماء، يقصدهما رواد العلم من جميع أنحاء العالم[٥]، كما استطاع الملك أسكيا داود أثناء توليه الحكم (١٥٤٩–١٥٨٣ م) أن يبني مكتبة علمية كبرى.

و بعد الغزو المغربي في عام ١٥٩١ م، واستيلاء المغاربة على مدينة تمبكتو و بعض مدن شمال مالي، نتج عن ذلك السقوط نهب التراث الديني و العلمي و الثقافي للمنطقة، و قضوا على الكثير من العلماء، وهاجر بعضهم إلى دول أخرى، وبهذه الواقعة بدأت مرحلة الانحطاط و الركود العلمي و الثقافي في البلاد.

علاقة إمبراطورية مالي بالدولة العثمانية

---

٤ دراسات افريقية العدد الأول سنة ١٩٨٥

٥ الاسلام و التربية الإسلامية في مالي رسالة دكتوراه لسعيد سيسي ص١٠

نظرا لتقصير مجال البحوث التاريخية حول منطقة الجنوب الصحراء، و خاصة ما يتعلق بدولة مالي، فإن هناك معلومات كثيرة غير مدونة، و توجد هناك آثارا تاريخية تشير إلى أمور عدة، ولكن ليس بغريب أن تكون هناك علاقات بين الدولتين العظيمتين وقتئذ.

في المجال السياسي: يذكر أن ممثل الخليفة في شمال إفريقيا، و بالذات في طرابلس الغربي، كان يشرف على السودان الغربي.، و كان لملك إمبراطورية مالي ممثل آخر في طرابلس و يشرف على العلاقات مع الدولة العثمانية.

و في المجال الثقافي: توجد بعض الرسائل المكتوبة باللغة التركية في مكتبة ممّا حيدرا التي يشرف عليها، الدكتور/ عبد القادر حيدرا في مدينة تمبكتو عبر جمعية.[٦]

فهذه المراسلات تشير حتما إلى وجود نوع من العلاقات السياسية و الثقافية والدّينية بين الدولتين.

الإسلام في مالي:عهد الاستعمار: ١٨٩٥–١٩٦٠ م:

انتشر الإسلام في جمهورية مالي كسائر بلدان غرب إفريقيا عن طريق المذهب المالكي في جميع الأحكام الشرعية، إلا أن الطائفة الصوفية التيجانية التي كانت منتشرة في الجنوب و القادرية في الشمال.

ويرجع الفضل في انتشار الإسلام من قيادات هذه الطوائف الذين كانوا في طليعة مواجهة الاستعمار الفرنسي بالرفض والمقاومة. و لم يكن هناك مذهب آخر يعرف بالمعنى الواضح.

و اللّغة العربية كانت لغة الدّيوان والتعامل في البلاد، و الشريعة الإسلامية هي السائدة في المجتمع مع التسامح بالعيش المشترك مع غير المسلمين من الوثنيين وغيرهم.

و مع دخول المستعمر دخل بدينه التي هي (المسيحية)، فدعا إليها على أيدي الأساقفة، أضف إلى ذلك فتح المدارس الفرنسية لترسيخ ثقافة الاستعمار و لغته و مفاهيمه.

---

[٦] انتقلت المكتبة إلى باماكو بعد أحداث عام ٢٠١٢م حيث تم احتلال شمال مالي على أيدي الجماعات المسلّحة

ففي عام ١٩٠٦ م كانت المحاولة الأولى لفتح أولى مدرسة إسلامية في مدينة (جيني)، ثم أغلقت لأسباب غامضة، فظلّت تدرس الدين في الدهاليز، و المجالس، و منح الاستعمار للشعب حقّ ممارسة دينه، ولكن المشايخ بقوا تحت الرقابة المشدّدة و الضغط الاستعماري.

و في عام ١٩٤٦ م تم إنشاء مدرسة إسلامية في مدينة (كاي) الإقليم الأوّل في مالي، على يد الحاج محمّد باه، و أخرى في العام نفسه في مدينة (سيقو)، على يد الشيخ سعد عمر توري.

و في عام ١٩٤٩ م تم إنشاء مدرسة إسلامية في (باماكو) العاصمة على يد شبان مسلمين من خريجي جامعة الأزهر الشريف من مصر، بإدارة الحاج كابني كابا.

و بمناسبة افتتاح هذه المدرسة الجديدة، ظهرت على الساحة المالية المذهب الجديد، الذي لم يكن معروفة لدى غالبية الشعب، و هو المذهب الحنبلي، أو ما يسمونه (بالسنة)مقابل المذهب المالكي المنتشر.

فانضم جماعات إلى هذا المذهب الجديد، و اشتدت علاقات أتباعه مع مشايخ الطرق الصوفية، مما أدى إلى اندلا ع الحرب الطائفية الدينية في مالي عامّة، وفي عاصمة (باماكو) خاصة.

و كان ذلك عام ١٩٥٧ م، فقد قتلوا أهل السّنة و حرّقوا مدارسهم و الكتب التي فيها، و تمّ كذلك تدمير منازلهم و دكاكينهم على مشهد السلطات الاستعمارية، التي لم تتدخل لوقف الواقعة،

و من هنا بدأ خلق بذور الفتنة الطائفية في مالي المعاصر.

و في السنة التالية، تمّ افتتاح مدرسة الثقافة الإسلامية عام ١٩٥٨ م على يد المرحوم شخنا حماه الله يتابري المعروف بـ (شيخنا يتابري) و التي تسمى حاليا بالمعهد الإسلامي.

و على يد هؤلاء الخريجين من الدول العربية تم إنشاء أوّل جمعية دينية ثقافية ذات اتجاه سني باسم: (اتّحاد الثقافة الإسلامية)..

ظلّت هذه الجمعية تحت رقابة مشدّدة من السلطات العامة، نظرا لأنشطتها في توعية المسلمين ويقظتهم، أضف إلى ذلك هيمنة مشايخ الطّرق الصّوفية الموجودة في البلاد سابقا.

من عهد الاستقلال إلى اليوم: ١٩٦٠ –٢٠١٧م:

وهذا القسم هو لب موضوع البحث، و يمكن تقسيمه إلى فترة الجمهوريات الثلاثة التي شهدتها الدولة منذ الاستقلال، و نختتم بتصورنا حول مستقبل الإسلام في مالي.

أوّلا: عهد الجمهورية الأولى: ١٩٦٠ – ١٩٦٨ م:

من المعلوم أنّه بعد استقلال مالي من فرنسا في ٢٢ سبتمبر ١٩٦٠ م، نهجت الجمهورية الأولى منهج الاشتراكية الماركسية، التي لم تكن معروفة في البلاد من جهة، وكانت في تناقض مع مبادئ هذا النظام، وأسس ومكوّنات المجتمع من التقاليد و المعتقدات الدينية، فقد صعب قبول الفكرة في البلاد.

فأصبح المجتمع المدني الديني في واد، و الحكومة الاشتراكية في واد آخر. ناهيك عن الحصار الاستعماري على الدولة الجديدة.

في ظل هذه الجمهورية، كان اتباع المذهب الحنبلي (السنة) خاصة أئمتهم و علمائهم تحت مضايقات كثيرة عند ممارسة دينهم، ومن ذلك: تحديد مساجدهم، السّجن و التّهديد لدى الميليشيات الثورية، التي كانت تراقب البلاد.

أما التعليم الإسلامي في هذه الجمهورية فلم يشهد تطورا ملموسا، فبقي تحت إشراف وزارة الداخلية بدلا من وزارة التعليم. و لكن رغم كل ذلك استطاعت الحكومة إرسال بعض الطلاب إلى جمهورية مصر العربية و الجزائر، تعزيزا للعلاقات الخارجية التي كانت بين مالي والدول العربية ذات الاتجاه الاشتراكي.

أمّا حركات الجمعيات الإسلامية فلم تعرف في الساحة، والحركة الوحيدة التي كانت هناك، كانت غير رسمية، بقيت تقوم بأنشطتها بكل سرية و خفية، لأن طبيعة النظام الاشتراكي لا تسمح بالتجمعات ذات الطابع الديني.

ثانيا: عهد الجمهورية الثانية (١٩٦٨ –١٩٩١ م):

نتيجة للانقلاب العسكري عام ١٩٦٨ م، و تغيير نظام الحكم، فقد شهد البلاد نوعا من حرية ممارسة الدين، و حقّ التعبير و التنمية و الانفراج.

و تفاديا لفتنة الطائفية الأخرى، التي وقعت في نهاية الخمسينيات في الدولة، فقد تمكنت الحكومة العسكرية ذات نظام الحزب الواحد، بإنشاء جمعية إسلامية تضمّ كلّ طوائف الدّين الإسلامي في البلاد باسم (جمعية مالي للاتحاد و تقدم الإسلام) (Association Malienne Pour l'Unité et le Progrès de l'Islam / AMUPI) في ٢٧ مايو ١٩٨٠ م.

و من أهداف إنشاء هذه الجمعية:

*– توحيد صفوف المسلمين في البلاد،

*– تمثيل المسلمين لدي السلطات العامة

*–حل الخلافات في المساجد، و الإشراف على بناء المدارس،

*– الوعظ و الإرشاد الخ ---

و الذي نلاحظ في هذا الوقت هي عدم وجود جمعيات إسلامية أخرى رسميا، تقوم بأنشطة دينية ورغم ذلك، بفضل الله تعالى تمكنت هذه الجمعية بأداء رسالتها على أحسن وجه، حيث قرب وجهات نظر قيادات المذاهب الدينية في مالي، و أحسن العلاقة بين الأئمة و العلماء، و قضى على الكثير من الخلافات، و ساعد في بناء المساجد، و افتتاح المساجد التي كانت مغلقة بقرار حكومي أو لأي مانع أخرمن أهل المنطقة.

و في هذه الفترة، وخاصة في تاريخ ٣٠ ابريل عام ١٩٨٥ م، قررت الحكومة تحويل المدارس العربية الإسلامية من إشراف وزارة الداخلية إلى وزارة التعليم، و السماح بتعليم اللغة الفرنسية فيها. و اعتبارها جزءا مكملا للنظام التعليمي في مالي.

فهذا الموقف الإيجابي للحكومة كان سببا لازدهار التعليم الإسلامي فكثرت المدارس، و تم توحيد المناهج الدراسية تحت إشراف وزارة التعليم، و فتحت إدارة خاصة داخل وزارة التربية والتعليم، تهتم بشئون المدارس باسم:(مركز رقيّ اللغة العربية).

و في هذا العهد أيضا، حصل انفتاح أبواب الجامعات الإسلامية و العربية أمام طلاب المدارس الإسلامية، فالتحق الكثير منهم بالدول العربية للدراسة في مؤسساتها التعليمية، و فتحت المراحل الثانوية في العهد نفسه.

ثالثا: عهد الجمهورية الثالثة: من ١٩٩١ – ٢٠١٧ م:

بعد الانتفاضة الشعبية، و الإطاحة بالنظام الحاكم، فقد تجسدت فكرة مبدأ النظام السياسي الجديد (الديمقراطية)، التي تنادي بالحريات المختلفة منها حرية ممارسة الدين، و التعبير، وتكوين الجمعيات و المنظمات الخ....، و بدلا من جمعية إسلامية واحدة في البلاد، فقد أنشئت جمعيات دينية مختلفة نذكر منها:

*- الجمعية الإسلامية للإصلاح / *- جمعية الشباب المسلمين في مالي /*- جمعية عباد الرحمن/

- جمعية أنصار الدين /- رابطة الأئمة و العلماء للتضامن الإسلامي /*- رابطة الدعاة في مالي /*- الاتحاد الوطني للجمعيات الإسلامية النسائية في مالي /*- رابطة الداعيات في مالي /

- جمعية أهل السنة /- جمعية أهل الطريقة التيجانية / *-الاتحاد الوطني للمدارس العربية الإسلامية في مالي /*- جمعية آل البيت الشيعية / *- الرابطة الإسلامية للتلاميذ و الطلاب في مالي LIEEMA إلخ,,,.

و أمام تعددية الجمعيات الإسلامية و الأحزاب السياسية في البلاد، فقد بادرت الحكومة بتأسيس هيكل تضم كل الجمعيات الإسلامية، و تكون ممثلا لهم أمام السلطات العامة، و أمام هذه الواقعة الجديدة أنشئ (المجلس الأعلى الإسلامي بمالي) في تاريخ ١٤-١٥ يناير ٢٠٠٢ م في باماكو، تحت رعاية رئيس الجمهورية فخامة ألفا عمر كوناري.

و يعتبر هذا المجلس الجمعية الرسمية التي تمثّل الجمعيات الإسلامية كافّةً في كلّ المحافل والمناسبات، و هي التي يتمّ التّعامل معها لتحديد موقف الإسلام و المسلمين في القضايا الدينية و الوطنية.

و من أهدافها أيضا التنسيق بين أعمال الجمعيات الإسلامية، و تقديم الإرشادات للحكومة في القضايا الوطنية.

فكل جمعية تعمل حسب منهجها و برنامجها لدعم الدعوة إلى الإسلام، و العمل لتنمية البلاد، و تهيئة الجو الملائم للمسلمين، و العمل لتوفير الأمن والاستقرار في البلاد.

و في هذا الإطار ظهرت طوائف و جماعات دينية جديدة، تنادي بأفكار غريبة عن المجتمع.

فأذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

١– ظهرت جماعة تنتسب إلى الإسلام سمَّت نفسها بـ " دين الحُفاة " senlankolo dine (pied nu)، التي أسسها شيخ إبراهيم خليل كوناتي، تمكنت من استقطاب بعض الأتباع في أماكن مختلفة، تقوم فكرة الجماعة على رفض كل ما هو حداثي (جديد أو معاصر) ومنتج غربي، من ملابس، ومساكن، ومآكل، ومراكب...إلخ. ومن هنا جاء أصل تسميتها بدين الحفاة لرفضها أن ينتعل أفرادها النّعال؛ تشدُّدا في الابتعاد عن منتجات الحضارة الغربية، وصل بهم الأمر إلى رفض أن تطأ أقدامهم الشوارع أو الطرقات المعبَّدة، أو أن يصلّوا في المساجد بحجَّة أنَّها مبنيَّة بموادّ غربيَّة، ؛ فاختارت العيش في القرى والمخيَّمات، أو في الأحياء النائية داخل المدن؛ بهدف تشكيل مجتمع مثالي. وقد اضطرَّت الحكومة – على علمانيَّتها– إلى مواجهتها لأسباب منها:

*– عدم الاعتراف بشرعيَّة الدولة ومؤسساتها.

*–رفض دفع الضرائب إلى الدولة.

*– رفض مشاركة أطفالهم في حملات التطعيم، التي تنظمها الدولة ضدّ بعض الأمراض، بدأت المواجهة معهم عام ١٩٩٨م، بعد أن قتل أتباعها أحد القضاة في مدينة جويلا Dioila فاعتقلت رئيسها ومؤسسها وكثيرا من أتباعه ؛ فتوقف زحفها في مالي وفي الدول المجاورة.

٢– تجمع الصوفيين: أنشئت هذه الجمعية على يد السيد بلال جالو، مثقف فرنسي، غير ملمّ بالشريعة الإسلامية، ويتبعه جماعة يتميزون بملابسهم الخاصة، و بإرسال شعرهم دون العناية بها، مدعّين بذلك الزهد عن الدنيا.

٣–الحركاتُ المنحرِفة المسلَّحة التي تسمِّي نفسها (بالجهاديَّة) والتي سيطرت على شمال مالي منذ عام ٢٠١٢م.من هذه الحركات:

– حركة أنصار الدين: قائدها الطارقي إياد أغ غالي، كان عضوا في جماعة التبليغ، ولم يسبق له في كل التمرُّدات التي شارك فيها مطلب إسلامي واحد. عُيِّن قنصلا عامًّا لمالي في جدَّة، ولبس لبوس السلفيَّة قبل أن تطرده السلطات السعوديَّة؛ فعاد إلى مالي وأسَّس الحركة التي ينسب أغلبُ أعضائها إلى طوارق مالي، وبخاصَّة الإيفوغاس.

٤– جبهة تحرير ماسينا: غالبيَّة أعضائها من الفلانيين الذين كانوا يُقاتِلون في شمال مالي، عُرِفت مجموعتهم بـ" كتيبة ماسينا". أعلنت عن تأسيسها في أبريل ٢٠١٥م بقيادة أحمد كُفَّ، نسبة إلي قرية كُفَّ في منطقة موبتي، وهو على علاقة وثيقة بتنظيم القاعدة وحركة أنصار الدين، ودعت للانضمام إلى حركة بوكو حرام في نيجيريا.

وتسعى جبهة تحرير ماسينا إلى إحياء قوميَّة فولانيَّة إسلاميَّة، تنهَج منهج الدولة الإسلاميَّة الفولانيَّة (دولة دِينا)، التي أقامها أحمد لبُّو، في القرن التاسع عشر الميلادي(١٨١٨– ١٨٦٢م)، تنفصل عن بماكو، و تُطبِّق الشريعة الإسلاميَّة في مناطقها وتمنع القوانين الوضعيَّة.

٥– جبهة أنصار الإسلام و المسلمين: أعلنت عن نفسها في عام ٢٠١٦، غالبيَّة أعضائها من سكَّان جنوب مالي وبخاصَّة الماندنغ/البمباره، أعضاؤها ممَن قاتلوا في أنصار الدين شمال مالي وكانت مجموعتهم تُعرَف بـ"كتيبة خالد بن الوليد". تمارس نشاطها تنشط على حدود مالي وساحل العاج و بوركينا فاسو.

و يترأسها السيد:إبراهيم مالام ديكو، و هو من القبيلة الفولانية، يدعّي الدفاع عن مصالح الإسلام و المسلمين، و الاعتداء على القوات الحكومية و من والاهم من القوات الأجنبية، فتقوم بالأعمال الإرهابية في المعسكرات أو في المراكز التابعة للحكومة.

٦– التمدُّد الشيعي: من حيث الوجود التاريخي فإنَّ هذه الفرقة غريبة على البيئة الإسلاميّة في غرب أفريقيا عامّة، وعلى جمهوريّة مالي خاصة، ولم يكن التشيُّعُ –عقيدةً– معروفا لدى النّاس في مالي لا قديما ولا حديثا إلى أن ظهرت الثورة الخمينيَّة في إيران؛ فَأَدَّتْ إلى انتباهِ الكثير من مسلمي مالي إلى الشيعة. ولَعلّ أوَّلَ اتصال في العصر الحديث للتشيُّع ببعض طوائف مالي كان عن طريق القنوات الدبلوماسيّة، وافتتاح السفارة الإيرانيّة فيها و المراكز الثقافية التابعة لها، و تنظيم معارض للمنتجات التجارية الإيرانية، و المنح الدراسية للدراسة في الإيران.

ثمَّ أخذ يتمدَّد ويقوِّي علاقاته بالطوائف الصوفيَّة؛ إذ يجمعها إقامةُ المزارات وتقديسها، والإفراط في تقديس الشخصيات، والتغنِّي بحبّ الرسول صلى الله عليه وسلم وبحبّ آل البيت، و تمكنوا من إيجاد بعض الدعاة ينشطون لترويج الفكر الشيعي في البلاد عامّة و عن طريق الإذاعات الحرة خاصة، و التليفزيون (القنوات الفضائية المحلية الحرة).

وفي الآونة الأخيرة يظهر بجلاء – في مالي وبخاصَّة بماكو – قوَّةُ الصلة والتعاون بين الصوفية والشيعة في: تنظيم الندوات والمحاضرات العامَّة المشتركة.

٧– الطائفة الأحمدية: ظهرت هذه الطائفة عند مطلع عام ٢٠٠٠ م، تنادي بمبادئ احمد الغلام، و تنتسب نفسها إلى الإسلام، فلديهم أنشطة دينية من الوعظ و الارشاد، في العاصمة باماكو، و في بعض الأقاليم، و يملكون إذاعة خاصة بهم يبثون من خلالها أفكارهم، و ينظمون كذلك معارض الكتب بالتعاون مع المنظمة الأم لهذه الطائفة.

أثر الإسلام على المجتمع المالي

لا شك للدين الإسلامي أثر كبير على المجتمع المالي، لأنه يمثل دين الأغلبية ٩٥ % من السكان، منهم من يلتزم بتعاليمه و منهم من ينتمي إليه دون الالتزام بتعاليمه، ولكن قد يعترف بالتقصير منه دون التكفير.

في المجال الاقتصادي:

لقد عرف الشعب المالي قديما و حديثا بالتجارة، و الزراعة، منذ عهد الإمبراطوريات إلى اليوم، فالاقتصاد بقيت تحت هيمنة المواطنين، و معظم كبار التجار و رجال الأعمال الذين درسوا في المدارس القرآنية (الدهليز) فتأثروا بتربية دينية قبل أن يلتحقوا بممارسة التجارة، فقد تركت هذه التربية الدينية آثارا إيجابية في معاملاتهم التجارية فيما بينهم من جهة، وفيما بين غيرهم من الأجانب ألا هي: علاقة الثقة المتبادل.

فكثير من هؤلاء التجار من الكبار إلى الصغار يزكون أموالهم، و يتصدقون منها، و يقومون حاليا بتمويل الأعمال الخيرية في القرى، من بناء المساجد و المدارس و حلقات تحفيظ القرآن الكريم، و بناء العيادات الطبية، و حفر الآبار و غيرها دون تدخل الحكومة.

و منذ عام ٢٠١٤ م هناك محاولات لإيجاد: صندوق المصرف الإسلام، كل هذه مبشرّات تشير إلى الصهوة الإسلامية التي تتجلى في صفوف الطبقة المثقفة في المجتمع.

في المجال الاجتماعي:

اشتهرت الشعوب القاطنة في جنوب الصحراء بطبيعة الحال بتقاليد و عادات تتفق مع الفطرة الإنسانية، التي تتفق و تنسجم في الغالب مع القواعد التي تنظم المجتمع الإسلامي، و نذكر على سبيل المثال: نبذ الزنا، و السرقة، و الكذب، و الخيانة، و النميمة، و الرياء، و الميل إلى الحياء، و كتمان الأسرار، و العدالة، و الشجاعة حسن الضيافة إلخ,,,,. العوامل التي ساعدت و مهدت الطريق إلى قبول الإسلام بسهولة.

و هذا التأثير الديني على المجتمع ما تزال موجودة و تحافظ عليها بقدر الإمكان، رغم تأثير التربية الغربية على الجيل الجديد.

فالمجتمع متمسك بالشريعة الإسلامية في الزواج، و مراسم الجنازة، و العقيقة، و الطلاق، و تقسيم التركة، و احترام الوصية، و الآن بدأت تظهر فكرة (الوقف لله) التي لم تكن معروفة لدى الشعب في المعاملات.

أما حل النزاعات في المجتمع، و على جميع المستويات (الأفراد – أو الجماعات – أو للأحزاب السياسية فمعظمها تحل بواسطة تدخل رجال الدين (الأئمة و العلماء)، فهذا دليل على واقع أن للدين الإسلامي مكانة كبيرة في نفوس الشعب.

و كان لمجلس الأعلى الإسلامي دور عظيم عند تدوين القانون الجديد للأحوال الشخصية في مالي، حيث هذا القانون يأخذ مصادره من الشريعة الإسلامية بدرجة تسعون بالمائة ٩٠ %، فيما يتعلق بجاب الزواج، وتعدد الزوجات، و التركة، و تبنى الأطفال، و فترة العدة.

و كما للإسلام أثر ايجابي أيضا على قبول الأيتام في المجتمع، و المعاملة الحسنة مع الأرامل، إلا أن هناك تقصير اتجاه الأطفال اللقيط و ذلك لعدم معرفة الناس على أحوال هؤلاء لدى السلطات العامة.

في المجال التعليمي و الثقافي:

انطلاقا من بذور التعليم الإسلامي التي تجسدت في البلاد منذ القرون الماضية، ما تزال الدولة تتميز بها في الوقت الحاضر، فقد تطور هذا التعليم بوجود المؤسسات التعليمية من مرحلة (دور الحضانة الإسلامية)، إلى التعليم الأساسي و الثانوي، و التعليم المهني، و حتى الجامعي.

و توجد حاليا عدة جامعات حرّة، تقوم بالدراسات الإسلامية و اللغة العربية منها:

١– جامعة الآداب والعلوم و الإنسانية في باماكو(قسم اللغة العربية)

٢– المدرسة العليا لإعداد المعلمين (قسم اللغة العربية)

٣– المعهد العالي للبحوث و الدراسات الإسلامية . أحمد بابا في تمبكتو.

٤– جامعة الساحل في باماكو (تابعة لمنظمة الفاروق)

٥– جامعة طوبى للدراسات الإسلامية في باماكو.

٦– جامعة كاي الأهلية(تابعة لمنظمة الفاروق)

٧– جامعة كينيدوكو في سيكاسو (تابعة لمنظمة الفاروق)

٨– جامعة فاطمة الزهراء (تابعة للشيعة في مالي)

و كما يجب الإشارة إلى انتشار حلقات أو مراكز تحفيظ القرآن الكريم في ربوع البلاد، و ذلك منذ عام ٢٠٠٠ م، وهذا دليل على اهتمام الشعب بالقرآن الكريم و علومه، وخاصة هناك دعوة إلى ايجاد محافظ واحد للقرآن في كل أسرة مالية على الأقل.

أما الجانب الثقافي، فإن هذه المؤسسات التعليمية تقوم بنشر الثقافة الإسلامية، وترسيخها لدى الشعب، بالإضافة إلى دور الجمعيات الإسلامية، التي أنشئت للدعوة الإسلامية، فيتمّ تنظيم المحاضرات و الندوات و الوعظ و الإرشاد في جميع أنحاء البلاد، على يد الأئمة و العلماء و الداعيات.

و للوسائل الإعلامية الحديثة تأثير ملموس في الدعوة و الإرشاد مثل الإذاعات الحرة، و القنوات الفضائية(التليفزيون الحرة) توجد حاليا عدة قنوات فضائية تابعة للجمعيات الإسلامية.

إلا أن هناك تجاوزات و التطرف الخطابي لدى بعض الوعاظ في تلك الاذاعات الحرة.

و كما نلاحظ في المجال الثقافي تأثير الإسلام على الأسماء، (الأشخاص و المدن و الأحياء) مثلا: مدينة قيروان – المدينة – حمد الله – دار السلام – بغداد – مصر – المدينة الجديدة الخ...

فظهور الإذاعات المسموعة و المرئية (التليفزيون) الحرة قد ساهمت في ايجاد و انتشار الأغاني الدينية، في كثير من اللغات المحلية.

و لا يمكن اختتام هذا الجانب إلا بذكر دور و مكانة مدينة تمبكتو و غيرها من المدن الدينية في مالي، لما لهم من التراث الإسلامي في حفظ المخطوطات التي شملت معظم العلوم الشرعية، و الأدب الإفريقي، و الطب، و الرياضيات، و العلوم الفلكية. و ما تزال تعتبر مركز أحمد بابا في تمبكتو مخزن عشرات آلاف من المخطوطات العربية. التي هي من أهم الكنوز الثقافية الإسلامية في افريقيا.

و اعتمد منظمة (اليونسكو) مسجد جينكريبر في تمبكتو، و مسجد جيني من التراث الثقافي العالميPatrimoine Culturelle Mondiale de l'UNESCO

اضف إلى ذلك استعمال الحروف العربية لكتابة اللغات المحلية عل سبيل المثال اللغة (الفولانية و السونيكي).

و في المجال العمراني: نلاحظ أنه كان للإسلام أثر في تمييز منارات مساجد المنطقة السودانية على غيرها من المنارات في العالم الإسلامي.

و للأعياد الدينية تأثير لإحياء المشاعر الدينية في البلاد، منذ عهد الاستعمار، وبعد الاستقلال اعتمدت الحكومات المتتالية الاعياد الاسلامية في (عيد الفطر، و عيد الأضحى، و المولد النبوي الشريف).

مستقبل الإسلام في مالي:

إذا أمعنا النّظر في أحوال المسلمين في مالي، و التقلبات السياسية و الاجتماعية التي تشهدها البلاد خلال السنوات الماضية، فإن الغيور بدينه يتحيّر من مستقبل الإسلام من جهة، و من جهة أخرى يأمل مستقبلا مثمرا، و ذلك نتيجة للحريات اللامحدودة و غير المحصورة، فهذه

السلبيات أدت إلى ظهور طائفة جديدة من الدعاة الذين استغلوا الإسلام عن طريق الوعظ و الإرشاد لكسب الأموال، بدلا من خدمة الدين و تشوه صورة الإسلام، لجهلهم عن الدين و تعاليمه، و قد تمكنوا من التأثير على الطبقة غير المتعلمة و المثقفة في المجتمع بواسطة إذاعاتهم: المسموعة والمرئية و ليس للحكومة أي برنامج لتنظيم هذا القطاع، و لا للمجلس الأعلى الإسلامي نفوذ لمنعهم.

وبسيطرة الحركات المسلَّحة عام ٢٠١٢م على مدن شمال مالي شهد البلدُ واقعا مريرا من الانحراف الفكريّ الخطير، من مظاهره: تكفيرُ المجتمع الإسلامي في مالي. استباحةُ دماء المسلمين وحمل السلاح لتطبيق الشريعة وإقامة إمارة إسلاميَّة مهما يكن ما يترتَّب عليه من أضرار ؛ فالغاية تُسوِّغ الوسيلة. غلبةُ الجهل بالعلم الشرعي وبمقاصد الشريعة، وبشروط الجهاد الشرعيّ وضوابطه، وبفقه الواقع، مع عجز شديد عن الموازنة بين المصالح والمفاسد.

كان من الآثار الدينيَّة والاجتماعيَّة لِما قامت به الحركات المسلَّحة في شمال مالي: انتشارُ الاقتناع بأفكار حركات العنف المسلَّحة، عودةُ الحرب على المدارس القرآنية، و التشكك في منهج المدارس الإسلامية و مدرسيها.

و كانت هذه الظاهرة المؤلمة فرصة لبعض الآخر أن ينادوا بالإسلام المتسامح، إسلام الآباء، بعيدا عن الإسلام المستورد من الخارج الذي ينزع إلى العنف والقتل والتدمير.

و كما نتأسف أيضا في موقف الحكومة في سياستها (فرّق تسد) التي هي السعي لضعف نفوذ المجلس الأعلى الإسلامي، و ذلك بقبول تجمع إسلامي آخر ينافس المجلس، و تؤيد الحكومة هذه الظاهرة و هي (تجمع القيادات الدينية للطرق الصوفية) Groupement de leaders Religieux du Mali، بدعم الحكومة أنشئ هذا التجمع مع كون أن معظم أعضائها هم إما رؤساء أو أعضاء بارزون في المجلس الأعلى الإسلامي.

أما الجانب الذي يأمل فيه الإنسان، و نتمنى أنه يبشر بالخير في المستقبل، هو أن للمجلس الأعلى الإسلامي، و جمعيات و هيئات إسلامية أخرى يعملون بكل جدية لخدمة الإسلام و المسلمين، بكل الوسائل المشروعة، رغم كل ما عرضنا سالفا من المشاكل و المحاولات لعرقلة

العمل الإسلامي في البلاد، فللمجلس الأعلى جهود يشكر عليه، و هي ما قدّمه للجماعات المسلحة كرد على تصرفاتهم و دعوتهم لتطبيق الشريعة في شمال مالي بعنوان:

الدراسة العلميَّة للمجلس الإسلامي الأعلى: (حمل السلاح لتطبيق الشريعة في العصر الحديث، ما وقع في مالي نموذجا) رمضان ١٤٣٣هـ يوليو ٢٠١٢م. شارك في اللجنة العلميَّة المكلَّفة بإعدادها ما لا يقلّ عن عشرين عالما وداعية، من مختلف التخصُّصات وحاملي الشهادات العليا والطوائف، ثمَّ تمَّ إقرارها في بماكو ٢٣ سبتمبر٢٠١٢م. كان الهدف من هذه الدراسة أن تكون مُنطلَقا لمحاورة الحركات المسلَّحة المسيطرة على شمال مالي في لقاء للتفاوض يوم ٢٠١٣/١/١٠م. ممَّا تقرَّر في هذه الدراسة العلمية: أنَّ حمل طائفة من الماليين ومَنْ معهم من غير الماليين، للسلاح باسم الجهاد، لا يُعَدُّ –لا نقلا ولا عقلا– من الجهاد الذي نادى به الإسلام، بل هو محاربةٌ لله ورسوله وفسادٌ في الأرض، ترتَّب عليهما مفاسد جسيمة. وأنَّ ما ارتكبوه – ولا يزالون يرتكبونه – باسم تطبيق الشريعة، لا يُعَدُّ –أيضا– من تطبيق الشريعة على الوجه الذي نادى به الإسلام؛ لأنَّ حمل السلاح على المسلمين من المحظورات الشرعية المعلومة من الدين بالضرورة، ولأنّه لا يتوفَّر في حملهم شروطُ تطبيق الشريعة، ولا ضوابطه، ولا وسائله، بل هو انتهاكٌ لأعراض المسلمين، وسفكٌ لدمائهم، وفيه تشويهٌ لصورة الإسلام والمسلمين، وتنزيلٌ للنصوص في غير منازلها، وإضاعةٌ لمكاسب عظيمة وقوَّة معنويَّة جَنَتْها الجمعيّات الإسلاميّة في مالي على جميع المستويات. وتطبيقُ الشريعة الإسلامية نظاما للحياة مبدأٌ مجمع عليه إلا أنه بحاجة إلى تهيئة الظروف، والوسائل، وتحقيق مجموعة من الشروط والضوابط.

ثم نذكر جهود اتحاد علماء إفريقيا، المنظمة التي تتخذ باماكو مقرا لها، وقد أعلن بيانا حول الوضع في مالي، و جاءفي

بيانهم ما يلي:

بيان اتحاد علماء أفريقيا حول اندلاع الحرب في مالي، رقم ٦، بتاريخ ١٤٣٤/٣/٧هـ٢٠١٣/١/١٩م. ممَّا جاء فيه: بناءً على الضوابط الشرعيَّة والحقائق الميدانيَّة يرى الاتحاد أنَّه لا يصح وصف ما قامت به هذه الجماعات المسلَّحة من هجوم بالجهاد في سبيل الله، وأنَّ ما ترتَّب على أفعالهم من المفاسد أعظم من المصالح المتوقَّعة. يستنكر الاتحاد الأعمالَ

المخالفة لمبادئ الإسلام من الاعتداء على المدنيين أو دُور العبادة خلال الأعمال الحربيَّة، وخطف الرهائن على اختلاف جنسيَّاتهم وأديانهم، والعمليَّات التفجيريَّة التي يروح ضحيَّتها الأبرياء. يؤكِّد الاتحاد أهميَّة التوعية والتثقيف لترسيخ مبدأ الوسطيَّة ومعالجة مشكلة الغلوّ في الدين، ويطالب الهيئات العلميَّة وغيرها بالقيام بمسؤوليَّاتها في ذلك.

اضافة إلى تنظيم الندوات و المحاضرات العامة في المحافل العلمية بغية توعية الناس بالأحداث المتعلقة بالإسلام، محليا و إقليميا و دوليا، و بيان موقف الإسلام منها على ضوء المنهج الوسطي.

فإن المجلس الأعلى الإسلامي رغم كل هذه الضغوطات بقي العمود الفقري للمصالحة بين المواطنين، و بين الحكومة و الأحزاب السياسية، و مختلف النقابات العمالية، بل يعتبر المرجع الأساسي تطمئن فيه نفوس الشعب في حل مشاكلهم.

و لذلك بفضل الله تعالى، و بتضافر الجهود، و التعاون و الإخلاص من الجميع قد نجح فيتعزيز الأمن والاستقرار، وترسيخ الوحدة الوطنيَّة، وتحقيق المصالحة الشعبيَّة بجمهوريَّة مالي؛ لأنَّها انطلقت انطلاقة صحيحة، هدفها تحقيق مصالح العباد والبلاد، وكانت بعيدة عن الهوى والزيغ، والحكم على الشيء قبل تصوُّره....إلخ.

يجدر ذكر أنشطة الرابطة الإسلامية للتلاميذ و الطلاب في مالي LIEEMA حيث ساهمت في توعية الروح الدينية في صفوف الطلاب و خاصة في الجامعات الحكومية، و يتمثلون بهذه الظاهرة في مجال التوظيف، فهم اليوم من الكوادر الذين يتميزون بالواعظ الديني في مجال عملهم، يعدون من القدوة الحسنة يقتدى بهم.

و أخيرا نشير إلى تأسيس حركة جديدة في عام ٢٠١٢ م، وهي حركة اجتماعية سياسية ذات اتجاه إسلامي، أنشئت على يد الشباب المتحمسين و الغيورين بالإسلام تسمّى:(حركة ثباتي)SABATI 2012

فكان لهذه الحركة دور كبير في انتخاب رئيس الجمهورية، حيث تمكنوا من توعية الناس وخاصة (المسلمين) إلى الخروج و المشاركة في اختبار المسئولين، و ساهموا كذلك في الانتخابات التشريعية و حصلوا على بعض الممثلين، و كذلك في الانتخابات البلدية.

و لمن يراقب تطورات الجمعيات الإسلامية في مالي، و ينظر إلى المدى البعيد، يمكن أن يتكهن بتحويل هذه الحركة إلى حزب سياسي ذات اتجاه إسلامي، لأن الأحزاب السياسية قد فقدت ثقتها في المجتمع، لعدم وجود برنامج سياسي لتنمية البلاد.

الخاتمة

من خلال هذا البحث المتواضع، أتمنى أنني قد حققت بعض طموحات العلمية لوقف دراسات العلوم الإسلامية في تركيا، التي نظمت هذا اللقاء العلمي، في الوقت التي تشهد العالم الإسلامي الانشقاق و التمزق، و تدمير البنية التحتية لمجتمعاتها، سواء في آسيا أو في إفريقيا.

وأمام هذه الويلات، لا يخفى على أحد الدور الريادي الذي يلعبه الدولة التركية حكومة و شعبا لمناصرة المتضررين من جراء هذه الويلات، و نرجو أن تتيح هذا اللقاء نتائج ايجابية تكون سببا لتقديم بعض الحلول للمشاكل التي نعاني منها.

و لا يفوتني أن أشكر وقف دراسات العلوم الإسلامية و القائمين عليه على تنظيم هذا الملتقى،

سائلا المولى القدير كل التوفيق و السداد في خدمة الإسلام و المسلمين. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

خلافة صكتو والاسلام فى نيجيريا من الماضى الى يومنا هذا

موسى عمر موسى[*]

المقدمة

يعتبر تاريخ الدول الإسلامية والممالك التي قامت في قارة إفريقيا إذا ما استثنينا الشمال الإفريقي، من الأمور المجهولة تماماً بالنسبة لكثير من المسلمين، هذا على الرغم من أن القارئ لأحداث وتاريخ هذه الممالك والدول، سيقف معجباً ولربما منبهراً بالبطولات العظيمة التي قام بها أبطال إفريقيا العظام، خاصة هؤلاء الذين كانوا في الغرب الإفريقي، والذين تصدوا لأعنف وأشرس الحملات الوحشية والتي قادها االعداء الاسلام، وللأسف الشديد قد انخدع البعض بما يروجه الاحتلال الأوروبي، والإعلام الغربي الذي يصور الأفارقة في صورة الهمج الوحشيين، أكلة لحوم البشر، وأن التمدن والرقي الذي حصل لهؤلاء الأفارقة يرجع بفضل الاستعمار الأوروبي لبلادهم، والحق غير ذلك تماماً، فلقد قامت بإفريقيا السوداء الكثير من الممالك الإسلامية العظيمة، على شريعة الإسلام من الكتاب والسنة، بل وعلى منهج السلف فهماً وتطبيقاً، والشيخ عثمانطن فوديو واحد من أعظم الرجال الأفارقة الذين ساعدوا فى نشر تعاليم الاسلام، وأقاموا دولة عظيمة وكبيرة على منهج السلف الصالح, وقد أمضوا جميعا – فيما عدا عثمان دان فوديو – فترة من التعلم والعليم فى مكة والأماكن المقدسة ومروا بمصر والأزهر ومعظمهم مكث هناك لسنوات كما أنهم جميعا كانوا بناة دولة وواجهوا الغزو الاستعمارى – فيما عدا عثمان دان فوديو الذى توفى قبله واستمر ابنه محمد بللو بعده. فالاستعمار الغربفى أفريقيا واجه بصفة عامة مقاومة من جانب الزعامات الإسلامية ولم يستقر له المقام إلا بعد أن قضى على تلك الدول والزعامات الإسلامية عامة.

---

[*] عضو هيئة التدريس موسى عمر. جامعة أوقان

هذا وستناول فى هذه الورقة اربعة محاور

في المحور الأول: شخصية ابن فويو والحالة الدينية والاجتماعية والسياسية التي كانت عليها بلاد الهوسا قبل ظهوره.

وفي المحور الثاني: الخلافة الصكتية والجهاد العثماني في بلاد الهوسا.

وفي المحور الثالث:: تاريخ الدعوة الإسلامية في نيجيريا,ثم الخاتمة.

المحور الأول: شخصية ابن فويو والحالة الدينية والاجتماعية والسياسية التي كانت عليها بلاد الهوسا قبل ظهوره.

هو: عثمان بن محمد فودي"[١] بن عثمان بن صالح بن هارون بن أحمد بن ثنب بن ماسران بن أيوب بن أبي بكر بن موسى جكلو خرج أجداده من (فوتوتو) في جمهورية غينيا، ولد الشيخ في مرتَ، وهي قرية من قرى النيجر سنة ١١١٩هـ الموافق ١٧٥٦م، ثم انتقلت أسرته إلى (طغل) فنشأ فيها "[٢].

لايشك أحد في انتساب الشيخ عثمان بن فودي وأخوه عبد الله بل جميع أسرته للطريقة القادرية، فقد دلت أشعاره وإجازاته وبعض المصطلحات التي يستخدمها على انتمائه الصوفي القادري، وقد أورد ابنه محمد بللو ورده الذي أخذه عنه المريدون والسالكون، وأخذه هو: أي محمد بللو عن شيخه القاضي العدل محمد العافية"[٣].

---

١ كلمة "فودي" تعني الفقيه باللغة الفُلاَّنية، وقد ضبطها الشيخ عبد الله بن فودي (أخو عثمان) في فهرسته المسماة "إيداع النسوخ" فقال: "ولقبه فُودي (بفاء مضمومة ضمة إشمام، وبعد الواو دال مهملة مضمومة وبعدها ياء ممالة). وقد رأيت هذا الضبط موجوداً على عدد من عناوين كتب الشيخ عثمان على هذا النحو "فودي"

٢ ينظر: إنفاق الميسور/محمد بللو/تح: بهيجة الشاذلي/ص٥٨/معهد الدراسات الأفريقية/الرباط/ ١٩٩٦م.

٣ المصدر السابق/ص٢٢٣,

أما سند الشيخ عثمان العلمي فنجده ضمن كتاب (إيداع النسوخ من أخذت عنه من الشيوخ) لأخيه عبد الله بن فوديو الذي سرد سند الشيخ العلمي على هذا النحو" وقرأ الشيخ القرآن من أبيه وأخذ العشرينيات ونحوها من شيخه عثمان المعروف ببدو الكبوي، وأخذ الإعراب وجميع علم النحو من الخلاصة وغيرها من شيخنا عبد الرحمن بن حمّدا، وقرأ المختصر على عمنا وخالنا عثمان المعروف ببدور ابن الأمين بن عثمان بن حمّ بن عال، وقد صاحبه الشيخ نحو سنتين وتطبع بطباعه في التقوى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر...، ثم سار الشيخ عثمان لطلب العلم إلى شيخنا جبريل وصاحبه نحو سنة يتعلم منه حتى بلغ معه قرية أقدس فرجعه الشيخ جبريل إلى أبيه وسار هو إلى الحج لكون أبيه لم يأذن له في الحج"[٤].

ففي وسط ظروف تسودها الأفكار والعادات والتقاليد الجاهلية بدأ الشيخ عثمان بن فودي عمله الشاق والصعب في الدعوة إلى الله، حيث كان يحكم المجتمع مجموعة من الملوك والأمراء الذين يتطاحنون على حق السيادة ويتنازعون على الأرض والأرزاق واستعباد الناس، فقد عرفت أفريقيا جنوب الصحراء عصرا من عصور الملكية المطلقة، وتطاحنا أودى بحياة الكثير من أبنائها، وضمن سيادة الأفكار القبلية التي لا مجال معها للوحدة بين القبائل دون غالب ومغلوب، بحيث تستمر حلقات التنافس القبلي دون توقف، مع ما يرافق ذلك من سيادة للعقلية الحربية التي تضع شرائح كبيرة من المجتمع في دائرة الاستضعاف، إضافة إلى أن الوضع القبلي هذا لم يستطع أن يفرز حالة وحدوية تستطيع أن توحد منطقة بكاملها تحت راية واحدة ولغة واحدة وأهداف واحدة، ومن ثم إنتاج حالة أكثر تقدما مما كان موجودا سابقا، وكان هؤلاء الملوك على ديانات وثنية متخلفة ما زالت بقاياها قائمة حتى أيامنا هذه عبر ما يسمى بالديانات الأرواحية التقليدية.

كانت الحالة الدينية والاجتماعية لبلاد الهوسا قبل مجيء الشيخ ابن فوديو مُزرية لدرجة قال فيها أحد الباحثين عند حديثه عن أصل الشعب الفولاني"ومهما اختلفت الآراء حول أصل الشعب الفولاني فإن الذي يهمنا هو أن هذا الشعب بعد تفكك دولة صنغي ساد منطقة

---

٤ إيداع النسوخ من أخذت عنه من الشيوخ/عبد الله بن فوديو/ص٦/د.د.ن.

السودان الغربي فترة من الفوضى استمرت حوالي قرنين من الزمان، تعرض فيها المسلمون لكثير من ألوان الاضهاد حتى نهض الفولاني بثورتهم الكبرى مع إشراقة القرن التاسع عشر"[٥]

في خضم هذه الأجواء، انطلقت حركة الجهاد بهذا التاريخ، وبالتحديد في ١١٨٨هجرية، كما قال عبد الله بن فوديو" إن مبدأ أمره كان وللهجرة نحو ألف ومئة وثمانية وثمانين سنة"[٦].

في هذا الواقع والصراع على أشده بين ممالك هوسا، إضافة إلى الانحلال الديني والاجتماعي بين صفوف الشعب الهوساوي، يقول عبد الله عبد الرازق عن هذا الواقع" إن الصراع بين إمارات بلاد الهوصا لم يساعد إلا على التفرقة وعدم الاستقرار وعدم التركيز على النواحي الثقافية أو الدينية، فصار الدين الإسلامي غريبا بين السكان واختلطت العادات الوثنية بالتقاليد الإسلامية، وصار الحكام يحملون لقب المسلمين شكلا دون فهم واع لأصول هذا الدين، وعندما أحس أحد أبناء الفولاني المسلمين بما ألمّ بالدين على أيدي هؤلاء الحكام شبه الوثنيين؛ أعلن الجهاد في سبيل الله لاعادة الدين الإسلامي إلى أصوله وقواعده، وصارت إمارة جوبير هي الساحة التي انطلقت منها هذه الثورة الإسلامية الكبرى، التي غيرت مجرى حياة السكان وأعادت للدين الإسلامي هناك مكانة لم يحققها في القرون السابقة، وصار الجهاد الفولاني لإخماد البدعة واحياء السنة هو العمل الكبير الذي قام به الداعية والمجاهد عثمان بن فودي..."[٧]

إن هذا الزعيم الذي كان له ولحركته الإسلامية فضل كبير في نشر الدين الإسلامي على نطاق واسع في غرب إفريقيا ومازالت نيجيريا الإسلامية تدين حتى يومنا هذا لحركة ذلك المجاهد الذي جعلها أكبر دولة إسلامية في غرب افريقيا، بل في أفريقيا بأسرها، ولم يتوقف جهاد هذا الرجل عند حدود إعلان حرب على الوثنيين، بل تعداه إلي إقامة دولة إسلامية حملت لقب الخلافة الإسلامية في سوكوتو، وظل أبناؤه يحكمون في هذه الدولة الواسعة طوال قرن من الزمان وكان لأحفاده شرف النضال والكفاح ضد الأوروبيين الذين جاؤوا غازين ديار الإسلام والمسلمين، فكانوا حماة الدين وشهداء العقيدة الإسلامية في أوائل القرن العشرين.

---

٥ المسلمون والاستعمار الأوربي لأفريقيا/عبد الله عبد الرازق إبراهيم/صـ٣٠.

٦ تزيين الورقات/عبد الله بن فوديو/ص٤/د.د.دس.ن.

٧ المسلمون والاستعمار الأوربي لأفريقيا/ص٣١.

وقد تحدث كثير من الباحثين على انحطاط الحالة السياسية والدينية والاجتماعية لقبائل الهوسا قبل ظهور الشيخ عثمان، ولا أدل على ذلك من قول محمد بللو عن هذه البلاد" فكان من أخلاق أهل هذا البلد التجمد على العوائد الرديئة، وتقديمها على الكتاب والسنة، وأقبح ما يكون منها: أنه إذا ظهر فيهم عالم أو ولي ثم توفي أقاموا من ذريته أحدا مقامه، واقتدوا به كما كانوا يقتدون بذلك العالم والولي وأشد، وإن كان جاهلا لا يعرف شيئا، وربما كان كافرا، ولا يستطيع أحد أن يبطل هذه العادة فيهم..."[٨].

" فمن العادات التي كانت سائدة على سبيل المثال أنه كان لهؤلاء الملوك والسلاطين أماكن خاصة يؤمنون بضرورة تقديم الأضاحي لها مثل الغابات والصخور الكبيرة والبحر، وكانت هذه الأضاحي دائما من الصنف البشري، وكانوا يؤمنون بأن هذه العادات هي مبعث قوتهم فإذا أبطلوها ضعفت شوكتهم وقلت أرزاقهم، كما كانوا يؤمنون بأن الحكم السياسي هو استمرار لإرادة الأسلاف الذين يستمرون على تواصل مع الملك الذي يستمد قوته في فرض إرادته على الناس من خلال ادعائه الاتصال مع هؤلاء الأسلاف؛ الأمر الذي يبرر حكما مطلقا لا مجال للانفلات منه"[٩].

ويواصل محمد بللو ليشرح لنا مزيدا من انحطاط واقع بلاد هوسا في ذلك التاريخ ليقول" ومن أقبحها أنهم لا يتوارثون على مقتضى الكتاب والسنة، وإنما يرث عندهم ابن الأخت، ومن عوائدهم المخالفة للشريعة وعدم القصاص على مقتضى الكتاب والسنة، فإذا قتل منهم قتيل قتلوا من قبيلة القاتل نفسا كما كان الأولون يفعلون، ومن عوائدهم عزل السلطان بغير موجب شرعي، حتى أدى إلى ضعف سلطنتهم وانتشار الحرابة في بلدتهم"[١٠].

---

٨ إنفاق الميسوري في تاريخ بلاد التكرور/محمد بلو/ص٤٢/مصدر سابق.

٩ المصدر السابق/ص٤٢.

١٠ المصدر السابق/ص٤٣.

المحور الثانى: الخلافة الصكتية والجهاد العثماني في بلاد الهوسا.

للجهاد العثماني دوران:

الدور الأول: ابتداء من ١٨٠٤ إلى ١٨٠٨م، وهو طور الحملات العسكرية التي قام بها حملة الألوية الذين عينهم الشيخ عثمان في الأقاليم المختلفة، وكل أمير يعمل مستقلا ويقود الحروب بكل ما يتوفر له من العتاد لاتساع الأراضي، وبُعد المسافات مع ضعف حالة الشبكة الإعلامية وقلة تبادل الأفكار والآراء بين الأمراء...

الدور الثاني: ابتداء من ١٨٠٨ إلى ١٨١٢م، وقد شهد هذا الدور ظهور إمارات عديدة في الأراضي المفتوحة، وتمتاز أعمال الجنود بالتنسيق وتسوية الجهود والهدف، وقد تم فيها توطيد دعائم الإمارات في الأقاليم وتم إنشاء مدينة سكتو ١٨٠٩ وكتاغم في ١٨١٠ وبوثي ١٨١١م، وتم إنشاء الإمارات الأخرى خارج بلاد هوسا حوالي ١٨١٢م، ولتوزيع القيادة الإسلامية بين عبد الله في مدينة غوندو ومحمد بلو في سكتو أهمية كبيرة في إرساء أسس الإدارة في الخلافة الإسلامية بنيجيريا الشمالية"[١١].

هذا مجمل الأدوار التي مر بها الجهاد العثماني في نيجيريا، من منطلقه لحد تخلي الشيخ عن النشاط الجهادي، وتفرغه للتأليف والتعليم، ومن ثم توزيع الدولة بين أخيه عبد الله وابنه محمد بلو، ولذا نحن في حاجة إلى معرفة تفاصيل ذلك الجهاد المضني الذي تم خلال هذين الدورين.

" كانت الهجرة إلي مدينة غودو[١٢] بداية تأسيس امبراطورية الفولاني التي اتخذت من مدينة سوكوتو عاصمة لها، وأخذ الشيخ معه الأنصار والأتباع إلي أطراف الصحراء وهنالك أقروا له بالطاعة والولاء وحلفوا اليمين على طاعته على الكتاب والسنة وحمل الشيخ لقب أمير المؤمنين

---

١١ دراسات في شعر الجهاد لدى عبد الله بن فوديو/د.عيسى ألبي/صـ٣٧.

١٢ والصحيح أنها (قد) بقاف ودال مضمومتين، وتقع في أطراف مدينة غوبر، هاجر إليها الشيخ بعد ذلك اللقاء الذي تم بينه وبين السلطان، ولكن السلطان أمر ولاة بلاده أن يأخذوا كل من يسير إلى الشيخ، فجعلوا يفتنون المسلمين يقتلونهم ويأخذون أموالهم، ثم جاوز الأمر إلى أن كانوا يرسلون الجيوش لأخذ الشيخ ومن معه

ذلك اللقب الذي استمر مع الخلافة حتى نهايتها في عام ١٩٠٣م، كما حمل لقب خليفة في بعض الأحيان وهو اللقب الذي حمله أبناؤه وذريته من بعده"[١٣].

وذلك عندما سُدتْ طرق الحوار بين الشيخ وسلطان غوبر، فقد دعا السلطان الشيخ لمقابلته، ولكن هدفه هو إزهاق روح الشيخ ومن معه، ولكن الله سلّم الشيخ بأعجوبة، يحكي عبد الله بن فوديو وقائع هذا اللقاء بقوله" ثم أرسل ذلك السلطان إلى الشيخ أن يسير إليه فسرنا إليه، وقصده إهلاكنا...، فلما دخلنا عليه في قصره جاء إلينا ونحن ثلاثة، الشيخ وأنا وعمر الكموي صديقه، فضرب علينا نفطه ليحرقنا بناره، فرجعت النار إليه، فكادت تحرقه، ونحن ننظر إليه ولم يتحرك واحد منا وفر متقهقرا ثم رجع إلينا بعد مدة، وجلس قربنا..، فقال في ذلك ما قدر الله أن يقول، مما لا أقدر أن أحكيه فكفه الله عنا"[١٤].

وخروج الشيخ من موكب السلطان على هذا النحو له دلالة واضحة في المضي على قدم المواجهة المسلحة، ولم يبتدر الشيخ القتال، ولكن السلطان هو الذي ابتدره، فلقد بعث السلطان بجيش لقتال جماعة عبد السلام، وهي جماعة خافت على نفسها من وعيد السلطان عندما منع الناس بارتداء العمائم، ومنع النساء عن ضرب الخمار، فهاجرت إلى منطقة تسمى (غِنبُنا) في كب، ولذلك بدأ به السلطان الغزو" وقتل من قتل، وأسر من أسر من المسلمين، وتفرق باقيهم في أرض كب، فزاده ذلك تكبرا وطغيانا، فجعل هو ومن تبعه من أهل بلده يهددونا بمثل ذلك"[١٥].

كان المرسوم الذي أصدره الملك "نافاتا" للحد من نشاط الشيخ عثمان الدعوي انطلاقة لهذه المرحلة الجهادية، فلقد أصدر مرسوما تضمن الأمور الآتية:

عدم السماح لأي شخص باعتناق الدين الإسلامي إلا من ورثه عن أجداده.

لا يسمح لأحد بلبس العمامة بعد تاريخ المرسوم، وألا تضرب امرأة بخمارها.

١٣- حاضر العالم الإسلامي/ لوثورب/ ترجمة سكيب أرسلان، القاهرة ١٩٧١م.

١٤ تزيين الورقات/عبد الله بن فوديو/صـ٤٥ وما بعدها.

١٥ المصدر السابق/صـ٤٦.

عدم السماح لأي أحد بالوعظ إلا الشيخ عثمان نفسه" [١٦].

هذه البنود التي تضمنها المرسوم أثارت حفيظة الشيخ وأتباعه المقربين أمثال أخيه عبد الله ابن فوديو وابنه محمد بللو، وجعلته يتخذ التدابير اللازمة لإنشاء الدولة الإسلامية التي قوامها نظام الخلافة الإسلامية والحكم بالشريعة الإسلامية، وكان ذلك إيذانا بإعلان أول دولة إسلامية في بلاد الهوسا عام ١٨٠٤م، وقد طرح الشيخ آراءه حول النظم السائدة في تلك البلاد في كتابه" مسائل مهمة يحتاج إلى معرفتها أهل السودان" في أربع عشرة مسألة تتعلق بوجوب البيعة للإمام، وقد ركز على مسألتين من بين تلك المسائل الأربع عشرة هما:

- مسألة معاملة الحكام الطغاة.

- وحكم التودد إلى أبناء الدنيا من الظلمة"[١٧]

ويأتي في هذا السياق إصدارُ وثيقة أهل السودان السابق ذكرها، والتي جاء فيها" فاعلموا يا إخواني أن الأمر بالمعروف واجب إجماعا، وأن النهي عن المنكر واجب إجماعا، وأن الهجرة من بلاد الكفار واجب إجماعا، وأن موالاة المؤمنين واجبة إجماعا، وأن تأمير المؤمنين واجب إجماعا، وأن طاعته وجميع نوابه واجبة إجماعا، وأن الجهاد واجب إجماعا، وأن تأمير الأمراء في البلدان واجب إجماعا،..وأن حكم البلد حكم سلطانه إجماعا، إن كان مسلما كان البلد بلد إسلام، وإن كان كافرا كان البلد بلد كفر وجبت الهجرة منه"[١٨]

هذه الوثيقة وما سبقها من كتاب " مسائل مهمة يحتاج إلى معرفتها أهل السودان" عند التحليل يمكن أن يستفاد منهما الآتي:-

تهئية نفسية الأتباع لجهاد ما وصفهم بالحكام الطغاة.

الابتعاد عن التعامل مع الحكام الظلمة وأمثالهم من أبناء الدنيا.

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ركيزتان أساسيتان لهذه الحركة.

---

١٦ المصدر السابق/ص٣٤.

١٧ الدعوة الإسلامية في أفريقية/ محمد الماحي/١٣٤وما بعدها.

١٨ الجهاد الإسلامي في غرب أفريقيا/ أحمد محمد كاني/ص٨٤/الزهراء للإلام العربي/القاهرة/١٩٨٦م.

وجوب الهجرة ولزوم تأمير المؤمنين وطاعة نوابه من الولاة.

ضرورة التفريق بين ما يسمى بدولة الكفر ودولة الإسلام، حتى تقام مشروعية الجهاد على أساس ذلك.

فالوثيقة ومضامين كتاب "مسائل مهمة" إذن حددتا الأرضية التي ينطلق منها جهاد الشيخ، وكانتا بمثابة المرجعية التي يتحتم الرجوع لها لتبيُّن المسيرة.

ولقد اتجهت أنظار الشيخ للعالم الخارجي بعد أن حدد موقفه من أمير منطقة" غوبير" نافاتا" ففي عام ١٨٠٢م بدأ مراسلة أمراء الهوسا يدعوهم للدخول في مظلة الحكم الشرعي الجديد الذي صاغ هو إطاره، لكنهم لم يستجيبوا لما وصفوه بحركة التمرد على الأنظمة السائدة في تلك الديار منذ قرون، إلا سلطان منطقة زاريا (جاتو) بل لقد هبوا لنصرة بعضهم بعضا ضد حركة الجهاد العثمانية وأنصار الدعوة أينما كانوا، فانتصرت الحركة على العديد منهم، ومن ثم اعتنق كثير من رعاياهم الإسلام، وفي هذا السياق يقول توماس أرنولد " إن الشيخ عثمان اتخذ "سكتو" عاصمة لدولته الجديدة في الفترة ما بين ١٨٠٤ و ١٨٠٩م، وطلب من الأمراء المسلمين أن يساعدوه على جهاد الكفار، وألا يغتروا بكلام أعداء الإسلام حتى لا يعمهم الله الهلاك بسبب ذلك"[١٩]

يقول عبد الله بن فوديو:

" لما اشتد ذلك أمَّرْنا الشيخ علينا ليضبط أمرنا، وهو قبل ذلك إمامنا وأميرنا، فكنت بحمد الله أول من بايعه على الطاعة وعلى كتاب الله والسنة، ثم حفرنا حصنا ثم جعلنا ننتصر ممن يغزونا، فغزوناهم وفتحنا حصن (متنكر) ثم حصن سلطان (كن) ثم جاء سلطان غوبر (ينف) إلينا وقد جمع الجيوش من النوبة والتوارقوالفلانيين المتبعين له، فأخرج أمير المؤمنين جيشا وأمرني

---

[١٩] الدعوة إلى الإسلام/توماس أرنولد/تج: حسن إبراهيم وآخر/ص٢٧٣/ مكتبة النهضة المصرية/القاهرة/١٩٧٠م.

عليه، فالتقينا معه في مكان يسمى (كت) فهزم الله جيوشه بمنه وفضله، فغنمنا أموالهم وقتلناهم"[٢٠].

كان الرد العملي على هذه الوثيقة(وثيقة أهل السودان) أن أرسل الحاكم إخوانه الأمراء في (كاتسيناوكانو ودورا) يطلب منهم يد المساعدة لأنه أهمل إطفاء شرارة من النار في إمارته حتى اتسعت رقعتُها، وزادت حدتها وصار فوق احتماله القضاء على خطورتها.

تزعّم سلطان جوبير جبهة المعارضة ضد الشيخ عثمان وصارت الحرب وشيكة بين المؤمنين والوثنيين، ولم يجد الشيخ بدا من إعلان الجهاد في سبيل الله، فلبى تلاميذه النداء، لأن ارتباطهم به لم يكن مجرد حلقات درس تنتهي، بل كان الارتباط عميقا بالحب الإيماني، وتقدير المريد لشيخه، فانبعثوا مؤيدين، تكبدوا المعاناة وتحملوا عبء الكفاح، يحدوهم الإيمان بنصر الله وأجر الشهادة، عندما هاجم الشيخ إمارة جوبير إثر قرار حاكمها بتأديب الشيخ عثمان فحدث الالتحام وبدأت الحرب وانتقلت الدعوة من مرحلة السلم إلى مرحلة الهجوم المسلح، بعد أن أغار حاكم جوبير بنفسه على قرى المسلمين وممتلكات الموحدين، وجمع من جمع من فلول التوارق والفلاني والنوبة، وقد سجل عبد الله بن فوديو وقائع تلك المعركة في قصيدة جميلة هذا مطلعها:

بدأت بحمد الله والشكر يتبع * على قمع كفار علينا تجموا

ليستأصلوا الإسلام والمسلمين من * بلادهم والله في الفضل أوسع

توارق مع غوبر وينف سفيههم * يحزبهم والله يرأى ويسمع

ولما أتوا غنغنغي[٢١] ما فيه أفسدوا* بحرق وتخريب وأسرى تقطع

فجاسوا غياضا في بجوى[٢٢] فقتلوا *جموعا من الأعراب والمال يجمع

هذه القصيدة من أجمل نماذج قصائد الشيخ عبد الله بن فوديو، ويصف فيها المعركة الفاصلة في الجهاد من الشكر على انتصار جيش المسلمين وإنذارهم الكفار من مغبة عنادهم وطغيانهم،

---

٢٠ المصدر السابق/صـ٤٧ وما بعدها.

٢١ اسم منطقة ما بين غوبر وموطن الشيخ غودو

٢٢ اسم منطقة يسكن فيها مجموعة من أتباع الشيخ عثمان.

ثم الدعوة إلى توحيد كلمة المسلمين والفخر وذكر مصائر قتلى المسلمين بأنها جنات تجري من تحتها الأنهار"[٢٣].

هذه المعركة جرت في الرابع من يونيو عام ١٨٠٤م، تقدمت قوات الجهاد بزعامة عبدالله بن فودي الذي أحلى مواقعه في (غد) توقعا لهجوم من سلطان جوبير، واتجه إلي بحيرة تابكين كوتو وعلى ضفاف هذه البحيرة، أطبق المسلمون على قوات البغي والعدوان ودارت عليها الدائرة، وهرب من وجد سبيلا لذلك، وسقط في ساحة المعركة الكثير وتفرق شمل الأعداء في أول مواجهة حاسمة في الجهاد، لكن النصر لم يكن نهائيا، لأن قوات المشركين عادت بعد أن جمعت قواتها في عام ١٨٠٥ وبدأت الهجوم من جديد على الشيخ وجماعته، ودارت معركة (تُنتشُو) التي هزم فيها المسلمون في البداية وراح منهم أكثر من ألف قتيل ولكنهم صمدوا للهجوم، وكانت الهزيمة نتيجة مباغتة من جيش العدو لجيش المسلمين، يقول عبد الله فوديو في ذلك" فاجتمع جيوش غوبر مع توارقهم فأوقعوها علينا بغتة، لم نسمعهم إلا وهم قد وصلوا إلينا في العيال فتلقاهم الجماعة، فحصلت الهزيمة لها، واستشهد ما لا يحصى من خيارهم، منهم صاحب اللواء يومئذ أخونا محمد بن الحسن المشهور بلقبه سعدان، والإمام محمد ثنبو...، وكنت يومئذ لا أقدرعلى القيام لما أصابني في الرجل من السهم، ولما وصلت الهزيمة إلينا قمت أعرج فتلقيت الذين فروا، فخالفتهم فتبعني بعضهم حتى لقينا أوائل العدو، يقتلون ويسلبون، فصففت من معي ورميناهم رمية واحدة فانقلبوا إلى معظمهم فلم يقم واحد منهم"[٢٤]

تلك كانت موقعة (ثنثو) وكادت أن تقضي على طلائع الجهاد، ولكن الله سلم، واستمرت الحرب بعدها سجالا بين الطرفين دون تفوق طرف على الآخر وتمكنت قوات الجهاد من السيطرة، وبقيادة عبد الله بن فوديو تحقق فتح إمارة كيبيKEBBI، واتخذها عاصمة للجهاد، وقد

---

٢٣ دراسات في شعر الجهاد لدى عبد الله بن فوديو/د.عيسى ألبي أبوبكر/ص٩٥/النهار للطباعة والنشر/د.ت.ن.

٢٤ تزيين الورقات/ص٥٩.

سقطت في يده أكثر من عشرين مدينة وحصن، بما فيها (برنن كب) التي سقطت في ١٨٠٥م"[٢٥].

وتوالى سقوط إمارات الهوسا في أيدي المسلمين حيث سقطت زاريا عام ١٨٠٥م واستمر النصر حليف الشيخ وأتباعه، حتى تحقق النصر المبين، ودخل عاصمة الإمارة وتسمى الكالاوا(أو القاضاوا) في عام ١٨٠٨م، وتم قتل السلطان (يونفا) مع عدد من أتباعه وانتهت مقاومة الوثنيين وصارت كلمة الذين آمنوا هي العليا، وتوافدت القبائل زرافات ووحدانا الى معسكر الشيخ تعلن الدخول في الإسلام، والانضمام إلي حلف المسلمين، وتوسعت امبراطورية الفولاني، وتكونت إمارة جديدة وأعطى الشيخ إعلانا لأتباعه لإعلان الجهاد في مختلف المناطق فتوسعت رقعة الدولة ودخل الناس تحت راية الجهاد وانتقل الشيخ الي مدينة سيفاوا عام ١٨٠٩م"[٢٦].

فقد الشيخ عبد الله بن فوديو خيرة أصحابه في هذه المعركة، منهم محمد ثنبو وحمد وسعد وغيرهم، وكان الشيخ عبد الله وقتها لا يقدر على الوقوف على رجليه بسبب ما أصابه في الرجل من السهم، وبعد ذلك انتقل المجاهدون حتى وصلوا إلى قريب من حصن القاضاوا، فحصروا الكفار فيه نحو شهر، ثم انتقلوا إلى بلاد زنفرا لما اشتد الجوع بالجماعة، وفتحها الله لهم من غير قتال، وبعد صلاة عيد الأضحى تهيأ المسلمون لتشييع أمير كب (موييج) الذي أسلم"[٢٧].

وعادت المنطقة بعد عدة معارك إلى حكم المسلمين، ولأول مرة تشكلت وحدة سياسية كبرى أُطلق عليها امبراطورية.

ولمعرفة الموقع المتميز لهذه الشخصية في هذه المنطقة والذي يبرر ما قد يعد إطراء من جانبنا في حق هذه الحركة، ما سيأتي سرده من خلال الجهود العلمية الجبارة التي أثبتت تمكن الإسلام والحضارة العربية في هذا القطر من القارة الأفريقية، وظل يؤتي أكله ردحا من الزمان متمثلا في العمل الجاد والمضني الذي اتسم به الشيخ في إقامة صرح الإسلام في هذه المنطقة، يتبدى من خلال المراحل التي سار عليها الشيخ في دعوته تدرجا في سلك الوعظ حتى إذا أدرك أن مهمة

---

25 A. Agwandu, "Abdullahi b. Fodio, Military Contribution to the Sokoto Caliphate and his administration of the western provinces of the caliphate", op.cit, p. 12.

٢٦ ينظر: تزيين الورقات/ص٦٠ وما بعدها.

٢٧ دراسات في شعر الجهاد لدى عبد الله بن فوديو/عيسى ألبي/صـ١٠٢.

الدعوة قد آتت ثمارها واحتيج إلى السيف لجأ إلى الجهاد كوسيلة من وسائل إيصال الخطاب إلى الطبقة الحاكمة التي ترفعت عن قبول دعوة الإصلاح التي يقودها الشيخ حتى إذا ما اطمأن إلى شمول دعوته معظم الإمارات الهوساوية سلم الراية لابنه وأخيه يقودان زمام الدولة الإسلامية الفتية وتفرغ هو لمهمة التأليف والوعظ في مدينةسيفا، ويمكن تفصيل ذلك في المراحل الآتية:

المرحلةالأولى

وهي المرحلة التي بدأ فيها الشيخ ابن فوديو يدعو الناس إلى دين الله وتصحيح عقائدهم وهدم البدع والمخالفات عن طريق الوعظ التعليمي والإرشاد الديني، وتبدأ من عام ١٧٨٥-١٨٠٣م. في سبيل تحقيق هذا المطلب النبيل سافر الشيخ بنفسه إلى عدة أماكن داخل بلاد هوسا ليتلمس بنفسه الحياة الاجتماعية والأخلاقية للناس، ولكي يدرس إرساء قواعد الإسلام وكيفية إقناع الناس بحسن نواياه...وكان يتخذ من بلدة "دغل" مقرا ينطلق منه إلى كافة المناطق المعنية بالإصلاح، وكان يساعده في ذلك بعض من تلاميذه المخلصين الذين لازموه في الحل والترحال، وفي هذا يقول تلميذه وأخوه عبد الله بن فوديو " قمنا مع الشيخ نعينه على تبليغ الدين، يسير لذلك شرقاوغربايدعو الناس إلى دين الله...ويهدم العوائدالمخالفة للشرع"[٢٨].

ومن المناطق التي زارها الشيخ وأعوانه إقليم زمفرا و الذي كان تحت سيطرة إمارة "غوبير" في ذلك الزمان، وأقام فيه خمس سنوات يدعو الناس إلى الإسلام،وكان الأهالي يأتون إلى مجلس علمه مختلطين رجالا ونساء"[٢٩]. فأثار ذلك حفيظة بعض العلماء كالشيخ المصطفى القوني الذي أنكر على الشيخ بن فوديو هذا المسلك، حيث اعتبره أمرا مخالفا للشريعة ووسيلة إلى نشر الفساد الأخلاقي بين الناس، وانتشرت الشائعات بين بعض ذوي الأغراض الشريرة على أن مجلس الشيخ قد أصبح مأوى للفساد الأخلاقي, وفي هذا الأمر ألف الشيخ المصطفى القوني بعض الأبيات الشعرية طالبا من الشيخ أن يمنع النساء من حضور مجلس وعظه.

---

٢٨ تزيين الورقات/عبد الله بن فوديو/ص٥/د.د.ن/د.س.ن.

٢٩ المصدر نفسه/صـ:٧.

وتقول بعض أبيات هذه القصيد.

عليك منا تحياتٌ مباركةٌ * شمَّمْن مسكا وسُكًّا من يلاقونا

أيا ابن فودي قم أنذر أولي الجهلى * لعلهم يفقهون الدين والدونـا

فامنع زيارة نسوان لوعظك إذ * خلط الرجال بنسوان كفى شَيْنا

لا تفعلن مايؤدي للمعايب إذ * لم يأمر الله عيبا كان يؤذينـا

ولما وصلت هذه الأبيات، أشار الشيخ إلى أخيه عبد الله" بقوله يا يعبد الله أنت أولى بإجابته عن أبياته"[٣٠] وفي هذا قال الشيخ عبد الله بن فوديو بنفس الوزن والقافية.

يا أيهاذا الذي قد جاء يرشدنـا * سمعا لما قلت فاسمع أنت ما قلنا

نصحت جهدك لكن ليت تعذرنـا * وقلت سبحان هذا كان بهتانا

إن الشياطين إذ جاءوا لمجلسنـا * همُ يبثون سوء القول طغيانـا

لسنا نخالط بالنسوان كيف وذا * كنا نحذر لكن قلت سلمنـا

إن كان ذك ولكن لا أسلم أن * يتركن بالجهل هملا كان إحسانا

إذ ارتكاب أخف الضر قدحتمـا * يكفر الجهل إن ذا كان عصيانا

هذي البلاد وجدنا قومها غرقوا * في الجهل تمنعهم أن يفقهوا الدينا

قد قيل تحدث للأقوام أقضـية * بقدر ما أحدثوا خذ ذك ميزانا[٣١]

وقد أثارت هذه المسألة قضايا فقهية اضطر الشيخ أن يكتب فيها بعض الكتب، ففي مقدمة كتابه: "تنبيه الإخوان على جواز اتخاذ مجلس لأجل تعليم النسوان" يذكر أن سبب تأليف ذلك الكتاب هو ما بلغه من أن بعض الناس كان يعترض على حضور النساء لمجلس وعظه، وقد نقد الشيخ هذه الآراء ودافع عن حقوق المرأة في التعليم، وفي هذا السياق قام بتعليم بناته وزوجاته

٣٠ المصدر السابق/الصفحة نفسها.

٣١ المصدر السابق/صـ٨.

مجموعة من الفنون العلمية، حتى برعت منهن في ميادين الدعوة والتربية والسياسة الكثير من عشيرته، ومن أشهربناته اللاتي عرفن في هذا المضمار: خديجة وأسماء ومريم، وقد برزت منهن أسماء التي شاركت في التربية والتعليم والأنشطة الاجتماعية والسياسية " وكان لها عدة مؤلفات باللغة العربية والفلانية والهوساوية، وكان العلماء والأمراء يستفتونها في كثير من المعضلات الفقهية والسياسية والاجتماعية التي تواجههم"[٣٢].

ومما يستحق ذكره هنا أن الشيخ قام بتوزيع ألوية إلى بعض القواد لكي يذهبوا بها إلى مناطقهم المختلفة لدعوة جماعتهم إلى دين الله ومن بين هؤلاء القواد"

١- الشيخ العالم إسحاق بعث إلى منطقة دورا.

٢- المجاهد الأمير يعقوب: إلى منطقة بوثي.

٣- مودبو العالم الزاهد المسمى آدم إلى منطقة أدماوا.

٤- العالم محمد: إلى منطقة نفي.

٥- العالمويجو: إلى منطقة كبي.

٦- العالم التقي العارف أبو حامد: إلى منطقة زمفرا.

٧- الحاج عمر دلاجي: إلى منطقة كاتسينا.

٨- العالم محمد منغ إلى منطقة مِسَوْ.

٩- العالم محمد بوب يرو: إلى منطقة غومبي.

١٠- العالم موسى: إلى منطقة زكزك.

١١- الشيخ سليمان: إلى منطقة كنو.

١٢- الشيخ إبراهيم المعروف ب "زاكي: إلى منطقة كتاغم.

---

٣٢ الدعوة الإسلامية في أفريقية الواقع والمستقبل/د. عبد الرحمن عمر الماحي/ص١٢٨ وما بعدها/منشورات كلية الدعوة الإسلامية/الجماهيرية العظمى/طرابلس/١٩٩٩م.

١٣- مالم علي: إلى منطقة إلورن.

١٤- محمد والي: جمعاري"[٣٣].

راعى الشيخ في بعث هؤلاء القواد الكفاءة العلمية والقوة العقلية والبدنية لتحقيق مهمة التمكين للإسلام في تلك المناطق التي بعثوا إليها، ولاشك أنه نجح في هذا الاختيار أيما نجاح، حيث استطاع هؤلاء القادة من بسط نفوذهم لإرساء دعائم الإسلام، ولا زال أبناؤهم وأحفادهم من يتولى الزعامة الدينية التقليدية في تلك المناطق.

وفي عام ١٨١٢م اقتصر دور الشيخ على التأليف والوعظ والإرشاد بعد أن قسم الإمبراطورية إلى قسمين: قسم شرقي تحت إشراف ابنه محمد بللو، ووالآخر غربي تحت إشراف أخيه عبد الله بن فوديو،وكرس الشيخ الجزء الباقي من حياته في التأمل والدراسة في سيفاوا، sifawa حتى وافاه الأجل المحتوم في عام ١٨١٧م بعد أن أرسى دعائم دولة إسلامية استقرت فيها الخلافة، وحكم أبناؤه من بعده مدة قرن حتى سقوط الخلافة على أيدي البريطانيين في عام ١٩٠٣م.[٣٤]

إن الشيخ واجه مشكلة غموض الأدوار الإدارية لتسيير دفة الأمور اليومية وتنسيق الأعمال بين الأجهزة التنفيذية لدى كثير من ولاته الذين أمّرهم على الدويلات التي لم يسبق لها أي خبرة إدارية في الماضي، وقد اقتضى هذا الواقع من الشيخ صياغة إطار سياسي بلور فيه قضية الألقاب السياسية المناسبة لحكام الدولة الإسلامية، كلقب أمير المؤمنين، والسلطان والوالي"وقد تبلورت آراء الشيخ عثمان الاجتهادية في كثير من المسائل السياسية والقضايا التي تولدت من المشكلات اليومية التي واجتها الإدارة في في تلك الأزمنة، وأجمل الشيخ آراءه الاجتهادية في ميدان الفقه في ثلاثة كتب من بين مؤلفاته التي تزيد على المئة، وهي: إرشاد الأمة تيسير الملة، وهداية الطلاب، وتوقيف المسلمين على حكم مذاهب المجتهدين" [٣٥]

---

٣٣ إنفاق الميسور/محمد بللو/ص٢٠٩ وما بعدها/مرجع سابق..

٣٤ المسلمون والاستعمار الأوربي لأفر يقيا/د. عبد الله عبدالرزاق إبراهيم/ص٣٧/سلسلة عالم المعرفة/الكويت/١٩٩٠م.

٣٥ الدعوة الإسلامية في أفريقيةمد.محمد الماحي/ص١٣٧/مصدر سابق.

أما محتوى إرشاد الأمة فهو بيان يسر دين الله، وبيان هدف الشيخ من هذه الحركة وهو إسداء النصح للأمة وليس فتح باب التساهل في المعاصي والبدع والعوائد الرذيلة، وأن همه هو أن يقتدي الناس بالرسول ρوصحابته الكرام والسلف الصالح في اختيار أيسر السبل للوصول إلى الغاية السامية في الأمور التي لم يقطع فيها بنص شرعي.

وتذكر المصادر أنه على الرغم من قدرات الشيخ الاجتهادية في كثير من المسائل، إلا أنه ظل طوال فترة حياته مالكيا يحكم ويفتي الناس بالمذهب المالكي، ويبدو أن من أهم القضايا التي ناقشها في كتابه" إرشاد الأمة" هي مسألة المهدية التي كانت تشكل جزءا من السياسة المحلية والخارجية لخلافة سكتو، فقد تزامن جهاد الشيخ عثمان بن فوديو مع بداية القرن الثالث عشر الهجري، ونظرا لنجاح دعوة الشيخ فكريا وتعبويا وحركيا فقد اعتقد بعض الناس أنه المهدي المنتظر، لكن الشيخ رفض ذلك الإطراء، ببيان أنه لا يمتلك العلامات التي تحدثت عنها الآثار الواردة في شخص المهدي المنتظر، وأن المهدي لا يظهر في أي جزء من بلاد السودان"[٣٦].

ويمكننا عند التحليل لهذه الفقرة أن نستخلص هذه النقاط:

– تسامح الشيخ ومرونته في التعاطي مع القضايا المستجدة وبعده عن التحجر والانغلاق على الزاد الذي حاول بعض الناس أن يحصروه في إطاره.

– النصح للأمة بتحقيق التزام الطاعات ونبذ البدع والعوائد الرذيلة هو غاية هذه الحركة.

– التمذهب بأي مذهب لا ينافي الاجتهاد، فالنصوص الشرعية متناهية والحوادث والمستجدات غير متناهية، خاصة في الموضع الذي وضع نفسه فيه، فالنصوص الشرعية لم تصغ نظام حكم متكامل يمكن الاحتكام إليه في كل شاردة وواردة، وإنما ترك بعض جوانبه للاجتهادات البشرية لمراعات الظروف وتغير الأحوال والطبائع، فتصيغ للناس من مجموع الأحكام الشرعية ما يحقق متطلبات ذلك.

---

٣٦ المصدر السابق/ص١٣٨.

ظهور الأثر الصوفي في فكر الشيخ عثمان، وذلك من خلال مناقشته لقضية المهدية والقطبانية والولاية فقد قال" إن الرسول ρ قد كاشفه بقوله: (قف هنا فوقفت، فبشرني بقوله: (أنا دليلك على طريق الدين فلا تضلون، فكان هذا التبشير خيرا لي من الدنيا وما فيها"[٣٧].

وقد تحدث عن مقامه من مقامات الصوفية المتدرجة التي يقطعها الصوفية مقاما بعد مقام، وأنه في مقام أرباب الأحوال الذي هو دون مقام أرباب المقامات،.

ويجدر بنا أن نورد بعضا من مؤلفات الشيخ عثمان منها:

١- سراج الإخوان في أهم ما يحتاج إليه في هذا الزمان.

٢- تنبيه الإخوان على أحوال أرض السودان.

٣- مسائل مهمة يحتاج إلى معرفتها أهل السودان.

٤- وثيقة الإخوان لتبين دليلات وجوب اتباع الكتاب والسنة والإجماع.

٥- نجم الإخوان يهتدون به بإذن الله في أمور الزمان.

٦- بيان وجوب الهجرة على العباد.

٧- صيحة أهل الزمان.

٨- مصباح الزمان.

٩- حصن الأفهام من جيوش الأوهام.

١٠- كتاب تعليم الإخوان بالأمور التي كفرنا بها ملوك السودان.

١١- إحياء السنة وإخماد البدعة.

١٢- حكم خروج النسوان.

---

٣٧ إنفاق الميسور/محمد بيللو/ص١٩٠.

المحور الثالث: تاريخ الدعوة الإسلامية في نيجيريا

لم يتفق المؤرخون على وقت محدد لوصول الإسلام إلى نيجيريا، ولكن كُتّابًا محليين وغيرهم يرجحون وصوله في القرن السابع الميلادي الأول الهجري" ولم يصل القرن الثالث الهجري حتى أصبح الإسلام هو دين الدولة الرسمي في كانم وبرنو وما جاورهما، وقد انتشر الإسلام في المنطقة عن طريق التجار العرب بسلوكهم وأخلاقهم الإسلامية، وبالتبني الحر من أهاليها"[٣٨].

وإذا كان هذا التاريخ يصدق على مملكة برنو المترامية الأطراف والتي امتدت لتصل منطقة فزان الواقعة شمالي ليبيا"[٣٩]، فإن مناطق بلاد الهوسا شهدت دخول الإسلام منذ القرن الثالث عشر الميلادي.

يقول آدم عبد الله الإلوري "لقد انبثق فجر الإسلام على سماء نيجيريا في أوائل القرن الأول الهجري الذي فتح فيه المسلمون العرب شمال إفريقيا وجزء من غربها، وقد اندفع تيار الإسلام إلى نيجيريا من منبعين؛

أولهما: من مصر عبر السودان العربي وبلاد فور وباغرمي وبرنو.

وثانيهما: من شمال إفريقيا إلى جنوب الصحراء حتى وصل إلى المناطق الغابية الساحلية"[٤٠].

ثم أضاف قائلا: "لم يكتسح الإسلام القبائل والشعوب اكتساحا ولا أدرجها إدراجا في أول دخوله، ولكنه تسلل فيها تسللا قد يتسرب إلى ناحية دون الأخرى، فتكون بجوار قبيلة مسلمة قبيلة أخرى كافرة، أو تكون في قبيلة واحدة مدينة مسلمة وبجانبها مدينة وثنية "[٤١].

---

٣٨ ينظر: التكفير أخطر بدعة تهدد السلام والوحدة بين المسلمين في نيجيريا/إبراهيم صالح الحسيني/ص٣/د.د.ن/ط٤/١٩٩٨م.

٣٩ ينظر: تاريخ الإسلام وحياة العرب في امبراطورية كانم برنو/الحسيني/ص٨٠/ إبراهيم صالح الحسيني/مكتبة القاضي شريف/كانونيجيريا/١٣٩٦هـ ١٩٧٦م..

٤٠ ينظر: موجز تاريخ نيجيريا/آدم عبد الله الإلوري/ص ٧ وما بعدها/ دار مكتبة الحياة/بيروت/١٩٧٥م.

٤١ المصدر السابق/ص٨.

إذا كانت هذه شهادات أبناء المنطقة عن تاريخ الإسلام في المنطقة، فإن كُتّابًا غير محليين شهدوا بشكل مماثل لهذا التاريخ المبكر، وإن كانوا يخالفونهم في الزمن الذي وصل فيه الإسلام إليها، فقد قال أحدهم" إن للإسلام تاريخاً قديماً وعريقاً في الدولة التي تعرف اليوم بـ (نيجيريا)، وكانت المنطقة في العهد الماضي تسمى بلاد (الهوسا) أو بلاد غرب(السودان)، ويرجع تاريخ انتشار الإسلام وتغلغله في هذه الديار إلى القرن الخامس الهجري، فقد تحدث علماء التاريخ العرب مثل: (القلقشندي) في صبح الأعشى عن قدم ملوك (برنو وكانم) في الإسلام وعلاقتهما بـ (مصر) في أواخر الدولة الظاهرية، أما (كانو) و (كاتسينا)، وبقية مدن (هاوسا)، فقد تأخر تغلغل الإسلام فيها إلى القرن الثامن الهجري"[٤٢].

إن هذا كله يؤكد صلة الإسلام المبكرة بنيجيريا، وأن تاريخه فيها تاريخ سلمي لم يقترن بالسيف بل بالاقتناع والتبني الحر، وقد عمل على تغيير الواقع النيجيري والارتقاء به – اجتماعيا وثقافيا وسياسيا.

فإن تحديد تاريخ وماهية من أسهم في دخول الإسلام شمالي غرب نيجيريا أمر يشق على الباحث القطع به، ذلك لأن عوامل كثيرة تضافرت لنشر رسالة الإسلام في هذه المنطقة، فقد قامت دويلات متعاقبة حكمت هذه المنطقة، أضف إلى ذلك الوحدة الجغرافية التي تنتمي إليها هذه المنطقة المترامية الأطراف قبل مجيئ الكابوس الاستعماري، لذا فإن أسلم طريقة يسلكها الباحث لإثبات صلة الإسلام بهذه المنطقة هي نسبة الإسلام لطلائع الدعاة من دولة المرابطين الذين قاموا بدور تعريف الإسلام لكل شعوب غربي أفريقيا، ولما كانت منطقة شمالي غرب نيجيريا تقع ضمن حدود مملكة غانا؛ فإنها بالأحرى تكون قد اقتبست نور الإسلام من دعاة المرابطين.

ويتعزز هذا القول بتقرير الدكتور عبد الله عبد الرزاق إبراهيم حول هذه المنطقة الذي ورد فيه قوله "ولما قامت دولة المرابطين في شمال أفريقيا كونت جبهة إسلامية قوية امتدت من غربي أفريقيا إلى بلاد المغرب والأندلس، وكان لها فضل كبير في انتشار الإسلام في هذه الجهات، وانتشر دعاة المرابطين من السنغال إلى غينيا حتى ساحل العاج والنيجر، ودخلوا امبراطورية غانا الوثنية في

---

٤٢ المد الإسلامي في أفريقيا/عباس محمد جلال/المختار الإسلامي للطباعة والنشر والتوزيع/القاهرة/١٣٩٨هـ

النصف الثاني من القرن الثالث عشر، ولما أسلمت اشتهر أهلها بالحماس الديني وصاروا دعاة الإسلام في السودان الغرب"[٤٣]

لذلك فإن تحديد الفترة الزمنية التي دخل فيها الإسلام للمنطقة الواقعة ضمن حدود نيجيريا في جزئها الشمالي الغربي يصعب لغياب الفاصل الجغرافي الذي لم يرسم إلا في الحقبة الاستعمارية التي برزت في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، ولتعاقب الممالك الإسلامية التي تتالت على هذه المنطقة وكانت كلها تقوم بدور نشر الإسلام كمملكة مالي التي قامت على إثر امبراطورية غانا، ودولة صنغي التي حملت هي الأخرى لواء الإسلام وتوسعت جنوبا، ولكنها تعمل ضمن ما يسمى بمنطقة السودان الغربي التي لم يكن الجزء الشمالي الغربي لنيجيريا إلا جزءا منها.

يقول الدكتور إسماعيل أحمد ياغي " قد انتشر الإسلام في الشمال الشرقي بين قبائل الكانوري، كما بدات قبائل الهاوسا تتحول إلى الإسلام في القرن السابع الهجري، وانتشر بينهم انتشارا واسعا في القرن التاسع الهجري، وكان لهذه القبائل سبع إمارات وهي: كانورانو، زاريا، دورا، كاتسينا، جوبيرنزامفارا"[٤٤].

ودون أدنى شك فإن أكبر حدث غيَّر منطقة بلاد هوسا – اجتماعيا وثقافيا وحضاريا– هو جهاد الشيخ عثمان بن فودي، وما أشبهه بجهاد الأوائل في مراحله، من دعوة عامة وإعداد للكوادر ثم الهجرة ثم الجهاد وتأسيس حكم الله على المنطقة تحت قيادة الشيخ عثمان، وقد استمر وجود هذه الخلافة "المعروفة بخلافة صكتو" من وقت تأسيسها في ١٨٠٤م إلى وقت تغلب قوات المستعمرين على جيوش الخلافة في ١٩٠٣م، استمرت لمدة قرن كامل تحكم بكتاب الله وسنة رسوله ρ وكانت اللغة الرسمية هي اللغة العربية للمنطقة، وهذا ما يدل على صلة المنطقة الوثيقة بالعالم العربي والإسلامي حينذاك، وعلى قيام تجربة الدولة الإسلامية في باكورة تاريخ الإسلام في نيجيريا، صدّرتْ منه حتى للدول المجاورة.

---

٤٣ الإسلام والاستعمار الأوربي لأفريقيا/د. عبد الله عبد الرزاق إبراهيم/ص٣٠/مصدر سابق.

٤٤ تاريخ العالم الإسلامي الحديث والمعاصر(قارة أفريقية/إسماعيل أحمد ياغي ومحمود شاكر/ص٢٤٢/دار المريخ/الرياض/١٤١٣هـ ١٩٩٣م.

ومنذ القرن السابع الهجري بدأت قبائل الفولاني تتدفق من الغرب، وتقيم شمالي نيجيريا، وتختلط بشعوب الهاوسا وقد كثر عددهم، وفي مطلع القرن الثالث عشر الهجري، ظهر بينهم عثمان دانفوديو الذي وحد شعب الفولاني وفرض سيطرته على الهاوسا، واتخذ من مدينة سكتو قاعدة له، وعمل على نشر الإسلام وقاوم إمارة غوبير الوثنية، وانضم تحت لوائه الهوسا والفولاني على حد سواءوتوفي عثمان عام (١٢٣٢هـ ١٨١٧م) بعد أن غزا (اليوروبا) وعمل على نشر الإسلام ضمن منطقة الغابات، وبقيت أسرته تحكم شمالي نيجيريا، وإن كانت قد ضعفت بعد مدة.

وهذا ما يؤكد امتداد دعوة الشيخ عثمان بن فوديو لجنوبي نيجيريا حيث تقطن قبائل اليوروبا التي يُعزى فضل دخولها الإسلام للشيخ عثمان الذي نظم الدعوة والجهاد على اساس ألوية تعقد لذوي الكفاءات العلمية، والتمرس على فنون الحرب، حتى تمكن من إرساء دعائم الإسلام في أكثر أجزاء نيجيريا – شمالا وجنوبا–.

ومع ذلك فإنه لا يمكن القول بأن حركة الشيخ عثمان بن فوديو، هي التي أثمرت عن دخول الإسلام في شمالي غرب نيجيريا، ولكن القول الذي لا يعدم الحق في مجمله، هو أن هذه الحركة هي التي أسهمت في تنقية الشوائب التي علقت بالعقيدة الإسلامية والقضاء على تسلط الحكام المحليين، وإقامة نظم جديدة تختلف عن النظم السائدة في ممالك الهوسا، وقد تمكنتت هذه الحركة من إقامة مجتمع إسلامي بديع في هذه المنطقة، ضم مجموعة من العلماء الذين أدوا دورا كبيرا في تشكيل المجتمع والقضاء على كثير من العادات والتقاليد الفاسدة، وأسهموا بدورهم في غرس العقيدة الإسلامية الصحيحة.

يقول أحد الباحثين في تأكيد ذلك" الصحيح أن يقال إن الإسلام دخل بلاد هوسا من جهتين رئيستين: الجهة الشرقية على يد كانوري قادة دولة بورنو، والجهة الشمالية على يد الونغريين (بمبرا) وفولبي(فلاتة) والذين جاؤوهم من بلاد مالي وما جاورها، وأظن أن سبب هذه المغالطات من بعض من ليس له إلمام كاف بتاريخ المنطقة هو ظنهم أن قبيلة هوسا إنما أسلمت على يد الشيخ العلاَّمة المجدد عثمان بن فودي إبان جهاده ضد الخرافات والخزعبلات والبدع

المنتشرة في بلاد هوسا، ولم يعرفوا أن جهاد الشيخ عثمان بن فودي متأخر جداً عن دخول الإسلام في بلاد هوسا"[٤٥].

وقد أدت حركة الشيخ بن فوديو إلى نشر الثقافة الإسلامية واللغة العربية، وأصبح القرن التاسع عشر ومطلع العشرين عصر ازدهار تلك الثقافة الإسلامية، وستعجب عندما تطالعك مجموعة من الأطروحات المكتوبة باللسان العربي من أولئك العجم الذين لم يتجاوز عهدهم بالإسلام بضعة عقود، تناهز أطروحات فطاحل الأدباء، وجهابذة العلماء العرب، في شتى فنون الثقافة الإسلامية والأدب العربي الأصيل.

ويرجع فضل ذلك إلى المؤلفات التي ألفها زعيم الحركة الإصلاحية ابن فوديو، وأخوه عبد الله وابنه محمد بللو، دعت كلها إلى الارتقاء بالنفس إلى درجة الصفاء والطمأنينة، والتمسك بالكتاب والسنة والتعمق في اللغة العربية وآدابها، ووقف هذا التراث والعطاء الحضاري لهؤلاء الزعماء سدا منيعا أمام التغلغل الاستعماري الذي لم يستطع القضاء على تلك المجتمعات التي ظلت تحافظ على صفائها ومميزاتها الإسلامية حتى يومنا هذا، رغم الكيد البغيض الذي قام به الاستعمار وأذياله لطمس هوية وإطفاء جذوة الاسلام الوقادة في ضمير إنسان هذه الديار.

وبما أننا نكتب عن الصوفية، وسبق أن قدمنا أن الذين حملوا الإسلام ورسخوه في هذه البلاد إنما هم السادة الصوفية، فإنه لا غنى لنا عن تقديم شصخية ابن فوديو الصوفية، وذلك من أجل إزاحة الغشاوة التي تحوم حول شخصية ابن فوديو في كونه ينتمي للتيار الوهابي إثر تأثره بعلماء الحجاز، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى إبراز شخصية الشيخ متعددة المواهب، وهو ما يظهر بسهولة حين نرى تراثه العلمي الضخم الذي يقدم مباحث فقهية معقدة يتناول فيها الأبحاث بشكل اجتهادي عميق ينم عن شخصية فقيه فذ وعالم فريد وعارف رباني لا ينشد إلا هداية المجتمع إلى شاطئ الأمان، وقد ترك (الشيخ عثمان بن فوديو) أكثر مما نيف على ١٠٠ عمل فكري وفقهي "[٤٦]، معظمها حتى الآن بحاجة إلى تحقيق وطباعة وترجمة تسمح بالاستفادة منها والتعرف عليها.

---

٤٥ مجلة البيان /تصدر عن المنتدى الإسلامي/مقال بعوان" تاريخ نيجيريا رؤية أخرى/العدد ١٥٤/صـ١٤٠

٤٦ يراجع: إنفاق الميسور /محمد بللو/٢١٠/مصدر سابق.

وربما يظن الواقف على هذا العطاء العلمي المتعاظم لابن فوديو أنه لا وجود لعطاء علمي في هذا المستوى، أو لا يوجد من علماء قبله في هذه المنطقة، ولكن وقفة يسيرة مع علماء بلاد هوسا تؤكد لك أن عطاءهم العلمي لا يقل قيمة ولا كثرة من ذلك العطاء العلمي الذي مر بنا من علماء برنو، وإليك بيان بعض منه على النحو الذي سبق أن يبناه في علماء برنو وفق الآتي:

١- من هؤلاء العلماء القاضي محمد التادخني من علماء كاشنه، لقي المغيليوزكرياء الأنصاري وعبد الحق السنباطي واللقاني والقلقشندي والنويري، توفي ٩٣٦هـ وعمره ٦٣ سنة.

٢- ومنهم الشيخ عبد الله ثقة الكشناوي، فريد دهره ووحيد عصره، طلب العلم في أكدز وفزان وتكده، ثم رجع إلى كاشنه وتصدى للتدريس بها، له منظومة في المواعظ والحكم، وهي في نحو ألف وخمسمئة بيت، تسمى (عطية المعطي) ولا ينقصها إلا كثرة الضرورات الشعرية، له مع شيخه البكري مناظرات في تكفير أهل المعاصي حسب رأي البكري، وعدم تكفيرهم حسب رأي عبد الله الثقة"[٤٧].

ويقال إن عبد الله هذا أول من حفظ الصحاح الست في هذه البلاد وفيه قال شاعرهم:

مدينة العلم عبد الله ذا ثقة وفي التعدد خذ من بعده عمر"[٤٨].

٣- ومنهم العلامة الأديب محمد بن الحسن الزكزكي ثم الكنوي، النحوي الأصولي رئيس علماء الأدب في كانو، حلاه تلميذه الشيخ عتيق في ترجمته له التي سماها إزاحة الشجن بترجمة الشيخ محمود بن الحسن بقوله" هو العالم العامل الكامل، والفهامة الجليل الإمام...محمود بن الحسن الأشعري المالكي التجاني رضي الله عنه، ولد أواخر النصف الأخير من القرن الثالث عشر، وكان من أبناء الأمراء فنشأ قي تربيته في صيانة وعفاف،..، دخل حصن زكزك ووجد فيه من العلماء الأفاضل مالا يعد كثرة، فاختار من بينهم العالم الفاضل والولي الكامل الشيخ رضوان قتمثل بين يديه وقرأ عنده كثيرا من العلوم الآلية والأدبية وعيرها بجد واجتهاد"[٤٩].

---

٤٧ الإسلام في نيجيريا وحركة الشيخ عثمان بن فوديو/الإلوري/ص٦١.

٤٨ المصدر السابق/الصفحة نفسها.

٤٩ المصدر السابق/ص٤٩٤.

ويذكر أنه عندما دخل زكزك استضيف ببيت غير جيد فصار المطر ينزل فيه وهو لم يهتم بإصلاحه لاشتغاله بالعلم، بل انحاز إلى ناحية من البيت ولم يزل كذلك حتى نبت في البيت بذور للذرة، ولم يقلع ذلك حتى بلغ أوان الحصاد فقطعه بعض الناس وهو لم يزل على اجتهاده، ولم يمكث إلا يسيرا حتى اشتهر فضله وذكاؤه بين الطلبة، فمكث نحو سبعة أعوام حتى حصل ما حصل، ثم خرج وقصد حصن (غوندو) وأخذ من ذلك الحصن ما قسم له من العلوم، ثم خرج إلى مدينة كشنة فمكث بها أعواما وأخذ عن علمائها ذلك الزمن، وتزوج بها لأول مرة فولد فيها"[٥٠].

قال الشيخ أبوبكر عتيق في وصف هذه الشخصية الفذة" ولا يسعني استيفاء جميع مآثر هذا السيد واستيفاء مناقبه، ولكن نكتفي بالإشارة فإن بها يكتفي اللبيب وبها ينال البشارة، وتوفي رضي الله عنه ليلة الثلاثاء الثاني عشر من ربيع الأول سنة ١٣٦٦هـ ودفن ضحى، وله من العمر ثلاث وخمسون سنة"[٥١].

٤- ومنهم الشيخ المكاشف المعروف بابن الضباغ المعروف بـ(طن مرنا) له شرح على العشرينيات وقصائده كثيرة وقبره بداخل مدينة كاتسينا يزار " [٥٢].

٥- ومنهم الشيخ محمد بن مسني، أخذ عن ابن الضباغ وبرع حتى ألف مؤلفات عديدة منها: (النفحة العنبرية في شرح العشرينية) و (وبزوغ الشمسية في شرح العشماوية) و (أزهار الربا في أخبار بلاد يوربا) ومن كراماته أنه لما هجمت قبيلة كورارافا على مدينة كنو وعاثوا فيها فسادا وطردوا منها أهلها دعا عليهم ابن مسني حتى وقع عليهم البلاء العظيم، فتفرقوا ثم عاد الكنويون إلى بلادهم وتوفي ابن مسني ١٠٧٨م"[٥٣].

٦- ومنهم الشيخ عمر بن محمد بن أبي بكر الكوكبي له تخميس على (بانت سعاد وشرفها)

---

٥٠ المصدر نفسه/ص٤٩٥.

٥١ الفيض الهامع/أبوبكر عتيق/صـ

٥٢ الإسلام في نيجيريا/الإلوري/صـ ٦١.

٥٣ الإسلام في نيجيريا/الإلوري/ص٦٢.

٧- ومنهم الشيخ محمد الكشناوي الذي رحل إلى الشرق وجاور الحرمين مدة ثم رجع إلى مصر ولازمها حتى حتى توفي بها ١١٥٣هـ ذكره الجبرتي في تاريخه الكبير"[٥٤].

٨- ومنهم الشيخ هارون الزكزكي شيخ شيوخ زمانه، أخذ عنه عدد لا يحصى.

٩- ومنهم الشيخ رمضان بن أحمد، أصله من فزان استوطن زنفر حتى توفي بها، أخذ عن هارون الزكزي ونبغ في العلوم الشرعية والأدبية، وأخذ عنه أعلام.

١٠- ومنهم الشيخ محمد مود الكشناوي صاحب كتاب (صرف العنان) ألفه عام ١١٨٦هـ لم نقف على وفاته"[٥٥].

١١- ومنهم الشيخ علي جب، وهو عالم جليل، شرح لامية الأفعال لابن مالك، أخذ عنه الشيخ جبريل بن عمر الذي صار بعد ذلك من جلة العلماء...

١٢- والشيخ محمد المقروري شيخ شيوخ زمانه، ومن تلاميذه النجباءالشيخ إبراهيم البرناوي، والقاضي شعيب والشيخ عبد القادر بن المصطفى، ولكل منهم آثار ومؤلفات وتلاميذ"[٥٦].

١٣- ومنهم الشيخ جبريل بن عمر، شيخ شيوخ زمانه، أخذ عن الشيخ علي حسب الله والشيخ محمد مرتضى، وعن الأخوين أبي بكر بن الحاج عثمان، وعلي بن الحاج عثمان، حج مرتين، ولقي يوسف الحفناوي والمرتضى وأخذ عنهما"[٥٧]. وأخذ عنه الكثيرون منهم الشيخ عثمان بن فوديو وعبد الله، وفيه يقول عثمان:

جبريل من جَبَر الإله به لنا به * ديناً حنيفاً مستقيم المنهج

شمس الضحى بزغت بغرب فانتهت* للشرق في قريش وخزرج"[٥٨].

---

٥٤ المصدر نفسه/ص٦٢.

٥٥ المصدر نفسه/صـ ٦٢.

٥٦ المصدر نفسه/الصفحة نفسها.

٥٧ المصدر نفسه/صـ ٦٣.

٥٨ تزيين الورقات/الشيخ عبد الله بن فودي/صـ ١٢.

ولنا أن نقف عند هذا الحد من ذكر علماء بلاد هوسا، بعد أن بلغنا بهم المنتهى الذي نريد الوقوف عنده، وهو الشيخ ابن فوديو الذي كان آية في الإحاطة بشتى ميادين العلم والمعرفة، وكان رجل ميدان وحركة وتخطيط استراتيجي سليم، تنقل في كل مكان من أجل نشر الدعوة، وهيأ تلاميذه كهيئة أركان قادرة على الحوار والنقاش والدعوة النظرية، في الوقت الذي كانت قادرة فيه على الانتقال للهجرة والجهاد والمقارعة، بما في ذلك إدارة الشؤون السياسية وتهيئة الجيوش والتخطيط للمعارك، ثم النزول في صفوفها الأمامية.

الخاتمة

إن تاريخ الإسلام في نيجيريا تاريخ سلمي لم يقترن بالسيف بل بالاقتناع والتبني الحر، وقد عمل على تغيير الواقع النيجيري والارتقاء به – اجتماعيا وثقافيا وسياسيا. ويمكن عزو جميع التحولات الحضارية التي شهدتها المنطقة إلى تجربة الإسلام وهذا ما يتيح لنا المقارنة بين المسيحية والإسلام في نيجيريا، فإن نيجيريا تمثل مهدا للدعوة الإسلامية، حيث قامت فيها إمارات إسلامية عريقة منذ القرن الثاني الهجري التاسع الميلادي، ثم قامت فيما بعد إمبراطورية "سكتو" الإسلامية على يد الشيخ المجاهد عثمان دانفوديو؛ في الفترة ما بين ١٨٠٣– ١٩٤٠م، ثم بدأت الحركة التنصيرية في منتصف القرن التاسع عشر في منطقة بيافرا؛ مناطق قبيلة الإيبو؛ حيث نشطت حركة التنصير بعودة بعض المحررين من الأرقاء من منطقة سيراليون ووصولهم إلى منطقة بيافرا، حيث عاد هؤلاء إلى وطنهم الأصلي في منطقة دلتا نهر النيجر، وهناك عملوا على إحياء النشاط التنصيري.

لا يمكن القول بأن حركة الشيخ عثمان بن فوديو هي العامل في دخول الإسلام في المنطقة ولكن دون أدنى شك فإن أكبر حدث غيَّر منطقة بلاد هوسا – اجتماعيا وثقافيا وحضاريا– هو جهاد الشيخ عثمان بن فودي، وما أشبهه بجهاد الأوائل في مراحله، من دعوة عامة وإعداد للكوادر ثم الهجرة ثم الجهاد وتأسيس حكم الله على المنطقة تحت قيادة الشيخ عثمان، وقد استمر وجود هذه الخلافة "المعروفة بخلافة صكتو" من وقت تأسيسها في ١٨٠٤م إلى وقت تغلب قوات المستعمرين على جيوش الخلافة في ١٩٠٣م، استمرت لمدة قرن كامل تحكم بكتاب الله وسنة رسوله ρ وكانت اللغة الرسمية هي اللغة العربية للمنطقة، وهذا ما يدل على صلة المنطقة الوثيقة بالعالم العربي والإسلامي حينذاك، وعلى قيام تجربة الدولة الإسلامية في باكورة تاريخ الإسلام في نيجيريا، صدّرتْ منه حتى للدول المجاورة.

المراجع والمصادر

إيداع النسوخ من أخذت عنه من الشيوخ/عبد الله بن فوديو/ص٦/د.د.ن.

التكفير أخطر بدعة تهدد السلام والوحدة بين المسلمين في نيجيريا/إبراهيم صالح الحسيني/ص٣/د.د.ن/ط٤/١٩٩٨م.

المسلمون والاستعمار الأوربي لأفر يقيا/د. عبد الله عبد الرزاق إبراهيم/ص٢٩/سلسلة عالم المعرفة/١٩٩٨م.

الثقافة العربية في نيجيريا/د.علي أبوبكر/ص١٤٢ وما بعدها/مؤسسة عبد الحفيض البساط/بيروت/لبنان/١٩٧٢م./.

إنفاق الميسور في بلاد التكرور/الإمام محمد بيلو/تح الأستاذ وتنغ/ص٧-٩/كانو/١٩٥٧م.

الأبعاد التاريخية للإسلام في أفريقيا/الشيخ إبراهيم صالح الحسيني/

الاستذ كار لما لعلماء برنو من الأخبار والآثار/إبراهيم صالح الحسيني الاستذكار/الحسيني/ص٤١٥ وما بعدها/مخطوط.

المد الإسلامي في أفريقيا/عباس محمد جلال/المختار الإسلامي للطباعة والنشر والتوزيع/القاهرة/١٣٩٨هـ

الموسوعة العربية العالمية/أول وأضخم عمل من نوعه وحجمه ومنهجه في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية.عمل موسوعي ضخم اعتمد في بعض أجزائه على النسخة الدولية من دائرة المعارف العالمية World Book International.شارك في إنجازه أكثر من ألف عالم، ومؤلف، ومترجم، ومحرر، ومراجع علمي ولغوي، ومخرج فني، ومستشار، ومؤسسة من جميع البلاد العربية/ج١/ص١٢ وما بعدها.

تاريخ الإسلام وحياة العرب في امبراطورية كانم برنو/الحسيني/ص٨٠/ إبراهيم صالح الحسيني/مكتبة القاضي شريف/كانونيجيريا/١٣٩٦هـ ١٩٧٦م..

موجز تاريخ نيجيريا/آدم عبد الله الإلوري/ص ٧ وما بعدها/ دار مكتبة الحياة/بيروت/١٩٧٥م.

قضايا إفريقية/محمد عبد الغني سعودي/ص ١٤٨ وما بعدها/نشر الكويت سلسة عالم المعرفة العدد ٣٤/سنة ١٩٨٠ م

J. schacht, Islam in North Nigeria, StudiaIslamica No. 46 Pg: ٢٩٦ ٣٧٩

تاريخ أفريقيا / رولاند أوليفر و جون فيج/ترجمة الدكتورة عقيلة محمد رمضان/ص٣١/د.د.ن.

ظاهرة انتشار الإسلام وموقف بعض المستشرقين منها/د.محمد فتح الله الزيادي/ص٢٢٢/المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان/طرابلس/د.س.ن.

صبح الأعشى في صناعة الإنشا/أحمد بن علي القلقشندي/مج ٥/ص٢٨٠-٢٨١/المؤسسة المصرية العامة للتاليف والترجمة والطباعة والنشر/القاهرة/

تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار/ أبوعبد الله ابن بطوطة /ج١/ص٩/المكتبة التجارية الكبرى/القاهرة/١٩٦٤م.

وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان/أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان/تح: إحسان عباس/ج٧/ص١٥/دار صادر/بيروت/١٩٩٤م.

تاريخ العالم الإسلامي الحديث والمعاصر(قارة أفريقية/إسماعيل أحمد ياغي ومحمود شاكر/ص٢٤٢/دار المريخ/الرياض/١٤١٣هـ ١٩٩٣م.

نصيحة أهل الزمان/عثمان بن فوديو/ص٧ وما بعدها/طبع على نفقة الحاج محمد طن أغى/ظامير يرو سكتو/نيجيريا.

دراسات في شعر الجهاد لدى عبد الله بن فوديو/د.عيسى ألبي/ص٣٧.

الجهاد الإسلامي في غرب أفريقيا/ أحمد محمد كاني/ص٨٤/الزهراء للإلام العربي/القاهرة/١٩٨٦م.

المغرب ودوره في نشر الإسلام بغرب إفريقيا
في عهد المرابطين والعلويين

رضوان يوسفي[*]

مدخل

يعتبر الدين من أهم المداخل التي تعطينا نبذة عن تاريخ وثقافة بلد ما. فلهذا يجب أن نُذكر بأن الدين الإسلامي من أهم العوامل التي تعطينا نبذة عن تاريخ وثقافة القارة الإفريقية. وقد انتشر الإسلام في هذه القارة من خلال ثلاثة فاعلين رئيسيين: الإسلام القادم من المشرق حيث ساهم هذا العامل في إيصاله إلى شمال القارة الإفريقية. الثاني وهو أنه بعد رسوخ الإسلام في شمال إفريقيا وخاصة بالمغرب بدأ يتجه نحو إفريقيا، حيث يعتبر المغرب حلقة الوصل بين المشرق والقارة الإفريقية. أما العامل الثالث فيكمن في السكان المحلين الذين حافظوا على الإسلام بقوة ولم يدخروا جهدا في تبليغه إلى الدول المجاورة وإلى أعماق إفريقيا. هذه العوامل الثلاث تعتبر أهم الأسباب التي أدت إلى انتشار الإسلام في غرب إفريقيا. لكن بالنسبة للعامل الثاني والثالث لا يزال تأثيرهم إلى يومنا حاضرا بقوة، حيث لازلنا نجد بصمات المغرب راسخة بقوة في الغرب الإفريقي.

حسب رأي الباحث ألفونسوي جوي حول تاريخ إفريقيا، الذي يعتبر بأن تاريخ القارة بدأ مع دخول الإسلام. طبعا الباحث لا يعني هنا تاريخ تطور القارة، ولكن يتحدث عن بداية تدوين تاريخ القارة، حيث إن الإسلام أولى أهمية للعلم والتدوين وهذا أدى إلى زيادة نشاط التدوين مع دخول الإسلام. وصل الإسلام إلى القارة الإفريقية في أواخر القرن السابع وبداية القرن الثامن بفضل جهود بعض القبائل البربرية التي كانت موجودة بالمغرب والتي أوصلته إلى قبائل صنهاجة

[*] جامعة اسطنبول مدنية

بغرب إفريقيا. ويمكن حصر الوسائل التي وصل بها الإسلام إلى غرب إفريقيا في خمسة أساسية: الفتوحات الإسلامية، التجار الذين كانوا يحملون هَم الدعوة ويسافرون إلى غرب إفريقيا، هجرة بعض الأسر من الدول الإسلامية إلى غرب إفريقية، دور الدعاة البارز الذين كانوا يسافرون إلى غرب إفريقيا من أجل تبليغ دعوة الله عز وجل، وكذلك دور الزوايا والطرق الصوفية التي وجدت ترحيبا كبيرا من السكان الأفارقة.

في هذه المقالة سأتناول في البداية أهم المصطلحات أملا في أن أضع أرضية مشتركة على أساسها سأتطرق إلى دور المغرب في نشر الإسلام في غرب إفريقيا وخاصة في فترة المرابطين والعلويين، كما سأتحدث في آخر هذه الورقة عن الدور المستمر الذي يبذله المغرب حاليا من أجل الاستمرار في خدمة الإسلام بغرب إفريقيا. وقد كُتبت حول الموضوع مجموعة من المقالات، لكن مع الأسف أغلبها تستعمل مصطلحات قديمة يصعب على الباحث فهمها، مما يستوجب تتبعها في مقالات مختلفة من أجل التحقق من معناها. تجدر الإشارة كذلك بأنه لا يوجد بين الباحثين اجماع حول الأحداث التاريخية، ولهذا كل حادث يحتاج إلى قراءة نقدية ومحاكمة منطقية، إضافة إلى مقارنتها مع آراء مختلف الباحثين حتى يتبين صحتها من كذبها. ومع هذا تبقى هذه الورقة بداية الطريق لهذا الموضوع الشاسع، وسيتم تقويمها وتطويرها بالأبحاث التي سيقوم بها مختلف الباحثين في المستقبل.

١– مدخل مصطلحي

المرابطون: عاشت دولة المرابطين ما بين سنة (١٠٥٦–١١٤٧م)، وبقيت بعض الدول الأوربية إلى حدود القرن العشرين، تنسب بعض حملات المسلمين إلى المرابطين لاعتبارهم أنها امتداد لتلك الدولة العظيمة التي عاشت في فترة من الفترات. أصل كلمة مرابطين مشتق من الرباط الذي هو ملازمة الجهاد، روى البخاري بسنده عن سهل بن سعد الساعدي رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "رباط يوم في سبيل الله خير من الدنيا وما عليها"، حيث كان المرابطون يتخذون لأنفسهم خياما على نهر السنغال ويرابطون فيها من أجل الجهاد في سبيل الله وحماية ثغور المسلمين. وكان يطلق عليهم كذلك الملثمين، لاشتهارهم بتغطية وجوههم باللثام ويرجع سبب هذه التسمية كما يذكر ابن خلّكان في وفيات الأعيان إلى أنهم قوم يتلثمون ولا يكشفون وجوههم، فلذلك سموهم الملثمين وتعود نسبة المرابطين إلى قبيلة جدالة الموجودة

بموريطانيا، حيث كانت أوضاعهم الأخلاقية منحطة مما حز هذا في قائدهم يحي بن إبراهيم، فبحث عمن يمكن أن يرشدهم وينصحهم، فوجد عبد الله بن ياسين هو الشخص المناسب لهذه المهمة، وبعد احتكاكه مدة من الزمن لم يستطع أن يغير من سلوكهم نظرا لشدة الفساد الذي استشرى فيهم، حتى إنه وصل بهم الأمر إلى تهديد عبد الله بن ياسين بالقتل إن استمر في دعوتهم، فخرج من هناك وتوجه إلى مكان قرب نهر السنغال وهناك أقام رباطه وبدأ بتربية الشباب ونشر دعوته، وأخذت دعوته تلقى قبولا وبهذا بدأت الدولة المرابطية. وبعد وفاة عبد الله بن ياسين سنة ١٠٥٩م تولى قيادة الدولة المرابطية أبو بكر اللمتوني، حيث كانت له مكانة خاصة وقد كان قد انضم من قبل هو وقبيلته للمرابطين، وبعد ازدياد أعداد الدولة وتوسعها، اتجه اللمتوني إلى السنغال وبعض الدول الإفريقية من أجل نشر الإسلام، وعين ابن عمه يوسف بن تاشفين خلفا له، حيث قام بدوره في نشر الإسلام مما أثلج صدر أبي بكر اللمتوني فتفرغ لنشر دعوة الإسلام بإفريقيا، وتنازل عن الحكم تماما ليوسف بن تاشفين، وقبل أن تدرك المنية أبا بكر اللمتوني كانت دولة المرابطين تسيطر على ثلث إفريقيا[١]. بعدما قويت الدولة المرابطية استطاعت أن تحقق فتوحات من إفريقيا إلى الأندلس وبهذا ربطت بين القارة الأوربية والقارة الإفريقية تحت دولة واحدة يحكمها المسلمون. ظهور دولة المرابطين أدى إلى تمديد عمر الدولة الأندلسية طيلة أربعة قرون، أكثر من خمسين سنة كان في فترة المرابطين وحدها. لكن دورة الحضارة التي تحدث عنها ابن خلدون تنطبق كذلك على الدولة المرابطية حيث أنه نبغ نجمها في بدايتها ومع مرور الوقت بدأت تضعف فما كاد قرن ينتهي حتى اندثرت ولم يعد لها وجود.

وكما لعب المرابطون دورا هاما في تاريخ الإسلام في شمال أفريقيا والأندلس، لعبوا دورا رئيسا في السودان والصحراء وموريتانيا ومالي وجمهورية النيجر وشمال نيجيريا ولا زلنا نجد آثارهم إلى يومنا هذا. حيث انتشر الإسلام في غرب السودان في فترة المرابطين، كما أصبحت تنبكتو وجني من أهم المراكز الاقتصادية[٢]. أما بالنسبة لعاصمة المرابطين كانت هي مدينة مراكش حيث تعتبر إلى الآن أهم المدن السياحية بالمغرب.

---

١ راغب السرجاني، دولة المرابطين، http://islamstory.com

٢ كافي دونماز، المرابطين، موسوعة الإسلام، المجلد: ٣١، ص: ١٥٢.

العلويون: عائلة العلويين هي عائلة هاجرت في القرن الثالث عشر إلى المغرب واستقرت بواحة تافيلالت القريبة من جبال الأطلس ولهذا يطلق عليهم البعض الفلاليين. وبعد مرور ما يقارب ثلاثة قرون على دخول العلويين إلى المغرب، بدأ اهتمامهم بالحكم والسياسة فبعد استقرار المولى رشيد بمنطقة تافيلالت، اتجه نحو مدينة فاس وأحكم قبضته عليها، ثم اتجه إلى باقي المدن المجاورة في القرن السادس عشر تقريبا، فأحكم قبضته عليها كذلك، وهكذا استطاع أن يوطد دعائم حكمه. وبعده أتى ابنه المولى إسماعيل (١٦٧٢-١٧٢٧)، قام بإعادة هيكلة الدولة بتقوية اقتصادها، كما قام بتوسعة مدينة مكناس حتى أصبحت من أهم المدن بالمغرب. واسترجع مدينة طنجة سنة ١٦٨٤، وأصيلا سنة ١٦٩١ من أيدي الإسبان والبرتغال. وبعد وفاة المولى إسماعيل دخل أبناؤه في صراع فيما بينهم، أدى إلى اهتزاز أركان الدولة ما بين ١٧٢٧-١٧٥٧. وبعد وصول حفيد المولى إسماعيل إلى سدة الحكم انتهى الصراع أبناء المولى اسماعيل، فعرف المغرب استقرارا لا يزال مستمرا إلى يومنا هذا[٣]. أما بالنسبة لعلاقة العلويين بإفريقيا فهي علاقة تمتد إلى أكثر من ستمائة سنة قضت ثلاثمائة منها في حكم المغرب حيث استطاعت أن تحافظ على المكتسبات التي حققها المرابطون والموحدون والدول السابقة.

الغرب الإفريقي: في الماضي كان يسمى ببلاد السودان، وابتداءً من القرن التاسع عشر أصبح يسمى السودان الغربي، لكن في يومنا الحاضر عندما نقول الغرب الإفريقي فنقصد الدول التالية: بنين وبوركينا فاسو وكوت ديفوار والرأس الأخضر وغامبيا، غانا، غينيا، غينيا بيساو، ليبيريا، مالي، موريتانيا، النيجر، نيجيريا، السنغال، سيراليون، توغو[٤]. أهم القبائل في هذه الدول قبيلتا صنهاجة والفلاني. فقبيلة صنهاجة (أو قبائل صنهاجة) هي واحدة من أكبر القبائل الأمازيغية التي لعبت دورا مهما في تاريخ المغرب الإسلامي والصحراء الكبرى، حيث تأسس الجيل الأول منها مع دولة بني زيري، والجيل الثاني منها مع مملكة أودغست الإسلامية ودولة المرابطين، لم تكن صنهاجة في الواقع مجرد قبيلة، بل كانت شعبا عظيما، وكانت بطون صنهاجة في الواقع تنتشر بإقليم الجزائر فيما بين المسيلة وتترى وميله، وكانت تسيطر على ذلك الطريق الموصل بين

---

٣ رضوان يوسفي، العلويين رمز الاستقرار بالمغرب، جمعية الباحثين بإفريقيا، ٠٩,٠٢,٢٠١٧.

٤ الموقع الرسمي للأمم المتحدة.

موريطانيا السطيفية، وموريطانيا القيصرية، كما كانت بطون أخرى تضرب في منطقة الأطلس الوسطى من تازة إلى إقليم بني هلال، وتحتل منحدرات الأطلس الكبرى الجنوبية وتوغل جنوبا محتلة الواحات الواقعة على أطراف الصحراء وتوغل في المغرب الأقصى في إقليم الريف حتى طنجة. كما كان بعضها ينزل حول آزمورة، كانت بلادهم في القبلة مسيرة سبعة أشهر طولا، ومسيرة أربعة أشهر عرضا، من نول لمطة في أقصى المغرب إلى قبلة إفريقية، وقبلة القيروان من بلاد إفريقية[٥]. أما قبيلة الفلاني فكانوا يقطنون مواطن عديدة في غرب أفريقيا ووسط أفريقيا والساحل الأفريقي، والحجاز ويشكلون أقلية في كل دولة يسكنوها (باستثناء غينيا)، لذا يتحدثون لغات أخرى بجوار لغتهم الأم، ولديهم ثقافة خاصة مميزة وجلهم من المسلمين[٦]. هذه الدول تلقت الإسلام بصدر رحب وخاصة في عهد المرابطين، حيث انتشر الإسلام في هذه الدول إما عن طريق التجارة أو عن طريق بعض الفتوحات التي قادها بعض القادة المسلمين. فعندما نتحدث عن الغرب الإفريقي فيجب أن نأخذ بعين الاعتبار هذا السياق والتسلسل التاريخي للمصطلح حتى نستطيع تحديد بيت القصيد.

المغرب: هو واحد من أهم الدول الإسلامية الذي يطلق عليها كذلك المغرب الأقصى، أما الدول الغربية فتطلق عليه Maroc أو Morocco وتطلق عليه بعض الدول مراكش لشهرة هذه المدينة في الوقت الحاضر وكذلك تاريخيا باعتبارها عاصمة الدولة الموحدية. كما يطلق عليه الأتراك Fas، نسبة إلى مدينة فاس والتي كانت عاصمة للمغرب في إحدى الفترات. أما الاسم الرسمي للمغرب فهو المملكة المغربية لغته الرسمية العربية والأمازيغية[٧]. أما مساحة المغرب 710.850 متر مربع. على شرق توجد الجزائر وعلى الشمال إسبانيا وعلى الجنوب موريطانيا، أما على الجانب الغربي فيوجد المحيط الأطلسي. فإذا تأملنا في اسم دولة المغرب فنرى أنه لقب عبر التاريخ وحتى في يومنا الحالي بأسماء مختلفة. لهذا فالحديث عن المغرب وعلاقة بغرب إفريقيا يستوجب معرفة هذه المصطلحات ومعناها على مر التاريخي.

---

٥ حسن أحمد محمود، قيام دولة المرابطين، ص ٣٦، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر.

٦ سيدي ولد عبد المالك، فلان السنغال.. قومية تعشق العربية، http://www.aljazeera.net/news/reportsandinterviews/2013/3/30.

٧ كافي دونماز، المغرب، موسوعة الإسلام، المجلد: ١٢، ص: ١٨٤.

٢– انتشار الاسلام في عهد المرابطين

إن انتشار الإسلام بغرب إفريقيا قد عرف قفزة كبيرة في عهد المرابطين، وقد تميزت بعدة خصوصيات: الأولى الاهتمام بتربية وتعليم الطلبة، وكمثال على ذلك فإن أول مؤسس لدولة المرابطين عبد الله بن ياسين كان يعمل على تربية وتكوين رجال الدين وإرسالهم إلى ربوع إفريقيا[٨] بحيث بعد مدة يكسب هؤلاء الرجال مكانة متميزة ومحترمة تعطيهم فرصة لمخاطبة الناس بمختلف مستوياتهم. بالنسبة للميزة الثانية فإن بعض الفتوحات كانت تأخذ بعين الاعتبار الثقافة الدينية ومعرفة الأحكام الشرعية للجيش الذي كان يرسل إلى غرب إفريقيا، وبهذا الشكل تستطيع الدولة المحافظة على المكاسب التي تم نيلها بالقوة. حيث كان يحرص الجنود على التعليم الديني للمناطق التي تم فتحها. ولم تكن القوة البدنية وحدها المطلوبة، وإنما كذلك يجب أن يكون عندهم إلمام بالثقافة الدينية والعلم الشرعي[٩]، لأن أصل القضية هو الدعوة إلى الله عز وجل ونشر الإسلام. فالجيش الذي لا يحمل قيم الدين الإسلامي وأخلاقه لا قيمة لفتوحاته، ولهذا السبب ما زالت آثار المكتسبات التي تم تحصيلها بتلك الفترة ملقية بظلالها إلى حدود الآن، لأن الجيش الذي فتح تلك البلاد لو أعطى صورة سيئة عن الإسلام لارتد الناس وعادوا إلى معتقداتهم مباشرة بعد ضعف المرابطين. لكن حبهم للإسلام جعلهم يحملون المشعل ويستأنفون ما بدأه أسلافهم. أما فيما يتعلق بالميزة الثالثة فلقد كان للدولة المرابطين استراتيجية خاصة بنشر الدين الاسلامي، فقد كان التركيز في أول مرة على محاورة ومحاولة إقناع نخب الدولة ورؤساء القبائل. وكمثال على ذلك فإن دخول ملك مملكة التكرور إلى الإسلام كان بفضل المرابطين حيث قام بتطبيق أحكام الإسلام بشكل ناجح بمملكته وصار مواطنو هذه البلاد مسلمين، ومع مرور الوقت ولغرض فتح مناطق السودان توجه مباشرة إلى تلك المناطق لنشر الدين الإسلامي، كما تم تكليف مجموعة من رجال الدين وإرسالهم إلى مناطق مختلفة. حيث نجحوا في توصيل رسالة الإسلام إلى قبائل الصلا. وقد عمل ملك قبيلة صلا الذي صار مسلما ملتزما على توصيل رسالة الإسلام إلى القبائل

---

٨ عصمت دندش، الثقافة العربية الإسلامية في غرب إفريقيا: السودان على عهد المرابطين، مجلة دعوة الحق، العدد، ٢٥٨، سنة ١٩٨٦.

٩ المصدر السابق.

المجاورة كذلك. وقد أصبحت هذه المنطقة مسلمة على نطاق واسع، بعد ذلك بدأ انتشار المدارس الإسلامية بغرب السودان، وقد قدم المرابطون دعما قويا لهذا المشروع الذي وضع لغرض تعليم القراءة والكتابة وكذلك التعليم الديني[١٠] وقد تأثروا بهم إلى درجة تقليدهم في أزيائهم. واستراتيجية المرابطين هذه عملت على تسريع وتيرة نشر الإسلام بتلك المناطق لأن التركيز على إعطاء أهمية للتعليم الديني إضافة إلى إقناع أهل الحل والعقد داخل الدولة أو القبيلة يعتبر اختيار صحيحا، لأنه عوض إقناع آلاف الأشخاص يكون إقناع شخص واحد، وسيلة للفوز بقاعدة واسعة من الناس في مدة وجيزة. ولهذا السبب تعتبر الأساليب التي استعملها المرابطون خطوات استراتيجية نتجت عنها آثار عميقة.

ومن الآثار التي يجب ذكرها في دور المرابطين في نشر الإسلام، هو أنه في بلاد السودان أصبح من العادة وجود المسجد بجوار كُتاب لتدريس القرآن الكريم، وهاتين المؤسستين تعتبران من أهم المرافق لنشر الثقافة الإسلامية "المسجد والكتاتيب"[١١]. أما بالنسبة للأهالي الموجودين ببلاد السودان في أول الأمر كان يلتحقون بالكتاب أو حلقة تدريس القرآن المسمات بـ"المسيد" وكانوا يعتمدون على المنهاج الذي يستعمل بالمغرب. ففي أول الأمر يبدأ الأطفال بتكرار بعض الآيات مع الإمام وعند تعلمهم للقراءة والكتابة يشرعون في كتابة وحفظ مقطع من القرآن على اللوح، بعد ذلك يستظهرون ما حفظوه مع الإمام إلى أن يتم حفظ باقي القرآن الكريم[١٢]. وهذا يظهر مدى تأثير المغرب على إفريقيا الغربية، وخاصة في الشأن الديني.

كما أن قبائل الماندينك اعتنقت كلها الإسلام، لاقتناعها بمبادئ المرابطين وتعاليمهم، مما يظهر أن تأثير المرابطين عليهم لم يكن بالسيف وإنما بحُسن التعامل معهم. حيث إن قبائل الماندينك تعتبر أبناء عمومة قبائل السونينيك وقبائل السوسو حيث كانت لغتهم واحدة، ومع

---

١٠ المصدر السابق.

١١ أحمد شاكر، الإسلام والمجتمع السوداني، إمبراطورية مالي ١٢٣٠-١٤٣٠ أبو ظبي، المجمع الثقافي، ص: ٢١٢، ١٩٩٩.

١٢ المصدر السابق.

ذلك لم يتغلغل الإسلام في هاتين القبيلتين كما تغلغل في قبائل الماندينك[١٣]. ومما يجب لفت الأنظار إليه هو الدور البارز للتجارة في انتشار الإسلام بغرب إفريقيا وخاصة عن طريق شمال إفريقيا نحو تمبكتو ابتداءً من فاس وتلمسان أو القيروان وطرابلس غرب. حيث كان هؤلاء التجار يصحبون معهم الفقهاء والعلماء إلى المناطق التي تتم فيها التجارة مع سكان غرب إفريقيا، ومع مرور الوقت وازدياد أعداد المسلمين بدأ هؤلاء التجار في بناء المساجد والمدارس، ومن باب تحقيق استراتيجية التوريث كانوا يستثمرون في السكان الأصليين حيث كانوا يرسلون أجود الطلاب إلى المعاهد الإسلامية بشمال إفريقيا ومصر ليَتَكوَنوا وليتفقهوا في الدين الإسلامي. وبعد تخرجهم يعودون إلى بلدانهم من أجل حمل مشعل الدعوة بهذه المناطق، كما أن هؤلاء التجار كانوا يتكلفون بنفقة هؤلاء الطلاب. ويمكن تلخيص دور التجار المسلمين في مجموعة من النقاط.

أولا تمثيلهم الإسلام أحسن تمثيل مما أدى إلى تأثر الناس بأخلاقهم، كما أن مستواهم المادي كان جيدا مما جعلهم يسكنون في بيوت كبيرة تستطيع استقبال الضيوف وإكرامهم بشكل جيد وهذا يبرز خصلة من أهم الخصال التي ركز عليها الإسلام بل أفرد لها جزءا من مال الزكاة تحت فئة المؤلفة قلوبهم، إضافة إلى مساعدة المحتاجين منهم. ومع مرور الوقت بدأ هؤلاء التجار يتزوجون من النساء المحليات وفي الغالب من بنات رؤساء القبيلة مما يؤدي في بعض الأحيان إلى إسلام رئيس القبيلة فيكون وسيلة إلى تبليغ الإسلام إلى فئة واسعة[١٤].

٣- انتشار الإسلام في عهد العلويين

لقد عرف انتشار الإسلام بغرب إفريقيا تطورا مهما في عهد العلويين حيث إن دولة العلويين التي استمرت أكثر من ثلاثة قرون كان لها دور كبير في المحافظة على نجاحات الدول السابقة، فقد عملت على استكمال إنجازات الأسلاف. وكما هو معروف فعلاقة المغرب الدينية بغرب إفريقيا قديمة ومتجذرة ومن أجل تقوية وتطوير هذه العلاقات استعمل المغرب مجموعة من الوسائل التي من أبرزها الزوايا؛ وخصوصا الزاوية التيجانية والقادرية إضافة إلى المذهب المالكي الذي تتبعه

---

١٣ جوان جوزيف، الإسلام في ممالك وإمبراطوريات إفريقيا السوداء، ص: ٦٤، ١٩٨٤.

١٤ شلبي أحمد، موسوعة التاريخ الإسلامي، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، مجلد ٦، ص: ١٩٤-٢٠٢، ١٨٨٢.

أغلب الدول الإفريقية. وبفضل هذه الخطة المتبعة تطورت العلاقة المغربية بدول غرب إفريقيا وصارت قوية ومتينة، ولقد لعب المذهب المالكي دورا مهما بالنسبة للمغرب، باعتبار أن أهم علماء المذهب المالكي على طول التاريخ كانوا بالمغرب وعملوا كذلك عن طريق المغرب على نشر المذهب المالكي في إفريقيا[١٥]. وبهدف تقوية هذا الأساس والرفع من مستوى العلاقات بين المغرب وهذه الدول عمل ملك المغرب خاصة في السنوات الأخيرة على القيام بشكل مستمر بزيارات مختلفة إلى دول إفريقيا، إضافة أنه لا يجب أن ننسى أن مجموعة من منتسبي الطرق الصوفية الأفارقة ينظرون إلى ملك المغرب على أساس أنه أمير المؤمنين[١٦]. إضافة إلى ذلك فإن مجموعة من الأئمة الأفارقة استفادوا من دورات تكوينية داخل المغرب تحت رعاية ملك المغرب كما تم إنشاء مجموعة من المدارس القرآنية وإعادة ترميم وصيانة مجموعة من المساجد إضافة إلى طبع المصحف الشريف وتوزيعه على مجموعة من البلدان الإفريقية. علاوة على هذا عملت المملكة المغربية على استقطاب الطلبة الأفارقة ومنحهم منحاً بمختلف المدارس والمعاهد والجامعات المغربية بما فيها العسكرية، وهذا يظهر مدى الثقة المتبادلة بين الدول الإفريقية والدولة المغربية. فضلا عن ذلك يعمل ملك المغرب على استدعاء علماء ومثقفي وأكاديميي الدول الإفريقية للدروس الحسنية التي تقام كل سنة في شهر رمضان. ولغرض تطوير وتقوية العلاقات الدينية يتم تنظيم لقاءات وندوات بحيث يحضر جميع منتسبي الطريقة التيجانية للمغرب بمدينة فاس بغرض إحياء هذه المراسيم، حتى إن بعض منتسبي الطريقة يعتبرون زيارة قبر الشيخ أحمد التجاني الموجودة بمدينة فاس من الأمور اللازمة[١٧].

---

١٥ إكرام عدناني، العلاقات المغربية الإفريقية :علاقات العرق والهوية والدين،
http://arabic.cnn.com/world/2016/04/12/morocco-relation-africa%222016HYPERLINK%20%22

١٦ إدريس الكنبوري، سياسة المغرب الأفريقية... دبلوماسية دينية لحضور سياسي فاعل،
https://www.alaraby.co.uk/politics/2016/6/23/.

١٧ نفس المصدر السابق.

وإذا أردنا الحديث عن الدور الذي يحاول المغرب لعبه في الفترة الحالية يمكن أن نبين هذا من خلال زيارة ملك المغرب لدولة مالي حيث قام بالتوقيع على اتفاقية تعاون في المجال الديني؛ وعلى أساس هذه الاتفاقية سيقوم المغرب باستقبال ٥٠٠ من الأئمة من مالي وسيعمل على تكوينهم في المجال الديني وخصوصا في المذهب المالكي. ويلاحظ من خلال السياسة التي انتهجتها الأسرة العلوية تجاه غرب إفريقيا وخصوصا في المجال الديني أنها تحرص على أن تبرز بوجه قيادي في المنطقة الإفريقية، فحسب الباحث روم لاندو (Rum lando)؛ بعد سنة ١٦٦٠ يلاحظ بأن العلويين باعتبارهم كسلاطين وكأشراف ينظر لهم كمصلحين دينين وأن العلاقة بين الأسرة العلوية والدين الإسلامي علاقة تأثير وتأثر على طول التاريخ، وإنه لم يوجد مثال مثل هذا خارج الدولة المغربية لأنه ما زال ينظر لملك المغرب كحاكم وكأمير للمؤمنين في نفس الوقت[١٨].

٤– دور العلماء والطرق الصوفية في نشر الإسلام

لعب العلماء والدعاة الدور المركزي في نشر الإسلام بغرب إفريقيا، ويظهر هذا جليا من خلال الآثار التي تركوها في بعض القبائل والمناطق. فعلى سبيل المثال إن قبائل "التيكروا" بقيت على إسلامها منذ أن اعتنقته. وقد كانت هذه القبائل من قبل تحت سلطة سلطان لبيل القبلية. لكن مع مرور الوقت نصبوا على أنفسهم إماما يأتمرون بأمره ويخضعون له، واستطاعوا بناء مجتمع وظيفي يلبي حاجياتهم الدينية، وهذا أدى إلى بروز قبائل "التوكولير" والتي اشتهرت باسم "فوطاتورو"، مما أهلها لتصبح من أهم مراكز الدعوة الإسلامية بغرب إفريقيا. كما لا ننسى دور الطريقة القادرية والتيجانية التي وصلت إلى هذه القبائل عن طريق شمال إفريقيا. وبعد رسوخ الإسلام في هذه القبائل بدأت بتصديره إلى القبائل المجاورة فأسلمت قبائل "الألوف" على يد قبائل "التوكولير"، ثم أسلم بعدها قبائل "بيل" وأسسوا اتحاد دينيا بغينيا في منطقة تسمى "فوطا جالون"، مما جعل هذه المناطق مركزا للدعوة الإسلامية لها القدرة على إيصال الدعوة للبعض القبائل الوثنية المجاورة مثل "البامبارا" و"الهوزا". حيث قامت ثورة البيل ضد الوثنيين فانتهت بخلع سيادة البامبارا وإلى تأسيس نظام مستقل بمدينة "ماسينا". كما قام الداعية عثمان دان فيدو

---

١٨ سفيان الحتاش، البعد الديني والروحي في العلاقات المغربية الإفريقية (قراءة في أبعاد الزيارة الملكية لإفريقيا)، http://www.bladionline.com/?p=30578، ٠١,٠٤,٢٠١٤.

بدعوة قبائل "الهوزا" إلى الإسلام فأقبلوا إليه بلهف، فلم يرق ذلك ملوكهم الذين اعتادوا عل اضطهاد المسلمين. وبعدها قام عثمان دان فيدو بدعوة قبائل "الهوزا" و"طالبيل" إلى الجهاد ضد الوثنيين، فاجتمع له جيش من الفلاحين والرعاة، الذين كانوا قد هربوا من ظلم الحكام الوثنيين عام ١٨٠٤م، فهزم الجيوش الوثنيين وأسس إمبراطورية عظيمة بشمال نيجيريا، لها عاصمتين "سوكوتو" و"كانو" وأعلن نفسه أميرا للمؤمنين. وبالرغم من انقسام إمبراطوريته بعد وفاته، إلا أن قبائل "الهوزا" اعتنقت الإسلام وأصبحت من أهم وأقوى الحصون في الدولة الإسلامية، حيث انتشرت منها الإسلام إلى شمال الكامرون وأواسط نجيريا. في عام ١٨٦٠ قام الحاج "عمر تال" السنغالي؛ وهو داعية من قبائل "التوكولير"، فأسس في بلاد "فوطا جالون" شعبة للطريقة التيجانية، فأعلن الجهاد ضد قبائل "البامبار" الوثنية، فاستطاع الاستيلاء على عاصمتهم "نيورو"، وبعدها حاول ضم بلاد السنغال إلا أنه اصطدم بجيوش المستعمرين، مما جعله يضطر إلى تغيير وجهته صوب منطقة "البيل" المسلمة والتي كان أتبعها من الطريقة القادرية حيث استولى عليها وقتل ملكها. وهذا أدى إلى صراع بين أتباع الطريقة القادرية والطريقة التيجانية، انتهت بقتل الحاج "عمر تال" حيث إن قبائل "البيل" لم تصبر على حكمه[١٩].

١,٤- وسائل انتشار الدعوة

عرف انتشار الإسلام بغرب إفريقيا مراحل صعود وانتكاسة حيث إن دخول الإسلام إلى إفريقيا لم يكن في تاريخ محدد وإنما كان على فترات متقطعة ولهذا لم يكن مستمرا ومتواصلا. ومع أنه واجه مقاومة عنيفة وخاصة من القبائل الوثنية مثل "البامبارا" و"الهوزا" التي لا تقبل دخول عناصر أجنبية إلى هذه المناطق. وبهذا توجه الإسلام إلى المناطق الجافة من السودان حيث كان لعامل الجو كذلك أثر سلبي حيث إن قسوة الطقس وارتفاع رطوبة الساحل أدت إلى تباطئ الدعوة في هذه المناطق. وتعرف هذه المناطق بسيطرة المماليك الوثنية عليها حيث يعتبرون القوة الدينية المسيطرة، وينظرون إلى أنفسهم على أنهم الوسيط بين الله والعباد مما يجعل القبائل تذعن إليهم بخضوع تام، فخوف هؤلاء الملوك على عروشهم جعلهم يقفون في وجه الدعوة بشكل شرس حال بين الدعاة والقبائل المستهدفة. وبالرغم من كل هذا فقد استطاع الدعاة أن يصلوا إلى

---

١٩ هوبير ديشان، الديانات في إفريقيا السوداء، المركز القومي للترجمة، ص: ١٢٢-١٣٩، ٢٠١١.

بعض المناطق فيخيروا ساكنتها بين الإسلام أو الجزية أو الحرب. لكن يشهد التاريخ على أن الأسلوب السائد في هذه المناطق هو إقناع الناس بدين الله عز وجل حيث إن نسبة من الدعاة لم تكن لهم القوة العسكرية وإنما قوة إيمانهم جعلت الناس تميل إليهم وتقبل بدينهم. وما يبرهن على هذا أكثر؛ هو الانتشار البطيئ للإسلام بهذه المناطق حيث كان ينتقل من قبيلة إلى قبيلة. ومما تجدر الإشارة إليه هو أن دين الإسلام دين فطرة ويكفي الراغب في اعتناقه أن ينطق الفرد بالشهادتين حتى يُعتبر من المسلمين، تطبيقه سهل ومرن وقابل للتكيف مع جميع الأزمنة والأمكنة وهذا كان له أثر إيجابي في قبول الدعوة الإسلامية. وبعد مرور الوقت بدأ ظهور الطرق الصوفية في هذه المناطق مما جعل الناس يميلون إليها أكثر ويحسون بطمأنينة أكثر[٢٠].

ومن الوسائل المركزية التي ساهمت في انتشار الإسلام هو دور التجار المسلمين، حيث إنهم كانوا يتمتعون بأخلاق عالية جعلتهم يخترقون قلوب الناس الذين كانوا يتعاملون معهم. كما كان بعض العمال الذين كانوا يبحثون عن عمل هاجروا إلى مناطق مختلفة من أجل أن يجدوا عملا، وإحساسهم بالمسؤولية تجاه دينهم جعلهم يبلغون الدعوة في أي مكان حلوا به، فبالرغم من أنهم يظهرون أنهم كانو بدون عمل إلا أن كانوا دائما يعملون مع الله عز وجل في تبليغ دعوته؛ لهذا صدق من قال لا يوجد في الإسلام بطالة. كانت الثقافة الإسلامية في تلك الفترة ثقافة عريقة وقوية مما جعلها تؤثر في الثقافات الأخرى وخاصة نموذج التماسك الاجتماعي للمسلمين. فمثلا يرجع الفضل في نشر الإسلام في قبائل الزنوج في إفريقيا منذ القرن الثامن عشر إلى نشاط الدعاة من أرباب الصوفية الإسلامية. حيث إن حِلَق الذكر التي كانوا يقومون بها أثرت فيهم وجعلتهم يحسون بالطمأنينة والتسامي الروحي، وخاصة مع وجود الشيخ الذي يعتبر نموذجا لهم يستمدون منه القوة المعنوية. ومن أهم هذه الطرق الطريقة القادرية التي أسست في العراق في القرن الحادي عشر على يد عبد القادر الجلالي، حيث يتبعون المذهب المالكي، ويشتهر منتسبوا هذه الطريقة في إفريقيا، حيث لديهم شعبة تسمى "القادرية كونتا" يتبعها في غرب إفريقيا مشايخ "سعد بو" وكذلك طريقة المريدين التي تكثر في السنغال تعتبر من شعبة القادرية كونتا[٢١].

---

٢٠ المصدر السابق.

٢١ المصدر السابق.

ومما لا يفوتنا ذكره دور الخط العربي في انتشار الإسلام وخاصة الخط المغربي، حيث انتقل إلى نيجيريا والحوض الأوسط لنهر النيجر، ثم انطلاقا من طرابلس غرب والقيروان، بينما انتقل لبلدان منطقة السنغامبيا[٢٢] من المغرب الأقصى والأندلس مرورا ببلاد شنقيط. كما أن الأفارقة أدخلوا على الخط المغربي بعض التزيينات مما جعل الثقافة المغربية الإفريقية تمتزج في قالب واحد. فعلى سبيل المثال استعانت لغات ولهجات الولوف والفلان والحوس بالحرف العربي قبل وصول الأوروبيين للمنطقة، وقبل إدخال الحروف الرومانية إليها. وبهذا حصلنا على أدب إفريقي عريق مكتوب بالحرف العربي عُرف بالأدب الأعجمي أو الأدب الإفريقي. ومما يجب التأكيد عليه هو أن الخط في تلك الفترة هو الوسيلة البارزة من أجل نقل وتلقين العلوم. وكون الخط المغربي حاضرا بقوة فقد أثر في الثقافة الإفريقية بشكل واضح[٢٣].

تعتبر القارة الإفريقية من أهم المناطق التي تتبنى المذهب المالكي، فهو هبة من بلاد المغرب، ظهر في البداية بالمدينة المنورة إلا أن بلاد المغرب احتضنته واعتنت به عناية خاصة، جعلها تعتبر من أهم المراجع في تلقين المذهب. ومن أهم منارات العلم التي اهتمت بهذا المذهب مدارس القيروان وقرطبة وخاصة ما بين القرن ٩ والقرن ١١م. طبعا لم يكن المذهب المالكي حاضرا بقوة في فترة المرابطين، نظرا للتواجد بعض المذاهب الأخرى مثل المذهب الشيعي والخارجي، إضافة إلى بعض المذاهب الفاسدة تماما. وبعد شد وجذب بين هاته المذهب انتصر المذهب المالكي على المذاهب الأخرى وتمكن من قلوب الناس منذ القرن ١٢م. وكان للتجار والدعاة والفقهاء دور مهم في نشر الإسلام على المذهب المالكي. وعلى سبيل المثال فبحكم فعالية القبائل السودانية التي اعتنقت الإسلام المالكي مبكرا، أخذت تنشره بين بني جلدتها، نخص بالذكر منهم قبيل الديولا (وريث الماندينغ Manding)، الذي اشتهر بممارسة التجارة في بلاد السودان طيلة العصر

---

٢٢ منطقة السينغامبيا، تضم مجموع الدول الواقعة بين نهري السينغال والنيجر، وتمتد أفقيا من المحيط الأطلسي لتشمل عددا من الدول، منها: السنغال ومالي وغينيا وسيراليون وساحل العاج وغانا ونيجيريا والنيجر... إلخ. وقد كان الباحث بوباكر باري، من أبرز المؤرخين الأفارقة الذين روجوا لاستعمال المصطلح بمفهوم جغرافي– استراتيجي، أكثر منه تاريخي، حيث يضم بالنسبة له حوالي ١٦ دولة.

٢٣ الدراسة الوحيدة التي أنجزت لحد الآن حول الموضوع، هي لبيفار:

A. D. H. Bivar, «The Arabic calligraphy of West Africa», African Language Review, VI (1968), 3-15.

الوسيط. وقد لعب المغارب دورا بارزا في نشر المذهب المالكي بغرب إفريقيا وكذلك الطرق الصوفية، خاصة منها الشاذلية والتجانية والتي عرفت بنكهتها المغربية العريقة، إضافة إلى الطريقة القادرية التي عرفت بالعراق وخاصة ببغداد، حيث كان للمريدين من الأسرة الكنتية دور مهم في نشر هذه الطريقة في الحوض الأوسط لنهر النيجر بعد القرن ١٧م.

يعد عثمان بن فوديو من أهم رواد الطريقة القادرية حيث ساهم بشكل كبير في انتشار الطريقة، حيث قاد حركة جهادية ضد ملوك وأمراء بلاد حوس، حيث استطاع أن يؤسس دولة مركزية سميت بالدولة السكتية نسبة للعاصمة سُكُتُ[٢٤]، وقد قدم الشيخ عثمان بن فوديو جهدا كبيرا من أجل نشر الدعوة، وهذا كان له أثر بالغ على سكان النيجر مما جعل اسمه خالدا إلى يومنا هذا، حتى أن أحفاده لا زالوا يتمتعون باحترام كبير من أهل البلد توقيرا وإكراما لمكانته. وقد خلّف الشيخ عثمان وأخوه عبد الله وابنه محمد بلّ ما يزيد عن ثلاثمائة مؤلف، غالبا ما يعود فيها السند على العلماء المغاربة، مما يبرز مدى تأثرهم بالإنتاج العلمي المغربي سواء في جانبه الفقهي أو الصوفي[٢٥]. كما تجدر أن هناك شخصيات شرقية أثرت كذلك في انتشار الإسلام بغرب إفريقيا لكنها أخدت العلم من المغاربة ونذكر على سبيل المثال نموذجا رحلة الولي أحمد اليمني، الذي خرج عام ١٦٦٨م من زاوية بقرية صغيرة على النيل الأزرق (بجمهورية السودان)، وجال في إفريقيا من أقصاها الشرقي إلى أقصاها الغربي. وأثناء تجواله كان يقصد أهل الصلاح ورجال التصوف والمريدين، حيث زار الكثير منهم في بَرْنُو والإير، وحينما بلغ فاس، تعلق بمريدي الزاوية الدلائية وأخذ العلم منهم.

---

٢٤ فودي: تعني في لغة الفلان الفقيه. وبالنسبة لمراحل وأطوار جهاد الشيخ عثمان بن فودي، فقد تناولها ابنه محمد بلّ في كتابه الموسوم بـ: "إنفاق الميسور في تاريخ بلاد التكرور". وقد اشتغلت عليه الباحثة بهيجة الشاذلي وحققته، برسم نيل د.د.ع، جامعة محمد الخامس بالرباط، السنة الجامعية ١٩٨٩-١٩٩٠. وبعد التصحيح والمقابلة بنسخ جديدة، صدر هذا العمل ضمن منشورات معهد الدراسات الإفريقية بالرباط.

٢٥ تجدر الإشارة هنا أن الكثير من مخطوطات هؤلاء الأعلام الثلاثة، متوفرة بالخزانات المغربية.

تعتبر الطريقة التيجانية من أهم الطرق التي ساهمت بشكل واسع في انتشار الإسلام بغرب إفريقيا خلال القرن ١٩م، ومن أبرز الشخصيات التي ساهمت في هذا الأمر الشيخ الحاج عمر بن سعيد الفوتي والذي قام بحركة جهادية واسعة بالمنطقة. إضافة إلى الزعيم السنغالي الشيخ إبراهيم نياس حيث عمل على نشر الطريقة ببلده وبالبلدان المجاورة مثل غانا وشمال نيجيريا، حيث بزغ نجمه وأصبح لديه مريدين من هذه المناطق[٢٦]. بدأت الطريقة التيجانية نشاطها في القرن ١٨م على يد أحمد التجاني حيث دفن بمدينة فاس مما جعلها محجا للكل مريدي الطريقة. ومن أبرز العوامل التي ساعدت على انتشار الطريقة التيجانية تناسبها مع نمط وطبع الإنسان الإفريقي مما جعلهم يقبلون على الطريقة بصدر رحب. ومع مرور الوقت أصبح للطريقة التيجانية مكانة مرموقة في كثير من المناطق بإفريقيا حتى أصبح الناس يتوارثونها أبا عن جد. ويعتبر الحاج عمر الفوتي أول من أدخل الطريقة التيجانية إلى غرب إفريقيا[٢٧].

كان الفضل في انتشار الدعوة الإسلامية بغرب إفريقيا إلى الهم الذي حمله الدعاة المغاربة، حيث نجد أن أغلبهم من أتباع الطريقة التيجانية والطريقة القادرية، ومما ساهم في هذا هو اهتمامهم بالعلم والشريعة[٢٨]. وهذا جعلهم مرجعا أساسيا في تلقين العلوم، كما أن شغف أرباب الصوفية بالدعوة جعلهم يصرون على نشر الإسلام رغم صعوبة الظروف الموجودة بالقارة.

٥- مؤسسة محمد السادس للعلماء الأفارقة

في السنوات الأخيرة بدأ ظهور مجموعة من المنظمات الإرهابية بدول إفريقيا ومع مرور الوقت بدأت هذه المنظمات تكتسب زخما كبيرا، إضافة إلى انتشار فكرها بين صفوف مجموعة من الشباب. ولغرض مواجهة هذا التهديد لزم اتباع سياسة ومنهجية جديدة خصوصا في مجال التعليم الديني، فالتحدي الموجود في هذا الجانب هو تحد فكري أكثر مما هو تحدي أمني. ولا يمكن أن

---

٢٦ للاستزادة حول الموضوع، يمكن الرجوع للدراسة القيمة التي أنجزها الأستاذ الباحث أحمد الأزمي: الطريقة التجانية في المغرب والسودان الغربي خلال القرن ١٩م. الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠٠.

٢٧ أحمد فاضل علي، المسلمون في غرب إفريقيا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧١، ص: ٤٥.

٢٨ المرجع السابق.

يحمل هذا المشعل ويرسم خارطة طريق تحل المشكل من عمقه، سوى العلماء والمفكرون والأكاديميون. ولأجل تحقيق هذا الغرض وانطلاقا من الحس بالمسؤولية التاريخية لدولة المغرب تجاه دول إفريقيا أعطى ملك المغرب الضوء الأخضر لإنشاء مؤسسة محمد السادس للعلماء الأفارقة بتاريخ ٧ رمضان من سنة ١٤٣٦ الموافق لـ٢٤ يونيو ٢٠١٥[٢٩]. ويمكن إبراز أهمية هذه المؤسسة ودورها الاستراتيجي في القارة الإفريقية من خلال أهدافها وهيكلتها التنظيمية. حيث تسعى المؤسسة إلى تحقيق الأهداف التالية:

- توحيد وتنسيق جهود العلماء المسلمين، بكل من المغرب وباقي الدول الإفريقية، للتعريف بقيم الإسلام السمحة ونشرها وترسيخها.
- القيام بمبادرات في إطار كل ما من شأنه تفعيل قيم الدين السمحة في كل إصلاح تتوقف عليه عملية التنمية في إفريقيا سواء على مستوى القارة أو على صعيد كل بلد.
- تنشيط الحركة الفكرية والعلمية والثقافية في المجال الإسلامي.
- توطيد العلاقات التاريخية التي تجمع المغرب وباقي دول إفريقيا والعمل على تطويرها.
- التشجيع على إقامة المراكز والمؤسسات الدينية والعلمية والثقافية.
- إحياء التراث الثقافي الإفريقي الإسلامي المشترك من خلال التعريف به ونشره والعمل على حفظه وصيانته.
- ربط الصلات وإقامة علاقات التعاون مع الجمعيات والهيئات ذات الاهتمام المشترك[٣٠].

---

٢٩ مؤسسة محمد السادس للعلماء الأفارقة، ظهير شريف يتعلق بإحداث مؤسسة محمد السادس للعلماء الأفارقة، /http://www.habous.gov.ma/"%81.html (02.07.2015).

٣٠ المصدر السابق.

ومن الجدير بالذكر أن أهداف مؤسسة محمد السادس للعلماء الأفارقة تظهر بشكل واضحة الديبلوماسية الدينية والدور الفعال الذي سيلعبه المغرب تجاه دول غرب إفريقيا خصوصا فيا يتعلق بموضوع نشر الاسلام وتطوير العلاقات الدينية. كما يجدر الإشارة إلى أن داخل المؤسسة لجنة تسمى بالمجلس الأعلى يتواجد بها ممثل ٣١ دولة من الدول الإفريقية، هذا الرقم إذا قارناه بالدول المسلمة بقارة إفريقيا يعتبر رقما كبيرا ومهما[٣١]. فوجود كل ممثلي هذه الدول يعطي للمؤسسة قوة وشرعية واسعة ويعمل على إسماع صوتها في العالم، كما يجعل لقراراتها تأثير كبيرا. كما أن تواجد مقر المؤسسة بمدينة فاس والتي لها رمزية خاصة بالنسبة للأفارقة وخصوصا لمنتسبي الطريقة التيجانية، يضفي على المؤسسة قيمة معنوية كبيرة.وقد أشار ملك المغرب عقب تأسيس هذه المؤسسة إلى أن "قرار إحداث هذه المؤسسة ليس نتاج ظرفية طارئة، ولا يهدف لتحقيق مصالح ضيقة أو عابرة، وإنما يندرج في إطار منظور متكامل للتعاون البناء والتجاوب الملموس مع مطالب عدد من البلدان الإفريقية على الصعيدين الرسمي والشعبي، في المجال الديني، مشيرا إلى أن أبرز تجليات هذا التجاوب قبول كثير من الطلبة الأفارقة للدراسة في معهد محمد السادس لتكوين الأئمة والمرشدين والمرشدات"[٣٢]. ويظهر من خلال تعليق ملك المغرب على هذه المؤسسة، بأنها لم تأت ردة فعل وإنما في إطار مبرمج وخطوات مدروسة سابقة، وصل موعد جدولها الزمني ليتم تنفيذها، كما يجدر الإشارة إلى عبارة التجاوب الملموس مع البلدان الإفريقية على الصعيدين الرسمي والشعبي، حيث عمل المغرب على استقراء الحاجيات الدينية لشعوب الدول الإفريقية وليس الاهتمام فقط بالجهات الرسمية، وهذا يبين مدى عمق الهدف التي أسست عليه هذه المؤسسة. كما اعتبر الملك محمد السادس أن هذه المؤسسة تعتبر لبنة إضافية وليس أول مشروع ديني يقوم به المغرب من هذا الحجم اتجاه الدول الإفريقية، فنحن نتحدث هنا عن استمرارية وليس عن بداية عمل جديد.

---

٣١ العرب مؤسسة محمد السادس للعلماء الأفارقة.. إنجاز يضاف إلى جهود المغرب، http://www.alarab.co.uk/?id=82856, 16.06.2016.

٣٢ الشرق الأوسط، عاهل المغرب ينصب المجلس الأعلى مؤسسة محمد السادس للعلماء الأفارقة، http://www.habous.gov.ma.

خلاصة

يجب التذكير بأن الإسلام قد لعب دورا مهما في تاريخ إفريقيا. لذلك فإنه من غير الممكن الحديث عن تاريخ وثقافة القارة الإفريقية بدون النظر إلى الدين الإسلامي كمدخل رئيسي لدراسة تاريخ القارة ومدى تأثيره عليها. انتشار الإسلام بإفريقيا ساهمت فيه مجموعة من العوامل؛ هذه العوامل حتى وإن اختلفت في منطلقاتها فإنها مكملة لبعضها البعض وكما هو معروف فلقد بزغت الدعوة الإسلامية من شبه الجزيرة العربية لكن نشر الدعوة الإسلامية بإفريقيا في ذلك الوقت وفي تلك الظروف يُعد من الأمور الصعبة، لذلك فإن وصول الإسلام من شبه الجزيرة العربية إلى المغرب جعل المغرب يلعب دوراً كبيراً في نشر الإسلام بدول غرب إفريقيا وقد عمل المغرب على ذلك إضافة إلى محافظته على العلاقات مع هذه الدول وتطويرها خصوصا في المجال الديني.

ويمكن اعتبار انتشار الإسلام بدول غرب إفريقيا قد وصل إلى أعلى مستوى له مع الدولة المرابطية، حيث إن السياسة التي اتبعها عبد الله ابن ياسين فيما يتعلق بالجانب التعليمي. ساهمت في تنشئة وتكوين الطلبة الذين سيعملون فيما بعد على نشر الدعوة الإسلامية بغرب إفريقيا، إضافة إلى فتح بلدان جديدة لم تكن قد فتحت من قبل، وعلاوة على هذا ولغرض المحافظة على الإسلام بهذه البلدان المفتوحة عمل طلبة عبد الله بن ياسين على التضحية في سبيل تعليم وتكوين المسلمين بهذه البلدان.

أما بالنسبة للعلويين الذين يحكمون المغرب منذ أكثر من ثلاثة قرون ولا زال حكمهم مستمراً إلى يومنا هذا، فقد حافظت على علاقة هذه الدولة بدول غرب إفريقيا على مستوى كبير كما عملت على تطوير هذه العلاقة وبغرض تحقيق هذا فلقد استعملوا منهجيات وطرق مختلفة لغرض نشر الدعوة الإسلامية أهمها إعطاء أهمية وقيمة كبرى للتعليم الديني حيث كانت الدولة العلوية دائما جاهزة وحاضرة. كما لعبت الطرق الصوفية إضافة إلى المذهب المالكي وكذلك مدارس الخط العربي المغربي دور مهم في نشر الإسلام، وكما هو معروف فإنه من قدم الزمان يعتبر المغرب مرجعا أساسيا في المذهب المالكي ومصدرا للطرق الصوفية ومعلما للخط العربي وخاصة المغربي، ولهذا بقية علاقته بدول غرب إفريقيا قوية ومستمرة.

وفي السنوات الأخيرة يعمل المغرب على نهج سياسة دينية أكثر نشاطا تجاه دول غرب إفريقيا، ومن أجل وضع أسس حقيقية لهذه السياسة تم إنشاء مؤسسة محمد السادس للعلماء الأفارقة ويعتبر ذلك استثمارا للمجهودات السابقة وتوريثها للأجيال القادمة في إطار مؤسساتي يسهل الرجوع إليه والاستعانة به. وكخلاصة فإن المغرب عمل دائما على نشر وخدمة الدين الإسلامي بدول غرب إفريقيا، ومع تطور الأحداث بإفريقيا وعودة المغرب إلى منظمة الاتحاد الإفريقي فإنه سيعمل على تطوير ديبلوماسيته الدينية وتوسيع نطاق تطبيقها.

المراجع

١-راغب السرجاني، دولة المرابطين، /http://islamstory.com.

٢-كافي دونماز، المرابطين، موسوعة الإسلام، المجلد: ٣١، ص: ١٥٢.

٣-رضوان يوسفي، العلويين رمز الاستقرار بالمغرب، جمعية الباحثين بإفريقيا، ٠٩,٠٢,٢٠١٧.

٤-الموقع الرسمي للأمم المتحدة.

٥-حسن أحمد محمود، قيام دولة المرابطين، ص ٣٦، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر.

٦-سيدي ولد عبد المالك، فلان السنغال.. قومية تعشق العربية،

http://www.aljazeera.net/news/reportsandinterviews/2013/3/30/

٧-كافي دونماز، المغرب، موسوعة الإسلام، المجلد: ١٢، ص: ١٨٤.

٨-عصمت دانداش، الثقافة العربية الإسلامية في غرب إفريقيا: السودان على عهد المرابطين، مجلة دعوة الحق، العدد، ٢٥٨، سنة ١٩٨٦.

٩-أحمد شاكر، الإسلام والمجتمع السوداني، إمبراطورية مالي ١٢٣٠-١٤٣٠ أبو ظبي، المجمع الثقافي، ص: ٢١٢، ١٩٩٩.

١٠-جوان جوزيف، الإسلام في ممالك وإمبراطوريات إفريقيا السوداء، ص: ٦٤، ١٩٨٤.

١١-شلبي أحمد، موسوعة التاريخ الإسلامي، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، مجلد ٦، ص: ١٩٤-٢٠٢، ١٨٨٢.

١٢-إكرام عدناني، العلاقات المغربية الإفريقية: علاقات العرق والهوية والدين،

.http://arabic.cnn.com/world/2016/04/12/morocco-relation-africa 12.04.2016

١٣-الشرق الأوسط، عاهل المغرب ينصب المجلس الأعلى مؤسسة محمد السادس للعلماء الأفارقة، http://aawsat.com/home/article/666606/.

١٤-سفيان الحتاش، البعد الديني والروحي في العلاقات المغربية الإفريقية (قراءة في أبعاد الزيارة الملكية لإفريقيا)، http://www.bladionline.com/?p=30578(01.11.2014)

١٥-هوبير ديشان، الديانات في إفريقيا السوداء، المركز القومي للترجمة، ص: ١٢٢-١٣٩، ٢٠١١.

١٦-محمد إبراهيم الكتاني، مصادر تاريخ إفريقيا من خلال المخطوطات المغربية. الرباط: منشورات الأكاديمية المغربية، العدد الرابع، ص: ٢٤٢، ١٩٨٧.

١٧-إدريس الكنبوري، سياسة المغرب الأفريقية... دبلوماسية دينية لحضور سياسي فاعل، https://www.alaraby.co.uk/politics/2016/6/23

١٨-محمد فاضل علي، المسلمون في غرب إفريقيا، دار الكتب العلمية، بيروت، ص: ٤٥، ١٩٧١.

١٩-مؤسسة محمد السادس للعلماء الأفارقة، ظهير شريف يتعلق بإحداث مؤسسة محمد السادس للعلماء الأفارقة، http://www.habous.gov.ma

٢٠-العرب، مؤسسة محمد السادس للعلماء الأفارقة.. إنجاز يضاف إلى جهود المغرب، http://www.alarab.co.uk/?id=82856, 16.06.2016.

BATI AFRİKA'DA İSLÂMİYET (II)

ISLAM IN THE WEST AFRICA (II)

الإسلام في افريقيا المغربية (٢)

ISLAM ET SOCIETE EN AFRIQUE DE L'OUEST: LE ROLE DES CONFRERIES MUSULMANES

Khadim MBACKÉ[*]

Introduction

Fondé sur une foi en l'unicité absolue de Dieu, l'Islam est une religion monothéiste et ouverte, révélée à La Mecque, au centre de la péninsule arabique en 610 AC, à un homme du nom de Muhammad, considéré comme un prophète et messager de Dieu, chargé de transmettre et d'expliquer le Coran, livre qui renferme la loi qui doit régir tous les aspects de la vie humaine.

Le dogme musulman repose sur la croyance en Dieu, aux anges, aux livres révélés, aux messagers, au jour du jugement dernier et au destin. Ce dogme implique des pratiques dont les plus importantes sont la prière, le jeûne, la zakate et le pèlerinage:

- La Prière est sensée être le moyen de communication spirituelle quotidienne entre le fidèle et son Maître. Elle est prescrite cinq fois par jour à des heures déterminées du jour et de la nuit. On lui confère une valeur morale propitiatoire et expiatoire, et une valeur sociale consistant dans le renforcement de la cohésion de la communauté et la consolidation de l'entraide et de la solidarité.

- Le jeûne est une pratique prescrite annuellement durant le neuvième mois du calendrier musulman. Il consiste à se priver de nourriture et du plaisir sexuel de l'aube au coucher du soleil. C'est un moyen d'éducation qui enracine les vertus d'endurance, de sincérité et de sensibilité à la souffrance d'autrui.

[*] Université Sheikh Anta Diop, Sénégal, khmbacke@hotmail.com

- La zakate est un impôt annuel prélevé obligatoirement sur la fortune des fidèles aisés au profit des démunis. Son assiette couvre toutes les richesses, notamment les biens meubles et immeubles, selon des conditions bien précises. Les bénéficiaires sont divisés en huit catégories appartenant à toutes les tranches de la société. Conçue comme un moyen de promouvoir la solidarité sociale, elle vise à combattre la pauvreté en donnant aux pauvres les moyens de se prendre en charge.

- Le pèlerinage à La Mecque est un moyen de ressourcement spirituel des fidèles qui leur permet d'entrer en contact direct avec les principaux symboles de la religion, comme la Kaaba et le tombeau du prophète, etc. C'est un moyen de réunir sur le même espace, en même temps et pour accomplir le même rituel, des millions de représentants des différentes nations qui composent la Umma, ou la grande communauté musulmane mondiale, dans le but de les rendre conscients de l'importance de leur communauté, et de leur permettre de nouer des relations multidimensionnelles.

Puisque l'Islam se considère comme une religion universelle donc ouverte à toutes les races, ses adeptes se lancèrent dès le 7e siècle AC à la conquête du monde. Pour ce faire, ils ont employé principalement quatre moyens: le commerce, la guerre, le pèlerinage et l'enseignement.

L'Afrique, que les Arabes avaient connu bien avant l'avènement de l'Islam, fut sa première destination, dans la mesure où il prit contact avec ce continent quelques années après sa naissance.

Première partie

Aperçu sur l'histoire de l'Islam en Afrique

Dans le milieu des africanistes, deux thèses s’opposent pour expliquer l’implantation et la diffusion de l’Islam en Afrique subsaharienne. La première soutient que l’Islam ne s’est véritablement diffusé dans cette région qu’au cours du 19ème siècle, grâce à la colonisation occidentale qui a mis un terme aux conflits à caractère ethnique, réalisé des voies de communication modernes et mis en place une administration qui s’est occupée de l’organisation des affaires de la cité, notamment celles relatives à la vie religieuse. La deuxième thèse affirme que l’Islam, bien que relativement ancien en Afrique, est demeuré superficiel et fortement influencé par les survivances du paganisme.

L'Islam a fait son apparition en Afrique très tôt. Des royaumes africains du 11ème siècle étaient déjà marqués par l'Islam, si l'on en juge par leur mode de gouvernance influencé par la charia, la diffusion de l'enseignement islamique en leur sein et la participation de certains de leurs rois à la guerre menée pour défendre l'Islam.

Dans la première partie de notre communication, nous allons aborder successivement la pénétration de l'Islam dans les différentes régions de l'Afrique. Ensuite, dans la deuxième partie, nous jetterons un regard sur la naissance des voies soufies et leur propagation sur le continent noir. Puis, dans la troisième partie, nous examinerons leurs rôles dans les sociétés concernées. Enfin, nous tenterons, dans la quatrième partie, d'explorer quelques défis qui se dressent devant les confréries religieuses et les perspectives d'avenir.

I. Afrique orientale

Lorsque Mohamed brisa son silence et révéla le message dont il était porteur, des membres de sa propre tribu, les Quraychites, se mirent à exercer toutes sortes d'exactions contre les plus faibles de ses fidèles. Ce qui poussa des groupes de ces derniers à se réfugier auprès du Négus d'Abyssinie.

Certaines sources soutiennent que des tribus arabes s'étaient installées sur la côte africaine de la mer Rouge et y avaient développé des activités commerciales. Cette présence arabe ajoutée à l'écho de l'accueil réservé aux premiers réfugiés musulmans a dû préparer et encourager une pénétration progressive de l'Islam dans les régions côtières de la mer Rouge et de l'océan Indien. Et, il est fort probable que la côte orientale de l'Afrique ait constitué un refuge pour les opprimés au cours du premier siècle de l'histoire musulmane.

Des contacts commerciaux établis par des marchands musulmans, soucieux d'écouler les produits de leur commerce n'ont pas manqué d'être mis à profit, chaque fois qu'ils en avaient la possibilité, pour faire connaître leur religion. Ce fut le cas sur la côte des Zindjs, où Mombassa, Zanzibar et Safala furent aussi bien des centres commerciaux que des relais de la prédication islamique.

D'après certains récits, la ville de Mogadiscio, fondée au cours du 3ème siècle de l'hégire (9e AC) par des émigrés venus d'El Ahsaa, a abrité une communauté musulmane bien organisée avec un pouvoir exécutif dirigé par un roi et un pouvoir

exécutif détenu par des gouverneurs et des ministres. Un royaume islamique fédéral fut également fondé dans les régions intérieures. Les intenses activités d'échanges commerciaux et les relations scientifiques qui se sont développées par la suite entre la presqu'île arabique, l'Egypte et l'Afrique orientale, ont largement contribué à la diffusion de l'Islam dans cette région. Le royaume islamique d'obédience chafiite de Kalwa, en Tanzanie, fondée au 14ème siècle fut le point de départ de l'Islam vers les localités intérieures.

Au cours du 16ème siècle, les tribus de Somalie ont constitué la principale force musulmane dans la corne de l'Afrique. Elles ont farouchement combattu l'impérialisme portugais qu'elles considéraient comme une menace contre la présence islamique.

À partir du 18ème siècle, les Arabes et les habitants des zones côtières ont commencé à se diriger vers Bouganda et Katanga pour des raisons principalement commerciales. Ils s'y installèrent tout en essayant de s'immiscer dans leurs affaires intérieures. Cependant, il n'est pas établit de façon claire qu'ils aient contribué considérablement à la diffusion de l'Islam dans la zone. La région a connu durant ce siècle plusieurs mouvements de résistance contre la pénétration occidentale, notamment celui de Muhammad ibn Abd Allah en Somalie.

II. Afrique Australe

La première vague de musulmans arrivée en Afrique australe vers la fin du 18ème siècle et le début du 19ème siècle étaient constituée de détenus politiques venus des îles indiennes de la Hollande. Cette première vague sera suivie, à partir de 1860, d'une deuxième constituée d'immigrants musulmans qui travaillaient dans les plantations de Natal et de Transvaal et de commerçants indiens et musulmans venus de Bombay ainsi que de musulmans issus d'autres parties de l'Afrique. Les populations issues de l'immigration asiatique ont joué un rôle déterminant dans la pénétration de l'Islam dans cette région.

III. La Nubie et ses environs

La Nubie, jadis convertie au christianisme par des missionnaires venus de l'Egypte, est longtemps restée en marge de l'influence de l'Islam. La raison principale est, peut être, liée aux difficultés de navigation sur le Nil et l'existence d'Etats

chrétiens sur les deux rives du fleuve. Cependant, les différentes campagnes militaires islamiques menées dans cette région ont permis l'implantation d'une colonie arabe dans la région puis la naissance d'un Emirat islamique dirigé par des rois qui portaient le titre de Kanz ad-Dawla. En outre, l'essor fulgurant connu par le pèlerinage et les activités de commerce avec les populations du haut de l'Egypte et la mer Rouge ont contribué à la diffusion de l'Islam dans la localité. Ainsi, les tribus, jadis de confession chrétienne, ont massivement embrassé l'Islam sous l'impulsion d'enseignants musulmans arabes et d'ulémas. À partir du 16ème siècle, l'Islam y obtint le statut de religion d'Etat et des centres d'études islamiques firent leur apparition au cours du 18ème siècle.

IV. Afrique du Nord

À l'époque du Calife Omar, les musulmans ont pu, après avoir dominé l'Egypte, conquérir Braqa et Tripoli. Cependant, le véritable conquérant de l'Afrique du Nord fut sans conteste 'Uqba ibn Nafi' al-Fihri (m.682), fondateur, en 663, de la ville de Kairouan qui fut pour longtemps un grand centre de rayonnement de la culture Islamique et la capitale de l'Occident islamique. Son œuvre fut continuée par Hassan ibn Nou'man (m.705) puis Moussa ibn Nousayr (640-717) qui donna un coup d'accélérateur à la pénétration de l'Islam dans la région après l'effondrement de la résistance berbère.

Les différents mouvements qui se sont succédé dans la région jusqu'au 17ème siècle, en l'occurrences les Fatimides, les Almoravides, les Almohades, les Hafsides, les Mérinides, les Saadiens et les Alawites, ont pu étendre les frontière de l'empire islamique jusqu'au Sud de l'Espagne, donner une véritable identité islamique aux populations locales et contribuer à l'essor des sciences religieuses, notamment la jurisprudence islamique.

Par ailleurs, la conquête de cette partie de l'Afrique fut accompagnée par une évolution sur le plan doctrinal. En effet, la région était au début dominée par le sunnisme jusqu'à l'époque Omeyyade, puis le Kharidjisme y fit son apparition au 8ème siècle, puis le Chiisme, l'Acharisme et enfin le Malékisme finit par y étendre sa domination à partir du 11ème siècle. Il semble que les Almoravides ont joué un grand rôle dans l'implantation définitive de cette doctrine en Afrique du Nord et sa diffusion dans les pays voisins du Soudan. La région a également connu à partir du 16ème siècle l'éclosion d'une multitudes de confréries d'obédience soufie.

V. Afrique de l'Ouest

La conquête du Sahara et de l'Afrique occidentale a effectivement commencé à l'époque des Almoravides. En effet, après une retraite de trois mois, dans une île apparemment située sur le fleuve Sénégal, avec ses disciples dont les rangs ne cessaient de grandir, Abd Allah ibn Yassin (m.451 H/1059 AC), venu dans la région en provenance de Nafis sur l'ordre de son maître Wadjaj, a commencé par combattre et soumettre les membres de sa propre tribu, les Sanhadja, avant de conquérir Sidjilmassa et mener la guerre contre l'Empire de Ghana en 1055[1].

À la fin de la dynastie almoravide, l'Islam était déjà répandu dans plusieurs contrées du Soudan occidental. Il s'agit entre outre de l'Empire de Ghana dont la situation juste après son premier contact avec l'Islam nous est décrite par al-Bakri dans son ouvrage écrit en 1067-1068 ainsi que le royaume de Tekrour situé sur les rives du fleuves Sénégal et dont les populations composées de Pulaar, de Wolofs et de Soninkés ont aidé les Almoravides dans leur conquête du Sahara sous la direction de leur roi Wardjabé (m. 1040).

La région abrita l'Empire du Mali dont le plus illustre roi fut d'après certaines sources arabes Mansa Moussa (1312 -1327). Car, c'est bien sous son règne que les frontière de l'empires ont été étendues jusqu'à Tombouctou, au nord, le Songhaï, à l'est, et le Fouta Djalon et le Fouta Toro, au sud et à l'oust. Il ressort des récits de certains explorateurs tels Ibn Batouta que l'Islam a imprégné toutes les couches de la société. Mais, malgré l'encrage de l'Islam dans la société, certaines pratiques polythéistes ont survécu[2].

L'empire du Mali a pu également nouer de solides relations diplomatiques et commerciales avec l'Afrique du Nord et le moyen Orient. Il est entré dans une phase de déclin au courant du 15ème siècle, période à laquelle le Royaume de Songhaï fut fondé sur ses ruines et dont l'un des plus illustre roi, Sunni Ali, a été décrit par les

---

1 Le maître d'Abdoullah ibn Yassine, Wadjdjadj, était lui-même un disciple d'Abou Imran al-Fassi de Kairouan, qui avait rencontré dans cette ville Yahya ibn Ibrahim al- Gdali, chef des tributs Sanhadja et s'était rendu compte de l'état d'ignorance qui dominait chez son peuple et la nécessité de leur enseigner l'Islam, d'où l'ordre donné à Wadjdjadj de dépêcher un prédicateur en pays berbères. Ce qui fut fait en 427 H.

2 Les questions d'Askia Muhammad adressées à Muhammad ibn Abdoul Karim al-Maghili (1425-1504) attestent largement la persistance des pratiques païennes en milieu soudanais à son époque.

sources arabes comme un despote et peu respectueux des pratiques cultuelles. Ce qui poussa Askia Muhammed à le renverser et fonder le royaume des Askia en 1493. À la suite de son accession au pouvoir au Songhay, Askia Muhammad voulut instaurer un État régis par la loi musulmane. Son pays regorgeait d'ulémas susceptibles de pouvoir l'aider dans son entreprise, mais la conduite d'une bonne partie de ces religieux ne lui inspirait pas confiance.C'est pourquoi il se tourna vers un uléma de Tlémcen, connu déjà dans la région pour y avoir effectué une tournée.

Sept séries de questions furent adressées à Al-Maghili (m.1504) avec l'intention apparemment d'obtenir des réponses assez souples pour s'adapter au contexte local et faciliter la mobilisation des populations musulmanes en vue de réaliser les projets politiques de l'Askia[3].

Les questions du souverain africain reflètent ses grandes préoccupations, des problèmes majeurs auxquels il était confronté dès son accession au pouvoir. Elles portent sur les sujets suivants:

- la gestion de l'héritage de Sunni Ali;

- le statut des biens irrégulièrement acquis;

- les transactions illégales;

- les relations extérieures;

- le mode de transmission de la propriété foncière;

- la conduite du djihad;

- le traitement des manifestations de la dégradation des mœurs;

- la gestion de la vie culturelle, sociale et économique, etc.

Son pèlerinage semble lui avoir inspiré d'entreprendre la réforme de son état à la lumière des enseignements de l'Islam. Mais il régnait sur un pays qui n'était islamisé que partiellement et superficiellement, car il baignait encore dans ses traditions ancestrales. En effet, le monarque faisait face à un problème de taille: les traditions politiques locales semblaient incompatibles avec une bonne pratique de l'Islam. Or il était impossible de les changer du jour au lendemain. Aussi souhaitait-il

3 Askia Mohammed (1443 - 1538) était empereur du Songhaï,

obtenir des fatwa assez souples pour permettre de donner une apparence islamique à la politique de l'État. Ceci constituait le meilleur moyen de s'assurer de la loyauté des musulmans et de s'appuyer sur eux pour gouverner le pays.

Les réponses sont marquées par la rigueur et l'intransigeance qui caractérisaient leur auteur. Toutefois celui-ci semblait en recommander une application progressive au fur et à mesure que le pouvoir du souverain se consolidait.

Toujours est il que les propos de l'uléma nord-africain révèlent son érudition, son scrupule et sa rigueur morale. Il se montre réservé quand il sent que son interlocuteur cherche à orienter sa réponse dans le sens qui lui était favorable. C'est pourquoi on le voit dire: « Si la situation est telle que vous l'avez décrite… » Quand le souverain cherche une justification de ses projets expansionnistes et demande qu'on lui reconnaisse « le droit d'ingérence humanitaire », il le sermonne avant de commencer sa réponse en ces termes: « Ne cède pas à la passion car elle détourne du chemin d'Allah ». Ailleurs, il procède à un rappel à l'ordre en disant au souverain que, quelle que soit la gravité des crimes de son prédécesseur, il n'était plus responsable du pays et c'est à celui qui a le pouvoir de résoudre les problèmes qu'il a hérités.

Il se montre particulièrement dur dans les solutions qu'il préconise à l'égard des apostats, des magiciens et charlatans qui se livraient à des pratiques occultes qui leur donnaient une certaine popularité.

S'il est certain que les réponses de Maghili fournissaient une solution théorique aux difficultés soulevées, il n'en est pas moins sûr que l'Askia fut en mesure de les appliquer parfaitement.

Le déclin de l'empire Songhaï a commencé avec la compagne maghrébine dirigée par Ahmed El Mansour des années 1578 et aboutit à sa chute en 1591.

Le Soudan occidental a connu également plusieurs mouvements musulmans guerriers comme le mouvement sénégalo mauritanien de Nasir ad-din du 17e siècle, la révolution torodo de Souleymane Ball en 1776, le mouvement de Outhman dan Fodio en pays Haoussa au 18e siècle, celui d'El Hadj Omar au Fouta Toro, de celui de Samori Touré en Guinée au 19e siècle, etc.

VI. Soudan Central

Sous cette appellation, nous entendons désigner une zone qui couvrait les Etats actuels du Niger, du Nigeria, du Tchad, de la République centrafricaine et du Nord du Cameroun. Elle a abrité les différents Emirats islamiques que sont l'Emirat de Kanem/Bornou, celui de Baguirmi Woudday et le sultanat de Sokoto,etc.

L'Emirat de Kanem/Bornou fut fondé par des bergers sahariens issus de la tribu des Zaghawi. Certains récits soutiennent que Bornou est le premier pays du Soudan à avoir embrassé l'Islam par l'intermédiaire de Cheikh Mouhamed ibn Mani au cours du 11ème siècle. Cet Emirat a pu nouer, sous le règne de Dabalmi, de bonnes relations avec l'Afrique du Nord. Ce qui permit la venue d'oulémas à Kanem en provenance de la Tunisie, de l'Egypte et du Maroc pour contribuer à la diffusion et à la consolidation de la culture islamique dans la localité. Des étudiants issus de la région ont pu également fréquenter les universités Al-Azhar et Al-Qarawiyin. Sur le plan local, plusieurs guerres dont l'objectif déclaré était de combattre le paganisme ont opposé les rois musulmans à des tribus locales.

Les rois de cet émirat, Idris Alawma notamment, étaient connus pour leur attachement à l'application de la charia. Ils ont combattu la dégradation des mœurs, construit des mosquées, encouragé les populations à se sédentariser et à s'adonner à l'agriculture. De même, ils ont établit de très bonnes relations avec l'Afrique du Nord et mené la guerre contre les populations jugées infidèles du sud du territoire. À la fin du 16ème siècle, l'émirat devient un Etat islamique indépendant entretenant des relations avec les pays de l'Afrique du Nord.

La région fut également le creuset de très grands érudits et ulémas tels Abou Abd Allah Mohamed ibn al Mani, Cheikh al-Bikri, Mohamed Salih ibn Ishaq et Muhamed Ahmed ibn Hamed et al-Imam Muhamed ibn El -Hadj Abd ar-Rahman al-Barnawi qui s'illustra particulièrement pour son combat contre l'hérésie et l'idolâtrie et sa critique des rois jugés laxistes de son époque.

Pour ce qui est du pays Haoussa, certaines sources soutiennent qu'il a connu l'immigration de tribus nomades berbères et arabes venues de l'Afrique du Nord et que l'Islam y a été introduit par des immigrés Mandings venus de l'ouest du continent. Parmi les rois du pays qui se sont convertis à l'Islam, on peut citer Yadji Dansamba qui a du combattre ses concitoyens pour les amener à le suivre dans sa

nouvelle religion. En outre, cette région a connu un bouillonnement culturel et scientifique très intense avec l'arrivée et parfois l'installation d'ulémas et d'enseignants des sciences religieuses venus de Kanem/Bornou et de l'Afrique du Nord. Ces ulémas ont joué un rôle d'intermédiaires entres les parties belligérantes, ce qui leur a valu l'estime des populations. Ils ont mis à profit ce capital d'estime pour asseoir les bases d'une communauté musulmane et d'un régime appliquant la charia. Parmi les dirigeants du pays Haoussa qui ont joué un rôle important dans la diffusion de l'Islam dans cette contrée, figurent Muhamed Karh, Mohamed Romfa et Mohamed Rabo. Durant cette période, les frontières de l'Islam ont été étendues jusqu'au pays Yorouba, le nord du Cameroun et le pays Admawa grâce aux commerçants.

En outre, l'un des plus grands mouvements de guerre religieuse connus par cette région fut celui dirigé par Cheikh Ousmane Dane Foudio (m. 1817). Ce dernier a pu fonder un royaume islamique qui a duré plus d'un siècle et abrité plusieurs centres de rayonnement de la culture et de la civilisation islamiques, à savoir Maïdougoury, Sokoto, Katsina, Kano et Zariya, etc.

Deuxième partie

Genèse des voies soufies, leurs règles communes et leur développement

Le soufisme est un ensembles de méthodes jugées aptes à approfondir les pratiques cultuelles islamiques de manière à en faire un moyens de purification morale et de promotion spirituelle.

Les soufis se distinguent par l'importance capitale attachée à l'éducation spirituelle du fidèle. Cela découle de leur réalisation du fait que la voie, qu'ils considèrent comme la meilleure et la plus susceptible de permettre à l'homme de tirer profit des enseignements de l'Islam, ne peut s'assurer une large diffusion dans le monde que lors qu'elle constitue l'essence d'un système d'éducation.

Les maîtres soufis n'ont jamais cessé de dispenser une éducation spirituelle à leurs murid (disciples), mais, au début, ils ne tenaient ni à instituer des règles caractérisant la méthode d'éducation adoptée par chacun, ni à créer des regroupements réunissant chacun les adeptes d'un cheikh.

Dès le 12e siècle chrétien, cheikh Abd al-Quadir al-Djilani fonda un couvent près de Bagdad où il réunissait ses disciples pour les entraîner dans l'application des enseignements soufis. Ces disciples créèrent, 50 ans après la mort de leur maître, la voie quadriyya et continuèrent à la transmettre à travers les générations.

Les voies soufies ne cessèrent de se succéder depuis lors sous l'impulsion des maîtres contemporains des disciples du cheikh Abd al-Quadir ou à l'instigation de leurs adeptes.

Les ordres religieux eurent pour bases doctrinales les idées de Muhyddine ibn Arabi[4], d'Ahmad al-Badaoui[5],d'Aboul-Hassan Chadhili[6], d'Ibrahim ad-Dusuqui[7]et d'Ahmad Rifa'i[8]. Ces premiers ordres eurent plus de 37 branches qui, malgré leur diversité, reposent sur les idées fondamentales que voici:

1- Le chemin conduisant à Dieu ne consiste pas uniquement à observer les pratiques cultuelles classiques, mais surtout à se livrer à des exercices de mortification constituant les différents aspects du combat visant la bonne maîtrise de soi et la purification de l'âme.

2- Le dhikr est le principal moyen de promotion spirituelle.

3- Le novice dans les voies soufies, qui l'appellent toutes murîd, traverse au cours de sa progression mystique les étapes du repentir, de la crainte de Dieu, de l'espérance, de la confiance en Dieu et de la satisfaction en Lui. Il éprouve également des états ahwâl, ceux-ci étant des grâces reçues de Dieu par le fidèle pour l'inciter à poursuivre son effort d'ascension à travers les étapes définies.

4- Les formes du combat interne sont multiples et certaines peuvent convenir aux uns, et non nécessairement aux autres; ce qui implique la nécessité de tenir compte des aptitudes personnelles.

---

4 Grande figure du soufisme musulman né en Andalousie en 1164 et mort à Damas en 1240 AC.

5 Une grande figure du soufisme musulman (596-675 H/1199-1276 AC).

6 Célèbre maître dont la voie fut un passage presque obligé pour les fondateurs des confréries africaines (571-656 H/ 1175-1258 AC)

7 Une référence du soufisme égyptien (1235-1277AC).

8 Grand maître soufi bien connu en Afrique (1118-1182 AC)

5- La détermination de la forme du combat à utiliser par l'adepte est exclusivement réservée à un maître soufi éducateur.

6- La nécessité absolue, pour tout fidèle voulant s'engager dans la voie soufie, de se confier à un maître éducateur.

7- Nécessité pour le postulant de se soumettre entièrement au maître, d'obéir à tous ses ordres et de s'abstenir de tout ce qu'il interdit tout en lui vouant un amour inégalable.

8- Nécessité pour les adeptes (confrères) d'instaurer entre eux solidarité et entraide.

9 - Obligation pour tout musulman de s'engager dans la voie soufie.

L'un des plus importants points communs auxdites voies consiste en la conception de la nature des relations entre le cheikh et le murîd. Le premier doit être débarrassé de tout désir de dominer, de se faire des adeptes nombreux et d'exercer un pouvoir sur les hommes. Il doit connaître les situations individuelles de ses novices, s'aménager un temps de retraite spéciale pour se livrer à la méditation, une heure pendant laquelle il s'interdit le commerce avec ses semblables; il doit traiter ses murîd avec douceur, s'acquitter de leurs droits et ne pas les négliger en exploitant leur attachement à lui, et se passer des biens des disciples et de leurs services «à moins qu'une inspiration divine lui révèle un intérêt pour le murîd dans l'acceptation par le cheikh de son offrande ou son service, car alors l'agrément par le maître des biens et services est dans l'intérêt même du postulant et ne comporte aucun risque pour son cheikh»[9]. Celui-ci doit enfin désapprouver toute inconduite de l'adepte, mais dans la courtoisie et de façon à ne pas le mettre nommément en cause et à garder ses secrets en donnant à la désapprobation une tournure impersonnelle.

Quant au murîd, ses obligations envers le cheikh sont plus nombreuses et plus lourdes de conséquences. En effet, il doit:

- renoncer à sa volonté personnelle devant celle du maître et ne rien décider sans en référer à lui;

---

9 Awarif al-Ma'arif, imprimé en marge d'al-Ihya,vol.4,p.132.

- se taire en la présence du cheikh et ne parler que sur son autorisation;

- s'abstenir de toute manifestation bien familière: élever la voix, rire avec éclat, bavardage, etc;

- demeurer patient, ne pas se montrer pressé lors des visites effectuées auprès du cheikh et attendre jusqu'à ce que ce dernier daigne se présenter, même si l'attente doit se prolonger;

- comparer sa condition face au cheikh à celle de Moïse devant Khidr[10], autrement dit, éviter de le quitter pour son comportement susceptible d'être incompréhensible;

- ne pas prendre du repos en présence du cheikh sans son autorisation et rester prêt à servir;

- ne rien cacher de ses affaires au cheikh;

- ne pas s'empresser de lui adresser la parole avant de s'assurer de sa disponibilité à écouter[11].

Les confréries les répandues en Afrique de l'Ouest

La tariqua des quadir

Cette confrérie se rattache au célèbre soufi iraquien Abd al-Quadir al-Djilani (1077-1166 AC). Il légua à la postérité des ouvrages dont le plus célèbre demeure la Ghunya qui traite du droit et du soufisme, et Al-fateh où il expose les idées qui constituaient les thèmes de ses prêches de coloration soufie. Ses fils, petits fils et successeurs tels Abd al-Wahhab (1157-1196), Abdu Razzaq (1134-1206) et Abd as-Salam ibn Abd al Wahhab (mort en 1214) furent les premiers propagateurs de la voie quadir dans différentes régions du monde.

---

10 Personnage mystérieux de la tradition religieuse musulmane. Certains ulémas le présentent comme un prophète contemporain de Moise au quel il aurait servi de maître avant de se séparer de lui. Voir la sourate 18 versets 65 et suivants. Les soufis tirent de son histoire la preuve de l'existence d'une dimension ésotérique des connaissances religieuses accessible à une infime minorité d'initiés.

11 Le respect de ces règles connaît une régression chez les deux parties. Plus les chefs s'écartent de la conduite d'un guide exemplaire, plus ils se démystifient et plus les adeptes deviennent moins dépendants d'eux.

La Quadiryya serait parvenue à Fez grâce à l'action de deux descendants du cheikh Abd al-Quadir, en l'occurrence Ibrahim (m.1196) et Abd al-Aziz qui s'étaient installés en Espagne. Leurs descendants avaient quittés ce pays peu avant la chute de Grenade en 1492 pour se réfugier au Maghreb.

Mais il est possible aussi que la Tariqua eût atteint l'Afrique du Nord avant cette époque, compte tenu des relations culturelles et commerciales très dynamiques existant alors entre cette région et l'Egypte qui, elle, aurait vraisemblablement reçu la quadiryya peu après sa formation, et du fait également que cette partie de l'Afrique constituait une des voies les plus fréquentées par les pèlerins allant à La Mecque, ville où la Tariqua était présente depuis le 13e siècle.

Cependant, il paraît que l'existence, au Maghreb, à cette époque, d'un noyau de quadir n'a pas entraîné une activité significative de propagande pour diffuser la tariqua dans la région nord -africaine ou l'exporter aux populations soudanaises de l'Ouest. Toujours est-il que la zawia de Marrakish fut un important point de départ de l'expansion de la quadiryya en Afrique au sud du Sahara par les Zawia-relais des Kounta de Tombouctou et la zawia quadir mauritanienne.

Certains historiens avancent que la voie fut introduite dans la boucle du Niger au 15e siècle par Muhammad ibn Abd al-Karim al-Maghili (m.1504). En effet, ce prédicateur, né à Tlemcen en 1425, fit différentes pérégrinations dans plusieurs contrées de l'Afrique occidentale, notamment à Aïr, à Kano, à Katsina. Il y enseigna les sciences islamiques et rédigea pour le compte de l'émir de Kano un traité sur les lois qui doivent régir l'exercice du pouvoir en Islam. Ensuite, il se rendit à Gao en 1493, y rencontra Askia Muhammad et fut particulièrement préoccupé par l'islamisation des Etats, comme nous l'avons indiqué plus haut. Si les sources écrites n'insistent pas sur son rôle dans la diffusion de la voie, c'est probablement parce qu'à l'époque les agents de l'Islam mettaient davantage l'accent sur l'implantation de l'Islam, la consolidation des ses positions et la diffusion de ses enseignements de base.

Il est cependant incontestable que la Zawia des Kounta et ses différentes filiations ont joué un rôle déterminant dans la propagation de la voie quadir en Afrique de l'Ouest aux cours du 19e siècle[12].

La quadiriya est présente dans tous les pays africains qui possèdent une communauté musulmane. Elle est plus ancienne en Egypte et en Afrique du Nord et de l'Est qu'en Afrique de l'Ouest. Le pèlerinage à La Mecque et les migrations de ses maîtres semblent avoir joué le rôle décisif dans sa propagation.

Cependant l'expansion généralisée de la Quadiriyya dans le Soudan occidental ne s'accomplit qu'à la fin du 18e siècle et au début du 19e siècle. Ce phénomène fut redevable à l'action des familles de Moukhtar al-Kounti (m. 1812) et du cheikh Muhammad al-Fadil (m. 1869) et leurs affiliés. Cheikh Siddiyya le Grand (1780-1868) et cheikh Muhammad al-Fadil, en particulier, jouirent d'une vaste célébrité après être devenus les maîtres spirituels de la majorité des Soudanais. Certains membres de cette famille se sont installés dans la région et y ont créé des villages et nouer des alliances matrimoniales. D'autres se sont contentés d'y effectuer de fréquents déplacements pour recruter des adeptes et recueillir des hadiyya. Ceux-ci ont assuré la diffusion de la tariqua dans leurs territoires respectifs.

Les adeptes de la confrérie possèdent de grands centres en Afrique de l'Ouest, notamment au Mali, en Mauritanie, en Guinée, au Sénégal, etc. Ils se distinguent par leur modération, leur tolérance et leur attachement aux marabouts maures considérés comme des chérifs ou descendants du Prophète Muhammad. Au Sénégal, ils représenteraient environ10% de la population.

La tariqua des tidianes

Cette confrérie est créée vers la fin du 18e siècle par un algérien du nom d'Ahmad ibn Muhammad ibn al-Mukhtar ibn Salim at-Tidiani (1727-1805)

Après sa formation dans les connaissances fondamentales de la religion, il s'engagea dans la voie des soufis et assura dès l'âge de 16 ans la direction du Ribat (couvent) fondé par son grand père et y enseigna le Coran puis se rendit à Fez pour poursuivre des études auprès de ses ulémas.

---

12 Voir l'Islam en Afrique Occidentale Française de Le Chatelier, Paris 1899.

En 1762, le cheikh entreprit le pèlerinage à La Mecque puis effectua plusieurs déplacements au Caire et en Tunisie, et s'affilia successivement à la Quadiryya, à la Nassiriyya puis à la Khalwatiyya. Ensuite, il retourna à Fez et se mit à diffuser les idées qui deviendront plus tard le fondement doctrinal de la tariqua. Avant la naissance de celle-ci, le cheikh s'était retiré un moment pour une dévotion approfondie et une méditation intense au bout desquelles il déclara avoir vu le Prophète et que celui-ci lui avait donné l'ordre d'abandonner les tariqua qu'il avait adoptées pour recevoir désormais la charge de calife du Messager.[13]

En 1781, Il déclare avoir reçu au village d'Abu Samghoun l'ordre formel du Messager, à l'état de veille et non de rêve, d'éduquer tous les hommes sans restriction en même temps que le texte du wird qu'il devait transmettre.[14]

Il s'en retourna à Aïn Madi où il jeta les bases de la tariqua, se mobilisa pour la diffuser parmi les Musulmans. Ce qui le conduira à sillonner plusieurs régions de l'Afrique du Nord où il se fit des adeptes, construisit des zawia et ordonna des muqaddam [15]. Ensuite, il dicta ses enseignements fondamentaux à ses disciples Sidi Ali Harazim et Muhammad al-Mushiri as-Sayhi. Le premier consigna ce qu'il a reçu du maître dans un volumineux ouvrage de 559 pages selon l'édition de 1927 intitulé: « Jawahir al ma'ani fi faydi Sayyidi abi al Abbas Ahmad at-Tidiani» (Les perles des sens [des enseignements] émanant d'Ahmad at-Tidiani). C'est le livre sacré de la confrérie.

Cette confrérie est fortement implantée en Afrique du Nord et en Afrique de l'Ouest. Elle se propagea grâce au pèlerinage à La Mecque, rencontre internationale dont les prédicateurs tidaini profitaient pour recruter des agents de propagande chargés de diffuser le tidianisme dans leurs pays d'origine. Parmi les plus connus des maîtres de la confrérie qui en ont assuré l'implantation en Afrique de l'Ouest figurent El-hadj Omar Tall, El-hadj Malick Sy et El-hadj Ibrahima Niasse.

---

13 Jawahir al-maani,tome 1p.32, édition du Caire 1927.Nous avons été obligé d'utiliser deux éditions différentes du même livre: celle du Caire qui date de 1927 et celle de Beyrouth datant de 1972.

14 Ibid.

15 Homme imbu des règles de la voie et autorisé à y initier d'autres.

Al-hadj Omar (1796-1864)

Al-hadj Omar naquit au village de Halwar (Sénégal) en 1796. Il fit ses humanités dans sa région natale, puis à la célèbre université de Pire au Kajoor. Puis il s'initia au soufisme auprès de cheikh Mawloud Fall Ash-shinquiti et auprès du cheikh Abdoul Karim du Fouta Djalon qui lui transmit le wird tidiane.Il accomplit le pèlerinage à La Mecque en 1827 et y rencontra un grand maître du nom de Muhammad al-Ghali qui lui permit de renouveler son initiation, d'approfondir sa connaissance de la voie, d'assimiler ses secrets et d'être investi du titre de calife de la tidianiyya au Soudan.

À l'issue de son pèlerinage, al-hadj Omar partit pour le Bornou où il s'installa jusqu'au moment où un conflit l'opposa au Sultan et l'obligea à se réfugier au Nigéria où il resta sept ans auprès de Muhammad Bello fils de cheikh Othman Danfodio. Il épousa sa fille, quitta le Nigéria pour le Macina, où il demeura un certain temps dans l'hospitalité de son émir avant de regagner le Fouta Djallon où il passe six ans. Puis il le quitta en 1842 pour retourner dans son Fouta Toro natal.

De 1852 à 1864, Omar déclencha une guerre dans le but de créer un Etat islamique en Afrique de l'Ouest avec la Tidianiyya comme doctrine d'Etat. Il demeure la figure la plus marquante de cette confrérie et a apporté la plus grande contribution à sa diffusion grâce à sa prédication et à sa production intellectuelle, notamment son œuvre intitulée Riamh. Il visita toutes les grandes familles religieuses et sollicita et leur adhésion à sa confrérie et leur participation à sa guerre pour créer une entité islamique indépendante.

Cependant il ne put mener son projet à bon terme pour des raisons multiples dont les plus importantes sont les suivantes:

- Il n'avait pas suffisamment réussi à conscientiser les musulmans du Fouta et des régions voisines de manière à leur permettre de comprendre et soutenir son initiative;
- Il se considérait comme le calife de la tariqua tidianiyya et amenait certains à s'y convertir, bien que la plupart des musulmans concernés eussent été engagés dans la quadiryya;
- Son mouvement était, du moins à ses débuts, un mouvement essentiellement toorodo ou toucouleur;

- Il mena une guerre contre des musulmans du Macina, ce qui, aux yeux des musulmans neutres, constituait un conflit fratricide qui ne pouvait guère lui attirer leur sympathie;

- Il s'est enfin heurté à une puissance coloniale déterminée à écraser son mouvement de résistance pour étendre sa domination sur toutes les parties de l'Afrique de l'Ouest.

- Nombreux autres cheikhs initiés par Omar ou par des maîtres maures ou nord-africains ont fini par faire de cette confrérie la plus répandue dans la région ouest-africaine. Cependant le plus actif des prédicateurs tidianes du Sénégal après al-hadj Omar a été al-hadj Malick Sy[16].

Al-hadj Malick Sy (1855-1922)

Malick Sy naquit à Gaya (Sénégal). Après sa formation de base dans les connaissances religieuses, il s'initia au wird auprès de son oncle maternel Alfa Mayoro qui avait reçu le même wird de cheikh Mawloud Fall d'abord ensuite de cheikh Omar. Il accomplit le pèlerinage à La Mecque en 1889. Ensuite, il s'installa d'abord à Saint-Louis, puis dans le Gandiol, puis à Ndiarndé, village situé derrière Pire en 1895. À cette époque, il avait de nombreux adeptes regroupés dans son nouveau fief où il se livrait à l'enseignement et à la culture de la terre; il enseignait le Coran et les principes élémentaires des sciences islamiques aux enfants qui, en contrepartie, lui cultivaient ses champs. Il séjourna dans cette localité jusqu'en 1902, la quitta pour se rendre à Saint-Louis et à Louga avant de s'installer définitivement à Tivaouane. Là, il s'occupa principalement de l'enseignement tout en supervisant les travaux effectués dans ses champs de Ndiarndé et de Diaksaw.

Grâce à ses qualités morales et intellectuelles, notamment sa tolérance, son ouverture d'esprit, sa disponibilité, Malick, réussit à recruter beaucoup d'adeptes dans les centres urbains du Sénégal et nouer des relations normales avec les autorités temporelles.

Al-Hadj Ibrahima Niasse dit Bay

Cheikh Ibrahim Niasse (1900-1975) est un sénégalais issu d'une famille originaire du Djolof et installée au Saloum, dans le bassin arachidier. Ce maître, qui fut l'un des plus grands prédicateurs de la Tidianiyya en Afrique, créa en 1930 un

16 Dans chaque pays de la région concernée, il y a eu de grands maîtres qui ont contribué à la diffusion de la Tidianiyya, mais ceux du Sénégal semblent avoir réalisé les plus grands succès.

centre religieux dans les faubourgs de la ville de Kaolack. À partir de là, il effectua de multiples tournées à travers le monde, notamment des pèlerinages à La Mecque, où il rencontra en 1937 l'émir de Kano qui lui ouvrit les portes de son pays. Imbu d'une vaste culture islamique, éloquent et très entreprenant, il contribua à la diffusion de la Tidianiyya, non seulement dans son pays, mais encore dans la plupart des pays de l'Afrique de l'Ouest, et plus particulièrement en Mauritanie, en Gambie, au Ghana et au Nigeria où il compterait des millions d'adeptes.

Les tidaines obéissent à plusieurs centres. Cependant, ils ont en commun leur relative assiduité aux pratiques cultuelles, leur attachement à l'acquisition des connaissances islamiques, leur ouverture d'esprit, leur modération, etc.

À côté de ces deux confréries présentes dans la plupart des pays africains où l'Islam est majoritaire, il existe des confréries de naissance relativement récente, mais qui n'en sont pas moins intéressantes pour deux raisons. D'abord parce qu'il s'agit là d'ordre religieux sécrétés par le milieux africain et non importés; ensuite parce qu'ils semblent particulièrement adaptés à la culture locale, d'où leur popularité et la difficulté de les exporter. Il s'agit des confréries mouride et layène nées au Sénégal dans les années 1880.

La tariqua des Moirures

Cette voie fut fondée par cheikh Muhammad Bamba Mbacké (1853-1927).Après la formation religieuse habituelle, il s'initia au wird quadir qui avait toujours été utilisé par sa famille. Il renouvela son initiation auprès d'un marabout maure à l'âge de 20 ans puis il prit plusieurs wirds avant de déclarer son indépendance et de créer son propre groupe vers 1884 avec l'intention de promouvoir une nouvelle forme d'éducation islamique basée sur les valeurs soufies de renoncement, de fidélité, de patience, de sincérité et d'humilité.

Il eut très vite de nombreux adeptes. Ce qui suscita les soupçons des autorités coloniales françaises et valut au marabout une vie difficile, mouvementée et marquée par deux exils (1895-1902 et 1903-1907) et une mise en résidence surveillée (1907-1927).

La confrérie se propagea dans tout le pays et occupa un espace important, créa des villages dont certains se transformèrent en villes. Le plus important en est Touba (crée en 1887), capitale de la confrérie qui est devenue la deuxième ville du Sénégal au point de vue démographique.

Grands immigrants, les mourides sont présents sur tous les continents et possèdent des points de rencontres dans les grandes métropoles comme New York, Washington, Los Anglos, Paris, Londres, Rome, Madrid, etc.

Les mourides se distinguent par leur soumission totale à leurs guides spirituels, par leur ardeur au travail, leur dynamise économique, leur générosité, leur solidarité, la relative cohésion de leur communauté, leur pragmatisme et par un certain laxisme religieux.

La tariqua des Layènes

Cette confrérie est fondée vers 1884 par Libasse Thiaw dit Limamoulaye (1840-1909), un sénégalais issu de la communauté Lébou de la presqu'ile du Cap Vert. Pêcheur illettré, Limamou bâtit sa confrérie sur une théorie assez ambiguë de la réincarnation. Il est un prophète, pas parce qu'il a reçu une investiture divine, mais parce qu'il réincarnait le Prophète Muhammad sous la peau noire. Son message véhicule une réforme sociale consistant à débarrasser l'Islam de certaines croyances et pratiques traditionnelles païennes donc jugées incompatibles avec ladite religion, mais très ancrées dans la société lébou.

Les Layènes, qui représenteraient 5% de la population du Sénégal, sont concentrés dans l'agglomération dakaroise qui abrite leurs lieux saints. Ils y organisent à Yoff, leur capitale spirituelle, une manifestation annuelle qui rassemble tous les adeptes de la confrérie pour commémorer l'Appel de Limamou[17].

Ils se distinguent des autres par quelques innovations, notamment le retardement des heures de prières quotidiennes, une légère exagération dans les ablutions, l'omission du nom de famille pour cacher l'origine sociale de l'individu dans le but de lutter contre les préjugés fondés sur les castes, le fait de marier les filles dès leur naissance, la lutte contre les gaspillages liés aux cérémonies familiales, etc.

---

17 Appel lancé en 1884 annonçant la naissance de la Tariqua.

Troisième Partie

Les confréries soufies dans les sociétés africaines

La place de la religion et ses démembrements dans les sociétés africaines varie d'un pays à l'autre. Elle dépend de plusieurs facteurs. Parmi ceux-ci figurent la politique de l'Etat à leur égard, l'ancienneté de leur implantation et leur popularité. Certains dirigeants politiques les ont combattues sous prétexte que leurs chefs, par manque de conscience politique et/ou par opportunisme, s'étaient alliés avec les colonisateurs. Ce qui fut le cas en Guinée Conakry sous le président Sékou Touré; d'autres ont préféré les marginaliser ou adopter une politique marquée par une neutralité bienveillante sans dépendre d'elles. Ce qui est le cas de bon nombre de pays africains. D'autres enfin, ont opté pour le maintien de la politique coloniale qui consistait à s'allier avec les confréries tant qu'elles acceptent de se mettre au service de l'Etat. Ce qui est le cas au Sénégal, en Mauritanie, au Maroc, en Libye, etc.

Toutes les confréries développent des relations verticales liant le sommet à la base, et horizontales liant les relais de transmission que constituent les grands disciples ou mouqaddam. C'est ce mécanisme qui leur permet de jouer un rôle multidimensionnel dans la société.

Relations intérieures

Toute confrérie possède un système interne qui lie ses membres et dont dépend principalement sa force ou sa faiblesse. S'il est cohérent, il engendre une forte cohésion sociale, une véritable solidarité entre les confrères qui donnent au système la meilleure chance d'une longue vie et une influence durable et profonde dans les différentes affaires de la société.

Le système revêt la forme d'une pyramide. Au sommet se place le calife, le chef suprême de la communauté. Au deuxième rang se trouvent les mouqqadam ou cheikhs initiés confirmés et initiateurs autorisés. La base est constituée des adeptes, la masse.

Le calife, selon l'organisation interne de la tariqua est le représentant du fondateur, le premier gardien des intérêts de la confrérie, le recours suprême en cas de conflit. En principe, il doit être un érudit du savoir religieux, un pratiquant chevronné et renonçant. Il doit dépasser dans toutes ces qualités le reste des

membres. En fait, le califat est souvent héréditaire, ce qui est contraire aux principes théoriques de toutes les tariqua mais qui constitue une influence des traditions liées à la transmission du pouvoir temporel dans certains pays. Le pouvoir spirituel est assimilé à la propreté matérielle reçue de droit par les héritiers. En outre, celui qui accède par cette voie au poste de calife jouit de toutes les prérogatives afférent à son rang, quelque soit le niveau de ses connaissances et sa moralité.

Le calife s'entoure le plus souvent d'une élite de notables qui constitue son «conseil consultatif» et participe à l'élaboration des décisions importantes devant être prises par le calife. Les conseillers jouissent habituellement d'un très bon niveau intellectuel, d'une moralité irréprochable qui les font accepter par tous les membres de la confrérie.

On observe que, par souci de consolider la cohésion interne, les confréries s'évertuent à maintenir fort le lien unissant cette élite au calife d'une part et ceux qui unissent les confrères d'autre part. C'est ainsi qu'il arrive souvent que le calife prenne épouse parmi leurs filles et leurs donne ses propres filles en mariage. Des unions du même type sont largement favorisées entre confrères. Ce qui crée un réseau d'intérêts moraux et matériels qui, renforcé par la dimension religieuse, engendre un tissu de solidarité efficace au sein de la confrérie.

Les grands compagnons du calife sont des intermédiaires entre les adeptes, ses représentants et lui-même dans les différentes régions. Ils transmettent ses instructions aux adeptes, veillent à l'exécution de celles-là et présentent des rapports oraux et écrits à l'autorité supérieure. Il leur est permis de prendre toute initiative susceptible de réaliser un intérêt majeur pour la confrérie, notamment dans les domaines de l'organisation et de la propagande.

Quant aux adeptes, certains d'entre eux résident auprès du calife et se mettent à son service dans l'intention de recevoir en contrepartie une éducation spirituelle devant leur valoir l'agrément de Dieu dans l'au-delà. Certains autres sont chargés des affaires privées du calife tandis que d'autres sont affectés aux champs où ils passent des années dans la culture des champs d'arachides et de céréales du calife. Les adeptes résident dans des villages lointains, et les citadins, traitent le plus souvent avec les représentants du calife. Mais ils rencontrent parfois ce dernier pendant les ziaras ou visites organisées à sa résidence.

Relations extérieures

Une forte émulation entre les confréries explique l'évolution en dent de scie de leurs relations. Un conflit ouvert opposa Quadir aux Tidianes pendant la deuxième moitié du 19e siècle, car la première vague de prosélytes tidaines fut des extrémistes mus par la force de la foi en la supériorité de leur tariqua et leur conviction de la nécessité non seulement de la propager au Soudan occidental, mais d'en faire le fondement d'un état islamique. Leur extrémisme suscita chez les quadir une violente réaction aux plans intellectuel et physique.

Cheikh Moussa Kamara (1864-1945) nous explique dans son ouvrage intitulé al-haq al-mubin la nature des divergences qui opposèrent tidianes aux quadir au Fouta Toro et tenta, en tant que quadir,de soutenir les arguments de ses confrères[18]. Ce faisant, il nous donne une description des dimensions du conflit et ses conséquences premières. On notait parmi celles-ci le refus de prier derrière un imam non affilié à la tariqua des prieurs et le rejet de la pratique de certains rites spécifiques à une tariqua dans les mosquées appartenant à une autre. S'y ajoute l'interdiction faite aux adeptes tidaines de visiter des autorités religieuses non affiliées à leur confrérie.

Cheikh Moussa cite dans son livre l'interprétation que son maître, Cheikh Saad Bouh, faisait du principe relatif à la prohibition des visites pieuses. Son interprétation se résume à dire que cheikh Ahmad at-Tidiane entendait par là amener les émigrés réfugiés auprès de lui à s'en remettre entièrement à lui pour leur éducation spirituelle. Quant au disciple qui ne s'est pas livré à un maître, il lui est permis d'aller à la rencontre de toute personne pouvant lui être utile en matière de religion.

Mais cette attitude souple de cheikh Saad Bouh face aux principes de cheikh Ahmad n'est pas reconnue juste par la plupart des tidianes contemporains. Bien plus, ils allèrent même jusqu'à déclarer nul l'usage de leur wird par ceux qui l'avaient reçu de cheikh Saad Bouh du fait que celui-ci le pratiquait en même temps que son wird quadir, bien que le wird fût à utiliser à l'exclusion de tout autre. Les quadir ont dû

---

18 Kamara est l'auteur de plusieurs ouvrages sur l'histoire du Fouta Toro et les régions voisines dont le plus important est intitulé Zouhour al-Bassaatin.

penser que cette attitude impliquait une remise en cause de l'autorité de l'un de leurs plus grands maîtres.

En somme, les relations entre les chefs de confréries sont souvent bonnes tandis que des rivalités fondées sur des intérêts matériels ou encouragées par le pouvoir politique dominent au niveau de la basehasanovic

Les confréries dans la vie culturelle

Les fondateurs des confréries et leurs propagateurs, ont utilisé l'enseignement comme un moyen de prédication. A cet effet, ils ont fondé des daara où l'on apprenait le livre saint par cœur et étudiait les sciences islamiques. Les grands cheikhs assuraient eux-mêmes l'enseignement et préparaient leurs enfants à prendre la relève. Les élèves sortant de ces écoles en fondaient d'autres dans leurs provinces d'origine.

L'enseignement dispensé dans le cadre des établissements relevant de l'obédience des confréries est resté relativement faible et a conservé le plus souvent sa forme traditionnelle jusqu'à la fin de l'époque coloniale. Il consistait à faire mémoriser le Coran aux enfants à partir de l'âge de 7 ans. La durée de ce cycle pouvait varier entre 4 et 10 ans. Ensuite l'élève devait étudier al-akhdari puis la risala puis le khalil, ouvrages de droit musulman qui correspondent aux niveaux élémentaire, secondaire, et supérieur. En grammaire arabe, le programme des écoles comprenait: mulhat at-irab, lamiyyat al-af'al, la alfiyya. En exégèse coranique, on étudiait tafsir al-Jalalayn; en littérature les mu'allaquat et les maquamât; en logique le sullam, en théologie les ouvrages de Sanoussi; etc. Ce cycle durait le plus souvent 3 à 4 ans.

Le mérite de cette forme d'enseignement résidait dans la bonne maîtrise par l'élève de ce qu'il apprenait, même si le volume en était peu important. Car il s'instruisait à l'aide de sa langue maternelle et se consacrait la plupart du temps à une seule matière ou deux jusqu'à leur assimilation totale, puis en prenait d'autres.

Les mosquées tenaient lieu d'écoles. Elèves et maîtres s'y donnaient rendez-vous après la prière du début d'après-midi et y restaient jusqu'à 17 heures. Certains maîtres donnaient des cours dans la matinée pour une partie des élèves.

Plus tard, les maîtres ont commencé à éprouver des difficultés à se consacrer à l'enseignement du fait de l'acuité de leurs problèmes vitaux qui demeuraient loin d'être satisfaits. D'où ils ont commencé à s'absenter. Les élèves, à leur tour, se sont mis à délaisser les cercles de cours.

Parmi les causes de cette situation, il faut également souligner que les élèves considéraient désormais cette forme d'enseignement comme archaïque et inadaptée aux aspirations de ceux qui cherchaient une culture islamique à la fois vaste et moderne. C'est à partir des années soixante que les cheikhs ont commencé à envoyer leurs enfants et ceux de leurs grands disciples dans les pays arabes, pour poursuivre des études dans les Universités islamiques, comme Al-Azhar au Caire, l'Université Islamique de Médine, l'Université Quarawiyyin de Fez, l'Université Zaytouna de Tunis, etc. Au retour de ces pays, ces arabisants ont suscité dans leurs milieux un mouvement puissant vers le Moyen-Orient à la recherche du savoir. Les diplômés des universités arabes ont déclenché une campagne culturelle éducative dans le but de permettre à leurs concitoyens de profiter des fruits de leur séjour en terre arabe.

C'est ainsi que des centaines d'écoles ont été ouvertes avec le concours matériel et moral des cheikhs. Ces écoles conçues selon le modèle des établissements arabes similaires fournissent le même type d'enseignement.. Nous en citerons à titre d'exemple: l'Institut islamique Al-Azhar, le Lycée Tafsir Ahmad BA, l'Institut Islamique de Louga et l'Institut Islamique cheikh Abdallah Niasse à Kaolack, pour ne parler que du cas du Sénégal[19].

Un des plus importants aspects de la contribution des confréries religieuses dans la vie culturelle consiste dans la production littéraire riche et variée léguée par les cheikhs des confréries. Elle se compose de poèmes scientifiques traitant de la grammaire, du droit, de la théologie, et de la mystique d'une part, et des louanges adressées au Prophète d'autre part.

---

[19] Les établissements appelés écoles arabes ou franco-arabes se comptent par milliers dans la sous-région ouest africaines. Ils assument l'essentiel de l'enseignement religieux. Certes, ils ne dépendent pas toutes des confréries, mais les plus importantes sont créés par celles-ci dans le cas du Sénégal, notamment.

Leur impact est à la fois spirituel, psychologique et social. Ils resserrent les liens entre le fidèle et son maître d'une part et entre les fidèles eux-mêmes d'autre part. Ils constituent, au regard des adeptes, un signe extérieur d'appartenance à une confrérie dont il se sert au besoin dans les relations sociales pour une raison ou une autre.

Les adeptes utilisent également les chants pour se consoler et se procurer de l'énergie spirituelle afin de faire face aux différentes difficultés de la vie. Car ils croient profondément en la quasi omniprésence spirituelle de leurs auteurs.

Dans certaines confréries, c'est avec ces chants que l'homme est accueilli à la naissance et reconduit après sa mort à sa dernière demeure. On croit généralement dans ces milieux que la maîtrise de ces chants constitue une partie essentielle de la culture de tout adepte.

Des poètes parmi les grands disciples des fondateurs ont repris en langues vernaculaires le contenu des poèmes arabes de leurs maîtres, ces langues étant largement utilisées dans la vulgarisation la culture religieuse. Deux éminents poètes, en l'occurrence, Serigne Mbaye Diakhaté (m.1948) et Serigne Moussa Ka (m.1966) nous ont légué deux importants recueils de poèmes en wolofs, dans lesquels ils ont abordé des thèmes traités par cheikh Muhammad Bamba dans ses écrits

Un autre aspect de la contribution des confréries à la vie culturelle se reflète dans la calligraphie religieuse, la fabrication des étuis en cuir devant abriter les exemplaires du livre saint, activité artisanale très développée chez les Mourides en particulier pour les grands soins dont ils ont toujours entouré le Coran.

En effet, des traditions religieuses voulaient que chaque hâfiz, ou individu ayant mémorisé le Coran, produisit par écrit au minimum un exemplaire du Livre pour pallier l'insuffisance à l'époque des exemplaires disponibles. Certains cheikhs, par souci d'assurer la propagation de l'écriture sainte, recrutaient des scribes réputés pour la belle qualité de leur écriture, et les chargeaient de se consacrer à la multiplication des copies du Coran. Au même moment, un groupe se spécialisait dans la fabrication de belles pochettes en cuir colorées à l'encre de Chine et couvertes de dessins très originaux. C'est ainsi que des milliers d'exemplaires du Coran, d'une écriture particulièrement raffinée, sont conservés dans les bibliothèques privées des marabouts, notamment à Touba au Sénégal.

Les confréries et la vie économique

Les confréries participent au développement économique de leurs pays à travers la production agricole, l'agriculture étant la base de l'économie de la sous région et le plus vaste domaine d'activité des marabouts. Ceux-ci ont fondé des villages agricoles dans lesquels ils réunissent des adeptes qu'ils utilisent dans l'exploitation d'immenses champs d'arachide et de céréales diverses en contrepartie de leur instruction religieuse[20].

L'importance des champs et le volume de leur production dépendent du rang que le marabout occupe aux yeux de ses adeptes. Au Sénégal, par exemple, les califes possèdent des terres atteignant des milliers d'hectares et réalisent un rendement considérable à cause de la gratuité de la main-d'œuvre.

Parfois, des adeptes cultivent dans leurs propres villages des champs collectifs dont le produit est destiné au guide pour compenser le service qu'ils auraient dû effectuer à ses côtés selon leur conception des implications de leur affiliation spirituelle. En effet, tout adepte se croit obligé de rendre service à son marabout d'une façon ou d'une autre et que la meilleure forme de service consiste à se mettre entièrement à la disposition du guide, à se dévouer physiquement à lui pour veiller à la satisfaction de ses besoins. Cela étant impossible pour beaucoup de fidèles, il fallait trouver une compensation prouvant matériellement que la fidélité des adeptes éloignés n'est pas moins solide que celle de leurs confrères demeurés auprès du maître.

L'amélioration relative de la vie dans les villes y a attiré des masses de ruraux à la recherche d'un emploi. Beaucoup ont fini par s'y fixer définitivement. Certains sont devenus travailleurs, d'autres des artisans ou commerçants, etc.

Ces immigrés avaient l'habitude, jusqu'à une époque récente, de collecter des fonds destinés à l'achat de champs pour leurs cheikhs situés à proximité de leurs lieux de séjour. Ils y travaillent les jours fériés. Mais cette expérience n'a pu résister aux multiples nécessités de la vie urbaine. Voilà pourquoi il a été substitué, aux champs, des présents en espèce remis individuellement ou collectivement aux califes

---

20 Les confréries ouest africaines se sont lancées énergiquement dans la conquête des terres de culture. L'exemple le plus significatif est la création de quatre localités portant le même nom Touba en Côte d'Ivoire, au Mali, en Guinée et au Sénégal.

généraux ou autres cheikhs qui viennent parfois les percevoir eux-mêmes. C'est pourquoi les cheikhs possèdent des ressources financières considérables leur permettant d'améliorer leur production agricole et d'élargir la sphère de leurs activités économiques vers d'autres domaines comme l'élevage, l'industrie et le commerce. Cette orientation est dictée par les conditions écologiques, car la culture de l'arachide dépend essentiellement de la pluviométrie qui ne dure dans certains pays que trois mois (de juillet à septembre). Aussi Fallait-il trouver d'autres activités pour meubler le reste de l'année. La culture irriguée, domaine où les marabouts ne furent pas très nombreux jusqu'à une époque récente, les attirent désormais. Ils possèdent à présent des vergers qui produisent d'importantes quantités de légumes et de fruits tout au long de l'année. Ils s'occupent aussi de la riziculture et assurent une bonne partie de la production nationale.

Quant aux dépenses des cheikhs, elles varient selon le rang qu'ils occupent au sein de leur confrérie. Le calife général est considéré comme une source intarissable, une vraie banque où l'on a recours en cas de nécessité pour reprendre ce que l'on y avait déposé ou davantage. En tous cas, le calife ou le simple cheikh supportent ordinairement les dépenses afférentes à l'entretien alimentaire ou vestimentaire des adeptes résidant chez lui. Il est en outre d'usage qu'ils apportent une assistance pécuniaire régulière aux catégories sociales que voici:

A - Les pauvres parmi leurs proches et leurs adeptes

La confrérie étant assimilable à une propriété privée, il est tout à fait logique que les premiers à en tirer profit soient ses chefs et leurs proches dans le besoin.Tout calife est entouré et/ou fréquenté par une importante population de pauvres à la recherche d'aumônes. Ils sont habituellement des handicapés ou des vieillards qui, eux-mêmes ou leurs enfants, ont déjà rendu des services appréciables à la voie.

B - Des musulmans pauvres étrangers à la confrérie

La pauvreté peut être considérée comme un des facteurs de rapprochement entre les différents groupements religieux car elle détruit les barrières psychologiques et oblige le nécessiteux à s'adresser à toute personne dont il espère un bien. Les pauvres considèrent le cheikh comme le recours principal pour tout solliciteur d'assistance. Et le cheikh vient inconditionnellement en aide aux nécessiteux conformément à son obligation religieuse et sociale.

C - Les besogneux

Il arrive qu'un homme riche parmi les adeptes de la confrérie se retrouve dans une situation financière difficile pour une raison ou une autre et s'adresse à son marabout pour obtenir une aide lui permettant de redresser sa situation ou une intervention auprès d'une banque ou une personnalité nantie pour recevoir un prêt garanti par le cheikh. Cette forme de solidarité interne est désormais encouragée dans une large mesure par les califes; ils cherchent même à promouvoir une solide coopération entre les structures économiques appartenant aux adeptes de leurs confréries.

L'activité économique tend à prédominer chez certains responsables confrériques au point de les empêcher de s'intéresser à des aspects fondamentaux de la vie de la confrérie. Ils sont devenus des hommes d'affaires ou des commerçants en habit de marabouts.

Les confréries et la vie sociale

Les confréries interviennent dans les différents aspects de la vie sociale par l'entremise de leurs représentants à différents niveaux. Le calife général et ses lieutenants jouent un rôle social qui, parfois, l'emporte sur leur fonction purement religieuse. En effet, ils incarnent aux yeux des masses le chef de tribu et ses collaborateurs dans la société traditionnelle. Ils nouent les unions matrimoniales des adeptes tout en tenant à ce qu'elles se fassent dans le cadre confrérique par désir de créer un réseau d'alliances susceptible de consolider le front interne de l'ordre. Leurs directives, généralement bien écoutées par les fidèles, facilitent leur tâche dans ce domaine.

Le plus grand rôle dans la résolution des graves différends qui opposent les deux époux et /ou leurs familles revient au cheikh ou à son représentant. Ses décisions, dans ce sens, sont généralement acceptées par les hommes pratiquement rejetés parfois par les femmes, celles-ci étant plus l'influencées par les traditions ancestrales. Cependant l'opposition pratique des femmes ne constitue guère un obstacle infranchissable devant l'exécution de la volonté des cheikhs, car la décision, dans la plupart des affaires relevant de la vie sociale, est entre les mains des hommes.

Comme les différends familiaux, les cheikhs s'occupent aussi des problèmes qui opposent des fractions appartenant à la même confrérie, notamment en milieu rural où les gens préfèrent voir leurs différends réglés par leurs chefs spirituels que de les porter devant les tribunaux. Mais quand les antagonistes appartiennent à des confréries différentes, ils ne peuvent être réconciliés par les autorités religieuses que si l'entente règne entre celles-ci.

Par ailleurs, le cheikh doit intervenir auprès des pouvoirs publics et dans le secteur privé pour trouver du travail aux chômeurs parmi ses adeptes ou pour trouver de meilleurs emplois. Et l'on constate paradoxalement que les confréries, qui ne font pas assez pour assurer une excellente formation aux adeptes, veulent tout de même que les meilleures fonctions du pays soient assumées par leurs membres.

En tous cas, c'est un domaine propice aux investissements sociaux de la tariqua susceptible d'augmenter son influence. La confrérie qui parvient à installer ses adeptes dans des postes clés dans les différents appareils de l'Etat les utilise naturellement à son profit.

Les daa'iras

La daa'ira est un regroupement populaire récent qui comprend les adeptes d'un marabout ou d'une confrérie résidant ensemble. Elle est habituellement dotée d'une structure administrative composée d'un président, d'un vice-président, d'un secrétaire général, d'un trésorier, etc. Son importance dépend de la qualité et du nombre de ses membres. Parfois, elle regroupe exclusivement des travailleurs d'une société, d'une usine, ou d'un ministère, parfois elle englobe tous les adeptes d'un cheikh résidant dans une ville. Un groupe de daa'ira peuvent s'entendre pour constituer une fédération. Les daa'iras se réunissent régulièrement une fois par semaine ou par mois. Elles profitent de ces rencontres pour sensibiliser et mobiliser spirituellement les fidèles.

Chaque daa'ira organise, au profit de ses membres, des visites collectives à la résidence du guide spirituel où l'on lui remet la majeure partie des sommes collectées tandis que le reste est dépensé pour les nécessités de la daa'ira (communiqués de radio, location de véhicules pour le transport des fidèles, etc.).

Les ressources des daa'ira proviennent des cotisations régulières payées mensuellement ou annuellement et les contributions volontaires.

Ces organisations confessionnelles jouent un rôle capital dans la préparation et l'organisation de la participation des fidèles dans les grandes cérémonies religieuses organisées dans «les capitales spirituelles» telles que le Gamou (ou anniversaire de la naissance du Prophète et le Magal ou commémoration de l'exil du cheikh Muhammad Bamba au Gabon).

Parmi les daa'ira les plus actives au sein de la jeunesse sénégalaise la diairatoul mushmarshidin wal mustashidât[21] dirigée par Moustapha Sy fils de cheikh Ahmad Tidiane Sy. Elle comprend des milliers de jeunes des deux sexes et jouit d'une bonne organisation. Ses activités sont d'ordre social et culturel, car elle cherche à promouvoir la coopération entre ses membres et à organiser leurs relations avec le guide spirituel. Elle mène une action limitée de sensibilisation religieuse au cours de ses réunions hebdomadaires.

Les confréries et la vie politique

Leur poids socio-économique donne aux confréries religieuses une importance politique considérable. Les autorités politiques traditionnelles avaient bien saisi cette réalité et cherché l'alliance des chefs religieux pour atteindre leurs objectifs. C'est ainsi que des souverains locaux tels que Lat-Dior, Samba Laobé et Albouri avaient pris contact dans le dernier quart du 19e siècle avec cheikh Muhammad Bamba et demandé son soutien dans leur tentative de récupérer leurs couronnes et promis en contrepartie de défendre l'Islam une fois installés au pouvoir.

Les autorités coloniales, à leur tour, réalisaient parfaitement les acquis politiques qu'elles pouvaient avoir grâce à l'utilisation des confréries religieuses. C'est pourquoi, elles appliquaient le principe de «diviser pour régner» dans leurs rapports avec elles. Les rivalités, voire l'inimitié, opposant des adeptes de confréries rivales étaient exploitées pour utiliser les uns contre les autres ou selon leur propre

---

21 Entendez le regroupement de ceux et celles qui cherchent la bonne voie. Ce mouvement est devenu moins visible comme son leader. Sa manifestation la plus connue du public reste son «université du Ramadan«» au cours de la quelle des conférences religieuses sont prononcées devant une assistance fort nombreuse.

expression «se servir de leurs rivalités pour les asservir[22]» comme l'exprime clairement Le Chatelier: «Il est urgent de se borner à bien connaître les rouages politiques et religieux dont relèvent leurs chefs, pour les diviser davantage encore, les opposer les uns aux autres, contenir ceux-ci par ceux-là.»[23]

Avant l'apparition des Mourides comme une force politique, les autorités coloniales avaient réussi à se faire des alliés dévoués parmi les quadir et tidianes. Le dévouement de certains chefs quadir était tel qu'ils s'étaient mis au service des colonisateurs. Le cheikh Bou Kounta de Ndiassane avait rejoint pendant les années qui ont suivi 1860 les troupes du Général Faidherbe et s'était battu à ses côtés contre l'armée du dammeel Macoudou après le refus de ce dernier de reconnaître la trêve signée par son prédécesseur Birima avec les Français en 1858. Le cheikh s'était battu également avec les troupes françaises au cours des combats livrés pendant le dernier quart du 19e siècle contre les dameels du Kajoor, Samba Laobé (m.1886) et Lat-Dior (m.1886), événements qui avaient abouti à l'occupation définitive de cette province par les forces françaises. « Le loyalisme de Bou Kounta se manifesta par une collaboration active à nos côtés. Il marcha avec plusieurs colonnes, prit part à plusieurs engagements et usa de toute son influence pour ramener le calme parmi les indigènes insurgés». C'est pourquoi l'Administration coloniale lui adressa une lettre de remerciement à la date du 23 octobre 1886.

Bou Kounta commença très tôt à intervenir directement dans les élections. En 1910, par exemple, il donna à ses adeptes, à l'occasion des élections législatives, l'ordre de voter pour son avocat et conseiller juridique et administratif. Il cherchait par là un ami politique avec qui il pourrait collaborer pour défendre ses intérêts[24].

Quant à Al-Hadj Malick Sy, il a adressé à ses adeptes en date du 8 septembre 1912 une lettre dans laquelle il les invitait à se soumettre aux Français et à coopérer avec eux. Et, au cours de la première guerre mondiale, il avait donné à ses adeptes

---

22 Paul Marty, tome 11,p.334.

23 Ibid, p.344.

24 On cite à titre d'exemple le recrutement de 500 soldats mourides en guise de contribution à l'effort de guerre engagé par la France en 1914. Bien que la version coloniale soit adoptée officiellement, il semble que le Cheikh des Mourides se soit contenté dans son entretien avec Blaise Diagne de demander à ce dernier de s'adresser directement aux intéressés. Les Autorités coloniales, conformément à leurs habitudes, n'ont épargné aucun moyen pour prouver l'adhésion de tous les chefs religieux à leur cause.

l'ordre de prier pour la victoire de la France. Et des prières étaient dites dans sa zawiya à Tivaouane[25].

Le rôle politique des confréries resta néanmoins modeste à ses débuts. Car les indigènes, la majorité des habitants des colonies, ne jouissaient pas du droit de vote, celui-ci étant alors réservé à une minorité considérée comme des citoyens français.

L'administration coloniale utilisait certains marabouts dans les différents aspects de ses rapports avec les masses, notamment dans la collecte de renseignements sur le mouvement des marabouts et sur leurs diverses activités et leurs relations avec les populations[26].

Certains marabouts participèrent au financement des campagnes électorales, à la demande des politiciens qui leur promettaient différentes facilités et soutien à leurs causes. D'autres ont participé à l'effort de guerre en recrutant des soldats pour la France au cours de la Première Guerre Mondiale.

En somme, l'alliance politique entre les détenteurs des pouvoirs temporel et spirituel est fondé sur des intérêts mutuels. Les premiers avaient besoins des seconds afin de faire accepter leur politique par les populations, de faciliter la collecte de fonds destinés à financer diverses opérations et à augmenter la production agricole, de recruter des soldats pour l'effort de guerre et de la main d'œuvre pour les travaux coloniaux, etc.

Quant aux marabouts, ils avaient besoins des autorités politiques pour obtenir des avantages domaniaux, réaliser leurs projets cultuels comme la construction de mosquées, l'acquisition de titres de voyages pour aller à La Mecque et un soutien en cas de conflits avec des concurrents.

---

25 La revue du monde musulmans a publié des fatwa de soutien à la politique coloniale émanant des principaux marabouts des colonies.

26 On trouve dans les Archives Nationales du Sénégal, un dossier spécial intitulé: Surveillance des marabouts.

Quatrième partie

Défis et perspectives

Les confréries soufies, comme la religion qui les a sécrétées, sont bien confrontées à de multiples défis qui pourraient avoir une influence décisive sur leur avenir. Les défis les plus importants consistent dans le développement de l'éducation laïque, l'exode rural et l'émigration.

La plupart des Etats africains issus de la colonisation ont opté pour un système éducatif laïc. Ce système exclut ou marginalise la religion. Les générations qui y sont formées ont appris à relativiser l'importance du phénomène religieux quand elles ne lui sont pas indifférentes.

La laïcité de l'éducation était la cause majeure du refus de certaines couches sociales musulmanes de scolariser leurs enfants. Cette résistance était implicitement ou explicitement encouragée par des ordres religieux soufis qui ne voyaient dans la laïcité qu'une option imposée par les anciennes puissances coloniale et dommageable à l'Islam. Mais, avec la succession des générations, la résistance s'est presque estompée. Les populations ne cessent de réclamer la création d'écoles dans toutes les localités, celles existantes étant souvent surpeuplées.

L'élite formée dans les écoles modernes est de loin moins soumise aux dirigeants des confréries religieuses. Leur attachement purement sentimental à celles-ci pèse bien moins lourd que leur adhésion réfléchie aux idéologies modernes comme le socialisme, le communisme et le libéralisme..

La sécheresse qui a sévi dans les pays du Sahel au début des années 1970, aggravant considérablement les difficultés du monde rural, a accéléré l'exode vers les centres urbains. Ce phénomène a entraîné une rapide urbanisation qui s'est accompagnée de profondes mutations. Les familles nouvellement installées dans les villes ont été éclatées pour donner naissance à des structures familiales de type nucléaire. Les mentalités ont évolués, les occupations changées et les valeurs et traditions bouleversées. Il en a résulté que beaucoup de jeunes, issus de la troisième génération des populations ainsi déplacées, connaissent à peine le nom du marabout de leur père, même s'ils continuent de se réclamer de sa confrérie.

L'émigration occasionnée par les difficultés susmentionnées et, principalement orientée vers l'Occident, a eu un effet érosif pour le pouvoir des ordres religieux. Les premiers émigrés qui ont choisi de se fixer définitivement dans leurs pays d'accueil ont eu des enfants plus ou moins intégrés qui finissent souvent par perdre tout lien avec les affiliations religieuses de leurs parents. Les efforts déployés dans le cadre d'une résistance culturelle ne semble pas peser lourd devant le rouleau compresseur de la machine intégrative des cultures des pays d'accueil.

Les confréries ont souvent été confrontées dans le passé à un problème crucial d'ordre organisationnel. Il s'agit de la succession au pouvoir suprême. Dans la plupart des cas, c'est la règle de l'ainesse qui est appliquée en Afrique. À l'avenir, cette règle risque sérieusement de perdre son efficacité devant l'éventuelle multiplicité des prétendants et la prédominance des intérêts matériels qui pourrait nourrir des disputes assez graves pour pouvoir provoquer la dislocation de certaines confréries.

Il est cependant possible que la nouvelle génération de jeunes marabouts réussissent à redresser la barre avant qu'il ne soit trop tard. Le moyen le plus efficace qu'ils pourraient employer consiste à engager une réforme visant à moderniser les confréries de sorte à en faire des instruments de développement économique et social. La réforme commencerait par la définition d'une règle consensuelle de succession au pouvoir et des critères objectifs désignation du détenteur du califat. Chaque confrérie pourrait alors se donner un programme de développement comprenant des projets à réaliser selon un échéancier précis dans les domaines de l'éducation, de la santé, de l'emploi, de l'habitat, de la production agricole, etc. Cette mutation, dont la nécessité semble bien perçue par certains responsables de confréries, est la seule chance de survie des ordres religieux africains.

Conclusion

Arrivé en Afrique quelques années après sa naissance à La Mecque en 610 AC, l'Islam a pénétré différentes régions du Continent avant la fin du 7e siècle. Il a utilisé, pour s'installer, l'éducation, le commerce et la guerre. Le brassage des populations favorisé par les pèlerinages et d'autres voyages religieux et profanes ont permis à des Africains du Nord et de l'Est de jouer un rôle déterminent dans l'islamisation de ceux de l'Ouest, du Centre et du Sud. La réussite de l'Islam à proposer une langue écrite, une législation, une organisation politique aux premiers Etats africains qui l'ont accueilli d'abord, l'émergence d'autres structures politiques fondées sur cette religion ensuite, lui ont donné une place de choix dans l'Afrique pré coloniale.

L'apparition de grandes confréries, telles la Quadiriyya et la Tidainiyya, a établi des liens initiatiques, des affiliations spirituelles doublées parfois d'alliances matrimoniales unissant des familles de différentes parties du continent africain. Les exemples les plus significatifs de cette réalité réside dans l'existence de shérifs ou descendants nègres du Prophète arabe dans tous les pays africains. De grandes figures religieuses soufies comme les Sénégalais Omar Tall et Ibrahima Niasse, l'algérien al-Maghili et le Mauritanien Cheikh Sadibou, ont sillonné l'espace africain pour créer des communautés religieuses et tisser des liens biologiques, sociaux et spirituels entre les ethnies et les peuples. Ceci explique la mobilité qui caractérise la vie des populations ouest-africaines, notamment à l'occasion des évènements religieux. Des Mauritaniens font le pèlerinage à des lieux saints au Sénégal, tandis que des Sénégalais prennent le chemins inverse. Des gambiens se rendent en Guinée Conakry pour le même objectif, alors que des Nigériens se dirigent vers Kaolack. Ain Madi et Fès, respectivement en Algérie et au Maroc, sont la destination de pèlerins africains venus de toutes les contrées de l'Ouest alors que des familles arabes et mauresques entières se sont définitivement installées dans les pays d'origine des mêmes pèlerins. Cette réalité socioculturelle constitue un argument sérieux pour ceux qui militent pour la création des Etats Unis d'Afrique.

L’apport des forces religieuses africaines à la diffusion de l’islam s’est accompagné de la pacification, de la stabilisation et de la création de centres qui se sont développés au fils du temps pour constituer des moteurs du développement économique et social.

Il est vrai que l’impact des ordres religieux varie d’un pays à l’autre et selon les contextes historique et les circonstances de leur implantation et leur déploiement mais ils n’en sont pas moins présents sur l’ensemble de l’espace ouest africain. Les exemples fournis dans cette communication restent plus évidents dans le cas du Sénégal où des facteurs historiques, sociologiques et politiques expliquent l’omniprésence des confréries islamiques dans les différents aspects de la vie des populations.

Cependant, l'évolution de la vie moderne et les crises multiples et multiformes qui l'accompagnent entraînent des mutations érosives pour les ordres religieux. La survie de ceux-ci est fonction de leur capacité de se remettre en cause et de s'adapter aux exigences du développement matériel et spirituel.

BIBLIOGRAPHIE

Ahmad Iyad.- at-Tassawwuf al-islami, le Caire 1970

Paul Marty.- Etudes sur l'Islam au Sénégal, Paris 1917

Muhammad al-Bachir Mbacké.-Minam al-Baqui al- Quadim (manuscrit)

Muhammad Lamine Diop.- Irwa-u-Nadim (manuscrit)

L'Encyclopédie de l'Islam, nouvelle édition, Paris 1913

Muhammad Bamba Mbacké.-Massalik al-Djinan (manuscrit)

El hadj Malick SY.- Kifayatu ar-raghibin (manuscrit)

Suhrawardi.- Awarif al-m'aarif, imprimé en marge d'Ihya d'Al Ghazali, le Caire, 1957

Alphonse Gouilly.- L'Islam en Afrique Occidentale Française, Paris,1953

Dupont et Copolani.- Les confréries religieuses, Paris 1895.

Le Chatelier.-L'Islam en Afrique Occidentale,Paris G.Steinheil, Editeur 1899.

Barry, Boubacar. Le Royaume du Waalo: Le Sénégal avant la conquête. Paris: François Maspero, 1972.

Barry, Boubacar. La Sénégambie du XVè au XIXè siècle: Traite négrière, Islam et conquête coloniale.Paris: Editions l'Harmattan, 1988.

Cohen, William B. Rulers of Empire the french colonial service in Africa. Stanford: Stanford University Press, 1971.

Barry, Boubacar. Le Royaume du Waalo: Le Sénégal avant la conquête. Paris: François Maspero, 1972.

Barry, Boubacar: La Sénégambie du XVè au XIXè siècle: Traite négrière, Islam et conquête coloniale.Paris: Editions l'Harmattan, 1988.

Diagne, Pathé. Pouvoir traditionnel en Afrique Occidentale. Paris: Présence africaine, 1967.

Diop, Cheikh Anta. L'Afrique noire pré-coloniale. Paris: Présence africaine, 1960.

Duquenot, Nicole Bernard. Le Sénégal et le Front populaire. Paris: Editions l'Harmattan, 1986.

Gellar, Sheldon. Structural Changes and Colonial Dependency: Senegal, 1885-1945. Beverly Hills, Calif: sages publications, 1976.

Robinson, David W. Clerics and Chiefs: The History of Abdul Bokar Kane and the Futa Toro. New-York: Oxford University Press, 1976.

Robinson, David: The Holy War of Umar Tal: The Western Sudan in the Mid-nineteenth Century. Schachter-Morgenthau, Ruth. Political Parties in French-Speaking West Africa. London: Oxford University Press, 1964.

Coulon, Christian. Le marabout et le prince: Islam et pouvoir au Sénégal. Paris: Pedone, 1981.

Copans, Jean. Les marabouts de l'arachide. Paris: le Sycomore, 1980.

Van Chi Bonnardel, Regine Nguyen. La vie des relations au Sénégal: la circulation des biens. Dakar: IFAN, 1978.

O'Brien, Donald B. Cruise. "Charisma Comes to town: Mouride Urbanization, 1945-1986.".In Charism and Brotherhood in African Islam, edited by Donald B. Cruise O'Brien and Christian Coulon, 135-155. Oxford: Clarendon Press, 1988.

O'Brien, Donald B. Cruise: The Mourides of Senegal: The Political and Economic Organization of an Islamic Brotherhood. London: Oxford University Press, 1971.

Sylla, Assane. La philosophie morale des Wolof. Dakar: Sankoré, 1978.

Islamologie

Mbacké, Khadim. Soufisme et confréries religieuses au Sénégal,Dakar, 1995

Mbacké, Khadim. Daaras et droits de l'enfant,Dakar,1994

Mbacké, Khadim. Le Coran et la femme, Dakar,1991

Mbacké, Khadim. Islam et société, Dakar,1993

Glossaire

Daa'ira: rassemblement de talibés du même marabout ou de la même confrérie.

Daara: école coranique où l'on réunit des enfants de bas âge pour leur apprendre à mémoriser le Coran et parfois pour leur enseigner les sciences islamiques; le mot peut encore désigner un endroit où l'on rassemble des adeptes d'un marabout chargés de cultiver ses champs.

Dhikr: rappel d'Allah grâce à l'usage de l'un de Ses noms et attributs

Gamou: signifie mawlid en wolof.

Hadiyya: cadeau, présent offerts par un disciple ou adepte à son Maître ou chef religieux. Au Sénégal, la hadiyya peut être en espèce ou en nature et sa valeur peut atteindre des millions de francs.

Hal: état spirituel qui résulte de l'intensification d'une pratique cultuelle bien menée, comme le dhikr et la prière.

Maqam: station dans le cheminement spirituel du fidèle soufi.

Mawlid: célébration de l'anniversaire de la naissance du Prophète Mouhamad, le 12e jour du 3e mois lunaire.

Muqaddam: maître spirituelle autorisée à initier chez les Tidianes

Magal: mot wolof qui signifie initialement magnifier. Il désigne couramment une cérémonie religieuse organisée par les mourides.

Murid: adepte d'une voie soufie, d'une confrérie quelconque. Au Sénégal, on l'applique exclusivement à l'adepte de la confrérie sénégalaise des Mourides.

Ribat: lieu de rassemblement de volontaires voulant défendre le territoire musulman, couvent ou lieu de retraite spirituelle.

Shaykh: maître enseignant, guide soufi

Tariqa: voie soufie, ordre religieux

Talibé: terme wolof signifiant adepte soufi.

Wali: personne d'une piété et d'une loyauté exceptionnelle à l'égard d'Allah, donc son allié

Wird: ensemble de prières, de pratiques arrangées pour un usage quotidien.

ISLAM A L'ERE DU PLURALISME POLITIQUE EN COTE D'IVOIRE:

DU MILITANTISME RELIGIEUX A L'OUVERTURE SUR LE MONDE ARABE

Issouf BİNATÉ[*]

Introduction

Ces dernières décennies, l'expression de l'appartenance à la religion musulmane, marquée par des actes cultuels et de militantisme (frôlant parfois l'extrémisme), est devenue de plus en plus visible dans l'espace public des Etats ouest-africains. Pourtant, n'ayant pas joué de rôle majeur dans l'avènement des Etats postcoloniaux, l'islam n'avait pas bénéficié d'un intérêt particulier dans les politiques de développement national. En témoigne la mise en marge de ses institutions éducatives au profit d'un système scolaire hérité de l'administration coloniale (Brenner 1991, Meunier 1996, Kane 2003, Binaté 2012, Hugon 2015). Confronté à cette réalité en Côte d'Ivoire, l'islam a longtemps évolué dans une sphère privée, dans l'ombre des autres confessions religieuses.

Présent sur le territoire avant le XIX^{ème} siècle, en effet, c'est au cours de la période coloniale que l'islam va s'étendre de son bastion historique du nord aux zones forestières du sud. Les agents de cette expansion (les marabouts et négociants Mandé malinké en majorité), avec la complicité de l'administration coloniale, seront aidés par les soldats sénégalais débarqués à Grand Bassam et ses alentours dans le cadre de la mission de pacification du territoire. Malgré cette implication de l'administration, les rapports entre le pouvoir colonial et l'islam sont restés évolutifs, empreints de confiance et de méfiance, au gré des circonstances (Marty 1922, Triaud 1974, Haidara 1986).

[*] Département d'histoire, Université Alassane Ouattara (Côte d'Ivoire), binateissouf1981@yahoo.fr

A la fin des années 1940, une nouvelle ère s'ouvrit pour la communauté musulmane avec l'arrivée des premiers diplômés des universités du monde arabo-musulman. L'apparition sur la scène religieuse de ces élites introduisit des changements aussi bien au plan cultuel (bras croisés, port de la barbe et du voile, etc.) que structurel (modernisation des écoles coraniques, création d'associations dont la section de l'Union culturelle musulmane en 1954). Cette impulsion donnée à l'islam a jeté les bases de la construction d'une communauté véritable (Triaud 1979, Miran 2006). A l'avènement de l'indépendance, celle-ci s'organisa davantage et intéressa les pouvoirs publics qui tentèrent de la tenir loin des influences des milieux religieux des pays arabo-musulmans engagés aux côtés de la Palestine en conflit avec Israël.

Au début des années 1990, avec le vent de démocratisation qui a soufflé sur le continent, la situation évolua sensiblement. Les musulmans profitèrent de cette atmosphère politique pour lancer le projet de création d'une organisation fédérative des associations islamiques dénommée le Conseil national islamique (CNI). Structure aux mains d'intellectuels arabisés ou non, le CNI a joué le rôle de porte-parole des musulmans face aux autorités du pays sur des questions d'intérêt communautaire et national. Ses interventions permirent de sortir les activités islamiques du cadre purement cultuel et privé, et d'ouvrir la voie à des initiatives plus ambitieuses axées sur le bien-être de la communauté musulmane (Savadogo 2005). Dans cette lancée, il obtint la signature d'une convention sur l'enseignement islamique et l'autorisation d'organisation du hajj par les musulmans dès 1993 (Traoré 2015). L'installation d'une antenne radiophonique suivit en 2001, une période au cours de laquelle les rapports entre la Côte d'Ivoire et les institutions des pays arabo-musulmans entraient dans une nouvelle phase de collaboration (Binaté 2016a).

Dans cette étude, il sera question d'analyser le dynamisme de l'islam ivoirien à la lumière des activités des structures qui l'animent depuis la fin du régime politique du parti unique. A partir d'une approche diachronique, nous nous intéresserons aux relations entretenues par les musulmans avec le pouvoir politique, par extension les pays arabo-musulmans, dans un contexte sociopolitique en évolution depuis l'avènement du multipartisme.

En se basant sur une utilisation croisée des récits de vie, d'articles de presse et des productions scientifiques, notre travail s'organisera autour de trois axes thématiques, notamment: le panorama des organisations islamiques en Côte d'Ivoire, les rapports entre Islam et Etat, et le renforcement de la coopération religieuse avec le monde arabo-musulman.

Vue panoramique des organisations islamiques dansle paysage religieux: acteurs et stratégies

L'islam en Côte d'Ivoire est traversé par plusieurs courants représentés sur la scène publique par des associations. Parmi les structures qui participent au dynamisme de cette religion, on trouve des organisations locales, bénéficiant d'un fort ancrage social, et d'autres étrangères (parfois), apparues au lendemain des réformes politiques des années 1990.

Le passage de la Côte d'Ivoire à l'ère du pluralisme politique, en effet, n'a pas été profitable qu'aux seuls mouvements politiques. Il a été une aubaine pour les acteurs du fait religieux dans leur stratégie d'essaimage du territoire national. La première organisation d'obédience islamique illustrative de ce changement a été le Conseil national islamique (CNI). Née le 09 janvier 1993 à l'issue d'une crise communautaire ayant opposé ses partisans au Conseil supérieur islamique (CSI)[1], cette structure est une fédération d'associations musulmanes. Elle ambitionnait créer plus d'unité au sein de la communauté musulmane et servir d'interlocutrice de cette dernière auprès des autorités publiques au sujet de questions d'intérêt général.

Sa mission de défense des intérêts des musulmans est illustrative du profil socioprofessionnel des personnes à la conception de ce projet. Il s'agissait d'intellectuels et de cadres à l'image de son président Idrissa Koudous Koné, un diplômé de l'Ecole nationale d'administration publique de Rabat (Maroc) et contrôleur budgétaire au service de l'Etat. Au nombre des organisations membres du CNI, on notait des mouvements de jeunes (Association des élèves et étudiants musulmans de Côte d'Ivoire [AEEMCI], Association des jeunes musulmans de Côte

[1] Le CSI est né à l'initiative des pays arabes, de l'Etat de Côte d'Ivoire et des musulmans en 1979. Il a constitué l'interface entre les autorités du pays et les musulmans. Mais son immobilisme et son rapprochement avec le pouvoir politique – le premier responsable, Moustapha Diaby, était un député à l'Assemblée nationale –, jugé peu favorable à la cause des musulmans, avaient amené ces derniers à mettre sur pied une organisation fédérative plus dynamique.

d'Ivoire [AJMCI]), des femmes (Association des femmes musulmanes de Côte d'Ivoire [AFMCI]), de prédicateurs (Ligue islamique des prédicateurs en Côte d'Ivoire [LIPCI]), d'imams (Conseil supérieur des imams [COSIM]) et de musulmans de tendance wahhabite (Association des musulmans sunnites de Côte d'Ivoire [AMSCI]).

Des dissensions intracommunautaires, intervenues au cours de la décennie 2000, ont redéfini les rapports entre ces organisations islamiques. Le COSIM, organe spécialisé dans les affaires liées au culte, a fait sa mue avec le retour d'exil des Etats-Unis de Boikary Fofana, cadre de banque à la retraite et imam de la mosquée d'Aghien. Il a modifié ses textes et s'est attribué de nouvelles missions en 2006. De ses activités traditionnelles, résumées à l'annonce du croissant lunaire et de la célébration du Maouloud, le COSIM s'est retrouvé sur le terrain du séculier où les questions du hadj, de l'éducation islamique, etc. ont commencé à l'intéresser. Cette incursion sur ce terrain l'oppose encore au CNI[2] qui conserve dans la forme son statut de structure fédérative.

Mais avant cette mutation du COSIM, l'AMSCI s'était déjà signalée. En effet, la participation des sunnites au projet de la fédération des associations islamiques répondait juste à un souci: l'unité des musulmans face au pouvoir politique à un moment important de l'histoire du pays. Une fois cet épisode passé, le mouvement sunnite se retira et poursuivit ses objectifs de positionnement sur la scène religieuse. Anciennement représentés par l'Association des musulmans orthodoxes de Côte d'Ivoire (AMOCI), les musulmans « sunnites » sont conduits aujourd'hui par l'AMSCI (Miran 1998), un mouvement anti confrérique avec pour fondement le retour aux sources de l'islam (le Coran et la tradition du Prophète). La présence des musulmans de cette tendance remonte à la fin des années 1940. Les changements intervenus (modernisation de l'enseignement, attribution de noms aux lieux de culte, port du voile, etc.) sont à leur actif, tout comme les incidents appelés le conflit « des bras croisés ». Ces bouleversements socioculturels leur ont valu le qualificatif de « *réformistes* » (Kaba 1974, Triaud 1979, Binaté 2012). Comme ils se réclamaient de l'idéologies de Muhammad ibn Abd al-Wahhâb, d'autres leur préféraient l'appellation de « *wahhabiyya* ».

---

[2] Les activités du CNI ont baissé d'intensité depuis quelques années. Cette situation est en partie liée à l'absence de son président Idrissa Koudous Koné de la scène publique pour raison de maladie.

Avec l'arrivée du Dr Moussa Al Farouk Fadiga à sa tête en 2007, les activités du mouvement se sont intensifiées. Selon les sources orales recueillies, plus d'une centaine de mosquées ont été construites par l'ONG *Maktab Ta Awoun* de ce diplômé de l'Université Muhammad Boun Saoud de Ryad (Arabie saoudite). Ce marquage du terrain religieux, ajouté à la majorité des medersas et l'Université Islamique Al-Fourqane[3] dont se réclament les sunnites, font de ce mouvement l'un des plus importants du pays. L'AMSCI, en effet, recrute ses membres au sein des personnes acquises aux idéologies d'un islam rigoriste. On les compte dans diverses catégories socioprofessionnelles. Mais l'élite dirigeante est dominée par des arabophones, des diplômés d'universités des pays arabes. Le plus souvent, ce sont des sans-emplois en quête de reconnaissance sociale pour qui l'activité religieuse (imam, enseignant coranique, encadreur de pèlerins, etc.) occupe une place primordiale.

Dans sa stratégie d'occupation de l'espace religieux en recomposition où les intellectuels musulmans font désormais figures d'autorités dans les débats publics, l'AMSCI, en plus du Conseil des imams sunnites ou CODIS (équivalent du COSIM), a mis sur pied une structure de jeunes (la Jeunesse musulmane de Côte d'Ivoire ou JEM). Puis, elle s'est rapprochée de la Communauté des élèves et étudiants musulmans de Côte d'Ivoire (CEEMUCI), la jeunesse formée à l'école occidentale. Ce mouvement estudiantin partage le milieu scolaire et universitaire avec l'AEEMCI de laquelle il s'est démarqué en 2003 (Madore *à paraître*).

En dépit de cette configuration plurielle du paysage religieux, aucune de ces organisations, furent-elles autonomes, ne vit repliée sur elle-même. Certaines sont unies par des rapports forts anciens entretenus au sein du CNI, la structure fédérative, présenté comme le creuset de l'ensemble des tendances de l'islam ivoirien. C'est-à-dire y sont membres les personnes de confession musulmane sans distinction de leur appartenance idéologique. Par ailleurs, l'AMSCI, même si elle s'est retirée de la coupole de cette structure, a maintenu ses liens d'amitié avec les membres. Dans le contexte actuel de résurgence de conflits à l'échelle sous régionale impliquant l'islam, ce rapprochement facilite le partage des informations et la prise

[3] Cette université a ouvert ses portes en 2009 dans la commune de Yopougon (Abidjan). Jusqu'en 2016, seules les filières de Sharia et du droit privé étaient ouvertes à la formation des étudiants.

de décisions communes. Ainsi, à l'occasion de troubles sociaux[4] et des fêtes musulmanes, on assiste à des communiqués conjoints du COSIM et du CODIS. Selon le porte-parole du COSIM, l'imam Sékou Sylla, ce procédé permet de:

« (…) donner une bonne image de notre religion. Parce qu'en Côte d'Ivoire, on a déjà eu des moments où chacun avait ses jours de fêtes comme on le voit aujourd'huiau Sénégal. »[5]

Toutefois, l'animation de la vie religieuse n'est pas l'apanage des seuls mouvements organisés en association. Les mouvements confrériques tels la qadiriyya et la tidjaniyya participent aussi au dynamisme de l'islam en Côte d'Ivoire (Savadogo 1998). Leurs activités n'ont pas la même ampleur qu'au Mali et au Sénégal. Les plus importantes zawiyas sont concentrées au sud du pays, notamment à Abidjan. Moustapha Sonta est le calife général de la confrérie tidjanite, malgré une contestation en interne de son autorité par le clan de Malick Konaté. A côté de ces deux figures, existent des guides de la même confrérie, tout aussi indépendants, autour de qui se mobilisent des fidèles en majorité du même pays d'origine. Le cheick Abdoul Aziz Sarba, fils de Issa Sarba, un des Moqadem de Cheick Hamahoullah, est à la tête des tidjanites hamalistes en majorité d'origine burkinabé. Quant à Ahmad Diallo, il dirige un mouvement similaire composé de peulhs en provenance de la Guinée Conakry. Au nord, porte d'entrée de l'islam sur le territoire ivoirien, le cheick qadiri Matié Boiké Samassi et son disciple Ousmane Doumbia réunissent annuellement autour d'eux des fidèles pour les célébrations du Mahouloud dans leur village respectif de Kélindjan et de Dabadougou (Binaté 2016b et 2017).

Terre d'accueil, le pays abrite des organisations religieuses d'origine étrangère. C'est le cas de la mission islamique Ahmadiyya présente depuis 1961. En 1978, cette organisation, fondée par Mirza Ahmad Ghulam au Pakistan en 1889, comptait 600 membres (Yacoob 1983). Elle a à son actif la construction de mosquées, d'écoles et de centres de santé dont certains réalisés par son ONG, Humanity first. Malgré ces

---

4 Le MUJAO (Mouvement pour l'Unicité et le Jihad en Afrique de l'Ouest) a mené une attaque meurtrière à Grand Bassam, le 13 mars 2016. Cet attentat sans précédent dans l'histoire de la Côte d'Ivoire a été décrié par le COSIM et le CODIS dans un communiqué diffusé à la télévision nationale.

5 Entretien avec Sékou Sylla, porte-parole du COSIM, le 21 août 2014 à la mosquée Nour (Riviera 2 / Abidjan).

acquis, les Ahmadis restent discrets[6] dans leur prosélytisme contrairement aux mouvements religieux en provenance de l'Inde (Jama't tabligh), du Mali (Ançar dine et la Communauté des musulmans soufis) et du Nigéria (NASFAT et NAMFAT)[7] qui ont des milliers de membres à travers le pays (Soares 2010, Holder 2012).

En somme, le paysage islamique se caractérise par une pluralité de structures. Certaines sont des entreprises de musulmans locaux et bénéficient de ce fait d'un fort ancrage social. Celles-ci, associées aux organisations d'origine étrangère, ont réussi à faire de l'islam la première religion[8] du pays et une force sociale face au pouvoir politique à partir de 1990.

Islam et Etat: des relations difficiles au rapprochement entre les deux parties

Les rapports entre l'islam et l'Etat ivoirien ont évolué au fil du temps. Inspirées de la politique musulmane appliquée dans les colonies, ces relations ont toujours été complexes dans la mesure où elles se confondaient aux liens personnels entretenus par le président Houphouët Boigny et des responsables religieux musulmans (Miran 2006). Sous le régime de son successeur, Henri Konan Bédié, ces rapports vont connaître une évolution sensible dans un contexte marqué par l'incursion de la société civile (y compris les religieux) dans l'arène politique. L'analyse de cette question portera sur des faits survenus au cours de la dernière décennie de la première République (1990 à 2000) et de la seconde (à partir de 2000).

---

6 Ce mouvement religieux est opposé idéologiquement aux autres courants religieux musulmans. Pendant que dans leur majorité les musulmans attendent le retour du messie, les ahmadis, eux, l'ont déjà accueilli avec Mirza Ahmad Ghulam. Ce différend, ajouté à bien d'autres portant sur l'interprétation de textes islamiques, a éloigné cette communauté de leur coreligionnaire. En 1974, elle a été bannie de la *Ummah* par le roi Fayçal ben Abdelaziz Al Saoud du Royaume d'Arabie saoudite.

7 NASFAT est l'abréviation de Nasrul-lahil-fathi (Il n'y a d'aide que d'Allah) society. Il est né en 1995 au Nigéria. La section ivoirienne a été créée en 2002 à Abidjan. Composée en majorité de Nigérians de l'ethnie yoruba, elle est ouverte à tous les musulmans et vit de la contribution de ses membres répartis dans plusieurs villes du pays, notamment Bouaké, Béoumi, Daloa, Korhogo et Méagui. En 2005, une scission intervenue au sein du mouvement a conduit à la création d'une nouvelle organisation NAMFAT (Nasru mina lahi wa fathiu ou Secours émanant d'Allah et victoire).

8 Le Recensement Général de l'Habitat et de la Population de 1998 indiquait environ 39% de musulmans et 30% de chrétiens. En 2014, la communauté musulmane était encore en tête avec 42% de la population.

L'entrée de la Côte d'Ivoire dans le pluralisme politique, en effet, s'est accompagnée d'une mutation observée au sein de la société civile. Plusieurs groupements associatifs virent le jour, comme ce fut le cas chez les musulmans avec la naissance du CNI qui donnera une impulsion à leurs activités face au pouvoir politique. Dirigé par des personnes aux profils socioprofessionnels divers – intellectuels arabisés ou non –, le CNI passait, aux yeux du pouvoir et de certains observateurs, pour un prolongement des mouvements islamiques militants du nord de l'Afrique (tel le Front islamique du salut en Algérie). La première tentative de sa mise en place avait été à l'origine d'une rixe entre les forces de l'ordre et des musulmans[9] en 1992 et s'était soldée par un échec. Cet épisode marqué par des troubles à l'ordre public, en plus d'une adresse aux allures de revendications sociales[10], lors de la présentation des vœux du nouvel an au Chef de l'Etat en janvier 1993, ne semblait pas loin d'un des signes annonciateurs d'un mouvement islamiste naissant. En réaction, Laurent Dona Fologo alors ministre de l'intégration nationale déclarait, lors d'un meeting du Parti démocratique de Côte d'Ivoire (PDCI) le 12 mars 1994, que: « Il y a deux maladies que certains veulent introduire en Côte d'Ivoire (…) la maladie du régionalisme et la maladie de la division. (…) L'intégrisme religieux s'arrête aux portes du Sahel. Il n'entre pas dans la forêt »[11].

Cette allusion faite à l'islam s'inscrivait, par ailleurs, dans un contexte politique marqué par la crise de succession au président de la République Félix Houphouët Boigny décédé le 07 décembre 1993. Ce conflit mit aux prises Alassane Ouattara, premier ministre et Henri Konan Bédié, président de l'Assemblée nationale et dauphin constitutionnel. Lorsque le premier, soupçonné d'opérer un coup d'Etat constitutionnel prit la tête du Rassemblement des républicains (RDR) créé en 1994, les rapports entre les deux hommes devinrent difficiles au point d'entrainer une fracture sociale. La communauté musulmane, qui jusque-là faisait progressivement sa mue au sein d'organisations, s'en trouva mêlée quand un de ses membres, Alassane Ouattara, déclara: « *Parce que je suis musulman, on m'empêche d'être*

---

9 L'assemblée constitutive du CNI était prévue pour le 28 novembre 1992 à la grande mosquée d'Adjamé (Abidjan). On estime à plus d'une centaine les imams du pays ayant fait le déplacement pour cette rencontre, finalement réprimée par la police (Silué 1992, Miran 2006).

10 La doléance du CNI portait sur l'introduction de l'arabe dans le programme éducatif du secondaire, l'obtention d'une fréquence radiophonique, la diffusion de l'émission « Allah Akbar » après le journal télévisé de 20h 30mn, la déclaration des jours de fêtes musulmanes fériés, etc.

11 Diarra Samba, « Islam sous la colonisation et la République de Côte d'Ivoire », communication présentée au séminaire de réflexion organisé par le CNI du 03 au 04 juin 2000 sur le thème *Islam et politique*.

Président »[12]. Ce bout de phrase fit des émules au sein de la communauté musulmane, surtout parmi les originaires de la partie septentrionale du pays. On les retrouvera plus tard au nombre des membres les plus actifs[13] du RDR. Alassane Ouattara avait déjà été qualifié d'Ivoirien de circonstance pour son passé de cadre d'institutions financières internationales au compte du Burkina Faso. Pour ce faire, des citoyens se réclamant de la même confession religieuse (musulmane) et région (nord) que lui furent désormais des victimes d'injustices (Dozon 2000 et 2011, Le Pape et Vidal 2002, Akindès 2004). Ainsi, de l'utilisation aux fins politiques que les uns et les autres firent de ce problème identitaire conceptualisé autour d'idéologie de l'ivoirité[14], on aboutit à cette caricature: « *musulman = nordiste = étranger* », selon l'imam Mamadou Dosso[15], membre du CNI.

Cet amalgame ne laissa pas sans réaction les membres de cette organisation. Ceux-ci réagirent à travers des conférences publiques, sermons et déclarations à la presse (Savadogo 2005). Ils qualifièrent la politique de l'ivoirité et ses dérives identitaires de « *délit de faciès* », et trouvèrent « *inique et aberrant* »[16] le processus électoral de 1995 qui éliminait des candidats dans la course à la présidence. Cette position de la communauté musulmane a valu à son leader, Idrissa Koudous Koné, d'être pris pour cible par des hommes en arme jamais identifiés[17]. Quand survint le régime militaire à la suite du coup d'Etat de décembre 1999 qui mit fin au pouvoir de Henri Konan Bédié, le CNI n'évolua pas dans sa vision des questions politiques. Le problème identitaire qui faisait de certains Ivoiriens des citoyens de seconde zone, ne lui semblait pas être analysé avec objectivité. Ainsi, se prononçant sur le referendum

---

12 Entretien avec Almamy Méité, membre du CNI, le 18 août 2014 à Williamsville (Abidjan).

13 Aux élections présidentielles de 2010 et 2015, Alassane Ouattara a obtenu en moyenne plus de 90% des suffrages exprimés dans certaines régions au nord du pays. Aussi, depuis près de deux décennies, son parti y est la première force politique.

14 L'ivoirité est un concept désignant la préférence nationale. Mais son apparition en 1994 dans un contexte de crise identitaire en a fait un instrument de propagande faisant des originaires du nord du pays de faux ivoiriens.

15 Entretien réalisé avec l'Imam Mamadou Dosso, membre du CNI, le 15 août 2014 à la mosquée d'Adjamé mairie (Abidjan).

16 Kouassi Charles, 1999, « Politisation répétée du Cni: Koudous chez Nabintou Cissé », *Le National*, n°280.

17 Idrissa Koné Koudous a échappé à deux reprises à des actes criminels: le premier eut lieu le 6 novembre 1994 à Odienné et le second le 12 janvier 1995 à Yopougon (Abidjan). Mémorandum du CNI, *Islam en Côte d'Ivoire: la difficile coexistence*, s.l., n.d., 6p.

organisé en juillet 2000, il déclarait sans ambages que: « *La nouvelle constitution comportait des germes qui allaient diviser les populations ivoiriennes.* »[18]

La suite des évènements, avec le charnier[19] découvert à Yopougon au lendemain de l'élection présidentielle calamiteuse du 26 octobre 2000 et la tentative du coup d'Etat militaire de 2002 muée en rébellion armée (partageant le pays entre un nord sous contrôle des insurgés et un sud aux mains des forces restées loyales au régime de Laurent Gbagbo), était encore empreinte de ce marqueur identitaire.

Pourtant, ce régime socialiste avait à ses débuts adopté une stratégie de rapprochement avec les musulmans par le truchement de Al Coran, organisation créée le 28 août 1998 par Harrissou Fofana (Miran 2006). Mais très tôt, cette politique de cooptation s'avéra une méthode de division et de contrôle des musulmans. En effet, Al Coran a été dans son mode de fonctionnement un calque du CSI, proche de l'ancien président Henri Konan Bédié. Ses activités étaient soutenues par l'Etat, contrairement à celles du CNI, bénéficiant d'un fort ancrage social. D'ailleurs, ce rapprochement purement politique ne put empêcher les brimades et répressions subies par les personnes au patronyme à consonance nordique assimilées aux musulmans – et parfois aux rebelles ayant assiégé la partie septentrionale du pays. Ces atteintes aux droits aux droits de l'Homme atteignirent leur paroxysme lors de la crise postélectorale de 2010 qui a fait officiellement plus de 3 000 morts parmi les civiles et les militaires (Miran-Guyon 2015).

A l'issue de ce conflit meurtrier, Alassane Ouattara, victorieux du scrutin qui l'a opposé à Laurent Gbagbo, prit le pouvoir. Ce changement à la tête du pays a ouvert une nouvelle ère dans les rapports entre les musulmans et l'Etat. Ses effets firent visibles dès la prise de pouvoir de ce président de confession musulmane. Une première dans l'histoire de ce pays. En effet, si l'appui de l'Etat aux musulmans dans l'organisation du pèlerinage à la Mecque (Arabie saoudite), pendant le jeûne de Ramadan, etc. était connu du grand public, son implication effective dans certains projets d'intérêt communautaire n'était pas une tradition. La reprise en main du

---

18 Entretien réalisé avec l'Imam Mamadou Dosso, membre du CNI, le 15 août 2014 à la mosquée d'Adjamé mairie (Abidjan).

19 Les corps de 57 personnes ont été retrouvés à Yopougon à l'issue de la crise qui a émaillé l'élection de Laurent Gbagbo. Ils avaient été identifiés comme des « dioula », majoritairement composés d'originaires du Nord du pays.

dossier des médersas en est une illustration. Ce secteur éducatif qui évoluait en marge du système officiel depuis l'époque coloniale a bénéficié d'une réforme initiée par l'Etat, soutenu par des partenaires au développement dont l'UNICEF. Cela s'est traduit par la création de la Commission d'accompagnement des établissements scolaires islamiques (CAESI). Débuté en 2011, ce travail a permis le passage de près de 330 médersas sous la tutelle du Ministère en charge de l'éducation (LeBlanc et Binaté 2012). Cette adhésion massive des promoteurs d'écoles islamiques à l'offre éducative publique, au-delà de sa contribution à la croissance du taux de scolarisation des enfants en âge d'aller à l'école, a établi un cadre de rencontre et un pont de sympathie entre ces derniers et les autorités du pays, représentées par la Ministre de l'éducation, Kandia Camara, – qu'ils appellent « notre sœur »[20].

Aussi, remarquera-t-on cette présence musulmane sur d'autres projets en soutien aux nouvelles autorités du pays. Le chantier de la reconstruction du tissu social en sera l'un des cadres de ce rapprochement. En effet, l'un des défis majeurs de la mandature d'Alassane Ouattara était l'épineuse question de la réconciliation entre les Ivoiriens après une décennie de crise. Pour y faire face, son gouvernement mit en place une structure chargée de conduire le processus de construction de la paix sociale dès 2011. Ce programme, dénommé Commission dialogue, vérité et réconciliation (CDVR), conçu sur le modèle de la Commission de vérité et de réconciliation (CVR) sud-africaine, était composé de personnalités issues du milieu politique et de la société civile (y compris des religieux). Le COSIM avait été sollicité pour participer à cette activité. Il donna son accord et y assura la vice-présidence[21] par le truchement de Boikary Fofana, son premier responsable. Ce fonctionnaire à la retraite avait précédemment été membre de la commission d'enquête sur les événements sanglants survenus à la cité universitaire de Yopougon (Abidjan) en 1991. A la date du 15 décembre 2014, quand la CDVR rendit les conclusions de ses travaux sur un bilan fort mitigé, la Commission nationale pour la réconciliation et

20 Kandia Camara est de confession musulmane comme ses interlocuteurs promoteurs d'écoles islamiques.

21 II y avait trois postes de vice-présidents occupés par les représentants de la chefferie traditionnelle, des musulmans et des chrétiens. La présidence était assurée par l'ancien premier ministre Charles Konan Banny (2005 – 2007).

l'indemnisation des victimes (CONARIV)[22], mise en place pour parachever la mission de réconciliation, fit encore appel à cet homme d'expériences pour occuper le même poste.

Cette reconduction, signe d'une confiance renouvelée à la limite, témoigne d'une volonté politique d'impliquer les musulmans – par extension les religieux – dans les débats de la vie publique. Peu avant, la modification de la loi portant création de la Commission électorale indépendante (CEI)[23] avait tenu compte de cette vision en 2014, en élargissant les membres de la Commission centrale aux représentants des confessions religieuses. Dans ce bureau, les musulmans sont représentés par Ousmane Diakité, fonctionnaire à la retraite et imam de la mosquée de Bonoumin (Abidjan). Ce rapprochement entre politiques et religieux musulmans, s'il contribue à une « gestion inclusive » des questions d'intérêt général, a débouché presque de facto sur un alignement de ces derniers sur certaines positions de l'Etat. Au titre des illustrations, on peut retenir l'attitude des musulmans lors de l'élection du président de la CEI le 5 septembre 2014.

Au cours de ce scrutin qui a vu la réélection de Youssouf Bakayoko, Ousmane Diakité avait opté pour ce candidat du Rassemblement des houphouëtistes pour la démocratie et la paix (RHDP)[24], la coalition au pouvoir. L'Abbé Boni Martial, représentant la Conférence des Evêques catholiques de Côte d'Ivoire, lui, avait préféré s'abstenir, eu égard au manque de consensus entre les partis politiques sur le choix de ce candidat. Les partis de l'opposition avaient claqué la porte avant la tenue du vote. Par ailleurs, à la même période, quand il s'est agi du vote de la loi sur le mariage où il était question de l'égalité entre les époux, les organisations musulmanes avaient préféré se murer dans un silence on ne peut plus clair sur leurs liens avec le pouvoir. Alors que la position de l'islam est sans ambages sur le statut de l'homme comme chef de famille[25], la réaction des leaders religieux a été en faveur de

---

22 La CONARIV a pour mission d'identifier les victimes des crises survenues afin de procéder à la réparation des préjudices subis ou à la restitution des biens. Elle a été créée par l'ordonnance n°2015 du 24 mars 2015.

23 La CEI est l'organe de gestion des élections en Côte d'Ivoire. Elle dispose d'une Commission centrale de 17 membres dont 2 réservées aux confessions religieuses.

24 Cette coalition de partis politiques a vu le jour le 18 mai 2005. Elle est principalement composée du PDCI et du RDR.

25 Selon le Coran (Sourate 4, verset 34), « Les hommes ont préséance sur les femmes, en raison des faveurs qu'Allah accorde à ceux-là sur celles-ci, et aussi à cause des dépenses qu'ils font de leurs biens (…) ». De l'avis de certains exégètes, le terme « préséance », ici, désigne « la responsabilité de chef de de famille ».

la légalité entre les époux. A ce sujet, l'un d'eux fit une analyse assez pragmatique de la situation:

« On fait les choses qui vont dans l'intérêt de notre pays. (…) Les Occidentaux sont rusés.

Ils savent que tu n'aimes pas quelque chose, mais ils te la proposent. Si tu refuses, ils te coupent leurs aides. Si tu sais qu'ils veulent suspendre une aide importante pour ton pays, obligatoirement tu accepteras. Le gouvernant voit ces choses que le gouverné ne voit pas. »[26]

En définitive, après des années de lutte pour la défense de leurs intérêts, les organisations islamiques sont passées à une phase de collaboration avec les autorités étatiques. Cette nouvelle ère dans l'histoire de la communauté musulmane a été marquée par l'entrée de ses membres dans des institutions publiques au sein desquelles ils participent à diverses activités allant des prises de décisions aux médiations lors de tensions politico-militaires[27] dans le pays. Ces rapports qui interviennent dans un contexte de reconstruction post-crise ont été profitables à l'ouverture de ces organisations sur le monde arabo-musulman.

Les organisations islamiques nationales et le monde arabo-musulman: vers un renforcement de la coopération religieuse

La Côte d'Ivoire et les pays arabo-musulmans entretiennent des relations de diverses natures depuis de longues années. Elles ont la particularité d'avoir été émaillées de méfiance au tournant des années 60-70. L'Etat ivoirien craignant l'effet de contagion que pouvait entrainer le contact de ses citoyens avec les milieux politisés de ces pays en conflit contre Israël, occupant un moment donné le Sinaï et encore opposé à l'existence de la Palestine. En marge de ces rapports mitigés entre ces deux parties se sont développés des circuits parallèles d'échanges animés par des acteurs religieux. Ces échanges ont d'abord pris la forme de participation au pèlerinage à la Mecque avant de laisser peu à peu la place à des aventuriers en quête de connaissances. Les universités Al Azhar (Egypte), de Zitouna (Tunisie) et celle de

---

26 Entretien avec l'imam Boun Ladj Camara Moriféré, Cheick du CODIS, le 22 août 2014 à son domicile à Abobo gare (Abidjan).

27 Le COSIM a joué un rôle de médiateur pendant la crise ayant opposé l'Etat aux militaires mécontents en janvier et mai 2017.

Médine (Arabie saoudite) ouverte en 1961 joueront un rôle prépondérant dans cette mobilité des étudiants ivoiriens et ouest-africains (Galilou 2003, Binaté et al. *à paraître*).

Déjà, à la fin des années 1970, on estimait entre 16 et 18 la moyenne annuelle de jeunes ivoiriens qui se rendaient à l'extérieur pour des études islamiques (Delval 1980). D'autres données collectées sur le terrain indiquaient cette présence d'étudiants en Iran, en Iraq, en Libye[28], etc. avant cette période. Leur retour au pays était visible à travers la création d'organisations[29], la construction de medersas – à Bouaké (Dar hadith, Sakafat ul-islamiya, Maqacid islamiya), à Daloa (Lycée Ançarul karim wa sounnah) et à Abidjan (Centre culturel islamique de Williamsville) – et de mosquées. Toutefois, en dépit de ces résultats profitables à la communauté musulmane, ces relations restaient limitées aux seules personnes qui les animaient et engageaient moins les gouvernants restés méfiants. Cette attitude du pouvoir politique a valu aux musulmans des mesures de restriction visant leurs activités (fermeture de médersas), des arrestations d'enseignants coraniques (soupçonnés de liens avec le régime libyen de Mouammar Kadhafi) et l'annulation de projets, notamment la construction d'un complexe éducatif à Marcory (Abidjan) et Dabou, localité au sud du pays, financé par la Banque islamique de développement (BID) en 1982 (Miran 2006).

Il faudra attendre en 1990, avec l'ouverture de la vie politique aux organisations de la société civile, pour voir ces relations évoluer. En 1995, alors que le pays n'était pas membre de la BID, le CNI parvint à obtenir de cette institution une subvention pour financer la construction d'écoles islamiques. Ces écoles dénommées « Ecole confessionnelle Iqra » ont ouvert leur porte à partir de 2003 à Abidjan puis dans des villes de l'intérieur du pays. Au cours de cette période, le pays, passé aux mains du gouvernement socialiste de Laurent Gbagbo, a revu ses relations avec le monde

---

[28] Entretiens réalisés avec Mamadou Traoré et Mamadou Cissé, respectivement le 21 août 2004 à Cocody et le 05 octobre 2004 à Treichville (Abidjan). Ils sont tous deux d'anciens étudiants de Al Azhar. Mohamed Lamine Kaba a, lui, étudié en Libye, Iraq avant de rejoindre l'Egypte (entretien réalisé le 14 mai 2004 à Yopougon/Abidjan).

[29] Outre la section nationale de l'Union culturelle musulmane (UCM), la scène religieuse musulmane enregistrera l'apparition de l'Association musulmane pour l'organisation du pèlerinage (AMOP) en 1978, le Conseil supérieur islamique (CSI) en 1982, etc. Ils ont constitué les principales structures mobilisatrices de fonds en provenance des pays arabes au profit de la réalisation des projets des musulmans.

arabo-musulman en devenant membre de l'Organisation de la conférence islamique (OCI), de l'Organisation islamique pour l'éducation, les sciences et la culture(ISESCO), de la Banque islamique de développement (BID) et de la Banque arabe pour le développement économique en Afrique (BADEA). Aussi autorisa-t-il l'ouverture d'une ambassade du Royaume de l'Arabie saoudite[30] en 2002.

Quand survint le conflit militaro-politique la même année, les organisations humanitaires de ces pays ne se sont pas ruées vers la Côte d'Ivoire en y établissant des bureaux certes; mais leur soutien aux organisations locales d'assistance aux populations musulmanes en détresse n'a pas manqué. Ainsi, elles ont soutenu financièrement l'ONG *Maktab Ta Awoun*, l'une des structures de l'AMSCI, dans ses campagnes de forage de nombreux puits dans les zones rurales du pays. Le contingent jordanien de l'Opération des Nations unies en Côte d'Ivoire (ONUCI) a pourvu à maintes reprises l'ONG Conseil d'actions humanitaires musulmans en Côte d'Ivoire (CAHMCI)[31] en médicaments de première nécessité pour l'assistance des populations en détresse. En 2010, l'Arabie saoudite accorda une aide estimée à 645 millions de francs CFA (soit plus de 984 000 euros) à l'Etat ivoirien et aux organisations islamiques (Diakité 2012). Le 13 avril 2017, ce pays a renouvelé son appui aux musulmans avec un chèque de 3 millions de dollars US, représentant la première tranche de l'aide accordée par le Roi Salman Bin Abdul Aziz Al-Saud, pour les travaux de finition de la mosquée[32] du Plateau (Abidjan).

Cette brèche ouverte dans la coopération avec la Côte d'Ivoire sera profitable à d'autres Etats intéressés à jouer un rôle international sur le continent africain. Le Maroc, l'un des meilleurs partenaires commerciaux du pays ces dernières années, a entrepris la formation des imams. Ce projet de formation de deux ans vise à constituer un rempart contre l'islam radical. Il a débuté avec le Mali en 2013, suivi de la Côte d'Ivoire en 2014. Lors de nos enquêtes en 2016, on comptait deux cents jeunes imams ivoiriens envoyés en formation à l'Institut Mohammed VI de

---

30 De 1988 à 2002, un service consulaire saoudien était dépêché à Abidjan pour la gestion administrative des permis de séjour du hajj et de la oumra. Parallèlement, d'autres professionnels de l'organisation du pèlerinage à La Mecque se rendaient dans des pays de la sous-région pour l'établissement des visas.

31 Entretien avec Koné Abdoulaye, président de l'ONG CAHMCI, le 16 août 2013 à Adjamé/Abidjan

32 Ce terrain a été octroyé par l'Etat à la communauté musulmane en mars 1994.

formation des imams[33]. Cette coopération religieuse a intéressé la Turquie, dans ses relations avec la Côte d'Ivoire, où elle a une représentation diplomatique depuis 2008. Mais la présence turque dans l'espace public ivoirien remonte au début du second millénaire avec une série d'activités dans les domaines de l'économie, l'aide humanitaire et l'éducation, illustrée par le Groupe Scolaire Safak. Depuis son ouverture en 2006 à Abidjan, cet institut participe à l'éducation des jeunes de toutes les confessions religieuses avec un volet de l'enseignement consacré à la langue turque.

Présente dans le paysage religieux depuis octobre 2013, cette ONG conduit des projets de développement (installation de pompes hydrauliques dans les écoles) et assiste les musulmans dans leurs activités religieuses (appui financier à la construction de mosquées, organisation de conférences, de visites touristiques et de voyage d'études en Turquie). Elle dispose d'un établissement dénommé Centre Ihsane pour la formation et l'éducation des jeunes (CIFEJ), à Abidjan où des élèves de niveau secondaire reçoivent des enseignements gratuitement (Binaté 2016a). L'une de ses activités significatives est l'opération *Kurban* qui consiste à partager la viande de bœufs immolés aux familles des milieux défavorisés le jour de l'*Aid al-Adha*. Sur ce terrain, elle est accompagnée par d'autres organisations (étatiques ou non) turques, notamment Diyanet Vakfi, Cansuyu, IHH (Foundation for human rights, liberties, and humanitarian relief) et l'ONG Hasene. Ces contributions de diverses natures ont élargi la cartographie des partenaires des musulmans ivoiriens jusque-là limités à l'Afrique du Nord et quelques pays du Moyen-Orient.



Construction de la mosquée de la base navale de Yopougon (Abidjan) en septembre 2016 – Don de l'ONG turque Cansuyu. **Source**: Cliché de l'auteur.

[33] Entretien réalisé avec Arna Konaté, directeur général de l'Institut International de l'Imamat en Afrique (3I Afrique), le 21 septembre 2016 à Bonoumin (Abidjan).

Conclusion

Au total, on retient que l'entrée de la Côte d'Ivoire dans l'ère du pluralisme politique en 1990 a impulsé une dynamique aux relations entre les musulmans et les institutions des pays arabo-musulmans. Elle a d'abord été d'un apport intéressant pour les organisations islamiques réunies au sein d'une structure fédérative (le CNI) pour servir d'interlocutrice face au pouvoir public. L'enjeu de cette société civile islamique en construction était d'assurer la promotion de cette religion et la défense des intérêts de ses membres dans un contexte de crise identitaire où la citoyenneté de ces derniers était devenue un sujet à polémique. Puis, sous la deuxième République à partir des années 2000, quoi que peu profitable à ses débuts à la réduction de cette tension sociale, la vision du nouveau pouvoir politique a ouvert le pays à des échanges plus libres avec le monde extérieur, notamment les pays arabo-musulmans. Ainsi, à l'Arabie saoudite et à l'Egypte, anciennes destinations favorites des jeunes ivoiriens en quête de connaissances religieuses, s'ajoutèrent d'autres terres d'accueil – particulièrement la Turquie – dont les activités en matière de coopération religieuse ont commencé à s'étendre aux pays africains à partir du milieu de la décennie 1990.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

-Akindès Francis, 2004, *Les racines de la crise militaro-politique en Côte d'Ivoire*, Dakar, CODESRIA.

-Balci Bayram et Motika Raoul (dir), 2007, *Religion et politique dans le Caucase post-soviétique: les traditions réinventées à l'épreuves des influences extérieures*, Paris, Maisonneuve et Larose.

-Binaté Issouf, 2012, *Histoire de l'enseignement islamique en Côte d'Ivoire: Dynamique d'évolution d'une éducation communautaire (fin XX^{ème} siècle – 2005),* Thèse de doctorat unique, Université Félix Houphouët Boigny (Côte d'Ivoire).

_____,(2016a), « Muslims NGOs in Côte d'Ivoire: Towards an Islamic Culture of Charity », in Marie-Nathalie LeBlanc and Louis Audet-Gosselin (dir), *Faith and Charity: religion and humanitarian assistance in West Africa*, London, Pluto Press, p.47-62.

_____,(2016b), « Ousmane Doumbia: un Cheikh en pays Sénoufo en Côte d'Ivoire contemporaine », *Journal des africanistes,* n°86-2, pp. 96-120.

_____,(2017), « Les célébrations du Maouloud au nord de la Côte d'Ivoire: entre espace de réislamisation, socialisation et quête de légitimité politique », *Cahiers d'études africaines*, LVII(I), n°225, pp. 39-58.

-Binaté Issouf, Ouédraogo Yacouba et Louis Audet-Gosselin, (à paraître), « Etre arabisant en Afrique francophone: regards croisés sur le retour aux pays d'élites burkinabè et ivoiriennes formées en pays arabo-musulmans », *Islam et Société au Sud du Sahara.*

-Brenner Louis, 1991, « Medersas au Mali: Transformation d'une institution éducative islamique », in Bintou Sanankoua et Louis Brenner (dir), *L'enseignement islamique au Mali*, Bamako, pp. 63-85.

-Delval Raymond, 1980, *Les musulmans d'Abidjan*, Paris, CHEAM, n°10.

-Diakité Mory Mohamed, 2012, « Interview avec Son Excellence Jamal Bakr Balkhoyor, Ambassadeur du Royaume d'Arabie Saoudite en République de Côte d'Ivoire », *Al Daawah*, Issue n°127.

-Dozon, Jean-Pierre, 2000, «La Côte d'Ivoire au péril de l'"ivoirité": genèse d'un coup d'État», *Afrique contemporaine*, vol. 193, no 1, pp. 13-23.

_____, 2011, *Les clefs de la crise ivoirienne*, Paris, Karthala.

-Galilou Abdoulaye, 2003, « The graduates of Islamic universities in Benin: A modern elite seeking social, Religious and political recognition », in Thomas Bierschenk et Georg Stauth (dir), *Yearbook of the sociology of islam, "Islam in Africa"*, vol.4, pp. 129-146.

-Haidara Ibrahim., 1986, *L'Islam en Côte d'Ivoire et les pèlerins ivoiriens*, Dissertation de la Thèse de doctorat d'Etat, ès lettres et sciences humaines, Paris, EHESS, 2 vol.

-Holder Gilles, 2012, Chérif Ousmane Madani Haidara et l'association islamique Ançar Dine: un réformisme malien populaire en quête d'autonomie, *Cahiers d'études africaines*, LII (2-3), 206-207, pp. 389-425.

-Hugon Clothilde, 2015, « Les sërin et la réforme des écoles coraniques au Sénégal. Analyse de la fabrique d'une politique publique », *Politique africaine,* n°139, pp. 83-99.

-J. B., 1992, « Communauté musulmane: le ministre Bombet sursoit à la réunion », *Fraternité Matin*.

-Kaba Lansiné, 1974, *The Wahhabiyya: Islamic Reform and Politics in French West Africa*, Evanston, Northwestern University Press.

-Kane Ousmane, 2003,*Intellectuels non europhones*, Dakar, CODESRIA.

-Kouassi Charles, 1999, « Politisation répétée du Cni: Koudous chez Nabintou Cissé », *Le National*, n°280.

-LeBlanc Marie-Nathalie et Binaté Issouf, 2012, « Islamic education in Côte d'Ivoire », in *Oxford Islamic Study Online*.

-Le Pape Marc, Vidal Claudine (dir), 2002, *Côte d'Ivoire: l'année terrible (1999 – 2000)*, Paris, Karthala.

-Loimeier Roman, 1998, « Cheick Touré, un musulman sénégalais dans le siècle: du réformisme à l'islamisme », in Ousmane Kane et Jean-Louis Triaud (dir), *Islam et islamisme au sud du Sahara*, IREMAM-Karthala-MSH Paris, pp. 155-168.

-Madore Frédérick, (à paraître), « The New Vitality of Salafism in Côte d'Ivoire: Toward a Radicalization of Islam? », *Journal of Religion in Africa*, vol. 46, no 4.

-Marty Paul, 1922, *Étude sur l'Islam en Côte d'Ivoire*, Paris, Ernest Leroux.

-Meunier Olivier, 1995, « Enseignement de base, politiques d'éducation et stratégies éducatives en milieu haoussa: Le cas de la ville de Maradi (Niger) », *Cahier des sciences humaines*, vol. 31 (3), pp. 617-634.

-Miran Marie, 1998, « Le wahhabisme à Abidjan: dynamisme urbain d'un islam réformiste en Côte d'Ivoire contemporaine (1960-1990) », *Islam et sociétés au sud du Sahara*, no 12, pp. 5-74.

_____,2006, *Histoire, islam et modernité en Côte d'Ivoire*, Paris, Karthala.

-Miran-Guyon Marie, 2015, *Guerres mystiques en Côte d'Ivoire: religion, patriotisme, violence (2002 – 2013)*, Paris, Karthala.

_____,2016, « Islam in and out: cosmopolitan patriotism and xenophobia among muslims in Côte d'Ivoire », *Africa*, vol. 86 (3), pp. 447-471.

-Savadogo Boukary Mathias, 1998, *Confrérie et pouvoirs: La tijjaniyya hamawiyya en Afrique occidentale (Burkina Faso, Côte d'Ivoire, Mali, Niger): 1909-1965*, Thèse de Doctorat, Université de Provence (Aix-Marseille).

_____,(2005), « L'intervention des associations musulmanes dans le champ politique en Côte d'Ivoire depuis 1990 », in Muriel Gomez-Perez (dir), *L'islam politique au Sud du Sahara: Identités, discours et enjeux,* Paris, Karthala, pp. 583-600.

-Silué Aristide, 1992, « Liberté d'association: les musulmans frustrés par Bombet », *La Voie*.

-Soares Benjamin (2010), « ''Rasta'' Sufis and muslim youth culture in Mali », in Linda Herrera, Asef Bayat (dir.), *Being young and muslim: New cultural politics in the Global South and North*, Oxford University Press, pp. 241-259.

-Traoré Yssoufou, 2015, *L'organisation du pèlerinage à La Mecque en Côte d'Ivoire: contribution de l'État et des associations islamiques de 1973 à 2006*, Mémoire de master, Université Félix Houphouët-Boigny.

-Triaud Jean-Louis, 1974, *« La question musulmane en Côte d'Ivoire (1893-1939) »,Revue française d'histoire d'outre-mer*, tome LXI, n° 225, pp. 542-571.

_____,1979, « Le mouvement réformiste en Afrique de l'ouest dans les années 1950 », *Mémoire du CEERMA*, Paris, pp. 195-212.

-Yacoob May, 1983, *Ahmadiyya and urbanization: migrant women in Abidjan*, African Studies Center, Boston University, n°75 (Working paper).

ISLAM IN AFRICA:
THE SIERRA LEONE EXPERIENCE
FROM 1800 ONWARDS

Ibrahim Salieu KAMARA*

Introduction

Whereever and whenever Sierra Leone is mentioned, many think of Sri Lanka. It becomes necessary therefore that this paper commences by looking at the country's geographical location. The essence of bringing up the Muslim population strength, at least for the past three decades, is to provokeinquisitiveness of the outsiders of the Muslims overall status in her nation building challenges. Is Sierra leones' population qualitative or only quantitative? In either way the curiosity of the global Muslim humanitarian world may be stimulated to come to the aid of Sierra Leonean Muslims striving to improve the quantity and quality of her human resources to higher heights. This is because the true development and progress of this nation lie on the qualitative nature of the Muslim numerical population.

Many a time it is only the 1808 Sokoto Jihad of UthmanDanfodio and its indelible influence in West Africa that is highlighted and researched on by Muslims and non-Muslim scholars alike. Very little is propagated of the Futa Jallon and Futa Toro Jihad of Karmokoh Alpha Ibrahim Sorry Maodiboh, in the1720s, which did not only precede and influence the Shehu's Jihad, but produced the three local Muslim Pioneers or Missionaries, Du'at, the Fullahs, the Susu, and the Mandingoes, leading to the dissemination of Islam in modern Republic of Guinea, Sierra Leone, and Liberia, threemodern statescolonized by France, England, and America respectively. It is not out of place to quickly mention here thatUthman Dan Fodio,

* Dr., Miltonmargai College of Education and Technology, brimasalieukamara@gmail.com

founder of the most successful Jihad in West Africa, was said to have been born in one of the ruling families that executed the Futa Jallon Jihad.[1]

This paper has the limitation of not delving into the geneses and causes of the Jihad. It would equallynot attempt to write on the wider Islamic impact made on other states like modern Guinea, Senegal, Liberia, The Gambia etc. It would rather look briefly at the impact made by some of the ethnic Muslimmissionaries the FutaJallon Jihad had groomed and who in turn had disseminated Islam in Sierra Leone, especially the Themne ethnic group of the North. It is interesting to note this ethnic group is the one that had founded the largest and most formidable and lasting Islamic local organizations which have influenced the persistence Muslim higher numeracy population in Sierra Leone to the present. To mention only a few; "The Sierra Leone Muslim Brotherhood", "The Bashariyya Islamic Mission" founded by late Sheikh Imam Basahar Sanko Yillah, in 1972, "The Hizibullah Islamic Mission" founded by late Sheikh Alhaji Alie Koroma and Alhaji Ibrahim Kargbo in 1971.They have been able to establish Mosques, Islamic Schools, and hospitals on self-help with little help from outside.

What is more fascinating were the wise and diverse Da'wah methodologies adopted for decades by those eighteenth century pioneers of Islam which eventually won over to Islam, firstly the recalcitrant Themnes of the North, followed by the numerous other Sierra Leonean ethnic groups they interacted with.The methods adopted were a result of their understanding of the Qur'an, the ethical approaches of Daw'ah of the Prophet Muhammad[saw] and the situation they found themselves. Their methods of Da'wah and attitudes helped the Muslim missionaries to succeed in leaving indelible positive traits of Islam among ethnic groups beyond the scope of the paper to enumerate. Sierra Leone stands out among countries in the world where no sword was raised against any indigene yet, she persistently maintains a Muslim population of over seventy percent unto 2017 despite all odds faced.[2]

The North of SierraLeone, predominantly Muslims to the present, is occupied by the most complex, fearless ethnic group, known as the Themne. The British Colonial masters confessed never confrontingany extreme difficulty with any ethnic during their occupation in their various colonies as they faced with the Themne ethnic group of Sierra Leone.[3] The British administrators were compelled to sign

many peace treaties with them after many confrontations and had toadopt the indirect rule instead to live and govern Sierra Leone amicably.[4]Nevertheless, the poor looking unpaid immigrant missionaries succeeded in converting the Themne to the faith of Islam without any treaty or confrontation. What couldhave beenthe causes for their success where the British Christian missionaries had a hard time?

It should not be forgotten that FourahBay College, the first University in Sub-Saharan Africa founded by Church Missionary Societies [C.M.S] in 1827. It was initially set up to be a center of Christian Evangelism and civilization for the whole of West Africa.[5] To the perception of those European Christian missionaries Muslims and non-Muslims were "Barbarians" "heathens" "pagans" and were in dear need of rescue by the 'civilization' of the Christian Europe.[6] It was for this reason the Muslims and non-Muslims had found their knowledge suspicious, repulsive, antagonistic and confrontational. Unfortunately, unto this day one that cannot read and write in English, even if he may be proficient in Arabic language, is defined illiterate in the Sierra Leone context. So popular, however, was the achievement of this initial agenda the University that it won the accolade, 'The Athens of West Africa". The spirit for which the early primary and secondary schools were established all over the nation at the colonial rule onto independence in 1961 was geared toward the achievement of those goals for which the University was initially founded. Sumner[1963] wrote on the spirit for Fourah Bay college as:

"A strong movement at Fourah Bay College sprang up with the intention to evangelize Mohammedans[sic]through education. Arabic was introduced as one of the subjects at the Fourah Bay College, in 1876 and Mr Sunter the Principal of the college at that time engaged the services of Alfa Mohamed Sanusi, of Foulah Town and Alfa MomoduWakka as Arabic tutors, to teach colloquial Arabic at the college. The movement came out of the determination of the C.M.S in that same year to prosecute extensive work among Mohammedans[sic]in other parts of the world. Qualified native agents were to be set apart spercially to work among the Mohammedans[sic] in Sierra Leone and Lagos;the Principal of Fourah Bay College and his helpers should go on long preaching excursions to Madingo towns in the interior;Primary schools were to be established in Freetown and Lagos for Mohammedan[sic]children espercially; promising Hausa children should be selected and taught in Lagos to further scheme; the scriptures should be translated into Madingo, Foullah and Hausalanguges.[7]"

When, however, the Colonial administrationrealized that many Muslim parents restrained their children from attending the CMS Mission schools in Muslim dominated communities for fear of their children losing their faith they gave them the option to study the Qur'an, Arabic and other related subjects as against studying Christian oriented studies. Arabic language was instituted too in the Fourah Bay College, Alpha Sanusi of Fourah Bay Muslim Community, being its first tutor.[8] Arabic studies however died down until 2017 when the necessity of reinstituting Arabic Language is nationally felt.

On the contrast the down to earth Islamic education which the Muslim immigrants provided its communities influenced the hearts of the indegies to willing accept the faith they considered moral, considerate and homly. It was an education free from cultural chauvinism as taught by the Qur'an and manifested attitudinally by their pioneers. Jibril Aminu made this clear when he asserted that Islamic education was a unique kind of education because:

"It did not seek to displace traditional skills.It did not seek to alter the identity of the people or even their ways of life, so long as those were not inconsistentwith the Islamic principles. Socialization and education were to train peopleto be knowledgeable, not to alter their identity.Traditional beliefs and forms of governments were of course, replaced by Islam, but not traditional skills. Islamicstates did not breed with them cultural alienation. The Arabs remained Arabs, theTurks remained Turks, Persians remained Persians, Bangles remained Bangles, and Kanuris Kanuris. They each maintained their identities so that they would know one another but were across the board, brothers in religion and the best of friends.[9]"

Nevertheless, the long decades of hesitation of Muslim parents sending their childrento theirChristian orientedschools out of fear of not jeopardizing the futurity of their faith until the thrust of independence in 1961 must have cost the Muslims' loss of qualitative participation in the administrators and political race in the country's history.

Islam began to spread rapidly after independence. In 1960, the Muslim population was 35 percent and grew to 60 percent by 2000, and then 71 percent in 2008.[10] Nevertheless, there has been a slow but gradual rise of Muslim intellectualism as government admits indiscriminately qualitative Muslim human resources to occupy envious national roles. Unfortunately, the improvement of Muslim human

resources has not received its deserved attention by a united Muslim organization but rather by some unconnected efforts of national Islamic philanthropists, organizations, and institutions, within and without.

History of Sierra Leone shows how early Muslim scholars cooperated with both the colonial administrators as well as local chiefsto facilitate their leadership responsibilities. They served as interpreters, diplomats, and ambassadors of peace and conflict managers, thus making them more involving and popular.

What is more unique about Islam in Sierra Leone sectarianism did not feature at its inception. Sectarianism [namely Sunni, Shii, and Ahmadiyya conflicts] was however curbed quickly by government and far sighted Muslims when it sought to raise its ugly head five years ago among peaceful co-existing Sierra Leonean membership.

1. GEOGRAPHY OF SIERRA LEONE AND HER MUSLIM POPULATION

Sierra Leone is found in the Sub-Saharan, WestCoast of Africa. She is bounded by two neighboring States, the Republic of Guinea to the North and North Eastern and the South and South and South east and the Atlantic Ocean to the West, Republic of Liberia, her area being 71.741km.Due to their proximity to one anotherthe three sister nation states shared centuries of similar cultural fusion, most important of all, is the Islamic factor, unfortunately, taken for granted by past and present researchers.

Diverse census or surveys for decades now have continued to point out Islam being the numerical dominated faith with over 50%rise. The most recently highly acknowledged National population census conducted by Sierra Leone National census in 2017 has indicated Muslim population to 77.7%.[11] According to a 2015 estimate from the Pew Research Center 70.0% of the population is Muslim, as against non-Muslim denominations. The2013 Demographic and Health Service rated Muslims 78.2% whilethe 2007 UNHCR's report on International Religious Freedom in Sierra Leone put the Muslims 55.6%.[12]Studies have nevertheless shown that in the last two decades there is a 15 to 20 percent deduction of Muslim populations to Christianity due to many factors and weaknesses that may be mentioned at the end of this paper.

2. THE FUTA JALLON JIHAD AND ITS ISLAMIC IMPACT IN SIERRA LEONE

The propagation of Sierra Leone was an outcome of the Futa Jallon which took place in 172, in Futa Jallon, located in the modern Republic of Guinea. It was this singular historical episode thatushered in Sierra Leone thousands of Mandinka, Susu, and Fullah Muslimtraders, du'ats, preachers, whose multifaceted roles in those societies shaped much the perceptions, destines of many of the ethnic groups they interacted with. Hundreds and thousands of local Islamic schools institutions of worship built by those immigrants were found all over those regions in the nineteenth centauries.

Those virtually unpaid missionaries, who associated themselveshealthly with the ethnic groups gradually, influenced their perception of life. Through the process of trade, religion, inter marriage, political participation with the ethnic groups of common interest etc. the Islamic teachers were not only able to instill the virtues of Islam in their target groups but through long tolerance of the formidable customs theycould not change assisted in the preservation of the Sierra Leonean ethnic African identity and cultures.

Europeans had identified Muslim activities already in SierraLeone by 1850.The Muslim traders had developed trade links between Futa Jallon and Sierra Leone long before the latter's contact with the Europeans in the Fifteenth century. This historical tie facilitated trade, politics and subsequently the spread of Islam. However, 1900 had been pointed out by many historians to as the era when Islam was a beginning to be seen as a factor to reckonwith. It was a period of the transformation of the local Islamic Karenthe and Madrasah system of education modeled after the Christian schools.[13] It witnessed the emergence ofmany Islamicschools and formidable organizations as well. The most prominent of those organizations founded in 1927 by Muslim intellectuals that still liaise between the Muslim and Government is the Sierra Leone Muslim congress. Clarke [1982] has this to say of those Du'ats or Islamic Missionaries.

"Islam had reached as far as the Sierra Leone coast by the 18thcentury, it was brought into what is today Sierra Leone by the Susu, Fulani, and Mandinka from Futa Jallon in the central Guinea who decidedto leave their homelands and to migrated

around the time of the Holy War launched karamokohby in 1826.in Sierra Leone some of the Fulani settled in the East among the Limba, whileMandika[sic]took over the government from the Temne people and made it into an Islamic Center. A number of Sierra Leone chiefs decided to become Muslims and considered it worthwhile to employ as secretaries Muslims literate in Arabicand in this way Muslims gained access to positions of influence and power.[14]"

The Muslim traders and teachers opened private schools together with mosques where ever they went. Their roles as teachers, imams, traders, craftsmen, ambassadors, clerksetc, left no small impact on the Themne of the north and later the country as a whole. This has happened without the assistance and supervision of an outside force and Government as was the case with the Christian missions in Sierra Leone. Skinner [1971] wrote on how the indegines perceived the Muslim Missionaries which eventually won them over to the new faith of islam

"Like the Muslimtraders, the Alfas and imams were men of greatness. The Alfas provided many servicesto the chiefs and the community at large. First, he was an educator. Chiefs and other notables oftensent their sons to the Karenthe so that they could be literate; they placed a high value on literacy. Muslims and non-Muslims alike sought the assistance of Morrimen who was considered to possessBaraka. Chiefs sought blessings for wealth and power, warriors for victory and others for good health, good fortune and protection against evil.[15]"

Karamokoks, taught the children in a parroting model. It had not only the advantage of encouraging quick memorization to the pupil learners but attracted the general membership of communities to attest to the sacredness of Islamic knowledge. Elders, standing by constantly, as pupils read loudly after their teachers, unconsciously memorizing some chapters and verses they needed for their daily prayers. This knowledge passed on for decades had many disadvantages. It took a longer time the child learner, covering his whole childhood adolesecense; heavey coporal punishments by his teachers; and child labor. With all this long time the leaner remain ignorant of the tafsir or knowledge of the meaning and the life implication of what he had so far memorized. Unto the the latter part of the twenth century Khutba or sermons were read in Arabic without translation to congregations that do not know Arabic. These lapses in traditional Islamic education are responsible for many Muslim chidren and youth crossing over to the other faiths. As

against Western education, his Christian peer group knew the meaning of what he was taught no sooner he started schooling, the duration was shorter and he envisaged a quicker material goal, known 'White Collar Job' that instantly changed his economic and social status as he graduates.

The main objectives of this local Islamic education did not go beyond graduatingthe child learneras an Alfa or Imam to lead congregational prayers, chanting Arabic words, with little knowledge of their meanings, and the writing of talisman.As years went by some basic Islamic literatures were introduced to facilitate understanding daily Islamic activities like prayers, fasting, Hajj, etc.In the early 80s' Islamic Studies[then known Islamic Religious Knowledge [I.R.K]]was introduced by the Government in the curricula of one of the most famous Teaher training Colleges, Goderich Campus, the Milton Margai Teachers College [M.M.T.C] now known as The Milton Margai College of Education and Technology [M.M.C.E.T].

In it teachers are trained to teach Islam to Secondary School youth Secondary Schools preparing to gain admission to any University in the world.

The focal attention of the Islamic teacher was for the Child in particular and the elder in general to be able to read and write the Qur'an in his Walaa, or board slate.

"To the African Mussulman innocent of the intellectual and scientific progress of other parts of the world, the Koran is all-sufficient for his moral, intellectual, socialand political needs.It contains his whole religion and a great deal besides.It is to hij far more than it is to the Turk or Egyptian whom the light of European civilization has fallen.It is his code of laws and his creed his homely and liturgy.He consults it for direction and on every subject, and his pagan neighbor seeing such veneration paid to the book, conceives even more exaggerated notions of its character. The latter looks upon it as a great medical repository teaching the art of healing diseases, and a wonderful store house of charms and divining power protecting him from dangers and for telling future events.[16]"

Rapid changes of the set goals of the Karenthe system of education began to witness a new phase value after independence with the arrival foreign Muslim missions like Ahmadiyya, Egyptian, and a little later Saudi. The last two decades have witnessed the full-fledged involvement of the Turkish government in improving the Quality of Muslim population through numerous scholarship schemes in the education of especially her children and youth and in the

involvement of poverty alleviation community projects, like providing thousands of cattle, sheep, goats, at **I'd** festivals annually nationwide.

The willingness of a number of Themne to accept Islam and to encourage their children to fully interact with it throughout was borne out of their belief that Islam values transmitted wereethical and homely. The Muslim missionaries did only adaptIslam to theiridegenous cultures thereby helping in preserving their cultural identity socialize with them through intermarriage and participating in their communalactivities and challenges. This was a far cry from the Christian white missionaries who isolated themselves from the communities they purported to serve.[17] Studies have shown how Muslims had stood side by side withnon-Muslims to fight for the justice of the common good. Together they had resisted colonialism. Islam, thus taught and practiced, created a bond of brotherhood between Muslim immigrants and the general membership of the society.[18]

In the field of traditional medicine the Alfas were known to have influenced the indigenous peoples of Sierra Leone. Through their suppernatural, charms, amulets, and concoctions, they were perceived to be able to cure strange ailments, especially those that had to do with madness. Dawson [1966] wrote

"In some parts of Sierra Leone where Islamic influence is strong secret societies tend to functionas a secondary role to Islam since secret societies are regarded by Muslims as incompatible with traditionalbeliefs. Thus, as secret societies have been relegated to a secondary role, many of the Therapeutic functions of those traditional societies have been taken over by the Muslim Alfas, in the Northern provinces, although Freetown is another major center of treatment of Psychotics by Muslim Alfas.The main center of their treatment is in the extreme north at Kabala a very strong Muslim hold.[19]"

A comprehensive study of Themne language as against Arabic, the language of the Qur'an would show a large extent to which thelater has not influenced the former's vocabulary but also her positive cultural habits. In the words of Trimingham [1968] Islam has been a big blessing to Sierra Leone.

"The coming of the 'strangers' is indeed a most important development in the history of the Themne…… 'Strangers' from Sudan came, indeed bringing new ideas, new Philosophies and new ways of life. They brought trade and latter new religion.

By their activities they stimulated contact with the outside world and linked the themne country with the Sudanic civilization. The 'bookmen brought Islam and so Literacy, and latter formed a vital part of organs of Government and Administration. The Administrative structure and function of chiefdoms in the Themne country owed a great extent to the coming of these 'strangers'.[20"]

We may have brief insight into the unique teaching method adopted by the Fullah immigrant Karmokoh of the Themne children of north in particular as well as others. It is known as acculturation. The Themne child is reformed or influenced by his Muslim teacher to the extent the former abandons his culture unconsciously to imbibe the culture of his reformer

Arabic Letter	Fullah Symbolic Reading	Fullah Meaning
س	Sinnije	Sin that looks like teeth
ص	Saradu	Sa like a stomach
ض	Saredutugdo	Sa like a stomach with a dot
ل	Lampincho/Lamchelo	Lam that looks like
ن	Nunare	Nun that has a ra shape[21.]

The symbolic use of the immigrantFullah language already culturally mastered by the child learner helps himto comprehendthe Arabic letters faster in the initial stage of word building, leading him tothe reading stage. It sometimes took seven to ten years for him to be able to graduate to this stage. Every learning stage is punctuated by a colorful ceremony involving the participation of a child's family members as well as the community.

If one were to look today at the physical map reading of the Northern region of Sierra Leone one can see that a greater chunk of thatland, theKambia and Port loko District respectively, are occupied and Islamically, culturally influenced by the Susu Muslim immigrants. The whole of BombaliliDistrict is resided by the Fullah, with the exception of the Tonkollili District, where 'purer' or 'original' culturalThemne 'Konike'resided. Research shows Non -Muslims and Themne animists dominate here. Yet, strangely enough, Fullah Muslims hold chieftaincy and royal leadership roles, as a result factors already mentioned above, among which the willingness of

their parents to marry from royal homes and their participatory roles they played reward by their hospitable theme hosts. It should not beforgotten that the Limba ethnic group are an integral part of the north and got some of the Islamic impact though still predominantly non-Muslims.

The Mandingo Muslim immigrants had also penetrated and made her Islamic impact on the Mendes [another dominant tribe in Sierra Leone] of Kailahun District and Pujehun, and eventually crossing over Sierra Leone physical boarder to impact Islam on the Republic of Liberia too. Islam had succeeded in socializing itself so well with the indigenes it interacted that one can no longer hear of the nomenclatures of Muslim immigrants beign referred to as 'strangers 'or 'foreigners from Sudan'.

The North has nevertheless witnessed the attention of well-planned Christian mission institutions flocking the nook and crannies of every sections of that community the last two decades. As for the capital city, Freetown, the successful propagation ofIslam was due to the combined efforts of those FutaJallon immigrant Muslims and the immense contributions and self-sacrifices of their captives 'creole' Muslim immigrants from Nigeria, the Fourah Bay Muslims residing in Fourah Bay, Fullah Town, and Aberdeen, in Aberdeen. It was primarily this 'Creole' Muslim group that resisted the early religious persecution of the British Christian missionaries desiring to force them and especially their children to abandon their own faith, Islam, through Christian mission schools. Muslim parents who deared had the Muslim names of their changed to Christian names as condition for admission and only a few escaped conversion. As there were also many elites among them they started building transforming the long Karanthe system of education to Madrasah or Islamiyya schools which went at par with Christian orientedschools.

5. SIERRA LEONE AND OTTOMAN RELATIONSHIP; PAST AND PRESENT

Ideologically, the glorious position of the Ottoman Empire is not unknown to many Muslims in Sierra Leone. There was hardly a Khutba, sermondelivered in a mosque or any Muslim gathering where scholars of the past would not mention the glorious days of Islam under Ottoman rule, the extent of which it was the dream of every Muslim Sierra Leonean to have glimpse of this Islamic ancient city before he

meets his lord. I am no exception to this dream Allah having fulfilled it by your invitation to this conference.

As if not enough this noble empire has been the first, as far I know, in helping individuals and groups interested to Islam by sending them Islamic literatures throughpost for decades. As a pupil myself then I was among the recipients ofthoseliterature, benefited from their wealth of ideas in them subsequently motivating me to do a Masterand Ph.D. program successfully in Nigeria.May Allah reward Paradise to those early Turkey Islamic scholars and publishers.

Educationally and much more recently Turkey realized the dire need of the Muslims in Sierra Leone in strengthening her human resources. The state of Turkey had provided scholarship schemes for Sierra Leonean children annually through Government institutions like the Ministry of Education and Foreign Affairs, and honest and committed individuals like Mr. Drama Amado, one of the graduates of Turkey.[22] The scheme covers all fields of knowledge from primary to university.

Domestically Turkey saw the need to give equal attention to the proper education of the girl child, especially the orphan. Not neglecting their spiritual purpose of life a mosque is part of the educational plan. A moderngirls' orphanage structure that would provide them vocational skills is already under serious construction at Waterloo, a highly populated outskirt of the capital city Freetown. A numbers of graduates from Turkeynowoccupy prominent positions in Sierra Leone and doing very well. 0ne can therefore say the present qualitative of Muslim numeracy can be equally attributed to the educational and spiritual contributions of the Turkey Government in Sierra Leone. The State of Turkey, through I.H.H, has also been sponsoring the digging of many water wells all over the county to ensuring the soundhealth of Sierra Leone thereby saving the lives of her poorer communities. The Sierra Leoneans would never forget how Turkey Government came to the Sierra Leone aid in their Ebola Epidemic 2014 to 2016 by providing the nation the much needed Ambulances. As if that was not enough, Turkey had always provided nationwide hundreds of cattle, sheep, and goats, as sacrifices, at every I'd festival.[23]This is a dawah strategy in itself as Muslims share with poorer non-Muslim members.

THE WAY FORWARD

- While the Turkey educational scholarship schemes is highly commended and should be intensified, Sierra Leone needs modern and well-equipped Islamic libraries and English translated literatures in all fields of modern knowledge and Book shops as there are none nationwide.
- There is also a dear need of re orienting Sierra Leonean imams and missionaries on proper and productive methods of disseminating messages of Islam through Turkey intellectual and educative Seminars as many aredisadvantaged compared to the Christian missionaries.
- Assisting Muslims to have moreIslamic radio stations that cover the whole country couple with the knowledge of presenting dynamic and relevant topics. The first Islamic station was established by the Sierra Leone Missionary Union, by Sunni, followed by the Shiiaand the Ahmadiyya. These three are now available with inadequaciescompared to non-Muslim radio stations. Unfortunately there are no Television station for Muslims.
- Sponsorship of the recently reawakening Islamic organizations of the Sierra Leone of Muslim communities. Among which are The Sierra Leone Missionary Union, an organization of Islamic scholars abroad and local. There is also the Foundation of Islamic Information, an organization formed four years ago has succeeded in organizing Qur'an memorization for three years now[2014, 15 and 15] annually regional and nationwide.The fourth national Quranic competition is on the way but required sponsorship.
- Few Tahafiz schools are seen in the country.Turkey government should not only help establish mdern ones but should send expertise to re-orient Tahafiz local on the challenges of such schools.
- As Sierra Leone is flocked by mushrooms of Christian mission hospitals, domestic and foreign where in the sick Muslims are evangelized to chrian faith Turkey should give attension to such religious saving projects.
- There is no islamic conference Hall in the whole country where muslims can meet and discuss their challenges.
- The need for Sierrra Leone to have an umbrella Islamicorganisation as the working brain for the progress and development of islam in the country.

NOTES

1. see Religion in Sierra Leone, from Wikipedia, the Free encyclopedia;Morereliable information can be obtained from Sierra Leone Statistics office
2. Courtsy of the Sierra Leone Statistics National 2017census Survey.
3. La Ray Denzer[1971]"Sierra Leone Bai Bureh"inCrowder. M [1971], [ed], West Africa Resistance, themilitary Response to Colonial Occupation, Hutchinson, University Library for Africa, pp.233-264.
4. Brima Salieu Kamara, "A Study on the Impact of Islam on the Themne of the North of Sierra LeoneFrom 1900-1981"[unpublished Ph.D Thesis] University of Bayero, Kanu, Ngeria, p.7
5. Courtesy of Sierra Leone Statistics on 2017 population census.
6. Sumner D.L [1963], Educaion in Sierra Leone, The Government of Sierra Leone, p111;Brima, op.cit, pp 176-177.
7. Religion in Sierra Leone from Wikipedia, the free encyclopedia
8. Brima, op.ct, preface xiii
9. JibrilAminu, "Towards a strategy for Education and Development of Africa" in Nurul Alkali, [1993], Islam in West Africa, Proccedings of the Islam in Africa Conference, Ibadan, pp.87-88; Clarke P.B [1982], West Africa Islam, A Study of Religious Development from the 19th to the 20thCentury, Arnold Publishers, London, p.108.p.10
10. Skinner D[1971]" Islam in the Nineteenth Century"[unpublished Ph.D thesis], University ofCalifornia at Barkely, pp.48-49.11.Lynch H.R, [1971], Black Spokesman Selected published writings of Edward BlydenWilmontBlyden, Africa Modern Library, Frank Cass, London, p243, Brima, op.cit, p1312.Dawson J.L.M.[1966, 'Traditional Mental Health in Sierra Leone" in Michel Crowder[ed] Journal of Sierra Leone, New Series, No.8, Jp18;Brima, op, cit, p20.
11. ..Brima, op.cit, see his prefix15.Brima, op.cit, p.10;Clark P.B.[1982], West Africa A Study of Religious Development from the 19th to the 20th Century, London, p.107
12. Ibid.p124;
13. Brima, op.cit;Skinner D[1971], 'Islam in the Nineteenth century', [Unpublised] Ph.D thsesis. university of Carlifornia at Barkeley, p.17; see Omar Jah, 'The Impact of Jihad on the SenegambianSociety', inNur Al-Kali, pp.183-184
14. Nur Al-Kali, op.cit, see 'The President'introduction, pix; Omar Jah, op.cit, pp.185-186.
15. Brima, op.cit, p20;Dawson, op.cit, p. 18
16. Dawson p.20
17. Ibid p.20Trimingham A[1968] History of islam in West Africa, Oxford, London, p
18. Brima, op, cit, p12423.AmaduConteh, I.H.H Contact for ENKA Construction in Sierra Leone.
19. Ibid

دور منطقة حوض السنغال في أسلمة منطقة غرب إفريقيا

محمد غي[*]

ملخص

في هذه الورقة حاول الباحث تسليط الضوء على الدور الذي اضطلع به ثلاث دول أنشئت في منطقة نهر السنغال، في انتشار الإسلام في غرب إفريقيا، فيما بين القرن السابع عشر والتاسع عشر. وتتمثل هذه الدول في فوتا طورو، فوتا جالون وفوتا بند. وإذا كانت هذه الدول كلها قامت كردة فعل للتغيرات الاجتماعية والاقتصادية التي طرأت في المنطقة، إلا أن أنها لم تقتصر على ذلك بقدر ما عملت على ترسيخ الثقافة الإسلامية وإذكاء روح الجهاد بين الطبقة المتعلمة في المجتمعات المختلفة لهذه المنطقة.

تطرق الباحث، قبل الخوض في صلب الموضوع، إلى الحديث عن دولة التكرور التي أنشئت في القرن العاشر في منطقة السنغال وهي بلاد التكرور. ثم أعقب ذلك الحديث عن الدول الثلاث. ثم ختمه بنبذة من جهاد الحاج عمر تال التي عم المنطقة كلها وأثر بعمق في سيرورة العمل الإسلامي فيها.

وقد اعتمد في ذلك على المصادر الأصلية مثل البكري والإدريسي، إضافة إلى المراجع الغربية.

أولا: بلاد التكرور بين القرنين ٤. إلى ٧.هـ/ ١٠– ١٣م.

يرجع تاريخ اعتناق أول إمارة سودانية للإسلام إلى القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، ومنذ ذلك الحين تحول عدد الإمارات والحواضر اسودانية للإسلام. وهنا نرى أن انتظام المسالك

---

[*] جامعة اسطنبول آيدين

التجارية بين ضفتي الصحراء في تلك الفترة كان له أثر بالغ في تحقيق هذا التحول[1]. ذلك أنه ساعد ومهد السبيل أمام الفقهاء والدعاة المسلمين لارتياد المراكز السودانية بهدف نشر الدعوة الإسلامية. إلا أن قلة عدد الدعاة وجهلهم بمناطق البلاد وأحوالها فضلا عن اختلاف لغة التواصل، حد من فعاليتهم وأعاق مهمتهم؛ ومن هنا نفهم لماذا اقتصر انتشار الإسلام في بداية الأمر على بعض الحواضر السودانية وهوامشها وربما اقتصر على الأمراء والحاشية دون بقية الرعية.

إن المصارد التي تحدثت عن أولية الإسلام في هذا المنطقة تتمثل في المصادر الجغرافية (المسالك والممالك)، وهي مؤلف البكري والإدريس وابن سعيد. ولم يذكروا لنا قط ظروف هذا الانتشار المبكر، بل اقتصروا على النتيجة "فأهل تكرور الآن مسلمون".

الواقع أن البكري لا يتحدث عن تكرور سوى كمدينة، بيد أن المعطيات التي يطرحها، توحي بأن الأمر يتعلق بإمارة سوانية صغيرة، كانت مدينة تكرور مستقر أميرها[2]. وحسب البكري فإن مدينة التكرور تقع على الضفة اليسرى لنهر السنغال، وهي بذلك تقابل مجال صنهاجة اللثام على الضفة الأخرى، خاصة قبلة جدالة "آخر الإسلام خطة"[3] وأقربها إلى السودان. ولهذا يكون من البديهي أن تكون بلاد التكرور من أولى المناطق التي انتشر فيها الإسلام في المنطقة. غير أنه، ومع امتلاكنا لهذه المعلومة، لا نعلم ما إذا كانت هذه الأسلمة عن طريق الفقهاء والدعاة المسلمين، أو أنه جاء كنيجة لاحتكاك وتفاعل أهل تكرور مع صنهاجة المجاورين لهم من الشمال. لكننا إذا نظرنا إلى توفر المساجد والفقهاء وحملة العلم والمعلمين للقرآن في كل من أودغشت وغانة، نستطيع أن نخمن أن تكرور كانت تعرف الوضع نفسها. من جانب آخر نرى تحالف رئيس التكرور مع يحيى بن عمر اللمتوني ضد جدالة عند مخالفة هذه الأخيرة لعبد الله بن ياسين سنة (٤٤٨هـ/ ١٠٥٧)، يجعلنا نعتقد بأن العلاقات التي كان تجمع بين تكرور ولمتونة كانت عميقة.

---

1 J. Devisse, « Commerce et routes du trafic en Afrique occidentale », *Histoire générale del'Afrique,* III, *L'Afrique du VII^e au XI^e siècle*, dir. M. el-Fasi, Paris, 1990, p 453

٢ أبو عبيد البكري: المعرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب، دار المثني، بغداد: ص ١٧٢

٣ نفس المرجع، ١٧٢

إنما تقدم ذكره يحيلنا إلى نتيجتين: أولاهما أن أسلمة التكرور تم على أيدي لمتونة بحكم رحلات العلماء والدعاة والتجار. ثانيتهما: أن أسلمتها تم على أيدي جدالة بحكم العلاقات البشرية والاقتصادية والتجاور. والمهم هنا إثبات أقدمية أسلمة تكرور.

يرجع اعتناق أهل تكرور للإسلام إلى الثلث الأول من القرن الخامس الهجري، أي قبل قيام الحركة المرابطية. وهذا ما نستخلصه من كلام البكري عن مدينة تكرور: "وأهلها سودان، وكانوا على ما سائر السودان عليه من المجوسية وعبادة الدكاكير والدكور عندهم الصنم حتى وليهم وارجابي بن رابيس فأسلم وأقام عندهم شرائع الإسلام وحملهم عليها وحقق بصائرهم فيها وتوفي وارجابي سنة ٤٣٢هـ (١٠٤٠- ١٠٤١) فأهل تكرور اليوم مسلمون"[٤].

بعد إسلام أهل تكرور، عمل وارجابي بن رابيس على الدعوة للإسلام في مدينة سلي القريبة منه. ونحن لا نعلم حقيقة العلاقة التي تربطهما. على أن قبول أمير مدينة سلي لدعوة وارجابي دون تردد، يدفعنا إلى القون بأن المدينة كانت خاضعة لإمارة تكرور أو متحالفة معها. إن دور العلماء والفقهاء والتجار في أسلمة سلي شيء لا ينكر، إذ بدونه لما كان الأمر بتلك السرعة. أكثر من ذلك نجد أن أهل سلي مباشرة بعد إسلامهم يعملون على نشر الإسلام في القرى والمدن الوثنية القريبة منهم والتابعة لمملكة غانة، خاصة في مدينة قلنبو التي لا تبعد عن مدينة سلي أكثر من مسيرة يوم واحد[٥].

مما سبق رأينا، ولو بصورة موجزة، كيف انتقل الإسلام من صنهاجة إلى تكرور ومنها إلى سلي وقلنبو والمناطق المجاورة. وعلى هذا الأساس يمكننا القول بأن سيرورة انتشار الإلام ببلاد السودان لا ترتبط فحسب بالموجة العربية ثم الموجة البربرية كما اعتقد يوسف كيوك[٦]، وإنما كذلك بالموجة السودانية. وحينما نتحقق من هذه الظاهرة يصبح الكلام عن الموجات شيئا غير معنى.

---

٤ البكري: ١٧٢

٥ البكري، ١٧٢

6 Joseph Cuoq:Histoir de l'islamisation de l'Afrique de l'ouste des origines a la Fin du XVIe Siecle, Paris, Librairie d'orientalistPaul Genthner, 1984,. p. 4-6

هنا يجب الإشارة إلى شيء مهم جدا، وهو أن مدينة التكرور التي حدثنا عنها البكري (سنة ٤٦٠هـ/ ١٠٦٨م) ستتطور كثيرا في عهد الإدريسي (٤٩٣-٥٥٩/١١٠٠-١١٦٦م)، ففي عهده أصبحت تكرور سلطنة إسلامية على غاية الأهمية من الناحية السياسية في بلاد السودان ، حيث امتدت نفوذها جنوبا في اتجاه مناجم الذهب قرابة ٤٠٠ كم (١٢ مرحلة)، وبذلك أصبحت مدينة بريسي خاضعة لسلطتها. إن هذه المدينة كانت في عهد البكري تابعة لمملكة غانة الوثنية. أما مدينة سلي التي لم نعرف طبيعة علاقتها بتكرور، فقد أصبحت في عهد الإدريسي من عمالة السلطان التكروري[٧].

إن هذه المعطيات تدلنا على مدى انتشار الإسلام في المناطق الجنوبية التي أصبحت تابعة لسلطنة التكرور، وهذا المجال محاذ ومتصل بمجال قبائل الماندينغ[٨]. كما تؤكد المعطيات نفسها حدة الصراع والتنافس بين مملكة غانة وسلطنة التكرور على مناجم الذهب والمسالك المؤدية إليها. وقد امتد التنافس بينهما ليشمل الجانب الديني. وهذا ما نلمسه من خلال رغبة ملك غانة في الانتساب لآل البيت، واتخاذ أمير تكرور لقب السلطان[٩] الشيء الذي يعكس لنا مدى تطور الإسلام في الجزء الغربي من بلاد السودان، فيما بين عهد البكري وعهد الإدريسي. وستتطور هذه الحالة في خلال القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي حيث يذكر ابن سعيد: "وأما في عصرنا ٦٧٠هـ- ٦٨٥هـ فما على شاطئ النيل (نهر السنغال) من بلاد التكرور مدينة إلا وقد دخلها الإسلام وجميعها لسلطان التكرور"[١٠].

---

٧ الشريف الإدريسي: نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د. ت. ٣

٨ البكري: المعرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب، مكتبة المثني، بغداد، د. ت. ، ص.١٧٧، الإدريسي: مرجع سابق، ص ٤

٩ الإدريسي: نفس المرجع، ص ٣-٤

١٠ علي بن موسى ابن سعيد المغربي، كتاب الجغرافيا، تحقيق وتعليق: إسماعيل العربي، ط١، المكتب التجارة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٧٠، ص ٩١

وخلاصة القول: فقد شكلت سلطنة التكرور المسلمة إحدى الوحدات السياسية الهامة في بلاد السودان، لا تقل في شيء عن مملكة غانة على المستوى السياسي. وقد كان لها دور هام في نشر الإسلام بين قبائل الماندينغ التي ستؤسس إمبراطورية مالي في بدايات القرن الثالث عشر الهجري.

ثانيا مناطق فوتا طورو – بند – فوتا جالون

إن تطور هذه المناطق السنغالية وسيرورة انتشار الإسلام وجهادات القيادات الدينية فيها لا يمكن فهمها بمعزل عن تجارة الرقيق في المنطقة. ذلك أنه أثناء القرن السادس عشر بقيت تحت تأثير التجارة البرتغالية، وتعرضت من دراء ذلك في النصف الأول من القرن السابع عشر لأزمة اقتصادية وسياسية واجتماعية. وكل ناتج عن تكثيف تجارة الرقيق عبر البحار وبالتجارة الأطلسية. ومنذ أن استقر الفرنسيون بصفة عامة والأوربيون بصفة عامة في سان لويس سنة ١٦٥٩م بدأ البربر في جنوب موريتانيا يعانون من هذه الأزمة، أدت ذلك إلى تسارع قيام حركة مرابطية قادها ناصر الدين. وكانت هذه الحركة دينية قامت كمحاولة لتنظيم الحياة السياسية والاجتماعية وفقا لتعاليم الشريعة الإسلامية في أشد أشكالها نقاء وطهارة، وكذلك إنقاذ مجتمع البربر من التفكك؛ حيث كانوا في يواجهون خطر المقاتلين الحسنيين العرب في الجنوب واحتكار التجارة في سان لويس. فغزت بذلك وادي السنغال[11].

كان الدافع إلأى إعلان الجهاد في ممالك وادي النهر اعتبارات اقتصادية ودينة على السواء: الاستيلاء على تجارة الغلال وتجارة الرقيق وهداية الناس إلى الدين الإسلامي وتطهير ممارسة شعائره. وفي سنة ١٦٧٧م، ساعد كثيرا على نجاح حرب الجهاد في والو وفوتا طورو وكايور وجولو، الوضعُ السائد في شمال سنغامبيا الذي كان عندئذ يعاني من العواقب الوخيمة لتكثيف تجارة الرقيق الأطلسية أثناء النصف الثاني من القرن السابع عشر. وكانت عواقب مطاردة العبيد الواسعة النطاق تشكل الموضوع الرئيسي للدعوة التي قامت عليها حركة ناصر الدين. وهنا تجدر الإشارة إلى أن معارضة تجارة الرقيق عبر البحار تعني بحال رغبة في قمع الاسترقاق المحلي أو بيع

11 Barry, Boubacar, *Le royaume du Waalo: le Sénégal avant la Conquête*, Karthala, Paris, 1972, pp. 135-159

الرقيق على نطاق محدود، وهو نشاط عريق لم يحدث قد أن أدى نموه في إطار التجارة عبر الصحراوية إلى نشوء أزمة كالأزمة التي تسببت فيها التجارة عبر الأطلسية.

وبفضل تواطؤ المسلمين من الأهالي المحليين والتأييد الشعبي، نجحت حركة المرابطين في اكتساح الأرستقراطية الحاكمة – الواحدة تلو الأخرى- في فوتا طورو ووالو وكايور وجولوف دون مقاومة. وبعد هزيمة الممالك الأربعة أحل ناصر الدين زعماء دينيين مناصرين لقضيته محل الارستقراطيات المغلوبة على أمرها. وكان يطلق على هؤلاء (Bur Joullit)[١٢]. غير أن استشهاد ناصر الدين سنة ١٦٧٤م، في موقعة ضد مقاتلي الحسنيين في موريتانيا عجلت بتدهور حركة المرابطين.. ومكن هذا التدهور الفرنسيين المقيمين في سان لويس من التدخل المباشر لتأييد الأرستقراطيات المغلوبة في فوتا طورو ووالو وكايو وجولوف. أدت هذا التدخل إلى أن منيت حركة المرابطين بهزيمة كاملة سنة ١٦٧٧، وكادت أن تمحق تماما. واستردت الارستقراطية السابقة امتيازاتها السابقة. أما في موريتانيا فقد استمرت السلطة السياسية لمقاتلي الحسنيين الذين أسسوا إمارتي ترارزة وبراكنة اللتين نجحا، بفضل نمو تجارة الصمغ، في المشاركة في التجارة. لكن المرابطين مع ذلك تركوا آثارا باقية؛ حيث أنه بينما كانت ترارزة وبراكنة غارقة في تجارة الأطلسية، كان زواوية تقيم روابط وثيقة مع أحزاب المرابطين المستقرة في ممالك سنغامبيا ومن ثم المشاركة في المعارضة الإسلامية للسلطات العسكرية. وبحلول نهاية القرن السابع عشر أصبحوا جزءا لا يتجزأ من سنغامبيا. ومع نجاح فرنسيي سان لويس في النهاي في منع تشكل مجموعات سياسية كبيرة في المنطقة بدأ كثير من أسر المرابطين ترك المناطق الساحلية ووادي السنغال واللجوء إلى المناطق الداخلية وخاصة في بوندو وفوتا جالون حيث حاولوا دعم استقلال المجتمعات الإسلامية. وبذلك تكون الثورات الإسلامية في بوندو وفوتا جالون قد سجلت فوز الإسلام المناضل في مواجهة عواقب تجارة الرقيق عبر البحار. وهكذا سادت المعارضة بين الثيوقراطيات الإسلامية وبين حكام الجيدّو تاريخ سينيغامبيا طوال القرن الثامن عشر، ذروة تجارة الرقيق عبر البحار. وفي هذه الأثناء حاولت بعض حكام الجيدو استقطاب هذه الفئة عبر تعيين فريق منهم في مناصب جديدة لاجتذاب فروعها الثانوية من حزب المرابطين. غير أنهم رفضو أي اتفاق وسط مع حكام الجيدو

---

١٢ اليونسكو: تاريخ إفريقيا العام.. الملجد الخامس من القرن السادس عشر إلى القرن الثامن عشر، المنظمة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٨٨. ص ٣١٧

وكرسوا أنفسهم للنشاط الديني ونشر تعليم الإسلام في الوقت الذي شجعوا فيه سخط جماهير الفلاحين الذين كانوا يتعرضون للنهب من جانب أرستقراطيات الجيدو.

الثورات الإسلامية في القرن الثامن عشر

على إثر الهزيمة العسكرية التي منيت ها حركة المرابطين بقيادة ناصر الدين، انتشر النشاط السري للإسلام ضد حكم الجيدو ، وضد العواقب الوخيمة لتجارة الرقيق عبر البحار في جميع أنحاء سينغامبيا. وفي داخل الدول الواقعة تحت سيطرة أرستقراطيات عسكرية قوية، نجحت المجتمعات الإسلامية في دعم قوتها تدريجيا من أجل تحقيق استقلال سياسي واجتماعي بقيادة أسر المرابطين ذات النفوذ. غير أن هذه المجتمعات التي كانت تربط بينها في جميع أنحاء سينغامبيا سلسلة طويلة من الروابط الدينية والسياسية والاقتصادية فيما وراء الحدود الوطنية ، شرعت عى نحو متزايد في إنشاء دول جديدة أو في الاستيلاء على السلطة حيثما وجدوا عن طريق العنف وإعلان الجهاد.

ففي نهاية القرن السابع عشر ، أسس مالك سي ثيوقراطية إسلامية في بوندو. وتلى ذلك في بداية القرن الثامن عشر قيام الثوة الإسلامية في فوتا جالون بقيادة كرامخو ألفا. وبعد ذا الانتصار الذي تحقق على حدود سينغامبيا، مضت فترة امتدت إلى النصف الثاني من القرن الثامن عشر قبل أن يتحقق انتصار حزب مرابطي تورودو بقيادة سليمان بال في فوتا طورو، معقل حكام دنياكه. وأثبتت هذه الانتصارات الثلاثة استمرار التضامن في حركة المرابطين في كافة أنحاء سينغامبيا التي سيسود تاريخها، منذ ذلك الوقت فصاعدا، الصراع بين لاثيوقراطيات الإسلامية وبين حكام الجيدو.

أ– الثورة الإسلامية في بوندو

سبقت الإشارة إلى مضايقات الفرنسيين في سان لويس للقيادات الإسلامية. وهذا ما أدى إلى هجرة جماهير من المسلمين من فوتا طورو إلى بوندو حيث أسس مالك أو ثيوقراطية إسلامية على حدود سينغامبيا في حوالي ١٦٩٠. ولا شك أن مالك سي واصل حركة المرابطين نظرا إلى

أنه كان واحدا من جماعة القادة المسلمين الين تلقوا تعليمهم الديني في مدرسة بير أو كوكي في كايور، التي كانت تربطها بزاوية البربر علاقات وثيقة[١٣].

بعد أن تلقى مالك سي تعليمه الديني ترحل في كافة أرجاء سينغامبيا، ثم استقر أخيرا في بوندو، حيث كانت هناك اثنيات متعددة وكثير من الفولبه من فوتا طورو. واغتنم فرصة ضعف غاجاغا وأعلن حربا دينية. ومكنه نفوذه الديني والتنظيم العسكري الذي أنشأه بمعاونة المسلمين الذين قدم معظمهم من فوتا طوروا بعد هوزيمة حركة المرابطين، من تأسيس دولة بوند الثيوقراطية [١٤]. وحمل آنذا لقب الألمام، وهو الصيغة الفولفولدية للقب الإمام الذي سبق أن حمله ناصر الدين. وقد كان هنا روابط دينية وأسرية بين حركة ناصر الدين والثورة التي قامت في بوندو من روابط دينية وأسرية. فعلى الرغم من أن مالك سي لم يضطلع بدور مبائر في حرب المرابطين ، كان مع ذلك نصيرا صادقا للحزب فحقق بعضا من الأهداف السياسية والدينية لذلك الحزب.[١٥]

وليس هناك من الوثائق ما يفسر أسباب نجاح الثورة الإسلامية الأولى غير أنه يمكن اشتشفاف اتاه واضح من جانب المجتمعات الإسلامية نحو تثبيت أقدامها بعيدا عن الساحل، على حدود سنيغامبيا، فرارا من سياسة القمع التي كان ينتهجها حكام الجيدو. وبهذه الطريقة ارتبط مصير بوندو بمصير المجتمعات الإسلامية في كل من فوتا تورو وفوتا جالون الواقعتين على جانبيها. وكانت بوندو تحتل موقعا مواتيا على طرق التجارة التي تربط منعطف النيجر بالمحطات التجارية في غامبيا ونجحت بالتدريج في دعم مركزها تحت حكم سلالة سيسيبه على حساب غاجاغا.[١٦]

---

13 A, Bathily, Imperialism and colonial expansion in Senegal in the nineteenth century with particular reference to the economic, social and political developments in the Kingdom of Gajaaga, thèse de doctorat, Université de Birmingham, 1975, p. 57-59

14 P.D. Curtin, Jihad in West Africa: early phases and interrelations in Mauritania and Senegal », JAH, 12, 1, p. 20-22

15 P.D. Curtin, İbid, 1971, p. 22

16 S.Diagne, le Bundu des origines au Protectorat rançais de 1858, Memoire de Metrise, Universite de Dakar 1975, p. 1

ب– الثورة الإسلامية في فوتا جالون

بعد بضع سنوات من نجاح الثورة الإسلامية في بوندو قامت، في ظروف تكاد تكون مطابقة، ثورة مماثلة في فوتا جالون. وقد تعرضت المنطقة، هي الأخرى، لمثل ما تعرضت لها فوتا طورو شمالي السنغال، حيث أدمجت في التجارة الأطلسية، وأصبحت مسرحا لتحول اقتصادي واجتماعي عميق ترتب عليه قيام الثورة الإسلامية في بداية القرن الثامن عشر. وبينما يرى كثير من الباحثين الغربيين أن قيام الثورة إنما هو نتاج لصراع طبقي بين قبيلتي فولبي والجالونكه حيث كان هؤلاء سادة للفولبه، يقدن لنا وولتر[١٧] عرضا للسياق الاقتصادي والسياسي والاجتماعي لثورة سنة ١٧٢٥ التي انتهت بإنشاء دولة فوتا جالون الثيوقراطية على أيدي حزب المرابطين. إنه من المرجح أن الفولبه كانو قد أصبحوا أثناء القرن السابع عشر أغنى وأقوى فئة اجتماعية في لابلاد. وجاء ذلك نتيجة لثلاثة عوامل مجتمعة. أولها أن البحث عن مراع جديدة أحدث زيادة كبيرة في أعداد الفولبه القادمين من بوندو وفوتا طورو وماسينا والساحل. والثاني أن توسع التجارة الأطلسية أدى إلى نمو هائل في تجارة الماشية والجلود مما دعم المركز الاقتصادي لأصحاب القطعان من الفولبه. والعامل الثالث هو أن ظهور الإسلام المناضل هيأ أيديولوجية ينهض عليها بناء نظام اقتصادي وسياسي واجتماعي جديد.

لا شك أن قيام الثورة الإسلامية في فوتا جالون كانت، شأنها في ذلك شأن ثورة بوندو، ردة فعل للعنف والاضطرابات التي عجبت بقيامها تجارة الرقيق عبر البحار. والواقع أن قادتها وفدوا من ماسينا ومن وادي السنغال حيث كانت تربطهم بحركة المرابطين بقيادة ناصر الدين روابط مباشرة. وفي سياق مطاردة العبيد الواسع النطاق والتي كانت تنظمة دولة الكابو القوية، تبدو الثورة الإسلامية في فوتا جالون نصرا حزب المرابطين الذي كان هدف الأول يتمثل في كفالة أمن المجتمع الإسلامي التي أصبحت الكيانات السياسية، أمثال الجالونكه، آنذاك عاجزا عن تأمينه.

إثر هذه الثورة أنشأ زعماء المسلمين اتحاد فوتا جالون بقيادة إبراهيم سامبيغو (كرامخو ألفا) وكان يحمل لقب (ألمام). لقد كان هذا الاتحاد مقسما إلى تسع مقاطعات يحمل رئيس كل منها لقب ألفا، ويختار هؤلاء الرؤساء من بين قادة الجهاد. وكان كراموخو ألفا، إمام ورئيس اتحاد فوتا

17 W, Rodney, « Jihad and social revolution in Futa Djalon in the eighteenth century», JHSN, 1968, p. 274-276

جالون ورئيس العاصمة تمبو. ومنذ البداية حددت سلطة الإمام بمقرها في تمبو، نتيجة للاستقلال الذاتي الواسع النطاق الذي منح لرؤساء مقاطعات لابيه وبوريبا وتمبي وكيبالي وكلاده وكويين وفوغومبا وفوده هاجي، كما حددها وجود مجلس الشيوخ، الذي كان يعمل بمثابة برلمان في فوغومبا، العاصمة الدينية[١٨]. وقد قامت بعد هذا التنظيم بشن هجمات واسعة النطاق على المناطق المجاورة. فكانوا في مواجهة ضد زعماء الكيانات السياسية السابقة. غير أن حرب الجهاد التي كرست نصر حزب المرابطين في معركة تلنسان الشهيرة استمرت بمحاولة جعل السكان غير المسلمين بمرتفعات فوتا جالون يعتنقون الإسلام. وعند هذا المستوى واجه المسلمون معارضة من جانب رعاة الفولبه الذين كانوا يعيشون حياة بداوة في المنطقة طوال قرون ويعادون الإسلام، وقد شكلوا فيما بعد أدنى طبقات سكان الأدغال من الفولبه الذين استغلهم المرابطون الحكام[١٩].

عند وفاة كرامخو ألفا حوالي ١٧٥١، آلت الإمامة إلى إبراهيم سوري. وفي عهده أقحم فوتا جالون في سياسة عدوانية ضد البلاد المجاورة بحجة إعلان الجهاد. وأصبحت هذه السياة الأسلوب الرئيسي لمطاردة العبيد لتلبية الاحتياجات المحلية للأرستقراطية الحاكمة ولتلبية الطلب المتزايد لمن يمارسون في منطقة الساحل تجارة الرقيق عبر البحار. هكذا نجد الدولة الإسلامية تلبست بما كانت تحارب ضده منذ البداية، كما أصبحت هناك صراع بني السلطة العسكرية والسلطة الدينية في الاتحاد إلى توفي إبراهيم سنة ١٧٩١م، وترتب على وفاته اضطرابات كثيرة، كما أصبح توارث الحكم عادة متبعا بين أسرتي الزعمين ألفا وإبراهيم.

إنه مما لا شك فيه أن ممارسة الاسترقاق على الصعيد المحلي كانت تكمة وراء الثورة الثقافية في فوتا جالون، حيث كان المرابطون وطبقة رجال السياسة– وقد تحرروا من الأعمال الزراعية– يكرسون أنفسهم للتعليم. فطبقا لما رواه ونتربوتوم، الذي زار تمبو سنة ١٧٩٤م، أنشأ نظام الحكم الجديد كثيرا من المدارس القرآنية في كافة أنحاء البلاد. ومكن وجود تنظيم سياسي واجتماعي قوي، قوامه الشريعة الإسلامية ومنع بيع المسلمين، فوتا جالون من تجنب الفوضى واستنزاف السكان. وعلى الرغم من أوجه قصور الثورة الإسلامية تبعتها ثورة ثقافية حقة نظرا إلى أن

18 T. Diallo, Les institutions politiques du Fouta-Djalon au xixe siècle, Dakar, IFAN, (Initiations et études africaines), 1972, p. 28

19 N. Levtzion, North-West Africa: from the Maghrib to the fringes of the forest », dans: R. Gray (dir. publ.) 1975, p. 208

المرابطين لم يلبثوا أن ترجموا القرآن إلى الفولفولده لتسير تعليم الجماهير أمر الدين. ولا شك أن هذه الثورة سرعت بفضل جيرنو صامبا مومبيا الذي أطلق في مؤلفه المشهور (السبيل إلى السعادة الخالدة) برنامجا لاستخدام الفولفودية أداة للتربية الدينية للشعب[٢٠]. ولم تقتصر النتيجة على نشوء أدب فولفولدي خصب وغزير فحسب، وإنما تجاوزت ذلك إلى تعميق إسلام الجماهير. وهكذ أصبح الإسلام بفضل الثورة الإسلامية في فوتا جالون، إسلاما شعبيا غدا في وقت لاحق مصدر إلهام لإنشاء شبكة من الدول الثيوقراطية في كافة أرجاء غرب إفريقيا. وفي هذا الصدد، تشكل فوتا طورو حلقة الوصل الثالثة في سلسلة طويلة من الثورات الإسلامية المنتصرة في سينغامبيا أثناء القرن الثامن عشر.

ج– الثورة الإسلامية في فوتا طورو

بعد النجاح الذي أحرزته كل من بوندو وفوتا جالون، حقق الإسلام نصرا ثالثا في فوتا طورو أثناء النصف الثني من القرن الثامن عشر بفضل حزب المرابطين في طورودو. وهنا نجد أن الرابطة بين حركة طورودو وحركة ناصر الدين، في أواخر القرن السبع عشر، أكثر وضوحا من الرابطة بين حركتي بوندو وفوتا طورو وحركة ناصر الدين، وذلك نظرا إلى أن الحركة التجرية كانت استمرارا مباشرا لنظيرتها لدى ناصر الدين فيما اتخذته من أشكال وما استهدفته من غايات. ومن جه أخرى فإن حركة تورودو، إذ كانت تعمل في تعاون وثيق مع زاوية البربر، استلهمت كثيرا من وحيها من نجاح حرب الجهاد في بوندو وفوتا جالون في بداية القرن الثامن عشر. وفقد كان زعيما حزب المرابطين في تورودو، سليمان بال طالبي علم في مدارس بير وكوكي في كايور اللتين كانتا على علاقة وثيقة مع زوايا الديماني في موريتانيا. وتوجه هذا الوريثان الروحيان لحركة ناصر الدين في وقت لاحق إلى فوتا جالون أو إلى بوندو لتثبيت إيمانهما على أمل أن يتوصلا في النهاية إلى إنشاء نظام حكم ثيوقراطي في فوتا طورو حيث قدر للأزمة الكامنة في نظام حكم الدنيانكه أن تيسر انتصر ثورة تورودو. لم تكن هذه الثورة موجهة ضد نظام حكم الدنيانكه فحسب، إذ أصبح الآن عاجزا عن كفالة أمن البلاد، بل وجهت أيضا ضد سيطرة براكنة وبيع المسلمين في سوق الرقيق. وبعد السيطرة على الأوضاع في يوليو ١٧٧٦ منع كافة النشاط التجاري الإنجليزي مع منطقة

20 T.M. Winterbottom, An account of the native Africans in the neighbourhood of Sierra Leone, Londres, 1803, p. 8

غلام، ردا على أعمال التخريب التي ارتكبها أوهارا في ١٧٧٥ من أجل الحصول على الرقيق[٢١]. وتزامن هذه الانتصار وفاة قائده الشهير سليمان بال الذي خلفه عبد القادر كان. وكان اختياره نظرا إلى تفقهه في الدين. وكانت سلطته محددة بمجلس النخاب التي يتكون من عدة عائلات أقواها آك رندياه، وعائلة علي دوندو التي كانت تسيطر على بوسيا، وعائلة علي سيدي ييرلابه، وعائلة علي مامادو. ومع ذلك فقد وطد عبد القادر أركان نظام الحكم الجديد ومد نفوذه الديني إلى ما وراء حدود فوتا طورو حيث بعث نجاحه آملا كبيرة في التغيير لدى المجتمعات الإسلامية التي كات تشكل بالفعل جماعات مستقلة داخل دور الولوف والسيرير. وبذلك يكون النموذج الذي رسمته فوتا طورو قد زاد حدة التوتر بين المسلمين المصلحين وبين طبقات الجيدو الحاكمة في والو وجولوف وكايور وباول. وهاجر كثير من الفلاحين إلى فوتا طورو سعيا إلى الأمن الذي يكفله نظام الحكم الجديد بمنعه تجارة الرقق من بين المسلمين. وعزز عبد القادر فضلا عن ذلك تعليم أمور الدين في كل قرية وبناء المساجد وتعيين إمام لكل منها مكلف كفالة احترام شريعة القرآن في الدولة الثيوقراطية.

الحاج عمر بن سعيد وجهاده

هو شيخ من مرابطي تورودو، من عشيرة التكولور في فوتا طورو، ولد عام ١٧٩٤، وتنقسم حياته العامة إلى أربعة مراحل: في المرحلة الأولى قصد مكة للحج ، حيث تعرف على الطريقة التيجانية. مكث سبع سنوات في سوكوتو ، ثم استقر في فوتا جالون.

في المرحلة الثانية عاد إلى قريته الأم ودعا إلى الجهاد ضد الوثنيين ، ثم سافر إلى دينغراي.

في المرحلة الثالثة: قاد المسيرة الطويلة ، أولا إلى نيوروو ومدين ومن ثم إلى لاسودان، في شباط ١٨٦٤م هزم ومات في دسمبر، عن سبعين عاما.

21 O. Kane, «Chronologie des Satigi du XVIIIe siècle», BIFAN, 33, série B, 3, 1973, p. 662

المصادر والمراجع

١. أبو عبيد البكري: المعرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب، دار المثني، بغداد: ص ١٧٢

٢. الشريف الإدريسي: نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د. ت

٣. علي بن موسى ابن سعيد المغربي، كتاب الجغرافيا، تحقيق وتعليق: إسماعيل العربي، ط١، المكتب التجارة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٧٠

٤. اليونسكو: تاريخ إفريقيا العام.. الملجد الخامس من القرن السادس عشر إلى القرن الثامن عشر، المنظمة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٨٨

5. A, Bathily, Imperialism and colonial expansion in Senegal in the nineteenth century with particular reference to the economic, social and political developments in the Kingdom of Gajaaga, thèse de doctorat, Université de Birmingham, 1975

6. Barry, Boubacar, *Le royaume du Waalo: le Sénégal avant la Conquête*, Karthala, Paris, 1972

7. J. Devisse, « Commerce et routes du trafic en Afrique occidentale », *Histoire générale del'Afrique,* III, *L'Afrique du viie au xie siècle*, dir. M. el-Fasi, Paris, 1990, p 453

8. Joseph Cuoq:Histoir de l'islamisation de l'Afrique de l'ouste des origines a la Fin du XVIe Siecle, Paris, Librairie d'orientalistPaul Genthner, 1984

9. N. Levtzion, North-West Africa: from the Maghrib to the fringes of the forest », dans: R. Gray (dir. publ.) 1975

10. O. Kane, «Chronologie des Satigi du XVIIIe siècle», BIFAN, 33, série B, 3, 1973

11. P.D. Curtin, Jihad in West Africa: early phases and interrelations in Mauritania and Senegal », JAH, 12, 1

12. S.Diagne, le Bundu des origines au Protectorat rançais de 1858, Memoire de Metrise, Universite de Dakar 1975

13. T. Diallo, Les institutions politiques du Fouta-Djalon au xixe siècle, Dakar, IFAN, (Initiations et études africaines), 1972

14. T.M. Winterbottom, An account of the native Africans in the neighbourhood of Sierra Leone, Londres, 1803

15. W, Rodney, « Jihad and social revolution in Futa Djalon in the eighteenth century», JHSN, 1968

OSMANLI'DAN GÜNÜMÜZE
MISIR VE MAĞRİB'DE İSLÂMİYET

ISLAM IN EGYPT AND MAGHREB
FROM OTTOMANS UNTIL NOW

الإسلام في مصر والمغرب من العثمانيين حتى يومنا هذا

العلاقات المصرية العثمانية والتركية:

التاريخ والحاضر والمستقبل

محمد إلهامي*

مقدمة

بين مصر وتركيا علاقة عميقة حكم بها الجغرافيا والتاريخ، ولذا فهي علاقة بعيدة الجذور متعددة الفصول؛ فمن حيث الجغرافيا فإن موقعي مصر والأناضول على ساحل البحر المتوسط جعل كلا منهما محتاجا إلى الآخر وساعيا لمدّ سلطانه إليه، ولقد كانت مصر قبل دخول الإسلام إليها من أملاك الإمبراطورية البيزنطية وعاصمتها القسطنطينية. وأما من حيث التاريخ فقد نشأت العلاقة بين الأتراك ومصر من قبل أن يدخل الأتراك إلى الأناضول في أواخر العصر العباسي.

فلما صار الأتراك هم شعب الأناضول وأسياد القسطنطينية وأزالوا الإمبراطورية اليزنطية، فهنا التقت الجغرافيا بالتاريخ، وصارت مصر بعد ذلك بقليل من ولايات الدولة العثمانية، وهي العلاقة التي لم تنته إلا بفعل الاحتلال الأجنبي، بينما ظل الشعبان تظللهما أخوة الإسلام ويتوقان إلى إضافة قوة مصر إلى قوة تركيا، ولا يكاد يخرج مشروع يناقش نهضة المسلمين إلا ويتطلع بتلقائية إلى ارتباط القوتين الكبريين في المنطقة: مصر وتركيا.

تسرد هذه الورقة موجزا لتاريخ العلاقات المصرية التركية، وذلك من خلال أربعة محاور:

١. الأتراك ومصر قبل العثمانيين
٢. الحكم العثماني لمصر
٣. العلاقات المصرية التركية
٤. مستقبل العلاقات المصرية التركية

---

* المعهد المصري للدراسات السياسية والاستراتيجية، باحث مصري في التاريخ والحضارة الإسلامية

الأتراك ومصر ما قبل العثمانيين

فتح المسلمون مصر عام ٢٠ من الهجرة (٦٤١م)، في عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب بجيش قوامه ثمانية آلاف تحت قيادة عمرو بن العاص[١] الذي قال في مصر "ولاية جامعة تعدل الخلافة"[٢]، فرفع الاضطهاد البيزنطي عن أهله من الأقباط وأحسن إليهم، وساس مصر خير سياسة حتى آتت أكلها وأخرجت ثمارها، ودخلت مصر في الإسلام دخولا كاملا واستقبلت الإسلام واعتنقته ونسيت حتى لغاتها السابقة عليه ولم تعد تعرف لها لسانا إلا اللسان العربي، وهي نتائج لم يستطعها سائر من غزوا مصر من الفرس والإغريق والرومان[٣]. ثم كانت منطلق فتوح الإسلام غربا وجنوبا في إفريقيا السمراء والبيضاء، وكان واليها هو المشرف على فتوح بلاد المغرب وبلاد السودان.

وبهذا تحققت أهداف المسلمين من فتحها: عسكريا بقطع طريق عودة الروم إلى الشام، وأمنيا بترحيب شعبها بالفاتحين ومؤازرتهم على الرومان والخضوع لحكمهم، واقتصاديا بأن صارت وفرتها الاقتصادية تصب لصالح الخزانة الإسلامية لا الخزانة الرومية. ثم سرعان ما صارت مصر لطبيعة إشرافها على الفتوح من العواصم العلمية الإسلامية وقد نزل إليها واستقر بها عدد كبير من الصحابة والتابعين، فكان موقعها الجغرافي في الوسط بين الشرق والغرب مما جعلها محط رحال الفاتحين والدعاة والعلماء والحجاج في رحلاتهم ذهابا وعودة.

وقد استقر أمر مصر تحت ولاية الأمويين، وكان يتولى أمرها في العموم رجال الصدر الأول من الأسرة الأموية وكبار القادة، وفي مصر قُتل مروان بن محمد آخر حكام الأمويين، فكانت مصر في حكم العباسيين على ذات النمط الأموي: ولاية واسعة الرزق تمد الخلافة بخيراتها، ونادرة التمردات والمنازعات كذلك.

---

١ أفضل كتاب رأيته يحقق الدخول التاريخي لمصر ويضبط تواريخ الأيام ويقارن بين الروايات هو: أحمد عادل كمال، الفتح الإسلامي لمصر، ط١ (القاهرة: الشركة الدولية للطباعة، ٢٠٠٣)، ص١٨٥ وما بعدها.

٢ ابن الحكم، فتوح مصر والمغرب، حققه وقدم له: د. علي عمر محمد، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٤م)، ص٢٢٠.

٣ جوستاف لوبون، حضارة العرب، ترجمة: عادل زعيتر، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٠)، ص١٣٥، ص٦٠٥.

أتراك يحكمون مصر

وقبيل نهاية العصر العباسي الأول كانت الخلافة العباسية تجري تعديلا خطيرا وفارقا في سياستها، إذ دعتها عدد من الأسباب إلى الاعتماد على العنصر التركي في مهمات العسكر والحرب بديلا عن العنصر الفارسي الذي مثَّل قاعدة الدولة منذ نشأت[٤]، فبزغ نجمهم في عهد المعتصم حيث صار بعضهم مشرفا على ولايات، فمن هؤلاء من صارت إليه أمور مصر يولي عليها الولاة وهو في عاصمة الخلافة، فأولهم هو أبو جعفر أشناس القائد العسكري التركي للمعتصم بالله وقد ظل مشرفا على مصر أحد عشر عاما (٢١٩ – ٢٣٠هـ = ٨٣٤ – ٨٤٤م)، ثم خلفه القائد العسكري التركي أيتاخ لخمس سنوات (٢٣٠ – ٢٣٥هـ = ٨٤٥ – ٨٥٠م)، ثم انقطع الإشراف على ولاية مصر عن القادة الأتراك وتولاها محمد المنتصر الذي كان ولي عهد المتوكل على الله، وكانت للمتوكل سياسة لتحجيم نفوذ العسكر الأتراك في بلاط الخلافة، إلا أنه لم يستطع، فتولى الإشراف على ولاية مصر في عهده أكبر قادته الأتراك الفتح بن خاقان لخمس سنوات (٢٤٢ – ٢٤٧هـ = ٨٥٧ – ٨٦١م)، فجعل والي مصر المباشر عليها يزيد بن عبد الله بن دينار التركي، ثم أخاه مزاحم بن خاقان، ورغم مقتل الفتح بن خاقان في بداية عهد الخليفة المنتصر إلا أن ولاية أخيه على مصر استمرت، ثم تولاها بعده ابنه أحمد بن مزاحم حتى جمادى الآخرة ٢٥٤هـ (= يونيو ٨٦٨م)[٥].

ثم عصفت الاضطرابات بالخلافة العباسية في قلبها للصراع الذي احتدم بين الخلفاء وبين القادة العسكر الأتراك، وكان من آثار ذلك أن عُهِد بالإشراف على ديار الشام ومصر والشمال الإفريقي إلى قائد تركي يدعي يرجوخ، فأرسل هذا واليا مباشرا على مصر هو قائد عسكري تركي آخر حقق شهرة بالغة، وهو أحمد بن طولون الذي استغل مناخ الضعف والاضطرابات في قلب

---

٤ محمد إلهامي، رحلة الخلافة العباسية، ط١ (القاهرة: مؤسسة اقرأ، ٢٠١٣)، ٥٥٦/١ وما بعدها.

٥ انظر في الولاة على مصر إلى ما قبل الطولونيين:
الكندي، أبو عمر محمد بن يوسف، كتاب الولاة وكتاب القضاة، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل وأحمد فريد المزيدي، ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣)، ص١٥٢ وما بعدها؛ إدوارد زمباور، معجم الأنساب والأسرات الحاكمة في التاريخ الإسلامي، أخرجه: زكي محمد حسن وحسن أحمد محمود، (بيروت: دار الرائد العربي، ١٩٨٠)، ص٤١، ٤٢.

الخلافة فأسس في مصر دولة مستقلة هي "الدولة الطولونية" مع الإقرار بالشرعية والولاء للخلافة العباسية. لم يكن ابن طولون بحاجة إلا إلى تكوين جيش مستقل وتنظيم الإدارة والموارد المالية، وساعدته الوفرة المالية في ولاية مصر على تدعيم جيشه وتحقيق الكفاية له ولجنده، وبنى أسطولا قويا ومدَّ سلطانه إلى الشام وتولت الدولة الطولونية عبء الجهاد الإسلامي في الحدود البيزنطية فترة ضعف الخلافة، ومات ابن طولون ودولته قوية مكينة، ثم توارثها أبناؤه من بعده حتى بلغ عمر الدولة الطولونية نحو نصف قرن (٢٤٥ – ٢٩٢هـ = ٨٦٨ – ٩٠٥م)، وكانت من فترات القوة في التاريخ المصري.

ثم عادت ولاية مصر إلى النفوذ المباشر للخلافة العباسية التي صارت تبعث إليها بالولاة، وكان من أولئك الولاة قادة أتراك، إذا الخلافة العباسية كانت في ذلك الوقت تحت النفوذ العسكري التركي، ثم لم يمض ربع قرن منذ نهاية الدولة الطولونية إلا وتأسست دولة مستقلة جديدة يتزعمها قائد تركي جديد هو محمد بن طغج الإخشيد مؤسس الدولة الإخشيدية التي استمر بقاؤها في مصر أزيد قليلا من ثلث القرن (٣٢٣ – ٣٥٨هـ = ٩٣٥ – ٩٦٩م)، وقد حكمت الشام أيضا، وكانت لها مجهودات قوية في صد التوسع العبيدي الفاطمي الذي تأسست له في إفريقية (تونس) دولة وخلافة مناقضة ومحاربة للخلافة العباسية. وبُعيد وفاة آخر الإخشيديين استطاع العبيديون تسديد أقوى ضربة للخلافة العباسية بانتزاع مصر من خلافتهم وضمها إليهم، بل ونقل بلاطهم إليها وبناء عاصمتهم الجديدة فيها.. القاهرة!

حكم العبيديون في مصر لقرنين من الزمان، ومدُّوا سلطانهم إلى الشام والحجاز في عهود قوتهم، وقد استعملوا أيضا الأتراك كجنود ضمن صفوفهم، فمثَّل الأتراك عنصرا ضمن النخبة الحاكمة في هذه الدولة، منذ عهد العزيز بالله الذي اعتمد على الديلم والأتراك، وكذلك في عهد الحاكم بأمر الله الذي اعتمد في البداية على الكتاميين ثم انحرف عنهم إلى الأتراك والسودانيين، وواصل ابنه الظاهر بأمر الله ذات السياسة، ثم بلغ الاعتماد على الأتراك العسكريين ذروته في عهد المستنصر بالله وهو أطول الحكام عمرا إذ قضى في السلطنة أكثر من ستين سنة، وهكذا مثل الأتراك فرقة قوية ضمن صفوف القوة الضاربة العبيدية ودخلوا في منافسة مع الجند السوداني وانتصروا عليهم فيها بمعاونة من الجند المغاربة، وبلغوا أحيانا حد محاصرة قصر الخليفة الحاكم بأمر الله اعتراضا على قرار أو مطالبة بتسليم عدو، وكان قائدهم في هذا عربي هو ناصر الدولة بن

حمدان التغلبي الذي لما انقلب عليهم انقلبوا عليه وقاتلوه وجرت فصول طويلة، لكن الذي يهمنا هو أن الأتراك كانوا حاضرين كقسم أساسي وكبير ضمن جيش الدولة العبيدية التي شهد عصرها مجيئ الحملات الصليبية التي انتزعت منها أملاكها في الشام[٦].

أسفرت فصول الحملات الصليبية عن سباق محموم بين الزنكيين الذين استطاعوا انتزاع السيطرة على شمال العراق والشام، وهم سلالة تركية زعيمها عماد الدين زنكي بن آق سنقر، وبين الصليبيين المسيطرين على الشام، على السيطرة على مصر، واستطاع نور الدين بن زنكي أن يسبق إلى مصر عبر قادته العسكريين الأيوبيين، وهم من الأكراد، فاستطاعوا بعد وقت إسقاط الخلافة العبيدية (الفاطمية) وإعادة الوحدة بين الشام ومصر تحت السيادة الاسمية للخلافة العباسية.

لكن ما يلبث أن يموت نور الدين ولا يزال ولده صغيرا فتحدث اضطرابات في عموم الشام، فيسارع صلاح الدين الأيوبي إلى إعادة الوحدة بين الشام ومصر، ولكن تحت السيطرة الأيوبية هذه المرة، ويكون هذا هو بداية الدولة الأيوبية التي استمرت نحو ٩٠ سنة في مصر (٥٦٤ – ٦٥٠هـ = ١١٦٩ – ١٢٥٢م)، وفيها كان الاستكثار الواسع من المماليك المقاتلين، وكان العنصر التركي هو الأقوى بين هؤلاء الذين لم يلبثوا حتى صاروا القوة الضاربة الوحيدة للدولة، فتغلبوا على البيت الأيوبي نفسه وأسسوا لأنفسهم دولة المماليك.

دولة المماليك

استولى على حكم مصر المماليك، وهم المقاتلون العسكريون الذين اشتهروا بإيقافهم الزحف المغولي الكبير في عين جالوت، وتنقسم فترتهم التي استمرت في مصر والشام لثلاثة قرون (٦٤٨

---

٦ للمزيد عن الأتراك في الدولة العبيدية الفاطمية، انظر:

د. محمد جمال الدين سرور، تاريخ الدولة الفاطمية، (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٤)، ص٩٤ وما بعدها؛ د. أيمن فؤاد سيد، الدولة الفاطمية في مصر: تفسير جديد، ط١ (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٢)، ص٢٨٠ وما بعدها.

– ٩٢٢هـ = ١٢٥٠ – ١٥١٧م) إلى حقبتين متمايزتيْن استغرق كل منهما قرنا ونصف القرن تقريبا، هما: المماليك البحرية وهم في العموم أتراك، والمماليك البرجية وهم بالعموم جراكسة[٧].

وفي عصر المماليك كانت مصر في عصرها الإسلامي الذهبي حيث انتقلت إليها الخلافة بعد سقوطها على يد المغول في بغداد، وكانت سيطرتها على سواحل الشام ومصر فضلا عن الحجاز واليمن تجعلها مزدهرة اقتصاديا ومهيمنة على المدن الثلاثة المقدسة فضلا عن قوتها الحربية المنيعة واستطاعتها تطهير ساحل الشام من الصليبيين. لقد كان المماليك يحكمون مصر والشام والحجاز وأجزاء واسعة من ليبيا ونصف السودان وأحيانا اليمن وأحيانا جزءا من شمال العراق، بل وفي آخر عصورهم حكموا قبرص وكادوا يحكمون جزيرة رودس في البحر المتوسط، ولقد وصفها الجغرافي المؤرخ ابن فضل الله العمري بأنها "عمود الإسلام وفسطاط الدين"، إذ "هي مملكة كبيرة، وأموالها كثيرة، وقاعدة الملك بها قلعة الجبل (قلعة صلاح الدين) ثم دمشق وهي من أجل ممالك الأرض لما حوت من الجهات المعظمة، والأرض المقدسة، والجهات والمساجد التي هي على التقوى مؤسسة، بها المساجد الثلاثة التي لا تشد الرحال إلا إليها وقبور الأنبياء صلوات الله عليهم والطور والنيل والفرات"[٨].

لقد تولى المماليك حكم البلاد وهي تعاني تهديد الصليبيين والمغول والبحر المتوسط بأيدي الصليبيين ثم تركوها وهم سادة البحر المتوسط وأصحاب أقوى أسطول بحري في شرقه يستمد قوته من موانئ طرابلس ودمياط والإسكندرية، وكانت جيوشهم أحسن الجيوش وأقواها، بل وصف المؤرخ العباسي الصفدي سلطان مصر المملوكي بأنه "أكبر الملوك قدرا، وأعظمهم منزلة، وجميع ملوك البرّ والبحر يخافونه، ويهادونه، ويهادنونه، لحسن جيشه وقوّتهم وخيولهم وعددهم وعددهم،

---

٧ انظر قائمة بسلاطين المماليك في:
زمباور، معجم الأنساب والأسرات الحاكمة، مرجع سابق، ص١٦٢ وما بعدها؛ كليفورد بوزورث، السلالات الإسلامية الحاكمة، ترجمة: عمرو الملاح، ط١ (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، ٢٠١٣م)، ص١١١ وما بعدها.

٨ ابن فضل الله العمري، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، ط١ (أبو ظبي: المجمع الثقافي، ١٤٢٣هـ)، ٢٨/٣، ٤١٥.

ولا سيما في زماننا هذا، فإنهم أحسن أجناد الدنيا، وعسكره وموكبه أفخر العساكر والمواكب"[٩]، وقد تفاجأ ابن خلدون عندما وصل القاهرة بما رآه فيها، رغم أنه كان وزيرا قبل ذلك في المغرب والأندلس، وسجَّل ذلك بقوله: "فرأيت حاضرة الدنيا، وبستان العالم، ومحشر الأمم، ومَدْرَج الذرّ من البشر، وإيوان الإسلام، وكرسي الملك، تلوح القصور والأواوين في جوِّه، وتزهر الخوانق والمدارس والكواكب بآفاقه، وتضئ البدور والكواكب من علمائه... تزخر بالنعم، ومازلنا نتحدث بهذا البلد وبُعْدِ مداه في العمران واتساع الأحوال، ولقد اختلفت عبارات من لقيناه من شيوخنا وأصحابنا حاجِّهم وتاجرهم في الحديث عنه؛ سألت صاحبنا كبير الجماعة بفاس وكبير العلماء بالمغرب أبا عبد الله المقرى فقلت له: كيف هذه القاهرة؟ فقال: من لم يرها لم يعرف عز الإسلام"[١٠].

على أن دولتهم دالت وضعفت فيما بعد، ثم ورثهم العثمانيون في حكم الشام ومصر.

ومن نافلة القول في هذا الموضع أن مسألة العرق وتعريف هذا بأنه تركي أو جركسي أو كردي أو قبطي (مصري) لم تكن أمرا حاكما في ذلك الزمان، بل عمل أولئك جميعا نصرة للإسلام وخدمة له في ظل خلافة عباسية عربية لا تستمد شرفها ولا نفوذها من العرق العربي بقدر ما تستمده من الإسلام لكون الخلفاء من آل البيت النبوي.

العلاقات المصرية العثمانية

حكم العثمانيون مصر رسميا لأربعة قرون، منذ دخول السلطان سليم الأول (١٥١٧م) وحتى إعلان الاستقلال المصري (١٩٢٢م)، فيما عدا ثلاث سنوات سيطرت فيها الحملة الفرنسية على مصر واعتبرتها جزءا من المملكة الفرنسية، لكن الواقع أن فترة الحكم العثماني لمصر هي أقل من هذا بكثير، ذلك أن العثمانيين في مصر لم يلبثوا أن ضعفت قبضتهم وصار الحكم فعليا للمماليك الذين لم يعلنوا خلع السلطان العثماني لكنهم كانوا المتصرفين بالحكم والإدارة، ثم فترة الحكم العلوي الذي أسسه محمد علي باشا وامتد في أبنائه حيث كانوا مستقلين عن السلطنة

---

٩ العباسي الصفدي، نزهة المالك والمملوك في مختصر سيرة من ولي مصر من الملوك، تحقيق: د. عمر عبد السلام تدمري، ط١ (بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠٠٣م)، ص٣٣.

١٠ ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، تحقيق: خليل شحادة، ط٢ (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٨م) ٤٥٢/٧.

العثمانية في إدارة مصر، ثم فترة الاحتلال الإنجليزي لمصر في الخمس الأخير من القرن التاسع عشر والذي استمر حتى نهاية الدولة العثمانية.

وبهذا نستطيع القول بأن التبعية المباشرة بين مصر والسلطنة العثمانية لا يمكنها في أقصى التقديرات أن تتجاوز قرنا من بين القرون الأربعة التي كانت فيها تستظل بالتبعية الاسمية للسلطنة العثمانية.

الفتح العثماني لمصر

تفاعلت العديد من العوامل والأسباب التي أدت في النهاية إلى الاصطدام بين المماليك في مصر والشام وبين العثمانيين، وهو ما انتهى إلى الدخول العثماني لمصر، وضمها إليهم.

لقد تلقت السلطنة المملوكية ضربة اقتصادية كبيرة باكتشاف البرتغاليين طريق رأس الرجاء الصالح، فانقطع بهذا المورد الاقتصادي الكبير الذي عاشت عليه دولة المماليك جراء سيطرتها على التجارة بين الشرق والغرب، ثم ما لبث أن تحول هذا إلى ضربة عسكرية قاتلة بوصول البرتغاليين إلى البحر الأحمر وخليج عدن فيما عجزت السلطنة المملوكية عن هزيمة البرتغاليين، بل هُزمت أمامهم بحريا، وكانت هزيمة غير متوقعة في مكان لم تكن تتوقع الخطر منه[١١]، ثم ما لبث أن تحولت الضربتان الاقتصادية والعسكرية إلى ضربة هائلة دينيا، بعجز السلطنة المملوكية عن صد الغارات البرتغالية على سواحل البحر الأحمر، أي أن البرتغاليين صاروا يهددون الحرمين الشريفين، ويتوقع أن حملة صليبية كبيرة قد تنجح في مهاجمة مكة والمدينة ونبش قبر النبي صلى الله عليه وسلم.

---

١١ بل إن عبارة مؤرخ دولة المماليك ابن إياس تدل على أن المماليك لم يعرفوا كيف استطاع أن ينتقل الصليبيون من مهاجمتهم في الشمال إلى أن صاروا في الجنوب، وتدل عبارته على جهل بالجغرافيا كذلك. يقول في تفسير وصول الفرنج إلى بلاد الهند: "وسبب هذه الحادثة أن الفرنج تحيلوا حتى فتحوا السدّ الذي صنعه الإسكندر بن فلبس الرومي، وكان هذا نقبا في جبل بين بحر الصين وبحر الروم فلا زالوا الفرنج يعبثون في ذلك النقب مدة سنين حتى انفتح وصارت تدخل منه المراكب إلى بحر الحجاز".
ابن إياس، بدائع الزهور في وقائع الدهور، باعتناء: باول كاله ومحمد مصطفى ومورتس سوبرنهايم، نشريات جمعية المستشرقين الألمانية، (استانبول، مطبعة الدولة، ١٩٣١م)، ٤/ ١٠٩.

دفعت هذه الأوضاع إلى نوع تحالف وتعاون بين العثمانيين والمماليك، وكان العثمانيون قد ظهروا كقوة كبرى سيطرت على الأناضول وأجزاء من أوروبا وفتحت القسطنطينية، وأعلنت ولاءها —الرسمي الاسمي للخلافة العباسية التي كانت عاصمتها القاهرة– فجرت رسائل وسفارات بين العثمانيين تتركز حول دفع هذا الخطر المشترك —دينيا وسياسيا واقتصاديا[١٢]– وأمدَّ العثمانيون المماليك بأخشاب لدعم صناعة السفن وبالحديد والبارود، وكان السفير في عدة مرات هو كمال ريس القائد البحري العثماني الشهير وصاحب الجهاد المشهور في البحر المتوسط. كذلك فقد تحالف العثمانيون والمماليك في معركة بحرية قبالة الإسكندرية ضد فرسان القديس يوحنا (١٥١٠م)، وكانت انتصارات العثمانيين في أوروبا تقام لها الحفلات بالقاهرة.

لكن ثمة عوامل أخرى جزئية ما لبثت أن تجمعت حتى انفجرت فقلبت العلاقات رأسا على عقب، ذلك أن السلطنة المملوكية في عهد الأشرف قايتباي أجارت جمّ (أخا السلطان بايزيد الذي نازعه على السلطنة فهُزِم أمامه) وأكرمت وفادته مما أضر بالعلاقات العثمانية المملوكية، إذ لم يكن بايزيد ليسمح بوجود تهديد خطير كهذا، فوقعت معارك متعددة بين المماليك والعثمانيين في عهد بايزيد الثاني والأشرف قايتباي عند منطقة أدنة وطرسوس، وكانت الحروب سجالا حتى انتهى الأمر بمعاهدة صلح حصل بها العثمانيون على المدينتين مقابل السلام. إلا أن هذا السلام لم يصمد طويلا إذ أن السلطان المملوكي قنصوه الغوري دخل على خط الصراع بين كركود وأخيه السلطان سليم، فاستقبل كركود منهزما وأكرم وفادته ودعمه بسفن حربية لمواصلة المعركة مع أخيه، ولعله كان يؤمل بهذا علاقة متينة بالقوة العثمانية إلا أن رهانه كان خاطئا إذ فشل كركود وهُزِم وقُتِل، وبفشله تفجرت العلاقات العثمانية المملوكية.

---

١٢ أما الخطر الديني فواضح، وهو كون أولئك مسلمين ضد نصارى يهددون الحرمين الشريفين، وأما الخطر السياسي فلأن البرتغاليين كانوا أعداء العثمانيين من جهة ما قامت به الدولة العثمانية من إنقاذ الأندلسيين بعد سقوط الأندلس ودفاعها عن السواحل الشمالية الإفريقية ضد غزوات الإسبان والبرتغاليين، وأما الخطر الاقتصادي فلأن العثمانيين يتضررون كذلك جراء تبديل طريق التجارة الطبيعي الواصل بين الشرق والغرب بانتقاله إلى طريق رأس الرجاء الصالح.

في تلك الأثناء كانت الدولة الصفوية تتأسس وتنهض وتتمدد على يد الشاه إسماعيل، ومثلما دعم قايتباي كركود بن بايزيد ضد سليم دعم إسماعيل أحمد بن بايزيد ضد أخيه سليم، ولما انتصر سليمٌ عليهما كان أمامه أن يصد توغلات وخطر الصفويين، فطلب إسماعيل التحالف مع قنصوه الغوري فاستجاب له (وكان هذا هو الرهان الثاني الخاطيء)، إلا أن سليما استطاع اجتياح الدولة الصفوية حتى دخل عاصمتها تبريز وأوقع بهم هزيمة هائلة في جالديران[١٣]، وفي أثناء هذا كله بدت العداوة بين العثمانيين والمماليك إذ أغلق سليم تجارة الرقيق في تلك المنطقة التي تمثل المدد البشري للمماليك وفرسانهم وهو عصب نظام الحكم المملوكي المعتمد على الاستكثار من المماليك، ومن جهته حبس قنصوه الغوري وفدا وهدايا قادمة من الهند إلى سليم، كذلك فقد حرض الغوري تابعه علاء الدين في ولاية "دولة ذي الغادر" الشمالية على حرب العثمانيين بينما هم في القتال مع الصفويين، فلما تمَّ النصر لسليم حطَّم ولاية ذي الغادر، ثم استعد لحرب قنصوه الغوري، ولم تفلح محاولات الأخير لتوقيع صلح.

وهكذا صار وضع الغوري في غاية الحرج، قد هُزِم حلفاؤه وخابت رهاناته، وفي ظل الأزمة الاقتصادية والضعف العسكري الذي يعجزه عن دفع الغارات الصليبية عن البحر المتوسط والأحمر، لم يكن أمامه إلا حشد سائر قواته للدفاع الأخير عن مملكته، فخرج إلى مقاتلة السلطان سليم الذي استعد من جهته لتحطيم السلطنة المملوكية كما فعل بالصفوية، ودارت معركة هائلة عند مرج دابق تفوق فيها العثمانيون بسلاح المدافع وبانحياز أمير حلب خاير بك وقائد ميسرة المماليك إلى العثمانيين، فتشتت جيش المماليك وهُزِم هزيمة شاملة وفُقِد السلطان الغوري، وانفتحت الشام أمام العثمانيين. وفي مصر حاول طومان باي الذي تولى بعد هزيمة الغوري أن يلملم جيشا لمواجهة العثمانيين، إلا أنه تلقى هزيمة قاسية عند الريدانية (٩٢٣ هـ = ١٥١٧م)، ثم أُسِر ثم شُنِق على باب زويلة في القاهرة، وهكذا صارت مصر جزءا من السلطنة العثمانية.

---

١٣ عن الصراع الصفوي العثماني انظر:

وجيه كوثراني، السلطان والفقيه: جدلية الدين والسياسة في تجربتين تاريخيتين العثمانية والصفوية القاجارية، ط٤ (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، إبريل ٢٠١٥م)، ص٧١ وما بعدها؛ أكمل الدين إحسان أوغلي (إشراف)، الدولة العثمانية تاريخ وحضارة، ١/٣٠ وما بعدها، ٦٤ وما بعدها.

مصر العثمانية

لا تزال الصورة التقليدية السائدة في الأوساط العلمية المصرية ترى في فترة الحكم العثماني لمصر فترة سلبية، إلا أن العقود الأخيرة شهدت كثيرا من المحاولات الجادة لتصحيح هذه الصورة، فلقد صدرت العديد من الدراسات الوثائقية التي استفادت من فتح الأرشيف العثماني، وظهر عدد من المتخصصون في التاريخ العثماني، كما أن رواد دراسة الدولة العثمانية الذين كانوا في البداية شذوذا في الحالة العلمية تعددت دراساتهم وصار لهم تلاميذ واستطاعوا تأسيس حالةٍ عملية تواصل طريقتهم، كذلك فإن الدراسات الاستشراقية نفسها قد شهدت ظهور عدد من الباحثين الذين تناولوا الدولة العثمانية بعمق مثل ألبرت حوراني وأندريه ريمون ونيللي حنا وبيتر جران وغيرهم، ثم إن ترجمة العديد من المؤلفات التركية عن الفترة العثمانية إلى العربية ساهم كذلك في تقديم صورة أفضل عنها.

لم ينقض على الفتح العثماني لمصر سوى ثلاث سنوات حتى كان السلطان سليم قد توفي، ثم خلفه في العرش ابنه الشاب سليمان، الذي استطاع إنهاء محاولات التمرد على الحكم العثماني في مصر والشام، واستطاع إعادة وترسيخ الأمن، وكان لصدره الأعظم إبراهيم باشا زيارة إلى القاهرة رتب فيها أحوال مصر وأمورها، وهي الزيارة التي مدحا المؤرخون المصريون ويعتبرونها بداية للفترة الطيبة من الحكم العثماني والتي وصفها الجبرتي بقوله: "كانوا في صدر دولتهم من خير من تقلد أمور الأمة بعد الخلفاء المهديين، وأشد من ذبّ عن الدين، وأعظم من جاهد في المشركين. فلذلك اتسعت ممالكهم بما فتحه الله على أيديهم وأيدي نوابهم، وملكوا أحسن المعمور من الأرض، ودانت لهم الممالك في الطول والعرض. هذا مع عدم إغفالهم الأمر وحفظ النواحي والثغور وأقامة الشعائر الإسلامية والسنن المحمدية، وتعظيم العلماء وأهل الدين، وخدمة الحرمين الشريفين، والتمسك في الأحكام والوقائع بالقوانين والشرائع، فتحصنت دولتهم وطالت مدتهم، وهابتهم الملوك وانقاد لهم الممالك والمملوك"[١٤].

---

[١٤] الجبرتي، عجائب الآثار في التراجم والأخبار، تحقيق: شموئيل موريه، ط١ (القدس: الجامعة العبرية، ٢٠١٣م)، ٢٢/١.

كانت مصر إضافة عظمى للدولة العثمانية، سياسيا واقتصاديا، وذلك أن اتساع الدولة العثمانية لتشمل مصر التي كانت عاصمة الخلافة العباسية، والحجاز التي تحوي الحرمين الشريفين، والشام التي تحوي المسجد الأقصى وتشتهر بازدهارها التجاري، كل هذا كان إعلانا بتحول الدولة العثمانية إلى القوة الإسلامية العظمى، وهو ذاته ما يضيف إلى أعبائها قدرا هائلا إذ أنها انفتحت بتلك الإضافة على كل القسم الشرقي من البحر المتوسط، وعلى البحر الأحمر كله، وما استتبع هذا من تولي عبء صد الهجمات الأوروبية في مناطق البحر الأحمر وخليج عدن وخليج عمان والخليج العربي.

أبقى العثمانيون في الجملة على أساليب الإدارة في مصر، وتحول ولاء المماليك إلى العثمانيين الذين تمتعوا بالقوة في صدر دولتهم، وسار شأن العلم والتجارة سيرا حسنا في البلاد، وكانت السلطة العثمانية تحكم الجماهير عبر الوسطاء الطبيعيين، فالملتزم هو حلقة الوصل بينها وبين الفلاحين، وشيخ الطائفة حلقة الوصل بينها وبين طائفته، فهي تحصل الأموال عن طريقهم وهم يتولون عنها إدارة التفاصيل والشؤون اليومية، ويجد المرء صعوبة بالغة إن لم يكن منضويا تحت طائفة يخضع لنظامها ويتمتع بحمايتها.

وكان علماء الأزهر وشيوخه ملجأ الناس في تلك الفترة، وهم المعبرون عنهم في وجه السلطة، فإذا وقعت الشكوى أو التنازع كان مشايخ الأزهر في صدارة المشهد، فكانت لهم مكانة اجتماعية رفيعة، فينعم عليهم السلاطين ويزورهم الولاة ولربما حضروا بعض دروسهم بل نُقِل عن الوالي العثماني علي باشا حكيم أنه قبل يد أبي السرور البكري.

ومع مرور الوقت ضعف سلاطين الدولة العثمانية، فكان من آثار هذا أن قوي سلطان المماليك في مصر حتى صاروا هم الحكام الفعليين، وصاروا يديرون شأن البلاد على الحقيقة، بل حصلت محاولات قوية للاستقلال عن السلطنة العثمانية تماما، وأقواها مطلقا هي محاولة المملوكي علي بك الكبير الذي استطاع القبض على السلطة في مصر بقوة وكفاءة ومهارة، مع شدة وعنف ودموية كذلك حتى حقق الأمن والاستقرار واستتب له أمر البلد، ومنع الولاة العثمانيين من الورود إلى مصر، ثم تطلع إلى انتزاع الشام والحجاز كما فعل المماليك في صدر دولتهم قبل ثلاثة قرون، ووصل في مخططه التوسعي أن استعان بالروس على الدولة العثمانية، ثم جاءته الهزيمة من خلفه، إذ

انقلب عليه المماليك في مصر، فانتهت محاولته بالفشل، وقُتِل في نفس السنة التي توفي فيها السلطان العثماني مصطفى الثالث (١١٧١هـ = ١٧٥٧م)[١٥].

وكانت الحامية العثمانية تابعة لنفوذ المماليك، بل صار الوالي العثماني لا حول له ولا قوة، ويمكن للجبرتي وهو المؤرخ المعاصر لتلك الفترة أن يكتب ببساطة مثل هذه العبارة: "سنة ثمان وثمانين ومائة وألف [= ١٧٧٤م] استهلت ووالي مصر [العثماني] خليل باشا محجور عليه، ليس له في الولاية إلا الاسم والعلامة على الأوراق، والتصرف الكلي للأمير الكبير محمد بك أبي الذهب والأمراء واعيان الدولة مماليكه وإشرافاته، والوقت في هدوء وسكون وأمن، والأحكام في الجملة مرضية، والأسعار رخية، وفي الناس بقية، وستائر الحياء عليهم مرخية"[١٦].

ولا يملك الوالي العثمانية إذا نشبت بعض الصراعات بين زعماء المماليك إلا أن ينضم إلى أحد الفريقين، ويملك كلا الفريقين أن يعزله بلا سبب ولا يملك أن يدفع عن نفسه شيئا، وربما استغرب الوالي وهم يعزلونه فيسأل بدهشة أو بحزن "وأي شئ ذنبي حتى أعزل"[١٧]، والعثمانيون من جانبهم كانوا يبتلعون هذا الإجراء فيرسلون إلى مصر بوالٍ جديد مكان الوالي المعزول دون أن يملك الجديد من أمره شيئا، وهكذا كانت مصر مملوكية على الحقيقة وإن كانت تابعة للعثمانيين بالاسم فحسب، حتى جاءت الحملة الفرنسية.

الحملة الفرنسية

كان نزول الفرنسيين إلى مصر واستطاعتهم تدمير الجيش المملوكي ودخول القاهرة صدمة مروعة للمسلمين في سائر الشرق، حتى وصف الجبرتي هذا بأنه "اختلال الزمن وانعكاس المطبوع وانقلاب الموضوع"[١٨]، وذلك أنه كان أول احتلال لعاصمة في قلب العالم الإسلامي وهو الأمر الذي لم يحدث من قبل في تاريخ القاهرة منذ أنشأها العبيديون (الفاطميون)، ولا حتى في زمن الحروب الصليبية، كذلك فإن هذا الاحتلال كان دليلا على ما وصلت إليه السلطنة العثمانية من

---

١٥ انظر مختصر سيرته عند: الجبرتي، عجائب الآثار، ٤٤٥/١ وما بعدها. وهذا هو موضع ترجمة الجبرتي له في سنة موته، أما وقائع صعوده وحروبه ففي السنين السابقة على هذا الموضع.

١٦ الجبرتي، عجائب الآثار، ٤٥٢/١.

١٧ الجبرتي، عجائب الآثار، ٢٦/٢.

١٨ الجبرتي، عجائب الآثار، ١/٣.

الضعف إذ صار حتى حلفاؤها (الفرنسيون) يطمعون في اقتطاع أقاليمها الواقعة في قلب الدولة العلية. ولم يكتف الفرنسيون بأخذ مصر بل تطلعوا لما بعدها من أرض الشام فنفذوا حملة عسكرية قوية على الشام، استولوا بها على العديد من المدن.

لكن هذا التقدم الفرنسي لم يكن مؤثرا على العثمانيين فحسب، وإن كانوا المتضرر الأول، وإنما أثر كذلك على مصالح بريطانيا المنافسة الاستعمارية، وكذلك على التوازن العالمي الذي يمسّ المصالح الروسية كذلك، لهذا كله تكون تحالف عثماني إنجليزي روسي ضد فرنسا، وعجز الفرنسيون عن دخول عكا التي هي عاصمة إقليم الشام لاستبسال واليها أحمد باشا الجزار ودعم الأسطول الإنجليزي للمدينة، ثم اضطربت شؤون فرنسا فاضطر نابليون قائد الحملة أن يعود إلى فرنسا ويتخلى عن الشام، وبهذا التحالف خرج الفرنسيون من مصر وعادت مرة أخرى إلى حكم الدولة العثمانية.

خرج الفرنسيون بعد ثلاث سنوات من مصر (١٨٩٧ – ١٨٠١)، بعد فصول مطولة من مقاومة مصرية باسلة وثورتين كبريين، ومئات الآلاف من الشهداء والجرحى، وتبلغ بعض التقديرات حد أن مصر فقدت ثلث سكانها في فصول المذابح والمقاومة والثورات، وذلك أن الفرنسيون كانوا إذا عجزوا عن صد المقاومة يفجرون البارود في السفن فتحترق القرى والسواحل، كما كانوا يصبون نيران المدافع على المناطق الثائرة فتتحول إلى ركام، وهو أمر يشبه الآن القصف بالقنبلة الذرية، إذ كانت طبيعة المدينة الإسلامية أنها ضيقة متعرجة مزدحمة تتقارب فيها المساكن، وكان قصف مثل هذه المدينة الحافلة بالسكان يعني مذابح جماعية كبيرة. وبهذا الانسحاب فشلت خطط الفرنسيين في علمنة وإقامة دولة حديثة في مصر رغم المجهودات الهائلة التي بذلوها في السنوات الثلاث لتحطيم البنية الاجتماعية والسياسية في مصر، وهو الأمر الذي سينجح فيه فيما بعد جندي جاء في الجيش العثماني الذي دخل مصر، ذلك هو محمد علي.

حقبة الأسرة العلوية

حين هُزمت الحملة الفرنسية وخرجت مصر فكر الفرنسيون في العودة من الباب الخلفي، فأرسل نابليون إلى القنصل الفرنسي في مصر الكونت ما تييه دي ليسبس (١٨٠٣م) تعليمات بأن يبحث في قادة القوات العثمانية في مصر عن أفضل من يمكنه إقامة علاقات وثيقة معه، ثم يُخطر باسمه سيبستياني (السفير الفرنسي في القسطنطينية) ليضغط السفير على السلطان العثماني

بتعيينه واليا على مصر، وبهذا يكون حاكم مصر رجل فرنسا وممثل مصالحها! وقد قام القنصل بمهمته خير قيام، فاختار بعد الفحص والاختبار ذلك القائد الواعد: محمد علي، "وارتبط معه بعرى صداقة متينة، وأوصى به سيبستياني خيرا"، ثم تدافعت الأحداث المضطربة في مصر — والحافلة باغتيالات وخيانات وصناعة فوضى– حتى صار اسم محمد علي مطلب الجميع في مصر، ورفعه علماء مصر وأعيانها لمنصب الولاية، وأرسلوا بذلك إلى السلطان العثماني، وهناك بدأ دور السفير الفرنسي الذي ضغط بهذا الاتجاه حتى أقرت السلطنة العثمانية ولايته[١٩]، ولم تكن تدري أن قسما عظيما من نكبتها سيأتي على يد هذا الرجل!

تشير مصادر أخرى إلى أن الروس، منذ ذلك الوقت، كانوا يرون محمد علي عميلا للفرنسيين[٢٠]، والواقع أن فترة حكم محمد علي شهدت ترسيخا واسعا للنفوذ الأجنبي في مصر والشام وتمكينا لا هوادة فيه لليهود والنصارى[٢١].

برزت موهبة محمد علي منذ السنوات الأولى لحكمه في مصر، واستطاع أن يكون ذراع الدولة العثمانية في القضاء على الحركة الوهابية في الجزيرة العربية، فبعد عدد من الهزائم استطاع ابنه إبراهيم باشا أن يدمر "الدرعية" عاصمة الوهابيين ويقضي على الدولة السعودية، وأمدّ الدولة العثمانية بجيش يحارب معها في المورة (اليونان)، وبينما كان يتطلع هو بهذه المساعدات إلى أن يكون الرجل القوي في الدولة العثمانية كان العثمانيون لا يريدونه أكثر من ذراع قوية، وكانت الحاشية في اسطنبول على خلاف مع محمد علي، فما لبث أن تحرك محمد علي خارج مصر، فشن حملات على السودان لتكوين جيش خاص به من السودان، ثم لم ينجح في هذا فبدأ في تجنيد المصريين إجباريا، وهي الخطوة التي لاقت مقاومة عنيفة من المصريين إلا أنه استطاع تحطيم هذه المقاومة وإجبارهم عليها، واستكثر محمد علي في حاشيته من الفرنسيين فكان منهم رجال الدولة، كما استكثر من اليهود والنصارى في بلاطه، ثم تطلع إلى ضم الشام لحكمه، فشن حملة

---

١٩ إلياس الأيوبي، تاريخ مصر في عهد الخديوي إسماعيل، ط٢ (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٦م). ٣٢٨/١ وما بعدها.

20 Eric J. zürcher, Turkey: A modern History, third edition (London & New York: I.B.Tauris, 2004), p. 37.

٢١ للمزيد والتفصيل انظر: محمد إلهامي، في أروقة التاريخ: الجزء الأول، ط١ (القاهرة: دار التقوى، ٢٠١٧)، ص١١٧ وما بعدها.

عسكرية كبرى سيطر بها على الشام وهزم جيوش الدولة العثمانية مرارا، واستطاع جيشه التوغل في الأناضول وكان في سيره هذا قريبا من احتلال القسطنطينية نفسها، وعندئذ بدا أنه قد خرج عن طوره وصارت حركته تهدد ذات التوازن العالمي بين الروس والإنجليز والفرنسيين، فتحرك كل أولئك على خلاف أغراضهم وأهدافهم لإيقاف هذا التوسع الخطير، وانتهى هذا كله باتفاقية كوتاهية التي احتفظ محمد علي بها بمصر والشام، وشرعن استقلاليته العملية في حكم مصر، وبعد عشر سنوات من حكمه للشام وقعت حرب أخرى بينه وبين العثمانيين إثر الخلاف على السيطرة على مضايق جبال طوروس —العازل الطبيعي بين الشام والأناضول– وفيها استطاع محمد علي أن ينتصر مرة أخرى على الجيش العثماني، ولم تصل أنباء الهزيمة إلى اسطنبول إلا وكان السلطان محمود الثاني قد توفي، وتولى السلطنة ابنه الشاب الصغير عبد المجيد، ثم زاد من سوء الأحوال أن قائد الأسطول العثماني انحاز إلى محمد علي بأسطوله، فتهدد لمرة أخرى هذا التوازن الدولي الذي يهدد مصالح العديد من القوى الدولية فاجتمع حلفهم على إعادة محمد علي إلى الشام إلا فرنسا فإنها دعمت محمد علي وشجعت بقاءه وحرضته على مواجهة الحلف، فذهبت الأمور إلى الحرب ثم تخلت فرنسا عن حليفها فتعرض لهزيمة قاسية في الشام أمام الأسطول الإنجليزي ثم انتقم منه أهل الشام الذين ذاقوا الويلات في السنوات العشر التي حكمهم فيها فعاد الجيش إلى مصر ممزقا في أسوأ حال، وأقرت اتفاقية لندن (١٨٤٠م) بقاء مصر في حكم محمد علي وأن تكون وراثية في نسله.

مثلت اتفاقية لندن بداية غروب شمس محمد علي، الذي عاش بعدها ثماني سنوات ثم أصابه الاختلال العقلي فعزل عن منصبه وتولاه ابنه وقائد جيوشه إبراهيم باشا، لكنه لم يقض شهورا حتى مات (نوفمبر ١٨٤٨م)، ولكن هذه الفترة شهدت انقلابا هائلا في المجتمع المصري، وتحطيم بنيته السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والتعليمية، وإنشاء دولة على النمط الغربي الحديث، ولكن الذي يهمنا في سياق هذه الدراسة هو أن فترة محمد علي شهدت الاستقلال والانخلاع المصري الكامل عن الدولة العثمانية حتى في النظم والقوانين والسياسة الخارجية، ولم تكن الرابطة بينهما إلا مجرد التبعية الاسمية فحسب، وهذه التبعية تختلف عن تلك التبعية الاسمية التي كانت في زمن المماليك، ذلك أن السلطة المملوكية كانت تستقل بالقرار السياسي وحده بينما ظلت البنية المجتمعية والثقافية والاقتصادية تحتفظ بطبيعتها، بينما دولة محمد علي صارت قطعة

مختلفة ومخالفة للدولة العثمانية، وقد نجح محمد علي في تأسيس التغريب بقوة لا تقاس سرعة ولا عمقا بما كان يجري في الدولة العثمانية.

تولى بعد إبراهيم باشا ابن أخيه عباس حلمي بن طوسون، وطوسون هو أكبر أبناء محمد علي، وكانت الاتفاقية تقضي بأن يرث العرش الأرشد من أسرة محمد علي، وكان عباس على خلاف جده وعمه، غير محب للأجانب، وسعى في هدم النفوذ الأجنبي الواسع الذي أسساه، إلا أنه لم يقض أربع سنوات حتى اغتيل في قصره، وهو الاغتيال الذي تحوم حوله الشبهات، إذ بموته اتسع الطريق أمام ربيب الفرنسيين سعيد باشا.

كان سعيد باشا أول حاكم لمصر يُربَّى تربية أجنبية، فهو أول حاكم يُربَّى في حجر الفرنسيين، وينشأ على محبتهم، فقد تولى تربيته فريدنند دي ليسبس الذي جاء كنائب للقنصل الفرنسي في الإسكندرية، وسعيد باشا هو نقطة تحول في التاريخ المصري الحديث، فقد استدرجه الأجانب لنكبتين من أكبر نكبات التاريخ المصري، هما: القروض الأجنبية، وقناة السويس! إذ لم يستطع أحد قبله أن يقنع حاكما مصريا، مهما كان ظالما أو فاسدا، بضرورة فتح قناة بين البحر الأحمر والبحر المتوسط، وظل هذا الأمر مرفوضا بإصرار طوال التاريخ المصري، حتى جاء ديليسبس وخدع صغيره الذي صار حاكم مصر، فانتزع منه أضخم عملية نصب في التاريخ: امتياز قناة السويس! كما لم يُعرف قبله حاكم مصري مدَّ يده إلى الأجنبي للاقتراض منه بالربا الفاحش، وكانت القناة والقروض هما الباب الواسع الذي انفتح للأجانب في مصر[٢٢]. وأضاف إلى ذلك سعيه في تدمير التعليم الوطني وإغلاق المدارس وتخفيض عدد الطلاب ونفي الأساتذة في نفس الوقت الذي دعم فيه بسخاء المدارس الأجنبية[٢٣]، بل ودعم سائر المؤسسات الأجنبية حتى

---

٢٢ للتفصيل والمزيد انظر: محمد إلهامي، في أروقة التاريخ: الجزء الأول، ص٢٤٩ وما بعدها.

٢٣ إلياس الأيوبي، تاريخ مصر في عهد الخديو إسماعيل باشا، ط٢ (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٦)، ١/ ١٨٣ وما بعدها؛ عبد الرحمن الرافعي، عصر إسماعيل، ط٤ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٧)، ١/٤٨، ٤٩؛ جاك كرابس جونبور، كتابة التاريخ في مصر القرن التاسع عشر: دراسة في التحول الوطني، ترجمة وتعليق: د. عبد الوهاب بكر، سلسلة الألف كتاب الثاني ١١٨ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣)، ص١٣٠.

التنصيرية التي أسست فروعها في مصر منذ زمن سعيد باشا[٢٤]، بل وصفه مؤرخ الإرسالة الأمريكية بأنه "راعي الإرسالية التنصيرية الأمريكية"[٢٥].

ولما مات سعيد بعد عشر سنوات في السلطة (١٨٥٣ – ١٨٦٣م)، كانت حادثة أخرى مشبوهة قد أزاحت من طريق الحكم الأمير أحمد رفعت ليكون التالي هو إسماعيل باشا بن إبراهيم بن محمد علي، وكان إسماعيل ممن تربى في فرنسا، إذ ولد في ذروة قوة جده (١٨٣٠) وأرسل إلى النمسا في الرابعة عشرة من عمره ثم كان ضمن بعثة التلاميذ المصريين في فرنسا، وهناك أتقن الفرنسية وتمكن منه عشق باريس، فكان فرنسي الروح والهوى والميول، وكان مشروعه حين تولى الحكم أن يجعل مصر قطعة من أوروبا، وهو ما عمل عليه في الستة عشر عاما التي حكم فيها مصر، وكان أخطر ما أسفرت عنه هذه الأعوام أن قروضه المالية الهائلة بالربا الفاحش والتي أنفقها في القصور والزخارف والحفلات والرشاوى قد جلبت التدخل الأجنبي الذي وصل إلى وجود وزيرين في الحكومة المصرية (إنجليزي للمالية وفرنسي للأشغال) وكانا القوة النافذة في أروقة الحكم، وهو ما أفضى في النهاية إلى تأزم كبير كاد أن يتطور إلى ثورة، فاجتمع على عزله أطراف على اختلاف أغراضها: المصريون الذين ضجوا من الأزمات المتتالية والنفوذ الأجنبي المتغلل، والسلطان العثماني (وكان في هذا الوقت عبد الحميد الثاني الذي كان يحاول مقاومة النفوذ الأجنبي في إمبراطوريته الواسعة وكانت مصر جوهرتها ومركز الثقل الأجنبي فيها)، والأجانب أنفسهم الذين قدَّروا أن بقاءه قد يطوِّر الأزمة إلى ثورة حقيقية تهدد النفوذ الأجنبي، وهكذا خُلِع إسماعيل (يوليو ١٨٧٩م) ليتولى مكانه ابنه الخديوي توفيق.

كان أسوأ ما أسفرت عنه حقبتا سعيد وإسماعيل هو ذلك الانخلاع التام –إلا من الرابطة الاسمية– من الدولة العثمانية، ثم ذلك الدخول التام في التبعية الأجنبية على سائر المستويات، المالية والاقتصادية والاجتماعية والتعليمية والقانونية، حتى لقد شهدت مصر نمطا قانونيا غريبا وغير مسبوق يجعل الأجانب قادرين على استصفاء كل الموارد إلى جيوبهم، وذلك من خلال

---

٢٤ د. خالد محمد نعيم، الجذور التاريخية لإرساليات التنصير الأجنبية في مصر: دراسة وثائقية، (القاهرة: كتاب المختار، بدون تاريخ) ص٤٤ وما بعدها.

25 Andrew Watson, The American Mission in Egypt: 1854 to 1896, seconed edition (Pittsburgh: united Presbyterian, 1904), p. 333.

المحاكم القنصلية ثم المحاكم المختلطة والتي كانت تستطيع الحجز على أموال الخديوي نفسه، وعن طريقها كان الفقير في أوروبا يهاجر إلى مصر فيصبح في عدة أعوام من الأثرياء بما استطاع اقتطاعه من أموال المصريين بقوة النفوذ والقضاء الأجنبي[٢٦].

امتص عزل إسماعيل بعضا من الثورة الشعبية المصرية التي كادت تتشكل، إلا أن سياسة توفيق التي عملت على تعقب ومطاردة رموز الثورة بداية من جمال الدين الأفغاني الذي نُفي من مصر (أغسطس ١٨٧٩م) بعد شهر واحد من عزل إسماعيل، مما أيقظ الثورة مرة أخرى، وكان زعيمها جندي مصري هو أحمد عرابي متواصلا مع السلطان عبد الحميد الذي دعمه في هذه الثورة وأراد أن ينهي حكم الأسرة العلوية، ومن ورائها النفوذ الأجنبي، وبذل جهودا مضنية لمنع التدخل الأجنبي في مصر على خلفية هذه الحركة العرابية، إلا أن أوروبا لم تكن لتفرط فيما تحقق لها من النفوذ الأجنبي، فنزلت القوات الإنجليزية إلى مصر، واستطاعت هزيمة عرابي وإخماد حركته، وتخلى عبد الحميد عن عرابي في اللحظة الأخيرة ليتمكن من أن يكون في صف من يقررون مصير مصر[٢٧].

وبنزول الإنجليز لمصر يكتمل الانفصال بين مصر والدولة العثمانية، وتذهب آخر شعرة يمكن تقويتها بينهما، ولا يبقى إلا تلك التبعية الاسمية التي لا قيمة لها على الإطلاق.

الاحتلال الإنجليزي لمصر

بدهائهم المعروف نزل الإنجليز إلى مصر بدعوى حماية عرش الخديوي، حتى إنهم حاكموا عرابي بتهمة عصيان أمر الخديوي، ولم يعلنوا أن مصر تحت السلطة الإنجليزية، غير أنهم واصلوا

---

٢٦ انظر في الوضع القانوني لمصر في هذه الفترة: عبد الرحمن الرافعي، عصر إسماعيل، ٢٦٤/٢ وما بعدها.

٢٧ انظر: محمد إلهامي، محنة الشرعية مع الجواد الخاسر، تركيا بوست، بتاريخ ٢١ يوليو ٢٠١٥. وانظر لمزيد من التفصيل:

محمود الخفيف، أحمد عرابي: الزعيم المفترى عليه، ط١ (القاهرة: مؤسسة هنداوي، ٢٠١٢). ص٢٠٩ وما بعدها؛ أحمد عرابي، مذكرات الزعيم أحمد عرابي، دراسة وتحقيق د. عبد المنعم الجميعي، ط (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ٢٠٠٥م). ٧٠٣/٢.

تغريب مصر وإنشاءها على نحو يحطم البقية الباقية من جذورها الإسلامية ونظامها التقليدي وبنيتها الاجتماعية والثقافية والتعليمية.

ويمكن أن نؤرخ بلحظة الاحتلال الإنجليزي للانفصال التام بين مصر والدولة العثمانية، رغم أن بريطانيا لم تعلن الحماية على مصر إلا في عام ١٩١٤ في إطار الحرب العالمية الأولى والتي تواجهت فيها الإمبراطوريتان العثمانية والإنجليزية.

كانت مصر تحت الاحتلال الإنجليزي واحدة من المراكز التي تحتضن معارضي الدولة العثمانية من نصارى الشام ومن أعضاء جمعية تركيا الفتاة وأعضاء الاتحاد والترقي، مثلها مثل باريس ولندن وجنيف، وصارت تصدر الكتب والصحف المناوئة للسلطان العثماني في القاهرة[٢٨]، لا سيما والسلطان العثماني عبد الحميد الثاني —الذي عايش نصيب الأسد من زمن احتلال الإنجليز لمصر– كان يرفع شعار الجامعة الإسلامية ويتمسك بهذه التبعية الاسمية الرابطة بين مصر والدولة العثمانية، فكان تحويل الإنجليز للقاهرة كمركز معارضة له جزءا من الحرب الباردة بينهما.

ومع هذا فقد كانت المقاومة المصرية للاحتلال الإنجليزي تتمسك بالدولة العثمانية وسيادتها الاسمية على مصر وتتطلع إلى اليوم الذي يزول فيه الاحتلال ليعاد انعقاد هذه الصلة، وتحفل أدبيات الكفاح الوطني بهذه المعاني، ويؤكد عليها رموز الوطنية المصري كمصطفى كامل ومحمد فريد وعبد العزيز جاويش ومحمد رشيد رضا وغيرهم[٢٩]، ولفترة طويلة كان أشهر تأريخ للدولة

---

٢٨ سيار الجميل، العثمنة الجديدة: القطيعة في التاريخ الموازي بين العرب والأتراك، ط١ (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، أغسطس ٢٠١٥)، ص١٤٢ وما بعدها.

٢٩ انظر على سبيل المثال: جمال الدين الأفغاني، الآثار الكاملة للسيد جمال الدين الأفغاني، جمع وتحقيق: سيد هادي خسروشاهي، ط١ (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٢)، ٦/٢٣٣؛ محمد عبده، الأعمال الكاملة للأستاذ الإمام محمد عبده، تحقيق: د. محمد عمارة، ط١ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٣م)، ١/ ٨٦٤؛ مصطفى كامل، أوراق مصطفى كامل، تحقيق: د. يواقيم رزق مرقص، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦)، ١/٢٥٤؛ مصطفى كامل، مصطفى كامل باشا في ٣٤ ربيعا: سيرته وأعماله من خطب وأحاديث ورسائل سياسية وعمرانية، ط١ (القاهرة: مطبعة اللواء، ١٩٠٨)، ٦/١٠ وما بعدها، ص١٨٥ وما بعدها؛ ومحمد فريد، تاريخ الدولة العلية، تحقيق: د. إحسان حقي، (بيروت: دار النفائس، ١٩٨١)، ص١٩، وفي هذه المراجع مادة غزيرة أخرى.

العثمانية هو تاريخ محمد فريد الرجل الثاني في الحزب الوطني ثم زعيمه وهو كتاب ناطق بحب الرجل للدولة العثمانية، ولقد عبر الشيخ محمد رشيد رضا عن العلاقة بين مصر والدولة العثمانية بقوله: "ارتباط مصر بالدولة العلية كارتباط الروح بالجسد"[٣٠].

وبلغت ذروة التعبير عن هذا التمسك بالعلاقة المصرية العثمانية في موقف مصطفى كامل والحزب الوطني من مسألة طابا (١٩٠٦م)، وذلك أن السلطان عبد الحميد أراد أن يستعيد مواقعه في مصر عبر استرداد الأراضي التي كانت تتبع الإدارة المصرية في شرق خليج العقبة وساحل البحر الأحمر، بما في ذلك منطقة طابا والعقبة وبعض المواقع التابعة لسيناء، فاشتعلت أزمة بين الإنجليز –وتابعيهم في الحكومة المصرية– من جهة وبين عبد الحميد والسلطنة العثمانية، فوقف مصطفى كامل والحزب الوطني إلى جانب الدولة العثمانية، وسلَّم لها بحقها الأصيل في سيناء، وهو موقف لا يُعجب بطبيعة الحال دُعاة الوطنية، وكانت الصحف الوطنية –خصوصا اللواء والظاهر والأمة– على نفس هذا الخط مما أزعج للغاية الإنجليز فقرروا إحياء قانون المطبوعات الذي يتيح لهم إغلاق هذه الصحف[٣١].

وعلى الجبهة التركية حدث تطور فارق بالانقلاب على السلطان عبد الحميد الثاني (١٩٠٩)، إذ بهذا تكون قد انتهت سياسة "الجامعة الإسلامية" لحساب الفكرة القومية العلمانية، ولم يعد يشغل الساسة في تركيا مسألة مصر أو الاحتلال الإنجليزي لها، بل صاروا يفرطون في البلاد الأخرى مثل ليبيا التي احتلها الإيطاليون (١٩١١م)، فعندما نزل الإيطاليون أعلنت تركيا استقلال ليبيا وهو ما يعني عمليا تسليمها لهم وعدم التفكير في الدفاع عنها، وكانت الأراضي والبلاد لا تزال تُقْتَطَع من جسد الدولة العثمانية في الشمال والغرب الأوروبي، وصارت قضية كالقضية المصرية لا يمكن أن تخطر على بال فضلا عن أن تكون استعادتها قضية ذات أهمية.

---

٣٠ محمد رشيد رضا، مجلة المنار، ٤٤١/١.

٣١ هذا الموقف وحده دليل يضرب الصورة المزيفة التي قدمها مؤرخو المدرسة الوطنية عن مصطفى كامل باعتباره "وطني" بالمعنى المنعزل والمقابل لانتمائه الإسلامي الأممي. وانظر دراسة موسعة عن مسألة طابا عند:
د. يونان لبيب رزق، أزمة العقبة المعروفة بحادثة طابة ١٩٠٦، المجلة التاريخية المصرية، (القاهرة: الجمعية المصرية للدراسات التاريخية، ١٩٩٦)، ٢٤٧/١٣ وما بعدها.

وفي هذه الأثناء كان الاحتلال الإنجليزي يعيد ترسيخ أوضاعه في مصر بعد عبور أزمة طابا وأزمة دنشواي، فدبر لتحجيم الصحافة والعمل الأهلي، وبلغ التوتر ذروته باغتيال بطرس غالي – رئيس الوزراء المصري المسيحي التابع للاحتلال الإنجليزي- على يد شاب من الحزب الوطني، مما استدعى عملا أمنيا كبيرا استطاع إجهاض نذر الثورة باستعمال وسائل السجن والنفي للرموز الوطنية كمحمد فريد وعبد العزيز جاويش وغيرهم، مما عاد بالضعف على تنظيم الحزب الوطني[٣٢].

وحين نشبت الحرب العالمية الأولى شهدت العلاقة العثمانية المصرية فصلا جديدا، فلقد كان الجيش المصري الذي صنعه الإنجليز يمثل ذراعا حربية في خدمة الإنجليز ضد الدولة العثمانية، فقاتل الجيش المصري في قناة السويس ضد العثمانيين، كذلك فقد أعلنت بريطانيا الحماية على مصر، وعزلت الخديو عباس حلمي الثاني وجاءت بحسين كامل فجعلته "سلطانا" في إطار الانفصال النهائي عن الدولة العثمانية بقطع هذه التبعية الاسمية، ولم يمر هذا مرور الكرام بل حاولت الحركات الوطنية اغتيال عباس حلمي ثم السلطان حسين كامل، وبذلت الدعاية البريطانية مجهودا كبيرا لمحاولة تحييد المصريين في هذه الحرب "لعلم بريطانيا العظمى بما للسلطان (العثماني) بصفته الدينية من الاحترام والاعتبار عند مسلمي القطر المصري"، وحتى بيان إعلان الحماية ذكر في طياته أن "تاريخ مصر السابق يدل في الواقع على إن إخلاص المسلمين المصريين للخلافة"[٣٣].

خرجت تركيا مهزومة من الحرب العالمية الأولى، وقسِّمت أملاكها في الشام، وظلت في انهيارها المتوالي حتى أجبرت على توقيع اتفاقية سيفر (١٩٢٠)، ومن المشهور الذي يغنينا عن إيراده الحديث عن تعلق عواطف المصريين بالدولة العثمانية وحزنهم الهائل لهزيمتها، لا سيما على يد الدولة التي تحتلهم منذ ما يقارب الأربعين عاما، ثم متابعتهم بشغف وأمل كبير لظهور

---

٣٢ لمزيد عن كفاح الحزب الوطني المسلح ضد الاحتلال الإنجليزي، انظر: د. عصام ضياء الدين السيد، الحزب الوطني والنضال السري:١٩٠٧ – ١٩١٥، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧).

٣٣ عبد الرحمن الرافعي، ثورة ١٩١٩: تاريخ مصر القومي من سنة ١٩١٤ إلى سنة ١٩٢١، ط٤ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٧)، ص٣٠ وما بعدها.

مصطفى كمال وما حققه من انتصارات قادته إلى معاهدة لوزان (١٩٢٣م)، ثم انهيار آمالهم دفعة واحدة عند إلغاء الخلافة (١٩٢٤)[٣٤].

وعلى الجهة المصرية أخذت الحركة السياسية تتطلع إلى إنهاء الاحتلال تعلقا بوعود الرئيس الأمريكي ويلسن الذي دخل الحرب على مبدأ منح الشعوب حق تقرير مصيرها، فنبتت فكرة تشكيل وفد مصري للمطالبة بالاستقلال في رأس الأمير عمر طوسون (وهو حفيد سعيد باشا بن محمد علي) وكان معروفا بميوله الإسلامية وعلاقته الطيبة بالعثمانيين، فعرض هذه الفكرة في مجلس فيه سعد زغلول[٣٥]، فتشكل وفد زيارة القنصل الأمريكي في مصر لتسهيل حضور مؤتمر الصلح إلا أن القنصل فاجأهم بأنه من غير الممكن أن يطرح المصريون قضيتهم بنفسهم، فإما أن يتفاهموا مع الإنجليز أو يجعلوا قضيتهم بيد الدولة العثمانية على اعتبار أن مصر، من الوجهة القانونية وقبل إعلان الحماية البريطانية، إنما كانت تابعة لها، وهكذا استبعد سعد زغلول ومن معه الأميرَ عمر طوسون من الوفد لما بينه وبين الإنجليز من العداوة، وذهبوا باتجاه التفاهم مع الإنجليز، ثم إن الميول الإسلامية العثمانية للأمير تتناقض مع الميول العلمانية لسعد وصحبه. وبذلك صعد سعد على فكرة لم يكن صاحبها[٣٦].

---

٣٤ أنشد أحمد شوقي في مدح مصطفى كمال بعد اتفاقية لوزان يقول:

الله أكبر كم في الفتح من عجب.. يا خالد الترك جدِّد خالد العرب

صلح عزيز على حرب مظفرة.. فالسيف في غمده والحق في النُّصُب

ثم أنشد هو نفسه عند إعلان إلغاء الخلافة يقول:

هتكوا بأيديهم ملاءة فخرهم.. موشية بمواهب الفتاح

نزعوا عن الأعناق خير قلادة.. و نضوا عن الأعطاف خير وشاح

٣٥ وكان وقتها عضوا باللجنة التشريعية التي حلها الإنجليز عند نشوب الحرب العالمية، وكان من النخبة المصرية المرتبطة بالإنجليز فقد تولى وزارتين في حكومات تابعة للإنجليز، وهو صهر واحد من أخلص رجالهم لهم: مصطفى فهمي باشا.

٣٦ انظر: د. عبد العظيم رمضان، تطور الحركة الوطنية في مصر ١٩١٨ – ١٩٣٦: الجزء الأول، ط٣ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨)، ص٨٢ وما بعدها.

وبهذا الصعود لسعد ورفاقه والاستبعاد للأمير طوسون تكون النخبة السياسية المصرية قد سارت هي الأخرى في طريق قطع الصلة نهائيا مع تركيا، ثم اشتعلت ثورة ١٩١٩ عن غير قصد ولا تدبير من سعد، إلا أنه تزعمها ثم أدخلها في متاهات التفاوض، فانتهت إلى نتائج مخيبة للآمال: استقلال شكلي (١٩٢٢)، ودستور يعطي صلاحيات واسعة للملك (١٩٢٣)، وحكومة يسيطر عليها حزب الوفد الذي يتزعمه سعد. وما يهمنا في هذا كله أن هذا الاستقلال كان هو الانقطاع التام والنهائي بين مصر والدولة العثمانية.

العلاقات المصرية التركية

منذ الاستقلال المصري (١٩٢٢) وتأسيس الجمهورية التركية (١٩٢٤) وحتى هذه اللحظة يمكن أن نرصد في مسار العلاقات المصرية التركية أربع مراحل متمايزة:

١. الأولى: هي مرحلة طويلة من القطيعة واللامبالاة المتبادلة مع عداء مكتوم وتبدأ من ذلك التاريخ وحتى وصول حزب العدالة والتنمية إلى السلطة في تركيا

٢. والثانية: هي مرحلة المحاولة التركية لمد جسور العلاقات مع مصر فيما لم تحفل الأخيرة تحت نظام حسني مبارك بمبادلة هذه المحاولات.

٣. والثالثة: هي مرحلة ثورات الربيع العربي التي أفضت إلى وصول محمد مرسي إلى السلطة في مصر، فشهدت تلك المرحلة ثورة في العلاقات بين مصر وتركيا.

٤. والرابعة: هي مرحلة الانقلاب العسكري الذي افتتح عهدا من العداوة المتبادلة الظاهرة بين البلدين.

ثلاثة أرباع قرن من اللا مبالاة

لم تكن القضايا التي تشغل الساسة في مصر أو تركيا تلتقي مع الآخر، ففي مصر حقبة ليبرالية تستمر ثلاثين عاما (١٩٢٢ – ١٩٥٢) وقضيتها الأساسية هي التحرر من الاحتلال الإنجليزي والحفاظ على وحدة وادي النيل في مصر والسودان، ثم دخلت على الخط مشكلة إسرائيل. وكان بعض الساسة وكثير من المفكرين لا يُخفي إعجابه بمصطفى كمال أتاتورك باعتباره صانع تركيا الحديثة الذي يأخذها إلى طريق المدنية والتقدم باتباعه للغرب، وكان هذا طبيعيا في ظل تكون نخبة سياسية وثقافية علمانية في مصر بعد مائة وثلاثين عاما من الجهود التي بدأت في

عهد محمد علي ولا تزال مستمرة في عهد الاحتلال الإنجليزي. وفي تركيا كانت القضية الأساسية "صناعة الجمهورية" القومية العلمانية، وجرِّها إلى الغرب، مع اعتماد سياسة انعزالية تخلع يدها من كل إرث الدولة العثمانية، واعتماد فكر قومي يُعظِّم من شأن القومية التركية ويحتقر شأن القوميات المغايرة بما فيها العرب، وحيث لم تكن ثمة حدود مشتركة بين البلدين فلم يكن ثمة تداخل في قضايا الأمن أو القوميات أو العلاقات الاقتصادية ذات الأهمية.

ثم طغى على المشهد المصري حقبة القومية العربية التي أسس لها الانقلاب العسكري الذي قاده جمال عبد الناصر، وبرغم ما بين الرجلين عبد الناصر وأتاتورك من وجوه الشبه، إلا أن القومية العربية ردَّت بأعنف ما يمكنها على القومية التركية وغطَّت على ما سوى ذلك، لا سيما وأن تركيا أنشأت علاقات مع إسرائيل التي كانت قضية مركزية في الوجدان العربي، كذلك فإن دخول تركيا ضمن الناتو ومؤسسات أوروبية كان يثير عداء في جبهة ترفع شعار التحرر من الإمبريالية الغربية، ثم تعلن عدم الانحياز، ثم تقع ضمن نفوذ المعسكر السوفيتي.

كانت مصر وتركيا بلدين رئيسيين من حيث الثقل والجغرافي في معسكري الحرب الباردة، لقد كانت تركيا واقعة في كبد الاتحاد السوفيتي وأخطر منطقة نفوذ أوروبي متقدم ضد المعسكر الشيوعي[٣٧]، كذلك كانت مصر أهم بلد عربي قادر على أن يقود تصفية الاستعمار القديم (الأنجلو فرنسي)، وقد بدأ سياسته أمريكيا ولكنه اضطر بعد فصول متعددة إلى أن يصير ضمن النفوذ السوفيتي[٣٨].

ولا يمنع هذا الخط العام من وجود محاولات للتخفيف أو إنشاء العلاقات، إلا أنها حوادث طفيفة مثل تخفيض تركيا لتمثيلها الدبلوماسي مع إسرائيل عند وقوع العدوان الثلاثي على مصر (١٩٥٦م)، وكان ذلك في عهد عدنان مندريس، غير أن هذا التغير لم يلبث أن انتكس مرة أخرى حين توترت العلاقات السورية التركية فاندفعت سوريا للوحدة مع مصر، وأعلنت المملكة

---

٣٧ للمزيد، انظر: محمد إلهامي، في أروقة التاريخ: الجزء الأول، ص٤١٩ وما بعدها؛ محمد إلهامي، تركيا: جذور الصراعات التاريخية، المعهد المصري للدراسات السياسية والاستراتيجية، بتاريخ ٢٧ إبريل ٢٠١٧.

٣٨ للمزيد انظر: محمد جلال كشك، ثورة يوليو الأمريكية، ط٣ (القاهرة: المكتبة الثقافية، ١٩٩٢).

العربية المتحدة، وفي ظل قومية عربية صاخبة وحدود تركية سورية ملتهبة حركت تركيا قواتها إلى الحدود السورية، وكادت تكون حربا (١٩٥٨م).

ومع الانقلاب العسكري على مندريس (١٩٦٠) وإعدامه (١٩٦١) ثم تدهور الأحوال في مصر مع الهزائم المتتالية أمام إسرائيل لم يفكر طرف منهما في إعادة إنشاء العلاقة من جديد رغم أن الفرص كانت تسمح بذلك، فمن جهة مصر فإنها قد ابتعدت عن المعسكر الشيوعي ودخلت في المعسكر الأمريكي وأنشأت علاقات مع إسرائيل وخسرت علاقاتها مع العرب (وكل ذلك في عهد السادات)، ومن جهة تركيا كان ظهور النفط في البلاد العربية وبدء معاهدات سلام مع إسرائيل في مصر والأردن مما يسمح باستعادة العلاقات، وفي كلا البلدين كان صعود التيارات الإسلامية وبزوغ نجمها مما يمهد لهذا، وأغلب الظن أن المشكلات الداخلية لكلا الطرفين كان يمنع من التفكير في علاقة كهذه، إذ قضى السادات عقد السبعينات يحاول الوصول إلى معاهدة سلام ومعالجة الوضع الداخلي والإقليمي، فيما كان عقد السبعينات مضطربا على سليمان ديميريل مع قوة اليسار التركي ومعارك الشوارع والطلاب وهو ما خُتِم في النهاية بانقلاب عسكري في تركيا واغتيال للسادات في نفس العام (١٩٨١م).

منذ الثمانينات وحتى نهاية الألفية كان حسني مبارك في مصر شخصية عادية، وهو أقرب إلى الموظف التقليدي منه إلى الزعيم والسياسي، ولذا فإن مواهبه المحدودة وفقره في الرؤى لم يكن يؤهله للتفكير في إنشاء علاقات مع تركيا. وكانت تركيا في ذلك الوقت حافلة بالمعارك السياسية والحكومات الائتلافية التي لا تلبث تتشكل حتى تنهار مما يمنع التفكير في استراتيجيات إنشاء العلاقة، وكانت فترة الاستقرار التي شهدتها تركيا في عهد تورجت أوزال —وهو السياسي المتميز صاحب الرؤية الاستراتيجية– والذي امتد من نهاية الثمانينات إلى أوائل التسعينات تشهد ارتباكا عالميا بسقوط الشيوعية وانهيار الاتحاد السوفيتي، مما خلق احتياجات عاجلة وتحديات كبرى أمام تركيا لم يكن ممكنا معها أن تلتفت إلى إنشاء علاقة مع مصر. فانهيار الاتحاد السوفيتي سبب فراغا واسعا في مناطق النفوذ الطبيعية لتركيا في البلقان وآسيا الوسطى مما وضع ملفات عاجلة لاستثمار هذا الوضع ومواجهة تحدياته، كذلك فإن انهيار الاتحاد السوفيتي جعل أوروبا تقلب ظهر المجن لتركيا وتعاملها بإهمال كأن مهمتها التي قامت بها طوال الحرب الباردة قد انتهت ولم يعد لهم بها حاجة. ثم ما إن حصل هذا السقوط حتى اندفعت أمريكا لتحتل العراق في حرب

الخليج الثانية، وهي الحرب التي وقف فيها أوزال إلى جانب الأمريكان لأن مصلحته في الصراع مع العسكر التركي اقتضت هذا، وهو ما نجح بالفعل فاستقال رئيس الأركان التركي في سابقة تاريخية بعد مواجهة علنية مع أوزال[٣٩].

إلا أن أوزال مات فجأة (١٩٩٣م) في حادثة يرجح البعض أنها اغتيال بالسُّمّ، وعادت تركيا إلى عصر الحكومات الائتلافية قصيرة العمر، وفي الأشهر المعدودة التي تولى فيها نجم الدين أربكان الحكومة حاول الاقتراب من مصر ضمن مشروعه لتحالف الدول الإسلامية الثماني: تركيا، باكستان، بنجلاديش، إندونيسيا، ماليزيا، نيجيريا، مصر. وكما يبدو فإن مصر هي الدولة العربية الوحيدة ضمن هذا الحلف، وكان هذا المشروع يحمل أبعادا كبيرة وخطيرة في تغير الموقف والموقع التركي، ولم يقدر له البدء لقصر الفترة التي قضاها أربكان قبل أن يطيح به انقلاب عسكري ناعم عام (١٩٩٧م

عصر "العدالة والتنمية": العودة إلى الشرق

جاء حزب العدالة والتنمية بسياسات جديدة، ومكَّنه تشكيله المنفرد بالحكومة من تجنب فخّ الحكومات الائتلافية، وكانت العودة إلى الشرق وفتح آفاق للعلاقات التركية العربية والإسلامية من أبرز التحولات التي شهدتها السياسة التركية الخارجية.

قضى الحزب خمس سنوات قبل أن ينجح في تنفيذ زيارة لحسني مبارك إلى أنقرة (٢٠٠٧)، والتي شهدت "إقامة حوار وشراكة استراتيجيين يركزان على التعاون في مجال الطاقة والأمن الإقليمي"[٤٠]، وقد بلغ عدد الاتفاقيات الموقعة بين مصر وتركيا ١٤ اتفاقية تجارية[٤١]، لكن العلاقة لم تتطور قط إلى تعاون سياسي، لقد كان توسع الدور التركي في الشرق الأوسط يثير مخاوف

---

٣٩ كرم أوكتم، تركيا: الأمة الغاضبة، ترجمة: مصطفى محدي الجمال، (القاهرة: سطور، ٢٠١٢)، ص١٣٦ وما بعدها.

٤٠ ميشال نوفل، عودة تركيا إلى الشرق: الاتجاهات الجديدة للسياسة التركية، ط١ (بيروت: الدار العربية للعلوم – ناشرون، ٢٠١٠)، ص١٠٣.

٤١ انظر قائمة بالاتفاقيات بين تركيا ومصر في: منير الحمش، وجهة نظر عربية في واقع العلاقات الاقتصادية التركية العربية، ضمن: محمد نور الدين (تقديم)، العرب وتركيا، مرجع سابق، ص٢٣٧.

السياسة المصرية التي احتكرت عددا من الملفات، كما كانت الجذور الإسلامية لحزب العدالة والتنمية مما لا يبتلعه نظام حسني مبارك الذي قضى فترة التسعينات في ضربهم وتحجيم أنشطتهم، وهي السياسة التي بدأها مطلع التسعينات بعد الفوز التاريخي للإسلاميين في الجزائر والذي أجهضه انقلاب عسكري، لقد مثَّل الإخوان منافسا سياسيا لمبارك في العقد الأول من الألفية الجديدة، فقد شكلوا المعارضة الأقوى التي تحقق نتائج قوية في انتخابات البرلمان رغم ما يشوبها من تزوير. إلا أن الملف الأخطر الذي شكل أزمة مكتومة بين تركيا ومصر هو ملف القضية الفلسطينية التي شهدت تطورا جديدا بفوز هائل لحركة حماس في الانتخابات (٢٠٠٦) ثم سيطرتها على قطاع غزة المتاخم لمصر (٢٠٠٧)، وهو ما استدعى حصارا مصريا إسرائيليا لغزة منذ ٢٠٠٦، وسبب انقساما فلسطينيا بين السلطة الفلسطينية التي تسيطر عليها حركة فتح وبين حركة حماس.

كان هذا الملف المتخم المتطور الذي لا بد أن يتعامل معه أي سياسي في الشرق الأوسط ضمن أنشطة السياسة التركية، وكانت تركيا حريصة في تنشيط دورها في الشرق الأوسط أن تفعل ذلك على سبيل مدَّ يد المساعدة والودّ، مع التأكيد التام على أنها ليست بديلا لأحد ولا تحاول مزاحمة أحد في مساحات نفوذه، ومن هذا المنطلق كان الانفتاح التركي على حركة حماس – وكانت وقتئذ تتخذ مقرها في دمشق– مصحوبا بتأكيدات متكررة على أن هذا دعم ومساندة للمجهود المصري وللجامعة العربية في ملف المصالحة الفلسطينية أو ملف تثبيت الهدنة في قطاع غزة، ومن بين التصريحات المعبرة عن هذه السياسة تصريح أردوغان القائل: "مصر كما تعرفون هي الوسيط بين السلطة الفلسطينية وحماس ونحن لا ننوي أن نقع في الخطأ من خلال الدخول كوسيط بديل لكن إذا ما طلبت منا مصر أو الجامعة العربية المساعدة فنحن جاهزون لذلك، تركيا لا تسعى وراء السمعة أو التباهي من خلال لعب دور سياسي في المنطقة وإنما نسعى من أجل المساعدة في حل المشاكل"[٤٢].

---

[٤٢] برنامج ما وراء الخبر، الجزيرة، بتاريخ ١ يناير ٢٠٠٩م.

لقد حرصت تركيا أن تكون وسيطا وجسرا بين معسكري "الاعتدال" و"الممانعة"[٤٣] في ذلك الوقت[٤٤]، ويفخر داود أوغلو بأن تركيا كانت الدولة الوحيدة التي حضرت قمتي الدوحة وشرم الشيخ لمناقشة الأوضاع في غزة إبان حرب ٢٠٠٨ حيث كانت الأولى معبرة عن معسكر "الممانعة" والثانية عن معسكر "الاعتدال"، وهذا دليل على أن "الدول التي شاركت في قمة شرم الشيخ لم تر تركيا في مصاف الدول الراديكالية، والدول التي شاركت في قمة قطر لم تعامل تركيا باعتبارها امتدادا لمجموعة الدول التي تتصدرها مصر"[٤٥].

وقد نجح الأتراك إلى حد كبير وصار "يُلاحظ أنه عندما يحل رسميون أتراك في دول تعاني أزمات شديدة مثل لبنان أو أفغانستان أو باكستان فإن كل الأطراف يبدون تلهفا للتعامل معهم. وما من دولة مثل تركيا في الشرق الأوسط وعلى نطاق العالم العربي الإسلامي تُفتح لها الأبواب ويُرحب بها في طهران والرياض والقاهرة ودمشق وموسكو والقدس"[٤٦].

لكن الواقع أن سياسة وتصريحات ومواقف أردوغان القوية (مثل: مواجهته مع شيمون بيريز في مؤتمر دافوس وإرسالة السفينة مافي مرمرة وإجباره إسرائيل على الاعتذار لمعاملة السفير التركي بانتقاص) كانت تثمر بطبيعة الحال تعاطفا شعبيا عربيا وإسلاميا وهو ما يثمر بتلقائية حرجا سياسيا للأنظمة العربية —ومثقفيها العلمانيين[٤٧]– التي تتخوف من صعود زعيم في المنطقة يهدد

---

٤٣ في ذلك الوقت كانت الخريطة السياسية العربية تنقسم إلى معسكر "الاعتدال" و"الممانعة"، فالأول هو الأقرب للتوجه الأمريكي وتقوده السعودية ومصر والأردن والإمارات، والثاني هو المضاد للتوجه الأمريكي وتقوده إيران وسوريا وقطر ويضم حزب الله وحركة حماس. فلما جاءت الثورات انقلبت الخريطة السياسية لتسفر عن تحالفات وأوضاع جديدة.

٤٤ ميشال نوفل، عودة تركيا إلى الشرق، مرجع سابق، ص١٠٥.

٤٥ أحمد داود أوغلو، العمق الاستراتيجي: موقع تركيا ودورها في الساحة الدولية، ترجمة: محمد جابر ثلجي وطارق عبد الجليل، ط٢ (الدوحة – بيروت: مركز الجزيرة للدراسات – الدار العربية للعلوم ناشرون، ٢٠١١)، ص٦٢٦، ٦٢٧.

٤٦ ميشال نوفل، عودة تركيا إلى الشرق، مرجع سابق، ص٩٩.

٤٧ انظر مثلا تناقض المؤرخ سيار الجميل، وهو قومي علماني، في التعليق على توسيع تركيا علاقتها مع حماس ودخولها على خط الملف الفلسطيني، فهو مرة يراه "ليس محاولة لاستعادة مكانتها العثمانية القديمة، بقدر ما هو تعبير عن نجاح قدرتها وإخصاب خصوصيتها ومعادلة توازنها بين الشرق والغرب، أو بين التراث

الوضع الذي يبدو أن الجميع قد استكان إليه. وقد عُقِد في الإمارات اجتماع حضرته تسع دول عربية (٣ فبراير ٢٠٠٩م) يدعو إلى توافق عربي يضع حدا للتدخلات "غير العربية" وكان المقصود بها على وجه التحديد: تركيا وإيران إذ كان يجمع بينهما دعم حركة حماس بينما انحاز النظام الرسمي العربي للسلطة الفلسطينية برئاسة محمود عباس. ويعترف داود أوغلو أن حركة تركيا وإن حرصت تماما على تبديد المخاوف إلا أنها تسببت في حساسيات "ورأت تركيا أن من المناسب اللجوء إلى القنوات الدبلوماسية من أجل إزالة هذه الحساسيات"[٤٨].

لذلك كانت السياسة المصرية تجاه تركيا ظاهرها اللامبالاة وباطنها التخوف والتوجس والحذر.

الثورة والانقلاب: ثورة وانقلاب في العلاقات المصرية التركية

ثم شهدت العلاقات المصرية التركية ثورة كبرى بالتزامن مع انفجار الثورة المصرية في يناير ٢٠١١م حيث أقدمت تركيا في وقت مبكر من الأيام الأولى على دعم موجة الاحتجاجات والمظاهرات، ووجه أردوغان خطابا شهيرا لحسني مبارك في الأيام الأولى للثورة المصرية يطالبه بالاستماع لرغبة شعبه، وأن أحدا ليس مخلدا في الدنيا بل لا بد سينزل إلى القبر بما يجعل التمسك بالسلطة ضد رغبة الشعب عملا غير عاقل ولا أخلاقي، وتوجه إلى العسكريين ألا يسيلوا قطرة دم مصرية، وأكد على أن الديمقراطية لا تأتي بالراديكالية ولا تأتي بالفوضى[٤٩].

كان هذا موقفا مبكرا يعلن انحياز تركيا إلى صف الثورة المصرية، ثم تأكد هذا بزيارة الرئيس التركي حينذاك عبد الله جول كأول رئيس يزور مصر بعد شهر من تنحي مبارك، وفيها التقى

والمعاصرة، أو بين العلمانية والإسلام"، ثم هو في نفس الكتاب وبعد ثلاثين صفحة فحسب يراه "رؤية قاصرة انتهت ثمارها بالتدخل في شؤون الآخرين... فجرَّتْ سياسته (أحمد داود أوغلو) على نفسها سخطا داخليا وخارجيا، إذ بدا واضحا في الأيام اللاحقة أن فشلا ذريعا سيلاقيه بعد أن جعل "العثمنة الجديدة" حصانا خاسرا في ميدان الشرق الأوسط".

انظر: سيار الجميل، العثمنة الجديدة، مرجع سابق، ص٢١٣، ٢٤٤.

٤٨ أحمد داود أوغلو، العمق الاستراتيجي، ص٦٢٧.

٤٩ رابط فيديو لملخص من خطاب أردوغان، https://www.youtube.com/watch?v=oSKmtLJnxuw

بالمشير حسين طنطاوي (رئيس المجلس العسكري الحاكم في الفترة الانتقالية) وتركز حديثه على دعم الاقتصاد المصري ليعبر المرحلة الانتقالية من خلال دعم السياحة وكذلك على دور تركيا في تقديم المساعدات الإنسانية للمصريين العائدين من ليبيا، وأعقب ذلك قبل نهاية العام الزيارة الشهيرة لأردوغان بصحبة ٢٠٨ رجال أعمال تركي ولقاؤه طنطاوي وعصام شرف وشيخ الأزهر، وسط ترحيب شعبي كبير، وتوقيع ٢٠ اتفاقية مع تطلعات لنمو التبادل التجاري من ٣ إلى ٥ مليارات دولار، وكذلك مضاعفة الاستثمارات التركية في مصر، وعلى مستوى التعاون العسكري استبدلت تركيا بإسرائيل مصر للمشاركة في مناورات «بحر صداقة» في أكتوبر ٢٠١٢.

وهكذا كانت تركيا، في ظل حزب العدالة والتنمية، أول وأقوى من حاول استثمار الثورة وإنشاء علاقات قوية مع مصر ودعم اقتصادها في وقت حرج، قبل أن تسفر الانتخابات عن أية نتيجة، فلما أسفرت الفترة الانتقالية عن انتخابات رئاسية فاز فيها محمد مرسي مرشح جماعة الإخوان المسلمين، وجد كل منهما في الآخر سنده الأقوى وأمله المنشود.

كان وصول محمد مرسي يفتح الطريق واسعا أمام تركيا لتكوين خريطة جديدة في الشرق الأوسط، فتركيا ستمثل مع مصر ثقلا إقليميا غير مسبوق منذ مائة عام على الأقل، وكان مرسي أشد احتياجا لأردوغان بكثير، فلقد كان نموذج أردوغان ملهما لقطاعات من الحركة الإسلامية في العالم العربي، ولا نبعد إن قلنا إنه النموذج المطلوب الذي أحبت حركة الإخوان المسلمين أن تراه منذ أن طلّقت سبيل المواجهة مع الأنظمة الحاكمة واعتمدت سبيل الإصلاح، فهي منذ ذلك الحين تتشوق لتجربة تثبت لها أن الإصلاح ممكن من خلال الدخول في العملية السياسية وحدها، كذلك فإن مرسي لم يكن يجد له حليفا في أجواء إقليمية معادية للثورات، فكيف إذا كان الحليف في قوة تركيا وأهميتها، لذلك لم يمض شهران على توليه الحكم إلا وكان مرسي مدعوا لحضور المؤتمر الرابع لحزب العدالة والتنمية (سبتمبر ٢٠١٢)، وحظي هناك بترحيب كبير، كما شهدت تلك الفترة سقفا مرتفعا في الموقف التركي المصري من الحرب الإسرائيلية على غزة (نوفمبر ٢٠١٢)، مما دعا تسيبي ليفني —وزيرة الخارجية السابقة– أن تصرح فيما بعد بما معناه: أردوغان ومرسي يجب أن يدفعا الثمن[٥٠]، واستمرت في دأب المحاولات التركية المصرية لإنشاء مشاريع

٥٠ محاضرة بتاريخ ١٧ نوفمبر ٢٠١٢، في معهد دراسات الأمن القومي في إسرائيل.

اقتصادية ضخمة، منها مدينة صناعية تركية على الأرض المصرية، فضلا عن التعاون بل والتطابق في المواقف السياسية.

إلا أن الأحلام العريضة انهارت فجأة تحت وقع صدمة الانقلاب العسكري الذي نفذه عبد الفتاح السيسي وزير الدفاع المصري (٣ يوليو ٢٠١٧)، وفي اللحظات الأولى حصل خلاف في تركيا بين الرئيس عبد الله جل ورئيس الوزراء رجيب طيب أردوغان، فقد أرسل جُل تهنئة بروتوكولية إلى عبد الفتاح السيسي، فصرَّح أردوغان أنه لا يوافق على مثل هذه الرسالة، وكان طبيعيا أن تنتصر سياسة أردوغان الذي اتخذ موقفا صلبا وقويا ضد الانقلاب العسكري في مصر.

التقت عدد من الأسباب التي تفسر الموقف التركي، فهو بداية انقلاب على حليف لتركيا عُقِد على بقائه طموحات استراتيجية كبيرة سياسية واقتصادية، والسياسية أهم من الاقتصادية، إذ لا يخفى على أحد أنه انقلاب نفذه المعسكر المعادي لأردوغان في منطقة الشرق الأوسط بداية من إسرائيل ومرورا بالإمارات والسعودية، كذلك ترضى عنه إيران التي أزعجها موقف محمد مرسي من الثورة السورية ولم تجد فيه الحليف الذي كانت تظن أن يكون، وكان نجاح هذا الانقلاب يعني أن نهج الانقلابات العسكرية يُشَرْعَن من جديد ويحظى بقبول دولي لتغيير الأنظمة التي جاءت عبر الانتخابات الديمقراطية، وهو ما يعني أن الحلقة التالية قد تكون في تركيا نفسها، كذلك فإن الساسة المدنيين الأتراك لا سيما ذوي الجذور الإسلامية لديهم حساسية خاصة من مسألة الانقلابات العسكرية في بلد عرفت بأنها بلد انقلاب عسكري كل عشر سنين.

لكل هذا كان الموقف التركي حادا وصلبا تجاه الانقلاب العسكري في مصر، ووفرت تركيا للمعارض المصرية التي لجأت إليها قنوات فضائية تهاجم الانقلاب العسكري وسياسته، واستضافت المؤتمرات والفعاليات السياسية لهم. إلا أنه بدا مع مرور الوقت أن المعارضة المصرية عاجزة عن إدارة معركتها مع النظام في مصر، وأن كل يوم يزيد في رسوخ نظام الانقلاب وضعف جبهة المعارضة، فانعكس هذا على مستوى التصلب التركي الذي كان سقفه مرتفعا للغاية ويطالب بإعادة مرسي للرئاسة ورفض الانقلاب العسكري وآثاره، ثم أخذ في التراجع.

عند نهاية ٢٠١٤ توفي الملك السعودي عبد الله بن عبد العزيز، وهو أهم شخصية عربية وكان له النصيب الأوفر في تمويل الانقلاب العسكري والحرص عليه، وبدا كأن خليفته الملك سلمان بن عبد العزيز يتخذ نهجا مغايرا لنهج سلفه، وضمن هذا التغيير تلك المحاولة لمدّ العلاقات

مع تركيا، وكانت تركيا تتشوف لمثل هذا التغير إذ بزوال مرسي وتأزم الثورة السورية والتباعد المستمر في المواقف التركية الأمريكية كانت تركيا تعاني سياسة العزلة، وكان الملف المصري أحد الملفات العالقة بين الجانبين، فالسعودية لم تشهد تغيرا يصل بها إلى حدّ التفكير في مراجعة سياستها إزاء مصر[٥١]، ولهذا بدأ الموقف التركي يتغير تدريجيا فيتراجع عن اشتراط عودة مرسي إلى اشتراط الإفراج عن مرسي من السجن قبل فتح علاقة مع مصر، ثم إلى اشتراط إسقاط حكم الإعدام عن مرسي، وبدأ التلويح بإمكانية استمرار العلاقات الاقتصادية أو حتى العلاقات على المستوى الوزاري لكن أردوغان لا يمكنه أن يقابل السيسي مطلقا.

إلا أن سياسة الملك سلمان لم تستمر على هذا النهج، بل ظهر ثمة تحول خطير وهو محاولته تأمين العرش السعودي ليتولاه ابنه محمد بن سلمان، وهي خطوة تحدث للمرة الأولى منذ تأسيس الدولة السعودية الثالثة على يد الوالد عبد العزيز آل سعود، وكان المسار الذي اتخذته السعودية عموما هو فتح العلاقات مع إسرائيل وتوثيق العلاقات مع الإمارات، فعاد تموضع السعودية في الخريطة الإقليمية ليكون ضد السياسة التركية، وتتحدث العديد من المصادر التي لا يمكن توثيقها بشكل مؤكد في الوقت الحالي حول مشاركة سعودية فعالة في محاولة الانقلاب العسكري الذي جرى في تركيا (١٥ يوليو ٢٠١٦).

على الجبهة المصرية كان النظام العسكري يشن الحملات السياسية والإعلامية والدبلوماسية العنيفة تجاه تركيا، وخصصت العديد من مقدراتها ومجهودها لتشويه وإعاقة السياسة التركية، وتحركت المؤسسات المصرية بالتوافق التام مع إسرائيل والإمارات في تحطيم النفوذ التركي وإثارة

---

٥١ يمثل الإخوان المسلمين، وخصوصا في عهد الرئيس مرسي، تحديا خطيرا للنظام السعودي، ذلك أن الإخوان يهددون زعامتها السنية وشرعيتها الدينية التي بُنِي عليها النظام الحاكم في السعودية، كما يهددون النظام الملكي بتقديم نموذج ديمقراطي إسلامي يمارس فيه الشعب حقوقه في اختيار ومراقبة ونقد السلطة الحاكمة وهو ما يتناقض مع الصيغة الملكية الاستبدادية لنظام الحكم السعودي، ومع الطبيعة الفوقية الأبوية التي تنتهجها الأسرة الحاكمة إزاء الشعب. كما أن نجاح ثورة شعبية في خلع نظام حكم وتثبت آخر ونجاح هذا النظام الإسلامي يفتح آفاق الآمال لدى الجماهير في تكراره في السعودية وغيرها من ممالك الخليج، ثم إن هذا النظام المخلوع في مصر –نظام حسني مبارك– هو نظام حليف للسعودية، وزواله يهدد أوراقا كانت في حوزتها. كل هذا لم يكن الإخوان يقدرونه حق قدره ولا يتصورونه حق التصور مما جعل سياستهم إزاء السعودية وتصورهم لمواقفها فاشل بامتياز.

المشكلات، وعقدت مصر اتفاقيات مع قبرص واليونان لترسيم الحدود البحرية، وهي اتفاقية تضيع على مصر وتركيا معا حقولا نفطية في منطقة شرق المتوسط، ودخلت مصر على خط التواصل مع حزب العمال الكردستاني الذي يخوض حربا ضد تركيا، وكان سلوك الإعلام والسياسة المصرية عشية محاولة الانقلاب العسكري في تركيا في غاية الفجاجة والشماتة، ورُصِد وجود فتح الله كولن –الذي تتهمه تركيا بقيادة محاولة الانقلاب العسكري– في القاهرة، وأعلنت الصحف المصرية أن القاهرة تعرض توفير اللجوء السياسي له.

وهكذا يبدو أن المسافة بين مصر وتركيا لا تزال بعيدة.

مستقبل العلاقات المصرية التركية

لا ريب أن التحليل المبني على أن مصر دولة مستقلة ذات سيادة وتملك قرارها سيختلف جذريا عن التحليل المبني على أنها دولة خاضعة للهيمنة الأمريكية الإسرائيلية، ولذا يتحدث المحللون السياسيون في العموم انطلاقا من الفرض الأول بينما يتحدث الثوريون في العموم انطلاقا من الفرض الثاني. وحيث نحن الآن في حضرة جمع من المؤرخين فينبغي أن تكون الصورة أوسع من أفق المحلل السياسي الذي ينصب اهتمامه على المدى القريب أو المتوسط بحد أقصى وفي أحيان نادرة.

أهمية مصر وتركيا في المنطقة

عبر التاريخ لم توجد دولة قوية في مصر أو في الأناضول لم تحاول مد نفوذها إلى الضفة الأخرى، وقد حدث هذا في عالم لم تكن فيه حقول نفط تُكتَشَف في المتوسط أو أنابيب غاز تمتد بين ضفتيه أو شبكات كهرباء تنسج حوله أو ترسيم دولي لحدود مائية يؤثر بقوة على الموارد الاقتصادية.

وطوال فترة الاستعمار ثم ما بعده لم يجر تفكير المصلحين في مشروع نهضة إلا وكانت مصر وتركيا من أعمدته الأساسية، بما لهما من موقع جغرافي مهم وثقل تاريخي ثقافي عميق ومخزون بشري وافر، وهو المشروع الذي لم يُكتب له الحياة ولا حتى التفكير الجاد فيه إلا في اللحظة الخاطفة التي كانت فيها مصر تحت رئيس حقيقي منتخب من شعبها، وهو الرئيس محمد مرسي، بينما سائر ما قبل هذا وما بعده منذ لحظة الاستعمار الأولى وحتى لحظة كتابة هذه السطور لم

يشهد محاولة جادة يتبادل فيها الطرفان الرغبة في إقامة تكتل لخدمة المصالح المتبادلة ولتعزيز مكانتهما في المنطقة والعالم.

وتبدو المعضلة واضحة في أن كلا البلدين طوال حقبة الاستعمار وما بعده إنما كانتا واقعتين تحت السيطرة العملية للأجانب أو لطبقة حاكمة لا تمثل الشعب ولا تعبر عنه، ولئن كان هذا الوضع قد تغير في تركيا مع مجيئ حزب العدالة والتنمية وترسخ سلطته لا سيما بعد محاولة الانقلاب العسكري الفاشلة (١٥ يوليو ٢٠١٦م)، فالمؤسف أن الوضع في مصر لم يتغير، ولا تزال مصر عمليا تحت الهيمنة الأمريكية والإسرائيلية. وطالما استمر الوضع على هذا فلن يمكن بناء علاقات طبيعية أو صحية بين مصر وتركيا.

إذا افترضنا استقلال القرار المصري فيمكننا أن نرى خريطة جديدة في ميزان القوى، ذلك أن شروط الحليف أو الشريك الاستراتيجي[٥٢] متوفرة تماما بين مصر وتركيا:

١. فمن ناحية الوفرة البشرية تمتلك مصر وتركيا وحدهما نحو مائتي مليون من السكان، وعامة أولئك السكان ممن يحظون بقدر من التعليم والثقافة، فضلا عن النسبة الكبيرة من العقول المهاجرة التي ساهمت في نهضة الجامعات الأوروبية والأمريكية.

٢. وهما أقوى دولتين في شرق المتوسط ما يعني سيطرتهما التامة على شرق البحر المتوسط وموارده الغنية، وهما معا يسيطران على مضايق البسفور والدردنيل وقناة السويس بما يعني سيطرتهما على نشاط التبادل التجاري بين الشمال والشرق، وعلى قسم كبير من التبادل التجاري بين

---

٥٢ وضع بعض الباحثين شروطا ينبغي تحققها فيمن يكون "شريكا استراتيجيا"، وهي تدور حول: (١) امتلاك قدرات اقتصادية وعسكرية ونفوذا سياسيا وثقافيا يجعل الشراكة معه مفضية إلى تحقيق الأهداف الاستراتيجية المطلوبة (٢) وجود الرغبة المتبادلة النابعة عن مصالح متبادلة في هذه الشراكة (٣) الاشتراك في مجمل القيم والتوجهات السياسية بين البلدين بحيث لا يتناقض مشروعاهما استراتيجيا (٤) وجود نوع من الاتفاق العام بين الشعبين على هذا التعاون كي لا تضطرب هذه الشراكة بالتغيرات السياسية.
انظر: محمد السيد سليم، الأدوار التركية الجديدة في الوطن العربي: البديل والنموذج الاستراتيجي، ضمن: محمد نور الدين (تقديم)، العرب وتركيا: تحديات الحاضر ورهانات المستقبل، ط٢ (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، مارس ٢٠١٥)، ص٤٦٦، ٤٦٧.

الشرق والغرب، ولهما معا نفوذ في أربعة بحار: البحر الأسود، بحر إيجه، البحر المتوسط، البحر الأحمر.

٣. ولكل من البلدين نفوذ ثقافي ثقيل في العالم الإسلامي، فلمصر تأثير سياسي وثقافي كبير في المنطقة العربية وفي إفريقيا، ولتركيا تأثير سياسي وثقافي كبير في مناطق وسط آسيا والقوقاز والبلقان، أي أن مجموع تأثير البلدين يبلغ أن يكون نصف العالم الإسلامي تقريبا.

ثم إن ثمة مزايا مفقودة في بلد يمكن أن توجد في الأخرى، فلئن افتقدت تركيا العمق الاستراتيجي فإن مصر تتمتع بعمق استراتيجي واسع في إفريقيا وفي المنطقة العربية، ولا تكاد مصر تتحسب لأي نوع من الخطر إلا من جهة إسرائيل فحسب، بينما ظهرها في الجنوب والغرب آمن ومتصل بريا. كذلك لا تزال الموارد الاقتصادية المصرية وافرة ويمكنها أن تمد النمو التركي بمزيد من المواد الخام وإمكانيات الاستثمار الممتازة. وعلى الجانب الآخر فإن مصر تحتاج إلى أن تكون مواردها واستثماراتها بأيد أمينة لا تنظر إليها بمنطق الاحتلال والهيمنة والاستنزاف بل بمنطق الأخوة والتعاون والمصالح المتبادلة، وهي تحتاج إلى الاستفادة من التقدم التقني وأساليب النمو الاقتصادي في تركيا لإدارة مواردها المادية والبشرية.

كذلك فإن التحالف المصري التركي سياسيا واقتصاديا سيكون بمثابة كتلة قوية تجذب إليها بلدانا أخرى، وسيكون في طليعة أولئك المتداعين إلى هذا الحلف الدول العربية التي تعاني نوعا من الضعف، فالخليج العربي يعاني من تهديد أمني وقلق جيوسياسي خطير بينما هو يتمتع بإمكانيات اقتصادية وافرة، واليمن مثلا تعاني من تهديد اقتصادي بينما تتمتع بموقع جيوسياسي خطير ومؤثر، والسودان تعاني من ضعف اقتصادي بينما تملك موارد مادية وبشرية وموقعا ممتازا، وهذا فضلا عن دول المغرب العربي، ثم ما وراء هذا القلب العربي من دول العالم الإسلامي في إفريقيا وآسيا وأوروبا.

إن مجرد تصور قيام حلف قوي بين مصر وتركيا يساوي تهديدا كاملا للهيمنة الغربية في المنطقة، وبداية إحياء للقوة الإسلامية التي تتمتع بسائر المميزات المؤهلة لإمبراطورية قوية ولكنها تفتقد إلى الإرادة. ولهذا يبدو أن قيام هذا التحالف يمثل خطا أحمر للسياسة الدولية.

توقعات غربية للعلاقة المصرية التركية

ي عاني العالم الإسلامي من غياب الدراسات المستقبلية، وهو عرض ضمن أعراض كثيرة للمرض الأصلي المتوطن فيه: تحالف الاحتلال مع الاستبداد. وفي ظل هذه الحالة لا يبدو ثمة شيء متاح في باب المستقبليات إلا ما يصدر عن مراكز البحث الغربية.

وفي سياق حديثنا عن العلاقات المصرية التركية يبدو كتاب "المائة عام القادمة" الذي أصدره جورج فريدمان واحدا من أهم الكتب التي تناولت مستقبل العالم وخاضت في موضوع مستقبل تركيا. ومؤلفه هو مدير مؤسسة ستراتفور (توقعات استراتيجية[٥٣])، وهي واحدة من أهم المؤسسات الأمريكية في مجال تقديم الاستشارات، وقد صدر هذا الكتاب عام (٢٠٠٩م) أي قبل نشوب الثورات العربية، ومع هذا فله توقعات مثيرة مثل النزول الروسي إلى الشرق الأوسط في منتصف العقد الثاني للقرن الحادي والعشرين، وهو ما تحقق فعلا.

وما يهمنا من الكتاب أن فريدمان يتوقع استمرار التمزق في العالم العربي، ويتوقع أن الأتراك هم من سيستفيدون واقعيا من هذا التمزق، وأنه سيكون سببا لصعود القوة التركية في المنطقة، حيث ستجد تركيا نفسها قائدة للعالم الإسلامي، وعندئذ ستضطر تركيا مع الاضطرابات التي يتوقع أن تحدث في مصر أن تنزل قواتها للسيطرة على قناة السويس، ذلك أن مصر لا يُتَوَقَّع أن يكون لها أي دور في القرن القادم بل ستظل في موقع التبعية لغيرها كما كانت في القرن الماضي، لكن في القرن الجديد لن تكون الهيمنة على مصر أمريكية أو روسية فحسب، بل قد تكون تركية. كذلك يتوقع فريدمان أن الأتراك سيعودون لقيادة العالم الإسلامي وسيبدأ تمددهم الحقيقي بعد فشل الروس في استعادة دور الاتحاد السوفيتي، وسيكون الأتراك من مكافحي عودة هذا الدور الروسي، ثم إنها سترث ما كان تحت النفوذ الروسي فتكثّف وجودها العسكري في آسيا الوسطى وتتوغل في القوقاز لضمان أمنها القومي من خلال قوات عسكرية متقدمة، وستتولى توسيع تجارتها في أنحاء المنطقة كما ستغلق المضايق في وجه الروس لتأمين نفوذها في البلقان. عند هذا الحد ستكون تركيا عمليا قائدة قائدة العالم الإسلامي، كما يرى فريدمان، وعندئذ ستبذل كل طاقتها من خلال قوتها الناعمة في تحسين صورتها لما عساه يكون نفورا عربيا من القيادة التركية للمسلمين

53 STRATFOR: Strategic Forestation

لما ترسّب لديهم من حكم الدولة العثمانية، وفي هذا السياق ستقدم تركيا نفسها للعرب باعتبارها زعيمة لتحالف إسلامي لمواجهة الهيمنة الأمريكية.

يتوقع فريدمان أن أمريكا لن تعارض هذا التمدد بل ستطمئن له باعتبار تركيا حليفا موثوقا به، كما أن النفوذ التركي في الخليج العربي (الفارسي) هو أفضل لها من السيطرة الإيرانية، لكن استمرار التمدد التركي في مصر والجزيرة العربية والخليج والمحيط الهندي سيجعل التقاءها مؤكّدا باليابان التي ستبزغ هي الأخرى بقوة اقتصادية كبرى ناتجة عن استثمار أزمات الصين وروسيا، إذ ستستفيد من أزماتهما في العمالة وفي وفرة المواد الأولية التي تحتاجها. وحينئذ سيشكّل التحالف التركي الياباني قوة خطيرة تصطدم بالقوة الأمريكية والتي ستتحرك لمحاصرة اليابان من خلال دعم الصينيين والكوريين، ومحاصرة الأتراك من خلال دعم البولنديين والكتلة الشرقية وإثارة "القومية العربية" مرة أخرى. لكن المزية المتوفرة هنا للأمريكان هي أنهم قد استطاعوا التفوق بفارق كبير في برامج الفضاء مما سيجعلهم قادرين على مراقبة ومعاقبة تركيا واليابان من خلال منشآت الفضاء التي ستحتوي حينها على منصات إطلاق صواريخ موجهة. وعندئذ يظهر الصدام بين القوتين: الأمريكية وحلفائها من جهة، واليابان وتركيا من جهة أخرى مما سيتسبب في حرب عالمية ثالثة تنتصر فيها أمريكا لأن القرن القادم هو قرن أمريكي[٥٤].

ليس يهمنا الآن التعليق على هذه التوقعات، وإنما نقدمها باعتبارها شيئا مما يدور في أروقة الأجهزة الغربية عن التوقعات المستقبلية.

وكانت مؤسسة ستراتفور قد أصدرت تقريرا في ٢٠١٥ بعنوان "ملامح العقد القادم" يكرر التأكيد على توسع وتمدد الدور التركي في المنطقة العربية خلال هذه العشرية واستمرار التحالف بينها وبين الأمريكان في مواجهة الإيرانيين والروس، وأنها ستكون أحرص على استقرار الأمن في المنطقة من الإيرانيين، وذلك أن مشروع الأتراك في التوسع سياسي واقتصادي بينما مشروع الإيرانيين عسكري، ثم إن الاضطراب يمس الأتراك مباشرة في مناطقهم الجنوبية بينما لا يمس

54 See: George Friedman, The Next 100 Years: A Forecast for the 21st Century, (New York, Double day, 2009), pp. 66, 70, 79-82, 138, 144-148, 152, 155-160, 163-175, 184-188, 197-199, 202-205, 210-214.

الإيرانيين مباشرة حيث يفصل بينها وبين هذه الاضطرابات حزام شيعي في العراق. ويغيب عن التقرير ذكر مصر ما يعني بوضوح استمرارها في موقع التبعية[55].

ولمرة أخرى نكرر أننا نورد هذه الأمور كتوقعات غربية، ولسنا نقول بصحتها أو بخطئها الآن، إذ ليس هذا مجال تقييمها.

خاتمة

بهذا العرض الموجز نكون قد ألقينا نظرة عامة على العلاقات المصرية –العثمانية والتركية منذ أول انعقادها في صدر التاريخ الإسلامي وحتى اللحظة الراهنة، مع ما مرت به من فصول وتقلبات وتغيرات جغرافية وتاريخية عديدة، ثم ألقينا نظرة على توقعات مستقبلية ناقشت العلاقات المصرية التركية.

ولا يبق في النهاية إلا أن أشكر الدكتور أحمد القواس على هذه الدعوة الكريمة لمؤتمركم المحترم، وعلى هذه الفرصة الطيبة لمناقشة هذا الموضوع ضمن مؤتمر "الإسلام في إفريقيا".. شكرا جزيلا لكم جميعا، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

55 Stratfore, Decade Forecast: 2015-2025, 3 Feb. 2016.

AFRİKA MÜSLÜMANLIĞINA OSMANLI DÖNEMİ MISIR'ININ KATKISI

Aydın ÖZKAN[*]

Giriş

Osmanlı devleti Mısırın fethi sonrası Sudan üzerinden bugünkü Uganda topraklarına kadar sınırlarını genişletmiştir. Mısır Nil gibi önemli tabii bir kaynağa sahip olduğu için Afrika kıtasının bu önemli bölgesi tarih içerisinde her millet ve devletin ilgisini üzerine çekmiştir.[1]

Osmanlı devletinin Afrika kıtasındaki diğer bölgelerle ilk münasebetleri Mısırın fethiyle birlikte başlamıştır. Mısır, diğer Kuzey Afrika şehirleri ve Kızıldeniz de limanları bulunan şehirlere doğru büyümeye devam etmiştir. Bir taraftan Kızıldeniz Liman şehirleri üzerinden Hint Okyanusa geçen tüccar ve denizciler doğu Afrika sahillerini Portekiz işgalinden koruyarak güvenliğin sağlanmasına çalışırken diğer taraftan büyük sahra çölünün güneyindeki diğer Müslüman devletlerle karşılıklı

---

[*] Dr.,THY Pazarlama ve Sosyal İşler Müdürü, aydinozkn@gmail.com

[1] Eymen Fuad Seyyid, "Nil", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2009, Cilt 33, sayfa 123-124; Bu Maddede Nil nehri ile ilgili "Nil Nehri'nin adı Yunancada Neilos kelimesinden gelir ve anlamı nehir yatağıdır. Dünyanın en uzun nehri olma özelliğine sahip olan bu nehrin uzunluğu 6648 km.dir. Tarih boyunca Mısır için son derece önemli bir yere sahip olan ve bu özelliğini yitirmeyen Nil Nehri'nin Beyaz Nil, Mavi Nil ve Atbera Nehri olmak üzere üç kolu vardır. Kaynağını Afrika'dan alan (Kagera Nehri) ve Akdeniz'e dökülen nehir Mısır dışında Sudan, Burundi, Ruanda, Kongo, Tanzanya, Kenya, Uganda ve Etiyopya'dan geçer. Nil Nehri'nin Mısır için çok özel bir yeri olduğunu söylemiştik. Öyle ki ünlü Yunanlı tarihçi Heredot, Mısır'a yaptığı bir ziyaret sonrası "Mısır, Nil Nehri'nin bir hediyesidir" demiştir. Gerçekten de Mısırlılar Nil Nehri'nin nimetlerinden bol bol faydalanmışlardır. Özellikle sulama ve elektrik üretimi amaçlı kullanılan Nil Nehri aynı zamanda tarih boyunca taşımacılıkta da kullanılagelmiştir. Bilindiği gibi antik dönemdeki Mısırlılar, astronomi ve geometri alanında ilerleme göstermişlerdir. Bu ilerlemeyi de Nil Nehri'ne borçludurlar. Nil Nehri'nin taşma dönemlerini hesap etme ihtiyacından astronomi alanında ilerleme göstererek tarihte ilk güneş yılı esaslı takvimi bulmuşlardır. Nil Nehri sayesinde tarım yapan Mısırlılar, tarlaların sınırlarını hesap etme ihtiyacıyla da geometri alanında ilerlemişlerdir" şeklinde detaylı bilgi mevcuttur.

ilişkiler kurulmuştur. Biladüsudan denilen bu bölge Kızıldeniz'den Atlas okyanusuna kadar uzanan büyük sahra çölünün güney kısmında yer alan Func, Darfur, Bağirmi, Kanim Bornu, Veday, Kano ve Songay Sultanlığı gibi birçok Müslüman sultanlıkla irtibatlar güçlendirerek İslam'ın daha iç bölgelere yayılması sağlanmıştır. Afrika'nın bu bölgelerinde günümüzde Somali Etiyopya, Cibuti, Eritre, ve Sudan gibi devletler bulunmaktadır.

Mısır Eyaleti Afrika'da Osmanlı hâkimiyetinin kurulması ve devam ettirilmesi hususunda çok önemli bir yere sahipti. Bu sebeple buraya gönderilen Beylerbeyilerinin sorumluluk ve taşıdıkları yükümlülüklerde çok ağırdı. Başkent İstanbul bunlarla yakın temas halinde bulunmakta ve bütün gelişmelerden haberdar olmaktaydılar. Eyalette Taşra bölgelerinin idaresi kâşif adı verilen görevlilerin elinde olup, Mısır eyaleti de otuz altı kâşiflikle yönetilmekteydi.[2]

Mısır'ın kadim olan zengin bir tarihî-kültürel mirası vardır. Osmanlı dönemi Anadolu'su birçok uygarlığın beşiği sayılmaktadır. Mısır ise tarihin akan süreçlerinde kendisinden sonra gelen kültürleri etkilemiş önemli bir merkezdir. Osmanlının bu bölgelerde varlığıyla Kahire de bir kültür ve sanat merkezi olmuştur. Böylece İslam Dini Afrika'nın çeşitli bölgelerine yayılmış eş zamanlı olarak da Arapça da çok geniş bir alana yayılarak kültür dili haline gelmiştir.

Mısır'a 400 yıldan fazla bir süre boyunca hakim olan Osmanlı Devleti, var olan zengin kültürünü bu bölgeye taşımış, halkların birbirleriyle kurduğu ilişkiler bu kültürün paylaşılmasını, bölgede kökleşmesini sağlamıştır. Kuzey Afrika Bölgesine göç eden Türkler, beraberlerinde Anadolu-İslam kültürünü, mimarisini, el sanatlarını, Türk Orta Asya-Anadolu kültür ve geleneğini, folklorunu da taşımışlardır. Mehmet Ali Paşa döneminde Mısır'da Osmanlı-Türk kültürü geliştirilerek bir temel üzerine oturtulmuştur. Mehmet Ali Paşa'nın yenilik politikaları sonucunda Osmanlı-Türk kültürü iyiden iyiye yaygınlaşmıştır.[3]

---

2 Seyyid Muhammed es-Seyyid Mahmud, *XVI. Asırda Mısır Eyaleti*, Marmara üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1990, s 92-93

3 Prof. Dr. Erman ARTUN, *Ortak Türk - Mısır Halk Kültürü Ürünlerinin Araştırılması Üzerine Görüşler*, International Turkey Eygpt Relations Symposium and Art Exibition, 2-7 Kasım 2009 (Baskıda)

Mısır her ne kadar değişik devletlerin yönetimi altında bulunsa da bilimsel canlılığından hiç bir şey kaybetmemiş, aksine idarecilerin de destek vermesiyle bilim ve kültür merkezi olma yolunda yoluna devam etmiştir.

1517'de Mısır, 1533'de Cezayir toprakları Osmanlı sınırları içine alınmıştır. Osmanlı devleti Bu kıtaya yerleştikten Sonra 1551 de Trablusgarp'ı, 1574'de de Tunus'u ele geçirerek Kuzey Afrika sahillerine tamamen yerleşmiş bulunuyordu. 1554 de Habeş beylerbeyliği tesis edilerek adı geçen memleketin kuzey-doğu parçalarını dolayısıyla Afrika kıtasının hemen hemen doğu kısmını idaresi altına aImıştı.

OSMANLI FETHİ ÖNCESİ MISIR TARİHİ

Mısır'ın tarihini İslamiyet ile tanışmasından önce incelediğimizde birçok krallık yönetimine rastlamaktayız. Tarihçiler Mısır tarihini daha çok eski, orta, yeni olarak kısımlara ayırmışlardır. Bu krallıklar kıtlık, iç çekişmeler ve dış saldılar gibi faktörlerle kesintilere uğramıştır. Pers hâkimiyetine girene kadar Mısır'da 33 kral sülalesi başa geçerek ülkeyi yönetmişlerdir.[4]

Firavun krallıkları M. Ö. 525 tarihine kadar sürmüştür. İlk firavun Menes'tir. Bu tarihte Pers Kralı Tambiz bütün Mısır'ı ele geçirmiştir. M. Ö. 404 tarihine kadar 5 pers hanedanı yönetimin başında bulunmuştur. Pers Kralı 3.Kodaman'ın İssos'ta yenilmesi sonucu da Büyük İskender iktidarı ele geçirmiştir.

Mısır, Pers egemenliğinden İskender'in ülkeyi ele geçirmesi ile kurtulmuştur.[5] İskender'in ardından yerine geçen Hellen hükümdarlığı otoritesi altına giren Mısır, artık Yunan Dünyasının bir parçası olmuştur. Roma yönetimi altında halk arasında dini çekişmeler meydana gelmeye başlamıştır. Bu dönemde Yahudilere büyük baskılar yapılmış, Bizans ile birlikte Hristiyanlık resmi din haline gelmiştir. Bizans İmparatorluğu İstanbul'un erzakını buradan tedarik etmiştir.

İslam'ın yayılması ile İslam devletinin sınırları da genişlemiştir. Suriye ve Irak'ın fethi ile birlikte Medine'den uzaklaşılmaya başlamıştır. Bu sıralarda Bizans'a tabi olan Mısır yeni oluşacak olan Arap-İslam devleti için bir tehlike taşımaktaydı. Bizans yönetimi altında olan Mısır, halkın Bizans'ı desteklememesi sonucu 642

---

4 Afet İnan, *Eski Mısır Tarihi ve Medeniyeti*, Ankara 1956, sf. 57.

5 Yusuf Ziya Özer, *Mısır Tarihi*, Ankara 1982, s. 314; Afet İnan, *a.g.e.*, s. 161, 162.

yılında Halife Ömer zamanında Amr İbni As tarafından fethedilmiştir. Fethedilen yerde Fustat Kalesi (eski kahire) kurulmuştur.[6]

İslam Topraklarındaki yönetim değişiklikleri sırasında Emevi ve Abbasi valileri Mısır'ı yönetmişlerdir.

Abbasiler Döneminde devlet 856 tarihine kadar devamlı büyük bir çoğunluğu Arap asıllı valiler tarafından idare edilmiştir. Bundan sonra Tolunoğlu Devleti kuruluncaya kadar hep Türk valiler tarafından yönetilmiştir.[7]

Abbasiler döneminde birçok Türk emir görev almıştır. Türk emirlerinden Bayakbak tayin edildiği Mısır'a gitmeyerek yerine Ahmet'i göndermiştir. 868 tarihinde Tolunoğlu Ahmet Mısır'a vardı ve bölgeyi idaresi altına aldı. Abbasi Devleti'nin tanımadığını belirtmiş ve Suriye'yi ele geçirmiştir.

O sıralarda Abbasi devletinde iç karışıklıklar artarak devam etmektedir. Doğu ve batı olarak ayrılan Abbasi Devleti halifesi, Ahmet'i Mısır ve komşu ülkelerin valisi olarak tanımıştır. Ahmet Tolun'un yeteneği ve bilgisi ile Mısır kısa sürede büyük bir ilerleme göstermiştir. Ahmet, halkı arasında dil, din, ırk ayrımı yapmadan herkesin eşit şekilde kendi yeteneklerine göre görev almalarını sağladı. Hukuki yönden ise herkesin kendi dinine göre muamele görmesini sağlamıştır. Ahmet Tolun'un ölümü ardından yerine oğlu Humareveyh geçmiştir. Fakat Humareveyh'in müsrif davranışları sonucunda mali düzen bozulmaya başlamıştır. Humareveyh'in de ölümü üzerine 904 yılında yerine küçük yaşta olan kardeşi Harun getirilmiştir. Yeni yöneticinin üzerinden 1yıl geçmeden bir Abbasi ordusu Mısır'ı işgal etmiştir ve böylece Tolunoğlu Devleti sona ermiştir.[8]

Abbasi Yönetiminde ki Mısır'da iç karışıklık devam ettiği bir süre içinde 935 yılında İran Krallarının lakabı olan İhşid lakabı ile anılan Muhammet b. Al-ihşid Şiiler ile mücadele için Bağdat'tan yetki alarak İhşidiler Devletini kurmuştur.[9] İhşidliler, Tolunoğlu Devleti'ni taklit etmişler fakat onların bir adım ilerisine gidememişlerdir. Muhammet Tuğc'un ölümünün ardından gelen varisler asıl hükümdarın gölgesinin altında kalmışlardır. Asıl hâkimiyet İhşid sülalesinden

---

6 C. H. Becker, *İ.A.*, Mısır Mad. Cilt: 8, s. 220.

7 C. H. Becker, *İ.A.*, Mısır Mad. Cilt: 8, s. 219 vd.

8 Şinasi Altundağ, *İ.A.*, Tolunlular Mad., Cilt: 12, s. 430-437.

9 Ahmet Ağırakça, "İhşidiler", *DİA*, cilt: 21, sayfa: 551-553

Kafur'un elindedir. Son varisinde ölmesinin ardından Halife, Kafur'u vali tayin etmiştir. Kafur'un da ölümünün ardından Mağrib'de egemen olan Şii topluluğu Fatımiler bununla yetinmeyip sınırlarını genişletmek için Mısır ve Suriye'yi ele geçirmiştir.[10]

Fatımiler Fusfat'ın yerine Mısırda el-Kahire'yi kurmuşlardır. 973 yılında Halife El Muiz Mısır'a yerleşmiştir. Farklı ırklardan olan askerler arasında karışıklık çıkmıştır. Magrib'i kaybeden Fatımiler, Suriye'de Selçukluların saldırısına uğramış ve Filistin'de de Kudüs'ü Haçlıların eline bırakmak zorunda kalmışlardır. Fatımiler vezirlerinin iyi idare yeteneği sonucu yıkılmaktan zar zor kurtulmuşlardır. Fatımilerin bu zayıflığından yararlanmak isteyen Kudüs Hristiyan Krallığı Fatımileri hâkimiyeti altına almak istemiştir. Kudüs Hristiyan Birliklerinden önce davranan Şam Atabeyi Nurettin Zengin Mısır'ı almıştır. 1174 yılında Nureddin Mahmud Zengi'nin ölmesiyle oğullarından Melik Salih Halep'e, Seyfeddin Gazi ise Musul'a hâkim oldular. Mısır'da hüküm süren Selahaddin Eyyûbî ise, bu meliklerin yaşlarının küçük olmasından istifade ederek onların hâkimiyet sahalarını kısa sürede kendi idaresi altında birleştirmeyi başardı. Bu şekilde 1175 yılı başlarında Nureddin Mahmud'un yerine Selahaddin Eyyûbî Mısırda yönetime geçti.[11]

Selahattin Eyyubi, Mısır'a vezir olmasının ardından Fatımi Sultanı'nın ölmesi ardından Bağdat halifesi adına hutbe okutmuştur. Fatımilerin yıkılmasına sebebiyet veren ordusundaki berberi ve zenci askerlerin yerine Oğuz Türkmenleri ve kürtleri getirmiştir. Ardında Suriye'yi işgal edip ele geçirmiştir. 1187 yılında Kudüs Krallığına kesin bir darbe indirmiştir. 1193 yılında Eyyubi'nin ölümünün ardından çocukları arasında çıkan anlaşmazlık sonucu kurduğu devlet bölünmüştür. Son Eyyubi sultanı

Turunşah'ın Oğuz Türkmen grubu tarafından öldürülmesi sonucunda iktidar Memlüklülere geçmiştir.[12]

Mısır Osmanlılar tarafından fethedilmeden yaklaşık bir buçuk asır önce yaşamış olan meşhur gezgin İbn. Batûta (ö. 770/1369) kendi dönemindeki Mısır'ı şöyle tasvir etmiştir:

---

10 C. H. Becker, *İ.A.*, İhşidiler Mad., Cilt: 5/II, s. 945.

11 E. Grefe, *İ.A.*, Fatımiler Mad., Cilt: 4, s. 521 vd. ; Ramazan Şeşen, "Selâhaddîn-i Eyyûbî", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2009, c. 36, s. 337-340.

12 C. H. Becker, *İ.A.*, Eyyübiler Mad., Cilt: 4, s. 424-428; C. Şehabettin Tekindağ, "Memlük Sultanlığı Tarihine Toplu Bir Bakış", *T. D.*, yıl 1969, s. 6-7.

"Nihayet Mısır'a ve onun dillere destan payitahtı Kahire'ye ulaştım. Mısır beldelerin gözbebeği ve Firavunların yurdu, sahası geniş ve şehirleri zengin çok büyük bir ülkedir. Âlim câhil, ciddi gayri ciddi, halim sefih, alçak şerefli, inanan inanmayan kim varsa orada her türden insan mevcuttur. Nüfusu dalgalar gibi arttığından son derece geniş olan arazisi artık insanlara dar gelmeye başlamıştır. Çok eski bir devirde kurulmasına rağmen çekiciliğini aralıksız korumuştur. Ünlü şehri Kahire uğruna pek çok kavim ve millet yok olmuş, buralara hükmeden liderler Arap ve yabancıların ileri gelenlerini hâkimiyetleri altına almışlardır. Nil çok büyük bir nehir olup Mısır arazisini yağmura ihtiyaç duyurmamaktadır. Hızlı bir yürüyüşle bir uçtan diğerine bir aylık mesafesi bulunan Mısır toprakları oldukça cömert ve verimlidir. Zevk ve eğlenceye çok düşkün olan Mısır halkı bu amaçla karşısına çıkan her fırsatı değerlendirmiştir. Bir defasında el-Melikü'n-Nâsır'ın (dönemin Memlûk Sultanı olup adı Hasan b. Muhammed b. Kalavun'dur. ö: 762/1361) incinmiş olan elinin iyileşmesi vesilesiyle düzenlenen bir şenlikte bulundum. Bütün tüccâr ve esnafın iş yerlerini süslediklerini dükkânlarının önüne nefis kumaşlar ve ipek elbiseler astıklarını gördüm. Böyle ilginç bir gerekçeye dayalı olan bu şenlik bir kaç gün boyunca devam etmiştir."[13]

---

[13] İbni Batuta, *Tuhfetu'n-Nuzzâr fi Garâibi'l-Emsâr ve Acaibi'l-Esfâr*, s. 44; İbn-i Batuta'nın aslında gerçek ismi Şerefeddin Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. İbrahim et-Tancî el-Levâtî'dir. İbni Batuta 24 Şubat 1304'te Tanca'da doğmuştur. Şeyh Ebû Abdullah Ibn Battûta kendisi şöyle anlatmaktadır:

"Beytü'l-Harâm'ı haccetmek ve Ravda-i Mutahhara'yı ziyaret etmek maksadıyla 2 Receb 725 (14 Haziran 1325) Perşembe günü doğum yerim olan Tanca'dan yola çıktım. O zaman, kuşların yuvalarını terkedişleri gibi, ben de vatanımı terkettim. Annem babam henüz hayatta idiler. Kendilerinden üzülerek ayrıldım. Bu benim için olduğu kadar onlar için de bir üzüntü kaynağı oldu. Seyâhate çıkışım, müminlerin emîri ve dinin yardımcısı, imam-ı mukaddes Ebû Yusuf b. Abdülhakk'ın oğlu Ebû Sa'îd'in saltanatı zamanına rastlıyordu. Tanca'dan ayrıldığımda 22 yaşında idim."

Batuta bu seyahatine başladığında 22 yasında idi ve 29 yıl boyunca durup dinlenmeden iki kıtayı dolaşmış ve yaklasik 125.000 km. yol yapmıştır. İbn Battuta yolculuğunu *Tuhfetu'n-Nuzzâr fi Garâibi'l-Emsâr ve Acaibi'l-Esfâr* (Şehirlerin İlginçlikleri ve Yolculuğun Tuhaflıkları Hakkında Araştırmacılara Hediye) adındaki eser kısaca "Rıhle" olarak bilinen eserinde toplamıştır. Bu yüzden yirmi dokuz yıllık seyahatinden hatırladığı kadarını kaydeden/kaydettiren İbn Battuta, hafızasıyla okurlarını şaşırtmaktadır. Aslında ibni Batûtanın hayatı ve şahsiyeti hakkındaki bilgilerin en temel kaynağı kendi seyahatnâmesidir. İbn-i Batuta bugün Paris'te Bibliotheque Nationale'da saklanmakta olan Rıhlet-ü İbn Battûta diye bilinen 640 yıllık el yazması cüzü bulunmaktadır.

1250 yılından 1383 yılına kadar Mısır, Bahriye Memlüklülerinin yani Türklerin elinde olmuştur. İlk Bahriye Memlüklülerinin sultanı Mu'izüddin diğer Memlük gruplarının çekişmesi sırasında Kutuz'u iş başına getirmiştir. Kutuz, Moğolları yenerek Mısır'ı büyük bir saldırıdan kurtarmıştır. Bunun sonucunda halkın Memlüklülere olan güveni artmıştır. Kutuz 1260 yılında Baybars tarafından öldürülmüştür. Ardında Baybars yönetimi ele almıştır.[14]

Baybars, İskenderiye ile rekabet eden Kudüs kentlerinin çoğunu almıştır. Baybars'ın ölümünün ardından Sultan Kalavun, Akka'yı alarak Haçlı devletini tamamen yıkmıştır.

1389 yılında iktidar Çerkez Memlüklülerinin eline geçmiştir. Türk oldukları halde Çerkez Memlüklüleri adıyla şöhret bulan Burciye Memlüklüleri 135 yıl Mısır'da sultanlık yapmışlardır.

Osmanlı-Memlük ilişkileri ilk olarak Memlük Sultanı Berkuk döneminde başlamıştır. İki ülke arasındaki dostane ilişki sürerken Memlüklülere bağlı olan Malatya valisi Mintaş'ın isyan etmesi üzerine Sivas hükümdarı kadı Burhanettin Malatya'yı ele geçirmiştir.

Yıldırım Beyazıt'ın Malatya'yı alması ile iki devlet arasındaki dostane ilişki bozulmaya başlamıştır. Bu bozulan ilişkiler kimi zaman savaş noktasına gelirken kimi zaman görüşmeler ile düzeltilmeye çalışılmıştır.[15] Osmanlı'nın çaldıran savaşı sırasında Memlüklülerin Şah İsmail'e yardım etmek üzere Halep'e gelmesi bahane edilerek aradaki dostane bağ tamamen bozulmuştur. Çok geçmeden 1519 yılında Osmanlı ve Memlüklüler Merc-i Dabık'ta karşı karşıya gelmişlerdir.[16]

OSMANLI'NIN MISIRI FETHİ

Doğu Anadolu beyliklerini sınırlarının içine katan Osmanlı sonunda Doğu Anadolu'da kesin bir üstünlük elde etmesinden sonra Memlük lideri Kansu Gavri Suriye'deki kuvvetlerine takviye amacıyla ve bazı siyasi çıkarları gereği Şah İsmail ile anlaştı. Memlük zulmünden usanan halk refah ve adaletle yönetilecekleri bir düzen istiyordu. Bunun için Halep'in ileri gelenleri Yavuz Sultan Selim'e bir mektup

---

14 C. Şehabettin Tekindağ, *Berkuk Devrinde Memlüklü Sultanlığı*, İstanbul 1961, s. 29.

15 İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Cilt: 2, Ankara 1988, s. 187-188.

16 İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Cilt: 2, Ankara 1988, s. 279, 284.

göndererek, zulümden bıktıklarını ve Memlük zulmüne son vermek isterse Suriye cemaatinin kendisine hoş geldin diyeceklerini, Sultan'ın adaletli bir vezirini yönetici olarak atamasını istemişlerdir.[17]

Kansu ve Şah İsmail'in ittifakının güçlenmesine fırsat vermeden Osmanlı, Suriye'yi 1516 yılında topraklarına kattı. Memlüklerinin bu Merc-i Dabık savaşında aldıkları yenilgi onların sonlarını hazırladı. Merc-i Dabık'ın üstünden 5-6 ay içinde Osmanlı'nın yaptığı ön hazırlıklar sonucunda Mısır'a kadar olan bölgede herhangi bir engel kalmamıştır. Savaş esnasında Halep'e kaçmak isterken felç geçirerek ölen Kansu'nun yerine yeğeni Tomanbay istemediği halde geçmiştir. Selim, Mısır seferinden önce Tolunbay'a bir mektup göndererek kendisine tabi olmasını istemiştir. Aynı zamanda mısırın ileri gelenlerinin kendisine itaat etmesini istemiştir.

Memlüklü sultanı, Suriye'nin işgalinin geçici olduğunu ve Selim'in Mısır'a saldırmayacağını geri döneceğini düşünmekteydi. Padişah'ın Anadolu'ya geri dönmesinden sonra kaybedilen yerlerin geri alınacağını ümit etmekteydi. Selim, vezirine Mısır hakkında danıştığında Yunus Paşa tehlike arz ettiğini belirtmiştir. Ama Selim Mısır'ı almadıkça zaferin kalıcı olamayacağının düşüncesindeydi.

Osmanlı Ridaniye'ye geldi. Ridaniye Savaşı önceki savaşa göre daha az tehlikeliydi. Selim dâhiyane bir fikir ile Tomanbay'ı şaşırtmış ve bu hezimet sonucu Tomanbay kaçmıştır. Ridaniye'de ki Memlük ordusu ele geçirilmiş ve Kahire fethedilmiştir. Böylece Memlük Sultanlığı tarihe veda etmiştir.

Selim, Kahire'nin fethinin ardından henüz güvenli olmadığı için orda kalmamıştır. Tomanbay, ocak ayında on bin kişilik kuvvetle ansızın karargâhı kuşatmıştır. Fakat Osmanlı'nın haberinin olmasıyla gafil avlanmadılar. Ertesi gün Tomanbay geri çekilmeyip ele geçirdiği Osmanlı askerlerini öldürmüştür. Bunun üzerine harekete geçen yeniçeriler ile Tomanbay arasında 3gün 3 gece süren saldırı devam etmiştir. Bütün şehir halkının Tomanbay'a yardım etmesine rağmen Osmanlılar bunu durdurdu ve Memlük beylerinin ileri gelenleri teslim oldu. Tomanbay kaçtı. Osmanlıdan af isteyen Tomanbay affedildiğine inanmayarak elçileri öldürdü. Tomanbay son kez saldırmaya çalışmış fakat başarısız olarak

---

17 Türkçesine bkz. Akgündüz, *Belgeler Gerçekleri Konuşuyor*, 1-5, İzmir, 1992, IV, 71.

Buhayra'ya kaçtı. Şehsuvaroğlu Ali Bey onu her daim izliyordu. Nili geçmek için suya atıldığında hemen yakalandı. Divan'a getirildi ve idamı gerçekleştirildi.

Selim, 8 ay süreyle Mısır'da kaldı. Kendisini kutlamaya gelen çöl Araplarının şeyhlerini hoşgörü ile karşıladı. Memlüklülere tabi olan Mekke Emiri Şerif Ebu-l-Berekat, Selim'e Mekke'nin anahtarlarını göndermiş ve Osmanlı'ya itaatini dile getirmiştir. Mekke ve Medine halkına para ve yiyecek gönderildi. Osmanlı devleti Mekke'ye memur atadı.

Kaptan Cafer Bey komutasında bir deniz ordusu İskenderiye'ye gelip Memlük donanmasını ele geçirdi. Ve Mısır gibi önemli konuma sahip coğrafi bölgenin fethi ile Afrika'daki birçok önemli ülke ve bölgelerin fethi kolaylaştı. Osmanlı Mısırın Güneyindeki Sevakin'e kadar genişledi.

Selim, Abbasi Halifelerinden hilafeti alarak İslam Dünyası üzerinde ki gücünü arttırdı.[18] Yavuz Sultan Selim, Mısır gibi fethedilen yerlerde sosyal, vergi, toprak ve hukuki düzenlemelerde değişikliklere gitmiştir. Bundan sonra Türk parasının kullanılacağını ve Arap halkının sokaklarda elbise ile dolaşmamalarını emretmiştir. Mahkemelere 4 mezhebe de kadıların görev almalarını emretmiştir. Selimi İstanbul'a dönmeden önce bir önlem olarak tehlikeli olan hükümdar çocukları, halife ve akrabalarını, nüfuzlu bey ve şeyhleri sevk ettirmiştir. Aynı zamanda bazı önemli Mimar, mühendis ve sanat erbabını İstanbul'a naklettirdi.[19]

Mısır'ın alınmasının ardından Afrika'daki sınırlar genişletilmeye başlanmıştır. Cezayir'in fethinin ardından kıtada hâkimiyet kurmaya başlayan Osmanlı ardından Trablusgarp 1551 yılında sınırlara katılmıştır. 1555 yılında Habeş'i de sınırlarına katan Osmanlı Doğu Afrika'nın çoğu bölgesine, 1574 yılında da Tunus'u alarak Kuzey Akdeniz sahillerine egemen olmuştur.

---

18 Yaşar Yücel, *Klasik Dönemin 3 Hükümdarı*, T.H.K., 1991, s. 135; Ayrıca Osmanlının Mısırı fethiyle ilgili bahsedilen başka bir meselede de Abdullah b. Rıdvân da *Târîh-i Mısr* (Bâyezıd Kütp. yazma nr. 4971, vrk. 97/a – 100/a) adlı eserinde Mısırlı âlimlerin Mısır'a gelen Osmanlı elçisiyle gizlice görüştüklerini, ona Sultan Gavrî'nin şer'-i şerife muhalif tasarrufta bulunduğunu şikâyet ettiklerini ve kendilerinin Osmanlı sultanının Mısır'ı fethetmesini beklediklerini dile getirdiklerini kaydetmiştir.

19 *Osmanlı Medeniyeti Tarihi*, Ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, I-II, 1999, II, s. 447.

Mısır Üzerinden HABEŞİSTAN'IN FETHİ

Osmanlı Devleti Mısır'ın fethinin ardından Mısır'ın Kızıldeniz sahillerindeki topraklarına da sahip oldular. Mısır'ın güneyinde kalan günümüzdeki Sudan(Nubya) Osmanlının sınır komşusu olmuştur. Bu fetih ile karadan Habeşistan, Nubya ve Zengibar gibi ülkelerle, denizden ise Hindistan ve Aden ile temasa geçilmiştir.[20]

Osmanlı Devleti güneyde ki komşuları ile bir süre sonra farklı bir şekilde ilgilenmeye başladı. Bu ilgi doğu ticareti ile alakalı olduğu kadar Habeş'teki Müslümanlar ile de ilgiliydi. Habeşistan'da Müslüman ve Hıristiyan Habeş ahali arasında cereyan eden bir mücadele bu ülkede Portekizleri olduğu kadar Osmanlıları da iç işlerine müdahale imkânını vermişti.[21] Osmanlılar İslam Dünyası'nı ve kutsal yerleri korumak gibi büyük bir vazife edindiler. Kısa zamanlıda olsa bu bölgedeki Müslüman Emirlikler üzerinde hâkimiyet tesis ettiler.[22] Bu Emirlikler ile doğrudan iletişim Mustafa Paşa zamanında olmuştur. Portekizliler ile çatışan bir Müslüman Emirliğin başında olan Adel Sultanlığı İmam Ahmed Paşa'dan yardım istemiştir. İmam Ahmed, Paşa kendisine 3000 asker yollar ise Osmanlı hâkimiyeti kabul edeceğini bildirmiştir. Fakat Paşa, 900 asker, 10 top ve bu topları kullanabilecek teknisyen topçular yollamıştır.[23] Bu yardım ile İslam güçleri Osmanlı'nın askeri yardımıyla Habeşistan'ın merkezine kadar ilerlemiştir.[24]

Bu zafer Ahmed'e yanlış bir özgüven vermiştir. Türk müttefiklerinin geri dönmesine herhangi bir çaba göstermemesi sonucu Osmanlı ile ilişkisi zayıflamıştır.[25] Bu zayıflık Habeşli Müslümanların aleyhine olmuştur.[26] Bunu fırsat bilen

---

20 Sadeddin, *Tacü't-tevârih*, İstanbul 1279, II, 370; Rüstem Paşa Tarihi, Üniversite Kütüphanesi, T. Y., nu. 2438, yp. 178b.

21 Cengiz Orhonlu, "XVI. Asrın İlk Yarısında Kızıldeniz'de Osmanlılar", *Tarih dergisi*, Sayı 16 (1961), s.23.

22 İvaz Abülhadi el-Ata, *el-Osmaniyyune fi'l-Bahri'l-Ahmer*, Külliyetü'l-Âdâb Camiatü Afrika el Âlemiyye, Hortum, s.2.

23 Orhonlu, *a.g.e.*, s. 27-28

24 Gassan Ali Muhhamed El-Ramah, *Sırau'l-Müslümin ma'al Portakaliyin fi'l-Bahri'l-Ahmer Hılale'l-Karni'l-Âşiri'l-Hicri es-Sâdis Aşara Milâdî*, Ümül'l-Kura Üniversitesi Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Mekketü'l-Mükkereme 1981, s. 288.

25 Ahmed Berhad, *Vesâik ani's-Somal el-Habeş ve Eritre*, Kahire 1981, s. 172

26 Muhammed Mutasım Seyid, *Duvel-i İslamiyye fi Şark İfrikiye(Harar ve' s-Somali,* El-Kahire 1964, s. 37.

Portekiz-Habeş ordusu İmam Ahmed'e karşı büyük bir zafer kazanmış İslam orduları darmadağın olmuştur.[27]

16.yüzyıl Osmanlı ve Avrupa için büyük değişikliklerin ortaya çıktığı bir zaman dilimidir. Özellikle bu değişiklikler en belirgin olarak kendini iktisadi olarak göstermiştir. 16.yüzyılın ortalarında dünyada bir kıymetli maden sıkıntısı baş gösterdi. Gümüşün yerini altının almasıyla birlikte bu sıkıntı daha da arttı. Bu zamanlarda yeni altın kaynaklarının arayışına girilmesi ve eski kaynakların gözden geçirilmesi ile ilgili esas faaliyetler başlamıştır.

Amerikan kaynaklarını ellerinde tutan İspanyollara karşı Portekizliler, Afrika'da bu amaç uğruna özel seferler düzenlemişlerdir.[28] Bu zamanlarda Osmanlı Devleti'nde piyasa aynı etki altında kalarak çok büyük oynamalar yaşanmıştır. Bu buhrana son vermek için Osmanlı devlet adamlarının, ulaşılabilecek olan kaynaklara göz attıkları görülmüştür. Cezayir Beylerbeyi Salih Paşa'nın yaptığı harekât bir tecrübe niteliğindeydi.[29] Trablusgarp seferi bu siyaseti diğer cepheden tamamlayan bir fetih olmuştur.

Habeşistan, Kızıldeniz'in güvenliği açısından oldukça önemli bir bölgeydi. Bu bölgenin Hristiyan oluşu Portekizlilere destek vermesi bu bölgenin önemini arttırmıştı.

Osmanlıları Habeşistan fethine iten önemli sebeplerden biri Portekizlilerin Kutsal mekanları tehdit eder bir pozisyonda olması bir diğeri de doğu ticareti tekeli ve yer altı kaynaklarının Portekizlilerce kullanılması kaygısıydı. Portekiz üstünlüğünü kırmak için Hint Denizine filolar sevk edilmiş fakat Osmanlıların deniz tipi gemileri olamadığı için başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Osmanlılar bu durumun telafisi amacıyla Doğu Afrika sahilleri ve Hindistan arasındaki sahillere müdahalede bulunabilmek için Habeşistan'ı hedef almışlardır.

Bu harekât ile ilgili Kanuni, Özdemir Paşa'yı görevlendirmiştir. Yemen Beylerbeyliğinden azledilen Özdemir paşa hükümetin daveti üzerine İstanbul'a gelmiş ve burada kendine iyi bir çevre edinmiştir. Bu sayede Kanuni'nin dikkatini çekmiştir.

---

27 Gassan Ali Muhhamed El-Ramah, *a.g.e.,* s. 290

28 Cengiz Orhonlu, "Osmanlıların Habeşistan Siyaseti", *Tarih Dergisi*, XV/20, Mart 1965, s. 40.

29 Frank C. Spooner, *L'Economic Mondiale et Les Frappes Monétaires en France*, 1493-1680, Paris 1956, s. 26; Aziz Sami İlter, Şimali, *Afrika'da Türkler*, İstanbul 1936, c. 1, s. 128.

Padişahın Paşa'yı huzuruna kabul ettiğinde Paşa'dan bölgenin özelliklerine dair bilgide istemiştir.[30] Paşa'nın vermiş olduğu bilgiler bölgeye yapılacak seferlerin ve bölgenin fethi açısından önemliydi. Verdiği bu bilgiler sefer için hükümeti ikna etmişti. Bu sayede Paşa seferden sorumlu olarak görevlendirilmiştir.

Özdemir Paşa 1554-1555 yılında Mısır'a gelmiş ve hazırlıklara başlamıştır. Planlandığı kadar asker bulmak güç olduğu için gönüllü olarak askerlerin seçilmesi düşünülmüştür. Fakat bölgenin uzak olması dolayısıyla askerler isteksizdi. Harekât kara ve deniz olmak üzere iki ayrı koldan olacaktı.[31]

1555 yılının ortalarında hazırlıklar tamamlandı ve harekâta başlandı. Kuvvetler iki koldan ilerlemeye başlamıştı. Fakat karadan gidilecek mesafenin uzunluğu sebebiyle Şallal mevkiine gelindiğinde daha gidilecek çok uzun bir yol olmasına rağmen askerler arasında huzursuzluklar çıkmaya başladı. Şallal bölgesine gidilene kadar günler süren sefer sonucu askerler Paşa'ya karşı gelmeye başladı. Bunun bu şekilde başarıya ulaşılamayacağını anlayan Özdemir Paşa geri dönmek zorunda kaldı.[32]

Hazırlıklar tekrar yapıldı ve Kızıldeniz üzerinden gidilecek daha kolay bir güzergah seçildi. Bunun için en uygun yer Sevakin Limanı idi. Bunu harekâtın mısırdan yönetilemeyeceğinin anlaşılması üzerine merkezi Sevakin olan bir Habeş beylerbeyliği oluşturulması uygun görülmüştür.

Habeş Beylerbeyliği 1555 yılının yaz aylarında resmen oluşturulmuştur.[33] 1555 yılının sonbahar aylarında askeri harekâta başlanmıştır. Paşa, ilk olarak Masavva limanını hedef almıştır[34]. Bu limanın önemi Portekizliler ile teması sağladığı için Habeş Krallığının önemli limanlarının arasında yer almasıydı. Deniz ve kara harekâtı sonucu Masavva kısa sürede ele geçirildi ve merkez eyalet yapılmıştır. Bunun

---

30 Reyhan Şahin Allahverdi, "Kızıldeniz'de Osmanlı Hâkimiyeti: Özdemiroğlu Osman Paşa'nın Habeşistan Beylerbeyliği (1561-1567)", *Stadies of The Ottoman Domaın*, C. 3, Sayısı 2003, s. 39-40.

31 Kutbeddia Mekki, *Berku'l-Yemani fil Fethi'l-Osmani*, *Ahbâru'l-Yemani*, ismile Âli, ilaveli tercüme, Hamidiye ktp., nu. 886, s. 57 a-b.

32 Seyyid Lokman, *Zübdetü't-Tevarih*, Türk-İslam eserleri Müzesi, nu. 1973, yp. 73.

33 *Divan-ı Hümayun Ruus Defterleri*, Kamil Kepeci tasnifi, nu. 213, s. 212.

34 Father Francisco Alveres, *The Prester John of the İndies, being the narative of the portuguese Embassy to Ethiopia in 1520*, çeviri Lord Stanley of Alderley, revised and edited by C. F. Beckingham and G. W. B. Huntinferd, Cambridge, at the University Press 1961, II, s. 418- 419.

devamında diğer önemli liman olan Arkiko'da ele geçirildi.[35] Masavva Limanı'nı kontrol eden Dahlak ve diğer tabii olan adalarda kısa sürede hâkimiyet altına alındı.1559 yılında da Zeyla Limanı alındı. Bu Liman ileriki yıllarda Özdemir Paşa'nın oğlu Osman Paşa tarafından Habeş Eyaletinin bir sancak merkezi olacaktı.

Habeş Eyaletinin oluşturulmasının üstünden yaklaşık yüzyıl sonra Evliya Çelebi eyalet hakkında şunları anlatıyor:

"Özdemir Paşa, yeni eyâletin ilk beylerbeyi oldu. Özdemir Paşa, Sevâkin'de, sonra Massava'da[Massava] oturdu. Habeş eyâletinin sancakları Sevâkin, Masavva, Cidde, Mekke ve Medîne idi. Son üçü Hicâz'î içine alıyordu. Sevâkin sancağı, Sudân'nın Mısır'la Eritre arasındaki Kızıldeniz sahil şerididir. Musavva sancağı ise, Eritre'yi, Cibûti'yi, Kuzey Somali'yi içine alıyordu. Güney Somali ile asıl Habeşistan'nın büyükçe parçaları, zaman zaman bu sancağa bağlı kalıyordu. Bir ara Habeş ve Hicâz eyâletleri ayrılıyor, sonra gene birleştiriliyordu. Cidde ve Mekke'de oturan beylerbeyleri de vardı. Masavva karsısındaki Dahlak adası, Masavva sancağına bağlı idi…"

Zeyla Limanı[36] Portekiz gemilerinin buradan yükledikleri mallar için büyük miktarlarda vergi ödedikleri bir limandı. Paşa, kısa zamanda doğru bir harekât ile Habeş sahillerini almıştır. Denizle irtibatını kaybeden Habeş Krallığının iç kesimlerini almanın vakti gelmişti. Habeş Kralı Claudius Osmanlıların gelişini büyük bir korku ile karşıladı. Claudius'un büyük bir ordusunun olmasına rağmen teçhizatın yetersizliği endişeleri arttırmıştır.

---

35 Mekki, *a.g.e.*, s. 57 b; J. Spencer Trimingham, İslam in Ethiopia, Oxford University Press, 1952, s. 92.

36 Evliya Çelebi de o dönemlerde ziyarette bulunduğu Zeyla iskelesi hakkında geniş bilgi vermektedir. Evliya Çelebi, Zeyla iskelesini şöyle anlatmaktadırr; *Hint okyanusu üzerindeki bu korkunç kalelerin birinde 200, diğerinde 300 Türk muhafızı ve topçusu vardır. 1680 yılında, Türk azminin ve kudretinin birer nişanesi olarak ekvator çizgisinin 10 derece kuzeyinde yükselmektedir. Özdemir Paşa'nın yaptırdığı camiler, hanlar, istihkâmlar hâlâ ayaktadır. Zeyla kalesi, Babülmendeb'e hâkimdir. Kızıldeniz'i güneyden kapatmakta ve bir Türk gölü haline getirmektedir. Kızıldeniz'de yalnız Türk bayrağını taşıyan gemiler dolaşabilmektedir. Bütün yabancı gemilere kapalıdır. Ondördüncü Louis'nin büyükelçileri, Kızıldeniz'e Fransız ticaret gemilerinin girebilmesi için Divan-ı Hümayun'un eşiğini çok aşındırmışlardır. Kızıldeniz'in kuzey ucunda, Zeyla'dan kuş uçuşu 2.200 kilometre ötede ise Akabe kalesi yükselmektedir. Bu da Kanuni Sultan Süleyman'ın eseri, 7 kuleli korkunç bir müstahkem mevki'dir. Kızıldeniz'in Akdeniz'e doğru uzanan Süveyş Körfezi'nin ucundaki Süveyş limanı ise, imparatorluğun en büyük deniz üslerinden biridir. Burada askeri tersane ve her an Hind Okyanusu'na açılmaya hazır bir donanma bulunmaktadır. Evliye Celebi Siyahatnamesi, Mısır, Sudan,.C. X, İstanbul 1938, s. 952-953.*

1557'de Tigre'ye yönelen harekât Osmanlının karşısında devamlı mağlup olan Habeş ordusu sonucunda tüm bölgeye yayılmaya başladı. Habeş için kutsal yer sayılan Debra-Damo'ya yapılan harekât daha büyük tesir bıraktı. Harekât kutsal manastırın tahrip edilmesiyle son buldu. Diğer kuvvetlerde Bahr-Nagaş Yeşhak'ı mağlup etti. Ardından Buri yarımadasını işgal ettiler[37].

Habeşistan'da bulunan Galla kabilelerinin ülkenin bir kısmını işgal ettiklerini duyması Claudius'u daha çok tedirgin etti.[38] Ordusu ile bunların üzerine giderken bu kabileleri kontrol altına almada başarılı oldu. Harar'daki Müslüman kabilesi de Cludius'u diğer taraftan zor duruma sokmuştur. Bu emirliğin başında olan İmam Ahmed'in yeğeni Nur, kabileyi teşkilatlandırarak hücuma geçti. 1559 yılında Fatjar bölgesini istila etti ve bu istilaların birinde Claudius öldürüldü.[39] Yerine kardeşi Minas geçmiştir.

Deberva ve dolayları Türkler tarafından fethedilmişti. Paşa, içlere doğru yapılacak harekâtların başlangıç noktası olarak burayı seçmiştir. Özdemir Paşa, burada bir mevkii inşa etmiş ve yerli müttefiklere de sahip olmuştur. Debarva'da büyük bir camii ve mescitler inşa edildi. O bölgede olan birçok Hristiyan veya pagan Habeş, İslamiyet'i kabul etti.

Mısır'daki Memlük donanmasında ve ardından da XVI. yüzyılın ilk yarısında Portekizlilere karsı Osmanlı donanmasında etkin olarak görev alan bir Osmanlı amirali olan Salman Reis'in Lâyihası'nda: bölgeyle ilgili şu bilgileri sunmuştur; "*Badehu Dahlek İskelesi'nden yukarı Zeyla dimekle maruf bir iskelenin katinde hayli ulu şehir olub padişahlarına mücahidîn derler. Haylice dindar Müslümanlar olub ve kütübü mûteberenin ekseri Zeyla'dan münteşir olub ve ol vilayet serhadi İslâm, her yıl Habeş kâfirlerine fisebilillah gaza tariki ile akın salub cenk ve cidal ederlermiş…*"

"*… Sevâkin dediğimiz iskeleye yılda Said ikliminden bin miktarı Arabî atlar gelüb vilâyeti Habeş'te kâfirlere bey' olunurmuş. Mezkûr Zeyladaki Müslümanlar Sevâkin'de olan Arabiye mektup gönderüb niçün memleketinden kâfire at sattırırsız,*

---

37 Wallis Budge, *A History Of Ethiopia*, Nubia and Abyssinia, London 1928, c. II, s. 348.

38 Wallis Budge, *A History Of Ethiopia*, Nubia and Abyssinia, London 1928, c. II, s. 348.

39 Trimingham., *a.g.e.*, s. 93.

ol kâfirler anda almakla kuvvetlenüb bizimle cenk ederler yoksa siz dahi Müslümanlar değilmisiz diyu, bunlar mukayyed olmazlar".[40]

Diğer tarafları emniyete alan Habeş kralı Türklerin üzerine saldırıya geçti. İlk hedef olarak yerli müttefikler seçildi. Gaeva adlı, bir kabilenin başında bulunan kadına Yeşhak'ı yolladı. Mağlubiyete uğrayan Gaeva Paşa'dan yardım istedi. Özdemir Paşa onu Debarva'da bırakarak zorlu arazi yapısı olan Beja kabilelerinin bulunduğu yerlere yöneldi[41]. İklim ve arazi yapısı daha tehlikeliydi. Bu zorlu sefer birçok askerin Güneş çarpması dolayısıyla ölmesine sebep oldu. Yaşı ilerleyen Paşa hastalanmış ve sedyeyle taşınmaya başlamıştı. Bu harekâttan vazgeçildi. Paşa 1560 yılında Debarva'da hayatını kaybetti. Vefatından önce İstanbul'a varan haberciler Habeş'in fethini bildirmişlerdir. Kayıtlara bu şekilde geçmiştir.

Evliya Çelebi Paşa hakkında şunları anlatıyor: "Özdemir Paşa… İlk Habeş beylerbeyi olarak, eyâlet merkezi Debarva'da 60 yaşlarında öldü. Bu şehirde büyük bir cami ile birçok mescid ve başka bayındırlık eserleri yaptırmıştı. Camiinin hazîresine gömüldü. Debarva, Habeşistan içlerinde idi. Halefi olan oğlu Osman Pasa, eyâlet merkezini, Kızıldeniz'de çok işlek bir iskele olan Musavva'ya taşıdı ve babasının nâşını da buraya nakil ettirip bir türbe yaptırdı."

Paşa'nın vefatı askerler arasında bir panik salmıştır. Bütün ordu Tigre ve diğer bölgelerden sahillere doğru çekilmeye başladılar. Habeş ordusu bunu fırsat bilerek Paşa'nın Debarva'da yaptırdığı mevkileri yerle bir etmiştir. Dağınık olan orduyu toparlayabilecek ve kaybedilen yerleri geri alabilecek Osman Paşaydı.[42]

1569'daki Yemen ayaklanması Habeş'in önemini azaltmıştır. Fakat Habeş yıllarca Kızıldeniz ticaretinde büyük bir sancı olarak etkisini devam ettirmekteydi.

Bölgenin Osmanlının hakimiyetinin ardından bazen Yemen, Hicaz Vilayetlerine bazen doğrudan Habeş vilayetlerine bağlı kaldığı gibi XIX yüzyılda Mısır Hidivliğine bağlanmıştır. Özdemir paşa komutasındaki Osmanlı askerlerinin bölgeye

---

40 Fevzi Kurdoğlu,"Meşhur Türk Amirali Selman Reis'in Lâyihası", *Deniz Mecmuası*, 1934, S. 47, s. 72 ; Salih Özbaran, *The Ottoman Response to European Expansion: Studies on Ottoman- Portuguese Relations in the Indian Ocean and Ottoman Administration in the Arab Lands During the Sixteenth Century*.Istanbul: Isis Press., 1994, s.108.

41 Wallis Budge, *A History Of Ethiopia*, Nubia and Abyssinia, London 1928, c. II, s. 348-349; Trimingham., *a.g.e.*, s. 92.

42 Cengiz Orhonlu, *a.g.e.*, s. 54.

sağladıkları yardımlar sayesinde Afrika'nın bu bölgesindeki Müslümanlar yok olmaktan kurtulmuşlar, harar emirliği de bölgede mahalli bir güç olarak XIX. Yüzyılın sonlarına kadar varlığını muhafaza etmiştir.

Osmanlı tarafından bütün bu bölgelerin kontrolü sağlanmış sonrasında aşağıda bahsedeceğimiz üç başlık Bölgelerin hızla İslamlaşmasında büyük önem taşımıştır buna göre;

1. Mısırın fethi sonrası Afrika'nın İslamlaşmasında Hac yolu, Ticaret ve Tüccarların önemi

Kuzey ve Sahra altı Afrika'da İslam dininin kısa zamanda yayılmasını sağlayan bazı faktörler vardır. Özellikle Sahra altı Afrika'da İslam'ın yayılmasında ticaret yolları etkili olmuştur. Bu yollar üzerinde inşa edilen şehirlerde kısa zamanda oluşan Müslüman cemaat ve gruplar yerel yönetici ve halklar üzerinde etkili olmuş, bunun neticesinde İslamiyet öncelikli olarak şehirlerde yayılmış, merkezlerden uzak bölgelerde ise yerel inançlar yaşamaya devam etmiştir. İslamiyet'in Afrika'da çeşitli bölgelerde hızla yayılmasının bir diğer sebebi de İslam dininin motive edici durumundan kaynaklanmaktadır. İslamiyet'in bölge insanlarına yeni bakış açıları kazandırması, toplumun kendisini yeniden toparlanmasına imkan sağlaması ve İslamiyet'i kabulün şartsız ve seremonisiz oluşu bu yayılmada büyük rol oynamıştır. Kuzey Afrika'da ve Sahraaltı Afrika'da İslam'ın yayılışında en önemli aktörler başta tüccarlar olmak üzere, Buralara yerleşen Müslüman göçmenler, Toplumda sözü dinlenir ileri gelen kişiler ve Tasavvuf hareketleri içerisinde vaz ve irşat hareketleri olmuştur. Başta Portekiz olmak üzere diğer batılı ülkelerin Afrika'da sömürgecilik hareketleri İslam'ın yayılmasını ve güçlenmesini sağlamıştır. Osmanlı devleti tarafından Mısırın fethi sonrası İslamiyet'in yayılması hız kazandı. Afrika'daki yerli kabilelerin sosyal hayatlarında önemli gelişmeler meydana geldi. Dar aile ve kabile bağları yerini zamanla daha güçlü sosyal ve siyasi bağlara bıraktı. Yeni oluşan ve var olan kabileler birleşerek yeni müstakil devletler kurdular. Eğitim ve kültür seviyesi yükselerek bunun sonucunda yeni ilim ve kültür merkezleri doğdu. Ayrıca ticaret, sanat ve tarım alanında büyük ilerlemeler kaydedildi.[43]

---

[43] Davut Dursun, "Afrika (Din)", *DİA*, Cilt 1, s.430

Mısır, Kızıldeniz'le doğudan, Akdeniz'le kuzeyden komşu ve Hindistan yolu üzerinde de doğuyla batı arasında kesişim noktasında idi. Mısır Üst yöneticileri ticaretin önemini müdrik olarak Avrupa'yla olan ticareti geçmişte olduğu gibi çeşitli limanlarıyla desteklemişlerdi. [44]

Osmanlı Fethi öncesi ve sonrası Mısırda Ticaret iki yoldan yapılmakta olup, biri Müslüman gemicilerinin faal rol oynadığı deniz yolu diğeri de kara yoludur. Güneyden kara yolunu esas alan iki büyük kervan yolu vardı. Biri Darfur diğeri de Sinnar'dan gelen kervanlardır. Darfur Kuzey Batı'da Trablus'a doğuda Mısır'a olmak üzere her iki istikamette kervanlarla irtibat halinde idi. Kervan Circe'ye gelindiğinde Circe sancakbeyine taşınan şey için gümrük ödenirdi. Darfur kervanı Asyut, Benî Adîn ve Menfalut gibi mevkilerde muayyen müddet durarak ihtiva ettiği metaı mümkün olduğu kadar satmaya çalışırdı. Osmanlı devleti, ticaret merkezlerindeki valilere mektuplar yazarak tüccarlara iyi davranmalarını emretmişler, tüccarların, mallarını ve canlarını muhafaza etmişler, bu sayede Mısır ticari hayatı hep canlı tutulmuştur.

Sinnar kervanı ise, Func Devleti'nin merkezi Sinnar'dan[45] gelirdi. Bir yılda birkaç defa gelir ve giderdi. Muhtelif yerlerden gelen küçük kafileler İbrim'de birleşerek tek bir kervan haline gelirdi.

Diğer yol ise, Kızıldeniz yolu ile Süveyş, oradan da İskenderiye'ye gitmekte idi. İskenderiye ile İskenderun arasındaki Akdeniz limanları bu ticaretin vardığı, en mühim mahreçlerdi. Sahiplerine büyük menfaatler sağlayan bu ticaretin en mühim maddelerini şeker hurma fildişi kıymetli taşlar, sinameki, turunçgiller, pamuk, madenler, Çeşitli boya ve baharat ticaretinin devam ettiğine dair elimizde nakil olunan bilgiler mevcuttur. 931 (1524) tarihli Mısır kanun-namesinde de ilgili maddelerde bahsedilerek baharat ticaretinin devam ettiği açık bir şekil de görülmektedir.

Hacılar kara ve deniz yoluyla Kahire'ye gelirlerdi. Mağribli hac kafilesi Fas'tan çıktıktan sonra Ramazan ayının ikinci yarısına doğru üç aylık bir yolculuktan sonra Kahire'ye varırlardı. Deniz yoluyla gelenler daha erken varırlardı. Kara yoluyla

---

44 Çetin, Altan, "Memlûkler Devrinde Kârimî Tüccarları", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 22 (35), Ankara 2003, s. 72

45 Fung (Funç) saltanatının merkezi olan Sinnar için bkz. S. Hiliclson, "Fung (Func)", *İ.A.*, C.IV, s.682.

gelenler Urban tehlikesiyle karşı karşıya iken deniz yoluyla gelenler de korsan tehlikesiyle karşı karşıya idiler. Ayrıca deniz mevsiminin de yolculuğa elverişli olması gerekmekteydi.[46]

Özellikle hac yolunun güvenliği meselesi ve buranın işlerliğinin devamı hususunda Mısır'ın bölgede aktif bir rol üstlendiği görülür. Hacılar ise gelirken yanlarında ticaret eşyası bulundurmazlar ancak yolculuk esnasında ihtiyaçları kadarını beraberlerinde getirirlerdi.

Her yıl Mağrib'den ve Afrika içlerinden gelmiş 30-40 bin hacı adayını toparlayan Mısır kervanı ülkenin en üst yetkililerinden biri olan Emirül-haccın kumandasındaydı. Kervanın giderleri eyalet bütçesinin temel kalemlerinden birini oluşturuyordu[47]. Cezayir-i Garb'tan, Tunus'tan hac farizası için gelen hacılarla ilgili olarak ortaya çıkan meselelerin halledilmesinde Mısır beylerbeyi sorumlu idi[48].

Hem dinî hem siyasi yönden büyük önem taşıyan yolculukların her biri için 300 000 ile 385 000 akın arasında harcama yapılıyordu. Bu miktar büyük savaşlarda yapılan harcamaların yansı veya üçte ikisi demekti Bu miktarın üçte biri Mısır kaynaklarından sağlanırdı. Harameyn ve civarındaki bölgelerden Osmanlıların pek fazla gelirleri olmadığı halde gerek padişahlar gerekse Dîvân-ı Hümâyun üyeleri Harameyn ile ilgili harcamaların kısıtlanması yolunda teklifte dahi bulunmamışlardır[49].

---

46 Yunan Lebib Rezzak- Muhammed Müzeyyen, *Tarihu el-Alâkati'l-Mısrıyye el-Mağribiyye*, Kahire 1990, s.52.

47 Andre Raymond, *Osmanlı Döneminde Arap Kentleri*, çev Ali Berktay, İstanbul (Tarih Vakfı Yurt Yayınları),1995 s.21.

48 Bu hacılardan vefat edenlerin muhallefatlan zaman zaman şikâyet konusu olmaktaydı. Meselâ bu konuyla ilgili olarak Mısır beylerbeyine ve kadısına gönderilen hükümde, bunların mulıallefatlannm zapt ve vatanlarına götürülmesi için kendi içlerinden emir ve nazırlar tayin edilip, bunlara dışarıdan müdahale edilmesi gerekmediği halde, İskenderiye, Reşid, Dimyat ve diğer iskelelerde olan ümera ve ummal bunların muhallefatlanıa fuzûleıı el koyduklarından ve ayrıca hacıların kendilerine ait eşyalardan dahi gümrük talebinde bulunduklarından bahisle bu tür uygulamaların men edilmesi ve hacıların metrukatlama müdahalede bulunulmaması ve eminleri tarafından zapt ettirilip varislerine teslimlerinin sağlanması ve iskelelerde de gümrük talep edilmemesi ferman olunmuştu (MD 99, s. 98, Evail-i Cemaziyelahir 1101 / Mart 1690). Aynı konuyla ilgili olarak yiıc Mısır beylerbeyine, kadısına, Cezayir-i Garb ve Tunus'tan Mekke'ye kadar olan yerlerde bulunan kadılara, iskele eminlerine ve saire gönderilen tarihli hükümler için bkz. MD 104, s.27, ltkm.126, Evail-i Ramazan 1103 / Mayıs 1692; MD 110, s.36, lıkm.151, Evasıt-ı Zilkade 1108 / Haziran 1697.

49 Abdülkadir Özcan, "Hac-Osmanlı Dönemi", *DİA*, cilt 14, s.403.

Biladüsudan ve Büyük Sahra bölgelerinden yola çıkan hacılar bu seyahatlerini kuzeye doğru yönelerek Akdeniz sahilinden veya güney yoluyla Kızıldeniz'den Arap yarımadası bölgesini geçerek sağlıyorlardı. Emniyet açısından çok yüksek güvenlik arz eden kuzey yolunu takip edecekler ise sırasıyla Agades, Gat, Gadames, ve Trablusgarp üzerinden Mısıra gidiyorlardı. Güney tarafından gelenler ise Bagirmi, Vaday, Mısır Sudan'ı ve Kızıldeniz'deki Sevakin üzerinden bu yolculuklarını tamamlıyorlardı.[50]

Hac görevinin sosyal tesirleri yönünden bakıldığında, önceki ve sonraki dönemlerde hatta günümüzde dahi devam eden bir tezahür olarak, hac mevsiminde âlimler birbirleriyle tanışma ve bu yolla kendilerini daha da geliştirme fırsatı buluyorlardı. Bu durumu, dönemin bibliyografya kitaplarından izlemek mümkündür. Müellifler, hayatını anlattıkları kişilerin, hacca hangi yılda/yıllarda, kimlerle gittikleri, orada ne kadar kaldıkları ve hac görevi esnasında ne gibi İlmî faaliyetlerde bulunduklarına dair bolca bilgiye yer vermektedir.

Memlükler devrinde XV. yüzyılın başlarına kadar Kahire'den kalkan kervanların yeterince düzenli ve disiplinli olmayışı, seyahat esnasında kargaşaya yol açıyordu. Hacı adaylarının sayısı da artınca miladi 1400'lerden itibaren hac yürüyüşü sistemli bir hale getirilmişti. Buna göre kervanı korumakla yükümlü askerî birliğin kumandanı, Kahire'den beş menzil uzaklıktaki Acrud'da görevini teslim alır ve yolcuların kervandaki yerlerini kendisi belirlerdi Kervan yorucu çöl yolculuğu başlamadan önce katar denilen alt guruplara bölünür, en başa çöl güzergâhını iyi bilen kılavuzlar yerleştirilir, onları da sakalar takip ederlerdi.

2. Eğitim öğretim ve kültürel kurumların başında gelen el-Ezher Üniversitesinin Afrika İslamlaşmasındaki rolü

el-Ezher İslam dünyasında halen varlığını sürdürmekte olan en eski dini eğitim kurumu pozisyonundadır. Tarih içerisinde Afrika kıtası gerçek manada ilme önem veren çok sayıda eğitim ve ilim merkezine sahipti. Bahsedeceğimiz El-Ezher camii ve külliyesi başta olmak üzere Tunus'da, Zeytune, Fasta, Karaviyyin, adlı merkezler ayrıca Habeşistan'da Harar, Nijerya'da, Konu bornu, Malide Timbuktu gibi şehirlerde bulunan medreselerde binlerce Müslüman eğitim almaktaydı. Binlerce yüzbin-

[50] Ahmet Kavas, *Osmanlı-Afrika İlişkileri*, İstanbul 2103, s 323

lerce ilimi seven eğitimden kaçınmayan insan bu maksatlarla kıtanın farklı bölgelerinden buralara meşakkatli seyahatler etmekteydiler.

el-Ezher camii ve Külliyesi sayesinde Osmanlı dönemi Mısırının dışarıya din ve çeşitli sahalarda bilgi üreten alim ihraç eden bir yer konumuna geldiğini söylemek mümkündür. Mısır her dönemde gerek din alimlerinin ders vermek, gerekse bu alanlarda eğitim görmek isteyen öğrencilerin ders okumak amacıyla akın ettiği bir Osmanlı Vilayeti olmuştur.

el-Ezher külliyesi, İslami ilimler ve devrin ulaştığı ilim seviyesinde eğitim veren eğitim merkezlerinin başında bulunmaktaydı. Kahire'de bulunan bu Meşhur eğitim kurumu cami ve bugün halen adına var olan üniversiteyi de ihtiva eden tüm külliyeye verilen addır. Ezher'in sosyal ve kültürel hayat açısından önem ve fonksiyonu üzerinde durmadan bu eğitim müessesesinin kuruluşu ve tarihi gelişimi üzerinde durmak gerekiyor.

Fatımilerin Kahire'yi devlet merkezi yaparak Mısır'a yerleşmeleri. Kahire'de el-Ezher camiinin yapılması. (Medrese haline getirilmesi: 996) Fatımi Halifesi El-Aziz (975- 996) tarafından Kahire'de Ezher Camiinin Şii doktrininin öğretimi ve propagandası amacı ile bir medrese haline getirilerek burada ayrıca bir yoksullar yurdu kurulmuştur.[51]

Osmanlı döneminde el-Ezher külliyesiyle ilgili yapılan yeniliklerin en önemlisi Şeyhu'l-Ezher makamının ihdâsıdır.[52] Muhammed b. Abdillâh b. Alî el-Haraşî el-Mâlikî (ö. 1101/1690) XVII. yüzyılda ihdas edilen Ezher şeyhliğine getirilen ilk âlim olmuştur. Aralarında Ebû Sâlim el-Ayyâşî ve Muhammed b. Abdülbâkī ez-Zürkānî gibi İslâm dünyasının her tarafından birçok talebe, âlim ve devlet adamı ile çeşitli düzeylerde irtibatları bulunan meşhur kişilerin de bulunduğu pek çok öğrenci yetiştirmiştir. Şeyhu'l-Ezher'in görevi, alimler ile talebeleri ilgilendiren hemen her konuyu içine alacak şekilde dinî ve İlmî işlerle meşgul olmaktı; İdarî ve malî işlerden ise yine nâzır sorumlu olacaktı.

---

51 Jean Sauvaget, (Türkçeye çevirenler ve genişletenler Ord. Prof. Suat Kemal Yetkın, Faik Reşit UNAT) *İslam Dünyası kısa Kronoloji*, Ankara Üniversitesi Basımevi-1963

52 Ezher'in ilk şeyhi Muhammed b. Abdillah IJaraşî (ö. 1101/1690) olup, hayatı hk. daha fazla bilgi için bkz. Cengiz Kallek, "Haraşî, Muhammed b. Abdullah", *DİA*, XVI, s. 110.

Osmanlılar, el-Ezher külliyesi misyonuna karşı gösterdikleri saygının bir sonucu olarak el-Ezher şeyhinin seçiminin buradaki alimler tarafından yapılmasına izin vermiştir. el-Ezher külliyesi sayesinde Mısır her dönem dışarıya çeşitli sahalarda âlimi ihraç eden bir ülke konumuna geldiğini söylemek mümkündür.

el-Ezher külliyesinin önemli özelliklerinden biriside, geçmişi Memlükler dönemine kadar uzanan Revâk adı verilen bir sistemi bünyesinde bulundurmasıdır. Revak, aynı şehir, bölge veya ülkeden gelmiş öğrencilerin okul sonrası eğitim bittikten sonra yaşamlarını sürdürecekleri yer olarak hazırlanmış bir yurt binasıdır. Bu sistem, şehre dışardan veya ülke dışından eğitim için gelen öğrencilerin güvenlik içinde çalışma ihtiyacının ve hemşerileriyle bir arada yaşama isteğinin tabiî bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

Revâk sisteminin her yönüyle işleyen bir mekanizma hâline gelmesi ancak Osmanlılar zamanında gerçekleşmiştir. Çok yönlü bu sistemin bu dönemde belli esaslara bağlanarak yeniden düzenlenip kurumsallaştırılması, külliyenin tüm İslâm dünyasına hitap eden tam bir eğitim kurumu hâline gelmesinde çok büyük rol oynamıştır. Evliyâ Çelebi'nin o dönem külliyeler için "Söz konusu öğrenciler etnik kökenlerine göre revak adı verilen dershanelere devam etmektedirler. Bu revaklar içinde en iyisi Ervâm'a aittir" dediği nakil edilmektedir.[53] Revâklarının bir kısmı Mısırlı öğrencilere aitti ve bunlara Mısır'ın güneyinden gelenler için Revâku's-Se'âyide, kuzey Afrika'dan gelenler için Revak-ı Meğaribe, Nil Deltasının doğusundan gelenler için Revâku'ş-Şerkâviyye, Deltanın batısından gelenler için Revâku' Bihâriyye adı verilmişti. Revâku Sennariyye ve Revâku'l- Feşeniyye gibi bazı

---

53 Evliyâ Çelebi de el-Ezher Külliyyesi ve âlimlerinden saygıyla bahseder. el-Ezher'de dünya çirkeflerine ilişkin bir söz işitmediğini ve her gittiğinde ayrı bir zevk aldığını ileri sürer. Bu kurumda elli ülkenin çocukları eğitim görmektedir. Söz konusu öğrenciler etnik kökenlerine göre revak adı verilen dershanelere devam etmektedir. Bu revaklar içinde en iyisi Ervâm'a aittir. Ervâm kampüsünün üyeleri, diğer kampüstekilerin dilini bilmemektedir. Herkes kendisi ile meşguldür. Zengin evkafları olduğundan diğer ülkelerin talebeleri de bu revâkta okumaya meyillidir (X: Y.91a). Evliyâ Çelebi, bunun dışında Mısır'da yetmiş yerde mekteb-i Ervâm var olduğunu kaydeder:
"Ammâ mekteb-i Ervâm yetmiş yerdedir. Eyle sebîller üzre kasr-ı âlî- misâl mükellef mektebler değildir. Mahalle içlerinde ekseriyyâ Gülşenî hazretleri tekyesi kurbunda üstâd-ı kâmil hattâtlar hocalar dükkânlarda yetmişer seksener Rûm halkı pîçesi tufeylleri vardır. İlm-i hisâb ve ilm-i kitâb ve ilm-i kırâ'at okurlar. Bunlarda fellâhîn ve Hazarî sıbyânları yokdur. Rûm hocaları bu mahallerde sâkinlerdir." (X: Y.107b-Y.108a). Yahya Kemal Taştan, Evliya Çelebi'de Mısır: 16. ve 17 Yüzyıllarda Meşruiyet ve Muhalefet, *Türk Dünyası incelemeleri Dergisi / Journal of Turkish World Studies*, XI/2 (Kış 2011), s.53.

revâklar, müstakil olarak yalnız birer şehre, Revâku'l-Hanefiyye veya Revâku'l-Hanâbile gibi adlar taşıyan bazıları da çeşitli mezheplere ayrılmıştı. Mısır dışından gelenlerin kaldıkları revakların en meşhurları Kuzey, Doğu, Orta ve Batı Afrikalılara, Şamlılara, Türklere, Hintlilere, Habeşîlere, Hicazlılara ve Yemenlilere ait olanlardı.[54]

Her revakın, içindeki grubun kendi aralarından seçtiği bir başkanı vardı. Başkanlar bütün işlerden sorumlu idi ve kendilerine revâkla ilgili dosya ve belgeleri tutan, öğrencilerin isimlerini, geldikleri yerleri ve yiyecek-içecek tahsisatını kaydeden bir görevli "nakîb" yardım ediyordu.

3. Nil nehrinin uzandığı diğer bölgelerin yönetimi (Sudan, Habeşistan ve Mısır) üzerinden İslamiyetin yayılması

Osmanlı devleti tarafından Mısırın fethi ve sonrası İslamın daha hızlı yayılmaya başlamasıyla birlikte bir çok eski ve yeni yerleşim mahalleri iktisadi, siyasi ve kültürel bakımdan önemli merkezlere dönüştüler. Bu günkü Etiyopya devleti sınırları içerisinde kalan Harar şehride bunlardan birisi olup Osmanlı dönemi çok büyük öneme sahip olmuştur.[55] Osmanlının Mısırı fethi sonrası Kızıldeniz ve Hind okyanusu sahilleri Osmanlı devletinin kontrolü altına geçmiştir. Afrika'nın Bu bölgelerinde günümüzde Somali Etiyopya, Cibuti, Eritre, ve Sudan gibi devletler bulunmaktadır. Harar şehri tarihi Habeşistan topraklarında kurulmuş olan Efvat ve Adel sultanlıklarının sınırları içerisinde kalmıştır. Osmanlı devletinin bölgedeki hâkimiyeti ile Hristiyan Habeş krallarının Avrupalı devletlerden silah ve her türlü diğer yardımları almaları engellenmiştir. Çeşitli Hristiyan mezheplerine mensup seyyah ve papazların bölgeye seyahatlerinin önüne geçilerek animist yerliler arasında Hristiyanlığın yayılması da engellenmiştir. XıX yüzyılın sonlarına gelindiğinde Habeşistan Tegre, Amhara, ve Şava isimli üç Hristiyan eyalet ile Müslüman Harar

---

54 Muhammet Şeta Zeytun, "Te'sirü'l-Ezher fi'l-harici beyne'l-Mazi ve'l-Hazır", *Mecmua bu'su İslamiyye*, 9. Cilt,s.1302-1304, Kahire 1983

55 Harar Doğu Afrika bölgesinin en önemli merkezlerinden birisi olup Bölgeye İslam dininin yayılması yemen üzerinden X. Yüzyıldan itibaren gelen tüccar kafileleri ve emirlerin vasıtasıyla olmuştur. Bölge halkı İslamı kısa zamanda kabullenmiş ve XIII. Yüzyıla gelindiğinde bölgede kendine mahsusu bir İslam medeniyeti oluşmuştur. Afrikanın bu bölgesinde kendisinden söz ettiren ilk Müslüman emirlik Evfat (1285-1415) Hristiyanlığın merkezi olarak kabul edilen Habeşistanın saldırısı sonucu bu emirlik zayıflamış ve yerine Adel emirliği veya Zeyla'dan idare edildiği için Zeyla emirliği geçmiştir. XVI. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren Zeyla emirleri Habeş krallarına karşı Osmanlı devletiyle ilişkilerini güçlendirdiği görülmektedir. Ahmet Kavas, *Osmanlı Afrika İlişkileri*, İstanbul 2103, s.131

emirliği topraklarından ibaret olup merkezi bir idaresi olmayan ülke durumundaydı. Harar emirlerinin diğer emirler üzerine baskın olması İslam'ın bu bölgelerde gelişmesine büyük katkılar sağlamıştır.[56]

Harar bölgesi 1884yılınakadar Mısırın idaresinde kalmış daha sonra emirin ailesine devredilmiştir. Habeş İmparatoru II Menilek ülkesinin sınırlarına Müslüman bir emirin idaresi altındaki Hararı dahil etmek istiyordu. 1887 yılında bu bölgenin Avrupalıların eline geçmesin diye topraklarının bir parçası olarak resmen ilan etti. Habeş imparotorunun Harar emirliğini topraklarına katmasından sonra da Osmanlı devleti bu ülkeyle münasebetlerini en üst seviyede tutarak bu ülkede yaşayan bütün Müslümanların haklarını gözetilmesi için çeşitli girişimlerde bulunmaya devam etmiştir.[57] Habeşistan, Etiyopya Devleti olunca Osmanlılarla daimi ikili ilişkiler dönemi başlamış ve 1911 yılında Harar'a maslahatgüzarlık açılmıştır.[58] Ancak bu maslahatgüzarlık 1913 yılı içerisinde Addis Ababaya taşınmıştır.

Osmanlı devleti'nin doğu afrika bölgesi üzerindeki hakimiyet merkezleri önceleri Kızıldenizdeki Sevakin adası ardından sahil bölgesindeki masavva olmuştur. Habeş eyaletide bu bölge üzerinden idare edilmiştir. Avrupa sömürgeciliğinin kıtayı bölmeye başladığı dönemde Osmanlı devleti Mısır vasıtasıyla bir kez daha bölgede nüfuzunu göstermiş Afrika'da geniş bir yayılma siyaseti düşüncesi içerisindeki Hidiv İsmail paşa bu günkü Uganda'ya kadar sınırlarını genişleterek bu bölgelerde Hatt-ı İstiva adıyla bir vilayet kurdurmuştur.

1864'te tahta çıkan Hidiv İsmail Paşa bir modernizasyon programı uygulamaya başlamış ve İngilizlerin baskısı ile İngiltere'den idari ve askeri alanlarda görev yapacak uzmanlar getirtmiştir. İsmail Paşa, Sudan Eyaleti'nin en güney ucundaki Hattı Üstüva (Ekvator) Vilayeti'nin başına da[59] İngiliz Afrika Araştırmacısı Samuel

---

56 Ahmet Kavas, *Osmanlı Afrika İlişkileri*, s.133,135, İstanbul 2103,

57 Ahmet Kavas, *Osmanlı Afrika İlişkileri*, s.139,141, İstanbul 2103

58 Ahmet Kavas, *a.g.e.*, s.144

59 Tarihi, sosyal ve kültürel zenginliği nedeniyle Mısır ve Sudan hakkında birçok eser telif edilmiştir. Bu eserlerden birisi de Ömer Tosun Paşa'nın 1937 tarihinde Mektebeti adl Matbaası'nda basılan "Müdirriyet-i Hatt-ı İstiva el-Mısriyye" isimli eseridir. Eserin yazarı Ömer Tosun paşa 1872 yılında Mısır İskenderiyede dünyaya gelmiştir. Babasını küçük yaşlarda kaybetmiştir. Babası Muhammed ali paşanın torunudur Babasından kendisine çok büyük bir miras intikal etmiştir. Hayatını hayır ve sosyal sorumluluk projeleriyle vakfetmiştirSudan ve Mısırla ilgili coğrafi ve tarihi eserler yazmıştır.Arapça ve Fransızca 50 ye yakın eseri mevcuttur.Bir çok hayır kuruluşunun bizzat

Baker'i atamıştır. Mısır Hidiv'i 1874'te istifa eden Baker'in yerine de İngiliz Charles Gordon'u (Gordon Paşa) getirmiştir. Dr. Mehmet Emin de 1876'da Hartum'dan ayrılarak Hatt-ı Üstüva Vilayeti'nin merkezi Lado'ya gitmiş ve Gordon Paşa tarafından Baştabiblik görevine atanmıştır. Dr Mehmet Emin Lado'da doktorluğun yanı sıra zooloji ve botanik alanında da bilimsel araştırmalar yapmış ve yüzlerce bitki ve hayvan türünün tanımlarını yazarak Avrupa bilim çevrelerinde ün kazanmıştır. Gordon Paşa'nın 1878'de Sudan Genel valiliğine getirilmesi üzerine, Dr. Mehmet Emin Paşa (ö.1892) Hattı Üstüva valisi olmuştur. Mehmet Emin Paşa Valiliği sırasında, vilayetin topraklarını güneye doğru genişletmiş ve üs sayısını sekizden elliye çıkartmış ve yerli Afrika hükümdarları ile himaye anlaşmaları imzalamıştır.

Mısır Hidivliği'nin Bölgedeki Faaliyetleri. Doğu Afrika'nın Büyük Göller bölgesini hâkimiyeti altına almayı planlayan Hidiv İsmâil Paşa'nın 1872'de İngiliz asıllı Sir Samuel Baker kumandasında gönderdiği askerler Ankoli ve Lango'yu ele geçirdikten sonra Buganda topraklarına girdiler. Yapılan seferler sonucunda Osmanlı-Mısır birlikleri I. Mutesa'yı iç işlerinde serbest bırakıp topraklarını Hatt-ı

---

kurucusu olmuş veya içerisinde bulunmuştur.1944 yılında hayata doğduğu iskenderiyyede gözlerini kapamıştır.Ömer tosun paşa (1872-1944) Müdirriyet-i Hatt-ı İstiva el-Mısriyye adlı eserini 1937 Mısır / İskenderiyede bastırmıştır. Eserin Birinci ve ikinci cildi "Mısır Hattı İstiva Müdüriyeti açılışından kapanışına kadar 1869-1889 yılları " adlı başlıkla üçüncü cildi de ana başlığa ek olarak "1890-1896 yılları arasında meydana gelen olaylar Emin paşanın ayrılışından sonra Sudanın yokoluşu" adlı başlık la yayınlanmıştır. 1500 sayfadan oluşan eser çeşitli harita resimlerle desteklenmektedir. birinci ciltte 11-105 sayfaları arasında sir samuel bekir paşa devri, 106 sayfa emir alayı muhammed rauf bey, 107-332 gordon paşa devri,333 emir alayı paravet, 334-383 ibrahim Fevzi bey, 384-409 doktor emin paşa dönemi anlatılmaktadır İkinci cilt,1-385 emin paşa, Üçüncü cilt 1-196 emin paşa döneminden bahsetmektedir.

Eserde afrikanın cenneti olan nil nehrinin viktorya gölünden başlayan yolculuğun sudan ve mısırı geçtikten sonra akdenize kadar ulaşması stratejik bir olgu olarak ele alınmaktadır. Bilindiği gibi Mısır, bugünkü haliyle Sudan ve Kızıldeniz sahil mıntıkası arasında kuzeyden güneye doğru uzanan zengin bir koridor şeklindedir. Çölün ortasında güneye doğru gelişen bu verimli ve yerleşilebilir arazi çok eski zamanlardan beri çöl kenarlarındaki zenginleşmemiş memleketlerde oturan kabilelerin bu mıntıkayı ele geçirmek heveslerini tahrik etmiştir. Bugün Kahire'nin güneyine kesinlikle yağmur düşmemektedir. Eğer Nil Nehri senenin belirli zamanlarında birikintileri ile bu bölgeyi sulamasa bölge tamamen çöl olma ihtimaliyle karşı karşıyadır (Mansel, 1938: 13). Nil çevresi, Nil ile sulanıp zengin ürünlerle dolup taşan, bereketli toprakların olduğu cömert bir doğadır (Hornung,2004: 9).

Eserde bahsedildiği üzere bu bölgenin İngilterenin gizli olmayan isteklerini askeri bir zafer olmadan hile desise ve komplo yollarıyla ele geçirme ve ugandaya katma gayreti olmuştur. Hatt-ı istiva müdiriyyeti ve bakiyyesi 20 yıl sürmüştür. Mısır hıdivi İsmail paşa Sudan eyaletinin en güneyindeki hattı üstüva eyaletinin başına 1869 yılında 4 yıl kalmak üzere İngiliz afrika araştırmacısı sir samuel bakiri atamıştır.görevi sona eren sir samuelden sonra Gordon paşa atanmıştır.

istivâ Müdürlüğü'ne dâhil ettiler. Böylece Uganda, Osmanlı toprağı ilân edilip durum İstanbul'a bildirildi. 1880'li yılların başında Hartum'da Mehdî hareketi ortaya çıkınca Hidivlikle Uganda arasındaki ticaret kesildi. Emin Paşa, beraberindeki Osmanlı askerleriyle yıllarca Uganda topraklarında kalarak yerli kabileleri Osmanlı Devleti'ne bağlamaya çalıştı.[60]

Bu ilişkiler Osmanlı döneminde Mısırdaki Hidivlik yönetiminde de sürdü. 1876 yılı Bunyoro'ya gelen, Mısır Hidivliği'ne bağlı Hatt-ı istivâ Müdürlüğü'nde görevli Alman asıllı doktor Emin Paşa'yı sarayında kabul etti. Bunyoro Krallığı ile Mısır Hidivliği arasında dostluk ilişkisi kuruldu. Mısır Hidivliği 1880 yılında Bunyoro Krallığı'nı kendi hâkimiyeti altında kabul etmekteydi. Bunyoro kralı ve halkı İslâmiyet'i Buganda Kralı I. Mutasa'nın gönderdiği tebliğciler vasıtasıyla tanıdı. Kral Kiveva döneminde buraya çok sayıda tebliğci gönderildi ve camiler inşa edildi. Bunyoro ve Buganda krallıklarının batısında bugünkü Demokratik Kongo Cumhuriyeti sınırı çevresinde XV. yüzyılda kurulan Ankole Krallığı bölgede İngiliz sömürgeciliğinin yerleşmesine kadar müstakil konumunu sürdürdü.

Sonuç

Osmanlı Devleti, Kuzey Afrika'daki eyaletlerinden 1830 yılında Cezayir'in ardından 1881 yılında Tunus'un Fransa tarafından ve 1882'de Mısır'ın İngilizler tarafından işgal edilmesi üzerine, henüz işgale uğramayan Trablusgarp eyaleti ve hinterlandını teşkil eden Sahraaltı bölgeleri elinde tutmaya çalışarak Afrika'da varlık mücadelesini o bölgelerde yoğunlaştırmıştır. Zira hem stratejik hem de iktisadî ve ticarî önem taşıyan o bölgeler Avrupa seyyahları tarafından yaklaşık sekiz milyon çeşitli Müslüman halklardan oluştuğunu Cuma günleri okunan hutbelerinde Osmanlı Padişahı adına okunduğu ifade etmişlerdir.[61]

Mısırın Fethedildiği dönemde Osmanlı Devleti artık bir Cihan devleti olarak tanımlanmaktaydı. Takip eden dönemlerde de devlet hızla büyümeye devam etti. 1590' lı yıllara doğru devlet en büyük sınırlarına ulaşmıştı. Bu tarihlerde dünya nüfuzunun 550 milyon civarında olduğu tahmin edilmekteydi. Toprak bakımından

---

60 Ahmet Kavas, "Uganda", *DİA*, cilt: 42; sayfa: 48

61 Muhammed Tandoğan, "Osmanlı Devleti'nin Afrika'da Avrupa Sömürgeciliğine Karşı Siyaseti (XIX. yüzyıl ve XX. yüzyılın başları)", İstanbul Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2011, s.27. Bu tez Türk Tarih Kurumu tarafından 2013 yılında yayınlanmıştır.

Osmanlı toprakları İspanya ve Hindistan'dan sonra üçüncü sırada olmakla beraber güç ve zenginlik bakımından hâlihazırda rakibi yoktu. İslamiyet bir kez daha Osmanlıyla beraber Afrika kıtasında hakim bir konuma gelmiştir. Kuzey Afrika'da İspanyollara karşı, Kızıldeniz ve Afrika'nın Doğu kesimlerinde de Portekizlilere karşı ciddi bir direniş ve karşı duruş halini almıştır. Osmanlının Mısırı fethi ile Afrika'yı tamamen ele geçirmeyi amaç edinen Avrupalıların planları boşa çıkarılmıştır.

Osmanlı devletinin Mısırı fethi sonrası hakimiyeti altındaki eyaletler ve nüfuzunu kabul eden diğer bölgesel Sultanlıkların toprakları üzerlerinde kurulan devletlerin yüzölçümü toplam 15 milyon kilometrekareyi bulmaktadır. Afrika kıtasının yaklaşık 32 milyon kilometrekare alana sahip olduğu düşünüldüğünde afrika kıtasının yarısı bir şekilde İstanbul ile bağlantısını muhafaza etmeye devam etmiştir.[62]

Osmanlı Devleti Müslümanların koruyucusu ve yardımcısı olarak Afrika kıtasına gitmiştir. Kuzey Afrika'da Cezayir, Tunus, Trablusgarp ve Mısır, Doğu Afrika sahilleri Kenya, Habeş, Sudan ve Orta Afrika'da eyaletler kurarak yaklaşık dört yüzyıl boyunca sömürgeciliğin yayılmasını engellemeye çalışmıştır. En sıkıntılı dönemlerde bile Avrupalı emperyalist devletlere karşı zor durumda bulunan Afrikalı Müslümanları yalnız bırakmayan, halifeliği bir vazife olarak gören Osmanlı Sultanları Afrika'dan ayrılırken gerisinde olumlu izler bırakmıştır. Afrikalı Müslümanlar ise Osmanlı Padişahlarını kendi halifeleri kabul ederek onun şahsında Osmanlıları daima yanlarında görmüşlerdir. Ne var ki Osmanlı XVIII. yüzyılda Avrupa'da meydana gelen gelişmeler karşısında birçok alanda geride kalmıştır. Böylece Osmanlı Devleti, gittikçe güçlenen Avrupalı Devletlerin XIX. yüzyılda Afrika kıtasını istilalarına mani olamamıştır. Kuzey Afrika bölgesinde 1912 yılında Osmanlı Vilayeti Trablusgarp'ın İtalyanların eline geçmesi ile yıllardır birlikte olan iki toplum için yeni bir dönem başlamış olmaktadır.[63]

---

62 Ahmet Kavas, "Afrika'da Sömürgeciliğin XIX. Yüzyılın İkinci Yarısına Kadar Kurulamamasında Osmanlı Devleti'nin Rolü", *I. Uluslararası Türk-Afrika Kongresi*, İstanbul 2006,s. 107.

63 Gassim İbrahim, *Türk Dış Politikasında Afrika: Türkiye-Kamerun ilişkileri Örneği*, Y.Lisans, İstanbul 2016, s.21

Araştırma ve İncelemeler

Seyyid Muhammed es-Seyyid Mahmud, XVI. Asırda Mısır Eyaleti, Marmara üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1990, s 92-93

ARTUN Prof. Dr. Erman, Ortak Türk - Mısır Halk Kültürü Ürünlerinin Araştırılması Üzerine Görüşler, International Turkey Eygpt Relations Symposium and Art Exibition, 2-7 Kasım 2009 (Baskıda)

İnan Afet, Eski Mısır Tarihi ve Medeniyeti, Ankara 1956, sf. 57.

Özer Yusuf Ziya, Mısır Tarihi, Ankara 1982, s. 314

Şeşen Ramazan, "Selâhaddîn-i Eyyûbî", DİA, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2009, c. 36, s. 337-340.

Tekindağ C. Şehabettin, "Memlük Sultanlığı Tarihine Toplu Bir Bakış", T. D., yıl 1969, s. 6-7.

Tekindağ C. Şehabettin, Berkuk Devrinde Memlüklü Sultanlığı, İstanbul 1961, s. 29.

Uzunçarşılı İ. Hakkı, Osmanlı Tarihi, Cilt: 2, Ankara 1988, s. 187-188.

Orhonlu Cengiz, XVI. Asrın İlk Yarısında Kızıldeniz'de Osmanlılar, Tarih dergisi, Sayı16 (1961), s.23.

Gassan Ali Muhhamed El-Ramah, Sırau'l -Müslümin ma'al Portakaliyin fi'l-Bahri'l-Ahmer Hılale'l-Karni'l-Âşiri'l-Hicri es-Sâdis Aşara Milâdî, Ümül'l-Kura Üniversitesi Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Mekketü'l-Mükkereme 1981, s. 288.

Kavas Ahmet, Osmanlı Afrika İlişkileri, s.133,135, İstanbul 2103,

Kavas Ahmet, UGANDA, TDVİA, cilt: 42; sayfa: 48

Kavas Ahmet, "Afrika'da Sömürgeciliğin XIX. Yüzyılın İkinci Yarısına Kadar Kurulamamasında Osmanlı Devleti'nin Rolü", I. Uluslararası Türk-Afrika Kongresi, İstanbul 2006,s. 107.

Spencer Trimingham, İslam in Ethiopia, Oxford University Press, 1952, s. 92.

Raymond Andre, Osmanlı Döneminde Arap Kentleri, çev Ali Berktay,İstanbul (Tarih Vakfı Yurt Yayınları),1995 s.21

Allahverdi Reyhan Şahin, "Kızıldeniz'de Osmanlı Hâkimiyeti: Özdemiroğlu Osman Paşa'nın Habeşistan Beylerbeyliği (1561-1567)", Stadies of The Ottoman Domaın, C. 3, Sayısı 2003, s. 39-40.

Kurdoğlu Fevzi,"Meşhur Türk Amirali Selman Reis'in Lâyihası", Deniz Mecmuası, 1934, S. 47, s. 72

Wallis Budge, A History Of Ethiopia, Nubia and Abyssinia, London 1928, c. II, s. 348.

Muhammet Şeta Zeytun, Te'sirü'l-Ezher fi'l-harici beyne'l- Mazi ve'l-Hazır,Mecmua bu'su İslamiyye 9. Cilt,s.1302-1304, Kahire 1983

Dursun Davut, Afrika (Din), TDVİA, Cilt 1, s.430

تونس المسلمة:

–من منارة للعلوم الإسلامية إلى سياسة تجفيف المنابع الدينية–

إبراهيم بوعزّي[*]

I. الفتوحات الإسلامية في إفريقية

لم يستقر الإسلام في إفريقية إلا بعد ست حملات متتالية من الفتوحات تخللتها حركات مقاومة وردّة وعصيان من السكان الأصليين الأمازيغ، قبل أن يختلطوا بالعناصر العربية ويشاركوهم بشكل إيجابي خدمة الإسلام على المستوى العلمي والعسكري والسياسي والثقافي والاجتماعي.

١– حملة العبادلة السبعة

تكللت هذه الحملة فتح سبيطلة عام 27هـ 647م وكانت الحملة الأولى لفتح إفريقية في عهد عثمان بن عفان. قادها بعد الله بن أبي سرح وكان معه ستة القادة كل منهم اسمه عبد الله، ومن بينهم عبد الله بن الزبير وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمرو بن العاص.

٢– حملة معاوية بن جديج

تكللت هذه الحملة بفتح قرطاج عام 40هـ 661م. فبعد مقتل علي بن أبي طالب بادر البيزنطيون إلى استثارة الروم والأمازيغ في إفريقية على المسلمين، فأرسلوا إلى قرطاج بطريقاً لتأليب السكان على المسلمين. فأرسل معاويةُ بن أبي سفيان جيشا يقوده معاوية بن جديج فهزم الروم ودخل قرطاج واستتب الأمر للمسلمين وبدأ الأمازيغ والروم يدخلون في دين الله أفواجاً غير أن عمال الأمويين على إفريقية أساؤوا معاملة الأهالي وفقدموهم في القتال ومنعوهم من الغنائم،

---

[*] الدكتور. TRT العربية

فسار منهم وفد إلى هشام بن عبد الملك للشكوى فتجاهلهم فعادوا إلى إفريقية فقتلوا عامله عليها[1].

٣– حملة عقبة بن نافع الفهري

تمت هذه الحملة عام 49هـ 670م وكانت الثالثة والحاسمة بقيادة عقبة بن نافع الذي أخضع فيها البلاد وأسس مدينة القيروان لتصبح قاعدة لفتح المغرب والأندلس. غير أن خلافاً بينه وبين كسيلة أحد القادة الأمازيغ، دفعه لقتله أثناء عودتهم إلى القيروان. ثم سار كسيلة إلى القيروان وأخرج جنود المسلمين منها[2] وحكمها خمسة أعوام، فتفشّت الردّة بين قبائل الأمازيغ.

٤– حملة زهير بن قيس

تكللت هذه الحملة باسترداد القيروان عام 67هـ 686م. فعندما حكم عبد الملك بن مروان كلف زهير بن قيس بدخول القيروان وأرسل إليه مددا فدخلها وقتل كسيلة بعد قتال شديد[3] فخرج الأمازيغ والروم من القيروان وتفرقوا في الجبال، وملك المسلمون القيروان وقرطاج. غير أن الأمازيغ اجتمعوا على امرأة في جبال الأوراس تسمى دهيا وتلقب بالكاهنة. فأثخنت في جيوش المسلمين، وسيطرت على القيروان سائر إفريقية وانسحب المسلمون إلى برقة.

٥– حملة حسان بن نعمان

بدأت هذه الحملة عام 74هـ 693م واسترد فيها المسلمون القيروان ثانية وأخمدوا ثورة الأمازيغ بقيادة الكاهنة التي طاردوها حتى جبال أوراس فهزموا جيشها. وبذلك سيطر المسلمون بشكل دائم على إفريقية[4]. وبقيت قرطاج في مد وجزر بين المسلمين وبالبيزنطيين حتى سيطر المسلمون نهائيا عليها عام78هـ 698م وقتلت الكاهنة في السنة نفسها.

---

١ الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ج 2، ص 485–486

٢ تاريخ بن خلدون ج 7 ص 12 دار الفكر بيروت ط2

٣ تاريخ بن خلدون ج6 ص193–194 دار الفكر بيروت ط2

٤ تاريخ بن خلدون ج7 ص13 دار الفكر بيروت ط2

٦– حملة موسى بن نصير واستقرار الإسلام في إفريقية

في عام 89 هـ 707م في عهد خلافة الوليد بن عبد الملك تولى موسى ولاية إفريقية خلفاً لحسان بن النعمان واستطاع أن يخمد ثورات الأمازيغ المتعاقبة، وأن يعيد فتح المناطق التي كان المسلمون قد فقدوها. واهتم ابن نصير بنشر الإسلام بين الأمازيغ ومسالمتهم واستمالة رؤوسهم، ليضمن ألا ينزعوا للثورة مجددًا، فانضم إلى جيشه الآلاف منهم بعد إسلامهم. وبجهودهم فتحت الأندلس بقيادة طارق بن زياد.

II. سهولة دخول الأمازيغ في الإسلام

لم تستمر مرحلة فتح إفريقية أكثر من 62 عاما منذ دخول عبد الله بن أبي سرح حتى ولاية موسى بن نصير. فرغم الثورات وحركات الردة التي شهدتها إفريقية أيام الفتح الإسلامي، إلا أن التاريخ شاهد على سرعة دخول أعداد كبيرة من الأمازيغ إلى الإسلام في وقت قصير ومبكر، حتى تولى منهم الكثير قيادة الجيش مثل كسيلة وأبناء الكاهنة وطارق بن زيادة. ولهذا الأمر أسباب كثيرة منها معرفة الأمازيغ لعقيدة التوحيد قبل الفتح الإسلامي.

١. اختلاط الأمازيغ بالشعوب السامية

ثمة أطروحات قديمة وحديثة ترجع الأمازيغ إلى أصول سامية عموماً أو عربية على وجه الخصوص. فيروي مؤرخون أن الملك الحميري إفريقش قد غزا بجيشه بلاد المغرب، عام في القرن الثاني عشر قبل الميلاد، وبنى مدينة قرب طنجة سماها إفريقية باسمه، وأن الأمازيغ هم أنباء جنوده الذين جلبهم من جزيرة العرب وبلاد الشام[٥]. ورغم أن هذه الرواية يعتريها ضعف واضطراب إلا أن اتصال الأمازيغ بالشعوب السامية قد تعزز في القرن التاسع قبل الميلاد، عندما أسس تجار فينيقيون معسكرات ومراكز تجارية على طول سواحل البحر المتوسط. ومن أهم وأشهر تلك المراكز مدينة قرطاج. وسرعان ما تحولت هذه المدينة إلى عاصمة لإمبراطورية تجارية كبرى، اندمج فيها الفينيقي بالأمازيغي بدرجة كبيرة. حتى أن مثقفي الأمازيغ كانوا يتكلمون الفينيقية ويكتبون

٥ عروبة البربر، محمد حسين الفرح، صنعاء 2004، ص48–49

بها. ومازالت أبجدية الأمازيغ إلى اليوم تسمى تيفيناغ من وهي تحريف لكلمة فينيق[٦]. ولأن الفينيقيين كنعانيون لغتهم قريبة إلى العربية فكان من السهل على الأمازيغ فهم العربية وتعلمها بعد الفتح.

٢. تحالف الأمازيغ مع العرب ضد الروم والبيزنطيين

عبارة أمازيغ في اللغة الأمازيغية تعني الأحرار. ذلك لأن هذه الشعوب لا ترضى بالرضوخ للغرباء. ولذلك فقد تعودت الحروب والثورات والتنطع على الحاكم، خصوصاً إذا سيطرة بقوة السلاح. وهم يقبلون أن يتعايش معهم الغريب إذا جاءهم غير شاهر سيفه. تماما مثلما تعايشوا مع الفينيقيين قبل الميلاد. لكن الرومان والبيزنطيين بقوا في نظر كثير من الأمازيغ أعداء غرباء محاربين. فحاربوهم وثاروا عليهم في أكثر من مناسبة. والحروب البونيقية خير مثال على ذلك، إذ زحف جيش أمازيغي بقيادة الأمير الفينيقي حنبعل إلى روما عام 214 ق.م وعبر المضيق ثم جبال البرانس فلما وصل إلى روما دمرها وألحق بالرومان خراباً كبيراً.

وبعد تحالف ملك نوميديا ماسينيسا مع روما احتل الرومان قرطاج ولم يخرجوا منها إلا مع زحف الوندال في القرن الخامس للميلاد، عندما احتل البيزنطيون قرطاج. وفي القرن السابع دخل عنصر جديد لإفريقية لقتال البيزنطيين وتحرير الأمازيغ من سطوتهم. فرأى كثير من الأمازيغ في العرب محررين ودعاة دين وبناة حضارة وليسوا مجرد محتلين كغيرهم من الغرباء، خصوصاً وأن بين الأمازيغ من هو على عقيدة التوحيد.

٣. عقيدة توحيد الله معروفة في إفريقية قبل الإسلام

لم يكن للأمازيغ ديانة مشتركة، بل كان بعضهم وثنيا يعبد الكواكب والآلهة المحلية. وعبد بعضهم آلهة الفينيقيين مثل بعل وتانيت. فيما عبد آخرون آلهة الرومان والإغريق. لكن الكثير منهم دخل النصرانية في أواخر العهد الروماني. لكن البعض منهم كان يعبد الله ولا يشرك به شيئا.

---

٦ حول عروبة البربر، سعيد بن عبد الله الدارودي، الرباط 2012، ص333

جاءت عقيدة التوحيد إلى إفريقية قبل قرنين من حملة عبد الله بن أبي سرح على سبيطلة. فقد دخلت قبائل الوندال والقوط من الأندلس إلى طنجة عام 429م هربا بدينهم من اضطهاد البيزنطيين والرومان لهم بسبب اعتناقهم النصرانية الموحدة على مذهب آريوس. وكان آريوس يرى أن عيسى نبي أرسله الله وليس إلهاً أو نصف إله. وهذه العقيدة لا تختلف عمّا جاء به الإسلام[٧]. وما فتئ الوندال أن سيطروا على مدينة قرطاج في عام 439م ونقل إليها عاصمة ملكه. وتوسع الوندال في بلاد المغرب وهاجموا الرومان وسيطروا على جزر غرب المتوسط ودمروا مدينة روما عام 455م.

استمرت دولة الوندال في قرطاج قرناً كاملاً حتى شن عليها البيزنطيون حملة بحرية عام 533م قضوا فيها خلال عام واحد على آخر دولة توحد الله ولا تشرك به شيئاً. فانتشروا في السهوب والشعاب واختلطوا بالأمازيغ، فمازجت اللغات والأنساب والعقائد، إلى أن أطلت طلائع الفتح الإسلامي عام 647م فرأى أحفاد الوندال في المسلمين النصير في الدين والإخوة في التوحيد ضد حكم روماني وبيزنطي طالما حاربوه وثاروا عليه.

٤. دور الجامع والمدرسة في ترسيخ الإسلام بإفريقية

لعب المسجد دوراً رئيساً في نشر الإسلام واللغة العربية في إفريقية. وكان الجامع الكبير في القيروان أول جامع في بلاد المغرب. وقد انتهى القائد عقبة بن نافع من بناء الجامع عام 49هـ 670م. وجدده حسان بن النعمان وسعه وقوى بنيانه عام 80 هـ 669م. وكان هذا الجامع وغيره ملتقى الصحابة والتابعين ومن تبعهم من العلماء والمدرسين يقدمون فيه الدروس في مختلف العلوم الإسلامية.

بعده تم بناء جامع الزيتونة في مدينة تونس القريبة من قرطاج. تأسس الجامع عام 79 هـ 698م بأمر من حسان بن النعمان وأتمه عبيد الله بن الحبحاب في113هـ 732م. وقد لعب هذا الجامع دورا طليعيا في نشر الثقافة العربية الإسلامية في بلاد المغرب، وفي رحابه تأسست أول مدرسة فكرية بإفريقية أشاعت روحا علمية صارمة ومنهجا متطوراً في تتبع المسائل نقدا وتمحيصا.

---

٧ تاريخ الجزائر القديم والحديث، مبارك بن محمد الميلي، ج1، ص 334–335، المؤسسة الوطنية للكتاب – الجزائر

ومن أبرز رموز هذه المدرسة مؤسسها علي بن زياد وأسد بن الفرات والإمام سحنون صاحب المدونة التي رتبت المذهب المالكي وقننته.

ومن جامع القيروان وجامع الزيتونة انتشر الإسلام في بلاد المغرب حتى أوروبا وجنوب الصحراء الكبرى.

III. الدويلات الإسلامية في إفريقية والصراعات المذهبية

بعد تفكك الدولة العباسية وعدم قدرتها على السيطرة على التخوم والأقاليم البعيدة، خصوصاً بعد انتشار الخلافات المذهبية والصراعات العرقية، عرفت إفريقية حكم العديد السلالات والتي تنتمي إلى مختلف المذاهب الإسلامية. وكانت الدولة الأغلبية أول تلك السلالات التي حكمت البلاد ووسعت رقعتها وعمرت حواضرها مع حفاظها على تبعية رمزية للخلافة العباسية.

١. الدولة الأغلبية وانتشار المذهب السني المالكي

استمرت هذه الدولة من 184هـ 800م إلى 296هـ 909م

كان إبراهيم بن الأغلب واليا للدولة العباسية على إفريقية في عهد الخليفة هارون الرشيد، غير أنه استقل بالأمر في القيروان سنة 184هـ 800م بعد تراجع دور العباسيين الذين واصلوا عدم الأغالبة لردع محاولات استقلال الأمازيغ في كل من طرابلس والمغرب الأوسط. وامتد نفوذ الأغالبة على كل من تونس وشرق الجزائر وغرب ليبيا، كما فتحوا صقلية ومالطا ونابولي وسردينيا وكورسيكا. وانتهت هذه الدولة السنية على يد الفاطميين بإزاحة زيادة الله الثالث بن عبد الله عن الحكم عام 296هـ الموافق لـ909م.

٢. الدولة الرستمية وانتشار المذهب الإباضي

استمرت هذه الدولة من 160هـ 776م إلى 296هـ 908م

تأسست على يد هو عبد الرحمن بن رستم بن بهرام بن كسرى في تيهرت الواقعة قرب وهران غرب الجزائر عام 160هـ 776م واستمرت إلى عام 296هـ 908م، أي أنها استمرت لمدة 136 سنة[٨].

٨ إبراهيم بحاز، الدولة الرستمية، جمعية التراث – القرارة – الجزائر، ط2: 1414هـ / 1993م، ص110.

وانتشر نفوذ هذه الدولة الإباضية من جبال تلمسان غربا حتى إقليم طرابلس شرقاً مرورا بمنطقة الجريد وجبل نفوسة. عقد عبد الوهاب بن عبد الرحمن تحالفا مع الأمويين في الأندلس ضد الأغالبة العباسيين في إفريقية. واستطاع الإباضية الحفاظ على دولتهم على تخوم الدولة الأغلبية، إلا أنها سقطت على يد الفاطميين في مطلع القرن الرابع الهجري بعد إسقاطهم حكم الأغالبة. وما بقي في تونس اليوم من تراث هذه الدولة الأقلية الإباضية في جزيرة جربة، لكن أهم ثقل سكاني للطائفة يوجد في مدينة زوارة الليبية وورقلة ووادي مزاب في جنوب الجزائر. وشكلت الطائفة الإباضية عنصراً مهما في إثراء المشهد الثقافي والديني والمذهبي. خصوصاً وأنهم استطاعوا الحفاظ التعايش مع إخوانهم السنة من أجل الحفاظ على الهوية الإسلامية لجزيرة جربة في مواجهة الوجود المسيحي واليهودي. فقد تعرضت الجزيرة للاحتلال المسيحي النورمندي في القرن الـ12 ميلادي والإسباني في القرن الـ16 ميلادي ثم الفرنسي في أواخر القرن الـ19 حتى أواسط القرن العشرين ميلادي. إضافة إلى لجوء يهود من الأندلس إثر سقوطها، ومازالت تقطن الجزيرة حالياً أقلية يهودية.

٣. الدولة الفاطمية وانتشار المذهب الشيعي الإسماعيلي

استمرت هذه الدولة في إفريقية من 297هـ 909م إلى 358هـ 968م ثم تواصلت في مصر. تأسست على يد الإمام عُبيد الله المهدي بالله، في مدينة المهدية سنة 297هـ الموافقة لِسنة 909م ثم انتقلت إلى مصر عام 948م. تدين السلالة المهدية بالمذهب الإسماعيلي الشيعي. وأعلنته مذهباً رسمياً للدولة بعد سيطرتهم على القيروان. وأجبروا عامة المسلمين من سنة وإباضية على مذهبهم، بعد أن استقر لهم الحكم في مدينة المهدية التي أسسوها عام 300هـ 912م. ثم سيطروا على مصر سنة 358هـ 968م، وأسسوا مدينة القاهرة شمال الفسطاط، وجعلوها عاصمتهم، فأصبحت مصر المركز الروحيّ والثقافيّ والسياسيّ للدولة الفاطمية.

٤. الدولة بني زيري الصنهاجية، وعودة المذهب السني المالكي وتعرّب الأمازيغ

اسمترت هذه الدولة من 358هـ 968م إلى 451هـ 1060م

بعد انتقال الفاطميين إلى مصر عام 358هـ 968م تركوا على إفريقية أميرا أمازيغيا يدعى بلكين بن زيري من قبيلة صنهاجة. بقي بلكين على ولائه للفاطميين، إلى أن تولى بعده المعز بن

باديس الذي أعلن خروجه عن الخلافة الفاطمية في القاهرة عام 436هـ 1045م وانحاز إلى الخلافة العباسية في بغداد وحث الناس على اتباع المذهب المالكي[٩].

وإزاء ذلك أوعز الخليفة الفاطمي المستنصر بالله لبعض القبائل البدوية في الصعيد بالزحف نحو تونس. وقد أدى زحف بني هلال وبني سليم وبي رياح وبني دريد وبني يزيد إلى إنهاك الدولة الصنهاجية وتقسيمها إلى دويلات أهمها إمارة بنو خرسان وعاصمتها تونس، ومملكة بني الورد وعاصمتها بنزرت، ومملكة بني الرند وعاصمتها قفصة فيما حافظ الصنهاجيون على منطقة الساحل وإتخذوا من المهدية عاصمة لهم.

وكان لتلك القبائل العربية العدنانية الفضل في تعريب إفريقية وبلاد المغرب[١٠]. فمخالطتهم ومصاهرتهم قبائل الأمازيغ قد ساهم في نشر اللغة العربية بين تلك القبائل ليسهل على العامة منهم فهم القرآن والنصوص الدينية ليرسخ الإسلام أكثر في إفريقية وبلاد المغرب. وساهم علماء المالكية في تلك الفترة في ترسيخ المذهب السني والتخلص من بقايا الفاطميين الإسماعيلية. وعلى رأسهم الشيخ محرز بن خلف[١١].

٥. الدولة الموحدية، طرد النصارى وتوحيد بلاد المغرب والأندلس

انتشرت هذه الدولة من 451هـ 1060م إلى 626هـ 1229م

مع انهيار الدولة الصنهاجية عام 451هـ 1060م انتهز النورمان الفرصة فاستولوا على صقلية. وفي عام 529هـ 1135م احتل روجيه الثاني جزيرة جربة ثم المهدية عام 542هـ 1148م ثم سوسة وصفاقس. استنجد الملك الحسن بن علي الصنهاجي بعبد المؤمن بن علي مؤسس الدولة الموحدية في المغرب لطرد الغزاة. واستطاع الموحدون في السنوات التالية استرجاع كامل أراضي إفريقية التي احتلها النورمان، ليسيطروا على معظم بلاد المغرب حتى الأندلس، وتركوا واليا لهم في إفريقية اتخذ من مدينة تونس مركزاً له بعد خراب القيروان. رداً على تهجير النصارى لمسلمي الأندلس خيّر

٩ وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلكان، دار صادر، بيروت 1977، ج5 ص234

١٠ تاريخ ابن خلدون، ج6 ص64

١١ انظر: محرز بن خلف: زعيم الثورة ضد الشيعة، زين العابدين السنوسي، الدار التونسية 1981

الموحدون أهل الذمة من اليهود والنصارى بين الإسلام أو المنفي أو الموت. فأسلمت منهم طائفة وهاجر البقية إلى بلاد النصارى[١٢].

٦. الدولة الحفصية والحروب الصليبية

استمرت هذه الدولة من 626هـ 1229م إلى 981هـ 1574م

أعلن والي الموحدين في تونس زكريا يحيى بن حفص استقلاله عن الموحدين في عام 626هـ 1229م. وقد تعرضت البلاد عام668هـ 1270م إلى غزوة صليبية فاشلة قادها لويس التاسع[١٣]. شهدت الدولة الحفصية عدة صراعات تخللتها ثورات للقبائل. ورغم الازدهار الذي حققه الحفصيون في التجارة والملاحة خلال القرن الـ14م، إلا أن البلاد دخلت في أواخر القرن الـ15م في حالة من الركود تخللتها حروب على السلطة، وأصبحت منذ 1510م عرضة لغارات الإسبان.

٧. الاحتلال الإسباني ودخول الأتراك

استمر الاحتلال الإسباني من 1529م إلى 1574م

بعد سقوط الأندلس لم يكتف الإسبان بإجبار المسلمين على اعتناق المسيحية أو طردهم من الجزيرة الإيبيرية، بل طاردوهم في بلاد المغرب التي هاجروا إليها مكرهين. فاحتل الإسبان الجزائر عام 1529م وتونس عام 1535م وطرابلس عام 1551م وبجاية عام 1554م، ثم أعادوا احتلال تونس عام 1569م. بعدما عاث الإسبان في مختلف المدن الحفصية وانتهكوا حرمات المسجد الأعظم في العاصمة تونس، سمع الأهالي ببطولات الإخوة بربروس في الجزائر فاستنجدوا بهم لتحريرهم من الإسبان[١٤].

---

١٢ سير أعلام النبلاء، الذهبي، مؤسسة الرسالة، بيروت 1996، ط11، ج20 ص370-371

١٣ الحروب الصليبية في شمال إفريقية وأثرها الحضاري، ممدوح حسين، دار عمار، ط1، عمان 1998، ص283-326

١٤ الأتراك العثمانيون في أفريقيا الشمالية، عزيز سامح آلتر، ترجمة محمود علي عامر، دار النهضة العربية، بيروت 1989، ص50

V. الحكم العثماني في تونس

استمر من 1573م إلى 1923م وتواصل في تونس حتى 1956م

في تلك الفترة عاد السلطان سليم الأول من مصر منتصراً على المماليك واستلم منصب الخلافة من الخليفة العباسي الأخير المتوكل على الله الثالث عام 1517م. فاقترح عليه خير الدين بربروس توحيد بلاد الإسلام لمحاربة العدو المشترك وهو الاتحاد الأوروبي بقيادة شارل الخامس. فأرسل خير الدين عام 1519م وفداً إلى الآستانة يطلب منه السلاح والبارود والرجال، ويعرض على الخليفة سليم الأول إلحاق مملكة الجزائر وما تبعها بالدولة العثمانية[١٥]. تم الأمر واتحد شرق الإسلام بغربه، وتولى خير الدين بربروس رئاسة البحرية العثمانية وتوجه إلى تونس وفتحها وطرد الإسبان منها عام 1533م وترك عليها السلطان الحفصي أبي عبد الله الحسن وترك معه حامية تركية وعاد إلى الجزائر. لكن الحسن قتل الحامية التركية واستنجد بالإسبان فجاؤوا في أسطول عظيم واحتلوا البلاد من جديد عام 1569م.

تمكن العثمانيون عام 1573م من طرد الإسبان نهائيا من تونس بقيادة القبطان قلج علي باشا تحت إمرة الصدر الأعظم قوجا سنان باشا. وشاركت في المعركة سفن من طرابلس والجزائر[١٦]. وبذلك زال خطر الإسبان تماما عن تونس[١٧].

ومع العثمانيين جاء إلى تونس علماء المذهب الحنفي، ليكون في البلاد مفتيان اثنان، حنفي ينظر في شؤون الأتراك وآخر مالكي يفتي للسكان المحليين من العرب.

التحالف والاتحاد الذي حصل في تلك الفترة بين العرب والأتراك والأمازيغ كان مهما جداً من أجل حفظ الإسلام وحماية المسلمين في تلك البلاد. ومن الطريف في الأمر أن الأمازيغ تولوا

---

١٥ الأتراك العثمانيون في أفريقيا الشمالية، عزيز سامح آلتر، ترجمة محمود علي عامر، دار النهضة العربية، بيروت 1989، ص72–74

١٦ نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار، محمود مقديش، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1988، ج2، ص70–78

١٧ الأتراك العثمانيون في أفريقيا الشمالية، عزيز سامح آلتر، ترجمة محمود علي عامر، دار النهضة العربية، بيروت 1989، ص246

مهمة الذود عن الإسلام في إفريقية عندما تراجع دور العرب فيها. ثم جاء الأتراك ليتولوا المهمة ذاتها عندما تراجع دور الأمازيغ وتعاظم خطر النصارى.

وفي هذا المعنى يقول الباحث المغربي في الفكر الإسلامي إلياس بلكا: "الأمازيغ هم أتراك الغرب الإسلامي، والأتراك هم أمازيغ الشرق الإسلامي. ففي الوقت الذي بدأ شأن الأمازيغ يضعف في الغرب الإسلامي، صعد نجم الأتراك في شرقه".[١٨] ويضيف أن الفرق بينهما أن الأتراك يميلون إلى الاتحاد وترئيس أحدهم عليهم بسهولة أكثر. أما الأمازيغ فلا يسودون عليهم أحداً منهم.

١. حكم الباشوات

استمر حكم العثمانيين في تونس عن طرق باشوات يولّيهم عليها الخليفة في الآستانة لمدة معينة. وقد سمّيت المقاطعة "اوجق أو سنجق". وهو ما يؤكّد طابعها العسكري وقد انتشر بتونس نحو 4 آلاف من عساكر الإنكشارية[١٩]. ولتتحول الأوجاق الغرب إلى حصون منيعة للإسلام تتصدّى لضربات الصليبيين. واستمر الوضع هكذا حتى ثورة 1591م التي دفعت العائلة المرادية إلى سدة الحكم.

٢. الحكم الدايات المراديين من ١٦٣١م و١٧٠٢م

اغتنم جنود الانكشارية في تونس الأزمة السياسية والمالية التي كانت تتخبّط فيها إسطنبول في نهاية القرن الـ16، واستغلوا حالة الغضب المتفشّية بين الرّعايا في تونس لتسيطرة سلالة مراد باي أصيل كورسيكا والذي يدعى في الأصل جاك سانتي[٢٠]، وكان قد تم أسره وهو في التاسعة من عمره، ثم أسلم ودخل الجيش الانكشاري.

---

١٨ إلياس بلكا: "هذه تأملات أنثروبولوجية في تاريخ الأمازيغ"
http://www.hespress.com/tamazight/258015.html 15/03/2015

١٩ نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار، محمود مقديش، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1988، ج2، ص85-87

٢٠ صفحات من تاريخ تونس، محمد بن الخوجة، دار الغرب الإسلامي ص511 تونس 1986

تداولت هذه السلالة على الديوان العسكري مع الحصول على فرمان تولية من الباب العالي. واهتم دايات المراديين بجهاد البحر أي القرصنة، فكانوا يغنمون سفن الممالك المسيحية وبضائعها ويأسرون من على متنها. وبذلك نجح الدايات في حماية تونس من غارات سفن النصارى.

٣. الحكم البايات الحسينين من من ١٧٠٥م إلى ١٩٥٧

بعد خلافات بين الاتراك والعرب أدى إلى اضطراب سياسية في تونس، تم الاتفاق على أن يحكم طرف يرضى عنه الجانبان. وتوفر ذلك الشرط في قائد الخيالة في الجيش من أب تركي وأم عربية وهو الحسين بن علي الذي غرف البلد في عهده ازدهاراً. ورغم الفتنة التي أثارها ابن أخيه علي باشا إلى أن الحكم عاد أبنائه وأحفاده الذين ساهموا في تطوير نظام التعليم وإدخاله تحت إشراف الدولة. لكن سوء إجحاف الدولة في جمع الضرائب دفع القبائل إلى الثورة فدخلت تونس سنة 1881م تحت الحماية الفرنسية. وواصلت نفس السلالة الحكم بصفة ملوك بعد سقوط الخلافة والعثمانية، إلى أن نفذ رئيس الحكومة الحبيب بورقيبة انقلاباً على آخر ملك وهو محمد الأمين باي عام 1957م وتحولت تونس إلى النظام الجمهوري.

VI. الاحتلال الفرنسي من ١٨٨١م إلى ١٩٥٦م

الصادق باي أتى بإصلاحات أخرى على الطراز الأوروبي فأصدر نسخة من قانون التنظيمات العثماني تحت اسم "عهد الأمان"، وكما أصدر أول دستور تونسي بدأ العمل به عام 1861م. لكن اقتصاد الإيالة التونسية قد انهار إثر ثورة القبائل عام 1864م ضد فرض الضرائب المجحفة التي مارسها محمد الصادق باي الحسيني بناء قصر يشبه قصور باريس لانبهاره بالحضارة الأوروبية أثناء زيارته لفرنسا.

عجز الباي الصادق باي على تسديد ديون الإيالة التونسية، فتم تشكيل لجنة مالية دولية عام 1865م للتحكّم في الخزينة التونسية وتوزيع مواردها على الدّائنين. وابتداء من سنة 1869 أصبحت الدول الأوروبية تتدخل مباشرة في تدبير الشؤون المالية لتونس بعد إعلان إفلاسها. وما لبث الجيش الفرنسي أن اقتحم الحدود من الجزائر واحتل المناطق الشّمالية وتقدم نحو العاصمة. فيما نزلت قوات فرنسية بحرية وتوجهت إلى تونس العاصمة لفرض معاهدة الحماية التي اضطر الصادق باي للتوقيع عليها في 12 مايو 1881م لتتحول تونس إلى مستعمرة فرنسية.

لم تستطع الدولة العثمانية الدفاع عن أراضيها التونسية، لأنها خرجت خاسرة من حربها مع روسيا. فاكتفى الباب العالي بإرسال رسائل احتجاج إلى الدول الكبرى يرفض فيها دخول الجيش الفرنسي لتونس[٢١]. وفي الوقت ذاته عززت الآستانة من نفوذها العسكري في طرابلس الغرب كي لا يبتلعها الاحتلال.

١. الحركة الوطنية التونسية الكفاح المسلح

دخل الجيش الفرنسي إلى تونس شمالاً من البحر وغربا من الجزائر. ولقي مقاومة مسلحة كانت شعبية في أغلبها. ورغم مهادنة السلطة مع المستعمر إلا أن القبائل عقدت اجتماعات ومؤتمرات وأحلافاً لتواصل القتال ضد الفرنسيين. وأعلن حاكم قابس علي بن خليفة النفاتي كفر الباي وخلع بيعته له بسبب مهادنته الفرنسيين. وعقد مؤتمرا في القيروان جمع فيه القبائل وقاتل بهم قتالاً مريراً، إلى أن انتهى بهم الأمر إلى إيالة طرابلس يغيرون على قوات الاحتلال الفرنسي من الحدود[٢٢].

ومن بعده عقد حاكم سبيطلة أحمد بن يوسف اليوسفي مؤتمرا في سبيطلة جمع فيه قبائل الوسط من الفراشيش والهمامة وماجر وجلاص فقاتلوا الاحتلال حتى وصلوا تخوم العاصمة فالتحقت بهم قبائل الشمال والساحل وكثير من العساكر النظامية.

وفي 1906 ثارت قبيلة الفراشيش تحت قيادة شيخ صوفي يدعى عمر بن عثمان. غير أن تفوق الجيش الفرنسي عدة وعتادا كان له دور حسم تلك المعارك لفائدته.

بعد احتلال الإيطاليين طرابلس وبرقة عام 1911م، شعر التونسيون بأنها حرب صليبية جديدة. وفي الأثناء صادرت بلدية تونس أرضاً وقفية مخصصة لدفن موتى المسلمين، فخرجت الحشود تنديداً، فأطلق الفرنسيون النار وقتلوا الكثير، وأعقبت الأحداث محاكمات وإعدامات. فعزز ذلك الشعور الإسلامي لدى التونسيين.

---

٢١ http://www.turkpress.co/node/17590

٢٢ http://www.hmp.defense.tn/index.php/ar/

بدعوة من الدولة العثمانية ثارت قبيلة الودارنة على الاحتلال الفرنسي عام 1915م لفتح جبهات على فرنسا في مستعمراتها. فاعتقلت سلطات الاحتلال عددا من أعيان القبيلة التي تحالفت مع القائد الليبي خليفة بن عسكر ليهاجموا المعسكرات الفرنسية المتاخمة لليبيا. وتواصلت المعارك حتى 1918م. لكن غياب القيادة الموحدة وعدم تكافؤ ميزان القوى قد أحبط تلك الثورة.

في عام 1943م وأثناء الحرب العالمية الثانية دخلت قوات المحور الجنوب التونسي تزامنا مع الإنزال العسكري للحلفاء على السواحل الشمالية. فساندت قبيلة المرازيق في جنوب البلاد قوات المحور، وقاتلوا ضد الفرنسيين في مدينة دوز ومحيطها.

بعد انهزام المحور في الحرب العالمية الثانية تراجعت المقاومة المسلحة في تونس، فبدأت مفاوضات سياسية ونقابية قادها الحزب الدستوري واتحاد العمال، لكنها لم تحقق مكتسبات للتونسيين. فبدأت المظاهرات والاحتجاجات عام 1952م في المدن تزامنت مع حركة مقاومة مسلحة في الأرياف وبين القبائل. وبلغت المقاومة ذروتها عام 1954م. ومع اندلاع الثورة الجزائرية اضطرت الإدارة الفرنسية إعطاء تونس استقلالا داخليا في 12 مايو من نفس العام.

٢. الصحوة الإسلامية الأولى وتأسيس الحزب الوطني الإسلامي

كان الشيخ العلامة عبد العزيز الثعالبي رائد الصحوة الإسلامية في تونس. إذ انشأ عام 1895م "الحزب الوطني الإسلامي" الذي كان يدعو إلى تحرير كافة العالم العربي وتوحيده. غير أن سلطات الاحتلال الفرنسي طاردته فلجأ إلى إسطنبول واتصل فيها بأقطاب الحكم العثماني يباحثهم في القضية التونسية. وبعد سنوات من التنقل في المشرق عاد إلى تونس حيث ليبدأ مرحلة جديدة من الدعوة والإصلاح والتجديد السياسي والديني. فزجت به السلطات التونسية والفرنسية في السجن. بعدها انخرط الثعالبي في حركة "تونس الفتاة" التي تدعو إلى الاستقلال، ثم ترأس الحزب الحر الدستوري الذي تأسس عام 1920م وواصل النضال ضد الاحتلال الفرنسي والدفاع عن الهوية العربية الإسلام لتونس والتونسيين. لكن خلافات بين زعماء الحزب أدت إلى انشقاق بعضهم في مؤتمر سنة 1934م، لينشئوا حزباً آخر باسم "الحزب الحر الدستوري الجديد".

٣. المؤتمر الأفخارستي، الاحتلال يتحدى الإسلام في تونس

دعت أسقفية قرطاج إلى عقد مؤتمر مسيحي عالمي في تونس عام 1930م وأطلقوا عليه اسم المؤتمر الأفخارستي[٢٣]. ودعمت سلطات الاحتلال الفرنسي هذا المؤتمر ومولته. وتزامن ذلك مع مئوية احتلال الجزائر وقبيل خمسينية احتلال تونس. كان المؤتمر يقد سابقاً بالبلاد المسيحية، إلا أن تنظيمه في تونس وهي بلد إسلامي يشكل تهديدا للإسلام في عقر داره. الأمر الذي أدى إلى احتقان كبير وإضرابات واحتجاجات في صفوف المسلمين.

٤. انشقاق الحبيب بورقيبة وتأسيس حزب علماني

رغم تعيين قيادات من الحزب الدستوري القديم في مناصب وزارة أثناء الحرب العالم الثانية، إلا أن الحزب فقد كثيراً من شعبيته بسبب مناصرته للثورة الجزائرية ورفضه فكرة الاستقلال الداخلي المنقوص. ومن جانبه أيد الحبيب بورقيبة ورفاقه في الحزب الجديد فكرة الاستقلال الداخلي، ورفعوا شعارات علمانية ومارسوا سياسة براغماتية أدت إلى توقيع وثيقة الاستقلال الداخلي عام 1955م لتدخل البلاد في خلافات على القبول بهذا أو مواصلة الكفاح المسلح. وعمل الحزب الدستوري الجديد على تسليم أسلحة المقاومين إلى السلطات الفرنسية[٢٤] وبذلك انتهت الثورة التونسية ضد الاحتلال الفرنسي. عقب ذلك عمليات تصفية قامت بها حكومة بورقيبة ضد المناضلين السياسيين والمقاومين بالسلاح[٢٥].

VII. الجمهورية التونسية

بعد مفاوضات قيادات الحزب الدستوري مع السلطات الفرنسية تم توقيع وثيقة استقلال تونس التام في مارس 1956م. وشكل المحامي الحبيب بورقيبة أول حكومة بعد الاستقلال. وبعد

---

٢٣ الهوية: الإسلام العروبة التونسة، سالم لبيض، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2009، ص11

٢٤ الحركة الوطنية التونسية رؤية شعبية قومية جديدة، الطاهر عبد الله، ط2، دار المعارف سوسة تونس، ص114

٢٥ الحركة الوطنية التونسية رؤية شعبية قومية جديدة، الطاهر عبد الله، ط2، دار المعارف سوسة تونس، ص152-155

عام وأربعة أشهر نفذ بورقيبة انقلاباً على الملك محمد الأمين باي، وأعلن نفسه رئيساً الجمهورية التونسية.

١. حكم الحبيب بورقيبة

لم يكن بوريقيبة يؤمن بانتماء تونس لمحيطها العربي الإسلامي. فطالب باستقلال البلاد في إطار ما سماه بالأمة "الفرنكوتونسية" التي تقوم على الوحدة بين العرب والفرنسيين في تونس[٢٦]. وسخر جهوده لمحاربة أفكار صالح بن يوسف المستوحاة من الثقافة العربية الإسلامية. إلى أن أرسل عملاء لاغتياله في منفاه بألمانيا عام 1961م. وفي نفس العام دعا بورقيبة العمال إلى الإفطار في رمضان بدعوى زيادة الإنتاج، فتصدى له الشيخ العلامة محمد الطاهر بن عاشور صاحب تفسير التحرير والتنوير. وفي عام 1974م ألقى خطاباً شهيراً وصف فيه القرآن الكريم بالتناقض واتهم فيه النبي ﷺ بالخلط والكذب نقل الأساطير[٢٧].

حاولت ثلة من المعارضة والعسكريين إنهاء الحرب التي شنها بورقيبة على الهوية العربية الإسلامية. فخططوا لانقلاب عام 1962م. لكن تم الكشف عن الخطة، فأحبطت وتم سجن المتهمين وإعدام بعضهم.

ومن أجل ترسيخ فكرة الحاكم الأبدي الأوحد أمر بورقيبة في أواخر 1974م بتعديل الدستور وليتولى الرئاسة مدى الحياة ويواصل حربه للهوية العربية الإسلامية للشعب التونسي.

أ. إغلاق المدارس الدينية

في عام 1957م ألغى التعليم الأصلي الزيتوني[٢٨]. وفي عام 1958م فرض خطة إصلاح تربوي[٢٩] همّش بها التعليم العربي الإسلامي ثم ألغاه لاحقا ليكرس تعليما علمانيا باللغة الفرنسية مع حضور باهت للغة العربية والنصوص الإسلامية.

---

٢٦ الإسلام و الدستور، الناصر المكني، منشورات مجمع الأطرش للكتاب المختص، تونس 2014، ص156

٢٧ النظام السياسي التونسي بين التوجه العلماني وحركات الإسلام السياسي، أميرة عبد القادر خليل السنباطي، رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، ص44

٢٨ النظام السياسي التونسي بين التوجه العلماني وحركات الإسلام السياسي، أميرة عبد القادر خليل السنباطي، رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، ص46

٢٩ الهوية: الإسلام العروبة التونسة، سالم لبيض، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2009، ص151–154

ب. إلغاء المحاكم الشرعية وفرض قوانين أوروبية

بعد إغلاقه المدارس الزيتونية، فصل الحقوق والقانون عن العلوم الشرعية، ثم إغلق المحاكم الشرعية ووحد النظام القضائي على المنوال الفرنسي.

وفي عام 1956م أصدر مجلة الأحوال الشخصية التي فرضت اجتهادات في قوانين الأسرة أقرب إلى القوانين الأوروبية منها إلى أحكام الشريعة الإسلامية. وتنص هذه المجلة على منع تعدد الزوجات، وربط الطلاق بحكم قضائي، وإقرار حق التبنّي والإجهاض.

ج. تأميم الأوقاف

بعد تفرد بورقيبة بالحكم واصل حربه على الهوية العربية الإسلامية بشكل علني. في عام 1956م أصدر أمرين يقضيان بإلغاء الأحباس أي الأوقاف الخاصة ثم العامة[٣٠] وأمم ممتلكاتها بهدف قطع التمويل عن كافة المؤسسات الإسلامية والخيرية.

د. منع الأزياء الإسلامية

دعا في الستينات إلى نساء تونس إلى نزع الزي الإسلامي فتصدت له أستاذة التفسير وعلوم القرآن الدكتورة هند شلبي، في عام 1981م أصدر بورقيبة منشوراً يمنع فيه الزي الإسلامي على التونسيات المسلمات، ووصفه بأنه زي طائفي[٣١]. وأصدر عام 1986م قراراً يلزم كافة المؤسسات الرسمية بتطبيقه.

هـ. الصحوة الإسلامية الثانية نشوء الإسلام السياسي

عام 1969م التقى راشد الغنوشي وعبد الفتاح مورو واحميدة النيفر، على فكرة تأسيس نواة لحركة فكرة دعوية، أطلقوا عليها عام 1972م اسم "الجماعة الإسلامية".

---

٣٠ الإسلام و الدستور، الناصر المكني، منشورات مجمع الأطرش للكتاب المختص، تونس 2014، ص185

٣١ تقرير الحالة الدينية وحرية الضمير، عبد الوهاب بن حفيظ، منتدى العلوم الاجتماعية والتطبيقية، تونس 2015، ص37

وفي المؤتمر الثاني للحركة أقرت الجماعة بدء العمل العلني وتغيير اسمها ليصبح "حركة الاتجاه الإسلامي" التي طلبت من وزارة الداخلية ترخيصا لممارسة نشاطها بشكل قانوني. لكن الحركة جوبهت بالإقصاء والمطاردة والاضطعاد الذي بلغ ذروته في عام 1987م عندما زج بجل قيادات الحركة في السجون.

٢. حكم زين العابدين بن علي

نفذه رئيس الوزراء زين العابدين بن علي في أواخر عام 1987م انقلاباً على الرئيس الحبيب بورقيبة. وأبدى في أول عامين من حكمه نوعاً من اللين في الحريات السياسية والدينية، لكنه سرعان ما عاد إلى سياسة القمع وتضييق الحريات.

أ. منع النشاطات الإسلامية

عقب وصوله إلى السلطة أصدر بن علي عفواً عاماً أطلق فيه سراح المساجين السياسيين بمن فيهم قيادات حركة الاتجاه الإسلامي. ثم أقنعهم بالتخلي عن الخطاب الديني من أجل الانخراط في اللعبة الديمقراطية. فغيرت الحركة اسمها إلى "حركة النهضة" عام 1989م. وخاضت انتخابات كادت تفوز بأغلبية الأصوات فيها، لكنها أعلنت انسحابها عندما لاحظت تلاعباً بالأصوات. فاستغل نظام بن علي الفرصة لتصفية هذا الحزب المنافس، فعاد إلى نهج سلفه بورقيبة في قمع الحركة الإسلامية والتضييق على الحريات الدينية.

ب. محاربة الهوية الإسلامية

لم يكتف نظام بن علي بمحاربة حركة سياسية إسلامية. بل حارب كل مظاهر التدين على المستوى الفردي والجماعي. ووضع النشاطات الدينية تحت إشراف الدولة ومراقبتها. وفي هذا الإطار تم إغلاق جمعية المحافظة على القرآن الكريم ومنع الحجاب في الأماكن العامة والشوارع، ناهيك عن المؤسسات الخاصة والحكومية.

ج. إصدار قانون تجفيف المنابع الدينية

استفاد نظام بن علي من معاداة اليسار المتشدد للإسلاميين. فعين عددا من القيادات اليسارية في مناصب حكومية، من بينهم وزير التربية والتعليم محمد الشرفي الذي ساهم في وضع

خطة لمحاربة الهوية الإسلامية أطلق عليها "خطة تجفيف المنابع الدينية"[٣٢]. وتم تنفيذ تلك الخطة أكثر من عقد ونصف، تمت فيها مصادرة الكتب الدينية ومضايقة المتدينين ووضعهم تحت المراقبة الأمنية المستمرة، وتشكيل مجموعات من المخبرين المتطوعين أطلق عليهم اسم "لجان الأحياء" مهمتهم التجسس على كل من يواظب على الصلاة خصوصاً من الشباب. لكن بعد عقد ونصف تقريباً ثبت فشل تلك الخطة بعد أن تبيّن توجه بعض الشباب المتدين إلى النشاط السري الذي يستحيل تأطيره ومراقبته فينزلق إلى نشاطات متطرفة ظهرت أولاها في اشتباكات مسلحة شهدتها بلدة سليمان جنوب تونس العاصمة في أواخر عام 2006م بين الشرطة وعناصر من تنظيم القاعدة.

د. الصحوة الإسلامية الثالثة بدون تأطير

مع موجة العولمة في التسعينات وانتشار الفضائيات وسائط التواصل الالكتروني أصبح من المستحيل محاصرة الكتب الدينية والخط والدروس الإسلامية. ولأن الإنسان التونسي متدين بطبعه بدأت تظهر صحوة دينية بين الجيل الشاب على وجه الخصوص. لكنهم لم يجدوا مؤسسات حكومية أو أهلية تؤطرهم فاجتهد كل بطريقته وحسب ميوله وفهمه للإسلام وحسب الجهات التي يتواصل معها. فظهرت المجموعات السلفية بمختلف أصنافها من العلمية إلى التكفيرية. كما ظهرت مجموعات شيعية وأخرى صوفية. لكن الخطير في الأمر أن بعض الشباب المتدين انخرط في تنظيم القاعدة. وبعد اشتباكات سليمان تخلى النظام عن خطة تجفيف المنابع الدينية وعوضها بخطة أخرى تتلخص في تبني النظام خطاباً سياسياً معتدلاً. تم خلاله تأسيس إذاعة الزيتونة للقرآن الكريم وأول مصرف إسلامي في تونس أطلق عليه اسم بنك الزيتونة. كما بدأت أجهزة الأمن تغض الطرف عن الملابس الدينية مع تشديد الرقابة على الشباب المتدين، بعد أن انتشرت ظاهرة التدين تحت تأثير الفضائيات والانترنت.

---

٣٢ https://www.hakaekonline.com/content/شهادة-بنعيسى-الدمني-خاصتم-التصحيح

٣. ثورة الحرية والكرامة

مع استفحال الفساد وتغول الدولة وتفشي الفقر والبطالة وعدم التوازن التنموي بين مختلف جهات البلاد، أحرق أحد الشباب نفسه احتجاجا على اضطاد الشرطة له ومنعه من لقاء الوالي، في أواخر عام 2010م، انتشرت الاحتجاجات التي سرعانما تحولت إلى ثورة أطاحت بنظام بن علي وأصهاره الذين كانوا يشكلون عصابة تتحكم في مقدرات البلاد.

شارك في تلك الثورة العفوية كافة الأطياف الحقوقية والنقابية والسياسية والشرائح الشعبية غير المسيسة. ورغم مشاركة قيادات ونشطاء إسلاميين لم يُرفع أي شعار إسلامي في تلك الاحتجاجات حفاظا على وحدة صفوف المحتجين. ولزم الجيش الحياد وهرب بن علي خارج البلاد.

أ. الحكومات المؤقتة وإطلاق الحريات الدينية

بعد هروب بن علي إلى المملكة العربية السعودية، تم تشكيل حكومة على عجل برئاسة محمد الغنوشي الذي أصدر عفوا تشريعياً عاماً خرج بموجبه كافة السجناء السياسيين. ومنتحت حكومة الغنوشي رخصاً لعشرات الأحزاب السياسية القديمة والجدية من بينها حزب حركة النهضة. سرعانما سقطت حكومة الغنوشي تحت ضغط الاحتجاجات. فتم تشكيل حكومة أخرى برئاسة الباجي قايد السبسي التزمت بقرارات الحكومة السابقة لها فيما يتعلق بالحريات والإصلاحات. ونظمت أول انتخابات حرة ونزيهة شاركت فيها عشرات الأحزاب السياسية من بينها عدد من الأحزاب الإسلامية.

ب. حكومة الترويكا والإسلام السياسي شريك في السلطة

بعد فوزها بأغلبية مقاعد المجلس التأسيسي أواخر عام 2011م استطاعت حركة النهضة طمأنة خصومها والعالم، وإثبات قدرتها على التحالف مع حزب اشتراكي (التكتل) وحزب قومي (المؤتمر) ليشكلوا معاً حكومة أطلق عليها اسم ترويكا.

عرفت النشاطات الإسلامية عصرها الذهبي في تونس خلال السنوات الثلاثة التي حكمت فيها الترويكا بقيادة حركة النهضة. فتأسست مئات الجمعيات التنموية الإغاثية والمدارس الشرعية

والقرآنية. وتم منح حزب التحرير ترخيصاً رغم أنه يرفض العملية الديمقراطية. وأثبتت حركة النهضة وعدد من التيارات والأحزاب الإسلامية الأخرى التزامها بالوسطية والنشاط السلمي المدني.

ج. صراع الهوية بين التيارات الدينية العلمانية واليسارية المتطرفة

خصوم النهضة والائتلاف الحاكم إلى إرباك الوضع السياسي في البلد فعمدوا إلى اختلاق أحداث جانبية لعرقلة الحكومة عن تنفيذ الأهداف التي ثار من أجلها الناس وهي الحرية والكرامة والعدالة والاجتماعية. فأعلنت التيارات الإسلامية الأخرى خطاباً متشدداً ومارست أعمال عنف كمهاجمة أحد المعارض واقتحام السفارة الأمركية. ومن تلك التيارات جماعة "أنصار الشريعة" ذات الميول السلفلي التي تصدت لها حكومة الترويكا وأعلنتها تنظيماً إرهابيا. ومارست بعض التيارات اليسارية والنقابات العمالية سياسة وضع العصا في العجلة عن طريق الاعتصامات والإضرابات القطاعية والعامة. كما تم تنفيذ اغتيالات لعدد من السياسيين والنشطاء والحقوقيين. ووصل الصراع على الهوية العربية والإسلامية أشده في أواخر عام 2014م، خصوصاً بعد انقلاب العسكر في مصر على النظام المنتخب ديمقراطيا. وفي خضم هذا المشهد المنبئ بالفوضي والخراب، استطاع المجلس التأسيسي إنهاء صياغة الدستور الذي تنص فقرته الأولى على تونس دولة لغتها العربية ودينها الإسلام. ثم دعا المجلس إلى تنظيم انتخابات.

د. حكومة نداء تونس وتحالفه مع الإسلام السياسي

بعد أن اطمأن الغرب إلى اعتدال التجربة الإسلامية في الحكم في تونس، تم تنظيم لقاء بين رئيس حزب النهضة ورئيس حزب نداء تونس في العاصمة الفرنسية باريس. وتم في ذلك الاجتماع الاتفاق على مواصل سياسة الحوار والتوافق. على إثره تم تنظيم انتخابات برلمانية ورئاسية فاز فيها حزب نداء تونس الذي دعا حركة النهضة للمشاركة في حكومة ائتلافية استبعد منها اليسار المتطرف الاستئصالي.

ورغم إقرار حركة النهضة في مؤتمرها العاشر الذي عقدته في مايو 2016م فصل النشاط السياسي عن الدعوي، فإنها استطاعت بتنازلاتها العديدة أن تضمن لها مكانا في الساحة السياسية، وتدمج شريحة كبيرة من المتدينين والمحافظين في الحياة السياسية بعد أن عانوا الإقصاء والتهميش والتنكيل والسجون والمنافي طيلة أكثر من نصف قرن. وبذلك يعود الإسلام إلى دائرة الفعل والقرار بعد عقود من الإقصاء.

IX. مستقبل الإسلام في تونس

رغم تأسيس العديد من الجمعيات الإسلامية والمدارس الشرعية بعد ثورة الحرية والكرامة، إلا أن المجلس التأسيسي فشل في إقرار قانون الأوقاف الذي كان قد طرح للمداولات في أواخل 2013م. وبذلك تبقى هذه المؤسسات الإسلامية الجديدة مفتقرة للتمويل، الأمر الذي يعرقل نشاطاتها ويقلص خدماتها.

لكن مستقبل الإسلام في تونس ليس رهين تمويل ولا مؤسسات مادامت غالبية الشعب تعتنق هذا الدين وتجتهد من أجل تعلّمه وتعليمه وتطبيقه في حياتها اليومية وتغار عليه وتدافع عنه من كل محاولة للنيل منه.

١. غياب المؤسسات الإسلامية

غياب أو تغييب المؤسسات الإسلامية في تونس منذ تولي بورقيبة الحكم في منتصف القرن الـ20 شكل ثغرة كبيرة تسربت منها تيارات دخيلة وخطيرة لتجد لها أتباعا بين الناس، مثل البهائية شهود يهويه وعبدة الشيطان. ورغم أن الدولة تتبنى خطاباً دينياً تقليديا إلا أنه يبقى ضعيفاً أمام متطلبات الشعب ورغبته في الالتزام بدينه. ومع غياب مؤسسة الأوقاف فإنه لا توجد إلى اليوم مؤسسة تنظيم فريضة الزكاة من حيث احتسابها وجمعها وتوزيعها على من يستحق. والزكاة ركن من الأركان الخمسة في الإسلام.

٢. غياب التأطير الديني

تشرف الدولة على المساجد والزوايا التابعة للطرق الصوفية تحت مظلة مصلحة الشعائر الدينية التي في التسعينات إلى وزارة الشؤون الدينية. وتقوم هذه المؤسسة بتنظيم نشاطات الأئمة والوعاظ والمؤذنين والموظفين في المساجد والجوامع والزوايا. ومع سياسات الحظر والمنع بقيت عملية التأطير الديني محتكرة في يدي الدولة التي تداولت عليها أطراف علمانية واشتراكية ويسارية، لم تقدم خدمات تذكر في مجال التأطير الديني. فوجد قنوات وجماعات وتيارات خطيرة الفرصة لاستقطاب الكثير من الشباب الذي يبحث عن خطاب ديني يروي عطشه الروحي الذي تسببت فيه سياسة تجفيف المنابع الدينية.

٣. عدم تبني الدولة خطاباً دينيا واضحا

بعد أن كانت تونس منارة علم في القرون السابقة للاستقلال، بدا الخطاب الديني لنظام الجمهورية مهمشا للدين ومعادياً له في بعض حالاته. وفي التسعينات من القرن الماضي اضطرت الدولة لتبني خطاب ديني رسمي ركزت فيه على مبادئ فضفاضة هلامية مفرغة من الجوانب العقائدية والتعبدية السلوكية، ليتم تكرار مفاهيم منتقاة واجترارها في كافة المناسبات الدينية، مثل التسامح والتعايش والتراحم. فبات الخطاب الديني الرسمي باهتاً ساذجا بعيداً عمّا يطلبه المواطن ليملأ به الفراغ الروحي الذي خلفته سياسة إقصاء الدين.

٤. ظهور المذاهب والأديان المختلفة

الفراغ الحاصل في المشهد الديني في تونس تزامن مع ظهور جمعيات وجماعات وقنوات فضائية تبشيرية ودعوية مختلفة. فوجد البعض في تلك العقائد والمذاهب ما يمكن أن يملأ فراغهم الروحي، خصوصاً وأن الأجيال الجديدة تفتقر إلى جهاز مناعة عقائدي، بعدما أغلق بورقيبة المدارس الدينية، ونفذ بن علي خطة تجفيف المنابع الدينية.

أ. انتشار التيارات السلفية

تأثر الكثير من التونسيين بالقنوات والجمعيات والجماعات التي تنشر الفكر السلفي بأنواعه المعتدلة والتكفيرية. ثم إن طلبة العلم الذين هاجروا من تونس إلى بلاد المشرق رجعوا بالأفكار والكتب ورؤوس الأموال الكفيلة بنشر الفكر السلفي. وقد هيأت هذه الحالة لظهور القاعدة وأنصار الشريعة وكتيبة عقبة بن نافع.

ب. انتشار التشيع

نفس حالة الفراغ تلك تلقفتها قنوات فضائية شيعية تبث من إيران والعراق ولبنان وغيرهما. يضاف إلى ذلك الاستعداد التاريخي والاجتماعي لاعتناق هذا المذهب لدى بعض الذين يعتبرون أنفسهم أحفاد الدولة الفاطمية. ومع تسهيل نظام بن علي نشاطات المركز الثقافي الإيراني وسماحه بفتح حسينيات وجميعات شيعية، بدأ المذهب يلقى قبولاً لدى بعض الأوساط.

ج. ظهور التنصر والإلحاد وعبدة الشيطان إلى العلن

بعد أن طردت الدولة الموحدية النصارى من إفريقية[٣٣] في القرن الـ13م لم يبق في تونس أقلية نصرانية تشكل مجموعة سكانية. ورغم حملات التبشير والمؤتمر الأفخارستي الذي نظمه الاحتلال الفرنسي في تونس إلا أن المسيحية لم تلق قبولاً جماعياً بين الناس. أما اليهودية فقد كانت حاضرة في المدن والحواضر بكثافة لكن أعداد اليهود تضاءلت بعد احتلالهم لفلسطين في أواسط القرن الـ20. لكن بعد الثورة وتنصيص الدستور الجديد في إحدى فقراته على مبدأ حرية الضمير، بدأ البعض يجاهر بإلحاده أو بانتمائه لديانات مختلفة كالمسيحية والبهائية. فيما كشفت تحقيقات عن ظهور طائفة عبدة الشيطان بين بعض شباب المدارس الثانوية.

٥. المصالحة مع الظاهرة الدينية على مستوى المؤسسات والمجتمع

رغم تواصل الحرب ضد الهوية الإسلامية في تونس منذ فتحها من طرف الصحابة والتابعين، إلا أن الإسلام رسخ في هذا البلد منذ قرون. وبعد ثورة 2011م طفا على الواجهات السياسية والإعلامية صراع على هوية البلد والشعب، إلا أن الغالبية العظمى من السكان تعتبر نفسها مسلمة. وقد نجح حزب حركة النهضة بتحالفها مع حزب نداء تونس في تحقيق مصالحة مع الإسلام على المستوى السياسي والاجتماعي. غير أن الخطر مازال قائماً حالياً على جبهتين اثنتين، أولاهما التيارات اليسارية المتشددة الاستئصالية، والتيارات الإسلامية المتشددة التكفيرية. فالأول يسعى لإقصاء الإسلام ومحاصرته ومواصلة ما عجزت عنه الحملات الصليبية والاحتلال الأجنبي. أما الثاني فيساهم في تشويه الإسلام ووسمه بصفة الإرهاب، ناهيك عن تكفيره للدولة وغالبية الشعب الذي ليس له دين غير الإسلام، فقط لأنه لا يؤمن بمقولات تلك التيارات المتشددة.

---

٣٣ الحروب الصليبية في شمال إفريقية وأثرها الحضاري، محمد ممدوح حسين، دار عمار للنشر، عمان 1998، ص230

OSMANLI'DAN GÜNÜMÜZE
SAHRAALTI AFRİKA'DA İSLÂMİYET

ISLAM IN SUB-SAHARAN AFRICA
FROM OTTOMANS UNTIL NOW

الإسلام في جنوب الصحراء الكبرى من العهد العثماني حتى يومنا هذا

العلاقات التشادية التركية

*محمد صالح أيوب**

المقدمة

نُسِجت العلاقات التشادية التركية على مهل، خلال أربعة قرون، من عام ١٦١٢م، في بدايات الاستعانة بالخبرات في البناء، من البنائين الأتراك، لبناء القصر السلطاني، في عاصمة دار وداي الإسلامية، في وارة (وعرة)، إلى عام ١٩١٢م، نهاية الوجود الرسمي التركي في شمال تشاد، القضاء (كاناك) التركي في برداي.

وبعد انتهاء استراحة المقاتل، في العلاقات التشادية التركية، والتي استمرت لحوالي قرن كامل من الزمان (١٩١٢-٢٠١٢م)، عادت العلاقات التشادية التركية إلى سابق عهدها، ولكن بوسائل عصرية، تحولت فيها قوافل الجمال، التي تقوم عليها العلاقات التجارية في السابق بين البلدين، إلى طائرات عملاقة، بل الأولي حسب معايير خطوط الطيران الأوروبية، وخبرات البنائيين الأتراك في بناء القصور السلطانية في تشاد سابقا، انتقلت إلى شركات كبرى للبناء، تساهم في المجمعات الصناعية في جرماية وغيرها، والزوايا (السنوسية) التقليدية، في التعليم الإسلامي سابقا، صارت مجمعات تعليمية حديثة تشادية- تركية، وبعثات جنينة ترك في أبشة وداي، والحامية التركية (كشلة) في برداي، ارتفعت إلى مستوى سفارة تركية مباشرة.

وبهذا عادت المياه إلي مجاريها، في العلاقات التشادية التركية، وصارت تركيا، حلقة وصل بين تشاد، وأجزاء كبيرة من العالم، واتجهت البعثات العلمية نحو الجامعات ومؤسسات التعليم العالي التركية، بشكل يثير دهشة المراقبين الداخليين والخارجيين، ورجعت الكثير من المعاملات التجارية، تأخذ طريقها نحو تركيا بسلاسة غير معهودة في الأسواق المكتشفة حديثا.

---

* نائب رئيس جامعة الملك فيصل بتشاد

وبدأت الأسر التشادية في المنازل والمنتديات، تتابع نتاج الإعلام التركي (المسلسلات)، وتعيد ما انقطع من ذكريات، وكأن أمجاد الأمس، تحولت إلى إنجازات اليوم.

رجع الباحث في إعداده لهذا العمل إلى مصادر، سعى أن تكون لمن عايشوا المراحل المختلفة للعلاقات التشادية التركية، فأولى اهتماما ملحوظا، بالرحلات التي سجلت تلك الأحداث التاريخية بأمانة.

فكانت أعمال الأمير شكيب أرسلان: (الدعوة إلى الإسلام في أفريقيا)، حاضر العالم الإسلامي، تأليف لوثر استودار (نقله إلى العربية الأستاذ عجاج نويهض)، المجلد الثالث والرابع، دار الفكر، بيروت، ط٣، ١٩٧١م.

وأعمال الشيخ محمد بن عمر التونسي التونسي: تشحيذ الأذهان بسيرة الغرب والسودان، مخطوطة الخزانة المغربية، وصلت إليها من المكتبة الكتانيية بفاس، نسخة في خزانة أيوب للمخطوطات والوثائق العربية في تشاد (١٩٧٣-٢٠١٤م).

ورحلة الحشائشي، محمد بن عثمان:رحلة الحشائشي إلى ليبيا سنة ١٨٩٥م المسماة جلاء الكرب عن طرابلس الغرب، (تقديم وتحقيق:علي مصطفى المصراتي) دار لبنان، بيروت، ١٩٦٥م، وجهود الأستاذ إبراهيم بك حليم، حول تاريخ الدولة الإسلامية العلية، المعروف بكتاب التحفة الحليمية في تاريخ الدولة العلية (عناية: نجوى عباس) مؤسسة المختار، القاهرة، ٢٠٠٤م.

ومن أوروبا رحلات: هنريش بارث، فرانكة، فلكس (ابحاث هنريس بارث (١٨٢١-١٨٦٥) نشر المقال صلاح المنجد في كتاب: المستشرقون الالمان، دار الكتاب الجديد، بيروت، ج١، ١٩٨٢م، وناختيجال، غوستاف: مملكة وداي كما رواها غوستاف ناختيجال، المنى، أنجمينا، ٢٠٠٥م.

وكان للمراجع الحديثة في الموضوع، أثرها، فنذكر الاستفادة من كتاب الصلابي، د. علي محمد: الدولة العثمانية عوامل النهوض وأساليب السقوط، دار الفجر، القاهرة، ٢٠٠٤م

تناول البحث في الجزء الأول، القاسم المشترك بين البلدين، الذي تمثل في التأثر بالحضارة الإسلامية، التي انتشرت حول بحيرة تشاد في القرن السابع الميلادي الأول الهجري، ولكن نظرا

للانتشار السلمي والطبيعي للحضارة الإسلامية في هذه المنطقة، فإن الإسلام لم يزدهر ويطبق بشكل علني، إلا في القرن الحادي عشر، وابتداء من هذا التاريخ أخذت الدولة الكانمية نفسها، دور المبشر والداعي إلى الإسلام، فانتشر في مناطق واسعة في البلاد، حيث شكل روافد هامة، مثل: سلطنة باقرمي الإسلامية، و سلطنة لوجون الإسلامية، و سلطنة البلالا الإسلامية، و سلطنة وداي الإسلامية، بالإضافة إلى سلطنات صغيرة تتبع هذه السلطنات حول بحيرة تشاد، مما سمح بإقامة روابط مع الخلافة الإسلامية في تركيا (١).

بينما اعتنى الجزء الثاني من البحث، بتحليل نماذج من العلاقات التشادية التركية مع سلطنة دار وداي الإسلامية، سواء في الاستفادة من الخبرة التركية، في بناء القصر السلطاني في العاصمة القديمة وارة، وما تبعه من تعاون تركي في أبشة تعبر عنه جنينة ترك، واستقبال القوافل التجارية من باشا طرابلس، ومن ممثل السنوسية المرتبط بالدولة الإسلامية في تركيا، وآخرها هدايا سلطان دار وداي، التي كانت تصل إلى الباب العالي في اسلا مبول.

وتم التركيز في الجزء الثالث على العلاقات التركية مع سلطنة كانم-برنو، في صور مختلفة للتعاون المتبادل بين كانم-برنو وطرابلس، الذي يمتد من عام ١٨٠٠م من الأسرة القرمانلية، واستمر إلى الوجود التركي المباشر في بارداي من سنة ١٩٠٦-١٩١٢م.

أما الآفاق المستقبلية للعلاقات التشادية التركية، فتتوقف على تنمية وتطوير، المرتكزات التي قامة عليها، العلاقات التشادية التركية في الأساس، مثل العلاقات التجارية، ونقل التكنولوجيا الهندسية، والتعليم والتدريب والتكوين المهني، بالإضافة إلى التعاون السياسي الحكيم، الذي يحافظ على المصالح المشترك للبلدين والشعبين.

أولا – القاسم المشترك للعلاقات التشادية التركية

القاسم المشترك للعلاقات التشادية التركية، هو إرث الحضارة الإسلامية، الذي يمتزج بثقافة البلدين منذ وصوله إليهما، ونظرا لتوفر المعلومات عن انتشار الحضارة الإسلامية في تركيا، وندرتها عن تشاد، فإن الباحث يورد بعض الآراء حول انتشارها حول بحيرة تشاد.

يتفق الباحثون الأفارقة والأجانب، في الوقت الحاضر، على حقيقة أن أول انتشار للحضارة الإسلامية حول بحيرة تشاد، كان في القرن السابع الميلادي الأول الهجري.

فقد أكد (شابل) في كتابه (المجتمع التشادي) أن انتشار الإسلام في تشاد يرجع الى عام ٦٦٦-٦٦٧م، ٤٦ هـ، أي في القرن الأول الهجري، عندما وصل عقبة بن نافع الى جبال كوار حول بحيرة تشاد (٢).

وأكد الباحث الأفريقي (كاني) هذه الحقيقة بقوله: يبدو أنه لم يكن هناك اتصال ثقافي مباشر بين شمال أفريقيا وكانم - برنو إلا في بداية دخول الإسلام إلى منطقة السودان الأوسط، وأن أول وجود للمسلمين في كانم-برنو يرجع الى سنة ٤٦ هـ (٦٦٦ ميلادية) وهي السنة التى وصلت فيها طلائع المسلمين بقيادة عقبة بن نافع الى أقليم كوار، وأن هذا الطريق كان يمثل قناة يتدفق من خلالها التأثير الإسلامي المبكر الى كانم - برنو والى المناطق الأخرى في السودان الأوسط (٣).

وقد أورد الشاطر بصيلي في كتابه (تاريخ وحضارات السودان الشرقي والأوسط) أن عقبة بن نافع دخل في عام ٦٦٦م. في وسط الصحراء متجها الى الجنوب، ووصل الى كوار في التبستي الواقعة شمال منطقة حوض تشاد، وعاد من هناك لأنه لم يجد خبيرا يرشده الطريق الى الجنوب وكانت المسافة التي تفصل بينه وبين طريق السفانا صغيرة نسبيا (٤).

ويشير الدكتور، السيد عبدالعزيز سالم في كتابه: المغرب الكبير، أن عقبة ابن نافع أفتتح مواقع من بلاد السودان تلي ودان في سنة ٤٣ هـ (٥).

ويلخص لنا جميع هذه الآراء الدكتور الطيبى في مقال له بعنوان: (وصول الإسلام وانتشار في كانم -برنو بالسودان الأوسط) فيقول: وخلاصة القول أن الإسلام بدأ وصوله الى بلاد كانم منذ أن فتح العرب المسلمون فزان وكوار، ومنها أخذ الإسلام في الانتشار روايد روايد في السودان الأوسط عن طريق الجاليات من تجار المسلمين في البلاد، ثم وصل الى كانم في منتصف القرن الثاني للهجرة، الثامن الميلادي نفر من بني أمية فرارا من بطش العباسيين واستقروا في البلاد، كما ذكر البكري في كتابه المسالك والممالك (٦).

ويشير (ديرك لانجي) في مقال له بعنوان: (ممالك تشاد وشعوبها) نشره في موسوعة تاريخ أفريقيا العام التي أصدرتها اليونسكو إلى أن ممالك كانم كان لها اتصال مبكر بالحضارة الإسلامية بدليل أن الرحالة والجغرافيين العرب عرفوها منذ وقت مبكر وكانت هذه السلطنة تسيطر على

الجزء الأكبر من أقليم بحيرة تشاد، ولهذا يسميها سلطنة كانم العظيمة، رغم أنه يقر بوجود ممالك أخرى في هذا الإقليم (٧).

وذكر القلقشندي مصادر عديدة كتبها الرحالة والجغرافيون العرب الأوائل فيها معلومات هامة عن أهل كانم وسلطانهم، وقد أكدت كلها بأنهم مسلمون، وسلطانهم من بيت قديم في الإسلام وأن من أهل البلاد من أخذ قسطا من التعليم، ونظر من الأدب نظرة النجوم فقال إني سقيم، فلا يزال يداوي عليل فهمه، ويداوي جامع علمه، حتى تشرق عليه أشعتها، ويطرز بديباجة أمتعتها (٨).

وقد أشار بن بطوطة في رحلته إلى أن بلاد كانم أهلها مسلمون ولهم سلطان اسمه إدريس لا يظهر للناس ولا يكلمهم إلا من وراء حجاب (٩).

ورغم أن تاريخ انتشار الحضارة الإسلامية حول بحيرة تشاد هو كما قرره الباحثون يرجع الى القرن الأول الهجري السابع الميلادي، إلا أن هناك نظرية شائعة تقول بانتشارها في القرن الحادي عشر، وهذه النظرية معتمدة على معلومات عن ازدهار الحضارة الإسلامية في هذه المنطقة، وبشكل خاص عندما أعلن سلطان البلاد (حمي جمعة عام ١٠٨٥) أن الإسلام هو دين الدولة الرسمي في سلطنة كانم العظيمة التي كانت تضم مناطق شمال وشرق بحيرة تشاد وكانت تشرف كذلك على المنطقة الواقعة غرب البحيرة.

وفي الواقع نظرية انتشار الحضارة الإسلامية إلى بحيرة تشاد في القرن الحادي عشر بالإضافة إلى الاعتبارات السابقة ترجع إلى الاعتماد على المصادر الغربية (بالمر، دايفيدسون ... الخ)، إلا أن كاتبا غربيا هو (دنيس بولم) في كتابه الحضارات الأفريقية يطعن في هذه النظرية فيقول: (بيد أننا نجهل كل شيء، عن هذه المنطقة، حتى نهاية القرن الحادي عشر، عندما قام أحد حكام " تيبو " و " تيدا " نسبة إلى تيبستي، ونشر سلطته إلى منطقة الكوار وتبستي والبورنو). (١٠)

ولكن في الوقت الحاضر توفرت المعلومات عن تاريخ انتشار الحضارة الإسلامية في التاريخ السابق، حتى لدى الكتاب الغربيين (أشرت إلى بعضهم في بداية هذا البحث)، وتأكدت نظرية انتشار الحضارة الإسلامية في القرن السابع الميلادي الأول الهجري.

ومما تجدر الإشارة إليه أن الحضارة الإسلامية ازدهرت بشكل واضح في القرن الحادي عشر حينما صار الإسلام دين الدولة الكانمية الرسمي، فقام بعض الملوك بجهود عظيمة لتدعيم الحضارة الإسلامية، خاصة مساعيهم الجادة لتطبيق الشريعة الإسلامية واتصالهم بمراكز هامة للحضارة الإسلامية في كل من القيروان والقاهرة وفاس، وأعطى هؤلاء الملوك مكانة كبيرة للعلم والعلماء فحضروا هم بأنفسهم مجالس العلم، وذكروا في المحارم أو المراسم التي كتبوها في القرن الحادي عشر كيفية تلقيهم للعلم، والعلماء الذين علموهم أصول الدين الإسلامي وما أعطوه من امتيازات لهؤلاء العلماء (١١).

وأدى هذا الدعم الذي قدمه ملوك كانم إلى انتشار الحضارة الإسلامية في جميع الأقاليم حول بحيرة تشاد، مما استدعى إقامة ممالك إسلامية مثل سلطنة باقرمي، التي اتخذت من ماسينيا عاصمة لها، وازدهر فيها الإسلام والثقافة الإسلامية خصوصا في القرن الثالث عشر الميلادي، وهي في أغلب فتراتها تتبع لسلطنة كانم الإسلامية (١٢).

وتكونت سلطنة وداى التي وصلها الإسلام قبل ذلك، إلا أن التنجر الذين حكموا المنطقة لم يعتنوا بنشر الإسلام فجاء جماعة من الجوامعة وغيرهم تعرف باسم القمر بقيادة زعيمهم وداعة الذي ظل مدة من الزمن في طاعة ملوك التنجر واستطاع حفيده عبدالكريم أن يقضي على حكم التنجر سنة ١٦١١م. وأن يؤسس دولة أو سلطنة إسلامية عرفت باسم وداي نسبة إلى جده وداعة بدلا من دار مابا كما كانت تعرف من قبل (١٣).

وتعرف أراضي دار وداي كذلك بدار صليح، ذلك الرجل الصالح الذي جاء إلى جماعة أبو سنون – ملقا، ونشر الإسلام بين أفراد قبيلة أبو سنون، ثم جعلوه سلطانا عليهم، واستطاع بواسطتهم أن ينشر الإسلام في وداي فاعتنقته قبائل منها: ملقا ومدبا ومدلا، وارتبطت جماعة السلطان صليح بهذه القبائل الأربع برباط المصاهرة، ومنها جميعا نشأت الأسرة الحاكمة في وداي إلى اليوم (١٤).

ويؤكد مخطوط محلي أن الحكم في دار وداي جاء إلى المسلمين منذ أن حكم عرب البرقد وهم الأسرة التاسعة في سلسلة الأسر التي حكمت هذه المنطقة، ثم وصل الحكم إلى جماعات بني هلبة بن مالك بن قيس، ثم حكمت قبائل الزغاوة، وكان اسم سلطانهم برقو، وأصبح لهذا الاسم

شهرة خاصة في السودان الشرقي للإشارة إلى دار وداي، ثم حكمت قبائل التنجر الذين انحدروا من شمال أفريقيا، وأخيرا جاء حكم عبد الكريم بن جامع ومن معه من شيوخ الإسلام الذين استمرت ذريتهم تحكم إلى اليوم في سلطنة وداي (١٥).

ثانيا– العلاقات مع سلطنة دار وداي العباسية

أ– البناء التركي لقصر السلطان في العاصمة وارة

أسس السلطنة الإسلامية العباسية في دار وداي، السلطان الداعية عبد الكريم بن جامع عام (١٦١٢م)، حيث بني في عاصمتها وارة (وعرة) السور القديم، بمساعدة مهندس تركي جلب من مصر، وتذكر بعض الروايات أن ذلك تم أيام خلفه، وبناية مدورة سماها بيت الفقهاء، وبدايات القصر السلطاني، والمسجد السلطاني.

ولكن ابنه هاروت الأول (١٦٥٥ – ١٦٧٨م) هو الذي أعطى لمدينة وعرة الحضرية، صبغتها العمرانية الإسلامية، وهو الذي رسم المخطط العمراني الشامل للقصر السلطاني، بعد أن أخذ في الاعتبار التصميمات، التي اقترحها عليه السلطان عبد الكريم، وقد تطلب حرق الطوب الأحمر الكثير من الحطب، بينما اعتمد خلط طينته على مرق لحم الإبل والبقر والغنم، ليقوي به الحاجز بين الطوب المحمر والأساس، أما السطح الفوقي فقد غطي وأسند بالكثير من الخيزران الذي جلب من مناطق قوز بيضاء وأم دم وأم حجر، وقد اعتمد الأساس على حجارة من وعرة نفسها.

وقد أكمل بناء هذا القصر السلطان خريف التيمان المسمى بصابون الأول (١٦٧٨ – ١٦٨١م)، وقد تم تجديد بناء المسجد الجامع في جهة الشرق، أيام السلطان جودة (١٧٤٥– ١٧٩٥م).

وتقع العاصمة وعرة حوالي ٤٤ كلم شمال شرق أبشة، العاصمة الجديدة لدار وداي، وبالتحديد في خط عرض ١٤، ١١ شمالا و ٢٠، ٤٢ شرقا، وتقع في قلعة محاطة بالجبال من كل ناحية، مما يوفر لها مقومات حماية طبيعية، فجبل الثريا في الغرب (٦٤٥م) وكدرك وعرة وبلول في الشرق (٧٢٥م) وأم سلطان وأبو حيرة في الجنوب، وكل هذه الجبال يشقها وادي وعرة.

وقد بني القصر السلطاني، في الجهة الشرقية مقابل لجبل بلول، في مكان استراتيجي، يشرف على مجرى واديين، ومن خلالها مدخل القصر، وقد وضعت مساكن رجال الدولة الكبار، مثل: العقداء: وهي وظائف رسمية يركز عملها كثيرا على الجوانب العسكرية، والكمكلك: وهي وظائف وزارية يركز عملها على الجوانب السياسية، وغيرهم مثل: ملوك الأقاليم و حكام الجهات الأربع في سلطنة دار وداي العباسية، والمسجد، بجوار القصر السلطاني، والمدينة في القطاع الغربي، وهي في الأساس، المركز الحضري للسلطنة، و يضم: عددا كبيرا من المساكن، مسكونة من قبل حاشية السلطان ومعاونيه، ونظرا لبنائه المتميز، فإنه يحتل مكانة خاصة، إذا ما قورن بمساكن المواطنين العاديين، المبنية من الطين والقش.

والقصر السلطاني في وعرة، يشكل مدينة بحالها، فهو محاط بسور قطره يصل إلى (٣٢٥) متر، وعلوه (٤) أمتار، وسمكه (٣) أمتار، ومعبأ داخله بمادة مربعة من الطوب المحروق، إلى أن يصل إلى دار العلماء (الفقهاء).

وهذا القصر السلطاني وضع في الأصل، كمجمع سكني، للسلطان عبد الكريم مجدد الإسلام ومؤسس مدينة وعرة، وقد وضعت مراكز للمراقبة، في جميع جوانب هذا المجمع السلطاني.

وتتكون الأقسام الأساسية للقصر السلطاني في وعرة من التالي:

(أ)- عمارة كبيرة مساحتها (١٦ في ١٧ مترا) وعلوها (١٧ مترا) ليس بها طوابق، مغطاة السطح بسمك (١)متر، وقد بنيت بالطوب المحروق بدون أثر للملاط (الاسمنت)، وقسمت هذه العمارة من الداخل، إلى مدخل عبارة عن صالة كبيرة، تعتبر مركزا للعمارة، وتقدر بخمسة أمتار عرضا وعلوها ستة أمتار بدون سقف، وأربع صالات، تصل بينها ممرات صغيرة، والصالة الكبيرة تستعمل مقرا لاجتماعات المجلس الاستشاري السلطاني، ولجلسات القضاء، والضوء لا يدخل إلى هذه العمارة إلا من خلال الفتحات والنوافذ، وبدرجات متفاوتة.

(ب) – قصر الظلماء، وهو مقر زوجات السلطان، ومكون من بنايات كبيرة، مساحة الواحد منها (١٥ × ٦) متر، وبعلو ثمانية أمتار، وتفتح على أكبر مساحة من القصر، ففي الجزء الشمالي، يوجد طابق مكون من صالتين لزوجات السلطان، وفي الطابق الأرضي جنوب الساحة

المركزية، بني المدخل الرئيسي إلى الغرف، مما يسهل الاتصال بجميع غرف نساء السلطان، بينما الحجرات الأخرى خصصت للحراس.

(ج) – قصر البيضاء، وهو مقر إقامة السلطان، مكون من بناية مساحتها (١٦ × ١٨) متر بعلو ثمانية أمتار، ويشمل: طابق أرضي، وطابق أول، يقوم على أعمدة قوية مربعة يستند عليها الطابق الأول، وقد قسم هذا الطابق الأخير إلى ست حجرات صغيرة، لها ممر واسع، خصصت لأصحاب السعادة الأمراء والأقارب المقربين، والملاحظ أن هذا الجناح، هو الجناح الوحيد الذي تتعدد فيه الشبابيك في القصر السلطاني كله.

(د) – دار العلماء (الفقهاء) وهي جناح مساحته (٩×١٠) متر، له بابان في الشمال الشرقي، والجنوب الغربي، وبالجناح عمود في الوسط في شكل مسلة، وتلعب هذه الدار دورا أساسيا في سلطنة وداي وفي مكونات القصر السلطاني نظرا لما يقطع فيها من أمور سياسية وقضائية وحتى حربية هامة، فمن عادة سلطان وداي أن يأتي إلى العلماء في هذه الدار ليستشيرهم في الأمور العظام والقرار الذي يصدر من هذه الدار يعتبر مرسوما نهائيا.

هـ – المسجد، ويظهر من الخارج باعتباره أهم مكونات القصر السلطاني ومكون من بناء كبير بمساحة (٢٥ × ٢٧) متر مبني بالطوب الأحمر، وسوره بسمك واحد متر (١٦).

ولا زالت، أطلال هذا المجمع السكني السلطاني، الذي بناه الأتراك، باقية إلى اليوم، خاصة المسجد وقصر البيضاء، وقصر الظلماء، وهي آثار شاهدة، على ما وصلت إليه المدينة الإسلامية في تتشاد، في بداية القرن السابع عشر الميلادي، من تقدم عمراني، مرشح من وزارة السياحة التشادية، إلى الاعتراف به من قبل اليونسكو.

ب– البعثة التركية في أبشة (جنينة ترك)

تقع مدينة أبشة إلى الجنوب من وعرة عاصمة سلطنة وداي السابق ذكرها، وقد انتقلت إليها السلطنة في سنة ١٨٥٠م، أيام السلطان محمد الشريف، ومن العوامل التي تذكر لانتقال السلطنة إلى هذه العاصمة الجديدة، نقص المياه في وعرة، ولكن العامل الهام هو الصراعات السياسية التي قامت داخل السلطنة، خاصة التهديدات التي شكلها الكودو، بعض سكان وعرة للسلطان محمد الشريف، بعد أن أصيب بالعمى، فاعتبروا ذلك عيبا مخلا بتوليه السلطنة، وهو سلطان ذكي،

معروف باستشارته للعلماء، حيث أشاروا إليه، بالتذرع بنقص المياه في تحويل العاصمة إلى مكان آمن، بعيد عن بؤرة أعدائه، وتكوين قواعد وأبنية جديدة في العاصمة الجديدة (١٧).

وهذا ما حصل، حيث نقل السلطان السلطنة إلى حاضرة جديدة هي أبشة، وبني له قصرا مشهورا، شاركت فيه الخبرة التركية،وظهرت في المصطلحات المستخدمة في البناء، لدرجة أن بعض البنائين، يستعملون الأسماء التركية لبعض الأدوات إلى اليوم، بالإضافة إلى المسجد العتيق، وعدة مؤسسات تعليمية، وأحاط نفسه، بعقداء أقوياء، أهمهم: عقيد المحاميد، وعقيد الراشد، وعقيد الجعاتنة، وعقيد العباسية، وعقيد فزان، وعقيد برش، وعقيد شاواية، وعقيد شق الفقهاء، ثم تأتي الزرائب المحيطة بالمدينة القديمة، مثل: زريبة هاوسا، وزريبة برنو، وزريبة لب، وأم سويقو، والكمينة، والحليلة الشرقية والشمالية،، وحلة كنين (الطوارق)، وجنينة ترك مقر البعثة التركية في السلطنة العباسية (١٨).

ورغم اتساع المدينة في الوقت الحاضر، إلا أن هذه المناطق، والحارات والزرائب بأسمائها، ظلت النواة الحضرية لمدينة أبشة الحديثة (١٩).

وتتميز مدينة أبشه بمساجدها الكبيرة، وعلى رأسها مسجد السلطان أو المسجد العتيق ومسجد أم سويقو، وسوقها المزدهر، وأبنيتها المتأثرة بالطراز المشرقي (التركي) خاصة في استعمال الطوب الأحمر، وكذلك الطراز المغربي، في بعض أصناف الزينة والنقوش والتصميمات الهندسية.

وقد وصف رحالة أوروبي هو غوستاف ناختيجال عام ١٨٧٣م، زيارة قافلة تجارية قادمة من طرابلس إلي أسواق أبشة، وكان قائد القافلة سليل أسرة حاكمة بأمر تركيا لولاية طرابلس، وهو محمد بك، حفيد يوسف باشا، آخر كحام الأسرة القرمنلية في طرابلس، وهو الذي قم السلام والهدايا من الحاكم التركي في طرابلس إلى سلطان وداي، في هذه الرحلة، وقد حمل الوفد الطرابلسي رسالة إلى سلطان وداي بشأن العناية بالرحالة الأوروبي من الولاية التركية بطرابلس.(٢٠)

د– علاقات دار وداي مع السنوسية

السنوسية حركة دعوية إسلامية، وجدت سندا لها من الخلافة العثمانية، فقد ذكر الحشائشي في رحلته إلى مقر الحركة السنوسية في الكفرة، وهو شاهد عيان، أن السلطان عبد الحميد الثاني

(١٨٧٦-١٩٠٩م)، قد أرسل وفدا إلى زعيم السنوسية الشيخ محمد المهدي، في شهر ذي الحجة من ستة ١٣١٢هـ، الموافق مايو ١٨٩٥م، برئاسة مأمور من رتبة أمير أمراء، وهو صادق المؤيد، أحد رجال البلاط العثماني في أواخر ١٨٩٥م، فاستقبله الشيخ محمد المهدي، خير استقبال، وشيعه في وفد إلى بنغازي.(٢١)

وقد ذكر صاحب هذه الرحلة، صورا من التعاون والولاء من السنوسية إلى الدولة العثمانية في تركيا، من بينها، فتوي السنوسية، بضرورة دفع الضرائب إلى تركيا، عن عقارات زوايا السنوسية في جميع الأراضي الإسلامية، وحينما كبرت التكاليف على المريدين والأخوان في هذه الزوايا، أرسلت السنوسية وفدا من عالمين كبيرين إلى الأستانة، لطلب رفع الضريبة عن الزوايا السنوسية، وقد ظل العالمان السنوسيان فترة طويلة في عاصمة الخلافة الإسلامية، دون السماح لهما بمقابلة السلطان، إلى أن حضر باشا طرابلس في مهمة رسمية إلى الأستانة، فوجدهما هناك، فسعى إلى أن يرتب لها لقاء مع السلطان، وهذا دليل على موافقة باشا طرابلس، على طلبهما بالعفو عن عقارات السنوسية، وهذا ما تم فعلا، وذكر صاحب الرحلة، صورا من التعاون بين الباشا في طرابلس والسنوسية، في شرق وجنوب ليبيا وشمال تشاد، خاصة في الجوانب التجارية والأمنية والدينية.(٢٢)

ووصلت التأثيرات السنوسية إلى سلطنة وداي، مداها بدخول السلطان يوسف في الدعوة السنوسية، بينما السلطان إبراهيم الذي خلفه انتمى إلى التجانية (٢٣)

وتشير بعض المصادر أن التعاون بين السنوسية والخلافة العثمانية، سواء من خلال ممثلها في طرابلس أو من العاصمة التركية الأستانة، بلغ أقصى درجاته، حينما اصطدمت السنوسية مع القوات الفرنسية في شمال تشاد، حيث وقفت تركيا مع المقاومة ضد احتلال فرنسا لتشاد، وبالتالي، غضت الطرف عن مساعدات المقاومين للزحف الفرنسي من السنوسيين والتشاديين، والتي كانت تصل إليهم من تركيا وطرابلس ومن العالم الإسلامي عموما، بل هناك رسائل صدرت من الأستانة، تحذر فرنسا، من غزو السلطنات الإسلامية، في كل من كانم-برنو، وباجرمي، ووداي، باعتبارها أراضي تابعة للدولة الإسلامية في اسلامبول.(٢٤)

ب–الوجود التركي المباشر في تبستي تشاد (الحامية التركية في برداي –١٩١٢م)

ومن النتائج التي أسفرت عنها العلاقات التشادية التركية، أن اتخذت في النهاية وضعا رسميا، حيث قام الأتراك من خلال ممثلهم في طرابلس وفزان، بإنشاء قضاء إداري لهم في إقليم تبستي تشاد لدى التبو، ومقره برداي، ورفعوا فيه العلم التركي، يحرسه خمسة من الجندرمة، وكان ذلك عام ١٩٠٦م، وفي عام ١٩٠٨م نصب الأتراك زعيم التبو (ماينا كامتي) مديرا للقضاء الإسلامي في تبستي التشادية، وتبع ذلك إنشاء حامية تركية كاملة في برداي، قوامها خمسون من الجندرمة النظاميين، ومهمتها العناية بطرق القوافل التجارية، ومن ضرائبها ينفق على الثكنة العسكرية (كشلة) وعلى مقر القضاء (كاناك).

وهذا سيخلق، حسب الرأي التركي، انطباعا ممتازا في البلدان الإسلامية، مثل باقرمي ووداي، اللتين لم تقبلا بالاحتلال الفرنسي، كما سيكون مفيدا للمصالح العثمانية، وفي عام ١٩٠٩م قام متصرف فزان سامي بك، بتعيين الكابتن الطيب عثمان أفندي قائم مقام على التبو، وأرسله إلى برداي، بصحبة أربعة من أفراد الجندرمة، والشيخ على معروف من علماء فزان، ونجح في الوصول إلى مقر عمله، واستطاع أن يحظى بمحبة الأهالي، وأنشأ ثكنات في برداي وزوار، وكوّن حامية عسكرية، قوامها خمسة وثلاثون، من أفراد الجندرمة، وسعت السلطات التركية، أن تبرر ضرورة الوجود التركي الدائم في تشاد، للمحافظة على المصالح الاقتصادية لتركيا، باعتبار تشاد هي الطريق الوحيد للعالم الإسلامي، والتجارة مع أفريقيا الوسطى، وأن عدم الاستفادة من هذا الطريق تعني الانتحار، وأن السماح باحتلال فرنسا لتشاد، يعني محو فزان وطرابلس وبنغازي، هكذا عبر ممثل تركيا متصرف فزان محمد سامي، وبتأييد من والي طرابلس، والذي بدوره أقنع الحكومة التركية، بضرورة تواجدها الرسمي في شمال تشاد، لمواجهة الزحف الفرنسي. (٢٥)

والاستعانة بالدولة التركية لمواجهة الغزو الفرنسي، نجدها في سلطنة دار وداي الإسلامية، حينما وصلها الفرنسيون، وانقسم الناس بعضهم مع الهدنة معها، وقد صاغ هذا الطرح عبد الحق الترجمي، أحد علماء وداي، ولم يتوقف الشيخ عبد الحق على عرض الخيار السابق، بجميع حججه التي ساقها بالأدلة والبراهين، في كتابه تبصرة الحيران من هول فتن الزمان، بل أعطى خياراً آخر للسلطان وجماعته، فقال: إذا أبيتم هذا، ورأيتم فيه دعوة انهزامية لا تليق بسلطنة وداي،

فإنني أنصحكم كمخرج أخير، أن تطلبوا من مصر المعونة، وتعقدوا معها معاهدة حماية، وتحاربوا تحت حماية العلم المصري (الاسطمبولي- التركي). (٢٦)

ثالثا- العلاقات التركية مع سلطنة كانم-برنو الإسلامية

قامت العلاقات التركية، مع سلطنة كانم-برنو الإسلامية، على المصالح التجارية في الأساس، نظرا لازدهار التجارة في كانم، وتوفر أسواق نشطة للتعامل مع الدول الإسلامية، برعاية تركية والدول الأوروبية برعاية بريطانية.

فقد كانت كانم —برنو، على اتصال دائم مع شمال أفريقيا (الولاية التركية)، عبر الطريق المار بطرابلس وجبل نفوسة، وعبر واحات فزان وكوار إلى حوض تشاد، وكانت على اتصال دائم أيضا مع مصر، عن طريق درب الأربعين والسودان، وشكل حوض تشاد تحت الرعاية الكانمية، مركزا للتجارة بين وسط وشمال أفريقيا، نظرا لما يلاقيه التجار المسلمون من معاملة حسنة، وحماية أمنية كاملة، مما ضمن عودتهم إلى بلادهم، ففي فترات محدودة، محققين ثروات كبيرة، وهذا ما أغرى الإنجليز إلى أن يحذوا حذو التجار المسلمين، وتحت الرعاية التركية، في الإتجاه نحو كانم —برنو للتجارة، فقد وصل الماجور دنهام عام ١٨٢٢م وأقام علاقات تجارية محدودة، ولكنها مهدت لتوقيع اتفاقية بين بريطانيا وسلطان برنو فيما بعد.

وكانت صادرات كانم —برنو تتمثل في الملح والنطرون والأواني الخشبية والملابس والأغنام والماعز والعسل الأبيض وريش النعام، وتستورد سلطنة كانم-برنو الأقمشة والسجاجيد والجلاليب، والأدوات النحاسية، وأدوات الصلب والحديد والأسلحة النارية، والسلع الكمالية من حرير وقماش مطرز ومجوهرات من الفضة والذهب، وبعض العملات العالمية. (٢٧)

واستمرت العلاقات الاقتصادية —السياسية بين كانم —برنو وطرابلس، طيلة الوجود العثماني فيها (١٦١٢-١٩١٢م)، وذلك في صور متعددة، يمثل الدولة العثمانية فيها باشوات طرابلس، وتوفر هذه العلاقات لكانم —برنو المعدات والأسلحة النارية الحديثة، التي تحتاجها في الدفاع عن نفسها، ضد أعدائها الكثيرين في المناطق المجاورة، وتقوم طرابلس بذلك، حفاظا على مصالحها الاقتصادية والسياسية في وسط أفريقيا.

ومن سلاطين كانم برنو الذين جسدوا الصلات السياسية والاقتصادية بين بلاده وطرابلس، الشيخ محمد الأمين الكانمي في كانم-برنو، فهو من مواليد كانم-برنو لأب كانمي وأم عربية من عرب طرابلس، قرأ القران وانتقل إلى الأزهر، فتزود بالعلم والمعرفة، ثم رجع إلى مسقط رأسه كانم-برنو، فقام بالتدريس في العلوم الشرعية والنقلية، وكان عالما فصيحا أديبا، استطاع بقوة حجته أن يقارع الشيخ عثمان دان فوديو، ويجادله في غزوه لكانم-برنو، ثم قاد أهل كانم-برنو، لإخراج الفلاني من أراضيهم، بالحجة تارة وبالسيف تارة أخرى (٢٨).

ووصف التونسي في رحلته قوة الشيخ محمد الأمين الكانمي، وشجاعته في رد الفلاني من الناحية العسكرية، بينما أشار محمد بيلو في كتابه (إنفاق الميسور) إلى قوة حجته، في الرسائل التي كان يرسلها إلى والده عثمان دان فوديو، مدافعا بالعلم والقلم عن دولة كانم – برنو، مفضلا الحوار بالحجة والبرهان الشرعي، مما أدى إلى لين جانب السلطان الفلاني، ورجوع السلطة والاستقرار إلى دولة كانم برنو فيما بعد، مستعينا بالدعم المادي والمعنوي، من ممثل تركيا في طرابلس الباشا يوسف، الذي كان يرسل إليها بأولاده المباشرين (زوجته وأولادها الصغار).(٢٩)

وترجم يوسف باشا، هذه العلاقات في خطاب موجه إلى الشيخ محمد الأمين الكانمي يقول فيه: " إلى العالم الكامل، الغيور في الدفاع عن العقيدة المحمدية، صديقنا المخلص الشيخ محمد الكانمي "، وأشار فيها أيضا إلى الصلات السابقة بينهما، وتبادل الود بينها في نشاطات سياسية سابقة، خاصة تعاونهما في تنفيذ توصيات الدولة العثمانية في الحفاظ على العلاقات الطيبة مع بريطانيا، فقال: " وكل ما نرجوه منكم أن يستمر تأييدكم وحمايتكم ومساعدتكم للرحالة الانجليز سالف ذكرهم-رغم أننا لا يخالجنا شك، في أنكم لستم في حاجة لمزيد من التوصية – وأن تمكنوهم من بلوغ السودان، للتعرف على ما بها من روائع وأن يعبروا البحار، ويجتازوا الصحراء هناك، لأن هذه هي رغبة جلالة ملك الانجليز بنفسه، فنرجو بذل ما في وسعكم، وبقصد أن يصلوا إلى السودان سالمين، ومعهم خطابات توصية، أو في صحبة جنود وحرس، وبقصد تحقيق رغباتهم، وأن يعودوا لنا سالمين، ولا يصيبهم مكروه، وأي عطف يلاقونه، إنما هو موجه لشخصنا، ونحن واثقون من رعايتكم، ودعهم يرون كل الأمكنة التي يرغبون في زيارتها " (٣٠)

وأوضح ما تكون التوجيهات العثمانية الإسلامية، ذكرت في خطاب أرسله الشيخ محمد الأمين الكانمي إلى سلطان الهوسا بشأن الرحالة السالف ذكرهم، حيث ذكر فيه التالي: " أما

بعد، فباعث التحبير ومثير الرقم والتسطير، إعلامكم، علمتم الخير، ووقيتم الضر، أن جنس الانقليز من النصارى بينهم وبين المسلمين من قديم الأزمنة عهود غير منكوسة، ومحبة دنيوية عن الآباء والأجداد موروثة، ولذلك يتقلبون في بلاد الإسلام حيث أرادوا ويتخللون الأقطار والأقاليم، آمنين كيف شاءوا، وقد أتوا ناحيتنا هذه في ذمة الأجل الأفضل المحب الأكمل، السيد يوسف باشا صاحب طرابلس..." (٣١)

رابعا– الآفاق المستقبلية للعلاقات التشادية التركية

من الملاحظ أن العلاقات التشادية التركية قامت على المرتكزات التجارية برعايتها لرحلات القوافل بين شمال وشرق أفريقيا ووسطها، وكذلك رحلات العلم والعلماء، ومن الرحالة الذين وصفوا هذه المرتكزات محمد بن عمر التونسي في كتابه تشحيذ الأذهان...فقد سافر الشيخ محمد بن عمر التونسي، من القاهرة إلى أواسط أفريقيا في صحبة قوافل تجارية، وبالتالي استطاع أن يصف بدقة، يشهد بها كل من درس رحلته، حيث وصف الرحلة بالقافلة من القاهرة إلى دارفور ووداي، ووصف طبيعة القيادة لهذه الرحلة، والزاد الذي تحتاج إليه، والبضائع التي تحملها، والمسالك التي تسلكها خاصة طريق الأربعين، وأبار المياه التي ترتادها القافلة.

ووصف طرق القوافل التي تربط وداي (تشاد) بالعالم الإسلامي، خاصة الطرق المتجهة نحو الشرق إلى البحر الأحمر (السودان) والمتجهة إلى مصر (درب الأربعين المار بدار البديات والزغاوة)، والطرق التي تتجه من وداي إلى شمال أفريقيا، وتصلها بالبحر الأبيض المتوسط، مثل طريق فزان طرابلس وطريق الكفرة – اجدابيا بنغازي، وطريق مرزق غريان وطرابلس وتونس.(٣٢)

أمـا الآفاق المستقبلية الحديثة، للعلاقات التشادية التركية، فتتوقف على تنمية وتطوير، المرتكزات التي قامة عليها، العلاقات التشادية التركية في الأساس، مثل العلاقات التجارية، ونقل التكنولوجيا الهندسية، والتعليم والتدريب والتكوين المهني، بالإضافة إلى التعاون السياسي الحكيم، الذي يحافظ على المصالح المشترك للبلدين والشعبين، في زمن العولمة المتقلب.

–الخاتمة

قامت العلاقات التشادية التركية، ما بين السلطان التركي الرابع عشر (١٤) السلطان أحمد الأول، الذي حكم في الفترة ما بين (١٠١٢-١٠٢٦هـ /١٦٠٣-١٦١٧م)، وهو السلطان الذي وصلت فيه السيادة التركية، إلى طرابلس الغرب، وبدأت فيه التأثيرات التركية في وداي شرقي تشاد، بواسطة المهندسين الأتراك لبناء القصر السلطاني، ولكنه أيضا الذي بدأ العلاقات مع فرنسا بتجديده للامتيازات لها، كما يذكر ذلك إبراهيم بك حليم في سفره القيم عن تاريخ الدولة العلية.(٣٣)

واضمحلت العلاقات التشادية التركية، في عصر السلطان الخامس والثلاثين (٣٥)، السلطان محمد رتشاد خان، الذي حكم في الفترة (١٩٠٩-١٩١٧م)، وفي زمنه احتلت ايطاليا طرابلس، واحتلت فرنسا تشاد، وفقدت الدولة العثمانية الإسلامية، جميع مراكز تواجدها في تشاد.(٣٤)

وهذا يعني، أن بحث العلاقات التشادية التركية (١٦١٢-١٩١٢م)، يدرس الفترات التي وصلت فيها الدولة العثمانية إلى أفريقيا، والفترة التي خرجت فيها من أفريقيا.

الحواشـــي

١- أرسلان، الأمير شكيب (الدعوة إلى الإسلام في أفريقيا)، حاضر العالم الإسلامي، تأليف لوثر استودار (نقله الى الإسلامية الأستاذ عجاج نويهض)

، المجلد الثالث والرابع، دار الفكر، بيروت، ط٣، ١٩٧١م، ص ٦٨

2- Chapelle, Jean: Le Peuple Techadien ses Racines et sa vis Quotidienne, L' Harmattan, Paris, 1986, P. 149

٣- كاني، ا.م: (مظاهر الاتصالات الفكرية والثقافية بين شمال أفريقيا ووسط السودان بين سنة ٧٠٠ الى ١٧٠٠ مع إشارة خاصة الى كانم - برنو

وارض الهوسا) مجلة الدراسات التاريخية،طرابلس، السنة الثالثة، ص ١٢-١٣.

٤- عبد الجليل، الشاطر بصيلي: تاريخ وحضارة السودان الشرقي والأوسط من القرن التاسع إلى القرن التاسع عشر الميلادي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٢م، ص٤١٧

٥- السيد، عبد العزيز: المغرب الكبير، دار النهضة الإسلامية، بيروت ١٩٨١م، ص١٩٣.

٦- ألطيبي، د. أمين: (وصول الإسلام وانتشاره في كانم – برنو بالسودان الأوسط) مجلة كلية الدعوة الإسلامية، العدد الرابع، طرابلس ١٩٨٧م، ص ١٨٤.

٧- لانجي، ديرك: (ممالك تشاد وشعوبها) تاريخ افريقيا العام، المجد الرابع (بإشراف: ج، ت، نياني) اليونسكو، باريس، ١٩٨٨ م، ص ٢٤٧.

٨- القلقشندي، أبي العباس احمد بن علي (٨٢١ هـ - ١٤١٨): صبح الأعشى في صناعة الانشأ، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة الجزء الخامس، ص ٢٨ ـ ٢١٨.

٩- ابن بطوطة، أبو عبد الله محمد الطنجي: تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، الجزء الأول، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ١٩٦٤م، ص ٢٠٩.

١٠- بولم، دنيس: الحضارات الأفريقية (ترجمة: علي شاهين)، مكتبة الحياة، بيروت، (ب، ت) ص ٤١ـ ٥٩.

١١- ابن فرتو، الأمام احمد: ديوان السلاطين، المطبعة الأميرية، كانو (ب.ت) ص ٢

12- bourquet, Christian: Tchad; Genese d` Un conflit l`Harmattan, Paris, 1982, P 40-41.

١٣- عبدالجليل، الشاطر البصيلي: مرجع سبق ذكره، ص ٤٢٦.

١٤- التونسي، محمد بن عمر: تشحيذ الأذهان بسيرة بلاد العرب والسودان (تحقيق: د.خليل عساكر، د. مصطفى مسعد) الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة ١٩٦٥، ص ٢٦٥.

١٥- الترجمي، الشيخ عبدالحق: الدولة الودوية الإسلامية، من ملخص للمخطوط قدمه الأستاذ / عثمان على محمد، في مخطوط له بعنوان: لمحات من التاريخ التشادي الإسلامي، المعهد الوطني للعلوم الإنسانية، جامعة تشاد، رقم (٤٠) ص ص ٥ - ٨.

١٦- يعقوب، د/محمد صالح: القصر السلطاني في وعرة (وارة) محاضرة عامة، ألقيت في المركز الثقافي الفرنسي (بالفرنسية) انجمينا، بتاريخ ١٩٩٤/١٢/١٦م، ص ص ١-٤.

١٧- الدكو، فضل كلود: الثقافة الإسلامية في تشاد في العصر الذهبي لإمبراطورية كانم، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ١٩٨٨،، ص ص ١٤٤ - ١٤٥.

١٨- المرجع السابق، ص ص ١٢٥- ١٢٦.

١٩- المرجع السابق، ص ١٣٠.

٢٠- ناختيجال، غوستاف: مملكة وداي كما رواها غوستاف ناختيجال، المنى، أنجمينا، ٢٠٠٥م، ص ص١٤٩-١٥٣، ص ص ١٤٩-١٥٣.

٢١- الحشائشي، محمد بن عثمان: رحلة الحشائشي إلى ليبيا سنة ١٨٩٥م المسماة جلاء الكرب عن طرابلس الغرب، (تقديم وتحقيق:علي مصطفى المصراتي) دار لبنان، بيروت، ١٩٦٥م، ١٥٦-١٦٦.

٢٢- الحشائشي، محمد بن عثمان: مرجع سبق ذكره، ١٦٦.

٢٣- المرجع السابق، ١٦٥.

٢٤- شعبان، د.ماهر: إفريقيات، دراسات في التاريخ الأفريقي الحديث والمعاصر، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، ٢٠١٣م، ص ص٢٧٨-٢٧٩.

٢٥- شعبان، د.ماهر:مرجع سبق ذكره، ص ص ٢٩٠-٢٩٥.

٢٦- الترجمي، الشيخ عبدالحق: تبصرة الحيران من هول فتن الزمان، مخطوط، المعهد الوطني للعلوم الإنسانية، انجمينا، ص ١٣.

٢٧- أبو شعيشع،د.مصطفى علي بسيوني: برنو في عهد الأسرة الكانمية، دار العلوم، القاهرة، ١٩٨٤م، ١٦٥-١٦٧٩.

٢٨- أيوب، د/محمد صالح: مجتمعات وسط أفريقيا بين الحضارة الإسلامية والفرانكفونية،مركز البحوث والدراسات الأفريقية، سبها، ١٩٩٢م، ص ٤٧.

٢٩- النوي، الشيخ إبراهيم صالح: تاريخ الإسلام وحياة العرب في إمبراطورية كانم-برنو، مكتبة الباب الحلبي ن القاهرة، ١٩٧٦م، ص ص ٢٣٨-٢٣٩.

٣٠- أبو شعيشع،د.مصطفى علي بسيوني::مرجع سبق ذكره، ص ص ٢٠٣-٢٠٥

٣١- المرجع السابق، ٢٠٣-٢٠٤.

٣٢- التونسي، الشيخ محمد بن عمر: تشحيذ الأذهان بسيرة الغرب والسودان، مخطوطة الخزانة المغربية، وصلت إليها من المكتبة الكتانيية بفاس، نسخة في خزانة أيوب للمخطوطات والوثائق العربية في تشاد (١٩٧٣-٢٠١٤م)، ورقة ب.

٣٣- حليم، الأستاذ إبراهيم بك: تاريخ الدولة الإسلامية العلية، المعروف بكتاب التحفة الحليمية في تاريخ الدولة العلية (عناية: نجوى عباس) مؤسسة المختار، القاهرة، ٢٠٠٤م،ص ص ١٦٣-١٧٠.

٣٤- الصلابي، د. علي محمد: الدولة العثمانية عوامل النهوض وأساليب السقوط، دار الفجر، القاهرة، ٢٠٠٤م، ٥٤٠.

الفتح العثماني في افريقيا وكيفية الاستفاده منه لبناء المستقبل

ناصر الدليل مصطفى*

بدء دخول الإسلام إفريقيا منذ قديم الزمان وذلك في بداية الهجرة الأولى بعد مرور المسلمين بمضايقات شديدا في مكة امر الرسول صلى الله عليه وسلم بعض من المسلمين بالهجرة الى الحبشة وكان ذلك حماية للدعوة وكانت أيضا نظرة استراتيجية للإبقاء على بعض من المسلمين خارج منطقة الخطر ولم يكن ذلك الاتصال الأول للقريشيين حيث كانو يتاجرون مع الحبشة وكان أقدمهم من أهل قريش في ذلك عمر بن العاص الذي كلفه أهل مكة لأن يستخدم علاقته بملك الحبشة ويسترجع الهاربين من المسلمين نفس الرجل هذا قادته العناية الربانية بأن استخدمه المسلمين فيما بعد لفتح مصر

بقى المسلمون المهاجرون في الحبشة حتى هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم للمدين هذا الوجود نشر الإسلام في منطقة القرن الأفريقيوكانت المنطقة شاسعة جدا حيث كانت تضم سلطان ملك الحبشة كل القرن الأفريقي وأجزاء من السودان الحالي وأجزاء كبيرة من شرق إفريقيا وجنوبها. حيث كانت مملكة الحبشة مملكة عريقة قويه النفوذ في تلك المنطقة وبدا الفتح الإسلامي لأفريقيا بدخول المسلمين في مصر

وهذا الفتح لفرض الإرادة والقوة السياسية في مصر ويعتبر الفتح الإسلامي عاملا لإيجاد قوة إسلامية لفرض هيمنة سياسية ترسخ دعائم القوة لصد كل المحاولات من الدولتين اللتان كانتا تهددان الإسلام في ذاك الوقت ومن الملاحظ أنه على الرغم من أن الفتوحات إسلامية أسهمت كثيرا في انتشار الدين الإسلامي حيث دخل الإسلام مع الجيوش الى البلاد التي تم فتحها الا أن

* الجمعية الاسلامية في فال دو بيايفغا بفرنسا، hospitallianceservices@gmail.com

الإسلام انتشر سلميا وليس بحد السيف كما نراه لاحقا في بقية الدول الإفريقية التي لم تصلها الجيوش إطلاقا بل كان عبر التجار الذين كانوا يدعون الى الإسلام بأخلاقهم.

والانتشار الفعلي للإسلام بدأ في الربع الأخير من القرن التاسع عشرو

وقد عبر الكنت ديكستري بقوله أن الإسلام لم يكن له دعاة متخصصون للقيام بالدعوة إليه وتعليم مبادئه كما في المسيحية.

ولو كان كذلك لسهل علينا معرفة سبب انتشار السريع. في هذا المقام لا يسعنا إلا أن نؤكد على الدور إلهام الذي لعبته التجارة في أفريقيا لنشر هذه الدعوة ثم قامت بعد ذلك ممالك إسلامية على غرار الإمارات الإسلامية تكمن أهمية أفريقيا في موقعها الاستراتيجي حيث تقع في وسط العالم، وتعتبر المصدر الأساسي لكثير من المواد الخام الطبيعية التي ينعم بها العالم اليوم، وأيضا تعتبر طاقة بشرية مما جعلها هدف لأطماع المستعمرين، الذين أرادوا استغلال ثرواتها وجعلها جزء من أوطانهم للإستفاده منها، هذه العوامل جعلت من إفريقيا هدفا للطامعين، حيث فقد الجزائريون وحدهم قرابة المليون ونصف من شعبهم هذه النسبة كانت تمثل سدس السكان او اكثر، وهذا نموذج عن حجم الخسارة التي لحقت بالقارة الإفريقية،

تقريبا في كل مناطق جنوب الصحراء قامت حركة دعوية مثل حركة عثمان دانفوديو والحركة السنوسية والمهدية في في السودان وممالك مثل كانم وبرنو ووداي كل هذه الممالك كانت تعتبر نفسها جزء من الخلافة العثمانية لا ينكر دور التجارة في نشر الإسلام في أفريقيا احد حيث غالبية دول جنوب الصحراء لم يدخلها فاتح ولكن كان الفضل يعود داءما لله ثم التجار ويؤكد لنا ذلك وجود العرب في السودان وتشاد أفريقيا الوسطى وجزر القمر و زنجبار

كانت المسيحية في ا فريقيا قديمة جدا ولكنها كانت موجودة في مصر وإثيوبيا لم تتوسع إلا مع مجيء المستبشرين، الذين كانوا طلائع للاستعمار يقدمون لهم المعلومات ثم يغزو الاستعمار المنطقة وكانت الأطروحة المسيحية لا توافق الثقافة الإفريقية وأولها الدعوة إلى الثالوث و الزواج الدائم و الزواج بواحدة كل هذه الأشياء كانت تتعارض ما الثقافة المحلية التي كانت تعتبر الإله واحدا وتعدد الزوجات كان أصلا في هذه الثقافة وكان الطلاق ممنوعا في المسيحية بما أن الأفارقة يعتبرونه حلا لبعض الإشكاليات الاسرية وكانت المسيحية تدعوا الي الرهبنة والثقافة الإفريقية

تدعو الي الاستمتاع بالحياة والأكثار من الزوجات و امتلاك الثروة حيث بعد شيوخ القبائل لديهم مآت من النساء. كانت المسيحية تدعو إلى ترك العادات والتقاليد الإفريقية واستبدالها بعادات أوروبية وكان الأفارقة لا يناسبهم ذلك بل كانوا يقومون بذلك كرها هذه العوامل جعلت من الأفارقة يبتعدون عن المسيحية وكانو وثنيين في الحقيقة، أيضا كثرة الاختلافات بين المسيحيين صعبت عليهم الأمر.

في المنطقة يوجد المبشرين الكاثوليك البروتستانت والإنجلكانيين والأرثوذكس وكان الأفارقة لا يتفهون طبيعة هذه الخلافات مما جعلهم يتمسكون أكثر بدينهم القديمة ودفع الكثيرين منهم للدخول الي الاسلام والدين الإسلامي دينا سمحا لا يفرض نفسه بالقوة إنما يتم الدخول فيه عن طريق الاقتناع حيث لا اكراه في الدين الإسلام دين الفطرة وجد كثير من الأفارقة في سماحته حلا لكثير من إشكالياتهم الاجتماعية والدينية وكانوا ينجذبون لتعاليمه التي تدعو الي المساواة بين الأفراد والحقوق ومحاربة الطبقية وأيضا وجدو في تعاليمه قيم تدفعهم اليه بدأ المسلمون ينشرون تعاليم الإسلام ويعلمون أهل المنطقة هذا الدين الذي دخل في نفوسهم وأحبوه واعتنق هذا الدين الجديد كثير من الملوك و رؤساء القبائل حيث وجد البعض فيه دينا لا يسلبهم ملكهم بل يمكنهم من الحكم ويتقربون بأعمالهم هذه لله

قامت في افريقيا عدة ممالك اسلامية حكمت بالشريعة الإسلامية ونظمت كل مرافق الحياة الأسواق والتجارة وفق الشريعة الإسلامية وكانت غالبيتها تستخدم اللغة العربية في مراسلاتها بل رسم بعضهم الحدود باللغة العربية، مثل مملكة التنجر، ووداي، وكانم، وبرنو ودار فور، ومملكة المساليت، ودار سلا، كل هذه الممالك كانت تابعة للخلافة العثمانية كانوا يرسلون الكتب والهدايا الي الباب العالي وكان بعضهم يستاذن الخليفة في اختيار من يخلف الحاكم المتوفي ولا ينادونه بلقب الحكم الا بعد ان يؤكد الخليفة تثبيته، كانت دولة الخلافة تحيط هذه الممالك بالرعاية والاهتمام حيث كانت تتواصل معهم عبر سفراء ينقلون احتياجات هذه الممالك الي الخليفة ويوصلون له هداياهم وكان هاؤلاء السفراء يوفرون الاحتياجات اللازمة لهذه الممالك من اسلحة وأطباء وفنيين في المجالات المختلفة حيث كان الخليفة يرسل طباخا لكل إمارة تابعة له ويثبت لنا ذلك وجود الأكلات العثمانية في سوريا ومصر والسودان وتشاد حيث يوجد في أبشة بمملكة وداي حي يسمي جنينة ترك اي حداءق الأتراك ويعتبر هذا الحي حي الحرفيين حيث

كانوا يمارسون الحدادة والنجارة والسباغة وتطريز الملابس وكان هذا المكان معروف بالفنيين بشكل عام وأشهر ما يقوم به هألاء إصلاح بنادق البارود وزاد عدد الفنيين في الفترة ما قبل مجيء الاستعمار ومن الجدير بالذكر إن هذه الممالك كانت تستخدم غالبيتها العملة العثمانية، تأثرت هذه المنطقة بالثقافة العثمانية وكان هذا التأثير يتمثل في أشياء عديدة في تنظيم الأسواق تنظيم التعليم تنظيم قوافل التجارة والحج

قامت في افريقيا عدة ممالك اسلامية حكمت بالشريعة الإسلامية ونظمت كل مرافق الحياة والأسواق والتجارة وفق الشريعة الإسلامية وكانت غالبيتها تستخدم اللغة العربية في مراسلاتها بل رسم بعضهم الحدود باللغة العربية، مثل مملكة التنجر، ووداي، وكانم، وبرنو ودار فور، ومملكة المساليت، ودار سلا، كل هذه الممالك كانت تابعة

للخلافة العثمانية كانوا يرسلون الكتب والهدايا الي الباب العالي وكان بعضهم يستاذن الخليفة في اختيار من يخلف الحاكم المتوفي ولا ينادونه بلقب الحكم الا بعد ان يؤكد الخليفة تثبيته، كانت دولة الخلافة تحيط هذه الممالك بالرعاية والاهتمام حيث كانت تتواصل معهم عبر سفراء ينقلون احتياجات هذه الممالك الي الخليفة ويوصلون له هداياهم وكان هاؤلاء السفراء يوفرون الاحتياجات اللازمة لهذه الممالك من اسلحة وأطباء وفنيين في المجالات المختلفة حيث كان الخليفة يرسل طباخا لكل إمارة تابعة له ويثبت لنا ذلك وجود الأكلات العثمانية في سوريا ومصر والسودان وتشاد حيث ويوجد في أبشة بمملكة وداي حي يسمي جنينة ترك اي حداءق الأتراك ويعتبر هذا الحي حي الحرفيين حيث كانوا يمارسون الحدادة والنجارة والسباغة وتطريز الملابس وكان هذا المكان معروف بالفنيين بشكل عام وأشهر ما يقوم به هألاء إصلاح بنادق البارود وزاد عدد الفنيين في الفترة ما قبل مجيء الاستعمار ومن الجدير بالذكر إن هذه الممالك كانت تستخدم غالبيتها العملة العثمانية، تأثرت هذه المنطقة بالثقافة العثمانية وكان هذا التأثير يتمثل في أشياء عديدة في تنظيم الأسواق تنظيم التعليم تنظيم قوافل التجارة والحج

وحتى اليوم في غالبية هذه الدول نجد اثر هذه الثقافة في المأكولات والأفراح ومناسبات الطهور بالنسبة للأطفال حيث يربط الى يومنا هذا يربط على جبين العريس او الطفل في حفلة الطحور وأول ما عرف بتزيين العماءم بالهلال هم الخلفاء العثمانيين هذه العادة موجودة حتى اليوم في تشاد والسودان وأيضا وضع غالبية الدول الإفريقية التي كانت تحت أمرة الخلافة العثمانية

الهلال في إعلامهم بعد سنين عديدة من سقوط دولة الخلافة وهذا لتأثرهم بهذه الرموز التي ورثوها من دولة الخلافة، حتى اليوم في شمال وسط افريقيا يلبس سكان هذه المنطقة الطربوش التركي بما انه اخذ أشكال مختلفة حسب طبيعة المنطقة، أيضا نجد كثير من المنتجات النحاسية وطريقة الزراعة وطريقة الري مطابقة تماما لما نجده في بعض القري التركية اليوم.

ايضا استفاد سكان وسط أفريقيا من طريقة تخزين المنتجات الزراعية وبناء الصوامع من الخبرة العثمانية التي نقلها لهم الفنيين في ذاك الوقت ولاحظ سكان وسط أفريقيا الفرق ما بين الاستعمار والفتح العثماني لبلادهم، كان العثمانيون يمدون أهل هذه البلاد بكل ما يساعدهم علي التكيف مع البيئة المحيطة بهم و الاستعمار سلبهم حرياتهم وأردتهم في تسيير امورهم، ولاحظو أيضا نهب الاستعمار لثرواتهم وخيرات بلادهم وإجبارهم علي تعليم لغة الاستعمار،ومسح الثقافة الإسلامية التي كانت عريقة في هذه الدول، فهم سكان وسط أفريقيا بأن الهدف من مجيء الاستعمار هو تدمير دينهم وسرقة خيرات بلادهم أيضا سعي الاستعمار على تدمير وسائل المعرفة فقام بجمع أربعمائة عالم من كل أنحاء المنطقة وقص رؤوسهم في منطقة أبشة وهو ما عرف بمذبحة الكبكب هذه المؤشرات تبين حقيقة هؤلاء الغزاة

وإلى يومنا هذا لم يعتذرو علي هذه الجرائم، بعد الاستقلال غالبية الدول الإفريقية انقطعت العلاقة ما بين تركيا والدول الإفريقية ولم يبقى منها الا صور شكلية واللقاءات الروتينية التي كانت تتمثل في اللقاءات والمؤتمرات وشجع الاستعمار على توسيع هذه الفجوة خاصة بعد الحرب العالمية الثانية،خرج المنتصرون بتوصيات تحجم دولة الخلافة العثمانية، وفصلها تماما من الدول التي كانت تابعة لها هذه الغربة أخذت وقتا طويلا إلى مجيء حكومة العدالة والتنمية والتي رسمت سياسة جديدة لإعادة هيبة الثقافة التركية التي أعطت وزنا لتركيا في قديم الزمان وقاموا بأحيا هذه العلاقات عبر إرسال البعثات الدبلوماسية في غالبية الدول الإفريقية و فتح خطوط الطيران الي كل الدول الافريقية لإحياء هذه العلاقة القديمة التي حرمنا منها لاستعمار، وقاموا أيضا بإعطاء المنح الدراسية للطلاب الأفارقة للدراسة في تركيا، قدمت هذه الحكومة الراشدة نماذج مثالية ملحوظة في الأزمة الصومالية حيث قدموا لهذه الدولة المنكوبه كل ما يبعث بصيص الأمل لكي يساعدهم على النهوض بدولتهم فقامو ببناء المطارات فتح خط الطيران و بناء المستشفيات وبعض المدارس وقام رئيس الجمهورية بزيارة هذه الدولة المطربه عدة مرات ومد لهم يد العون،وشاهدت أنا

شخصيا حيث كنت مستشارا لرئيس جمهورية أفريقيا الوسطى ما قدمته تركيا للنازحين الذين تشردو إلى الدول المجاورة وكانت المساعدات التركية هي المساعدات الوحيدة الجادة التي تلقيناها في تلك الفترة العصيبة التي أقفلت فيها كل الأبواب على وجوهنا، قام الاستعمار بتشويه صورة العثمانيين في أفريقيا ولكنهم لم ينجحو في ذالك، استقبل الأفارقة البعثات الدبلوماسية التركية بكل ترحيب فتحو لهم بيوتهم وقلوبهم حيث كان اتصالهم بالشعب قبل الرسميين ولاحظ السفراء حب الناس لهم وافتخارهم بالثقافة العثمانية، مما يؤكد لنا إمكانية الاستفادة من هذا الموروث الثقافي العظيم وهناك الكثير من العناصر تجعل من إفريقيا مكملا أساسيا لتركيا

حيث تتوفر في إفريقيا موارد المياه، المواد الطبيعية الخام، الأيدي العاملة الرخيصة، السوق الواعد للمنتجات التركية، المواقع السياحية الطبيعية، الدعم السياسي في المحافل الدولية،

هذه المحاور إلهامة يمكن أن تدرس بعناية وتقدم كبرنامج يكون أرضية للتعاون بين الشعبين،

مقترحات

هناك كثير من المصالح المشتركة يمكن أن يضعها الاتراك والأفارقة

١- كأرضية للتعاون فيما بينهم

٢ - وفرت المواد الطبيعية

٣- خصوبة الأرض ووفرة المياه العذبة

٤- غياب الاتجاهات الأيديولوجية في الأنظمة الحاكمة

٥- كثرت مجالات الاستثمار

٦- تحتاج أفريقيا إلى القروض الإنمائية

٧- تحتاج تركيا الى الدعم السياسي في المحافل الدولية

٨- تحتاج أفريقيا إلى نقل المهارات التركية

٩- تعتبر إفريقيا أرضية خصبة للاستثمارات التركية

مقترحات لتعزيز العلاقات التركية الافريقية

١- فتح مراكز تركية في الدول الإفريقية المحوريه موزعة في كل مناطق إفريقيا وسطها وشرقها وغربها وجنوبها تحت مسمى المركز الثقافي التركي الأفريقي

- يتضمن المركز

١- قاعات لتقديم المحاضرات و إقامة الندوات والورشات

٢- فصول لتعليم اللغة التركية

٣- صالات للعرض

٤- مسرح

٥- مكتبة ثقافية

٦- استديوهات

٧- مقهى

- انشاء وكالة خاصة بإدارة المنح الدراسية والقيام بالتخطيط و وضع الاستراتيجيات لترشيد المنح وفق الاحتياجات التنموية للدول

الإفريقية المعنية

- فتح مكاتب تجارية وسياحية تركية في بعض الدول الإفريقية

- فتح فروع للبنوك التركية في الدول الإفريقية وإنشاء بنك تركي ا فريقي براس مال مشترك من أجل تمويل المشاريع الحكومية والخاصة

- إنشاء صندوق مالي لدعم مشاريع الشباب في أفريقيا

- إنشاء هيئة حكومية تركية للإشراف على المدارس والجامعات التركية في أفريقيا وضع حد لسيطرة الأجندات الخاصة في مجال التعليم، وذلك لتقديم البديل المعقول وبالرغم ما قيل عن المدارس التركية الخاصة في أفريقيا الا أنها قدمت التعليم العصري بمواصفات عالمية استقطبت

شرائح واسعة من أبناء النخب السياسية في أفريقيا،دي حيث يستحيل شطب كل هذا الارث مجرد قلم في غياب البديل

– تنظيم قوافل طبية تركية الى الدول الإفريقيةما التبرع الأدوية والمعدات الطبية والتدريب الطقم الطبي والفني الأفريقي

– إنشاء منظومة للتعاون بين الجامعات التركية والأفريقية في مجال التعليم والتدريب والبحوث وتبادل الزيارات للأساتذة والباحثين من الطرفين

– إنشاء مركز للأبحاث والدراسات التركية الإفريقية

الخاتمة

ينبغي أن تقوم العلاقات التركية الإفريقية على أسس سليمة بعيدا عن التجاذبات السياسية وتستند إلى شراكة دائما لا تتأثر تقلبات السياسة السياسة ولا يكون فيها مبدأ الغالب المغلوب وإنما تعاون يستفيد منه الطرفين ويكون في صالح الشعوب في كلا المنطقتين

النأي العلاقات التركية الإفريقية عن البعد الأيديولوجية والقومي وكل ما من شأنه الإشارة إلى العثمانية والخلافة من اجل قطع الطريق للمتربصين الذين يفسرون الحضور التركي بإعادة الإمبراطورية والهيمنه والسيطرة على الشعوب وينبغي أن تكون قمة شراكة حقيقية تقوم على تبادل المنافع وتمتين الصلات بين الشعوب

HISTORY OF WHY ISLAM IN ACTION FOUNDATION: SIERRA LEONE

Alhajie Musa BANGURA*

The head of the Islamic affairs in S/L sent me to cordially performed Dawaa at the Eastern part of Sierra Leone, Kenema to be specific by a wonderful Honourable man Dr. Abass Kanneh in the year 2002. He sent me to the head of the Islamic affair in Kenema by the name of Sheik Gibril Kamara in which he organised a wonderful symposium the message relived to me by Dr. Abass Kanneh that this is a brother who had just converted to Muslim by the name of Bro. Musa Bangura former Evangelist Pastor called Moses Mark Bangura that he wants the brothers and Sisters of Kenema to kindly give him their attention. He had a message which he should reveal to his their beloved people.

The Themne of the message to the people of Kenema was what the Bible says about Islam. The concept of the message that I stated with is purification (cleanliness) to the Bible Leviticus 19 verse 1-2 (19:1-2) and also about ceremonial washing which is in the book Leviticus 15:18 in the Holy Quran in Surah Mahida chapter 5:6.

And further informed them about what the Bible says about Ablution (Al-wudu) Exodus 40:30-32

My brother and sisters in the peaceful land of Kenema I would like you to open your Bibles in the book of Exodus 3:5-6 which the Bible condemn the concept (idea) of cantering the church with sandal.

* Chairman of the Association of Why Islam in Action (WIAF)., whyislaminaction@gmail.com

I quoted them also where the Bible speaks about silence in the house of God. My brothers and sisters go to the Book of Habacus 2:20, Amos 5:23, Eziel 25:5-6 and the most appropriate method to warship God is perfect silence.

And also about the correct position in the war slipping of God this is found in the book of safanial 3:9 says that as a place of worship the people should stand shoulder to shoulders.

Nehemial 8:4 – 6 recommended of bowing down the faces onto the ground. During my speech delivery I informed my fellow people about women not allowed to speak neither being a pastor nor an Imam in the house of God. This was confirmed by the Holy Bible 1st corritian chapter 14:33-35.

In a nutshell, I further told them where the Bible condemns December 25 as not the stated date for the birth of Jesus Christ.

However I further told them that it was not Jesus that died on the cross.

Furthermore, I drew the attraction of my brothers and sisters in Kenema to kindly tell you that Jesus was not the son of God.

My people the play (P.A) system that was being used was very loud that spread all over the vicinity of Kenema that arrest the attention of both Muslim and Christian family that enables then to witness the occasion.

There came a Rev. Fr. Johannes who witness this occasion and feel annoyed due to the message that I conveyed to them. He further invited the presence of the other Christian denominations to listen to the preaching after the first day of preaching he organized a meeting and went to the head of the Islamic affairs in Kenema City cautioned that I should be halt because I want to create a conflict between the Christians and the Muslims family as they are living in a cordial and kindful relationship.

Therefore I should be stopped from my service.

There is a respond by the head of the Islamic Affairs in Kenema, Okay, being that this gentle man was sent by prominent people of this country, the only possible solution to this issues is to invite him in order to defend his preaching he can only be halt if he cannot defend his message but if he does then he will continues his work.

This automatically resulted to a debate because Rev. Fr. Johannes and I myself in which about 1500 people witness this occasion and I won the debate in which twenty seven (27) Christians converted to Muslim immediately including Rev. Fr. Johannes himself.

This victorious event enables me to be famous and well know nationwide and more debates were front ahead of me.

After the conversion of Rev. Fr. Johannes who was a famous catholic priest and other Muslim people started to asked what a wonderful scene, A Rev. Fr. Has converted to Islam even Rev. Fathers from venous denomination pondered over the scene there came the initiative of forming the organization "WHY ISLAM IN ACTION".

Those twenty seven (27) people won by me because the first members of Why Islam Action. People wonder why do they convert to Islam the answers was because Islamic is the truth Religion confirm by the Bible.

After it has been formed there were numerous challenges unless during the debate period. I recorders to record the debates and I eventually sold the recorded tape cassette from the little amount I got from the sales I use to run the organization. This I usually use to run the affairs of the project including transportation from the city to provinces and also to neighbouring Country Liberia. Actually it was not easy. As I'm saying the financial aspect was very difficult on how to bridge these problems.

Until 2007 when I came in contact with a brother by the name of Alhaji Sahid Baram and Bro. Amadu Conteh a Sierra Leonean in collaboration with their project IHH.

This gentleman Alhajie Sahid Baram was so happy when he heard that I am converting brothers and sisters of Christians and pastors to Islam. One-half of his organisation IHH, he offered us with a sum amount of money. I this money was used for the purchasing of a second hand car which my members and I use to propagate Islamic and also to perform our Da'waa.

Since he went in 2007 he never comes till 2009 in which he offers us a sum amount of money to purchase a play (P.A) system in order to perform the Da'waa sincerely I really encountered a lot of problems, constraints especially in term of seeking the affairs of the workers.

Praise be to the Almighty Allah in 2011 the IHH people invited to Turkey.

Since that time I started to get support from IHH like supplying food for fast and grude band this enables the Why Islamic Action foundation to be famous and well recognised nationwide.

It is fully operating in all parts of the country and even beyond because it operates in Liberia and Guinea.

I can now boasting of having 212 workers in Sierra Leone and 20 workers in Liberia and also 18 workers in Guinea because Guinea and Liberia are newly operating sites.

IHH is giving allowance to three workers in Liberia and in Sierra Leone it gives allowance to seven (7) workers and Guinea no allowance given to any of the workers.

This noble organization often marriage for Muslim youth. Yet still there are a lot of problems because, before then we use to represent them but now members of this organization (IHH) are now in our mist in Sierra Leone.

All the Paramount Chiefs in Kambia District offered two acre piece of land to Why Islamic Action for the construction of Islamic Institutions yet still we can't because there is no fund to start the construction. Actually we need to develop those lands and our workers not to go astray and in order not to the miss them. We also want to develop the education sector in order to given education to our Muslim Youths more especially the new Muslim youth converts.

And the following facilities are lacking and which are pressing needs as far as the organization is concern. Facilities like,

- A mini-bus
- Computers
- A standard P.A. System

In Sierra Leone when a person left the Christian religion to the Islamic religion the family of the person will cast him out of the family.

Therefore due to my effort I pay school fees for converts and women were being frustrated by other the organization provides them with capital for them to start their marital life.

And we use to give compensation to the Islamic teachers that are given education to the Muslim youth learners.

All these efforts are done by Why Islamic in Action Foundation. IHH is not responsible for those areas.

For the past 6 months the Why Islamic in Action Foundation is bankrupt to seek the affairs of the teachers and the converts. And we want the converts to be steadfast.

The Why Islamic in Action is kindly pleading for your support.

And other educational facilities are needed because we need to educate our Muslim youths in order to strengthen the Islamic religion so that the message will be well propagated to the nation that Islam is the truth religion.

Since 2002 to 2017 after just two months ago our statistical record gives us the an overall total number of converts in all three Countries. For

- Sierra Leone is 15,703 converts
- Guinea 3000 converts
- Liberia 3,700 converts

LA MUTATION DE L'ISLAM EN AFRIQUE DE L'OUEST: LE CAS DU NORD-NIGÉRIA ET DU NIGER

Aboubacar Issoufou BATASAYE*

Introduction

Depuis l'instauration de la loi islamique (charia) dans les 12 Etats fédéraux du Nord du Nigeria, dont l'Etat de Zamfara fut le premier en octobre 1999, certains médias internationaux et observateurs de la vie politique de l'Afrique de l'Ouest, comme Paul Marshall, parlaient déjà à l'époque de la « *talibanisation* » de toute cette région de l'Afrique à partir du Nigeria.[1] Mais déjà quelques années avant Marsall et aussi avant l'instauration de la charia au Nord- Nigéria d'autres travaux universitaires ont été consacrés au radicalisme islamique au Sud du Sahara[2]. Enfin d'autres ouvrages, publiés assez récemment, trouvent davantage des similitudes entre les nouveaux réseaux islamistes subsahariens et les réseaux islamistes afghano-pakistanais et par conséquent des similitudes entre les nouveaux acteurs des mouvements islamistes en Afrique subsaharienne et les Talibans. Parmi ces publications citons l'ouvrage de Serge Mickalof intitulé « *Africanistan* »[3] et de celui

* Journaliste, Auteur, batasaye@wanadoo.fr

1 MARSHALL Paul: The Talibanization of West Africa in Radical Islam in Nigeria, Weeklystandard, 04 avril 2002, volume 007, Issue 30

2 OTAYEK René (Sous la direction): Le radicalisme islamique au Sud du Sahara. *Da'wa, arabisation et critique de l'Occident,* Karthala, Paris, juin 1993, 264 pages

3 MICHAILOF Serge: « Africanistan »: *L'Afrique en crise va-t-elle se retrouver dans nos banlieues ?* », Editions Fayard, Paris, octobre 2015

de Samuel Laurent intitulé « *Sahelistan* ».[4] Les titres de ces ouvrages ont été une fois encore choisis, par leurs auteurs ou par leurs éditeurs, par analogie à l'Afganistan.

Evidemment, le pays ouest africain qui risquait d'être le plus touché par cette *contagion islamiste* du Nord-Nigéria est le Niger et particulièrement le sud du pays (de Konni jusqu'à Diffa) qui partage une longue frontière et des forts liens ethniques, religieux, et commerciaux avec le Nord-Nigeria. Car, on retrouve les mêmes peuples (Haoussas, Peulhs, et Kanuris) de chaque côté de la frontière. De toute façon traditionnellement c'est dans les grands centres religieux du Nord du Nigeria (Kano, Borno, Sokoto, etc.) que les élèves coraniques du Niger (*almajirai,* en haoussa) allaient achever leur formation religieuse. Par ailleurs, il y a eu depuis toujours de liens entre les confréries soufies (Tijaniyah, Quadiryah, etc.) du Nord-Nigeria et celles du Niger. Comme il y a aujourd'hui des liens assez forts entre les nouveaux courants musulmans *(Izala, Tabligh, etc)* du Niger avec ceux du Nigeria où se trouvent leurs « maisons mères ».

Quant aux liens commerciaux, si le Nigeria est le poumon économique de toute l'Afrique de l'ouest c'est le Niger, et particulièrement son côté sud, qui est économiquement le plus dépendant du géant ouest-africain. Or, les échanges commerciaux nigéro-nigérians quasi-quotidiens s'accompagnent souvent, comme le soulignait Emmanuel Grégoire, des échanges religieux.[5] De même que Richard Labevière, ex-éditorialiste à RFI (Radio France Internationale), affirmait, en 2003, que la ville de Kano au Nigeria était devenue l'épicentre d'un espace *affairo-islamiste* qui couvrait quatre pays de l'Afrique sub-saharienne qui sont la Mauritanie, le Nigeria, le Niger et l'Algérie et ajoutons aujourd'hui le Mali. Et le journaliste français d'ajouter que c'est dans cet espace que les élèves coraniques *(almajirai)* s'adonnaient à toute sorte de contrebandes au point où les experts de contre-terrorisme appelaient, déjà à l'époque, la ville de Kano le « *Karachi africain* ».[6]

---

4 LAURENT Samuel: Sahelistan. *De la Libye au Mali, au cœur du nouveau Jihad,* Éditions du Seuil, mai 2013, 370 pages

5 GREGOIRE Emmanuel: Les réseaux marchands haoussas: un clientélisme social, religieux et étatique in les Grands commerçants d'Afrique de l'Ouest, Karthala Paris, 1993, pp 70-99

6 LABEVIERE Richard: *Kano, épicentre affairo-islamiste,* Edito International, Radio France Internationale, 23 mai 2003

Certes on pouvait se permettre, à l'époque où les médias occidentaux et les experts du contre-terroriste faisaient toutes prédictions, de se poser la question si on allait réellement assister dans les années, voire les mois, à venir à cette « *talibanisation* » de toute l'Afrique de l'ouest ou juste à la *talibanisation* de la zone haoussa à partir du Nord du Nigeria ou bien s'il s'agissait tout simplement d'un discours catastrophiste c'est-à-dire de l'épouvantail islamiste qui était à la mode depuis les années 80 et qui s'est accentué depuis les événements du 11 septembre 2001?

Malheureusement, nul aujourd'hui ne peut se permettre, de notre point de vue, de se poser une telle question. Car Boko Haram est, avec son lot de victimes, l'une des preuves incontestables de cette « *talibanisation* » dans le bassin du lac Tchad (Nigéria, Niger, Cameroun et Tchad). De même que les mouvements salafistes Aqmi, Ansar Dine, et Mujao, avec leurs lots de victimes, sont aussi la preuve de cette *talibanisation* au Sahel notamment au Mali.

Mais comment on est-on arrivé là c'est-à-dire comment cet islam ouest africain en général, et nigérien en particulier, qui était à ras de terre, pour reprendre l'expression de Jean- Louis Triaud,[7] et silencieux fait aujourd'hui parler autant de lui. C'est-à-dire comment cette mutation d'un islam confrérique à un islam wahhabite voire salafiste et guerrier a pu avoir lieu?

Nous allons essayer d'expliquer les raisons, de notre point de vue, de toute cette mutation en faisant d'abord un bref rappel historique sur l'islamisation de l'Afrique de l'ouest et les différents anciens djihads dans cette région afin de les comparer aux mouvements qui prétendent eux aussi mener aujourd'hui le djihad.

Ensuite nous allons évoquer la résurgence, dans les années 80, du wahhabisme dans le monde musulman en général et en particulier en Afrique de l'ouest et la naissance des mouvements salafistes et guerriers (Boko Haram, Aqmi, Mujao, Ansar Dine, etc.,) dont quasiment tous les observateurs de cette région sont aujourd'hui unanimes que c'est ce néo- wahhabisme qui fut le principal terreau du salafisme en Afrique subsaharienne comme il l'a été ailleurs dans le monde notamment dans la zone afghano-pakistanaise.

---

7 TRIAUD Jean-Louis: L'Islam et l'Etat en République du Niger, *le Mois d'Afrique*, décembre-février 1982, pp 9-226

L'islamisation de l'Afrique de l'ouest

L'Islam est entré en Afrique noire dès le VIIème siècle par les commerçants arabes du Maghreb. Et la plupart de ces commerçants arabes étaient adeptes des confréries soufies. Donc, les doctrines islamiques qu'ils avaient enseignées en Afrique subsaharienne ne pouvaient être que quasiment mystiques. Les principaux courants mystiques que l'on trouve le plus au Niger et au Nigeria sont la Tijanniyah fondée par Sidi Ahmed Tidjani et la Qadiriyah par Abd al Qadir Jaylani. Mais, avant eux il y a eu, comme l'a longuement expliqué Oliver Meunier, les kharijites qui furent les premiers à islamiser l'Afrique subsaharienne et qui l'ont occupée entre du VIIIème et XIVème siècle.[8]

Ensuite, il y a eu les malékites qui sont restés du XIVème au XVIème siècle.[9] Et enfin, ils ont été remplacés par les Qadirites, c'est-à-dire adeptes de la Qadiriyah, dont faisait partie Ousmane Dan Fodio et eux sont restés du XVIème au XVIIIème.[10]

Evidemment, l'islam n'a pas connu partout la même évolution en Afrique subsaharienne pendant la colonisation et la période postcoloniale.

Par exemple au Nord-Nigéria, le système de l'administration indirecte *(Indirect Rule),* appliquée par les Anglais a permis à l'Islam de garder tout son impact sur les populations islamisées du Nord-Nigéria. Et le gouverneur britannique Frederik Lugard, qui avait personnellement une profonde considération pour l'aristocratie féodale des Peuls, a tout fait, selon Camille Camara, pour que le pouvoir traditionnel ne soit trop gêné par les interventions des résidents britanniques.[11] C'est aussi lui, selon Camille Camara, qui avait empêché, en accord avec le Sultan de Sokoto, que les missions civilisatrices des Chrétiens convertissent le Nord-Nigeria musulman. A cette opposition du gouverneur britannique s'ajoutait aussi l'opposition catégorique des émirs musulmans du Nord du Nigeria à toute évangélisation.[12]

---

8 MEUNIER Olivier: Les routes de l'Islam: *Anthropologie politique de l'islamisation de l'Afrique en général et du pays hawsa en particulier du VIIIe au XIXe siècle*, L'Harmattan, 1997 (Olivier Meunier adopte l'orthographe *hawsa* au lieu de *haoussa* qu'on trouve dans les dictionnaires français ou *hausa* dans les dictionnaires anglais), pp. 29-64

9 MEUNIER Olivier: op cit., pp. 64-84

10 MEUNIER Olivier: op cit., pp. 85-111

11 CAMARA Camille: Le Nigeria, Que sais-je, PUF, 1983, p.45

12 CAMARA Camille: op. cit, p.49

Tandis qu'au Niger le système colonial français basé sur l'administration directe *(Direct Rule)* où l'occupant s'ingérait dans les affaires coutumières n'a permis ni aux autorités religieuses ni aux chefs traditionnels d'avoir le même impact sur les populations locales. Certes avec 95%, voire 99% selon certaines sources, de sa population musulmane le Niger est le pays le plus islamisé en pourcentage de l'Afrique subsaharienne. En revanche si le peuple nigérien est dans sa quasi-totalité sociologiquement musulman, l'Etat nigérien a été toujours laïc.

Disons même que l'Etat nigérien est plus royaliste que le roi c'est-à-dire qu'il est plus laïc que l'Etat français car avec ses 99 % des musulmans il est l'un des pays musulmans, pour ne pas dire le seul, où il y a autant des jours fériés pour les fêtes chrétiens que pour les fêtes musulmanes. Et l'article Art. 9 de la constitution nigérienne dit: « *Les partis politiques à caractère ethnique, régionaliste ou religieux sont interdits. Aucun parti ne saurait être créé dans le but de promouvoir une ethnie, une région ou une religion, sous peine des sanctions prévues par la loi* ». Alors aussi paradoxal que cela puisse être ce pays, qui est fortement islamisé sur le plan sociétal est plus laïc que bon nombre des pays européens sur le plan constitutionnel. Par exemple la CDU en Allemagne[13], le Parti chrétien-démocrate de Christine Boutin en France, l'Union des Démocrates Musulmans Français (UDMF) toujours en France, etc., ne sont-ils pas des partis politiques à caractère religieux?

Les anciens djihads en Afrique de l'ouest

Beaucoup de travaux universitaires ont été consacrés, et continuent à être consacrés, aux djihads en Afrique de l'ouest au XVIIIe–XIXe siècles donc nous allons juste les évoquer brièvement afin de savoir s'ils avaient réellement les mêmes buts et les mêmes méthodes que les mouvements djihadistes d'aujourd'hui. Car certains spécialistes n'hésitent pas non seulement à les comparer, mais aussi à trouver des similitudes entre ces anciens djihads anciens et les les mouvements djihadistes d'aujourd'hui.

---

[13] L'Union chrétienne-démocrate d'Allemagne (en allemand: *Christlich Demokratische Union Deutschlands*, CDU) est un parti politique allemand, libéral-conservateur, fondé en 1945. Se référant à la démocratie chrétienne européenne, la CDU est la principale force de centre droit en Allemagne. Elle n'est pas présente sur le territoire de l'État libre de Bavière, où la tendance démocrate-chrétienne est représentée par l'Union chrétienne-sociale (CSU). Au niveau fédéral, on parle donc de la CDU/CSU (en allemand : *Unionsparteien*

Cheikh Ousmane Dan-Fodio appartenait à la Qadriyah et Elhadji Omar Tall à la Tidjaniah donc aucun de ses deux leaders n'a été, dans son réformisme, en rupture avec les courants islamiques qui ont fait entrer l'Islam en Afrique de l'ouest en faisant la *da'awa* de manière pacifique.

L'Islam a connu, depuis sa naissance jusqu'à nos jours, des courants radicaux et Cheikh Ousmane Dan-Fodio, lui-même, a été aussi durement attaqué par les oulémas extrémistes de son époque ceux qu'il appelait lui-même *al ulama su'a* (les savants du mal) c'est-à-dire indulgents voire proches des pouvoirs corrompus mais intransigeants avec leurs coreligionnaires. Par exemple son principal détracteur Cheikh Moustapha Al Mahir lui reprochait, comme nous le rapporte Oumar KANE, de favoriser la promiscuité des hommes et des femme ce qui est forcément interdit, disait-il, par les textes sacrés de l'Islam.[14] Mais voici la belle et sage réponse de Abdullah, le frère du Cheikh Ousmane Dan-Fodio et polémiste de talent, à toutes ces attaques:

« Entre la négation de Dieu et le simple péché il faut choisir le moindre mal. C'est vrai de réunir des hommes et des femmes pendant les prédications. Mais abandonner les prédications c'est laisser ces hommes et ces femmes dans l'ignorance. Or l'ignorance engendre l'incroyance et la négation. Nous voulons leur enlever l'ignorance pour qu'ils ne soient pas des mécréants. Le Prophète a recommandé de parler aux hommes en tenant compte de leur niveau intellectuel et de leur milieu social. Louanges au Prophète qui nous invite à la droiture. »[15]

Alors est-ce que c'est bien dans cet esprit que les djihadistes salafistes et wahhabites d'aujourd'hui mènent aussi leur djihad ? C'est ce que nous allons essayer de voir ci-dessous.

La résurgence du wahhabisme dans les 1980 au niveau mondial

Nous utilisons volontairement le terme « résurgence » du wahhabisme dans le monde en général et en particulier en Afrique de l'ouest parce que dès sa naissance au XVIème siècle le wahhabisme avait l'ambition d'influencer tout le monde musulman. Ecoutons ce que dit RIGOULET-ROZE David sur ce sujet:

---

14 KANE Oumar: Othman Dan-Fodio, fondateur de l'empire de Sokoto XIIIe siècle, Paris, ABC, 1976, p. 31

15 KANE Oumar: op. cit., pp. 31-32

«Populaire en Irak et en Syrie jusqu'au XIVème siècle, la doctrine hanbalite se diffusa ensuite dans la Oummah par le biais d'un certain Ibn Taymiyya (1263-1328) qui en fit une arme de combat contre l'« hérésie », la « corruption » supposée des Ulémas, les « ennemis » de l'Islam en général. Il fut le premier théologien musulman à frapper d'« apostasie » (takfîr) les conquérants mongols, ce qui le conduisit à se retrouver emprisonné pour trouble à l'ordre public. Ultérieurement, l'Empire ottoman, multinational et englobant de nombreux Juifs et Chrétiens, fit tout son possible pour marginaliser ce courant jugé déjà à l'époque extrémiste. Mais l'approche juridique hanbalite devait reprendre une vigueur nouvelle et insoupçonnée, au XVIIIème siècle, avec la montée en puissance du Wahhâbisme d'Arabie centrale. De fait, le mâdhhâb hanbalite est encore la doctrine juridique officielle de l'Arabie Saoudite actuelle.»[16]

Rappelons que les deux villes saintes de la Mecque et de Médine étaient sous le protectorat de l'Empire ottoman depuis 1517 mais celui-ci a dû se retirer suite aux attaques successives des Saoudiens de la région de Dariya, de Nejd, des plateaux de l'Asir et de la région Hedjaz. Mais ce retrait n'a été que de courte durée car la riposte de l'Empire ottoman n'a pas tardé suite à l'ordre donné par le Sultan-calife Mahmud II à l'armée égyptienne pour reprendre le contrôle des deux villes saintes des mains des wahhabites. Et Ibrahim Pacha le commandant des forces ottomanes dans le Nejd reconquit toute la région y compris Dariya la capitale des wahhabites. L'armée ottomane a perdu selon certaines sources 2000 hommes et les wahhabites 11000 hommes. La plupart des membres de la famille Al Saoud furent expulsés par Ibrahim Pacha. Mohammed Ibn Abdalwahhab fut fusillé par ses propres troupes et Abdallah Ibn Saoud fut pendu à Istanbul.

Donc on peut dire que le premier Etat saoudien fut détruit par L'Empire ottoman mais pas le wahhabisme qui a pu resurgir grâce à l'argent du pétrole et le soutien des Américains. L'Arabie saoudite mène une diplomatie religieuse très influente même dans les pays musulmans suivant d'autre *mâdhhâb*. C'est pourquoi avant même l'application de la charia au Nord-Nigeria c'est il y a eu d'abord l'apparition, en 1979, des nouveaux courants islamiques tel que le mouvement *Izalatul Bidi'a wa Iqamatu Sunnah (Combattre l'innovation et restaurer la Sunnah)*

16 RIGOULET-ROZE David: Wahhabite connection: comment l'Arabie saoudite a déstabilisé le monde en exportant son islam radical depuis 40 ans, Atlantico, Paris, 3 novembre 2014, note de bas de page n°15, p. 11

le courant réformiste dont presque tous les gouverneurs des 12 Etats fédéraux pionniers de la charia étaient adeptes. Or, la doctrine islamique de ce courant est proche de la doctrine wahhabite c'est-à-dire la doctrine islamique officielle du Royaume saoudien. Rappelons au passage que c'est aussi en 1979 qu'il y a eu la révolution iranienne ! Alors peut-on s'empêcher de se poser la question si l'offensive diplomatique religieuse de l'Arabie saoudite, le berceau du wahhabisme, en Afrique de l'ouest était un pur hasard du calendrier ou un moyen de contrecarrer aussi l'influence iranienne dans cette région?

La naissance de Izalatul Bidi'a wa Iqamatul sunnah au Nord-Nigéria

Si le radicalisme islamique au Nigeria est depuis, quelques années, au-devant de la scène médiatique et suscite l'inquiétude de certains chercheurs et hommes politiques américains, c'est parce qu'il y a eu en 1999 l'adoption de la charia par les 12 Etats fédéraux du nord. Alors que ce radicalisme ne date pas d'aujourd'hui car certains observateurs de cette région parlaient déjà, dans les années 90, d'un réformisme religieux. Voici par exemple ce que disait Ousmane Kane:

«Longtemps contrôlé par les confréries, notamment Qadiriyya et Tijaniyya, le champ islamique nord-nigérian a été le théâtre de l'émergence de nouveaux mouvements religieux qui contestent à ces confréries le monopole de la gestion du sacré »[17].

Et trois ans plus tard, voici que disait Christian Coulon:

«Au cours de ces dernières années, une nouvelle catégorie d'acteurs est apparue dans le champ politique et religieux du Nord-Nigeria. Il s'agit d'une élite musulmane qui offre cette particularité d'être formée et d'évoluer principalement au sein d'une institution « occidentale »: l'université. Cette nouvelle élite tire sa légitimité de –ou tente d'affirmer celle-ci par- son savoir islamique. C'est cette « compétence » qui fonde la distinction de ces nouveaux oulémas, tout au moins leur logique propre. Ils se voient comme une avant- garde dont la mission est de restructurer le Nord-Nigeria en société islamique. Ils pensent aussi comme les futurs cadres, les clercs, de cette société

[17] KANE Ousmane: Les mouvements religieux et le champ politique au Nigeria septentrional: *Le cas du réformisme musulman à Kano*, in Islam et sociétés au Sud du Sahara n°4, novembre 1990 pp.7-24

rénovée. Et de ce point de vue, ils sont proches du modèle de ***literati*** *chinois analysés par M. Weber »*[18]

Alors peut-on mieux expliquer que ces deux observateurs que le phénomène religieux qui a fait son apparition au Nord-Nigéria dans les années 1990 n'était pas un phénomène spontané, mais plutôt le résultat d'une longue mutation? En tout cas l'irruption de ces nouveaux *oulémas,* comme les appelle Christian Coulon, sur la scène politique a joué un rôle important dans l'évolution de l'Islam au Nord du Nigeria. Car loin d'être des simples leaders de mouvements islamiques ils étaient détenteurs du pouvoir. Et quasiment tous les gouverneurs qui ont été démocratiquement élus dans 12 Etats fédéraux où appliquée la charia étaient issus de leurs rangs.

Alhaji Sani Yarima, le gouverneur de l'Etat fédéral de Zamfara, et Sheikh Tukur Jangebe**,** le procureur de tribunal islamique de cet Etat, furent les pionniers de l'application de la charia dans le Nord du Nigeria. C'est dans l'Etat de Zamfara la première sentence de la charia a eu lieu.

Et Buba Karegarike, accusé du vol d'une vache, fut le premier inculpé en 1999 et le premier à qui on a coupé la main. Cette condamnation a fait l'objet d'une grande publicité afin qu'elle soit dissuasive. L'opération chirurgicale de la coupure de la main a été filmée et montrée à la télévision. En plus, elle a fait l'objet de plusieurs affiches et de calendriers. Malheureusement, le but visé n'a pas été atteint, car un autre homme, Mohamed Ali, accusé aussi de vol dans l'Etat de Sokoto a subi le même sort en 2001.

Evidemment, les mains coupées de ces hommes accusés de vol n'avaient suscité aucune indignation de la part des médias internationaux et des associations de défense de droits de l'homme. En revanche, les condamnations à mort par lapidation pour adultère de deux jeunes femmes, Safia Huseini en octobre 2000, par le tribunal islamique de l'Etat de Sokoto, et Amina Lawali en mars 2002 par le tribunal islamique de l'Etat de Kastina ont été largement médiatisées et ont aussi mobilisé, en Europe, beaucoup d'organisations de défense de droits de l'homme.

---

[18] COULON Christian: Les nouveaux oulémas et le renouveau islamique au Nord-Nigeria in Le radicalisme islamique au sud du Sahara: Da'awa, arabisation et critique de l'Occident, Karthala, 1993, p.123

Par exemple, Amnesty international a même lancé une pétition sur son site internet, et s'est beaucoup mobilisée sur le terrain pour sauver la tête d'Amina Lawal. Mieux encore, toute la Communauté internationale a dénoncé toutes ces condamnations par la voix de certains de ses éminents diplomates à savoir Javier Solana, le représentant de l'Union européenne et Philip Reeker le porte-parole adjoint du Département d'Etat américain.

L'expansion du mouvement « Izala » au Niger:

Il y a un adage haoussa qui dit: « *Si le nez reçoit un choc, l'œil verse forcément des larmes*». Donc, il est indéniable que ce qui se passait dans certains Etats fédéraux du Nord- Nigeria ne pouvait pas laisser le Niger indifférent d'autant plus que la proximité des deux pays est aussi semblable à la proximité du nez et de l'œil. En plus le Niger est peuplé, comme nous l'avons dit plus haut, par au moins 95% de musulmans c'est-à-dire plus islamisé, en termes de pourcentage, que son puissant voisin le Nigeria (50%) et aussi plus islamisé, toujours en termes de pourcentage, que tous les autres pays négro-africains. C'est aussi le pays d'Afrique noire qui a l'Algérie et la Libye comme voisins au Nord et le Nigeria au sud.

Et l'Islam nigérien, longtemps discret sous la dictature militaire dictature, a profité aussi de la démocratisation de la vie politique du pays, dans les années 90 suite au fameux discours de François Mitterrand de la Baule, pour faire entendre, comme toutes les organisations sociopolitiques de ce pays, sa voix. Certes, des partis politiques à référent islamique n'ont pas pu voir le jour en revanche plusieurs associations islamiques sont apparues pour donner une autre vision de l'Islam que celle de la seule Association Islamique du Niger (AIN) officiellement créée par le gouvernement militaire de Seyni Kountché. Et ce sont ces associations qui se sont battues bec et ongles à la conférence nationale, en 1993, pour que la dimension islamique soit prise en compte dans le nouveau texte constitutionnel nigérien.

Rappelons-aussi que bien avant cela les organisations islamiques indépendantes du Niger se sont déjà opposées au code de famille dans lequel figuraient certaines clauses contraires, selon elles, à l'Islam. Et elles n'ont cessé depuis à faire entendre leur voix tant au niveau régional qu'au niveau national, et d'organiser des rencontres internationales annuelles, dans les grandes villes du Niger, des rencontres qui rassemblent non seulement les musulmans du Nigeria mais aussi ceux des autres

pays de l'Afrique de l'ouest tels que le Burkina Faso, le Mali, la Côte d'Ivoire et le Ghana.

Ainsi qu'en 2002 ces organisations islamiques ont eu des démêlées avec le gouvernement nigérien, au point où il a décidé t'interdire certaines d'entre elles car elles se sont opposées violemment au Festival International de la Mode Africaine (FIMA) orga par le styliste nigérien Alfadi dans le petit village de Boubon à quelques kilomètres de Niamey. D'ailleurs dès sa première édition, en 2000, à Tigidit à quelques kilomètres d'Agadez, le FIMA a suscité la colère des organisations islamiques locales. Mais leur protestation, à travers des tracts qui dénonçaient le nudisme de cet événement, n'a fait pas autant de bruit que celui de 2002 car les autorités administratives d'Agadez ont mis fin très vite à la contestation de ces ulémas locaux. En tout cas ni la protestation des organisations islamiques au niveau local à Agadez contre l'édition de FIMA 2000, ni celle des organisations islamiques au niveau national à Niamey contre l'édition de FIMA 2002 n'a vraiment pas fait la une des médias internationaux. Et si ces deux événements n'ont pas, de notre point de vue, attiré l'attention des médias que celui des émeutes provoquées au Nigeria par l'élection de Miss Monde en 2002 c'est parce que non seulement ils ont été d'une très courte durée, mais aussi parce qu'ils n'ont pas provoqué les mêmes violences. Les affrontements ethnico- religieux provoqués par l'élection Miss Monde au Nigeria se sont étalés sur plusieurs jours et se sont soldés par plusieurs centaines des morts et de blessés, alors que les protestations des organisations islamiques contre le FIMA au Niger n'avaient engendré aucun mort, ni dégât matériel

D'ailleurs, il est important de souligner ici que s'il y a toujours une revendication identitaire d'ordre ethnique dans les conflits politico-religieux (les musulmans contre les chrétiens) au Nigeria, les conflits religieux au Niger sont purement doctrinaux ou politiques. Car, soit ils opposent les courants traditionalistes et les courants réformistes islamiques, soit ils opposent tous les deux courants islamiques au gouvernement nigérien. Presque toutes les ethnies au Niger réclament leur appartenance à l'Islam et on peut même dire que celui-ci a été jusqu'à, l'arrivée de la *Izala*, le ciment social du pays.

Certes, il y a des nombreux mouvements islamiques au Nord-Nigéria *(Chi'a*, *Tabligh*, *At-Tajadid, Young Muslim, Jundullah, Fitiyal Islam, etc.,)* mais le mouvement *Izala* est le mouvement religieux du Nord-Nigeria qui a plus d'influence au Niger ainsi que dans les autres pays de l'Afrique occidentale. Car, c'est son réseau

qui est le plus étendu dans cette région. En tout cas à part la branche du mouvement *Izala* au Niger aucun mouvement islamique n'arrivait à organiser depuis 1992, dans les grandes villes nigériennes, des rencontres annuelles qui rassemblent des milliers des gens et les délégations des autres pays de l'Afrique de l'Ouest (Burkina Faso, Sénégal, Mali, Ghana, Nigeria, etc.). Les rencontres qui se déroulent au Niger sont souvent organisées sous le patronat des autorités administratives et des chefs traditionnels du Niger et elles sont en grande partie financées par les hommes d'affaires des deux pays.[19]

Et le service d'ordre est assuré par les secouristes du mouvement qu'on appelle en haoussa *'yan agaji* (*dan agaji* au singulier) dont le plus gros bataillon vient souvent du Nigeria.

Boko Haram ou le monstre enfanté par Izalatul Bidi'a:

Le mouvement salafiste guerrier Boko Haram, fondé par Mohammed Yusuf en 2002 Maiduguri n'allait probablement exister s'il n'y avait pas eu auparavant le courant réformiste *Izalatul Bidi'a wa Iqamatul sunnah au Nord-Nigéria.* En tout cas ce qui est sûr avant de fonder son mouvement le leader de Boko Haram était adepte de ce courant et parmi ses maîtres il y avait Mahmoud Adam Ja'aphar assassiné dans des conditions non encore élucidées. D'ailleurs l'ancien maître du fondateur de Boko Haram avait souvent désavoué publiquement son ancien disciple comme certains ténors du mouvement *Izala*. C'est pourquoi si certains soupçonnent le gouvernement nigérian de l'avoir assassiné à cause de ses prêches contre la corruption des dirigeants d'autres soupçonnent Boko Haram d'avoir Mahmoud Adam Ja'aphar pour se venger. De même que d'aucuns n'hésitent pas à soupçonner Boko Haram d'avoir assassiné Sheikh Albani de Zaria un des grands leaders de la Salafiya au Nord- Nigeria.

Rappelons que le mouvement Boko Haram était resté pacifique jusqu'en 2009, l'année où son fondateur Mohammed Yusuf a été assassiné par l'armée nigériane avec certains de ses proches au lors des représailles menées après une attaque. Mais il s'est depuis cette date, avec Abubakar Shekau à sa tête, radicalisé et certaines sources

---

[19] GERGROIRE Emmanuel: Les Alhazai de Maradi (Niger): *Histoire d'un groupe de riches marchands sahéliens*, Editions ORSTOM, 1988, 228 pages

le rendent responsable aujourd'hui de plus 25000 morts, de 2.5 millions de réfugiés, et d'une grande catastrophe humanitaire.

Or malgré le grand nombre de ces victimes Boko Haram n'a attiré réellement l'attention des médias occidentaux et des grands dirigeants ce monde qu'en avril 2014 quand il a kidnappé 200 jeunes filles du lycée de Chibok. Ce n'est qu'en ce moment que toutes les féministes du monde, avec Michèle Obama à leur tête, ont lancé la pétition avec le slogan

«*Bring back our girls*» une pétition qui fut largement relayée par quasiment tous les médias. D'ailleurs, le 3ème malheureux anniversaire de ce kidnapping vient d'être célébré le 14 avril dernier.

L'attentat de l'hebdomadaire satirique français « *Charlie Hebdo* » qui a eu le 7 janvier 2015 et qui a fait 7 morts a largement été couvert par quasiment tous les médias et a mobilisé presque tous les dirigeants du monde le 11 janviers 2015 à Paris pour dénoncer cet acte barbare. Malheureusement, combien de journaux ont consacré leur une au massacre perpétré, le même jour, par Boko Haram en incendiant plusieurs villages ? Or disons, sans faire de comparaison macabre, que ce massacre a provoqué des centaines voire des milliers morts et de réfugiés. De même que combien de chefs d'Etat ou de gouvernement se sont déplacés à Baga pour apporter leur soutien aux rescapés ? Bien sûr aucun même pas Jonathan Goodluck le président nigérian de l'époque qui, d'ailleurs rappelons-le, n'a jamais mis pied au Nord- Nigéria durant tout son mandant avant le début de la campagne électorale de 2015.

Rappelons aussi que le Président nigérien, Mahamadou Issoufou, qui faisait partie des chefs d'Etat et de gouvernements qui ont assisté au rassemblement du 11 janvier 2015 à Paris, avait déclaré à la radio « *Nous sommes Charlie !*». Et malgré les émeutes et les morts que cette déclaration a provoqués dans son pays « *Zaki* » (le lion, son surnom en langue haoussa), n'a pas jugé utile de s'excuser auprès de son peuple composé, rappelons-le une fois encore, de 99% de musulmans.

Malheureusement ce qui est davantage déplorable, au-delà de ce manque de compassion des dirigeants des pays menacés par le mouvement terroriste Boko Haram, c'est leur quasi impuissance vis-à-vis de cette menace. Car ni Jonathan Goodluck, ni son successeur le Général Muhammad Buhari, ni la coalition militaire

n'ont pu jusqu'ici éradiquer le mouvement terroriste de Abubakar Shekau. Et en plus de la menace de Boko Haram dans le bassin du lac Tchad le Niger est le seul parmi les quatre, les trois autres étant le Cameroun, le Tchad, et le Nigéria, à être menacé sur toute sa frontière nord-est par les mouvements terroristes qui s'activement dans le Sahel et notamment au Mali. Mais rappelons qu'il a déjà eu avant cette menace l'insécurité créée, quelques décennies auparavant, par la rébellion touarègue dans cette zone.

La rébellion touarègue ou le terreau des mouvements salafistes au Sahel

La désertification du Sahara a commencé vers le VIIIe millénaire avant notre ère et a repoussé vers le sud les populations d'agriculteurs, laissant la place à des communautés d'éleveurs de bovins. Les territoires constituant le Niger actuel entrèrent dans l'histoire avec l'établissement de relations transsahariennes au Moyen Âge, vers le Maroc, par la vallée du Niger et Tombouctou (empires du Mali et du Songhaï), vers la Tunisie (Ifriqiya) à travers le Sahara central, et vers la Libye et l'Égypte par le Fezzan et le Tchad (empire de Kanem-Bornou et États haoussa).

Les États haoussa islamisés dominèrent le Niger méridional du Xe siècle au début du XIXe siècle, époque à laquelle ils furent soumis par la guerre sainte des Peuls menés par Ousmane Dan Fodio. Les Songhaï exercèrent une forte influence sur la vallée du fleuve durant la dernière partie du Moyen Âge, tandis que l'empire de Kanem-Bornou dominait la frontière orientale. Les Touareg arrivèrent par vagues de l'Aïr à partir du XIe siècle, se répandirent dans l'Azawagh et commencèrent à lancer des raids sur les sédentaires du Sud au XVe siècle, ils ont établi un Sultanat à Agadez.

Mais les relations entre les Touaregs et leurs voisins étaient loin d'être toujours guerrières. Les échanges commerciaux, culturels, ou religieux entre les Touaregs du Nord du Niger et Haoussa ou Kanouri étaient intenses alors que les communautés touarègues étaient déchirées parfois par des guerres cruelles.

Quant aux révoltes touarègues, il y a en a pas eu avant la révolte touarègue de 1916- 1917 ou la révolte de Ag Mohammed Wau Teguidda Kaocen. Et c'était un soulèvement contre la colonisation française. Elle eut lieu près du massif de l'Aïr dans le nord du Niger moderne. La plupart des grandes villes de l'Agadez, dont Ingall, Assodé, et Aouderas tombent sous contrôle rebelle pendant plusieurs mois.

Evidemment, le pouvoir colonial n'a pas hésité à mater durement cette rébellion en dépêchant des renforts depuis de Zinder pour venir relever la garnison française d'Agadez en mars 1917 et reprendre le contrôle des villes passées sous contrôle des combattants touaregs. Les rebelles sont alors contraints de se retirer vers le nord (Fezzan) où leur chef fut pendu à Mourzouq par des forces locales hostiles à son mouvement.

Mais les Touaregs du Niger et du Mali décidèrent, dans les années 1990, de rentrer en rébellion et disons que là aussi la démocratie décrétée, dans les anciennes colonies françaises, par François Mitterrand à la Baule a joué un rôle important dans le soulèvement des peuples touaregs. Certes les raisons de rébellions touarègue au Niger et au Mali ne sont les mêmes mais elles avaient un point commun qui est, selon leurs chefs, leurs porte-parole, et la presse occidentale, la marginalisation délibérée ont-ils ont fait l'objet par les gouvernements postcoloniaux. D'ailleurs, certains spécialistes et certains médias, n'ont pas hésité, en falsifiant l'histoire, à interpréter cette marginalisation réelle ou inventée comme la revanche des esclaves noirs sur leurs anciens maîtres touaregs. En tout cas jamais, à notre connaissance, une rébellion n'a eu droit en France à une médiatisation aussi large et à un soutien dans les plus hautes instances de l'Etat comme l'a eu la rébellion touarègue des années 1990.

Malheureusement, toutes les voix qui ont souhaité apporter une contradiction et dénoncer certaines contre-vérités véhiculées par les chefs et les porte-parole des rebelles touaregs dans les médias et sur les panneaux publicitaires n'ont pas eu le même accès aux médias. Et heureusement que les faits sont toujours têtus et que non seulement des voix s'élèvent de plus en plus aujourd'hui pour dénoncer tous les trafics et les actes mafieux qui se déroulent, depuis les années 1990 au Sahel, mais que celles-ci sont enfin de plus en plus écoutées. Or c'est la préservation des intérêts que ces trafics en tout genre apportent à leurs bénéficiaires qui étaient la principale raison de cette fameuse rébellion. Une rébellion qui, elle-même, est aujourd'hui soit en concurrence, soit en alliance avec les mouvements salafistes et djihadistes qui s'activent au Sahel.[20]

---

[20] GREGOIRE Emmanuel: Islamistes et rebelles touaregs maliens: alliances, rivalités et ruptures, EchoGéo, 3 juillet 2013, URL: http://echogeo.revues.org/13466 , 16 pages

Conclusion

Nous avons dit plus haut que depuis 1999, date à laquelle la charia a commencé à être appliquée au Nord-Nigeria, certains observateurs politiques, surtout les chercheurs américains, de la région commencent à tirer la sonnette d'alarme. Les plus optimistes, comme William Miles, parlaient tout simplement d'un processus de « *de-africanisation* » des Africains, et les plus pessimistes comme Paul Marshall, eux prédisaient une « *talibanisation* » de l'Afrique subsaharienne. De toute façon les grandes puissances ne sont pas restées insensibles aux avertissements de ces observateurs. La France avait lancé, dès 1997, le programme de Renforcement des Capacités Africaines de Maintien de la Paix (RECAMP) dans le cadre de la politique française de sécurité et de défense en Afrique.[21]

Les Américains avaient pris aussi, dès 2003, l'initiative de former certaines armées de l'Afrique subsaharienne dans le cadre de l'Initiative transsaharienne de lutte contre le terrorisme (TransSaharian Counterrorism Initiative). Le Mali, la Mauritanie, le Tchad et le Niger furent les premiers pays africains associés par les Américains au programme Pan- Sahel qui consistait à empêcher les terroristes afghans de trouver des asiles sûrs en Afrique. Ensuite, c'est le tour de l'Algérie, du Maroc, de la Tunisie, du Sénégal, et du Nigéria d'y être associées.

Evidemment, d'autres programmes militaires américains ou français contre le terrorisme en Afrique de l'ouest en général et dans le Sahel en particulier n'ont cessé de voir le jour (Serval, Barkhane etc.,). Malheureusement plus les opérations militaires contre le terrorisme ne se cessent de se multiplier au Pakistan, en Afghanistan, ou au Sahel plus, selon certains spécialistes et hommes politiques, les réseaux terrorismes ne se cessent aussi de multiplier.

---

[21] La première phase du RECAMP a été la mise sur pied, l'équipement, et le soutien logistique, en 1997, de la Mission interafricaine de surveillance des Accords de Bangui (MISAB) en République Centrafricaine, composée de 6 contingents (Tchad, Gabon, Mali, Burkina Faso, Sénégal, et Togo). Elle fut remplacée en 1998 par la Mission des Nations Unies en République centrafricaine (MINURCA). La deuxième phase fut la mise sur pied, en 1999, du RECAMP Bissau en Guinée Bissau un soutien logistique d'un bataillon multinational (Bénin, Gambie, Niger, et Togo). Et enfin la troisième phase fut la contribution de la France pour la mise sur pied, en 2000, de la Mission de l'Organisation des Nations Unies en République démocratique du Congo (MONUC) notamment en formant et en équipent les contingents sénégalais et marocains.

Et certains pensent que la diplomatie, la lutte contre la corruption et les inégalités, et la bonne gouvernance seraient plus efficaces que la force militaire tandis que nous sommes de ceux qui pensent que tout cela ne suffirait pas sans un retour aux vraies valeurs de l'Islam dont le soufisme était et reste toujours le dépositaire. C'est-à-dire tant que le pouvoir est d'un côté dans les mains de ceux qui ne croient plus au « djihad intérieur » autrement dit les extrémistes, et de l'autre dans les mains des laïcistes alors aucune lutte contre le terrorisme ne pourra, à notre avis, arriver au bout de ce fléau dont les musulmans sont, au sens figuré comme au sens propre terme, les principales victimes.

DOĞU VE GÜNEY AFRİKA'DA İSLÂMİYET

ISLAM IN EAST AND SOUTH AFRICA

الإسلام في شرق وجنوب افريقيا

SOUTHERN AFRICA'S EXPERIENCE OF MUSLIM DA'WAH (CIRCA 1860S-2010S):

MUSLIM ACTIVISM,

RELIGIOUS TRANSFORMATION

Muhammed HARON*

1. Introduction

During this post-colonial era of democracy (c.1990-2017), Southern Africa may be described – as compared to others - as a relatively safe and secure region. It is essentially like many others a multi-ethnic, multi-lingual, multi-cultural, and multi-religious region. Contrasting it with other regions on the continent, Southern Africa has been comparatively free – with a few exceptions of course - from civil wars, cultural conflicts, ethnic strife, and religious turmoil. The reason for it being a practically protected area where conflict and strife among its assorted ethnic groups and their dependable citizens, who come from diverse socio-religious backgrounds, have been minimalistic may be attributed to the fact that the region's governments generally agreed to hold on to the democratic principles when they achieved their independence from their former colonial rulers.

As a result of their common commitment to these principles, they observed the rules and regulations that have been enshrined in their nation-states' Constitutions. It is indeed these Constitutions that provided their peoples the opportunity to enjoy and benefit from the freedom of expression, thought, and practice; and, in addition, these Constitutions, which are the nation-states' legal documents - not only guaranteed their citizens their rights in all spheres of life, but they too assured the rights of the expatriates who have been granted temporary residency regionally.

* University of Botswana/University of Pretoria, haronm@mopipi.ub.bw

More importantly, however, is the fact that these Constitutions also provided protection to their citizens and expats who expressed their beliefs and practiced religious tradition other than African Religious Tradition (ATR) and Christianity that have been the dominant ones across the region for more than one and a half centuries (c.1860s-2010s). This fundamentally implied that the regions' legal systems unreservedly permitted the individuals, groups, and communities to be associated with minority religious traditions such as Judaism, Hinduism, Buddhism, Bahai Faith, and Islam; each of these traditions have, in turn, been granted by the regions' respective governments to set up their sacred spaces in which they devotedly performed and continue to carry out their rituals weekly/daily.

It is indeed in such moderately liberal regional environments that the Muslim communities demonstrated their loyalty to these states; they did so to such an extent that some of them were recognized and honored by the respective governments for their contributions in the different social sectors of life. Before considering the current outcomes and present-day experiences of these Muslims, it is best to briefly spell out this presentation's overall objectives at this juncture. It first takes into account the formation of nascent Muslim communities in the region with special concentration on selected areas/nation-states such as South Africa and Mozambique. It then reflects upon the Muslim communities' religious transformations in some of them, and it does so by unpacking the idea of 'Muslim *da'wah* (or Mission)' that is closely tied to 'Muslim agency' and 'Muslim activism.' Whilst one acknowledges that 'Muslim *da'wah*' has had its socio-religious and theological roots in the prophetic era (circa 610-632 AD), it was noted that across the ages it has undergone radical changes.

Since it is beyond this essay's scope to go back to the prophetic period, it jumps historical time-frames and uses the late Ottoman period (circa 1860-1924) as its starting point because the Ottoman Sultans had by then set their sights on distant regions such as Southern Africa that had undergone socio-political and economic transformation. Within this setting, the final part comments on 'Muslim *da'wah*' organizations that emerged during mid 20th century and that continued to operate into the late 20th century as well as into the early 21st century. As this essay reaches its conclusions, it brings into view the role of, at least, one Turkish organization that came to Southern Africa during the early period of its democracy (circa 1990-2000);

it does so with the idea of showing to what extent its non-traditional *da'wah* activities complemented the work of traditional organizations. Finally, apart from defining and explaining 'Muslim *da'wah*,' the essay opens the discussion by drawing upon 'Muslim agency' and 'Muslim activism' as two applicable conceptual tools.

2. Muslim Agency, Muslim Activism: Ways of Doing *Da'wah*

When Shapiro (2005) personalized the notion of agency to illustrate and highlight the concept's relevance to Sociology (of Religion), one could immediately detect a close connection with her understanding and interpretations of the concept; prior to showing its appropriateness in a socio-religious context, it is best to explain the concept in more detail before bringing in the other related concept. Apart from Shapiro, other social scientists argued that 'agency' essentially means 'the capacity of an agent to act in a world' or 'the capacity of an actor to act in a given environment.' Put differently, an agent is someone who has the ability to make certain rational – moral choices and a person who follows through with those choices. This person or human agent is the one that possesses and exercises free will, and unlike other creatures he/she has the capacity to make a particular choice by imposing it on others with whom he/she shares a physical and geographical space. Although the question as to *how* a human being comes to make decisions is significant in philosophical circles and one that social philosophers raised, it is not that critical when considering the outcomes of human agency.

The notion of human agency forces an individual to ask: *should an act have occurred or should it have taken place in another context?* Philosophical traditions that flourished in Western Europe and the Muslim heartlands regard human agency as a dynamic concept; one that they considered to be an embedded process of social engagement (Amirbayer & Mische 1998) and one that performs a collective function that emerged as a result of an individual's actions or behavior. From among the known traditions, the Mu'tazilite tradition represented by 'Abd al-Jabbar (d.1025) - that was opposed by the Ash'ari tradition and that was represented by Al-Ghazali (d.1111) – was somewhat in line with Europe's thinkers such as Georg Hegel (d.1831) and Karl Marx (d.1883); they stressed that human beings were/are essentially social beings that organize themselves to act in concert with one another (Richardson 2015). To sum up, human agency - or worded alternately: 'Muslim

agency' - is the ability of the (Muslim) individual to make choices for him/herself, and the (Muslim) individual's ability to distinguish the difference between what is right and what is wrong, and to eventually arrive at ethical and-moral decisions (Widigdo 2014).

Together with Muslim agency, one may factor in 'Muslim activism;' a concept that was put forward by Quintan Wiktorowicz (2004) who used it as a social movement theory. It is indeed a concept that this essay invokes to have a descent understanding of how Muslim *da'wah* organizations operated when they adopted particular approaches in their active mission to Christians in the Southern African context. Though Wiktorowicz preferred the term 'Islamic activism,' this researcher opted for the use of the descriptive word 'Muslim' instead of 'Islamic.' The reason for using this noun lies in the English usage of the two terms, and the meanings that they particularly convey within the context of their usage. However, the linguistic distinctions shall not be elaborated upon here for obvious reasons; for the purpose of this essay, the term 'Muslim activism' shall be employed.

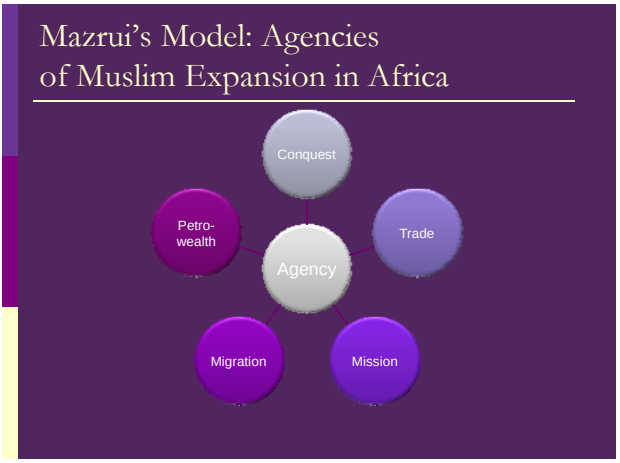
Leaving that aside, Wiktorowicz pointed out that the study of this form of activism was theoretically and conceptually marginalized when social scientists discoursed about social movements that participated in the volatile political arenas. He correctly stated that Muslim activism's social dynamics have generally been unexamined and downplayed to such an extent that it was trivialized as unintelligible. On this note, one definitely concurs with Wiktorowicz's observations; this is the case because when reflecting upon the activities of Muslim *da'wah* organizations in Southern Africa one observes that they have been studied and commented upon by individuals who have little or no knowledge about social movement theory in general and Muslim activism in particular. The reason for stating this is based on the fact that they consider themselves 'experts' without having interacted with Muslim activists and without having made a concerted effort to understand these activists' thinking and the rationale behind their activism; as a result of their superficial insights they frequently conveyed stereotypical notions of Muslim activism and erroneously conflated it with religious extremism.

Wiktorowicz importantly invoked the view that social movement theorists argued that researchers should undertake an integrated approach by eliminating and dispensing with 'an artificial bifurcation between the studies of religious and non-

religious movements.' These theorists put forward the idea that this approach should insert religious movements or organizations on a broader social movement / organization canvas; one that factors in Muslim activism as an outcome of general social developments and one that should not be viewed as a type of activism that operates on the margins of communities. Turning to the role of Muslim organizations in general and Muslim *da'wah* organizations in particular one should view them as part of wider range of social and religious developments within the society and in this instance in Southern Africa.

Returning to the issue of 'agency' (i.e. human agency) and when applying it to the actions of African Muslims, then it may be argued that they collectively functioned as agents or activists; and in their capacity as agents cum activists they made choices and decisions that resulted in the presence and expansion of Islam on the African continent. Their collective actions assisted to carve out a special niche for Islam, and these helped to shape a particular image of the Muslims continentally; hence, when referring to them as African Muslims, their identity is automatically distinguished from those referred to as Arab, Indian, Chinese, European, and Malay Muslims. In other words, each of these groups expressed and applied their understandings of Islam within their specific cultural contexts, and the end result is that their overall expressions also contain their cultural readings and insights of Islam's classical texts.

Figure 1: Ali Mazrui's Agents of Change

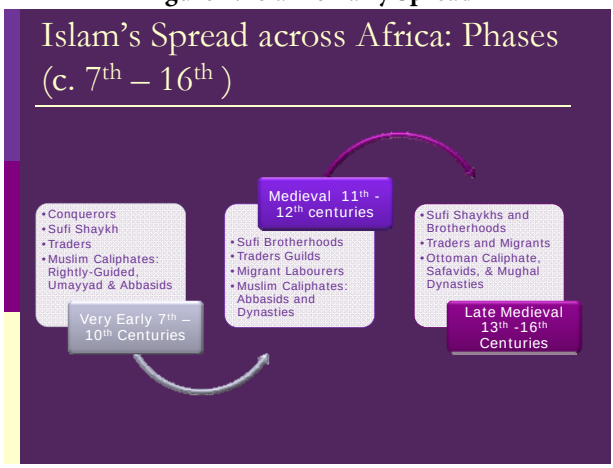


Now when one takes these into account, then it is not difficult to reason why the expression of their identities differ markedly from one region to the other, and why they vary from one ethnic group to the other. Comparing, for example, African Islam (e.g. Yao Muslims) in Southern Africa to the types reflected in West Africa (such as Fulani Muslims) one tangibly notes variations in their expressions of their faith even though they don't disagree with its fundamental non-negotiable doctrines. All of this reveals the dynamic processes that are at play within Muslim communities, and this came about because of the differing agencies that brought Islam to the divergent regions. In this regard Ali Mazrui (1993; 1995) highlighted five agencies or modes via which Islam found its way into the African continent (see Figure 1 above).

According to Mazrui's assessment they were: conquests, migration (& settlement), trade, petro-wealth, and mission (& conversion). Since he mentioned 'mission', it behooves one to briefly address the issue of Muslim *da'wah*. The Arabic word *da'wah*, which literally means 'to convey the message of Islam' to all (i.e. non-Muslims and Muslims, has for all intents and purposes been translated as 'mission;' a concept that is similar to the Christian's notion and interpretation. As a result of this, its connotation and application have been and continue to be rather limited and restrictive. It is indeed this understanding that should be avoided because when undertaking a careful examination, one observes that the concept contains a much broader meaning, and it is this wider understanding that should be kept in mind when linking the term 'Muslim *da'wah*' to the two terms that were discussed earlier.

Going back to Mzarui's typology, it comes to the fore that each of the identified agencies or mentioned modes made a contribution towards the numerical growth of Islam and Muslims in different parts of the continent. In North Africa, the majority of the populations are Muslims; whilst in the southern part of the continent, there are pockets of Muslims that make up a small percentage in that region. And it is to these minority religious communities that this essay turns its focus. But before going on the Southern African journey, the figure below gives an idea of the spread of Islam in Africa during specific time-frames and it also gives an indication as to who the primary agents were in spreading Islam during the era when Muslim empires and dynasties reigned.

Figure 2: Islam's Early Spread



3. Southern Africa: Entering Non-Muslim Environments, Creating Muslim Enclaves

Though Figure 2 above might not be totally accurate in capturing early Muslim events and identifying the primary agents for the general outcomes and developments, it does assist in giving a sense of how Islam, which definitely encountered a variety of socio-political, economic, ethno-religious and cultural challenges, established itself as a religious tradition across the continent during the mentioned phases. It not only acts as backdrop for the Southern African story but it also sets a frame within which to compare the North/West Africa with East/South Africa; this summarily and simplistically follows below.

3.1. Continental Backdrop: Africa's North/West vis-à-vis Africa's East/South

Now since the Muslims entered the region through diverse means, it is perhaps useful to provide a cursory outline of Islam's growth and the Muslims' spread over the centuries; these developments, historians have recorded, gave rise to Muslim empires such as the 'Abbasids (circa 750-1250) that, in turn, flourished and transformed the various ethno-linguistic and cultural communities into remarkable 'Muslim Civilizations' (see Hiskett 1984; Clarke 1982). When reflecting upon the developments in the northern part of the African continent, it is obvious that various Muslim empires contributed in a substantial manner to what has been described by some scholars as 'Islamic Civilization' – note not 'Muslim civilization' - on the continent; one specific example that may be used as proof is Mali's city of Timbuktu

(as well as other surrounding cities) where many manuscripts have been found (Diagne & Jeppie 2012).

So when one compares the social historical developments in North/West Africa to those in East/South Africa, it is quite evident that East/South Africans have generally not spoken of an 'Islamic Civilization' even though some wish to portray the formation of such a civilization in that region; see Haron & Dangor (2009) publication that gives that idea. In any case, the reason for not strongly arguing in favour of such a civilization may be attributed to the fact that the Muslim communities were and are still relatively weak when assessing their numerical strength and their (marginal) influence along Africa's long East/South coast. At this point it is pertinent to briefly review the extent of Muslim penetration into the Southern African region.

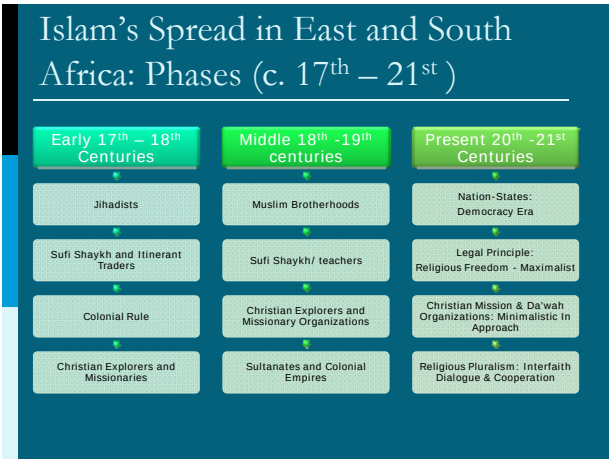
3.2. Regional Focus: From Africa's East to Africa's Southwest Coast (c.1650-1900)

Upon reflection historians recorded numerous factors that led to the Muslims' spread in these regions. One of the factors that they cannot deny is that Muslims moved into Southern Africa's hinterlands for purely commercial rather than *da'wah* - i.e. mission in the restrictive sense of the word - reasons (Wilkinson 2015). What is, however, significant is the fact that some of them were influenced by the teachings and ideas of Sufi masters such as Abdul Qadr Jilani who stressed the mystical dimensions of Islam (Westerlund & Rosander 1997; Vikor 2000); as a consequence, these Muslim traders (and teachers) gradually opened pathways into Southern Africa's hinterland in spite of the challenges that they faced in setting up structures to reinforce their identities amidst a predominantly non-Muslim environment. In many instances the Muslim traders/teachers innovatively blended their understanding of Islam with the some of ATR's ideas as had happened in West Africa. And when turning to Southern Africa, it may convincingly be stated that at no stage did the Muslims deliberately or forcefully impose themselves onto the indigenous communities in this region (Levtzion 1997; Shell 2000).

As a matter of fact, the historical developments that unfolded were vastly different from what had taken place (in North Africa) during the earlier eras when defensive battles were fought to establish Islam's presence as an alternative or a viable religious tradition. Taking into account these few points, the figures above and

below that drew upon Ali Mazrui's (1988; 1995; 2009) insights provide a simplistic synopsis of developments over the past few centuries; these – as had already been stated - should be factored in when evaluating the Muslim presence and influence in various parts of Southern Africa. Since the essay is not concerned with the earliest developments - aspects that had been dealt with elsewhere, it will comment albeit briefly on the penetration of Muslims along the East coast of Africa (particularly that country/region [such as northern Mozambique] that intersect with southern Africa).

Figure 3: Islam's African Presence



It may be argued that Muslims gained ground in East Africa through trade ties as demonstrated by, among others, Mazrui (1995), Loimeier (2013), and Wilkinson (2015), and that regular social contact with the indigenous communities had been made since the fifteenth century. Levtzion/Chande (1997/2005) made the same remarks and they mentioned that Muslim trading communities extended their connections 'along the coast as far as northern Mozambique to the Interlacustrine region (which includes present Buganda/southern Uganda, Rwanda, Burundi, eastern Congo, and Malawi).' And they further stated 'that religious upheavals in East Africa did not play a role as an instrument of conversion the way they did in some areas of West Africa.' And they argued 'that there was no territorial expansion of Islam from the coast to the interior.' That said, the seafaring Muslims under the Omani Sultanate leadership strengthened their connections as they navigated around Africa's horn to the Shebele River and beyond (popularly known as: the land of Barbar [the coast of Somalia]). Subsequently they trekked further down south to

Pemba that was described as an area that was called 'the land of the Zanj' (coast of Kenya and Tanzania). Even though the Omani's lost part of their grip along the coast, its rulers remained influenced for long periods up until the mid 1960s when they lost control of Zanzibar.

3.2.1. East Africa's Land of Sofala (Tanzania/Mozambique)

With the passage of time they set their sights further down the coast until they reached Cape Delgado (present-day Mozambique) and this part was called 'the land of Sofala' as reflected in Map 1 below (Lapidus 2002). From then onwards they dominated that section for more than two centuries until the arrival of the Portuguese, German and British colonial powers. By the mid 13th century when the Abbasid powers dwindled and disappeared trade began to increase and flourish between Southern Arabia and East Africa as well as regions as far as South Asia and South East Asia. Since the Muslims monopolized the East African coast they influenced East Africa's social life via the use of Swahili and through trade transactions that consisted of a variety of products; these products ranged from nut-meg to gold.

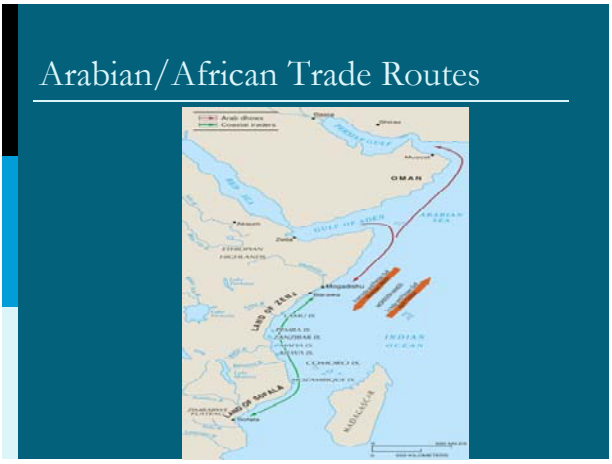
As trade intensified and increased by the 14th century, ports and trading stations that were critical nodal points in the trading network inevitably transformed into Muslim city-states that flourished along the long East African coast. Whilst (Tanzania's) Kilwa was the key city-state in the land of the Zanj, (Mozambique's) Sofala was transformed into one of the most important city-states and pivotal ports in the land of Sofala. It was among those city-states that were the locales of important learning centres; educational intuitions that contributed to the production of a plethora of many manuscripts. These extant manuscripts were written in some of the local languages and like other regions such as Northern Nigeria and Southwest Cape used the Arabic script (Bonate 2007). Throughout this period the Muslims seemed to have only traded along the coast, and they only got the opportunity to penetrate the hinterlands from the fifteenth century onwards.

Their trek into the inner part of the east African coast brought more Africans into fold of Islam through their Muslim agency and activism; this resulted in the religious transformation of the East African coast from a predominantly seafaring and coastal Arab identity to an African Muslim presence (Sperling 2000). The

Muslims penetrated the dense African forests and reached the inner regions of central Africa that is the location of the Great Lake States (Rwanda, Burundi, and Uganda); they, however, moved further across the region and entered what is referred to present-day Democratic Republic of the Congo. And from there they trekked southwards into the heart of what became Malawi. Like all ambitious pioneers, they did not remain in these countries but marched further down until they reached the Zimbabwean ruins.

Some, moreover, argue that they even went further and entered the northern provinces of South Africa. Within this geographical locale, a few scholars studied closely the Lemba/Varemba tribe; a tribe that resided along the borders of South Africa, Zimbabwe and Mozambique. Whilst some speculatively stated that they were the offspring of Muslim groups that reached this point in their migration towards the south, others, in particular Jewish scholars, countered this theory; they argued more cogently and based upon themselves on DNA testing arguing that these were remnants of the lost Jewish tribes; as a result of these tests, they have been officially recognized by Jewish authorities as members of their faith (Mandivenga 1989). Anyhow this issue will remain contentious until social scientists are able to prove that Arab merchants and traders were the ones that had arrived in this part at a much earlier date, and that they were indeed the ones whose imprints and legacies have been left behind among the Varemba tribe.

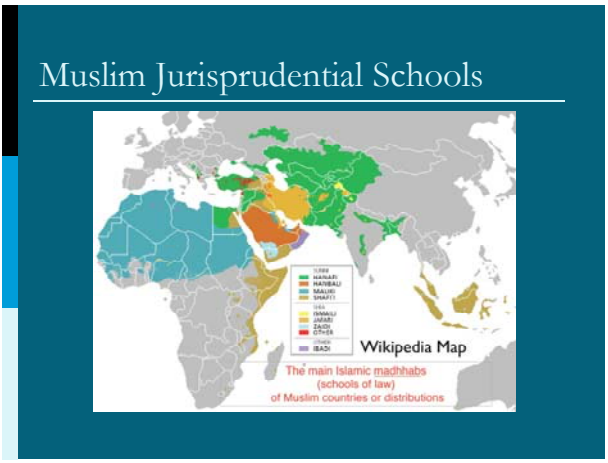
Map 1: Trade Routes from South Arabian to East African Coasts



In any event, as a consequence of being agents of socialization Swahili culture penetrated the Eastern parts of Africa and Islam became an integral part of the region's identity. The Swahili speaking East African Muslims - unlike their co-religionists in West Africa who were Malikis - were predominantly Shafis and Ibadis; these are two important jurisprudential schools were joined by the Hanafis that formed key identity markers among the heterogeneous Muslim communities that emerged and settled in this part of the African continent (Map 2 below). In addition, to these jurisprudential schools many of the East African and Southern African Muslims also identified – as already pointed out earlier - with various Sufi masters and their *tariqah* (i.e. order/path); two such orders that played a prominent role in East and Southern African affairs are the Qadriyyah and the Shadhdhilis. They were the key orders that influenced the ideas of Muslims in these parts (Vikor 2000). Interestingly, along the east and south coast these orders acted as important unifying strands to counter the Portuguese that landed there during the sixteenth century to colonize the region.

The Portuguese not only disliked the Muslims, who they regarded as heathens, but they also feared them (Alpers 1999). Despite their fighting power and strength, they had an extremely difficult time to subdue the Muslims; though they conquered and subdued them in Sofala and the surrounding areas, they failed in subjugating the Muslims in the upper regions of northern Mozambique where the Shirazi (matrilineal) clans were dominant and influential. The reason for their resilience and spiritedness may be attributed, as Bonate (2010) pointed out, to their strong ties with the Swahili speaking communities further up the coast and their association with two significant Sufi orders, namely the Qadriyya and the Shadhliyya/Yushrutiyya, from whom the clan leaders gained added spiritual strength and political power. Bonate, whose views were reinforced at an earlier juncture by Alpers (1999), remarked that by the mid 20th century it was the norm to find that northern Mozambique's Muslims were strongly connected and firmly tied to the mentioned Sufi orders.

Map 2: Diffusion of Muslim Jurisprudential School



(Source: Wikipedia)

Returning to a much earlier period (that is, mid 17th century and later), it should be stated that Omanis became a powerful force that countered them and others in the late seventeenth century (circa 1660–1698). The latter captured Mombasa by 1698 and after 150 years (by 1840) Zanzibar fell into their welcoming hands; and from then onwards it became the capital of Omanis whose presence continued up until late 1960s (Wilkinson 2015). Whilst Muslims settled and made their commercial contributions in terms of trade and their literary inputs by producing Swahili literature in the Arabic script all along the East coast (Hunwick 2001), other stories had unfolded - as alluded to in the previous paragraph - further down south along the east African coast from the mid 19th century into the late 20th century. At this point the spotlight shifts to an earlier period (c.1650s) where events in the southwestern region of southern Africa changed the course of its social history in a dramatic manner.

3.2.2. South Africa's Cape of Good Hope

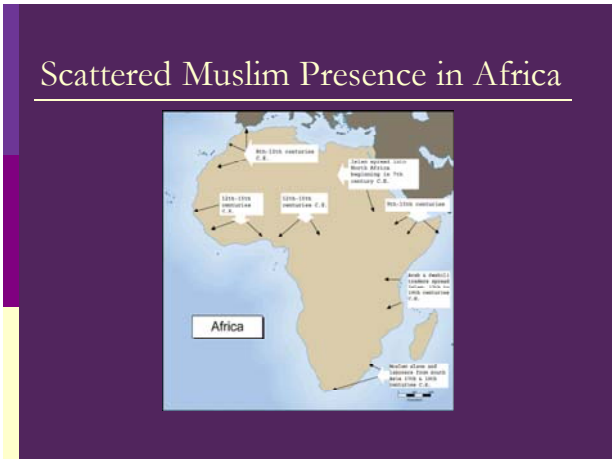
The Dutch colonial powers had made their presence felt at the Cape of Good Hope (the Southwestern part of South Africa) when they made it their half-way station between their Dutch homelands located in Europe and their Dutch enclaves or territories in the South Asian and Southeast Asian regions respectively. Having slowly built up this station with the local Khoi-Khoi labour force, the Dutch

discreetly brought South Asians (Bengal) and Southeast Asian (Macassar, Java, and Sumatra) Muslims as political prisoners and slaves. The political exiles such as Shaykh Yusuf al-Makassari (d.1699) were brought to the Cape of Good Hope to chiefly cut them off from their devoted and supportive communities that considered them their *bona fide* politico-spiritual leaders who valiantly fought against the Dutch. Apart from them having been shipped to the Cape, they were also subsequently joined by numerous slaves who were brought under duress from that respective regions and the surrounding areas; these slaves replaced the local Khoi workers and they were forced to adapt to the new environment under stringent and strict rules however; in other words, the Placaaten, which was drafted as a legal instrument to curtail the movements and actions of Southeast Asia's Muslims, were also enforced at the Cape; this therefore made it extremely difficult for them to counter the Dutch. But despite their trying circumstances, quite a few slaves made attempts to challenge the Cape's VOC rulers.

Notwithstanding the restrictive laws that were imposed upon them with the idea of limiting and containing their movements, these political exiles and the slaves found ingenious ways of not only maintaining their Muslim identity but in also subtly spreading their religious tradition among the members of the slave community who came from other parts of the African continent. One of the structures that was established by the political exiles such as Tuan Guru (aka Qadi 'Abdus-Salam d.1805) was the educational circles; these inevitably opened the pat towards the erection of a masjid for the nascent Muslim community; the latter thus benefited enormously from some of these exiles who were also trained theologians who had by then penned theological scripts in the emerging Afrikaans language and like the Swahili and the Melayu languages used the pliable Arabic script. The Dutch colonizers and their citizenry (that is the Boers) were oblivious of these linguistic developments (Haron 2003). But what triggered the alarm bells among the Dutch, and later the British, was the fact that the number of Muslims steadily increased at the Cape; by 1834 their numerical strength increased to a third of the population, and this outcome made it rather difficult for the colonial powers to curb this demographic development; this was in spite of their gallant efforts to give their Christian missionaries a chance to aggressively evangelize among the Muslims.

By the mid nineteenth century (circa 1860) when the British colonized the eastern part of South Africa (i.e. KwaZulu Natal), they were in desperate need of laborers to work on their expanding sugar plantations; they thus brought from South Asia Indians to work on the farms and they also brought Zanzibaris to that region. The sugar plantation farm workers were accompanied by Muslim free traders who travelled into the hinterland where they, as expected, expanded their trade and eventually settled. It was also during this particular when the Cape Muslims experienced internal theological strife and it was at this juncture that De Roubaix, the Cape representative of the local parliament, decided to approach the British crown to in turn get in touch with the Ottoman Sultan to request his assistance; the result of this diplomatic intervention culminated in the appointment of Shaykh Abu Bakr Effendi (d.1880) to undertake this theological task. Whilst this was seen as a relief from De Roubaix's point of view, little did he realize that the Cape Muslims were predominantly Shafi'is and that Effendi presence was going exacerbate instead of solving matters (Davids 1989; Orakci 2007). But despite this drawback, a few positive outcomes have since been recorded.

Map 3: Africa's Muslim Presence

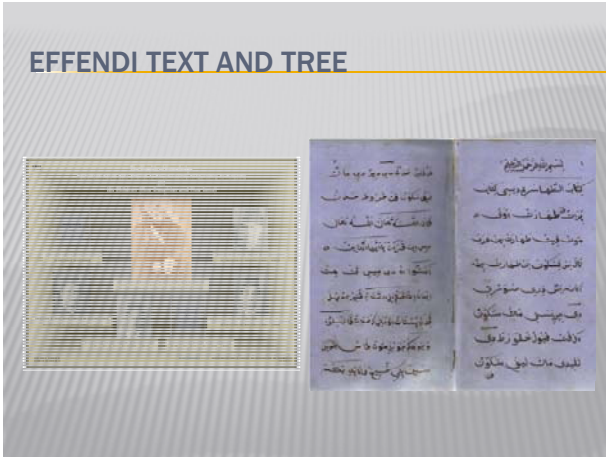


(Source: www.exploringafrica.matrix.msu.edu)

Effendi, as representative of the Ottoman Sultan, left behind a rich legacy that contemporary Muslims continue to draw upon (see Figure 4 below); the one is that he had set up a theological school of higher learning that was rather novel at the time

and he separately set up a girls' school that was headed by Effendi's wife; other related schools, in fact, were opened in Kimberly and Lorenzo Marques (today's Maputo) in Mozambique (Lomeier 2013). The second was that he had penned two important theological cum jurisprudential texts that have been lauded as pioneering texts linguistically; in other words, Effendi's *Bayan ud-Din* made a critical contribution in that it was and is still viewed as the first full length non-literary Afrikaans text that was written in the Arabic script and published in Istanbul at that time. It added value to the Afrikaans language that was, during that period, in the making. Subsequent to Effendi's primer, other local Shaykhs who succeeded him continued in this tradition and they collectively produced a sizeable number of manuscripts – of which some are still extant and that assisted in Islam's propagation - between 1880 and 1910; some of which had been studied and published by, among others, Hans Kahler, Adrianus van Selms, and Achmat Davids.

Figure 4: Shaykh Effendi – Family Tree and Text



(Source: Effendi Family)

The third was that though the Shaykh's contributions were critically viewed by those Cape Muslims who were Shafi'ites they did not ignore the importance and relevance of the Ottoman's constant Muslim leadership; the outcome of this was evident in the Friday sermons that were read by the Imams in which they praised and prayed for the Sultan's well-being. It was a practice that even continued long after the Caliphate had been abolished by Mustapha Kemal Ataturk. And apart from

the Shaykh's impact theologically and jurisprudentially, he also influenced the Muslims in the sporting arena; since they played Rugby and Cricket, some of the Cape Muslims who proudly identified with the Ottoman Caliphate consciously chose to name one of their cricket clubs Ottomans Cricket Club when it was established in 1882 (see its logo and building Figure 5 below). What this definitely conveyed was that they fully identified with the Caliphate even in non-traditional sectors such as the sporting code. It should, however, be added that whilst the cricket club was one activity from among their other extra-curricular activities, they also used the name for activities such as the Ottoman Singing Choir and Ottomans *mawlid jama'at* (that is, a group that organized religious activities in order to celebrate the prophet's birthday). From the date of the formation of the cricket club until beyond the 2010s, the club and its concomitant organizations were active and celebrated its 135th anniversary.

Figure 5: Cultural and Sporting Clubs



(Source: Ottomans Cricket Club website)

3.3. The Region: From Empires to Nation Sates (c.1900-2015)

At the turn of the 20th century the Muslim heartlands were still generally under the control of the Ottoman Turks; it was, however, an empire that was in turmoil and indeed on a rapid decline. The colonial forces had by then already had their nefarious tentacles in the heart of the Muslim lands; they gradually leveraged their position to decrease the powers of the Ottomans via the laws of capitulation and also

instigated the ethnic groups particularly the Arabs to revolt against Turkish rule. In this manner they succeeded and it slowly led to the lands under the Ottoman Empire being ripped away from its politically impotent and weakened Sultan. The eventual outcome of these socio-political developments gave rise to the colonial powers slicing up the lands among themselves, and in the process checking the spread of Muslim polities. This development coincided with the Ottoman Empire's rapid decline and the colonial powers eventually broke up the aging Ottoman Empire; the empire had to - in the end - accept its forceful overthrow, and give way (c.1921-1923) to the formation of the Republic of Turkey; by 1924 under the watchful secular leadership of Mustapha Kemal Ataturk (Kramer 1986; Enayat 1988).

The sea-change that took place affected and impacted upon Africa's Muslims as it did on other Muslim communities too; for Muslim minorities such as those in South Africa and elsewhere on the continent, the developments in the Muslim heartlands were critical. Muslims inside and outside the Muslim heartlands had, by and large, identified with the idea of the Caliphate since it was viewed as a symbol of unity; an ideal that they yearned to sustain even though it was merely symbolic religiously and superficial politically. The anonymous commentator in *The Economist* (8 March 1924 www.economist.com) stated that for the Muslim subjects in Russia, China, India, and in the African colonies (including South Africa of course), 'the spread of nationalism throughout the world means submergence if not extinction, while the message of the Caliphate carries a message of salvation through an international Muslim solidarity.' So when the Caliphate was abruptly effaced by Ataturk it was considered a sad and distressing moment in Muslim history as reflected by the All India Caliphate Conference and the Indies All Islam Congresses (Van Bruinessen 1995) and one that was viewed as a death-knell to the actual 'unity' of the Muslims across the world. Despite its official disappearance the notion of the Caliphate even lived on in the hearts of revivalist groups such as the Muslim Brotherhood that was borne a few years after its abolishment (that is, 1929). During the contemporary period the notion of the Caliphate was resuscitated and resurrected by extremist religious groups such as Islamic State in Iraq and Syria (ISIS); groups that desire and aim to revive it through its political structures that they constructed in parts of Southwest Asia.

ISIS and other like-minded idealists consider this institution more than a symbol of unity of the *ummah* (in the narrow Muslim sense of the word); for them it was ever present trans-historically since the 7th century until the beginning of the 20th century. In their opinion, it is an institution that tied swatches of Muslim communities geographically; one that stretches from the Atlantic Ocean far beyond the Indian Ocean and crisscrossed by the Silk Road. Large numbers of African Muslims, the argument goes, were inspired by this symbol and it is one that drives them to re-establish it through various forms of revivalism and reformism within and beyond the house of Islam. It is indeed interesting to observe that even the Union of South Africa's minority Muslim community expressed their displeasure at its abolishment as recorded in local newspapers and in the Cape-based *Moslem Outlook* that circulated in 1925-1926. East Africa's Muslims, who remained under the political control of the Omani empire up until the late 1960s, expressed similar sentiments; they also demonstrated their concerns during that period.

Turning away from the Caliphate debate that also drew in South Asians such as Muhammad Ali, it is necessary to focus on the long East African coast. Along this coast, the Sufi *tariqahs* not only fought the colonial powers and challenged their rivals, but they also continued in their *da'wah* activities. The Salihiyyah order that was led by Shaykh Muhammad bin Hasan (d.1920) was one of the leading orders that prolonged the anti-colonial struggle into the early 20th century. This order and others were inspired by the Muslim activists in the Muslim heartlands and also influenced by what Voll (1994) called the neo-Sufi tradition and pan-Islamism. Bang (2010) and Lomeier (2013) demonstrated that East African Sufi shaykhs also acted as *da'wah* agents; those who connected the Zanzibari tradition with the Cape in a general sense and that more specially reinforced the Hadrami/'Alawi Indian Ocean ties that continued to this day (with many Cape Town students such as Shaykh Ebrahim Gabriel's son going to Tarim for further studies and others such as Imam Abdullah Haron's grandson visiting Shaykh Habib's spiritual circles). During the period of the forging of the Zanzibari-Cape Town connection via the Hendricks family at the Azawiyyah Masjid the socio-political conditions have gradually changed.

Figure 6: Southern Africa's Nation-States



(Source: World Atlas)

3.3.1. National Identities: Colonial Powers Retreat, Nation-States Formation

As the Caliphate debate receded into the background, it coincided with the period when the colonial powers were forced to withdraw from Africa. These powers eventually left leaving in their place the anti-colonial national liberation movements that took over the areas. So when reflecting on Africa's post-colonial period, then one cannot afford to ignore the fact that during this time three interconnected processes of secularization, modernization and globalization were at play; and that each of these affected Africa's emerging nation-states in general and their religious communities in particular. Whilst being cognizant of these significant processes, scholars such as Jean-Francois Bayart underlined that as African nation-states were granted their independence African leaders such as Kenya's Jomo Kenyatta and Tanzania's Julius Nyerere appropriated the new state forms and pursued the accompanying post-colonial political cultural practices (Anon 2005).

In entrenching their power and assuming control over the nation-states resources, these African leaders institutionalized their states' infrastructures and apparatus in order to administer their respective political systems. Along with the institutionalization process, the twin issues of administration and bureaucracy had to also be calculated in because at the heart of them all was the element of power; an important ingredient that was in the authoritative hands of the African elite/leaders

who would act as human agents to bring about the necessary socio-political changes and economic transformation. Even though some proved to be capable political leaders who stamped their authority, others failed to do so and in these instances the state came under the influence of authoritarian and dictatorial rulers; this was the case in Uganda's Idi Amin and Malawi's Felix Banda. Both political leaders represented two different continental religious traditions; the latter representing Christianity, and the former representing Islam. But for these leaders and the regional nation-states the issue of nationalism remained a key variable and during this period religious identity was a secondary one. Interestingly, as the nationalist movements settled into their powerful positions as the new rulers, they gradually became complacent and this gave rise to opposition groups emerging from within secular and religious organizations. The struggle began afresh, and they started from different bases.

During the colonial era the movements stressed nationalism as the driving force, whereas in the post-colonial period they – depending upon the make-up of the leadership - emphasized the twin variables of ethnicity and religion. Though these two elements at times operated separately, they were combined to respond to the authoritarian rule that was imposed and that the peoples have had to endure. Some scholars such as Sulayman Nyang (2010) observed that the African Muslim political elites' political maneuverings were such that they employed sacred symbols such as the Quran to lure the predominantly Muslim ethnic groups; they used this strategy because these groups were heavily influenced by their cultural heritage that dictated their practices and outlook. On the whole, religious symbols were not only employed by the political elites but they were advantageously used by the Sufi orders too.

(a) Mozambique's FRELIMO and the Sufi Orders

Taking into account the African leadership's role in the formation of nation-states that was underpinned by nationalism as the driving force, it is necessary to record once more that whilst nationalist movements played a critical role towards this goal one should factor in the elements of ethnicity and religion as well. When evaluating the anti-colonial struggle in East Africa, one cannot disregard the fact that in many instances that the anti-colonial battle was not only fought by liberation movements but that they were also lead by the Sufi Shaykhs and their orders. These

orders channeled their spiritual energies and material resources in supporting the national movements. Though some were successful, there were other cases where the political leadership turned against these powerful orders because they advocated an opposing ideological position that was a pivotal element in the continuous struggle. In the case of Mozambique, this was quite apparent when the Sufi orders stood up against the liberation movement's ideological leanings in accepting Marxist-Leninist Communism and pursuing its socialist policies. When FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique est.1962) became the ruling party that had adopted the mentioned ideological position in 1977, it automatically opposed the presence of religious associations; if any was found expressing his/her religiosity publicly, the person would automatically be persecuted (Bonate 2015).

As a result of FRELIMO's ideological commitment and its opposition to religion per se, northern Mozambique's Muslims lend their support to RENAMO (Mozambican National Resistance est.1976) that was inadvertently financially supported by the oil-rich Muslim states that were against socialist policies. The outcome of these developments forced FRELIMO to change its policies and by accepting religious associations as partners in development. In the process of changing its anti-religious policies, it charted out a legal instrument that regulated the activities of these associations (Bonate 2015); it, since 1982, regulated religious organizations' activities through a process of registration with the Ministry of Justice's Department of Religious Affairs. Whilst these were gradually put in place, FRELIMO with the assistance of the Mecca-based World Muslim League (WML est.1962) it established in 1981 the Islamic Council of Mozambique (ICM) to act as a national umbrella body; a structure similar to the Islamic Council of South Africa that WML helped to set up in 1975.

Since Abubacar Ismael Mangira was an International Islamic University of Medina graduate whose theological outlook was in sync with WML's Wahhabite thought, he was naturally picked as the most appropriate candidate for the chairpersonship position. Little did the FRELIMO government officials, however, realize that Mangira's myopic approach was rooted in Wahhabite theological thinking; ideas that were employed to counter Sufism that was widely practiced in Mozambique's northern areas (Commins 2006). In response to Mangira's ICM, Bonate (2015) averred that the Islamic Sunni Congress of Mozambique (ISCM) was set up with its various organizational structures clearly defined and more

importantly to represent the Sufi orders and other like-minded groups at the highest levels in the country. ISCM, in fact, made a smart move by having itself registered with Mozambique's Department of Religious Affairs as a *bona fide* umbrella Muslim organization; it was thus immediately recognized by the Mozambican authorities and since then it officially took charge of the pilgrimage and other activities. ISCM had, moreover, much more grass-root support than the ICM that registered itself as a national organization late; the other reason why ISCM gained more popular support was that most of its members were oriented towards Sufism and they were the ones who vehemently rejected ICM and its Wahhabi theological stance that were inherently anti-Sufi.

Northern Mozambique's Muslims, who were generally Sufi-oriented, were known for their stubborn resistance against the Portuguese that cleverly constructed an 'Islamic Policy' to contain the activities of these Muslims from 1960 until 1973 when the Portuguese colonial powers were forced to give up and grant the Mozambicans their independence (Marchqueiro 2012). By mid 1975 Mozambique gained its independence from Portuguese rule, and the FRELIMO leadership ultimately took charge as part of the political transitional arrangements. When the Portuguese changed their policies towards Muslims in their final years, the FRELIMO political leadership got the impression that these Muslims had served the interest of colonial power; they seemed to have overlooked the fact that the northern Mozambicans had waged a hard anti-colonial struggle over the years against the colonial powers. But it was as a consequence of FRELIMO's negative perceptions of them that some of their leaders chose to give their support to RENAMO and beef up the opposition groups. During this time religion was deliberately sidelined not only because of secularism but also because of the nationalist fervor that was pervasive throughout Mozambique; as a crucial factor, nationalism influenced the developments in Mozambique as an emerging nation-state.

(b) South Africa's Apartheid Regime, Its Democratic Government, & its Muslim Community

When Mozambique's Sufi orders - that formed part of 20% of the population - were countering the Portuguese during the mid 20th century (c.1940-1960s), pockets of South Africa's Muslims – who formed only 2% of the population - voiced their

opposition to the apartheid state. Whilst some of the Muslims, who had been heavily influenced by secular thoughts, joined the African National Congress (ANC est.1912), others affiliated themselves to the Pan African Congress (PAC est.1959) and smaller numbers became affiliates of the Cape-based Unity Movement (UM). Despite the general opposition against South Africa's racist system that was entrenched with an array of laws such as the Mixed Marriages Act, South Africa's majority of Muslims remained politically neutral since their theological leadership argued that even though acknowledge that the apartheid government enacted discriminatory legal structures they – as a Muslim community – have not been restricted from erecting their religious sites and nor have they been barred from practicing their obligatory rituals; in the light of these acts, they stated, the Muslims should obey the ruler. This particular theological position was shot-down by the politically minded Muslim youth groups that drew their ideas directly from the Quran (using Yusuf Ali's widely circulated English translation) and from translated texts of Sayed Qutb (d.1966) who was the Egyptian Muslim Brotherhood ideologue. The Cape Muslim Youth Movement (c.1957--1963) was, for example, one such organization; it argued vehemently against the racist regime's inhumane policies, and during 1961 it - along with a few other organizations and individuals - signed the famous 'Call of Islam' pamphlet that publicly condemned the apartheid regime.

During the early 1960s when the ANC and PAC were banned a few Muslim individuals such as Ahmad Timol and Achmad Cassiem demonstrated their dislike for the system through their individual acts; the latter was in the end apprehended and incarcerated on Robben Island for ten years and the former was killed at the hands of the state's security whilst held in detention. These individual acts illustrated that Muslims did not approve of the system but generally tolerated it as the years unfolded. By the time the 1970s and 1980s ushered in the scenario radically changed and more Muslim organizations were established; by then some such as the Cape Town-based Muslim Hospital and Welfare Society, the Durban-based Arabic Study Circle, and the Johannesburg-based Islamic Missionary Society were active in the social welfare and educational sectors, others such as the Durban-based Muslim Youth Movement of South Africa (MYMSA est.1970), the Cape-based Qibla Mass Movement (Qibla est.1981), and the Cape-based Call of Islam (CoI est.1984) were formed to address the socio-political issues. The last two mentioned organizations, namely Qibla and CoI, that formed part of South Africa's Muslim revivalist

movements charted out political paths that were unique and competitive within the South African anti-apartheid setting. These two organizations did not devote their energies to pursue Muslim *da'wah* like the Islamic Da'wah Movement that was one of the sub-branches of the MYMSA; they were more concerned in sharing with their non-Muslim counterparts the Muslim anti-apartheid agenda. Each of them reflected this through their Muslim agency and activism. In Esack's (1988) illuminating essay, he highlighted how each of these three organizations differed in their philosophies and in their approaches.

Esack, for example, showed how and why Qibla's methodology departed from the method adopted by CoI and gave reasons why CoI leaned towards the ANC as opposed to Qibla's affiliation to the PAC. And he gave reasons why the MYMSA adopted a centrist position within the anti-apartheid political arena. In any case, as soon as the 1990s ushered in when Mandela was released and the liberation movements unbanned the Muslims held a national meeting to reflect on how they visualized their future and particularly during South Africa's first few years of democracy. One of the key players at this conference was Ebrahim Rasool, a former CoI leader; the latter subsequently became the premier of South Africa's Western Cape and thereafter he was appointed as its ambassador to the United States of America. In addition, other Muslims such as Advocate Abdullah Omar and Naledi Pandor were also appointed as the South African government's cabinet ministers.

Upon reflection, one should take note of the fact that these political appointments in South Africa as well as those that have occurred in the neighbouring nation-states such as Botswana and Mozambique took place in open democratic environments; ones in which the Muslim minority communities have generally enjoyed relative religious freedom that has been guaranteed by the region's Constitutions (refer back to Figure 3 above). This is a far cry from other religious minorities such as those residing in Muslim majority nation-states; these religious communities have not only been restricted but barred from publicly practicing their religious rituals, and the outcome has been one of conflict instead one of reconciliation. Indeed, across Southern Africa it may be argued that the relationship between the majority of ATR adherents, Christians, other non-Muslim minority religious communities and the Muslims has generally been cordial and reconciliatory. The reason for this may be attributed to the fact that these

communities have agreed to work with others in religious pluralist environments where they stress respect and tolerance, and where they pursue dialogue and cooperation in various areas such as social welfare, humanitarian aid, and human rights advocacy circles.

3.3.2. Religious Identities: Relishing Religious Freedom, Expressing Religious Thought

Moving on and returning to those processes (i.e. secularization, modernization, and globalization) mentioned earlier, Africa's diverse Muslim communities like other religious communities were deeply affected by these three processes that also coincided with the end of the Cold War era; a period that started with WWII and that ended with the break-up of the Soviet Union (c.1940s-1980s). Throughout this period, the Muslim communities were not only challenged by secularism and modernity but had to deal with the question of nationalism as alluded to in the previous section. But amidst these, they too had to contend with numerous internal struggles such as the differences between the schools of jurisprudence and the theological positions adopted by the various ideological groups.

(a) Intra-Muslim Theological Issues: From Wahhabi / Deobandi / Salafi-Sufi / Brelvi Clashes to Sunni-Shi'ite Divide

In fact, the visit of the Ba Kathir triumvirate in the mid 1910s to the Cape, as noted by Davids (1989), Bang (2009), and Lomeier (2013), was one example. Another was the theological conflict that flared up between anti-Sufi theologians such as Shaykh Mangira who hoisted the Wahhabi flag as opposed to the popular Sufi flag in Mozambique (Alpers 1999; Bonate 2010; Marchqueiro 2012). As noted earlier, when FRELIMO changed its policy towards the Muslims it first sided and co-opted with the Wahhabi-oriented MWL and the ICM without the government realizing fully the negative impact this had within the Muslim community especially those who came from the north (Alpers 1999). Nonetheless, similar conflicts were also witnessed in South Africa and to a lesser extent in Botswana and Zimbabwe where graduates - like Mozambique's Mangira - from Saudi Arabia's universities perpetuated Wahhabi doctrines that were inherently anti-Sufi.

Upon the return of these (African) graduates they acted (and continue to be seen) as Saudi Arabia's Wahhabi ambassadors and in that capacity, as Commins (2006) highlighted, they tried to enforce this theological position at the expense of the local theologies that have emerged over time and that have evolved into something that the Wahhabi preachers consider theologically tainted. Besides arguing against popular Sufi thought and practices, these Wahhabi graduates and preachers have also targeted those who belong to the different Shi'ite schools. In fact during the past three decades Shi'ite teachings and practices have come under heavy scrutiny and criticisms from within the Sunni fold especially those that support and abide by the Wahhabi/Deobandi/Salafi code of behavior and ideas. In South Africa, for example, a few Shi'ite centres have been established in many of the main cities such as Cape Town. In reply to these religious developments, the Sunni trained theologians have clubbed together to counter the Shi'ites through a series of lectures that have been put on CDs, articles that have been circulated in Muslim newspapers, and speeches that have been recorded in canned Muslim radio programmes.

One example will suffice to underscore this issue: Mufti Abdulkader Hossein, who is the Johannesburg-based Channel Islam International's resident mufti and religious advisor, has used the radio station to attack and denigrate Shi'ite ideas with the hope of convincing the listeners. These intra-religious feuds have taken (and that are still taking place) during the current era in which one's right to express one's ideas freely against one's opponents without being taken to court or brought to book for unsavory diatribes was and is guaranteed constitutionally. On the whole, the democratic space that currently exists has encouraged opposing theological groups and organizations to engage in healthy debates not necessarily to resolve the age-old differences but to assist the opposing parties to understand and appreciate the various arguments. Whilst this has indeed worked to an extent, there have been instances in which these have ended up in fist fights, and this is an outcome that democratic platforms try to avoid. In this religious pluralist period, the opposing theological parties have not had an open debate or discussion to bring to light their differences and the similarities; and since this has been the case, both parties with a few exceptions of course have not taken advantage of the type of open environment that exist in Southern Africa.

(b) Da'wah Organizations: Competitors as Missionary Agencies or Allies in Humanitarian Aid?

Now when one turns the focus to the Muslim *da'wah* organizations, one witness different elements at play; but these are further underpinned by the respective organizations' theological leanings and their jurisprudential outlook. It was during this time that a few Muslim *da'wah* organizations came into existence to counter the Christian missionaries. Ahmad Deedat's Durban-based Islamic Propagation Centre was set up in 1957 and it continued to function as an important voice against the aggressive missionaries in the 1960s. IPC was complemented by the work of the Johannesburg-based Islamic Missionary Society (IMS), the Durban-based Islamic Dawah Movement (IDM), and the Johannesburg-based Africa Muslim Agency (AMA) (with its headquarters in Kuwait. Even though the last mentioned operated as a relief and social welfare organization, it was very involved in Islam's propagation in and beyond South Africa. It thus did similar work as IPC and the other two organizations mentioned here; but unlike them, it set its sights far beyond South Africa's borders by opening an office in Malawi to continue its work in that country and the East African region as a whole.

Before reflecting in more detail about AMA that was under Dr. Abdurahman al-Sumayt's (d.2013) international leadership - who received the 2008 Sheikh Hamdan Bin Rashid Al Maktoum Award for (his sterling services to the) Medical Sciences - and that benefitted from Kuwait's petro-dollars, one cannot ignore the fact that the IPC during that period gradually transformed into an international organization; and this was soon after Deedat received the King Faisal Award for his insistent and unrelenting missionary activities countering the Christians in South Africa and elsewhere in Africa. This award resulted in IPC gaining popularity status in the Muslim world and from then onwards Deedat was world-renowned celebrity whose admirers were located in different parts of the African continent as well as the Gulf States where he eventually set up office as the petro-dollars poured into IPC's swelling coffers. Deedat's followers enthusiastically circulated his audio-cassettes and video tapes, and some translated a few of his publications into local languages such as Hausa and Swahili. From that period onwards, the IPC changed its name to become IPC International with offices in London and Dubai (Vahed 2013). As the IPCI under Deedat made headway and influenced Muslim *da'wah* work

continentally, it too motivated Muslim communities in parts of Asia and Europe to take up similar activities in their respective regions. But as mentioned in passing earlier, IPCI's approach to *da'wah* differed from other organizations such as AMA, which was briefly mentioned in the previous paragraph.

AMA, which forms part of a string of South African based Muslim NGOs such as Muslim Hands, Islamic Relief Agency SA, Nakhlistan, Al-Imdaad Foundation, and the Gift of the Givers (Haron 2017) that emerged during the past three decades, had been intimately involved in African Muslim affairs since its inception during 1981. As-Sumayt, who belonged to a cadre of individuals who were influenced by Muslim revivalism, created AMA to be a humanitarian organization soon after his 1980 visit to Malawi where he was instrumental in setting up the Malawi Muslim Agency that was AMA's forerunner as a charitable organization. According to Chanfi (2009), AMA operated for technical reasons in certain African countries as Direct Aid Society. But since As-Sumayt viewed himself as an ardent missionary, he established it by combining its humanitarian activities with missionary work. Armed with these twin objectives in the developmental sector, AMA extended its hands to the poor and needy communities continentally and at the same time undertook missionary work. Its dual approach, however, was not in line with the general NGO policies that prevented Faith Based Organizations such as AMA from preaching Islam whilst giving aid. But in spite of these policies it seems that AMA under the regional leadership of Farid Choonara (d.2011), the loyal MYMSA member, ignored them and he directed AMA to continue offering financial aid and others forms of support to urban and rural communities in Southern and East Africa. From Johannesburg Choonara directed AMA's activities in Angola, Madagascar, Mozambique and Zimbabwe where it built, among others, water-wells, boreholes, healthcare structures (such as clinics and hospitals) and educational institutions (such as schools and institutes). Bone (2009) described AMA positively when he observed that it was a 'progressive, development oriented *da'wah* organization' that built schools and erected mosques in Malawi and Zimbabwe.

Despite its – and others - commendable acts in the mentioned areas, Western Think Tanks such as Rand Corporation (www.rand.org) and the African Center for Strategic Studies (ACSS www.africacenter.org) during the post 9/11 era constantly questioned the status of AMA and related Muslim charities as acceptable

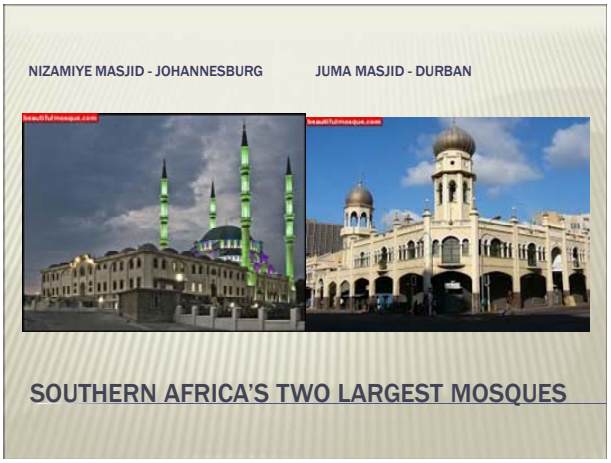
organizations (Terdman & Paz 2007); these Think Tanks not only did so to monitor these organizations' ostensible religious activities in order to (hopefully) find them guilty of money laundering, but they too undertook surveillance tasks to obtain sufficient hard evidence to incriminate these organizations for abetting religious radicalism and extremism on the continent (Rabasa 2009). Ali-Koor (2016), whose text was an ACSS Africa Security Brief contribution, was rather careful in his assessment when he stated that whilst 'some activities supported by these foreign Islamic groups (such as AMA) are laudable… (some of) these humanitarian activities are not entirely benign, since many of these Islamic groups will integrate proselytization into all their activities or will require that participants abide by strict, conservative customs to access funds or benefits.' Though one tries to understand Ali-Koor's generalization that some of these organizations' humane acts are not wholly compassionate and kind, it is indeed highly problematic without providing any concrete evidence. If he had made reference to Bonate's (2015) text - or any other related article - that demonstrate to what extent AMA got embroiled internal Wahhbi/Salafi (led by ICM) and the Sufi/Brelvi (under the guidance of ISCM) disputes then Ali-Koor's statement could – to some extent - be appreciated. Nevertheless, here one wishes to make reference to Terdman's (2007) and Terman & Paz's (2007) controversial articles that belong to a set of texts that argue along the lines that organizations such as AMA do contribute towards extremism; hence, Terdman contentiously concluded, AMA is 'a real threat on the long run'! It is indeed this type of questionable scholarship that does much damage to the above-board charitable work that these *bona fide* Muslim institutions perform.

Since IPCI and AMA regarded themselves as traditional *da'wah* organizations, they naturally pursued mission in the traditional sense within Southern Africa's religious pluralist environment. Both worked in the region without having been stopped by the respective secular democratic governments from undertaking their mission alongside their humanitarian activities (as in AMA's case). They, however, came to compete to a certain degree with organizations that emerged in the late 1990s and that adopted a more open (secular) approach; one that acknowledged the inter-religious framework that was put in place by the South African branch of the World Council for Religion and Peace (WCRP) as well as the religious freedom policy that was enshrined in the country's Constitution. These organizations were,

interestingly, not national or regional ones; they were foreign ones that had their roots in (secular) Turkey.

Figure 7: Midrand Turkish Mosque & Durban Dadoo Street Mosque:

Southern Africa's Biggest Mosques



(Source: https://www.beautifulmosque.com)

4. Towards a Conclusion

In this essay the focus was on 'Southern Africa's experience of Muslim *da'wah*' between 1860 and 2010; whilst one is cognizant of the fact that it is well-nigh impossible to cover a 150 period in an even-handed manner, an attempt was made to give a cursory overview; it did so by attending to specific events and particular issues that represented Muslim *da'wah* in the broad sense of the term. Throughout this essay the mentioned term was employed in a comprehensive manner, and it avoided as far as possible not to confine or limit its meaning theologically or missiologically. Be that as it may, the essay charted out for itself a threefold objective that framed itself by unpacking two related and intertwined concepts; the first was 'Muslim activism' and the other 'Muslim agency.' These two terms guided the essay from the beginning until the end since some of the organizations and individuals represented forms of 'Muslim agency' and 'Muslim activism.' Armed with these theoretical concepts, the essay went on to explore 'Muslim da'wah' in a Southern African setting.

The first part considered the formation of early Muslim communities regionally and it did this by giving special attention to selected areas such as East and Southern Africa. It thus reflected upon two case studies, namely the Muslim communities in Mozambique and South Africa where they weaved into their social landscapes 'Muslim *da'wah*' activities that was pursued by Sufi orders, Muslim traders, Muslim slaves, and Muslim political prisoners; some of these activities either took place before Ottoman period had made contact with communities in the Southern African region or that coincided with its final years (c.1860-1924).. In the final part of the essay, it commented generally on traditional 'Muslim *da'wah*' organizations such as IPCI that emerged during the mid 20th century, and it dealt with two related organizations were essentially foreign but that became indigenized. The one was AMA, the Kuwait-based NGO that was active in different parts of Africa, and the other was the Turkish born THI that came to settle in South(ern) Africa at the end of the 20th century.

In concluding this essay, one should underline the fact that Muslim activism and religious transformation have been palpable among the Muslim communities across the Southern African region. Even though this essay was unable to cover the samples and case studies in an even-handed manner, it showcased selected examples. What needs to be further explored and investigated is to what extent the Ottoman Empire (and subsequent Muslim states) has contributed towards effecting and influencing religious transformation in the region. If one turns back to the example of the Ottoman Turks and present-day Turkey, then there are a few more unexplored issues that would shed fresh light on Ottoman-Southern African relations that, to some extent, was dealt with by Orakci (2007) and Kavas (2007) in their respective research projects. In fact since Turkey has strong diplomatic relations and trade ties with countries such as South Africa (Aydin 2003), Mozambique, and Botswana, the need for further research should be undertaken to assess the quality of the relations, and the research should, more importantly, suggest ways of improving and transforming the relations through socio-cultural relations that would complement their connections from just being mere trading partners.

5. References

Ali-Koor, Abdisaid Musse (2016). *Islamic Extremism in East Africa.* Africa Security Brief No. 32 Washington: ASCC.

Alpers. Edward. (1999). Islam in the Service of Colonialism? Portuguese Strategy in the Armed Liberation Struggle in Mozambique. In *Lusopie* pp.165-184.

Amirbayer, Mustafa & Ann Mische, 1998. What is Agency. In *The American Journal of Sociology.* 103(4): 962-1023.

Amra, Muhammad. (2006). Islam in Southern Africa: A Historical Survey. Abdu Kasozi & Sadik Unay (ed.) *Proceedings of the International Symposium on Islamic Civilization in Eastern Africa.* Istanbul: IRCICA. Ch.6 pp.99-118.

Anon (2005) The Post Colonial State: New Dictionary of the History of Ideas. Online: http://www.encyclopedia.com/history/dictionaries-thesauruses-pictures-and-press-releases/postcolonial-state.

Aydin, Ali Kamal (2003). Turkey and South Africa: Towards the Second Decade. In *Perceptions: Journal of International Relations.* 8(1): 1-5, March-May.

Bang, Anne (2010). The Ratib al-Haddad: Tradition and Transition of a Text-based Ritual in East and South Africa. Unpublished ECAS Paper.

Bonate, Liazzat (2007) Traditions and transitions: *Islam and chiefship in northern Mozambique*ca. 1850–1974. Unpublsihed Doctoral Thesis: University of Cape Town.

Bonate, Liazzat (2010) Islam in Northern Mozambique: A Historical Survey. In *History Compass*. 8(1): 573-593.

Bonate, Liazzat (2015) 'Between *Da'wah* and Development: Three Transnational Islamic NGOs' in Mozambique (c.1980-2010).' In *Africa Research Initiative Newsletter* pp.11-17, March.

Bone, David (2009) Malawi's Muslim Communities in their Global and Local Contexts. Online: www.sharia-in-africa.net. Accessed 6 July 2014.

Chande, Abdin (2005). Islam in Sub-Saharan Africa. In *Encyclopedia of Religion* Revised Levtzion 1987 entry. Online:

http://www.encyclopedia.com/environment/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/islam-islam-sub-saharan-africa.

Chanfi, Ahmed (2009) Networks of Islamic NGOs in Sub-Saharan Africa: Bilal Muslim Mission, Africa Muslim Agency (Direct Aid), and Al-Haramayn. In *Journal of Eastern African Studies*. 3(3): 426-437.

Commins, David. (2006). *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia.* London: I.B. Tauris.

Davids, Achmat. (1989) *The Mosques of the Bo-Kaap.* Cape Town.

Diagne, Soulaymane & Shamil Jeppie (2012). *The Meaning of Timbouctou.* Pretoria: Human Sciences Research Council

Ellis, Stephen & Gerrie ter Haar. (2008) Africa's Religious Resurgence and the Politics of Good and Evil. *Current History*. pp. 180-185, April.

Enayat, Hamid (1988) *Modern Islamic Political Thought.* Austin: University of Texas.

Esack, Farid (1988). Three Strands in the Struggle for Justice in South Africa. In *Third World Quarterly*. 10(2):.

Haron, M. (2003). A portrait of the Arabic Script at the Cape. *Sudanic Africa.* 14: 1–22.

Haron, Muhammed (2009) Southern African Muslim Communities in Context and Scholarship. In *Islamic Civilization in Southern Africa: Proceedings of an International Symposium* (eds. Muhammed Haron & Suleman Dangor). Istanbul: IRCICA. pp.27-43.

Haron, Muhammed (2012) Southern Africa's Muslims: Making sense of the census. In *BOLESWA: Journal of Theology, Religion and Philosophy*. 4(1): 17-29, December.

Haron, Muhammed (2014) Southern African Muslims: Emergence, Development and Transformation. In *WCIT 2014 Rise and Fall of Civilization: Contemporary States of Muslim Affairs.* Ipoh, Perak: Kolej Universiti Islam Sultan Azlan Shah. Vol.2 pp.925-943.

Haron, Muhammed (2017) South African Muslim Philanthropists and Humanitarian Organizations: Making a Difference, Making a Mark. Unpublished *Philanthropy for Humanitarian Aid as a mechanism to alleviate poverty and maintain human dignity Conference paper. Brunei: Sultan Sharif Ali Islamic University (UNISSA)* 23-24 May.

Haron, Muhammed & Suleiman Dangor (Eds.) (2009) *Proceedings of the International Symposium of Islamic Civilization in Southern Africa 1-3 Sept. 2006*. Istanbul: IRCICA & Johannesburg: AwqafSA.

Haynes, Jeff. (2005) Religion, Post-Colonial Africa: Islam. *Encyclopedia of African History* (ed. Kevin Shellington). New York: Fitzroy Dearborn. 3: 1267-1269.

Hiskett, Mervyn (1994) *The Course of Islam in Africa.* Edinburgh: EUP.

Hunwick, John (2001). Timbuktu: A Bibliography. *Sudanic Africa*. 12. 115-129.

Jones, Gavin (2005) *A Demographic Perspective on the Muslim World.* ARI Working Paper No. 42. Singapore: Asia Research Institute.

Kaba, Amadu Jacky (2009) The Numerical Distribution of Muslims in Africa. *American Journal of Islamic Social Sciences*. 26(3): 1-23, Summer.

Kavas, Ahmed. (2007). Ottoman Empire's Relations with Southern Africa. In AUIFD. XLVII(II): 11-20.

Kettani, Houssain. (2010). 2010 World Muslim Population. *Proceedings of the 8th Hawaii International Conference on Arts and Humanities*: Honolulu: Hawaii. January.

Kramer, Martin (1986). *Islam Assembled: The Advent of the Muslim Congresses*. Columbia University Press.

Lapidus, Ira. (2002). Islam in 20th century Africa. *A History of Islamic Societies*. Cambridge: CUP. Ch. 30 & 31: 732-784.

Levtzion, Nehemia. (1997) Islam in Sub-Saharan Africa. *The Encyclopedia of Religion* (ed. Mircea Eliade). New York: MacMillan Publishing Co. 7-8: 344-357.

Levtzion, Nehemia & Randall L. Pouwels (eds.) (2000). *The History of Islam in Africa*. Cape Town: David Philips and London: James Currey.

Lomeier, Roman (2013) *Muslim Societies in Africa.* Bloomington: Indiana University Press.

Mandivenga, Ephraim C. (1991) The Role of Islam in Southern Africa,' *Religion and Politics in Southern Africa* (Eds. Carl F. Hallencreutz & Mai Palmberg). Uppsala: Scandinavian Institute of African Studies, Pt. II Ch.2

Marchaqueiro, Mario. 2012. The Islamic Policy of Portuguese Colonial Histir. In *The Historical Journal.* 55:1097-1116.

Mazrui, Ali (1988) African Islam and Competitive Religion: Between Revivalism and Expansionism. In *Third World Quarterly.* 10(2): 499-518.

Mazrui, Ali (1995) Islam in Sub-Saharan Africa. In *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (ed. John Esposito). New York: OUP. 2: 261-271.

Mazrui, Ali (2009) African Islam and Islam in Africa: Between Exceptionalism and Marginality. In *American Journal of Islamic Social Sciences.* 26(3): i-xi.

Nyang, Suleiman (2010) Religion and Social Change in Contemporary Africa. Online: http://www.upf.org/resources/speeches-and-articles/4102-ss-nyang-religion-and-social-change-in-contemporary-africa

Orakci, Serhat. (2007). *Historical Analysis of the Emerging Links between the Ottoman Empire and South Africa between 1861-1923*. Unpublished MA University of Johannesburg Thesis.

Parfitt, T. (1992) *Journey to the Vanished City: The Search for a Lost Tribe of Israel*, London: Hodder & Stoughton & reprint New York: Vintage.

Pew Center of Religion and Public Life. (2011) *The Future of the Global Muslim Population*. Washingtion: Pew Forum.

Pew Center of Religion and Public Life. (2009) *Mapping the Muslim Global Population: A Report on the Size and Distribution of the World's Muslim Population*. Washingtion: Pew Forum.

Rabasa, Angel. (2009). *Radical Islam in East Africa.* Santa Monica, CA: Rand Corporation.

Richardson, Kara (2015). Causation in Arabic and Islamic Thought. In Edward N. Zalta (Ed.) *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Winter.

Shapiro, Susan (2005). Agency Theory. In *Annual Review Sociology.*31: 263-285.

Sperling, David C (2000) The Coastal Hinterland and Interior of East Africa. In Nehemia Levtzion & Randall L. Pouwels (eds.) *The History of Islam in Africa.* Cape Town: David Phillips. Pt. III Ch. 13 pp. 273-302.

Terdman, Moshe (2007) Factors Facilitating the Rise of Radical Islamism and Terrorism in Sub-Saharan Africa. Online: www.e-prism.org. Vol. 1 no. 1 accessed 6 July 2014.

Terdman, Moshe & Paz, Reuven Paz. (2007) Islamization and Da'wah in Contemporary Sub-Saharan Africa: The Case of the Africa Muslim Agency. Online: www.e-prism.org. Vol. 1 No. 2 Accessed 6 July 2014.

Ter Haar, Gerrie (ed.) (2011) *Religion and Development: Ways of Transforming the World*. New York: Columbia University Press.

Vahed, Goolam (2013) *Ahmed Deedat: The Man and His Mission.* Durban: IPCI.

Vahed, Goolam & Shamil Jeppie (2005) Multiple Communities: Muslims in Post-Apartheid South Africa. *State of the Nation: South Africa, 2004 - 2005,*(J. Daniel et al) pp.252 - 286. Cape Town: HSRC Press.

Van Bruinessen, Martin. (1995). Muslims of the Dutch East Indies and the Caliphate Question. In *Studia Islamika* 2(3): 115-140.

Vikor, Knut. (2000). Sufi Brotherhoods in Africa. In Nehemia Levtzion & Randall L. Pouwels (eds.) *The History of Islam in Africa.* Cape Town: David Phillips. Pt. IV, Ch. 20 pp. 441-476.

Weiss, Holger (ed) (2002). *Social Welfare in Muslim Societies in Africa.* Stockholm: Nordic Institute.

Westerlund, David & Eva Evers Rosander (eds.) (1997) *African Islam and Islam in Africa.* London: Hurst & Co.

Widigdo, Muhammad S.A. (2014). Human Agency in Islamic Moral Reasoning. In *Kanz Philosophia: A Journal of Islamic Philosophy and Mysticism*. 4(1): 94-103.

Wilkinson, John. (2015). *The Arabs and the Scramble for Africa.* London: Equinox Publishing

Wiktorowicz, Quintan (Ed.) (2004). *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach.* Bloomington: Indiana University Press.

RESURGENCE OF THE OTTOMAN STATE ALONG THE EAST AFRICAN COAST?

PAST EXPERIENCES AND PRESENT EXPECTATIONS

Abdulkadir HASHIM*

The spread of Islam along the in East African Coast

Islam became intercontinental for the first time when it crossed the Red sea and set foot in Eastern Africa in which was the first stage in the globalization of Islam. Islam formed the first contact with the African continent during the lifetime of Prophet Muhammad (peace be Upon Him) during the first Hijra to Abyssinia in the month of Rajab 615, the fifth year of the Prophet's mission. Hence, Islam arrived in the African continent before it reached Medina. In Abyssinia, a seed was being planted which, by the end of the twentieth century, had turned Africa into the first continent to have an absolute Muslim majority.[1]

Islam found its way to Eastern Africa through the Indian Ocean before the coming of the European explorers and traders. The history of Islam along the East African coast is documented by two major sources: archaeological excavations and the writings of Muslim geographers and historians who visited parts of the region in the 10thcentury. The first historical source was based on archaeological excavations at Shanga near Lamu from which Horton suggested the presence of a Muslim community who lived at Shanga from as early as 760.[2] Further archaeological

---

* Nairobi University

1 Mazrui, A.A.'Africa and Islamic Civilization: The East African Experience' in *Proceedings of the International Symposium on Islamic Civilization in Eastern Africa,* Kampala, Uganda, 15-17 December 22003, p.5.

2 Horton, M (1996) "Shanga: The Archaeology of a Muslim Trading Community on the Coast of East Africa" *Memoirs of the British Institute in Eastern Africa:* (No.14.) London: The British Institute in Eastern Africa 1.

evidence related to the early presence of Muslims along the East African coast was provided by Chittick based on the excavation of a gold *dinar* dated 798 and found at Unguja Ukuu in Zanzibar. The coin had a name on it of Sayf Allāh Jaʿfar b. Yaḥyā of the great Barmakī family and *wazīr* of Hārūn al-Rashīd.[3]

Horton mentioned that he found inscriptions on Friday mosques of Shanga (in 1000), Barawa (in 1105) and Kizimkazi in Zanzibar (in 1107).[4] Written scripts at the Kizimkazi mosque show that the mosque was built by the order of one Sh. al-Saʿīd Abū ʿAmrān Mūsā b. al-Ḥasan Muḥammad in the year 500. Other archaeological evidence of the presence of a Muslim community along the Kenya coast since the 14th century is the Gedi ruins near Malindi Town. The original town covered an area of about 45 acres with a great mosque and a palace.[5]

Al-Masʿūdī (d.945) was among the earliest Muslim geographers to mention the East African coast in his book *Murūj al-Dhahab wa Madāin al-Jawhar.* In 916 al-Masʿūdī visited Qanbalu which, according to Horton, was most likely to be Ras Mkumbuu in Pemba.[6] Al- Masʿūdī mentioned that in the 10thcentury the island of Qanbalu had a mixed population of Muslims and Zenj pagans and that the ruling family was Muslim.[7] The twelfth century Muslim geographer al-Idrisī (d.1066) mentioned in his work *Nuzhat al-Mushtāq fī Ikhtirāq al-Afāq* that the Zanzibar people were mostly Muslims.[8] Muslim historian Yaqut al-Ḥamawī mentioned in his work *Kitāb Mu'jam al-Buldān* that around 1228 Mogadishu along the Somali coast was inhabited by Muslims who ruled through a representative council of elders drawn from the various lineages of the town.[9] Later in the 14thcentury, Muḥammad

---

3 Chittick, N "The 'Shirazi' Colonization of East Africa" (1965) 4 *Journal of African History* 283

4 Horton, Mark, and Middleton, John (2000) *The Social Landscape of a Mercantile Society* Oxford: Blackwell Publishers p.419.

5 Kirkman, J. (1975) *Gedi*. Mombasa: Rodwell Press, p.3.

6 Horton, p.412.

7 Chittick, N "The Coast before the Arrival of the Portuguese", in Ogot, A. (ed.) (1974) *Zamani: A Survey of East African History* Nairobi: East African Publishing House105.

8 Green, E. L (1985) "Great Britain and Zanzibar 1884-1911: An Examination of British Policy with Particular Reference to Relations between the Foreign Office and Sulṭān Seyyid Ali b. Hamoud (1902-1991)"(Unpublished PhD Thesis submitted to the Faculty of History, University of South Africa) 19.

9 Reese, S. S (1996) "Patricians of the Benadir: Islamic Learning, Commerce and Somali Urban Identity in the Nineteenth Century" (Unpublished PhD Thesis submitted to the University of Pennsylvania) 33.

b. ʿAbd Allāh Ibn Baṭṭūtah (d.1377) visited Mogadishu, Mombasa and Kilwa and gave an account of Muslim settlements along the East African coast. He described East African coast as the metropolis of Islamic civilization of the time. He sated "Kilwa is one of the most beautiful and well-structured towns in the world. The whole of it is elegantly built".[10] The above historical accounts of the influence of Islam along the East African coast demonstrate the presence of Muslim settlements in the region.

The influence of Islam along the East African coast can be attributed to two major factors: members of Muslim dynasties who fled their regions due to religious persecutions and individual Muslim traders who travelled between the East African coast and the Arabian Peninsula. The various Muslim princes and traders including Arabs, Persians, and Indians left a far reaching and everlasting consequence on the cultural and demographic formations of the east franc coast.

The first major factor that influenced the presence and penetration of Islam along the East African coast is attributed to the establishment of Muslim dynasties in the region. The earliest trace of Muslim rulers along the East African coast is attributed to Ḥamza ʿAbd al-Malik, a son of the Umayyad Caliph of Baghdad, who settled at Kiwayu (Kismayu along the Benadir coast of Somalia) in 680. Later two princes fled from Oman after a long and bitter struggle with Ḥajjaj Ibn Yūsuf, the Governor of Iraq and settled along the East African coast in 689. Another wave of Muslim rulers settling along the East African coast arrived around 910 when, according to local narratives, seven sons of the Sulṭān of Shīrāz in Persia sailed from Al-Aḥsa (at the time of the Assasins) the Persian Gulf to the Benadir coast of southern Somalia. Oral sources narrated that the seven merchant-princes from the Persian city of Shīrāz settled in Mogadishu, Brava, and the Comoro Islands, Mafia, Pemba, Kilwa, Zanzibar and Madagascar. ʿAlī b. al-Ḥusayn (r.957-996) of the ruling family of Shīrāz came to Kilwa which became the leading coastal town in the 14thcentury followed by Mombasa in the 15thcentury.[11] Towards the end of the 12th

---

10 Ibn Battutah, M. A (1967) *Tuhfat al Nadhar fi Gharaib al-Amsarwa al-Asfar,* Cairo: *Matba al-Istiqama.* See also an Abridged English version of the Travels of Ibn Battuta, edited by S. Lee, The Travels of Ibn Battuta: With Notes, Illustrative of the History, Geography, Botany, Antiquities, etc. Occurring throughout the Work of Ibn Battuta, Edited and translated by Samuel Lee, Cambridge University Press.

11 Horton, p.52.

century the *Shīrāzī* began to migrate southward and established settlements along the East African coast. Neville Chittick suggested that *Shīrāzī* migration could have probably started from the Benadir coast and then spread southwards, and that the *Shīrāzī* civilization did not come directly from Persia or the Gulf but from Benadir.[12] By the end of the 13thcentury the first *Shīrāzī* dynasty of Kilwa was replaced by the *Mahdalī* dynasty which was led by Abul-Mawāhib al-Ḥasan b. Sulaymān from *Seyyids* (*Shariffs*) of the *Ahdalī* family in Yemen..[13]

Another Muslim dynasty was established by the *Nabahanī* family in Pate near Lamu under the leadership of Sulaymān ibn Muẓaffar al-Nabahān, who had been driven out of Oman by the *Yaʿrūbī* rulers in 1203. Sulaymān left Oman because he was defeated by the *Yaʿrūbī*.[14]After the death of Sulaymān, his descendants succeeded him to be the rulers of Pate. Muslim dynasties which were scattered all over the East African coast continued to exist until the 15thcentury when the Portuguese were attracted by the economic success of the region.

The second factor that prompted Islamic influence along the East African coast was facilitated by migrations of Muslim trading communities from Arabia and Persia who traded with various coastal people for centuries. The earliest account of the East African trade was reported in the *Periplus of the Erythraen Sea,* which is a trader's handbook on the commerce of the Indian Ocean written in the first century by an Alexandrian Greek. The *Periplus* mentioned that the Ausanitic East African) coast was by ancient right subject to the sovereignty of whichever state had become the leader in Southern Arabia.[15] Principal actors in the East African trade were Arab merchants from Yemen and their Hindu counterparts from Gujarat.[16]

---

12 Chittick, p.292.

13 Hiskett, M (1994) *The Course of Islam in Africa* Edinburgh: Edinburgh University Press 154. See also Chittick, Neville "Kilwa: An Islamic Trading city on the East African Coast"(1974) 1 *History and Archaeology239.*

14 Chittick, N "A New Look at the History of Pate", (1969) 10 (3) *Journal of African History*378.

15 KNA, CA/10/126, "The Kenya Protectorate" *Weekly News*, 16th September 1960.

16 Freeman-Grenville, G.S.P (1966) *The East AfricanCoast: Select Documents from the First to the Earlier Nineteenth Century* Oxford: Clarendon Press10.

The earliest presence of Muslim traders along the East African coast was noted in the *Kilwa Chronicle* which mentioned a group of Arabs who left the Arabian Peninsula in the middle of the 8thcentury and settled in southern Somalia.[17] These mercantile communities who served as commercial intermediaries in the Indian Ocean played a significant role in transmitting Islamic cultural and religious norms along the East African coast. Besides establishing trade links, Muslim merchants established their religious institutions that governed their transactions and daily lives. Muslim traders who were joined by religious scholars benefited from the monsoon winds which blew dhows in a south-westerly direction from the East African coast to Arabia, India and Persia between April and August. The north-eastern winds reversed the direction bringing the dhows back to the East African coast between December and March. The interaction between Arab and Persian traders and the local tribes facilitated the spread of Islam along the East African coast.

It can be seen from the above narrative that the spread of Islam along the East African coast was not organized by structured missionary organizations as was the case with other faiths. Likewise, the generation, storage and dissemination of Islamic knowledge and thought was not institutionally directed or managed by established missionary societies. It was through the efforts of individual workers, traders and Muslim scholars acting on their own initiatives that managed both the initial penetration and intellectual development of Islam in East Africa, as well as elsewhere in Africa. Although some Muslim scholars worked in state positions such as Qadhis and others got stipends from rich patrons, the majority of Muslim religious workers did so as individuals.[18]

Islam revolutionized the linguistic and cultural diversity of the African region. The profound impact of Islamic civilisation on East Africa paved the way for the development of the novel concept of Afro-Asian and Afro-Arabia cultural codes. The concept of Afrabia sees Eastern Africa as the starting point of a gradual merger

---

17 Nimtz, A. H (1980) *Islam and Politics in East Africa: The Sufi Order in Tanzania* Minneapolis: University of Minnesota Press, p.3. The *Kilwa Chronicle* was originally written in Arabic *al-Sulwa fi al-AkhbarKilwa*by an unknown author born in 1499.

18 Kasozi, A.B., 'Prologue' in *Proceedings of the International Symposium on Islamic Civilization in Eastern Africa,* Kampala, Uganda, 15-17 December 22003, p.5.Kasozi, p.5.

between Africa and the Middle East. The natural implication was the flourishing of a massive collection of literature and architecture reflecting the interplay of Islam with the local cultural traditions.[19]

Spread of Islam in the interior of the East African coast

As noted above, the dissemination of Islam in the interior of Eastern Africa did not originate from institutional or state sponsored efforts but it was the result of the sincere and humble efforts of individual Muslim traders, scholars and ordinary people. Trade is a significant agent of disseminating Islam. A striking feature of the spread of Islam in Eastern Africa is that *'ulama* played the dual role of traders and tutors which enabled them to efficiently disseminate Islam and guaranteed their financial independence from the state as well the society.

Early traders from the Arabian Peninsula and the Persian Gulf who visited the East African coast served as agents of islamisation in the interior of the East African coast. Portuguese accounts suggest that settlements of Muslim traders existed in the hinterland before the arrival of Portuguese in the 16thcentury.[20] By the mid-19thcentury, trade routes extended from Zanzibar to Lake Tanganyika through Tabora, and from Kilwa to Lake Nyasa.[21] Islam penetrated into the interior of the East African coast before the advent of European rule through trade routes which were established by Muslim traders.

There were three major trade routes linking the coast and the interior. First, was the principal route that connected the Būsaʿīdī Sultanate and the BugandaKingdom through the coastal towns of Bagamoyo and Dar es Salaam and the interior towns of Tabora and Ujiji. Tabora served as the main link between Zanzibar and the BugandaKingdom. The relationship between the two ruling dynasties was cemented through Arab traders who did not only practise trade but also spread Islam. For instance, Ahmad b. Ibrahim, an *ibadhi* trader from Tabora taught Islam to Kabaka (King) Sunna of the Buganda who later became a Muslim.

---

19 Mazrui, p.7.

20 Rolingher, L "Constructing Islam and Swahili Identity: Historiography and Theory" (2005) *The MIT Electronic Journal of Middle East Studies* 10.

21 Stephens, J.E.R "The Laws of Zanzibar" (1913) *Journal of the Society of Comparative Legislation* 13 (3) 603.

Sunna's son, KabakaMutesa, studied Islam under several Muslim traders and later converted to Islam.[22] The Būsaʿīdī Sulṭāns in Zanzibar facilitated the movement of Muslim merchants and scholars throughout the Sultanate which its influence reached the Great Lakes region.

The second route linking the coast and the interior was the southern coast that connected Kilwa with Lake Malawi passing through the town of Lindi. The third route was the northern coast that linked Mombasa and Tanga with Lake Victoria. It was through these trade routes that Muslim merchants managed to carry with them their faith and disseminate it in the hinterland. For instance, the principal route linking Zanzibar and the Baganda together with the southern coast route connecting Kilwa and Lake Malawi in the interior of Tanganyika, demonstrates the great influence of Islam on the peoples of these areas at a later period compared to a lesser influence of Islam on the peoples of the hinterland of Kenya. By the middle of the 19th century Arab traders, such as Sālim b. ʿAbd Allāh, had already settled in the interior town of Ujiji. Arab traders were more interested in lucrative trade and did not embark on a project of converting local people to Islam. It was through trade transactions and intermarriages that local people were influenced by Islamic culture and then later converted to Islam.[23]

Although supporting the spread of Islam was not part of the European colonial project, the advent of colonialism towards the late 19thcentury reinforced the process of islamisation in the interior of the East African coast by opening up new opportunities to Muslim traders and administrators employed by colonial regimes. The colonial enterprise enhanced the means of transport and communication that, in turn, enhanced the diffusion of Islam in the interior. Despite the fact the colonial rule facilitated the spread of Islam by promoting trade in the interior of the East African region, the colonial authorities were cautious on the extension of the islamisation of political structures.[24] On the contrast, colonial powers supported Islamic brotherhoods which distanced themselves from political motives. For instance, the British endorsed *Ṣūfī* orders, such as the *Qādiriyya,* in the East African

22 Nimtz, 1980, 10.

23 Nimtz, 1980, 8.

24 Christelow, A "Islamic Law in Africa" in Levtzion, N. and Pouwels, R(eds.) (2000) *The History of Islam in Africa* Athens: Ohio University Press 383.

coast that opened up new possibilities for the diffusion of Islam in the mainland areas.[25] Based on their early colonial experience in other territories, the British categorized Muslims in Eastern Africa into two groups: 'good Muslims' represented by *Ṣūfī* brotherhoods who co-operated with the colonial authority, and 'bad Muslims' who engaged themselves with anti-colonial movements.

The British used a similar policy in other colonies. For instance, in Northern Nigeria submissive Muslim brotherhoods such as *Qādiriyya* were classified as 'good Muslims'; while brotherhoods with anti-colonial agendas, such as *Tijāniyya,* were branded as 'bad Muslims'. Due to their loyalty to the British, the *Qādiriyya* were regarded by the British as the official *tariqa* of the Northern Nigeria region and recognised as a basis of a regional Islamic orthodoxy.[26] While the British condoned the activities of *sufi* brotherhoods in the interior, they controlled the spread of Islam that supported anti-colonial ideas which caused uprisings against the colonial establishment throughout the British Empire.[27]

Competing for the Control of the East African Coast

The significance of the Eastern African coast is that it provided an impetus for the Indian Ocean to develop into a zone of international continental trade and commerce. Similar to other coastal shores, the East African Coast shaped a scene of competing political and economic hegemonies since the ancient times. The region

---

25 O'Brien, D. B. C (1979) "Muslim Brotherhoods in Black Africa', Christian and Islamic Contributions towards Establishing Independent States in Africa South of the Sahara" (Papers and proceedings of the Africa Colloquium Bonn – Bad Godesberg, 2-4 May, Institut Fur Auslandsbeziehungen Stuttgart) 94.

26 Lugard, F.D (1923) *The Dual Mandate in British Tropical Africa* Edinburgh: W. Blackwoood, 609. Similarly, after the defeat of the *mahdiyya* in Sudan, the British allied with the *khatmiyya*, the Mahdi's rival, which gave legitimacy to British rule in Sudan. For details on the role of*sufi* brotherhoods and Muslim resistance in East Africa, see Martin, B.G "Muslim Politics and Resistance to Colonial Rule" (1969) 10 (3) *Journal of African History*.

27 Between the mid 19thand early 20thcenturies there were several uprisings across the British Empire. For instance, the Mahdist movement in Sudan in 1885 was followed by the Indian mutiny in 1887 and the Mahdist uprising in Northern Nigeria between 1905 and 1907. Weiss, 2005, 78. The French and Belgians adopted a similar policy of preventing the spread of anti-colonial movements in their territories. The French colonists adopted a policy of encouraging Islam which they first perceived as an advanced stage in the evolutionary process from animism to Western culture. But later the French felt threatened by Islam and invented the concept of Islam Noir (Black) to distinguish African Islam from Arab Islam. Pouwels, R.L "Patterns of Islamization and Varieties of Religious Experience among Muslims of Africa", in Levtzion, N. and Powels, R. L (eds.) (2000) *The History of Islam in Africa*. Oxford: James Currey 14.

has been privileged with abundant resources. Due to its strategic significance and natural resources, almost all powers of the time have struggled to influence and even control major ports along its coastal shores.

European interests in the Africa continent intensified following explorations made by missionaries supported by institutions in their home countries. These explorations were geared towards achieving two goals; to civilize the 'primitive' natives and finding trade opportunities. The strategic aim of exploring the shoes of the African coast was to secure the trade routes towards India that would by-pass territories controlled by Muslims. By the beginning of the end of the eighteenth century, European interests were geared towards exploring and exploiting the interior parts of Africa. Their interests were not confined to scientific curiosity or missionary zeal but also economic opportunities. They needed cheaper raw materials and markets for their goods.[28]

By mid-15th century, European powers led by the Portuguese sought a sea route to India. In order to secure her trade route to India, the Portuguese had to control the main calling points along the Eastern African coast. In 1487, the King of Portugal sent Bartholomew Diaz to find a sea route to India. Diaz did not succeed in reachingIndia but only managed to sail to the Cape of Good Hope in 1488. Vasco da Gama sailed along the East African coast on his first voyage to Indian 1498. In 1502, Vasco da Gama bombarded Kilwa and demanded acknowledgement of the supremacy of the King of Portugal.[29] Later in 1505, Francis De Almeida seized Sofala thereby paving the way for the Portuguese to invade the East African coast. The fall of Kilwa and Sofala, which were major towns under *Shīrāzi* rule, led to the demise of the *Shīrāzi* dynasty and thereafter the Portuguese continued to control other ports along the East African coast until the middle of the 17th century.

In 1660, the people of Azania (East African coast) appealed to the Imam Sayf b. Sulṭān al-Yaʿrūbī (also known as *Qāid al-Arḍ*, [leader of the universe]) of the Yaʿrūbī dynasty (1624-1741) in Oman for military assistance to expel the Portuguese

---

28 Kiziltoprak, S., 'Ottoman Policies Against European Colonial Powers in Northern Africa, in *Proceedings of the International Symposium on Islamic Civilization in Eastern Africa,* Kampala, Uganda, 15-17 December 22003, IRCICA: 2006, p.119.

29 Nimtz, 19080, 5.

from Mombasa. Imam Sayf b. Sulṭān led naval forces to fight the Portuguese and with the help of the local people the Portuguese were defeated in their stronghold Fort Jesus in Mombasa in 1698. Imam Sayf b. Sulṭān appointed Nasir b. ʿAbd Allāh b. Kahlān as the first *liwali* of Mombasa.[30] The Yaʿrūbī dynasty continued to rule much of the East African coast by appointing governors from the Mazrūʿī family until they were defeated by the Būsaʿīdī Sulṭāns in 1819. Sporadic fighting between Portuguese and Omanis continued from the mid-17th to the 19thcenturies, until 1828, when Seyyid Saʿīd, Sulṭān of Oman (r.1806-1856), managed to consolidate his powers in Mombasa after taking full control of Fort Jesus. In 1832, Seyyid Saʿīd transferred his headquarters from Muscat to Zanzibar putting an end to the Portuguese threat. After expelling the Portuguese, the Omani Sultanate asserted itself as the dominant maritime power in the region between Oman and the East African coast.

Establishment of the Būsaʿīdī Sultanate along the East African Coast

The main purpose of establishing the Būsaʿīdī Sultanate was to transform the region into a mercantile state. Seyyid Saʿīd's efforts to establish an economic empire in Zanzibar demonstrate the Sultanate's policy of prioritising economic prosperity over religious adherence. Through a policy of indirect rule, Seyyid Saʿīd managed to accommodate religious scholars and asserted control over the administration of justice. During the reign of Barghash b. Saʿīd (r.1870-1888) the Sultanate's policy changed from an economy based empire to a religious state determined to apply strict rules of Islamic law. Barghash's change of policy was attributed to the influence of the reformist movement of the *Mutawwiʿun* that emerged in Muscat.[31]

The plantation economy created by Seyyid Saʿīd and the existence of trade links to the interior of East Africa attracted European nations. British, French and German Consulates were established in Zanzibar and trade agreements were entered into by Sulṭāns and Consuls of European countries.[32] Due to economic challenges that faced Europe in the early 17thcentury, European powers were forced to seek new

30 Soghayroun, I (1995) *Makhtut: Tarikhilayat al Mazari'a fi afriqiya al-sharqiyya,* London: Red Sea Publication 53.

31 For details on the influence of *Mutawwiun* movement on Barghash's reign see Chapter 4 below.

32 Middleton, J "The Immigrant Communities (3): The Arabs of the East African Coast" in D.A. Low and Smith (eds.) (1976) *History of East Africa*. Vol.3 Oxford: Clarendon499.

markets. Towards the end of the 19thcentury competition between Britain and Germany threatened the existence of the Būsaʿīdī Sultanate.[33] The partition of the African continent by European powers during the Berlin conference in 1884 paved the way for European spheres of influence. In 1884 Karl Peters (founder of the Society for German Colonization) travelled to Tanganyika and persuaded the local chiefs to enter into treaties which covered some areas that belonged to the Sulṭān of Zanzibar.[34] On 3 March 1885 the Imperial German government declared a Protectorate over the areas covered by the treaties entered into Karl Peters. Sulṭān Bargash b. Saʿīd (r.1870 – 1888) protested against the declaration of a German Protectorate in his dominions. In response to the Sulṭān's protest, the German government sent a fleet of five warships to Zanzibar on 7 August 1885.

The British government felt uneasy about the German response that even threatened the interests of Great Britain and India. However, Britain could not antagonise the Germans and failed to assist the Sulṭān in recovering his dominions lost to the Germans. Sulṭān Barghash was forced to sign an agreement to acknowledge the German Protectorate in Tanganyika including the port of Dar es Salaam. Despite the people's refusal to accept the agreement, German colonial officials removed the Zanzibar flag at Pangani and dismissed the *liwalis* and *akidas* appointed by the Sulṭān. German occupation of the area precipitated local resistance that was known as the Abushiri rebellion named after Bashhār b. Sālim al-Harthī at Pangani in 1888-9.[35] The Germans appointed Herman Voss Wissman to crush the rebellion. The suppression of the Abushiri rebellion ended the aspirations of the Sulṭān and his subjects to maintain political independence. In order to crush local uprisings, the Germans were forced to recruit local troops, many of whom were Sudanese Muslims.[36]

---

33 Lofchie, M.L (1965) *Zanzibar: Background to Revolution* Princeton: University Press 53.

34 Among the treaties concluded by the Society for German Colonization with natives in East was the one signed by Karl Peters with Sulṭān Magungo (the Sulṭān of Msovero, in Usagara) on 29 November 1884 "Correspondence Relating to Zanzibar" (1886) 1*Africa*6.

35 Martin, B.G "Muslim Politics and Resistance to Colonial Rule" (1969) 10 (3) *Journal of African History*, p.476.

36 Salim, A.I "Early Arab-Swahili Political Protest in Colonial Kenya, in Ogot, B. A. (ed.) (1972) *Politics and Nationalism in Colonial Kenya*Nairobi: East African Publishing House 72.

In a bid to end Barghash's further threats to European interests, the British and Germans joined forces and appointed a Commission to decide on the Sulṭān's claims and define the extent of his dominions. Barghash was neither consulted nor represented at the deliberations of the Commission that culminated in the signing of the Delimination Treaty of 1886 in London on 30 October 1885. The Treaty reduced the Sulṭān's dominions to the Islands of Zanzibar and Pemba including the Kenya coastal strip of the mainland from the River Rovuma to the River Tana. Control over the coastal strip was to ensure smooth access to the mainland by British and German colonial administrators and traders.

Establishment of the British Colonial Enterprise along the East African coast

Among the objectives of the British to declare the protectorate along the East African Coast was to keep away her rivals, the Germans and French, as well as gaining control of the region. Before gaining the title of protecting power, the British entered the region gradually. In May 1887 the Imperial British East Africa Association obtained from the Sulṭān of Zanzibar a concession for a term of 50 years under which the Sulṭān surrendered His powers on the mainland. The British Government promised to honour religious sentiments of the Sulṭān and his subjects by clearly adopting non-interference policy in religious matters. In September 1888 a charter was granted to the Imperial British East Africa Company which provided in Article 11 that:

The Company as such or its officers as shall not in any way interfere with the religion of any class or tribe of the peoples of its territories or of any of the interests of humanity, and all forms of religious worship or religious ordinances may be exercised within the said territories and no hindrance shall be offered except as aforesaid.", "in the administration of Justice by the company to the peoples of its territories or to any inhabitants thereof, careful regard shall always be had to the customs and laws of the class or tribe or nation to which the parties respectively belong.[37]

37 *Ibid.*

Due to financial crisis, the Company collapsed and consequently surrendered to the Sulṭān its concessions. The British Government decided to buy out the Company's assets and entered with the Sulṭān into an agreement.

After the death of Sulṭān Seyyid Saʿīd (r.1806-1856) a succession dispute arose between his two sons, Majid and Thuwayn, as to who should succeed the Sulṭān. The matter was even more complicated by the fact that Seyyid Saʿīd did not leave any instructions as to who was to succeed him, and the only will he left behind was related to his personal property. Initially the British government wished to remain neutral on the succession dispute, as long as her interests along the Indian trade routes were not disturbed. When Thuwayn sent an expedition against Majid, the British Resident in the Persian Gulf sent a warship to intercept Thuwayn's expedition and forced him to submit to arbitration. The British government intervened and appointed Lord Canning (Governor-General of India) to settle the dispute. Lord Canning took the opportunity of advancing British interests and divided the Omani Empire into two possessions: Zanzibar and its African dominions which were allocated to Majid, while Muscat was given to Thuwayn. The arbitration was known as the Canning Award of 1861 and was later endorsed by the Anglo-French Declaration of 1862 that declared mutual respect for the independence of the two Sulṭāns. The disintegration of the Omani Sultanate in 1861 and the subsequent signing of the 1862 Declaration paved the way for British intervention in Zanzibar's internal affairs and marked the beginning of the decline of Zanzibar's sovereignty.

Towards the end of the 19thcentury several factors contributed to the decline of the Būsaʿīdī Sultanate which was faced with a political decline caused by the power struggle between Zanzibar and Oman. European competition, particularly by Britain and Germany, to control the region contributed further towards the disintegration of the Būsaʿīdī Sultanate. This was coupled with the military inability of the Sulṭāns to protect their dominions which felt prey to European powers. African chiefs took advantage of the rapid spread of firearms after the 1850s, were able to control their trade, and became more independent of the Sulṭān's support.[38]. The terrible hurricane which occurred in 1872 affected Zanzibar's economy and destroyed clove

[38] Middleton, J "The Immigrant Communities (3): The Arabs of the East African Coast" in D.A. Low and Smith (eds.) (1976) *History of East Africa*. Vol.3 Oxford: Clarendon, p.499.

plantations in the Sultanate. Further economic deterioration resulted from the British anti-slavery cruises along the East African coast in the early 1870s. The economic hardship that faced the Sultanate and the political instability of the region towards the end of the 19thcentury paved the way for British protection over Zanzibar

British friendship and later protection of the Būsaʿīdī Sultanate was to enable Britain to consolidate her power along the East African coast and lay a foundation for further extension of the British Empire in the hinterland. Britain's objective of establishing a Protectorate over Zanzibar was intended to prevent annexation of the Sultanate by other European powers, particularly Germany, that had shown an interest to control Zanzibar as well as Tanganyika during the partitioning of East Africa.[39]

The declaration of the British Protectorate marked the last stage in the progressive shrinking of the Sulṭān's sovereign powers and of his influence over his dominions. After the establishment of the British Protectorate over Zanzibar in 1890, Britain exercised more influence on the appointment of the Sulṭān. Establishment of Protectorate status over the Būsaʿīdī Sultanate imposed a new order by curtailing the authority and control of the Sulṭān over his territories. Establishment of the British Protectorate over Zanzibar also served as support towards realising the British imperialistic vision of conquering the African continent

British colonial officials working in African territories had a collective vision of controlling the whole of the African continent. The policy was earlier envisioned by Cecil Rhodes with his ambitious project of connecting the Cape with Cairo by establishing a Trans-African railway. Leonel Decle, leader of the *Daily Telegraph* expedition from the Cape to Cairo, predicted that the British African Empire from the Cape to Cairo "will stand as the crowning monument of the most glorious of reigns". He defined the project by stating that "The British African Empire means freedom and civilisation, the amelioration of the people, the fostering of trade, the

39 Lofchie, M.L (1965) *Zanzibar: Background to Revolution* Princeton: University Press, p.56.

industrial development of vast countries for the British enterprise, British capital and British administrative ability".[40]

By virtue of being the protecting power, Britain assumed the role to protect Islam to her subjects as well as those within the Sulṭān dominions. The British mandate to secure Islam transcended the East African Coast during the First World War. When fighting was at its climax, Britain devised a policy to win the hearts of the Arabs in the name of defending the Holy places against the Ottomans. The Secretary of State for the Colonies demonstrated the British policy in regard to the Mohammedan religion and safeguarding of the Holy Places of Islam by stating that:

For many years Arabs chafing under Turkish misrule have looked forward to the day of reigning their former freedom and revolts against Turkish domination in Arabia have been of frequent occurrence. The misdeeds of the present Government in Constantinople and its complete subservience to German influence have forced Turkey into a disastrous war and have brought matters to a climax. The Sheriff of Mecca and other ruling Chiefs of Arabia now have decided to throw the Turkish yoke and assert their independence. Great Britain has always viewed Arab aspirations sympathetically but hitherto her traditional friendship with Turkey has compelled her to stand aloof. *It remains the fixed policy of Great Britain to abstain from all interference in religious matters and to spare no effort to secure the Holy Places of Islam from all external aggression.* It is the unalterable point of British policy that these Holy Places should remain under independent Moslem rule and authority[41].

The Ottoman Influence along the East African Coast

Presence of the Ottoman Empire in North Africa intensified after their victory against the Mamluks in 1517. The Ottoman's existence in Egypt created a new balance of power in the African continent. The first presence of the Ottoman influence along the East African coast was in 1586 when Ali Beg was sent to help Swahili towns against the Portuguese invasion. The Ottomans sent a single ship

---

40 *British Success in Africa*, *Official Gazette of Zanzibar and East Africa*, Vol.474, 27th February 1901, 3

41 The Official Gazette of the Zanzibar Government Vol. 25 No.1279 31st July 1916 pp.396

promising support to the Swahili coast. However, the Ottomans were defeated by the Portuguese in Mombasa on 5 March 1589.[42]

The Ottoman Empire's interest in the African continent recurred in the late 19th century during the 1877-1878 Ottoman-Russian war.. The Ottoman Empire lost during the war and embarked on contacting Muslims under the colonial powers in Asia and Africa. The time also coincided with the European scramble for the African continent. In 1876, Sulṭān Abdulhamid II (1876-1908) established the first diplomatic contact with Sulṭān Barghash (1870-1888). Sulṭān Abdulhamid II sent Emin Effendi, who was fluent in Arabic to Zanzibar, and took with him an Arabic letter and the *Nishan* of the Meyidi *(Majidiya)* Order to Sulṭān Barghash.[43] Sulṭān Abdulhamid II initiated contacts with Sulṭān Barghash because the Zanzibar Sultanate was the most important Muslim Sultanate on the East African coast. Since Zanzibar was threatened by colonial powers, Sulṭān Abdulhamid II, as the reigning Caliph of Muslims world over, wanted protect the Zanzibar Sultanate against European colonial powers.[44] In the Zanzibar Sultanate, the names of Sulṭān Abdulhamid II and Sulṭān Barghash were mentioned in Friday *Khutbas* until just before 1900. Hatice, p.70

Towards the end of the 19th century a number of anti-colonial movements threatened European colonial rule in the Muslim world. European colonial empires were vigilant to contain such anti-colonial activities in order to avoid their spread to other parts of the world. Among these anti-colonial movements was Pan-Islamism which was perceived by the European powers to be a threat to their colonial rule.[45] The Pan-Islamism movement spread in many parts of the Muslim world and gained momentum during the reign of Sulṭān Abdulhamid II. Pan-Islamism was seen as a

---

42 Babavatan, H. *Understanding 'Afrika-'Osmani in the late Ottoman Period: The Case of Zanzibar*, p.1

43 *Ibid,* p.76.

44 Ugur, H., 'Relations between the Ottoman Empire and the Zanzibar Sulṭānte (1880-1907) in *Proceedings of the International Symposium on Islamic Civilization in Eastern Africa,* Kampala, Uganda, 15-17 December 22003, IRCICA:2006, p.150.

45 For instance, the British and French colonial authorities in West Africa were ever watchful for pan-Islamism movements and used to keep surveillance on Muslim leaders from sub-Saharan Africa and Mediterranean Africa. Hunwick, John "Sub-Saharan Africa and the Wider World of Islam: Historical and contemporary perspectives" (1996) 26 *Journal of Religion in Africa* 235.

counter-force to European colonial rule along the East African coast, and by the end of the 19th century it had already influenced the Būsaʿīdī Sultanate.[46]

Cordial ties between the Ottoman Empire and Būsaʿīdī Sultanate were apparent in the official visit of Sulṭān Ali b. Saʿīd (r.1902-1911) to Istanbul in 1907 where he was received by Sulṭān Abdulhamid II. During the reign of Sulṭān Khalifa bin Said (1888-1890) Sultan Abdulhamid II sent Shukri Beg to congratulate the new Sulṭān. Sulṭān Khalifa descired Sulṭān Abdulhamid II as "the shadow of God on earth. He was great, strong and responsible for protecting all the Muslim community".[47]

In 1886 Sayyid Ahmad b. Sumayt travelled to Turkey where he met Sulṭān Abdulhamid II and was awarded the Meyidi *(Majidiya)* Order of the Fourth Class in addition to a pension. Bin Sumayt spent much of the time in Istanbul with a fellow ʻAlawi Sayyid Fadhl b. Alawi b. Sahl known as Fadhl Basha. [48] Muslim scholars from Oman and North Africa who were firm supporters of Pan-Islamic goals and strongly opposed to Western imperialism travelled to Zanzibar. Some of the scholars were exposed to Pan-Islamic movement outside Zanzibar and exercised considerable influence over the Sulṭāns.

The influence of pan-Islamism established by Sulṭān Abdulhamid II is noted in Zanzibar in early 20th century. When Italy declared war against the Ottoman Empire in 1911, the Ottoman Empire could not afford to send more soldiers to Tripoli due to its engagements with the disorders in the Balkans. The Italian occupation of North Africa alarmed Muslims of all over the world who established various committees to help the Ottoman Empire. In Zanzibar, an agency *hilal-i-Ahmer* committee was established with the aim of collecting money in order to help victims of the war in Tripoli.[49]

---

46 Christelow, A "The Muslim Judge and Municipal Politics in Colonial Algeria andSenegal" (1982) 24 (1) *Comparative Studies in Society and History* 14.

47 Ugur, p.153.

48 Bang, A. K. (2003)*Sufis and Scholars of the Sea: The Family Networks in East Africa c.1860-1925,* London: Routledge Curzon, 2003, p.88.

49 Ugur, p.157

Resurgence of the Ottoman State along the East African Coast

The Ottoman Empire's legacy along the East African coast restored after the Justice and Development Party (*Adalet ve Kalkınma Partisi*- AKP) assumed power in 2002. President Recep Tayyip Erdogan's policy 'For a New Greater Turkey' changed Turkey's foreign policy and brought a new dimension in Turkey's foreign relations in the African continent. Ankara declared 2005 the Year of Africa. For the first time a Turkish Prime Minster visited Ethiopia and South Africa. After the Erdogan's visits, Turkey was granted an observer status at the African Union and later became a strategic partner in January 2008. Subsequently, the number of Turkish embassies in Africa was raised from 12 to 39. With a view of strengthening African ties, a Turkey-Africa summit was held in Istanbul in 2008 which brought high-level representatives from 49 African countries. The summit garnered African support for Turkey being elected as a UN Security Council non-permanent member for the years 2009-2011.[50]

Aid and trade comprise the most visible elements of Turkey's foreign relations with Africa. In May 2008, Turkey joined the African Development Bank and strengthened its relations with the Intergovernmental Authority on Development in East Africa and the Economic Community of West African States.[51] Islamic religious symbols became increasingly visible in Turkish embassies, especially those in Africa. State institutions like the Directorate for Religious Affairs (*Diyanet*) engaged actively in Turkey's foreign policy making religion one of Turkey's soft power elements, and especially so in Africa.

In November 2006, *Diyanet* hosted the first religious leaders meeting of African continent Muslim countries and societies in Istanbul. The meeting made a paradigm shift in Turkish foreign policy by completing and sustaining its opening to Africa through a religious dimension reiterating Ottoman's religious policy in Africa. Most of the religious leaders who attended the meeting positively emphasised their countries' Ottoman legacy and affirmed their wishes to restore it. *Diyanet* organised a second meeting in Istanbul and Ankara in November 2011. At this meeting,

---

50 Tastekin, F., "Erdogan Kicks Off African Tour with Creative History Lesson", *Al-Monitor* published on 3 June 2016.

51 Ozkan, M. "Turkey's Religious and SocioPolitcal Depth in Africa", SETA Foundation for Political, Economic and Social Research, June 2013, p. 45.

Muslim religious authorities from Africa called on Turkey to take on a greater role in Islamic education in African communities.[52]

Turkey's active involvement in Somalia brought a new dimension of Erdogan's bold foreign policy in Africa despite the risks anticipated in the fragile state in Somalia. In September 2011, Erdogan brought the issue to the UN General Assembly meeting and called on the international community to undertake a continued approach towards finding a long-lasting solution for the war torn Somalia. Turkey has also opened an embassy in Mogadishu and taken several measures to help Somalia improve its infrastructure, such as building wells, a major hospital and six field hospitals, a highway from Mogadishu Airport to the city centre.[53]

In addition to aid, Turkey's presence in Somalia also had a military dimension of establishing a base on the strategic Horn of Africa. Turkey plans to embark on a mission to train the Somali national army on elite military training on counterterrorism, border security, force protection and small unit action.[54] These types of military-oriented foreign policy will help to establish Turkey's military presence and develop bilateral ties for cooperation and trade with other countries that can be complemented by soft power activities.[55]

The Turkish government in collaboration with the Islamic Development Bank (IDB) embarked on providing educational scholarships to IDB member states and other countries with Muslim minorities. East African countries have benefited from these scholarships since inception of the programmes. For instance, Kenya has benefited in the yearly scholarship programme offered through the Supreme Council of Kenya Muslims (SUPKEM) since 1983 in the fields of engineering (Architecture, Civil & Mechanical), Medicine (Pharmacy & Dentistry). Around 10 scholarships offered annually to cover all regions in Kenya. So far around 260 graduates have benefited from the programme since its inception. Graduates from Turkish universities in various fields of education have a great influence in the society in

52 *Ibid*, p.48

53 *Ibid*, p. 47

54 Gurcan, *M.,* "Erdogan's Conquest of Africa", *Al-Monitor* published on 4 March 2016.

55 *Ibid.*

their fields of specialisations. In addition to the scholarships, there are annual sponsored Quran competitions.

In addition to State official activities in Africa, a number of Turkish traditional religious groups *such* as the Hüdayi Foundation, the *Suleymancılar* which actively promote projects in Africa and focus on the education and charity works. The Hüdayi Foundation runs Imam-Hatip schools, religious schools and colleges have a particular focus on family, society and education issues. *Suleymancılar*, a religious group composed of students and followers of Süleyman Hilmi Tunahan (1888-1959), also engages in Africa. Its activities have increased since the late 1990s and centre on students' Islamic education.

Conclusion

When Islam established the first contact with the African continent during the first Hijra to Abyssinia, a seed was planted which, by the end of the 20th century, had turned Africa into the first continent to have an absolute Muslim majority. Muslim dynasties and traders were the major factors of dissemination of Islam in the African continent. The East African coast's strategic significance and its natural resources, made powers of the time to compete in control major ports along its coastal shores. European colonial powers were principal players in this completion. Towards the end of the 19th century a number of anti-colonial movements emerged challenging European colonial rule. The Ottoman Empire established cordial relationships with Sultans of Zanzibar and Muslim scholars. Through the adoption of Pan-Islamism, Sulṭān Abdulhamid II joined hands of Muslims to counter-force European colonial rule along the East African coast.

The Ottoman Empire's legacy along the East African coast revived after the Justice and Development Party (AKP) assumed power in 2002. Turkey's foreign policy changed and Islamic religious symbols became increasingly visible particularly in the African continent. The Directorate for Religious Affairs (*Diyanet*) engaged actively in Turkey's foreign policy making religion one of Turkey's soft power elements. Turkey's presence in Africa is also coupled with military interests which will develop bilateral ties for cooperation and trade with other countries that can be complemented by soft power activities.

Irrespective of the various motives behind *Erdogan's policy 'For a New Greater Turkey'*, the Islamic dimension is apparent in various state as well as other non-state initiatives in reviving the role of the Ottoman presence in the African continent. Prof. Ali Mazrui predicted that the East African coast would regain its significance and become a strategic partner with the Middle East. It remains to be seen whether and when will Mazrui's prophecy materialise and become a reality to re-connect the East African coast with the Middle East, Turkey include

انتشار الإسلام في الحبشة

آدم كامل فارس[*]

مكانة الحبشة والحبشان وفضائلهما فى الاسلام

وحتى نتمكن من معرفة مكانة الحبشة والحبشان وفضائلهما فى الإسلام لا بد ممعرفة ستة أشياء:

أولا:

- معرفة أهداف خلق الإنسان
- معرفة الرسالة الإسلامية وغاياتها ومحتوياتها.
- معرفة الرسول ومهمته ومميزاته عن الرسل والإنبياء السابقين.
- معرفة أعلان الرسول صلى الله عليه وسلم عندما بلغ ٤٠ سنة من عمره وطلب منه من الله عز وجل الجهر بالدعوة فى عملية التغير فى المجالات المختلفة.
- معرفة المشاكل التى واجهت الرسول صلى االله عليه وسلم وأتباعه عند الشروع فى وضع القواعد الأساسية لهذه الرسلة العالمية.
- معرفة الهجرة الإسلامية الى الحبشة أهدافها وغاياتها ودور الحبشة كبلاد ودور الملك النجاشى كملك ودور الحبشان كجنس فى مساعدة الرسول على تحقيق مهمته ومعرفة الحابش حول الرسول (صلى) وبصمات الأحابش فى لإسلام.

[*] الأستاذ الدكتور، الباحث والكاتب، kamiladem@yahoo.com

مدخل خلقه الله الإنسان من طين وكونه من الجسم والروح الجسم من التراب والروح من الله عزوجل وكلاهما يحصلان غذاءهما من منبعهما الجسم من التراب والروح من الإيمان بالله وحده وفى النهاية يعودكليهما الى مصدرهما الجسم الى التراب والروح الى بارئها وهكذا.

خلق الله الإنسان من طين (خلق الإنسان من صلصال كالفخار) (الرحمن: ١٤)

خلق الله الملائكة من النور.

خلق الجان من نار. (خلق الجان من مارج من نار) (الرحمن).

وخلق الكون كن فيكون.

وبعد ان خلق الله الكون أراد أن يعطى أمانة إدارة هذ الكون وعرضها على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحمالها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً. وفي هذا يقول الباري جلت قدرته (إِنَّا عَرَضنَا ٱلأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلأَرضِ وَٱلجِبَالِ فَأَبَينَ أَن يَحمِلنَهَا وَأَشفَقنَ مِنهَا وَحَمَلَهَا ٱلإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُوما جَهُولا) الأحزاب: ٧٢)

فمقابل تحمله الإنسان هذه الأمانة

كرم الله الإنسان حيث يقول الباري (وَلَقَد كَرَّمنَا بَنِي ءَادَمَ وَحَمَلنَٰهُم فِي ٱلبَرِّ وَٱلبَحرِ وَرَزَقنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلنَٰهُم عَلَىٰ كَثِير مِّمَّن خَلَقنَا تَفضِيلا) (الإسراء: ٧٠)

ثم فضله على كثير مما خلق حيث يقول الباري (... وَفَضَّلنَٰهُم عَلَىٰ كَثِير مِّمَّن خَلَقنَا تَفضِيلا) (الإسراء: ٧٠)

ثم إنه جعله خليفته فى الأرض حيث يقول الباري (وَإِذ قَالَ رَبُّكَ لِلمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِل فِي ٱلأَرضِ خَلِيفَة قَالُوٓاْ أَتَجعَلُ فِيهَا مَن يُفسِدُ فِيهَا وَيَسفِكُ ٱلدِّمَاءَ وَنَحنُ نُسَبِّحُ بِحَمدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعلَمُ مَا لَا تَعلَمُونَ) (البقراة: ٣٠)

ثم علم الإنسان عن الإسماء كلها وفى هذا حيث يقول الباري (وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلأَسمَاءَ كلها) البقرة: ٣١)

وبعد هذ التفضيل والتكريم والخلافة والتعليم سخر الله للإنسان ما فى السموات وما فى الأرض حيث يقول البارى (وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلأَرضِ جَمِيعا منه) (الجاثية: ١٣)

(وَلَقَد مَكَّنَّٰكُم فِي ٱلأَرضِ وَجَعَلنَا لَكُم فِيهَا مَعَٰيِشَۗ قَلِيلا مَّا تَشكُرُونَ) (الأعراف: ١٠)

(هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلأَرضِ وَٱستَعمَرَكُم فِيهَا) (هود: ٦١)

وزود الإنسان بمعدات يمكن التصرف بها بهذه المسخرات المختلفة فى الأرض وفى البحر وفى السماء حيث ركب له عقلاً يفكر به ولسانا يتكلم به وعيونا ينظر به وأنوفًا يشم به وأيداً يبطش به وأرجلاً يمش به. وفى هذا يقول الله عز وجل (لهم قلوب لا يفقهون بها وله أعين لا يبصرون بها ولهم أذن لا يسمعون بها) الأية

ومن أجل الإستفادة من هذه المسخرات المختلفة طلب الله عز وجل من الإنسان أن يعمل ويقوم بعمل الأسباب اللازمة حتى يتمكن فى الحصول على هذه المسخرات المختلفة وفى هذا يضرب الله مثلاً من هذه الأسباب قائلاً (وجعلنا لكل شيئ سببا) الآية وفى قصة ذى القرنين (إِنَّا مَكَّنَّا لَهُۥ فِي ٱلأَرضِ وَءَاتَينَٰهُ مِن كُلِّ شَيءٖ سَبَبا ٨٤ فَأَتبَعَ سَبَبًا) (الكهف: ٨٤-٨٥)

وفى قصة السيدة مريم عليها السلام (وَهُزِّي إِلَيكِ بِجِذعِ ٱلنَّخلَةِ تُسَٰقِط عَلَيكِ رُطَبا جَنِيّا) (مريم: ٢٥)

(وَأَن لَّيسَ لِلإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ، وَأَنَّ سَعيَهُۥ سَوفَ يُرَىٰ، ثُمَّ يُجزَاهُ ٱلجَزَاءَ ٱلأَوفَىٰ) (النجم ٣٩_٤١)

ومن حكمته عز وجل جعل لكل إنسان يتخصص فى موضع معين حتى لاينازعه أحد فى ذلك ويحصل ما يتطلب من مطالب الحياة فجعل منهم تاجراً فى مجالات مختلفة ومهندسا وطبيبا وعليما واقتصاديًا ومدرسا بتخصصات مختلفة وفى هذ يقول الباري (نَحنُ قَسَمنَا بَينَهُم مَّعِيشَتَهُم فِي ٱلحَيَوٰةِ ٱلدُّنيَاۚ وَرَفَعنَا بَعضَهُم فَوقَ بَعض دَرَجَٰت) (الزخرف: ٣٢)

(ان سعيكم لستى) (سورة اليل ٤)

(قد علم كل أناس مشربهم) (البقرة: ٦٠)

ومن أجل أن يعرف الإنسان ما عليه من الحقوق والواجبات تجاه خالقه وتجاه نفسه وتجاه المخلوقات الأخرى وفق ما يريد الله عزوجل أرسل الله الرسل والأنبياء مزودين بالكتب السماوية تنفيذا لقوله تعالى (وماكنا معذبين حتى نبعث رسولا) الآية

ثانيا: فيما يتعلق بالعقيدة الإسلامية

هي العقيدة الصالحة لكل زمان ومكان. ويشهد لها ذلك شهادة الوحى وشهادة التاريخ، وشهادة الواقع. وهى التي توضح بعلاقات الإنسان مع نفسه ومع خالقه ومع الآخرين فى الأمور المختلفة,

فا الشريعة الإسلامية هى شريعة خالدة وعامة. حيث تم اختيارها لتحقيق العدل الإلهى فى الأرض. وتحقيق مصالح العباد فى المعاش والمعاد.

وقد إقتضت حكمته تعالى أن تكون شرائع الرسل الذين سبقوا محمدًا (صلى) جميعًا فى الزمن شرائع محدودة موقوته ولأقوام معنين فى مرحلة زمنية خاصة. حيث يقول الباري (ولقد بعثنا فى كل أمة رسولا) (النحل: ٣٦)

ويقول رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) (النساء: ١٦٦)

ولهذا لم يتكفل الله تعالى بحفظ مصادرها المقدسة من الضياع والتحريف، ولم يضمن لها أن يبعث فى كل جيل من يحظ كتابه. ويصون ميراث نبيها. يجدد لها أمر دينها. ولا ننسى عن الأمم السابقة قلة عددها وطول أعمارها وعليه حرفت الكتب السماوية المنزلة قبل القرآن تحريفًا لفظيا ومعنويًا. ونسي أهلها حظًا مما ذكروا به. فلما بلغت البشرية طورها الأخير وزاد أعدادها وعلم الله جل شأنه ان أصبحت صالحة لأن تنزل عليها الرسالة العامة الأخيرة.

بعث الله محمداً (صلى) ليكون صاحبها وليكون رحمة للعالمين وأرسله إلى الناس جميعا بأسودهم وأبيضهم عربهم وعجمهم انسهم وجنهم نساءهم ورجالهم وبمقتضى هذ التعميم ترتب عليه ان تكون هذا الرسالة صالحة لكل قوم وكل بيئة وكل مكان ووعد الله بالحفاظ على مبدئها وأن تكون هذه الرسالة خاتمة الشرائع فهي ناسخة لما قبلها ولا تنسخ بشريعة بعدها إذ ليس بعد كتابها كتاب ولا بعد نبيها نبى فقد كمل الدين بالإسلام. وفى هذا يقول الله عز وجل

(ٱلۡيَومَ أَكمَلتُ لَكُم دِينَكُم وَأَتمَمتُ عَلَيكُم نِعمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلإِسلَٰمَ دِيناۚ... (المائدة: ٣)

(وَمَن يَبتَغِ غَيرَ ٱلإِسلَٰمِ دِينا فَلَن يُقبَلَ مِنهُ وَهُوَ فِي ٱلأٓخِرَةِ مِنَ ٱلخَٰسِرِينَ) (ال عمران: ٨٥)

هُوَ ٱلَّذِي أَرسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلهُدَىٰ وَدِينِ ٱلحَقِّ لِيُظهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَو كَرِهَ ٱلمُشرِكُونَ) (التوبة: ٣٣)

هُوَ ٱلَّذِي أَرسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلهُدَىٰ وَدِينِ ٱلحَقِّ لِيُظهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَو كَرِهَ ٱلمُشرِكُونَ) (الصف: ٩)

(إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلإِسلَٰمُۗ وَمَا ٱختَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعدِ مَا جَاءَهُمُ ٱلعِلمُ بَغيَۢا بَينَهُمۗ) (ال عمران: ١٩)

ومن الملاحظ هنا

أن اختيار هذا الشريعة يأتى فترة كثرت الأمم عن سابقتها وتوسعت الرقعة الجغرافية للسكان وبدأ ظهور الآعجاز العلمي فى القرأن والسنة والمعجزات الكونية وتوسع مدارك الإنسان فى الأرض وفهم مسؤلياته وخلافته فى الأرض. وهذه الرسالة مرنة إذ كلما استجدت الأمور المختلفة يأتي الإعجاز القرأني والسنة لشرح هذه المستجدات فالله سبحانه وتعالى عندما أختار محمداً لتحمل هذ الرسالة وهو أعلم حيث يقول (ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير) (الملك: ١٤) ويقول: (الله أعلم حيث يجعل رسالته) (الأنعام: ١٢٤)

فالله سبحانه وتعلى قد ساق فى الكتب السماويات السابقة عن ان هناك سيكون نبيا ورسلا خاتما للأنبياء والمرسلين ويرسل الى الناس عامة وذكر أوصافه وعليه كان اليهود والنصارى يعلمون جيدا بمجئ خاتما الأنبياء وينتظرن قدومه وخير مثال فى ذلك عندما دارت قضية المهاجرين فى البلاط النجاشى قال لهم (الم يقل موسى أن هناك نبيا يأتى بعدي على حمار وهو عسى عليه سلام وقال عسى على ان هناك نبيا يأتى بعدى على جمال وهو محمد عليه السلام هذا ما يثبت فى الكتب السابقة التوراة والإنجيل قد أشاروا جميعا بمجيئ خاتم الأنبياء وسيدى المرسلين.

ثالثا: الرسول محمد ومهمته ومميزاته عن الرسل والأنبياء السابقين واختياره ليكون خاتما للأنبياء والمرسلين.

يقل البارى جلت قدرته (ولقد بعثنا فى كل أمه رسولا) (النحل: ٣٦)

وكلما انحرفت أمم عن الصراط المستقيم بعث الله رسولاً أو نبيا يوجه ويعيد الأمة الى الطريق المستقيم ويرشدهم ويعلمهم عما يجب عمله على ما يرض الله عز وجل وتشير الحاديث النبوية ان عدد الأنبياء قد بلغ ١٢٣ ألف نبياً وعدد الرسل بلغ ٣١٣ رسولا كما ذكر ذلك عن أبي ذر الغفاري قال قلت يارسول الله كم الأنبياء قال ١٢٣ ألفًا قلت يارسول الله كما الرسل منهم قال ٣١٣ قلت من كان أولهم قال أدم واخرهم نبيك. رواه ابن حبان فى صحيحه

فكل نبي ورسول كان يرسل إلى قومه وعشيرته برسالة محلية أو اقليمة أو جغرافية الى أن الرسول محمد (صلى) أرسل الى الناس كافة وعامة وفى هذا يقول الله عز وجل

(وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيرا) (سباء: ٢٨)

(وما أرسلناك الا رحمة للعالمين) (الأنبياء: ١٠٧)

(يايها النبي أنا أرسلنك شاهداً ومبشرا ونزيرا، وداعيا إلى الله بإذنه وسراجا منيرا) (الأحزاب: ٤٥ – ٤٦)

(هو الذى أرسل رسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله) (التوبة: ٣٣)

(قل يايها الناس إنى رسول الله إليكم جميعا) (الأعراف: ١٥٨)

(يأيها الرسل بلغ ماأنزل إليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس) (المائدة: ٦٧)

وعندما بلغ الرسول ٤٠ سنة من عمره طلب منه الجهر بالدعوة وفي هذا يقول الله تعالى (فاصدع بما تؤمر، واعرض عن المشركين، انا كفيانك المستهزئين) (الحجر: ٥)

(يأيها المدثر، قم فأنذر، وربك فكبر، وثيابك فطهر والرجز فاهجر) (المدرثر ١–٥)

وهكذا توالت الأيات القرأنية والتوجهات الربانية على النبى الأمي محمدابن عبدالله عليه الصلاة والسلام فى ابلاغ الدعوة الى الإنس والجن الأبيض والأسود عموما وقاطبة الهدف والغاية منها إصلاح شأن الأمة ووضع المبادئ الأساسية فى حياة الأنسان السياسية والإقتصادية والإجتماعية والثقافية والدينية عامة. واخراج الناس من الظلمات الى النور والى الطريق المستقيم.

فالمسؤلية الملقى على الرسول (صلى) لم تكن ببساطة أوسهلة عليه وليس بمقدوره الإعتذار أو التتخازل فيها والمواجهة كانت سياسية، واقتصادية وإجتماعية وثقافية ودينية ومع كل الأطراف وفى مقابل هذ التكليف لليتيم الأمي محمد (صلى) وعده الله له بالحماية والرعاية والمساعدة اللازمة حيث يقول الله فى ذلك (واصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا) (الطور: ٤٨)

(والله يعصمك من الناس) (المائدة: ٦٧)

(واصبر على ما يقولون واهجرهم هجراً جميلا) (المزمل: ١٠)

(فلا تحسبن الله مخلف وعده رسله إن الله عزيز ذو انتقام) (إبراهيم: ٤٧)

(وإذ يمكر بك الذين كفرو ليثبتوك أو يقتلوك أو يخرجك ويمكرون ويمكرن الله والله خير الماكرين) (الأنفال: ٣٠)

(إن الذين كفروا ينفقون أموالهم ليصدوا عن سبيل الله فسينفقونها ثم تكون عليهم حسرة ثم يغلبون) (الأنفال: ٣٦)

(يريدون أن يطفؤ نور الله بأفواههم ويأب الله الا أن يتم نوره ولو كره الكافرون) (التوبة: ٣٢)

ومن جانب آخر فإن الرسول (صلى) فى مقابل تحمله هذه المسؤلية وعده سبحانه بتزويده بالتوجيهات والإرشادات والبراهين والوسائل اللازمة يسترشد ويستعين بها لإيصال ماكلف به من المهمة تمثلت فى القرأن الكريم حيث يقول البارى جلت قدرته فى ذلك.

(ونزلنا عليك الكتاب تبيانًا لكل شيئ وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين) (النحل: ٨٩)

(ما فرطنا فى الكتاب من شيئ) (الأنعام: ٣٨)

(انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون) الحجر: ٩

(وانك لتلقى القرأن من لدن حكيم عليم) (النمل: ٦)

(وقل الحمدلله سيريكم آياته فتعرفونها وما ربك بغافل عما تعملون) (النمل ٩٣)

مقابل هذ التكليف للنبي محمد(صلى) واعتماده خاتما للأنبياء والمرسلين فضله عن الرسول والأنبياء السابقين.

- جعله إماما للأنبياء والمرسلين، جعله صاحب الشفاعة الكبرى فى يوم المحشر.
- رفعه الى السدرة المنتهى ولم يطلب منه خلع نعليه كما طلب من موسى عليه السلام
- جعله أكثر الأنبياء والمرسلين أتباعاً.
- خاطبه بقوله يأيها النبى ويأيها الرسل عكس الرسل السابقين خاطبهم بأسمائهم.
- صلى عليه وملائكته وطلب من الأتباع ان يصلو عليه تكريما له.

رابعا: المشاكل التى واجهته وأتباعه عند الجهر بالدعوة.

بدأ الرسول (صلى) دعوته سراً ثم طلب منه الجهر بالدعوة وعند إذن حدثت عليه المشاكل وحتى بلوغه ٤٠ سنة من عمره كان يقال فيه الصادق الأمين الوفي ولكن مع الجهر بالدعوة ظهرت عليه المشاكل من قومه وعشيرته وقد تمثلت هذه المشاكل بالصور التالية

- مواصلة السخرية والإستهزاء والإكثار منها.
- الحيلولة بين الناس وبين الإستماع الى دعوته.
- إثارة الشبهات وتكثيف الإدعات الكاذبة.
- النقاش والجدال حول البعث والتوحيد والساعة.
- القيام بتعذيب أصحابه وبا الذات الفقراء منهم ليكونو عبرة لمن يريد قبول دعوته.
- إختيار مواقف معينة تجاه الرسول (صلى) شخصيًا منها
- الذهاب إلى أبى طالب من قبل اشراف قريش لإبلاغه عن العمل على منع الرسول(صلى) من هذه الخطوات فلم يفلحو.

- إنذار قريش لأبى طالب ان لم ينفذ طلباتهم وتهديده بالقيام بما يكره فى ذلك تجاه الرسول فلم يفلحو.

- إقتراح غريب من قريش بأن يعطوا أبا طالب عمارة بن الوليد سيد شباب مكة لتربيته وأن يعط أبا طالب محمد للتخلص منه فلم يفلحو فى ذلك أيضا.

- بعد أن فشلت محاولات قريش السابقة تجاه الرسول (صلى) مع أبا طالب فقد اختارت قريش أسلوب محاولة الإعتداء على الرسول (صلى) وتزعم ذلك أبالهاب، الحكم بن ابى العاص بن أمية، وعقبة بن معيط، وعدى بن حمراء الثقفى، وابن الأصداء الهذلي وأمية بن خلف، وأبى بن خلف وزوجة أبى لهب أم جميل أروة بنت حرب وهؤلاء هم الزعاماء الذين أذو الرسول (صلى) وحاولوا القضاء عليه ولكن حفظه الله برعايته ولم يناله من اى شيئ.

وكان عظماء المستهذئين برسلو الله (صلى) خمسة هم الوليد بن المغيرة، الأسود ين عبد يغوث، أبو زمعة الأسود الحارث بن قيس الخزاعى، العاص بن وائل السهمي. وقد أخبر الله رسوله أنه سيكفيه شرهم فقال (أنا كفيناك المستهزين)

- بالنسبة لمن قبل دعوته من الأتباع فقد واجه القتل والهجرة فقد هجرو مرتين الى الحبشة.

- اختيار اسلوب القتل والتعذيب بمن تبقى من المسلمين فى مكة والمسلمين الجدد وبالذات بعد فشل إعادة المهاجرين إلى الحبشة الى مكة والتفنن فى ذلك.

- بعد فشل قريش من استعادة المهاجرين الى الحبشة وفشل التخلص بالقتل على الرسول وبالذات من قبل ابوجهل وإسلام حمزة وعمر وزيادة قوة الرسول (صلى) فقد اختارت قريش أسلوب أخر للتفاوض مع الرسول (صلى) تمثل فيما يلي إرسال قريش مندوبا عنها وهو عتبة بن ربيعة العبشمى لعرض رغائب على الرسول تمثل فما يلى.

- إن كنت تريد مالا جمعنا لك أموالا حتى تكون أكثر الناس أموالاً.
- إن كنت تريد شرف سودناك علينا حتى لاتقطع أمرا دونك.
- إن كنت تريد ملكا ملكناك علينا.
- إن كان بك الباء، فاختر اى نساء قريش شئت فلنزوجك عشرا.

- إن كان هذا الذى يأتيك رئيا من الجن لاتستطيع رده عن نفسك طلبنا لك الطب وبذلنا فيه أموالنا حتى نبرئك منه فكان رد رسول الله (صلى) قراءة سورة فصلت حتى صعق أبو الوليد ووضع يده على فم رسول الله (صلى) وقال ابو الوليد سمعت فأنت وذاك ورجع ابو الوليد الى قومه خائبا فى مهمته.

- فشلت محاولة أبو الوليد ولهذا جاءت المقترحات التالية فعرضوا على الرسول (صلى) أن يعبد ألهتهم سنة ويعبدوا ألهته سنة فكان الرد صلى الله عليه وسلم قراءة سورة الكافرون حتى نهايتها ففشلوا ايضا.

- فشلت المحاولة السابقة ولهذا إجتمعت قريش فى خيف بنى كنانة لدراسة الموقف واتخاذ الإجراءت وأهمها المقاطعة العامة وفرض الحصار على النبى وعشيرته وأهم البنود فى ذلك:

- عدم مناكحة بني هاشم وبنى المطلب
- عدم المباعة والشراء منهم.
- عدم المجالسة والمخالطة معهم
- عدم الدخول إلى بوتيهم وعدم الكلام معهم
- عدم قبول الصلح منهم أبدا والا تآخذهم رأفة حتى يسلموا إليهم رسول الله (صلى) ليقتوله.
- وتحالفوا على ذلك وعلقوا صحيفة فى جوف الكعبة وكان الذى كتبها بغيض بن عامر بن هاشم فدعى عليه رسول الله (صلى) فشلت يده أو بعض أصابعه.
- وكانت النتيجة أن قطعت عنهم الميرة والمادة ومنع التجار من مبايعتهم فجهد القوم حتى اكلوا أو راق الشجر والجلود وواصلو الضر والقافة حتى سمعت أصوات النساء والصبيان يتضاغون جوعا ولم يكن يصل اليهم شيئ الا سرا: واستمر ذلك ثلاثة سنوات حتى تم نقض الصحيفة وفك الحصار.

- انتهى الحصار والمقاطعة وعادت الأمور من جديد إلى ماكانت عليه. وفى هذه اللحظة توفى عمه ابو طالب وزوجته السيدة خديجة وسمى العام بعام الحزن وقد وجدت قريش فرصة كبيرة بوفاة هؤلاء حيث كانوا سنداً قوياً للرسول (صلى) ولهذا إختار الرسول (صلى) فى الذهاب الى الطائف وهي مدينة تبعد عن مكة ٦٥ ميلا او ١٢٠ كيلو متر جنوب شرق مكة. وقد رافقه

مولاه زيد بن حارثة وكان هدفه (صلى) فى الحصول على عون ومساعدة من قبل زعماء طائف فقال له أحدهم اما وجد الله أحد يرسله غيرك وقال الأخر والله لا أكلمك إن كنت رسولا من الله كما تقول لأنت أعظم خطرا من ان أرد عليك اى كلام ولئن كنت تكذب على الله ما ينبغى لى ان اكلمك. وكان ردهم أن جمعوا عبيدهم وأطفالهم فرموه بالحجارة حتى أدموا قدميه (صلى) الى ان وصل الى حائط لعتبة وشيبة ابنى ربيعة على بعد ثلاثة أميال من الطائف وجلس النبى (صلى) فى الحائط تحت ظل شجرة من عنب معتمدا بظهره الى جدار الحائط فدعالله عز وجل لما حل به قائلا (اللهم اليك اشكو ضعف قوتي، وقلت حيلتى وهواني على الناس ياأرحم الراحمين، أنت رب المستضعفين وأنت ربى الى من تكليني إلى بعيد يتجهمنى أم الى عدو ملكته امرى ان لم يكن بك علي غضب فلا أبالى ولكن عافيتك هى أوسع لي أعوذ بنور وجهك الذي أشرقت له الظلمات وصلح عليه أمر الدنيا والأخرة من ان تنزل بي غضبك او تحل علي سخطك لك العتبى حتى ترضى ولا حول ولا قوة إلا بك. ورأه إبناء ربيعة فى هذه الحالة فأخذتهم الرأفة وأرسلو إليه خادمهما عداس ومعه قطيف من عنب ثم بعد ذلك خرج من الدار واتجه فى طريقه الى مكة وهو كئب حزين مهموم حتى بلغ قرن المنازل أطلت سحابة فيها جبريل وملك الجبال فرفع رأسه فناداه جبريل وقال إن الله بعث إليك ملك الجبال لتأمره بما شئت ثم سلم ملك الجبال وقال يامحمد ذلك فما شئت ان شئت أطبقت عليهم الأخشبين وهما جبلا مكة أبو قبيس والذي يقابله فقال صلى الله عليه وسلم بل أرجو أن يخرج من أصلابهم من يعبد الله وحده لا يشرك به شئا.

وتقدم الرسول (ًصلى) فى طريقة الى مكة حتى نزل بنخلة وأقام بها أياما وأثناء أقامته بها صرف الله إليه نفرا من الجن يستمعون القرأن وهو قائم يصلى بأصحابه صلاة الفجر. وقد أمنوا ورجعو الى أقوامهم لإبلاغهم عن ظهور خاتم الأنبياء وسيد المرسلين ونزلت فهم سورة الجن وبعد أيام خرج الرسول (صلى) من نخلة يريد مكة وهو يرجو من الله الفرج والمخرج ويخشى من قريش الشر والبطش فلما دنا من مكة مكث بحراء. وبعث رجلاً الى الأخنس بى شريف ليجيره فاعتذر.

ثم أرسل الى سهيل بن عمرو فأعتذر

ثم أرسل الى المعطم بن عدي فقبل وتسلح هو وأبناءه العشر وتحت حمايته جاء الرسول (صلى) ودخل الى المسجد الحرام وطاف بالبيت وصلى ركعتين ثم انصرف الى بيته وكان المطعم قدسبق ان أعلم قريش بأن محمد فى حمايته وأجاره. فجهذ ١٠ من أبنائه

مسلحين بسلاح لمن يعترض على النبي (صلى) وكان هو وأبنائه مشركين فقال النبيى (صلى) فى غزوة بدر لو كان المطعم بن عدى حيا وشفع بالقوم لقبلت.

– استمر الرسول (صلى) فى دعوته وقد حل موسم الحج وقدم العديد من القبائل الى مكة ومنهم أناس من المدينة فعرض الرسول (صلى) الإسلام على هؤلاء الوفود وقد قبل العديد من أهال طيبة الإسلام وحدثت بيعة العقبة الأولى والثانية مع أهل طيبة وتم انتداب مصعب بن عمير معلماً وسفيرا فى المدينة. وقد أزعج قريش هذه الخطوات الرسولية لأن الإسلام ظهر فى المدينة كما ظهر فى الحبشة سابقا وبدأ الإنتشار خارج مكة وهجر العديد من ابتاع الرسول (صلى) الى المدينة واستقروا بها وقد أدركت قريش الخطوره ولهذا قررت القيام بالعمل اللازم تجاه الرسول (صلى) ودعوته.

– جن جنون قريش لما رأو أن المسلين وجدو حفظ ومنعة ورأو هجرتهم واجتماعهم بالمدينة خطرا على دينهم وكيانهم وتجارتهم فاجتمعوا فى دار الندوه صباح يوم الخميس ٢٦ من شهر صفر سنة ١٤ من النبوة ليدرسو خطة تفيد التخلص من هذا الخطر خاصة وان صاحب الدعوة محمد (صلى) لا يزال فى مكة ويخشى أن يخرج منها فى عشية أوضحاها. وقد حضر الإجتماع وجوه بارزة من سادة قريش وحضره أيضا إبليس فى صورة شيخ جليل من أهل نجد بعد أن استأزنهم وطرحت القضية على المجتمعين.

– فقال ابو الأسود نخرجه من أرضنا ونصلح أمرنا ولانبالي أين ذهب. فقال الشيخ النجدي أنكم ترون حسن حديثه وحلاوة منطقه وغلبته على قلوب الرجال فإذا خرج فلا غرابة أن يحل على حي من العرب فتجتمع حوله الجموع فيطأكم به فى بلادكم. ثم يفعل بكم ماأراد رؤا فيه رأيا بغير هذا.

– قال ابو البحترى أحبسوه وأغلقوا عليه الباب حتى يدركه ماأدركه الشعراء قبله من الموت.

– قال الشيخ النجدى والله لئن حبستموه ليخرجن أمره الى أصحابه وهم يفضلونه على الأباء والأبناء فأوشكوا أن يثبوا عليكم وينزعوه منكم به حتى يغلبوا على أمركم فانظروا فى غير هذا.

– قال الطاغية ابو جهل ان لي فيه رأيًا ماأراكم وقعتم عليه بعد نأخذ من كل قبيلة فتى شابًا جليداً نسيبًا وسيفا فنيا. نعطي كل منهم سيفا صارمًا ثم يعمدوا اليه ويضربوه ضربة رجل واحد فيقتلوه فيتفرق دمه فى القبائل فلا يقدر بنو عبد مناف على حرب قريش كلهم فيرضون بالدية فنعطيها لهم.

قال الشيخ النجدي القول ما قال له الرجل هذا الرأى الذي لا رأى غيره. وأخذ المجتمعون هذا الرأى وانفضوا وأخذوا يستعدون ويرتبون أنفسهم لتنفيذ هذا القرار. فدبرت قريش ودبر الله لإنقاذ رسوله (صلى) من هذه المكيدة وأنجا الله عز وجل رسوله ولجاء الرسول (صلى) إلى غار ثور برفقة صاحبه أبو بكر وأقام بها ثلاث ليال ثم بدأت الرحلة فى اتجاه المدينة. وحاولت قريش للقبض عليه واعلنت جائزة ١٠٠ من لأبل لمن يرشد ويدل على محمد حتى يتم القبض عليه ولكنها فشلت فى ذلك المسعى.

وقد بدأت المسيرة الى المدينة ليلة الإثنى غرة ربيع الأول سنة ١ هـ حتى وصل المدينة يوم الإثنين ٨ من ربيع الأول سنة ١٤ من النبوة. وكان أهل المدينة فى انتظاره بكل تلهف وشوق حيث استقبل المصطفى استقبالا حارً من أهالي المدينة. ثم تبعه ماتبقى من المسلمين وأهله من مكة فبدأ الرسول (ًصلى) فى تأسيس عاصمته ودولته فى المدينة المنورة. وأول خطوة اتخذها الرسول (صلى) بعد وصوله المدينة هو بناء المسجد بعد أن اشترى أرضًا. ومن ثم شرع فى المؤخاة بين المهاجرين والأنصار، وتأسيس المجتمع الإسلامي والأمة الإسلامية ووضع المواثق فيا بين المسلين والمشركين واليهود. وهكذا انتهت المرحلة الأولى من مشاكل المصطفى (صلى) وأصحابه فى مكة. وبدأت المرحلة الثانية من المشاكل وهو فى المدينة. تمثلت المرحلة الثانية من مشاكل المصطفى فى المدينة وبعد إنتقاله إليها أن قريش لم تقف مكتوفة الأيدى فقد شرعت فى وضع الدسائس والمكايد على الرسول (صلى) وهو فى المدينة حيث تمثل مثل أن قريش كتبت الى مشركي يثرب تحرجهم على قتال المسلمين واخراجهم من المدينة ويهددونهم بقتل مقاتلهم واستباحة نسائهم اذ لم يفعلوا ذلك وحاول مشركوا يثرب لينفذو ذالك ولكن أتاهم رسول الله (صلى) فوعظهم ونصحهم فكفوا عما أردوا من القتال وتفرقوا.

وعندما ذهب سعد بن معاذ رئيس الأوس الى مكة معتمراً فلقيه أبو جهل هدده وتوعده نظراً لإيواءه الرسول (صلى) بالمدينة.

- كانت لقريش صلة بيهود يثرب وكانت اليهود كما أشير فى الإنجيل عن المسيح عليه السلام فكانوا يقومون بنبش الأحقاد والضغائن القديمة بين الأوس والخزرج وإثارة القلق والأضطراب فيما بينهم.

- وهكذا أحاط الخطر بالمسلمين فى المدينة من الداخل والخارج ووصل الأمر الى أن الصحابة لم يكونوا يبيتون إلا ومعهم السلاح وكانوا يحرسون الرسول (صلى) متناوبين حتى نزل قوله تعالى (والله يعصمك من الناس) فقال صلى الله عليه وسلم يايها الناس انصرفوا عنى فقد عصمنى الله عز وجل.

- وقد واجهت الرسول (صلى) أربع جهات اعداء وهم قريش فى مكة واليهود والمنافقون فى المدينة والأعراب فى الجزيرة العربية فهذة الجهات الأربع أو الأصناف كانت العوائق للرسول (صلى) فى إصال الدعوة ثم استمرت العداوة بين الرسول وبين قريش فى مكة حتى شرع القتال والدفاع عن الإسلام. وبدأ الرسول (صلى) فى اعتماد السرايا والخطط والبرنامج للدفاع عن كل محاولة لطمس الإسلام والدعوة الإسلامية حتى كانت الغزوات العديدة فما بعد.

معرفة أحداث الساعة فى تلك الفترة.

كما ذكرنا ان الدعوة الإسلامية دعت الى التغير فى كل شيئ وان مهمة الرسول (صلى) أصبحت وضع القواعد الأساسية لهذه الرسالة العالمية وبدأ الرسول (صلى) فى عملية التغير. سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وثقافيا ودينيا ولهذا شعر به وقلق كل من كان حوله وفى محيطة وفى الدول المجاورة للجزيرة العربية فاكل تأهب للمواجة للرسول (صلى) ولرسالته وأتباعه صفا واحد الوثنيون فى قريش فى مكة

اليهود والمنافقون فى المدينة

الأعراب فى الجزيرة العربية

الدول المحيطة بالجزيرة العربية منهم عباد الصنم والنار مثل الفرس والروم والمقوقس الكل تأهب واستعد للمواجهة والمجابهة والدفاع وتوحيد الصفوف للقضاء على الرسول واتباعه. وخير مثال وقوف الروم وتعاون مشركي الجزيرة العربية معهم وغزوة مؤتة خير مثال فى ذلك ٢٠٠ ألف لـ ٣ ألاف مسلم وفى هذه الفترة كان اعلان الرسول (صلى) عن اتغيير حديث الجن والملائكة

والانس. وكان الرسول (صلى) فى حاجة ماسة على من يعينه من الدول والحكام والشعوب والأفراد والبلاد له ولأتباعه على الأقل لهذا ظهرت مكانة الحبشة كبلاد ومكانة وموقف النجاشى كملك وموقف الأحابش كبشر فى ذلك ووقوفهم بجانب الرسول (صلى) واتباعه فى تقديم العون والإعانة والمساعدة المادية والعينية.

الرسول (صلى) كما وعده الله بالحفاظ عليه فهو يحميه ويرعاه فكان فى حاجة الى مكان يأوى أصحابه فيه. وبتوجيه من الله سبحانه وتعالى حيث (لا ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى) فقال مقولته صلى الله عليه وسلم (لو خرجتم فى الأرض حتى يجعل الله لكم فرجا ومخرجا مما أنتم فيه) فقال له أصحابه الى أين نذهب يارسول الله (صلى) فأشرا لهم بأصابعه الى الحبشة قائلا لهم ومضيفا لهم فإن فيها ملكاً صالحاً عادلاً لايظلم ولا يظلم عنده أحد وهى أرض صدق) هذه الكلمات النبوية تشير الى ان اختيار الحبشة للهجرة لأصحابه لم تكن من عنده بل كانت توجهات ربانية حيث النبى (صلى) لم يعرف عن الحبشة وملكها شيأ لا بالتجارة ولا بالسياحة ولا وسائل اعلانية عرفته عنها ولا علاقة له بالنجاشى وعليه نعرف ان الرسول (صلى) لا ينطق عن الهوى انهو الا وحي يوحى وكان هذا التوجيه فى سنة ٦١٥ ملادية اي بعد الجهر بالدعوة بسنتين لأن جهره بالدعوة جاءت بعد ان بلغ النبي ٤٠ سنة من عمره أى فى سنة٦١٣ ملادية.

أولا اصول الدعوة الإسلامية الى الحبشة سنة ٦١٥ لأن الجهر بالدعوة كانت سنة ٦١٣ م

وبناء على توجيه النبوي تحركت الدوفعة الأولى من المهاجرين الى الحبشة وكان عددهم ١٢ رجلا ٤ نسوة وبهذا تكون الحبشة استقبلت الدعوة الإسلامية العالمية قبل المدينة المنورة بسبعة سنوات لأن الدعوة

إلى المدينة وصلت سنة ٦٢١ وبهذا تسبقها الحبشة بـ ٧ سنة

إلى سوريا والعراق ٦٣٣ سبقتها الحبشة بـ ١٨ سنة

الى فلسطين ٦٣٦ سبقتها الحبشة بـ ٢١ سنة

الى مصر ٦٣٩ سبقتها الحبشة بـ ٢٤سنة

الى بلاد المغرب ٦٤٢ سبقتها الحبشة بـ ٢٧ سنة

إلى السودان ٦٥١ م سبقتها الحبشة بـ ٣٦سنة

الى السند والهند ٧٥٠ سبقتها الحبشة بـ ١٨٠ سنة

وهكذا نجد ان الحبشة سبقت كل الدول فى استقبال الدعوة الإسلامية واحتضانه

ثانيا الأنضمام الى قبول الدعوة الإسلامية العالمية

فى الرجال رقم ٢

فى النساء رقم ٢

فى البلاد رقم ٢

فى القارة ١

فى الملك ١

فى الجهاد ١

فى تطبق مبادئ الزكاة والصوم قبل مكة بـ ٦ سنة

فى تطبق مبادئ الصلاة قبل المدينة بـ ٧ سنة وقبل مكة ٩ سنة

فى الهجرة الإسلامية ١

وقبل المدينة ٨ سنة

فى أرض الصدق قبل مكة بـ ١٦ سنة

فى قراءة القرأن الكريم بالحرية ١

فى الدعوة بالأذان ١

فى قول الحق ١

فى تحقيق العدل ١

فى الدبلوماسية ١

فى ميلاد القوانين الدولية ١

فى ميلاد القوانين الإجتماعية الإسلامية ١

فى الإرث فى الإسلام ١

المتهم برئ حتى تثبت إدانته ١

تحقيق حقوق الإنسان ١

فى الحوار بين الأديان ١

فى محاربة الرشوة١

فى اللجؤ السياسى ١

فى حرية الأديان ١

فى الإعتماد قول الحق ١

فى عدم السجود للإنسان إلا لله ١

فى تحقيق مكانة المرءة ١

فى تبادل الدبلوماسي بين الدولة ١

فى التاكد من انتهاء عدة المرأة المتوفى عنها زوجها ١

فى التواجد وكيل للمرأ ة فى عقد الزواج ١

فى الزواج بالوكالة ١

فى خطبة القاضى عند عقد زواج ١

فى الإحتفال بالزواج ١

فى تواجد شهود عند عقد الزواج ١

فى دفع المهر ١ وهكذا

ثالثا نوعيات المهاجرين التى استقبلتهم الحبشة فى رحابها فى تلك الفترة العويصة

- من أمهاته أم أيمن
- من بناته روقية
- من زوجاته رملة، أم سلمة، سودة بنت زمعه، زينب بنت جحش
- من الخلفاء الراشدين عثمان بن عفان \
- من العشرة المبشرين بالجنة عثمان بن عفان، عبدالرحمن بن عوف، الزبير بن العوام، ابو عبيدة بن الجراح.
- من أمين هذه الأمة أبو عبيدة بن الجراح
- من العلماء عبدالله بن مسعود
- من الدعاة أبو موسى الأشعارى
- من الدبلوماسين جعفر بن ابى طالب، عبدالله الضمرى، عبدالله بن حذافة السحمي
- من اهم القادة فى الإسلام عمرو بن العاص، شرحبيل بن حسنة، المقداد بن الأسود، جعفر بن ابى طالب، عتبة بن غزوان، ابو عبيدة بن الجراح، الزبير بن العوام من الذين انفقوا أموالهم لوضع القواعد الأساسياة لهذه الرسالة العالمية عثمان ابن عفان، عبدالرحمن بن عوف
- من أول من دوعي بأميرالمؤمنين فى الاسلام عبدالله بن جحش
- من الذين صلى الرسول (صلى) خلفة عبد الرحمن بن عوف فى غزوة تبوك
- من الذين قال الرسول (صلى) جاري فى الجنة الزبير بن العوام
- من أول من دفن بالبقيع من المهاجرين عثمان بن مضعون
- من حلاق الرسول (صلى) معمر بن عبدالله بن نظيلة
- من أمين خاتم النبى (صل* معقب بن فاطمة الدوسي.

وقد بلغ عدد المهاجرين الى الحبشة ١٨٣ مهاجرا ومهاجرة وقيل ٢١٥

رابيعا مقابل ما قدمته الحبشة كبلاد وما قدمه النجاشي كملك والأحابش كجنس ووقوفهم بجوار الرسول (صلى) وتنفيذا لقوله تعالى (إنا لا نضيع أجر من أحسن عملا) فقد مجد الله على الحبشة والأحابش فى ٣٢ أية قرأنية ٢٧ أحاديث نبوية

٣٠ مواقف نبوية كلها تمجد وتشكروا وتثنى على الحبشة وملكها والأحابش

أمضى المهاجرين فى الحبشة ١٦ سنة حتى تمكن الرسول (صلى) من إعداد القوة الكافية لفتح مكة

ولد فى الحبشة ١٥ بنين و٥ بنات من الصحابة

مات ودفن فى الحبشة ١٠ بنين و ٥ بنات من الصحابة

كلمة مصحف للقرأن الكريم جاءت من الحبشة

إسم محمد بعد الرسول من ولد فى الحبشة

أكرم الرسول (صلى) الأحابش فى فتح مكة وفى حجة الوداع

إستضافة الرسول (ضلى) شخصيا للأحابش ودعا لهم

أوصى الرسول (صلى) بعدم الإعتداء على الحبشة

اكرم الرسول أم أيمن قائلا لها أم أيمن بعد أمى وبقية أهلي.

١٤ من صاحبته من اصول حبشية استشهدو فى المعارك المختلفة الإسلامية بجوار الرسول لوضع القواعد الأساسية لهذه الرسالة العالمية.

وقد أشارت الآية القرآنية الى مكانة المهاجرين الى الحبشة فى الإسلام سورة الأنفال ٧٤، سورة النحل ٤١، سورة التوبة ٢٠، سورة التوبة ١٠٠، سورة البقرة ٢١٨، سورة التوبة ١٢٧، وغيرها من الآيات القرآنية العديدة

AFRİKA'NIN GÜNCEL MESELELERİ VE İSLÂMİYET

CONTEMPORARY PROBLEMS OF AFRICA AND ISLAM

المشكلات الافريقية المعاصرة والإسلام

الإسلام والمسلمون في الكاميرون:

التجربة المعاصرة والآفاق

محمد سعودي*

المدخل

تقع الكاميرون في وسط أفريقيا، تنتمي سكانها إلى أعرق وقبائل متعددة تزيد على مئتين، يتحدثون بلغات متباينة شتى تقدر بما يقارب مئتين لهجة، ويدين قاطنيها بالإسلام والمسيحية وبالمعتقدات المحلية، وتتخذ للغتين رسميتين الفرنسية والإنجليزية. وفيما استعراض لجوانب هذه الدولة التي توصف بأفريقيا المصغرة.

التعريف بالكاميرون

جغرافيا تقع جمهورية الكاميرون بين خطي عرض ٢ و١٣ درجة شمالا، وخطي طول ٩ و١٣ درجة شرقا، وتتخذ ياوندي عاصمة سياسية، ودوالا عاصمة اقتصادية، وبحكم موقعها الجغرافي المطل على خليج غينيا تشكل حلقة وصل بين وسط أفريقيا وغربها.

تحد الكاميرون في الغرب المحيط الأطلنطي ونيجيريا، وفي الجنوب غينيا الاستوائية والغابون، وفي الشرق الكنغو وأفريقيا الوسطى، وتشاد، وفي الشمال بحيرة تشاد (Mangoumen ١٩٩١:٤٩).

من الجانب المناخي، للكاميرون منطقتين مناخيتين كبيرتين:

المنطقة الاستوائية التي تمتد شمالا إلى الدرجة السادسة، وتضم نمطين:

* الأستاذ الدكتور، جامعة نغاونديري، sououdi2003@yahoo.fr

١. **النمط الغيني** بأمطاره الغزيرة في فصلين ممطرين وفصلين للجفاف.
٢. النمط الكاميروني ذو الرطوبة العالية، وبفصلي الأمطار والجفاف.

المنطقة السافاني التي تنطلق من الخط السادس شمالا، وتضم نوعين: النوع الرطب والنوع الجاف (Mangomen، ١٩٩١: ٥٨).

النظام السياسي

تعتبر جمهورية الكاميرون دولة وحدوية ولا مركزية، وهي واحدة غير قابلة للتجزئة وعلمانية وديمقراطية واجتماعية، ونظام الحكم فيها جمهوري. وهي دولة ثنائية اللغة الفرنسية والإنجليزية، وتدار الجمهورية من خلال سلطات ثلاث: السلطة التنفيذية المتمثلة في الحكومة، والسلطة التشريعية المتمثلة في البرلمان الذي يضم غرفتين: الغرفة العليا وهي مجلس الشيوخ، والغرفة الدنيا تسمى الجمعية الوطنية، والسلطة القضائية المتمثلة في المحاكم.

أما الحياة الحزبية فإنه يرجع تاريخ الأحزاب إلى عهد الانتداب عندما أصدرت السلطات الفرنسية مرسوما بشأن حرية النقابة في ٧ أغسطس ١٩٤٤م، مما فتح المجال أمام تشكيل الأحزاب السياسية[1]. واستمر التعدد الحزبي إلى ما بعد الاستقلال إلى أن تم توحيد أربعة أحزاب في شطري الكاميرون تحت لواء حزب جديد أطلق عليه اسم الاتحاد الوطني الكاميروني (Union Nationale Camerounaise / UNC) وذلك في عام ١٩٦٦م، ثم أعيدت هيكلة الحزب، وغُير اسم الحزب في عام فبراير ١٩٨٥م ليصبح التجمع الديمقراطي للشعب الكاميرونيRassemblement Démocratique du Peuple Camerounais، وبعد اجتياز رياح التغيير القادمة من الكتلة الشرقية الكاميرون في مطلع التسعينات؛ عمت البلاد مسيرات جماهيرية مطالبة بإعادة نظام التعدد الحزبي، أقدم الرئيس بول بيا على إصدار مرسوما رقم ٠٥٣/٩٠ وتاريخ ١٩ ديسمبر ١٩٩٠ سمح بموجبه عودة نظام التعدد الحزبي، واعتراف ما يربو على مائتين وخمسين (٢٥٠) حزبا.

---

[1] Jules Sansterre Nkarey, *Afrique: l'histoire entre le Cameroun anglophone et le Cameroun francophone: de 1472 à 2003*, Publibook, Paris, 2004, 2006, p. 266

الوضع الاقتصادي

يتسم الاقتصاد الكاميروني بتنوع أنظمته حيث تبنت الدولة عدة سياسات اقتصادية منها: التحرر الاقتصادي المخطط على النمط الفرنسي[٢]، وتعدد المصادر بدء بالزراعة والغابات والمعادن والبترول والغاز مرورا بالصناعات.

تبنت الكاميرون نظام التحرر الاقتصادي منذ فجر الاستقلال مع الأخذ بنمط الخطة الخماسية الذي كان سائدا آنئذ. يقوم هذا الاقتصاد على أربعة قطاعات: أولي، وثانوي،

يعتمد القطاع الأولي على الزراعة التي تشغل حوالي ثلث السكان إلى جانب تربية الحيوانات والصيد والغابات، ويقوم النشاط الزراعي على زراعة المحاصيل الغذائية زراعة الذرة والدخن، والفواكه والخضروات[٣]، هذا وتضم زراعة للتصدير منتجات عديدة أهمها: الكاكاو، **والبن، و**القطن، والموز،

وزيت النخيل، والمطاط

أما نشاط الرعي فيقوم على تربية الحيوانات من الأبقار، والأغنام، والماعز، والخنازير، والدواجن، وفقا لتقديرات عام ٢٠٠٩م فإن عدد المواشي جاء على النحو التالي: سبعة ملايين للأبقار، وسبعة ملايين لأغنام، وخمسة وأربعين ملايين للدواجن[٤]

أما بالنسبة للصيد فينقسم إلى صيد يدوي وآخر صناعي، وينال الأول حصة الأسد في حين لا يمثل الثاني إلا بما يقارب ٢٠% من مجموع الأسماك التي تصطاد سواء أكان في الأنهار أو في البحيرات أم في البحر، ويسيطر على هذا النشاط الأجانب وعلى رأسهم نيجيريون[٥].

يشكل استغلال الغابات من أنشطة القطاع الزراعي حيث إن الكاميرون تأتي في المرتبة الثانية أفريقيًّا بعد جمهورية الكنغو الديمقراطية من حيث امتلاك الغابات؛ إذ تقدر مساحة الغابات الكاميرونية بـ ٢٣ مليون هكتار، ويشكل ١٧,٥ مليون هكتار للغابات المكثفة. وتقدر موجودات

---

2 Touna Mama, *L'économie camerounaise, pour un nouveau départ, Yaoundé, Afrédit africaine d'édition, 2008, p.189*

3 Statistique annuaire 2012, p.248

4 Statistique annuaire 2012,p.217

5 Le Ca

الكاميرون من الأخشاب بـ ٢,٦٦ مليار متر مكعب مكون مما يزيد على ٦٠٠ نوع يستغل تجاريا الآن ما يقارب ٣٠٠ نوع. وتتواجد الغابات في خمسة أقاليم البلاد العشرة هي: الشرق، والوسط، والجنوب، والساحل، وجنوب الغرب، ويمثل انتاج إقليم الشرق حوالي ٦٠% من الإنتاج الكلي للأخشاب والذي يقدر بـ ٧٥٠ مليون متر مكعب[٦].

هذا على الرغم من ضآلة القيمة المضافة للقطاع الغابي إلى إجمالي الناتج المحلي حيث يقدر بـ ٣,٢% إلا أنه يمثل ٣٠% من الصادرات غير البترول، فضلا عن مساهمته في كسر عزلة المناطق من خلال شق الطرق، واستعماله كمصدر للوقود للشرائح المحرومة اقتصاديا.

المعادن

وفقا للمعلومات المتوفرة لدى وزارة المعادن والصناعة والتنمية التكنولوجية فإن الثروات المعدنية التي عرفت إلى حد الآن لا يتجاوز ٤٠%، ويمكن تصنيفها إلى فئتين: معادن صلبة ومعادن سائلة: فالمعادن الصلبة تتمثل في الحديد، والبوكسيت، والروتيل، وحجر الكلس، والكيانيت، إضافة إلى اليورانيوم الذي اكتشف في منطقة بولي بالإقليم الشمالي.

تكتنز بواطن الأراضي الكاميرونية بمعادن سائلة عديدة وإن كانت قليلة من حيث الحجم، والأبحاث جارية للعثور على كنوز دفينة في مناطق متفرقة على طول البلاد وعرضها، وفيما يلي بعضها: كالبترول الذي بدأ التنقيب عنه منذ عام ١٩٤٧م أيام الاستعمار، ثم استؤنف البحث عنه بعد الاستقلال، وجرت أولى الاكتشافات التجارية في حوض ري ريو ديل Rio del Rey في 1972؛ ولم تكتسب صفة الدولة المنتجة للنفط إلا في عام ١٩٧٧م عقب انتاج حقل كولي لكن الكاميرون لم تكتسب صفة دولة منتجة للنفط، بعد بدء الإنتاج من حقل كولي Kolé، وبلغ الانتاج مستواه القياسي في عام ١٩٨٥م عندما وصل ١٨٦ ألف برميل يوميا، وبعد ذلك، بدأ الإنتاج يتدهور شيئا فشيئا على الرغم من حوافز الدولة في عام ١٩٩٠م لانعاش الاكتشاف والانتاج، وجهود الشركة الوطنية للمحروقات Société Nationale des Hydrocarbures SNH لوقف التدهور المرتبط بشكل خاص بتقادم الحقول الشيخوخة، من خلال منح شركات النفط العالمية تراخيص التنقيب وتصاريح البحوث والتشغيل. هذا ومن المتوقع أن تنعش إعادة تشغيل

---

6 Toun Mama, p.58

استغلال الحقول الهامشية في منطقة إيبوني Ebone، تجدر الإشارة هنا أن مصفاة ليمبي Limbé تنتج مليوني طن سنويا[٧].

عثر على حقول تحتوي على الغاز الطبيعي في مناطق متعددة ويقع معظمها في منطقة كريبي Kribi باحتياط قدر بمائة وخمسة عشرة مليار متر مكعب، وفي حوض دوالا Douala بأربعين مليار متر مكعب، وفي منطقة ريو ديل ري Rio del Rey بخمسة وسبعين مليار متر مكعب.

المجال التعليمي

يحكم نظام التعليم في الكاميرون قانون رقم ٠٠٤/٩٨ وتاريخ ١٤ أبريل ١٩٩٨، وينص على وجود ثلاثة أنواع: التعليم الأساسي والتعليم الثانوي والتعليم العالي، ويتميز النظام التعليمي الكاميروني بالثنائية اللغوية حيث يمكن للمرء أن يدرس ويحصل على الشهادة الفرنسية أو الإنجليزية.

تشرف الدولة إشرافا مباشرا على النظام التعليمي من خلال أربع وزارات هي: وزارة التربية الأساسية للتعليم الابتدائي ورياض الأطفال، ووزارة التعليم الثانوي للتعليم الثانوي العام والتقني ومدارس إعداد معلمي المدارس الابتدائي، ووزارة التعليم العالي للجامعات، ووزارة التشغيل والتكوين المهني.

المؤسسة التعليمية تنقسم إلى مؤسسات عامة للدولة، ومؤسسات خاصة للأفراد والشخصيات الاعتبارية. والتعليم الخاص يصنف إلى أربعة أنماط: التعليم الإسلامي الخاص، والتعليم الكاثوليكي الخاص، والتعليم البروتستني الخاص، والتعليم العلماني.

التعليم الجامعي

كانت بدايات التعليم الجامعي في مطلع الستينات عندما تعاونت الدولة الجديدة مع فرنسا في إنشاء مدرسة المعلمين العليا بياوندي، فكانت المدرسة نواة للجامعة التي رأت النور في العام التالي، وأنشأت الدولة في مطلع الثمانينات أربعة مراكز جامعية (Centres Universitaires) في كل من انغاونديري (Ngaoundéré) للصناعات الغذائية، ودوالا (Douala) للعلوم الاقتصادية

7 Annuaire statistique 2013, p.301

والتجارية، وبويا (Buéa) للترجمة، ودشانغ (Dschang) للعلوم الزراعية. وفي عام ١٩٩٣ تم تقسيم جامعة ياوندي إلى جامعتين اثنتين، وتحويل المراكز الجامعية إلى جامعات بها كليات تقليدية كالآداب والاقتصاد والقانون والعلوم إلى جانب المدارس المتخصصة. ويتألف التعليم الجامعي من الجامعات والمعاهد الجامعية أو العليا والمدارس العليا وهذه الأخيرة تعد المهنيين والخبراء.

هذا توجد في الكاميرون مدارس عليا تابعة لوزارات كمدرسة القضاء والإدارة التابعة لوزارة الخدمة العامة والإصلاح الإداري، والمدرسة العليا للأشغال العامة الملحقة بوزارة الأشغال العامة، والمدرسة العليا للاتصالات التابعة لوزارة البريد والاتصالات، والمعهد القومي للشباب والرياضة لوزارة الرياضة والتربية البدنية، ومعاهد عليا تابعة لوزارة البحث العلمي والتقني والابتكارات. كمعهد علم الخرائط، ومعهد علوم الجيولوجيا.

وللدولة ثماني جامعات هي: جامعة ياوندي الأولى (Yaoundé I)، وجامعة ياوندي الثانية (Yaoundé II)، وجامعة دوالا (Douala) وجامعة بويا (Buéa)، وجامعة دشانغ (Dschang)، وجامعة انغاوديري(Ngaoundéré)، وجامعة ماروا (Maroua)، وجامعة باميندا (Bamenda).

أما الجامعات الأهلية فهي عديدة منها الجامعة الكاثولوكية لوسط أفريقيا، وجامعة الجبال في بانغانتي (Banganté)، وجامعة الخليج، والجامعة البروتستانتية، والعديد من المعاهد العليا للتجارة والاقتصاد والحاسوب والاتصال.

الإسلام في الكاميرون

طبقا لبعض الروايات دخل الإسلام في المنطقة التي كانت تشكل خوض بحيرة تشاد، وهي المنطقة التي كانت داخلة ضمن نفوذ دولة كانم–برنو في القرن السابع الميلادي الذي يوافق القرن الأول الهجري، (أيوب، ٢٠١٣: ٣٨)[٨]، وذلك عندما وصلت طلائع المسلمين إلى إقليم كدار في تبستي الواقعة شمال منطقة حوض بحيرة تشاد، ثم أخذ ينتشر رويدا رويدا صوب الجنوب، عن طريق التجار المسلمين، حتى وصل إلى كانم في منتصف القرن الثاني الهجري، (الطيبي،١٩٨٧:

---

٨ أيوب، محمد صالح، وسط إفريقيا بين الثقافة الإسلامية والعربية تشاد نموذجا، بورصة الكتب، القاهرة، ط١، ٢٠١٢: ٤٢؛

١٨٤)،[٩] إلا أن انتشار الإسلام وازدهاره كان في القرن الحادي عشر الميلادي، في عهد ملك مملكة الكانم الثاني عشر المسمى بهومي الذي امتد ملكه من ١٠٨٦م إلى ١٠٩٧م (Nicolas، ١٩٨١: ٥٧)، فكان قد أسلم عام ١٠٨٥م، ويقال إنه أدى مناسك الحج ثلاث مرات، وأعلن أن الإسلام هو دين الدولة في مملكة كانم، وهذه المنطقة كانت تضم مناطق بحيرة تشاد، (أيوب،مصدر سابق:٤٠)، وبفضل الجهود التي قام بها الملوك في دعم العلماء أخذ الإسلام في الانتشار في جميع أقاليم المملكة.

وأن هذا الانتشار جاء من خلال وسيلتين: التبني الحر والاقتناع من خلال مراقبة سلوك الأفراد كالعلماء، والتجار، والمهاجرون، ولم يصعب التوغل في التركيبة السكانية والاندماج مع الأهالي، حيث أنهم لم يعتبروه ديانة أجنبية جاءت لتسيطر على أفكارهم ولتسلط عليهم، وتذيب هويتهم، بل إنه دين يتوافق مع الطبيعة البشرية.

بيد أن الإسلام انحصر لأمد بعيد في منطقة حوض بحيرة تشاد، ولم ينتشر جنوبا إلا في القرن الثامن عشر الميلادي مع بداية الحركة الجهادية التي يتزعمها الشيخ عثمان دان فوديو في نيجيريا الحالية. الجدير بالتنويه هنا أن هناك عوامل أربعة ساهمت في انتشاره في الكاميرون وهي:

أولا: طبيعة الدين الإنساني، فالإسلام دين الفطرة، وهو ينطلق من منطلقات طبيعة توافق طبيعة الإنسان أينما وجد، والإسلام ينسجم مع طبيعة الإنسان البشرية في كثير من الجوانب، بل يحرره من معتقدات، كانت تؤثر فيه سلبا، كما أن الإسلام يتواءم مع أعراف المتجمعات وعاداتها التي لا تخالف تعاليم الإسلام الأساسية، فضلا عن أن اكتساب خصائص الثقافة الإسلامية لا تماثل اكتساب خصائص الثقافات الأخرى التي وفدت إلى المنطقة التي تسعى إلى سلخ الثقافة المحلية.

ثانيا: جهود الأمراء والملوك والمرابطين، طبقا للمسببات، من أجل مساندة الإسلام، باعتبار الإسلام دينا لدولهم، وأنهم حماة لهذا الدين، فكرسوا جل أوقاتهم في الدفاع عنه، والعمل على نشره، ودعم مؤسسات التعليم.

---

[٩] الصبي، أمين، وصول الإسلام وانتشاره في كانم برنو، السودان الأوسط، مجلة الدعوة الإسلامية، العدد الرابع، طرابلس، ١٩٨٧: ١٨؛

ثالثا: العلماء، أعطى ولاة الأمور للعلماء مقاما عاليا، فطبقة العلماء تلي الملوك، كما كانوا يحظون باحترام العامة والخاصة، وكانت لهم كلمة لدى الحكام الذين غالبا ما يخشون مخالفة فتاوى العلماء، وكانوا يصطحبونهم في معاركهم ومغازيهم.

رابعا: التعليم، يرجع الفضل في انتشار الإسلام إلى الدور الذي لعبه التعليم، ونظام التعليم الإسلامي، جاء مع الإسلام، ومازال منتشرا إلى يومنا هذا، وهو موجود في كل القرى، بل قلما تجد دارا لا يعلم فيها القرآن والإسلام ؛ فقام الأهالي بجهود كبيرة في نشر الثقافة الإسلامية في الكاميرون، وذلك من خلال إنشاء حلقات التعليم في الدور والمساجد وفي بيوت العلماء.

ظهر في مطلع السبعينيات المدارس الإسلامية الحديثة، تعمل بالنظام العام إلى جانب المواد الدينية، وتعرف هذه المدارس بمدارس فرنكو عرب أو أنجلو عرب، وقامت الجمعية الثقافية الإسلامية بالكاميرون بالتعاون مع جامع الأزهر في مطلع السبعينيات من القرن المنصرم بإنشاء مدارس معلمين العربية التي تخرج مدرسين للغة العربية والثقافة الإسلامية، وتحولت المدارس في مطلع الثمانيات من القرن الماضي إلى معاهد إعدادية، ثم معاهد ثانوية في منتصف تسعينيات القرن العشرين، كما أنشأ في نهاية القرن الميلادي الماضي أقساما للنساء.

من جهة الحكومة فإنها أدخلت اللغة العربية ضمن مقررات اللغات الثانية منذ عام ١٩٦٢ في ثانوية غاروا التي كانت المدرسة الثانوية الوحيدة في المنطقة الشمالية، وظلت اللغة العربية تدرس قرابة خمسين سنة دون مقرر رسمي، كما أن المدرسين كانوا يعدون على أصابع اليد، رغم انتشار تعليم اللغة العربية في المدارس.

في عام ٢٠٠٤م، كان عدد المدرسين المنتمين إلى وزارة التربية سبعة مدرسين، أما البقية فإن جمعيات ولاة الأمور هي التي تتولى دفع رواتبهم، واستمر الوضع إلى أن أنشئت مدرسة المعلمين العليا التابعة لجامعة ماروا، وتم قبول عدد من الطلاب في هذه المدرسة لتكوينهم ثم تعيينهم لتدريس اللغة العربية في المرحلتين الإعدادية والثانوية.

وضع المسلمين في الكاميرون

يشكل المسلمون نحو ثلث سكان الكاميرون الذين يقدر عددهم بحوالي ٢١ مليون نسمة. غالبيتهم من السنة أما نسبة الشيعة فلا تزيد على ١%، وتنقسم السنة إلى سلفيين، وتيجانيين، وقادريين؛ وجلهم يتمذهب بالمذهب المالكي.

تتعايش الجماعات الثلاث في وئام سلمي نسبيا؛ حيث لم تسجل مواجهات ذات شأن تذكر غير تلك التي حدثت إبان اندلاع العملية الديمقراطية في مطلع تسعينات القرن المنصرم في كل من ياوندي ودوالا وفومبام، وهي مواجهات وصلت إلى سيل الدماء في بعض الحالات؛ بيد أن المشاحنات الكلامية ما زالت تحدث بين فنية وأخرى، خصوصا في المولد النبوي وفي رمضان حيث تلقى دروس التفسير في المساجد والجوامع.

تجدر الإشارة هنا إلى أن ممارسات الطرق الصوفية في الكاميرون لا تماثل ما يجري في بعض بلدان غرب أفريقيا؛ إذ إنها تنحصر في الاحتفال بالمولد النبوي وممارسة الأوراد عصرا في بعض المساجد.

إلى جانب تلكم الفرق فرقة دماعة التبليغ التي بدأ نشاطها في منتصف سبعينات القرن الماضي، ويعمل أتباعها على الالتزام برسالة مؤسس الحركة (تم إنشاؤه في الهند في عام ١٩٢٦) هو الشيخ محمد إلياس، المولود في عام ١٨٨٠م بالهند، يذكر أن الحركة أنشئت في سنة ١٩٢٦م، وللجماعة مركز رئيسي في ماروا،

يقوم بدور حلقة اتصال مع المركز الأم في باكستان.

المذهب الشيعي

دخل المذهب الشيعي الكاميرون مطلع السبعينات بواسطة التجار الإيرانيين والسوريين واللبنانيين والطلاب الكاميرونيين الذين درسوا في إيران، ودخولهم كان عبر دوالا، حيث شيدوا مسجدا في حي نيوبيل، وعيادة، ومركز يسمى مركز أهل البيت في حي بونابريزو، وقدر عددهم بما يقارب ألف شخص، كما أن التشيع دخل في ياوندي عام ٢٠٠٥ عند ما اعتنق بضعة

أشخاص عقيدة التشيع، وتمكنوا من بناء مسجد لهم في عام ٢٠٠٨، كما أن لهم وجود في منطقة نون، لهم مساجد ومدرسة ابتدائية.

الجمعيات الإسلامية في الكاميرون

يوجد في الكاميرون عدد من الجمعيات الإسلامية، وهي توزع بين جمعيات دينية، وأخرى ثقافية اجتماعية.

الجمعيات الإسلامية في الكاميرون

. توجد في الكاميرون جمعيات إسلامية عديدة، وهي تنقسم إلى جمعيات دينية وأخرى اجتماعية ثقافية، وفيما يلي نقدم استعراضا لتلكم الجمعيات مع الأخذ بعين الاعتبار نوع الأنشطة التي تضطلع بها وأهميتها في المجتمع الكاميروني.

أ– الجمعيات الدينية

يتم الاعتراف بجمعية دينية بمرسوم رئاسي؛ وبناء على ذلك، توجد في الكاميرون ثلاث جمعيات إسلامية معترف بها يحق لها القيام بأنشطة دينية، وهي على الترتيب الجمعية الثقافة الإسلامية الكاميرونية، والجمعية التضامنية للدعوة الإسلامية في الكاميرون، والاتحاد الإسلامي في الكاميرون.

الجمعية الثقافة الإسلامية الكاميرونية Association Culturelle Islamique du Cameroun (ACIC)

تعتبر الجمعية الثقافة الإسلامية الكاميرونية من أقدم الجمعيات الإسلامية الدينية في الكاميرون وأكبرها، تم إنشاؤها في عام ١٩٦٣م، واعترف بها في عام ١٩٨٨م بموجب مرسوم رئاسي رقم ٣١٩/٨٨ بتاريخ ٧ مارس ١٩٨٨م، وتبدو اليوم كممثلة رئيسية للمسلمين أمام الدولة، وفي المحافل الخارجية، كما أنها تقوم بالإشراف على المنح الدراسية التي تقدمها الدوال العربية للطلاب الكاميرونية للدراسة في الجامعات الإسلامية والعربية، وكذلك اختيار القراء لتمثيل الكاميرون في المسابقات الدولية للقرآن في العالم الإسلامي، فضلا عن إشرافها على اللجنة

الوطنية للتقصي عن الهلال التي تعلن عن بداية شهر رمضان ونهايته، وتاريخ الاحتفال بعيد الأضحى.

وتبقى أهم إنجازاتها في الجانب التربوي بامتلاكها نحو ٣٠٠ مدرسة فرنسية عربية أو إنجليزية عربية.

ويؤخذ على الجمعية الثقافة الإسلامية الكاميرونية تقاعسها جراء محاباة بعض قادتها السلطة باعتبارهم أعضاء في الحكومة أو موظفين لديها، وتقدم بعضهم في السن.

أما الجمعيتان الأخريين المعترفين بهما في الكاميرون، هما الجمعية التضامنية للدعوة الإسلامية في الكاميرون ومقرها ياوندي، رخصت بموجب مرسوم رئاسي رقم ٠٩٢/ ٠٣٢ بتاريخ ٢١ فبراير عام ١٩٩٢م، Association Solidaire de la de Vocation Islamique au Cameroun (ASSOVIC)،

وجمعية الاتحاد الإسلامي في الكاميرون Union Islamique (UIC) مقرها دوالا، رخصت بموجب مرسوم رئاسي رقم ٠٩٢/ ٢٣٦ بتاريخ ١٣ نوفمبر ١٩٢م، ولهاتين الجمعيتين حضور ملموس في منطقة نون وفي دوالا، وللأولى مركز صحي ومساجد في دوالا، ولهذه الجمعيات الثلاث فقط الحق في أن تقوم بأنشطة دينية وثقافية، ولها تراخيص رسمية لمزاولة تلك المهام؛ ذلك أن اعتراف الجمعات الدينية أيا كان نوعهما يتم من خلال مرسوم رئيس الجمهورية.

أما الجمعيات الأخرى فهي جمعيات علمانية وإن حملت اسم الإسلام، كجمعية الشباب الإسلامي، ومجلس الأئمة وأعيان المسلمين، ذلك أن الجمعيات العلمانية يعترف بوجودها القانوني بموجب قرار محافظ الولاية.

الجمعيات الاجتماعية والثقافية الإسلامية

اتحاد طلاب الكاميرون المسلمين (CAMSU)Cameroun Muslim's Students Union

أسس الاتحاد في انغاوندري عام ١٩٩٨م، ويضم طلاب الجامعات والمدارس العليا، وللاتحاد تمثيل في الجامعات الحكومية الثمانية، ويقوم بتنظيم دورات سنوية، ويسعى إلى تعزيز التضامن

والأخوة، وغرس القيم الأخلاقية الإسلامية وسط المجتمع، (Adam,2003:169)، وللاتحاد حضور في وسائل الإعلام المرئية والمسموعة، ويقوم مكتب الندوة العالمية للشباب الإسلامي في ياوندي بتمويل أنشطة الاتحاد.

وتكمن نقطة ضعف الاتحاد في اعتماده الكلي على مكتب الندوة في تمويله، وكان من الأجدر للاتحاد تنويع مصادر التمويل.

منظمة النساء للإسلام بلاحدود Organisation de la femme pour l'Islam sans frontière (OFIF)

تم تأسيس هذه الجمعية في ٢٠ يوليو ١٩٩٦ على يد الراحلة السيدة حليمة يونينو، وتتخذ المنظمة ياوندي مقرا لها، وتقوم بأنشطة متعددة، ولها مركز بياوندي للتأهيل المهني، وتهدف منظمة النساء إلى تحقيق جملة من الأهداف، منها: تشجيع التعليم وسط النساء، ومحاربة الأمراض المتفشية كالإيذر، وتنمية الثقافة الإسلامية. للمنظمة تمثيل في محافظة نون، وفي المناطق الشمالية من الكاميرون.

التعليم الاسلامي

إلى جانب التعليم النظامي هناك منظومة التعليم الإسلامي التي تعد السابقة للتعليم الحديث، ذلك أنه دخل مع الإسلام وانتشاره في جميع المناطق التي يقطنها المسلمون بل توجد في الكاميرون قبيلة عربية تسمى بعرب شوا استقرت هذه القبيلة حول بحيرة تشاد منذ أمد بعيد، ويقول بعض المصادر أنها تنتمي إلى قبيلة جهينة العربية[10]، وكان التعليم يبدأ بتعلم القراءة والكتابة بهدف تلاوة القرآن ثم تدرجت لتصل إلى دراسة الفقه والتفسير والحديث والنحو والأدب ...، ولم يخص مكان بعينه بل إنه يتم في أماكن شتى، قد تكون في الدور أوفي الكتاتيب أو في مجالس العلماء.

10 Rév.E. Engilbert et Beling Nkoumba, Manuel d'Histoire du Cameroun, CEPER, 1983, Yaoundé; p.117

قامت هذه المنظومة بدور فاعل في عملية الانسجام الاجتماعي والتماسك الثقافي ونشر القيم الإسلامية والحفاظ عليها، ولقد أدرك المستعمر هذا الدور في عقد الثلاثينات وطفق يحاربه بشتى الأساليب.

شهد هذا التعليم تحولات عديدة تبعا للتغيرات التي شهدتها الكاميرون في مصيرها نحو التقدم، وتتمظهر في أنماط عدة من المدارس التي أنشئت في الفترة التي سبقت الاستقلال والتي تلاه، وهي:

١. المدارس القرآنية

لم يكن للمدرسة القرآنية مكان معين، فالمعلم يعلم تلاميذه حيثما تيسر له ذلك، قد يكون تحت دوحة أو في الدار أو في بيوت العلماء أو في المساجد أو في أي مكان يجتمع فيه المتعلمون باختلاف أعمارهم، ويتكون في الغالب من مستويين: المستوى الابتدائي وهو غالبا ما يكون للصغار والناشئين، والمستوى المتقدم الذي يلتحق به من أكمل المستوى الأول، يطلق عليه مستوى الكتب.

أ- المستوى الأولي (المدارس القرآنية)

يهدف هذا التعليم أساسا تعليم القراءة والكتابة وتحفيظ القرآن كاملا أو بعض أجزائه دون فهم المحتوى. ويبدأ التلميذ في المرحلة الأولى بتعلم القراءة ثم الكتابة حيث يبدأ التلميذ بالتعرف على الحروف العربية مجردة من التشكيل عن طريق التلقين مأخوذة من سورة الفاتحة والسور العشر الأخيرة إضافة إلى آخر آية من سورة الفتح لاشتمال هذه الآية على كل حروف الهجاء، وإذا تمكن من التمييز ثم يتجاوز إلى تعلم التشكيل للجزء الذي سبق أن تعلمه في المرحلة الأولى، ثم يتعدى إلى مرحلة القراءة والحفظ والتدرب على الكتابة بإشراف المعلم عن طريق استخدام اللوح الخشبي، فيبدأ بالسور القصار من الفاتحة ثم الناس فالفلق وتنتهي بانتهاء الجزء الأخير. غالبا ما يتوقف الحفظ في هذه المرحلة، ويبدأ التلميذ في كتابة ما يقرأه وهو ما يقدر بثمن الحزب لليوم الواحد بشرط أن يتقن القراءة لأنه سيقرأ أمام المعلم في نهاية حلقة الصباح فيأذن له بالكتابة، علما بأن لليوم الواحد ثلاث حلقات: حلقة بعد الظهر، وحلقة بعد المغرب، وحلقة بعد الصبح.

هذا وقد نحت المعلمين المحليين من الحروف أسماء حسب وضع الحرف في الكلمة؛ فجعلوا للحرف في أول الكلمة أو في وسطها اسماً، وللحرف المنعزل أو في آخر الكلمة اسماً. وكان انتشار اللغة العربية قد جاء عبر هذه المدارس. والوسائل التعليمية التي يستخدمها المدارس القرآنية: المصحف، واللوح الخشبي، والدواة التي يصنع حبرها من فحم الخطب أو تفحيم الذرة أو البر، والماء، والصمغ أو السكر عند تعذر الأول، ثم القلم الذي يتخذ من نوع خاص من الخوص.

وتتميز المدارس القرآنية بالبطء لحصر جل جهدها في دائرة تحفيظ القرآن، وعلى الرغم من قلة مردوديتها مقارنةً بالمدارس الحديثة إلا أن الأسلوب التقليدي المطبق يحظى بالشعبية وسط الجمهور.

تواجه المدارس القرآنية مشاكل عديدة منها: انعدام المنشئات المناسبة، وندرة المدرس المؤهل، والإدارة الواعية، والمنهج القادر على تلبية احتياجات المجتمع المتجددة.

برنامج التحسين التربوي للمدراس القرآنية

شكلت المدارس القرآنية على مر الأزمنة والعصور منارات تضيء للمسلمين، وظلت تقوم بدور نشر تعاليم الإسلام وصون هوية المسلم بالدفع الذاتي والإمكانات الضحلة. كما تعد أهم المؤسسات التعليمية التي لعبت دورا رئيسا في إرساء قواعد الدين والثقافة الإسلامية في الكاميرون ومع ذلك فقد سجلت عليها بعض المآخذ، نجملها فيما يلي:

١- أن القرآن تدرس وتقرأ باللغات المحلية، أي يحور أصوات العربية التي لا توجد في لغته فضلاً عن التقيد بأحكام التجويد،

٢- أن من أكمل قراءة القرآن لا يكون قادراً في معظم الحالات على أداء شعائر الإسلام كالطهارة والصلاة،

٣- جهل القيم الإسلامية السامية،

٤- عدم قدرة المدارس القرآنية في ضمان مستقبل أفضل لخريجيها.

ولتدارك هذه الفجوات، والنهوض بالمدارس القرآنية جاء التفكير بضرورة التحسين التربوي لهذه المدارس من خلال ثلاثة جوانب: المنهج، والمعلم، والمدرسة، والتمويل.

فيما يتعلق بالمنهج فقد تم إعادة صياغة الأهداف على النحو التالي:

١- حفظ قدر من القرآن،

٢- إجادة تلاوة القرآن مع معرفة أحكام التجويد،

٣- تعلم القراءة والكتابة وإجادتهما،

٤- تعلم بعض أحكام الفقهية الأساسية وتطبيقها،

٥- تعلم بعض الأخلاق الإسلامية وآدابها.

وتتكون المقررات المواد التالية: القرآن، والعقيدة، والفقه، والآداب والأخلاق، والسيرة والحديث، تدرس جنبا إلى جنب من اليوم الأول وفق جدول تتفاوت فيه عدد الساعات من مادة لأخرى.

بالنسبة للمعلم، فقد تم تحديد احتياجات المعلم لرفع مستواه الأكاديمي والمهني فوضع برنامجاً

يحتاج المشروع إلى تمويل رواتب المدرسين، والتدريب المستمر للأساتذة، وتشييد أماكن للتدريس يليق بمكانة القرآن، من جهة الرواتب فقد وجد من تكفل بذلك من المسلمين.

وإني لأسجل هنا خالص تقديري لحسن تجاوبهم، وإلى كل من يقف وراء المشروع، راجياً من المولى القدير أن يجعل الله ذلك في موازين حسناتهم، إنه سميع مجيب.

يهدف البرنامج إلى:

١- عرض القرآن الكريم وإتاحته لجميع الناس،

٢- توفير الجو الصالح والبيئة المناسبة لحفظ وتلاوة القرآن،

٣- تنشئة النشء على الآداب والأخلاق الإسلامية،

٤- ممارسة الشعائر الدينية ممارسة صائبة.

ب– المستوى المتقدم (الكتب)

يتكون من مستويين منفصلين (ثانوي وتخصص)؛ ذلك أن الطلاب يجتمعون في مكان واحد، وتعدّ مجالس العلماء من المؤسسات التعليمية التي لعبت دورا أساسيا في نشر الثقافة العربية الإسلامية في ربوع البلاد كافة، وتقوم باستقبال خريجي المدارس القرآنية الراغبين في التعمق في العلوم الشرعية والعربية بغض النظر عن أعمارهم وعن كونهم متفرغين أو غير متفرغين، أما أسلوب التعليم ونظامه في المجالس فهو أن يجلس المدرس على الجلد أو الحصير أو السجاد، ويتحلق الطلاب من حوله فيلقي دروسه إما من حفظه أو من كتاب، ويعقبه بالشرح والتوضيح باللغة المحلية والتدريس يكون انفراديا حسب أولوية الوصول إلى المجلس.

ولا يتمكن الدارس من التواصل الشفوي باللغة العربية أي استخدامها استخداماً وظيفياً في مواقف الحياة اليومية على الرغم من قدرته على القراءة والكتابة، واستطاع هذا الأسلوب محافظة مكانته في أوساط العامة مع ظهور أساليب جديدة أثبتت تفوقها على أسلوب الترجمة.

أما محتوى ما يدرس فمتنوع ويشتمل على شتى فروع المعرفة، وليس على المدرس فرض ما يدرسه، وإنما الأمر متروك للطلبة الذين يختارون ما يشاءون، وفي معظم الحالات يكون الاختيار وفق إرادة الطالب وميوله، متغاضيا عن قدراته. على سبيل المثال، تتضمن مقررات هذه المرحلة في الفقه كتباً كمقدمة العشماوي لمؤلفه عبد البارئ العشماوي الرفاعي (١٥٨٢–١٦٢١م) المغربي، ومختصر الأخضري لمؤلفه عبد الرحمن الأخضري (١٥١٢–١٥٧٥م) وهو من أصل جزائري، ومقدمة العزية، والمرشد المعين لابن عاشر، ورسالة بن أبي زيد القيرواني، وتحفة الأحكام، والمختصر لخليل بن إسحاق الجندي المصري المتوفى في ٧٧٦هـ/١٣٧٤م، والموطأ للإمام مالك بن أنس، وغيرها، وفي النحو والأدب العربي مثل الأجرومية للصنهاجي، وملحمة الإعراب للحريري، وألفية بن مالك بشروحها المختلفة، وقصائد المدح النبوية كبانت سعاد لكعب بن زهير، وبردة المديح والهمزية للبوصيري، والعشرينية، ومقصورة ابن دريد، والقصيدة الدالية لابن الحسن اليوسي، وديوان الشعراء الجاهليون السبعة، ومقامات الحريري، وفي التفسير كالجلالين، وضياء التأويل للشيخ عبد الله بن فودى وغيرهما، فوقتئذ يطلق عليه لقب مودبو وهو اللقب الأخير، ولعله يضاهي لقب الدكتور، وإذا كان به شغف بالعلم فإنه يقبل علي دراسة العروض وكتب أصول الفقه والحديث

والتفسير، وقد يتنقل إلى نيجيريا، فينزل يولا أو كانو أو صكتو للتخصص العالي، فيولا مشهورة باللغة والأدب، وكانو بالفقه، وصكتو يجمع كل ذلك.

لهذا المنهج أولويات ترتب العلوم حسبها، فيقدم كتب الفقه فالأدب، ثم النحو فالتفسير والحديث، وبدأ عدد الملتحقين بالمجالس يتقلص في السنوات الأخيرة نظراً لتوجه معظم الطلاب إلى المعاهد الإسلامية، ومع ذلك فإن للمجالس مزايا عدة؛ فهي تستقبل كل من يفد إليها، وتترك الحرية للمتعلم في اختيار المقرر وكمية الحصة اليومية؛ إلا أنه لا يسمح له تلقي درسين في مجلس واحد إلا في المراحل المتقدمة حيث يلجأ إلى مجلسين فأكثر.

٢. المدارس الفرنسية العربية

جاء المستعمر، ووجد المدارس القرآنية عريقة تضرب بجذورها في تاريخ البلاد، وتتخذ اللغة العربية لغة الدواوين في الممالك الإسلامية في شمال الكاميرون، وترتبط ثقافة البلاد ارتباطا وثيقا بالثقافة الإسلامية، ذلك أن تاريخها في مجمله يبدأ بتاريخ انتشار الإسلام في ربوع البلاد باستعمال شعوبه للحرف العربي في الكتابة والتوثيق[١١]، وبذل المستعمر مساعي جمة من أجل طمس المدارس القرآنية، ولما أدرك أن جهوده لن تكلل بالنجاح لجأ إلى إبرام اتفاقية مع زعماء المسلمين، ونص الاتفاق بين سلطات الاستعمار والزعماء التقليديين في قاروا على تدريس الإسلام غير أن مواده لا يدخل ضمن مقررات المدرسة الإقليمية، ومن هنا يتجلي مكر السلطات الاستعمارية، وقد أدرك المسلمون هذا النقص الذي اعتبروه بمثابة عدم الوفاء بالاتفاق من قبل السلطات الاستعمارية، وانقسمت الآراء بين مناد بانسحاب جميع الأطفال من المدارس، وبين مقتنع بأهمية المدرسة، إلي جانب ذلك ارتفعت أصوات منادية بإنشاء مدارس إسلامية على غرار مدارس القرآن حيث يدرس العلوم الحديثة والقرآن والتربية الدينية[١٢] نظرا لقلة الإمكانات المادية فإن الرأي الثالث لم يحقق إلا في الخمسينات حيث بدأ التفكير الجدي بشأن هذه المدرسة، وخصصت بلدية ماروا في عام ١٩٥٦ م مبلغا للحصول على مكان لتشييدها، واستمر العمل إلى تم افتتاحها

11 D. Amar Samb, L, Islam et l'histoire du Sénégal, bulletin de l'I.F.N. n° 3 Dakar 1971, p. 12

12 Hamadou Adama: Cameroun 2001, Politique, Langues, Économique et Santé Études africaines, Le Harmattan, 2001 p. 92

رسميا في عام ١٩٦٢ م[١٣]، ويبلغ عدد المدارس المعترفة بها حاليا ٢٧١ مدرسة موزعة بين وزارة التربية الأساسية (٢٥٤ مدرسة ابتدائية) ووزارة التعليم الثانوي (١٧ مدرسة ثانوية)[١٤].

٣. المعاهد الإسلامية

تأسست هذه المؤسسات التعليمية في نهاية السبعينات من القرن الفائت وذلك بوصول أولى بعثات الأزهر الشريف وعودة أولى أفواج خريجي الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة من الكاميرونيين، حيث قامت الجمعية الثقافية الإسلامية في الكاميرون بافتتاح مدرستين للمعلمين: واحدة في ياوندي العاصمة، وثانية في غاروا حاضرة الإقليم الشمالي[١٥]. جاء إنشاء المدرستين استجابة لحاجة المدارس العربية الفرنسية إلى مدرسي اللغة العربية والمواد الدينية، ولغة التدريس فيهما اللغة العربية، ومدة الدارسة فيهما سنتان، ولا يستقبل الطلاب إلا بعد انتهاء الدفعة السابقة. أما مقرراتها فمأخوذة من مقررات المعاهد الأزهرية، وتضم مواد شرعية ولغوية إلى جانب علوم إنسانية كالتاريخ والجغرافيا والحساب، وعلم النفس التربوي، وطرق التدريس.

في عام ١٩٧٢ تم افتتاح مدرستين أخريين في ماروا وانغاونديري كما أغلقت مدرسة ياوندي أبوابها بعد عودة مبعوث الأزهر، وعدم وجود مدرس، ثم فتحت مدرسة رابعة في مدينة مورا بأقصى الشمال، وتم تحويل هذه المدارس في بداية عقد الثمانينات إلى معاهد إعدادية ثم إلى معاهد إسلامية تضم مرحلتين إعدادية وثانوية وذلك في منتصف التسعينات كما أنشئ القسم النسوي في كل من ماروا وانغاونديري.

ويجدر بالتنويه هنا إلى الدور الكبير الذي لعبته هذه المؤسسات في نشر اللغة العربية والثقافة لإسلامية ليس في الكاميرون فحسب، بل في دول الجوار، كالجابون وأفريقيا الوسطى، وأنها ما زالت تقوم بهذا الدور، ومما تفتخر به هذه المؤسسات هو أن جميع الذين يدرسون اللغة العربية والدراسات الإسلامية في الجامعات هم من خريجي هذه المدارس الذين أنهوا دراساتهم الجامعية في الدول العربية.

---

13 Hamadou Adama: Cameroun 2001 Politique, Langues, Économique et Santé, op.cit.p.94

١٤ التقرير السنوي للأمانة الوطنية للتعليم الإسلامي الخاص ٢٠٠٨، ص ٣

١٥ محمدو بابا: منهج اللغة العربية في جامعة نغاونديري (تقويما وتطويرا) مرجع سابق، ص ٢٦

تعاني المعاهد الإسلامية من مشاكل جمة تعوق عملها، وتقلل من مردوديتها إذا قيس بالآمال الكبيرة التي يعلقها المجتمع عليها، ومن هذه العوائق: شح الموارد البشرية والمالية، وعدم مواءمة مناهجها لمتطلبات المجتمع المحلي؛ حيث أنها أهملت مواد عصرية كالحاسوب واللغتين الرسميتين للدولة، الأمر الذي أدى إلى تهميش دور خريجها في المجتمع العملي، فضلا عن عدم اعتراف الدولة بشهاداتها.

٤. المدارس الليلية

تأسست هذه المدارس أصلا للقيام بتدريس المواد الدينية واللغة العربية بأساليب حديثة نوعا ما، واضطلعت بتدريس اللغة العربية والقرآن والمواد الدينية، وكان ذلك في منتصف عقد السبعينات بعد تخرج أولى دفعات مدارس المعلمين، يلتحق بها كل من يرغب في تعلم اللغة العربية والتثقف بالثقافة الإسلامية، وكما يدل عليه اسمها، فالدراسة تكون في الفترة المسائية، وغالبا ما تكون لمدة ساعتين. شهدت هذه المدارس انتشارا واسعا وإقبالا من كافة فئات المجتمع مما حدا بالقائمين عليها على بافتتاح أقسام للنساء والأطفال، يدرس ليلا ونهارا وخصوصا في عطلة الأسبوع بالنسبة للطلاب المسلمين الذين يدرسون في المدارس النظامية. وندر أن تخلو مدينة ذات شأن من هذه المدارس، وقد تتواجد في القرى وفي المناطق ذات الكثافة العالية من المسلمين.

تظل المشكلة الكأداء التي تواجه هذه المدارس كامنة في افتقارها إلى الإمكانيات المادية، والمباني اللائقة، والمدرسين المؤهلين تربويا وأكاديميا، والمنهج الملائم لأقسامها المختلفة. فيما يتعلق بهذا الأخير فإن القائمين على هذه المدارس يستخدمون مقررات المدارس الابتدائية في البلدان العربية، وهي مقررات لا تناسب الكبار والنساء، بل حتى الأطفال لأنها مصممة أساساً لأبناء اللغة الذين يعيشون في دول تتخذ العربية لغة التواصل. أما المواد الدينية فهي مكتوبة باللغة العربية مما يتطلب جهدا مضاعفا في ترجمة المفردات أولاً ثم في فهم المحتوى ثانيا والوصول إلى الهدف المنشود، وهو فهم وتطبيق الشعائر الدينية، ولو أن هذه المقررات كتبت باللغات المحلية، وبالحرف العربي المنمط لكانت الفائدة أعم، ولحققت اقتصاداً في المال والوقت والجهد، علما بأن لغات الشعوب المسلمة في هذه المنطقة كانت تكتب بالحرف العربي قبل استيلاء المستعمرين عليهم وفرض لغته وثقافته.

تاريخ العلاقات بين السودان والدولة العثمانية

ومظاهرها الثقافية المعاصرة

أمين حسن عمر[*]

لمحة تأريخية

يدرك الباحثون أنه غالباً ما تتأثر رواية التاريخ بالجغرافيا السياسية المعاصرة وذلك بمحاولة إسقاط الماضى على الحاضر، دون محاولة النظر لوقائع التاريخ فى سياقها الزمانى.وقد غلب على النظرة لتاريخ السودان فكرة إلحاقه بمصر بجغرافيتها السياسية المعاصرة، رغم أن غالب تاريخ هذه المنطقة كان فى إطار الحضارة النوبية، التى إمتدت فيما سمى بعد ذلك بمصر العليا والتى تتجاوز التصور الحالى للإمتداد الجغرافى الذى يمتد من مصر العليا الحالية إلى جنوب مدينةالخرطوم. وكان أول تماس للسودان الحالى مع الدولة العثمانية من جهتى الشمال والشرق.أى فى إمتداد ما سمى بمصر العليا فى التخوم الشمالية للسودان الحالى. وحدث ذلك عندما حول السلطان سليم الأول إتجاه إهتمام غزواته نحو المنطقة العربية وشرق أفريقيا بدلاً من سياقها الذى إتجه للتوسع نحو أوربا. وقد كانت أسباب ذلك التوجه الجديد هى بروز تحديات خطيرة للعقيدة الاسلامية وللدولة العثمانية، تمثلت فى خطر تنامى الدولة الصفوية الشيعية، وإحتمال تهديدها لبيضة الدولة العثمانية وذلك بالتعاون الذى برز بينها وبين بعض الدول الأوربية، التى كانت تستشعر الخطر العثمانى [3].

وكان التحدى الثانى هو التحرك البرتغالى فى المحيط الهندى ومداخل البحر الأحمر والذى هدد الوجود الإسلامى فى السواحل الشرقية الأفريقية، وبخاصة فى الحبشة (أثيوبيا الحالية) وشرق السودان [4] وكان يمكن أن يهدد الحرمين فى مكة والمدينة فى زمان وهت ووهنت سلطة المماليك

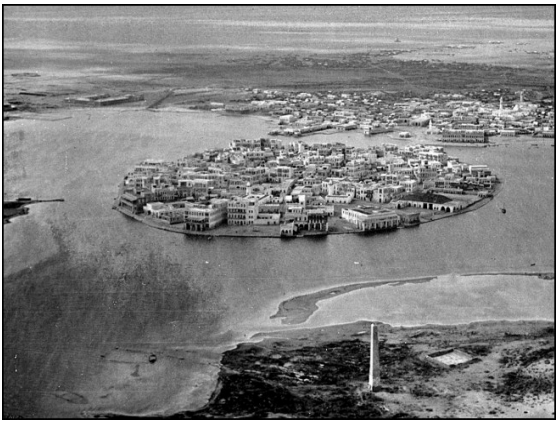
[*] مستشار الرئيس السوداني ووزير الدولة، aminhomer@gmail.com

فى مصر على الحجاز، وأنتشرت فيهم النزاعات بين الإدارات المحلية. وقد أدرك السلطان سليم الأول أنه لا مندوحة من الإتجاه جنوباً لحماية الحرمين من التهديد الصفوى والبرتغالى على حد سواء أعد السلطان سليم الأول جيشه لترسيخ سلطان الدولة تجاه الشرق وإستطاع هزيمة المماليك فى معركة مرج دابق سنة ٥١٦ وأجهز على الدولة المملوكية فى مصر فى العام ٥١٧ واخضع أمراءها لسلطته الفعلية.[5]

وبسط العثمانيون سلطانهم فى مصر الدنيا والعليا إلى داخل حدود السودان الحالية وأقاموا عددا من القلاع لمواجهة تحدى الهاربين من أمراء المماليك فى شمال السودان.أما تلقاء الشرق فقد كان النشاط البحرى البرتغالى شديد التهديد للمؤانى الإسلامية على البحر الأحمرفكان لابد للدولة العثمانية من مواجهة بحرية للتحرش البرتغالى على السواحل الإسلامية وبخاصة بعد إستنجاد السلطات المحلية فى هرروزيلع وسواكن بالخلافة العثمانية التى أصدرت توجيهاً لأوزدمير باشا بالتحرك مع الأمراء المحليين لتعزيز النفوذ العثمانى وتنظيم المواجهة للبرتغاليين. [6]

وكان أوزدمير باشاقد تقدم بنصائحه للسلطان سليمان القانونى بتوحيد السواحل على البحر الأحمر فى ولاية واحد أقترح تسميتها بإيالة الحبشة.وقد إستطاع أوزدمير باشا الذى كان أول ولاة تلكم الولاية من ردع التهديد البرتغالى وتأمين السواحل الأفريقية وتمكين النفوذ العثمانى فيها.ومن بعد أوزدمير خلفه أبنه عثمان باشا وقد إستطاع عثمان باشا أن يوسع أملاك الولاية فى الحبشة بالتعاون مع الأمراء المسلمين على حساب ملك الحبشة النصرانى المتحالف مع البرتغاليين.[7]

سواكن وشرق السودان



كانت مدينة سواكن هى كبرى مدن الساحل الغربى للبحر الاحمر وعاصمة الإيالة الجديدة إيالة الحبشة.وسواكن من أقدم المدن على الساحل الغربى ويمتد تاريخها لما قبل ميلاد المسيح بل إن الأساطير التى تروى حولها تقول أنها كانت سجناً إتخذه الملك النبى سليمان لمردة الجن ومهما تكن صحة الأسطورة مفارقة للواقع إلا أنهمن الثابت أنها ذات إمتداد عريق فى التاريخ. أما فى المصادر الإسلامية فقد ورد ذكرها عندما عبر عن طريقها إلى مصربعض أفراد الأسرة الأموية الحاكمة بعد سقوط ملكهم فقد ذكر المقريزىفى كتابه (المواعظ والإعتبار بذكر الحطط والآثار)أن هؤلاء قد هربوا عن طريقعن طريق سواكن وباضع.[8]



وكانت المؤانى السودانية آنذاك هى عيذاب وكانت ميناء للحجاج وسواكن وعقيق وقد كانت سواكنبها سلطة شبه مستقلة إلا من ولاء أسمى لدولة الفونج حتى هاجمتها دولة المماليك فى مصر لضمها لاملاكهاعلى عهد الملك بيبرس ولكن حملة بيبرس فشلت فى ضمها[9] وإستمر ولاء سواكن للفونج حتى إستنجدت بالدولة العثمانية من خطر البرتغاليينعلى سواحلها. وبنشؤ أيالة الحبشة أصبحت سواكن حاضرة الأيالة وامتد سلطانها إلى أجزاء من ارتيريا الحالية وأثيوبيا وتوسعت علاقاتها مع الحجازفيما استمر تجار سواكن في تعاملهم مع السلطنة الزرقاء حيث كان الفونج يقومون بتجميع السلع والمنتجات من أواسط السودان ويوجهون القوافل التجارية إلى سواكن عبر سنار وكسلا ليتم تسويقها والتبادل عليها هناك مع التجار الأجانب ومن ثم شحنها تحت إشراف العثمانيين، إلا أن المدينة تدهورت تدهوراً متدرجا بسبب سياسة التضييق التي مارسها العثمانيون فيما بعد على التجار الأوروبيين للحد من نشاطهم التجاري عبر طريق البحر

الأحمر في محاولة لمحاربة الأطماع الأوربية في المنطقة.وانتقل ثقل النشاط التجارى إلى جدة شرق البحر الأحمر[10].

وبوصول أسرة محمد على باشا للحكم فى مصر وتبنيها سياسة توسعية،سعت إلى ضم سواكن إلى أملاكها لكن الدولة العثمانية لم تعترف بضم محمد على باشا لسواكن وقامت بتأجيرها له مقابل مبلغ مالى يدفع سنويا للإستانة.[11]



وأستمر ذلك الإيجار حتى وفاة محمد على باشا فى العام ١٨٤٩ حيث عادت للتبعية للدولة العثمانية ثم أعيد تأجيرها للخديوى إسماعيل باشا فى العام ١٨٦٥وفى عهده شهدت المدينة إزدهاراً جديداً وذلك لإهتمام الخديوى إسماعيل بجذب الأوربيين الذين تزايد نفوذهم فى مصر والسودان،وقد إهتم الخديوى إسماعيل بسواكن فأعاد بناء منازلها ومساجدها ومرافقها العامة بل أن بنى كنيسة للأوربين العابرين عن طريقها. وجاءت إليها شركات أوربية كبرى مثل شركة الهند الشرقية الإنجليزية وشركاتملاحية من بلدان أوربية أخرى.بيد أن وإندلا ع الثورة المهدية فى السودان قد أنهى هذا الإنفتاح والإزدهار فلى سواكن كما أنهى حكم أسرة محمد على باشا فى السودان والذى عرف بالتركية السابقة.[12]

التركية السابقة فى السودان





إن ما عرف بالحكم المصرى التركى أو التركية السابقة فى السودان لم يكن حكماً تركيا فعلياً فى السودان. فعلاقة محمد على باشا مع الخلافة العثمانية قد إتسمت بكثير من التعقيد والغرابة.فمحمد على باشا الذى جاء مع الجيش التركى وأعترف سلاطين تركيا بجهوده لتوحيد مصر من جديد بعد أن أضعفتها نزاعات الأمراء المماليك بل وإستعانت به الإستانة فى القضاء على التمردات على السلطة العثمانية فى الحجاز وفى المورة، ما لبثت طموحاته الذاتية أن قادته للصدام مع الخلافة العثمانية. فمحمد على باشا رغم أنه يعتبر نفسه تركياً [13]، إلا أنه إعتبر أنه قد صنع مجده بنفسه فهو قد إستطاع توحيد مصر تحت سلطته بعد فشل الحملة الفرنسية وإنسحابهافى العام ١٨٠١ إذ نشأ وضع فوضوى بصراع أمراء المماليك لكن الأمر أنتهى إلى تعيين الإستانة لأحمد خورشيد باشا الذى أطاح به محمدعلى باشا وأصبح محمد على باشا بحكم الأمرالواقع والياً وحاكماً لمصر منذ العام ١٨٠٥ الى العام ١٨٤٨. وكان محمد على باشا قد جاء فى الحملة التركية التى أرسلتها الإستانة لمصر عقيب إنسحاب الفرنسيين منها نائبا لقيادة الكتيبة العثمانية.[14]وقد إعترف السلطان سليم الثالث بتوليه السلطة فى مصر وأصدر فرمانا فى يوليو ١٨٠٥ بتعيينه واليا عليها. و بعد أن أستقر الأمر له فيها كلفه السلطان مصطفى الرابع فى العام ١٨٠٧ بالقضاء على الثورة الوهابية التى أزاحت الوالى المعين من الخلافة العثمانية عن الحكم فى الحجاز، فإستطاع هزيمة الثورة بعد معارك ضارية، ودخل جيشه الدرعية عاصمة أبن سعود فالعام ١٨١٦. وقد ساعدته هذه الحروب فى الجزيرة العربية والتى قادها أبناؤه طوسون وأبراهيم وقاد بعض معاركها بنفسه، على بناء جيش قوى وأكسبته خبرة قتالية عظيمة، مما ازكى طموحاته فى التوسع جنوبا وشمالا.وكان السودان هدفه الأول بعد الجزيرة العربية. وكانت أهداف غزوته المعلنة

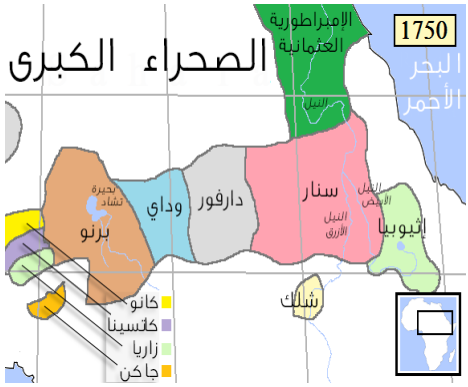
هى الحصول على الذهب والماس من مناجم السودان، والحصول على الرجال لبناء جيشه، وذلك لشهرة الرجال السودانيين حينذاك بالصبر والثبات بعد أن جربإستبسال مجموعات من الهجانة منهم فى حربه ضد الوهابيين. ولكن الهدف الذى لم يعلن عنه هو القضاء على ما تبقى من المماليك الذين كانوا قد هربوا الى السودان حيث قويت شوكة بعضهم وأصبح من المحتمل أن يشكلوا تهديدا لحكمه فى مصر.[15]

وتحركت الحملة فى العام ١٨٢٠ بقيادة أبنه إسماعيل باشا ودخل سنار عاصمة السلطنة الزرقاء فى ١٢ يونيو ١٨٢١.بيد أن إسماعيل باشا قتل حرقا على يد ملك الجعليين فى شندى وتمردت القبائل مرة أخرى فارسل محمد على باشا حملة بقيادة الدفتردار فتكت بالقبائل وأخصعتها بعد مذابح هائلة لسلطة الخديوى مرة أخرى.[16]

كان حكم محمد على باشا وأسرته مكروهاً مبغوضاً لدى السودانيين بسبب مذابح الفتح وبسبب الضرئب الفادحة والمعاملة القاسية فى جبايتها، وبسبب تعيين محمد على باشا وأسرته من بعده وخاصة الخديوى إسماعيل لمديرين أوربيين غير مسلمين على المديريات فى السودان ذلك من أمثال صمويل بيكر وسلاتين باشا وغردون باشا وغيرهم.وقد نشبت ثورات عديدة ضد حكم محمد على باشا وحكم إسرته إنتهت بنشوب الثورة المهدية التى أنهت حكم أسرة محمد على باشا الذى عرف بالتركية السابقة.[17]

بيد أن أهل السودان أدركوا الفرق بين بين الإسم وواقع الحال فلم يكن للدولة العثمانية نفوذ كبير على محمد على باشا الذى تحالف مراراً مع الأوربين ضدها وهو قد حاول الإبتعاد بالتعليم والثقافة بعيداً عن الخلافة، وقريبا من أوربا، فأنشأ المدراس على الطراز الأوربى، وأرسل البعوث التعليمية إلى أوربا، وعين وبخاصة فى السودان الأوربيين فى الوظائف الأعلى فى الحكم. بيد أن ذلك كله لم يبعد التأثير العثمانى عن الحياة فى السودان فى تلكم الفترة وبخاصة فى المجالين الدينى والثقافى.

دولة الفونج وصلاتها الثقافية بالعثما







السودانيون شأنهم شأن سائر المسلمين فى العالم الإسلامى إرتبطوا وجدانيا بالخلافة العثمانية بوصفها القيادة الروحية والسياسية للعالم الإسلامى.وكانت الدولة السنارية تعتبر أنها ذات ولاء للخليفة العثمانى.وقد إحتج السلطان بادى السابع آخر سلاطين الفونج على غزو محمد على باشا لبلد إسلامى يدين بالولاء للخلافة وذلك فى رسالته له ليرده عن العدوان على سلطنته.[18]

وقد كانت سلطنة الفونج وعاصمتها سنار دولة إسلامية قوية الارتباط بدينها الاسلامى، وكانت قد ظهرت نواة إمارة الفونج عقب القضاء على مملكة دنقلة المسيحية، وتسرَّب العرب على نطاق واسع إلى مملكة علوة المسيحية، واتَّسع نطاق هذه الإمارة غربًا، ووصل إلى أطراف منطقة الجزيرة من الشرق، ثم تمَّ التحالف بين هذه الإمارة النامية فى عهد أميرها عمارة دنقس (١٥٠٥ – ١٥٣٤م) وبين عرب القواسمة الذين ينتمون إلى مجموعة الكواهلة فى عهد زعيمهم وشيخهم عبدالله جَمَّاع، وقد نجم عن هذا الحلف نتائج مهمة أولها: قضاء الحليفين على مملكة علوة المسيحية وثانيها: قيام مملكة العبد لاب التشاركت الفونج فى السيطرة على القسم الشمالى من البلاد، وامتدَّ ملكهم من الدندر فى شرق السودان إلى دنقلة فى شمال السودان وثالثها: قيام مملكة الفونج الإسلامية التى كان عمارة دنقس أول سلطان لها. وامتدت منأقصى شرق النيل الأزرق إلى ما وراء النيل الأبيض. وقد بلغت هذه السلطنة أوج مجدها فى عهد السلطان بادى الثانى أبو دقن (١٦٤٢ – ١٦٧٧م)؛ إذ امتدت رقعتها من الشلال الثالث إلى النيل الأزرق فى التخوم الأثيوبية، ومن البحر الأحمر إلى كردفان، واستمر توسُّع هذه الدولة طيلة القرن الثامن عشر الميلادى فى عهد الملك بادى الرابع. غير أنه قبيل نهاية ذلك القرن ظهرت عوامل الضعف فى هذه السلطنة، عندما تصدَّعت عُرَى التحالف بين سلاطين الفونج و عرب القواسمة وبدأ تفشى الانقسامات الداخلية والحروب الأهلية، وبدأ انحلال الأسرة المالكة، حتى جاء الفتح المصرى التركى فى النصف الأول من القرن التاسع عشر الميلادى فى عهد محمد على باشا [19].

وقد اتخذت سلطنة الفونج مظهرًا إسلاميا منذ البداية بالتواصل مع سائر العالم الاسلامى وبخاصة الدولة العثمانية، فقد استهلت حياتها بالإسهام فى حركة الجهاد الإسلامى، وساعدت فى القضاء على مملكة علوة المسيحية، وبذلك تدفَّق الإسلام فى وسط السودان، ومنه إلى الجنوب والغرب كما أسهمت فى محاربة الوثنيين داخل السودان نفسه، فقد حاربت الوثنيين بسبب غاراتهم على المسلمين فى كردفان، كما شاركت فى حركة الجهاد الإسلامى ضد الأحباش فى القرن الثامن عشر الميلادى،حين تكالب الأوربيين على المسلمين فقد قضوا على بعثة فرنسية كانت قد قدمت إلى الحبشة، بهدف مساندتها فى حربها ضد المسلمين عام (١٧٠٥م)، كما اشتبكت مع الأحباش فى عهد الملك بادى الرابع أبى شلوخ سنة (١٧٤٤م)، وكانت جيوش الفونج بقيادة شيخ قرى

التى كان يتولى إمارتها الشيخ محمد أبو اللكيلك، وقد انتصر هؤلاء القواد على جيش الحبشة، وكان لانتصارهم هذا دوى هائل فى العالم الإسلامى وبخاصة فى الإستانة التى تستشعر الخطر الأوربى على مناطق نفوذها.ولم يسهم الفونج فى نشر الإسلام عن طريق الجهاد فحسب، إنما استعانوا بالوسائل السِّلمية التى كانت الأصل فى غالب الأحوال وكان لرواد الدعوة الذين وفدوا من الحجاز و المغرب و مصر و العراق إلى جانب الدعاة الوطنيين فضل كبير فى هذا السبيل فالحج والتجارة بين الحجاز و السودان كانت من أكبرالفرص التى هيأت للسودان نشر الدعوة. وكان حجاج السودان يشجعون علماء الحجاز على الرحلة إلى بلاد الفونج، كما أن كثيراً من السودانيين كانوا يتلقون العلم فى مكة و المدينة اللتين كانتا تحت السلطان العثمانى مما هيأ إتصالا غير مباشر بالثقافة الدينية ذات الوجهة الصوفية المعتدلة. أما مصر فكانت علاقة السودان بها فى ذلك الحين أقل من تلك التى كانت بينه وبين الحجاز و المغرب، ومع ذلك تطلَّع ملوك الفونج إلى الأزهر وعلمائه ورحبوا بهم، وكان بعض السودانيين يذهبون إلى الأزهر وأتخذوا لهم رواقا عرف برواق السنارية[20] وكان للفونج اتصال متواصل بالباشا التركى فى موانئ البحر الأحمر فى سواكن ومصوع؛ حيث كان له وكلاء فى سنار و أربجى.[21]

وكان غالب المذهب هو المالكى بسبب الأثر المغربى فى التعليم الدينى فى الكتاتيب (الخلاوى) والتى انتشرت بصورة واسعة ولا تزال تعد بالألوف مما وفر فرص التعليم الدينى للأهالى دون تكلفة كبيرة.

إعتماد المذهب الحنفى فى السودان:

بيد أن الأمر تغير بعد قدوم محمد على باشا للسودان حيث أصبح المذهب الحنفى هو المذهب الرسمى والمعمول به فى المحاكم فى السودان وحتى وقتنا الحالى.والمذهب الحنفى هو المذهب الرسمى للدولة العثمانية منذ عهد السلطان سليم الأول وقد كان هو المذهب الشعبى قبل ذلك فى العراق وفى تركيا ولكنه أعتمد مذهباً رسمياً للدولة فى عهد سليم الأول فى إطار حدثين مهمين الأول هو التحديات التى أظهرها نشؤ الدولة الصفوية على يد مؤسسها إسماعيل الأول والذى شرع فى إرسال دعاة التشيع لكل أنحاء العالم الإسلامى بل بلغ به الأمر إلى إرسال دعاته إلى الأناضول فكان أعلان المذهب الحنفى مذهبا رسمياً للدولة هو الرد الأنسب[22] رغم أنه كان بالفعل هو المذهب المعمول به شعبياً ورسمياً فى الدولة من قبل ذلك فى الدولة العباسية ودولة

السلاجقة.وكان السبب الثانى لأعلان المذهب الحنفلى رسميا فى الدولة هو تنازل الخليفة العباسى للسلطان سليم الأول عن الخلافة الأمر الذى لاتجوزه المذاهب الثلاثة المالكى والحنبلى والشافعى التى تجعل الخلافة فى قريش وجعلها فى غير قريش جائز لدى المذهب الحنفى[23].

وقد كان لقرار جعل المذهب الحنفى مذهباً رسمياً للدولة أثره العظيم فى تطويرالفقه المتصل بشؤون الدولة وخاصة فى مجالى القضاء والفتيا.ومن بعد سيطرة الخلافة العثمانية على مصر فى العام ١٥١٧ الغى العثمانيون الأمر السائد من جواز القضاء بالنظر الى مذهب المتقاضين، وجعلوا المذهب الحنفى هو الملزم.[24]

وبعد إستيلاء محمد على باشا على السودان تحول القضاء فى السودان من المذهب المالكى الذى كان هوالمذهب السائد إلى المذهب الحنفى وأستمر الحال فى القضاء على هذا المنوال حتى الوقت الحاضر.وكان من أثر ذلك تطور القضاء فى السودان خاصة بعد إعتماد مجلة الأحكام العدلية مرجعا للقضاة.[25]

الدعوة الصوفية والتربوية:

إهتمت الخلافة العثمانية بالدعوة والتعليم الدينى وبخاصة بعد إنتقال الخلافة من العباسيين إلى العثمانيين. وإزدادت الأهمية التى توليها الدولة لمشيخة الإسلام التى كانت تنهض بأعباء تشابه ما تقوم به وزارات الأوقاف فى زماننا هذا، فمن مهامها إدارة مهامالدعوة و التدريس والقضاء والفتيا، وكان شيخ الإسلام يدعى إلى ديوان الخلافة ويحفظله مقام كبير.وإزدادت الأهمية ببروز التحدى الصفوى الذى نشط فى الدعوة للتشيع مما بعث النشاط الدعوى للدولة العثمانية فى مواجهته، وأصبحت رئاسة مشيخة الإسلام بمثابة الرئاسة الدعوية السنية فى مواجهة التحدى الشيعى، وكذلك فى مواجهة التحديات الفكرية الآتية من أوربا بعد تزايد التحدى من الدول الأوربية. وبذلك اصبحت مشيخة الإسلام فى تركيا مركزا للتوجيه الدينى تأثرت به المراكزالعلمية فى شتى أنحاء العالم الإسلامى السنى[26]

وقد أقترن هذا الدور الرسمى بالأثر الشعبى للطرق الصوفية فى تركيا، وبالخصوص أثرها على التصوف فى الحجاز والعراق، والذين كان لهما أثر على التصوف فى السودان. فقد جاءت الطريقة القادرية الواسعة الانتشار فى السودان من العراق، وجاءت الطريقة السمانية من الحجاز، بينما

جاءت طرق صوفية أخرى من المغرب مثل الطريقة التجانية والطريقية الإدريسية من الجزائر والشاذلية من مصر[27].

بيد أن أقطاباً صوفيين من أمثال جلال الدين الرومى كان لهم أثرهم على الحركة الصوفية بصورة عامة. وفى أوقات متأخرة كان لكتابات بديع الزمان النورسى أثرها على إتجاهات الجماعات الصوفية والتربوية فى مصر والسودان.ولقد كان لجماعة النور تأثير كبير على الجماعات التربوية مثل جماعة الإخوان التى أسسها الأمام حسن البنا والتى مزجت بين الطرائق الصوفية التربوية وأفكار التنظيمات العصرية.[28]

التأثيرات المتبادلة بين اللغتين العربية والتركية:

مظهر آخر من مظاهر التأثيرات الثقافية التركية على الثقافة السودانية يتمثل فى إنتشار مفردات وتعابير من اللغة التركية فى العامية السودانية. وليس الأمر بمستغرب فلا شك أن الوجود السياسى والإدارى التركى فى السودان كان ذا أثر فى شيوع إستخدام مفردات من اللغة التركية، بخاصة فى مجال الإدارة والخدمات العامة. واللغة السائدة فى السودان هى اللغة العربية، وهى ذات تداخل عريق مع اللغة التركية، فالعرب والأتراك شعوب متداخلة والتداخل بين الشعوب مثلما يفضى لتبادل المنافع وأحيانا المشاكل، فهو يفضى أيضا لتبادل المفردات والتعابيراللغوية،وتنتشر المفردات من لغة إلى أخرى، سيما إذا إقترنت بمصلحة أو منفعة لم تكن تعرف باللغة المحلية. وإشتراك العرب والأتراك فى الدين والتاريخ السياسى وسع من فرص التبادل الثقافى واللغوى، وكان للغة العربية أفضلية أنها لغة مصادر الدين الأصلية، بيد أن الغة التركية وبخاصة عندما إنتقلت القيادة للعثمانيين صارت ذات تأثير ملحوظعلى اللغة والثقافة العربية، وهذا أمر لا يستغرب فالغالب متبوع كما ذكره أبن خلدون فى المقدمة، وهكذا بدأت تدخل كلمات من اللغة التركية إلى اللغة العربية، وبخاصة فى اللغة المستعملة الدارجةبل إن هناك كلمات تركية من الكلمات التي كانت مستخدمة في اللغة الدارجة العربية دخلت إلى لغة الكتابة العربية، وفي الفترات اللاحقة أيضا كان دخول الكلمات التركية إلى لغة الكتابة الادبية العربيةمتصلا بالمجالات السياسية والإدارية. ويُشير البعض إلى أن هناك حوالي ٢٠٠٠ كلمة من اللغة التركية في اللغة العربية الدارجة أي في اللهجات العربية المحلية [29] وفى السودان وبلا ريبفأن التركية تركت أثرها على اللهجة السودانية وبخاصة تلكم المفرادات التى تتصل بخدمات عامة أو بالنظام الإدارى أو بعض أنواع

الأدوات أو الأطعمة التى لم تكن تعرف فى البلاد من قبل الحضور التركى للسودان. فكلمات مثل أوضة وشنطة وعفارم ودغرى ودشمان تركية. وكذلك الكلمات التي تبدأ بالمقطع باش تركية مثل: باشكاتب ويوزباشى وحكيمباشى وتلكم التى تنتهى بخانة مثل: شفخانة، اجزخانة. وكذلك التي تنتهي بالمقطع دار مثل: حكمدار، بيرقدار، دفتردار وتلك التي تنتهي بالمقطع مثل جي، مثل تمرجى، سفرجى، عربجى. وقد جرى إستخدام المقطع جى على سائر الحرف مثل:، خدرجى أى بائع الخضر أو كبيجى بائع الكباب الذى هو طعام تركى مثل أصناف طعام أخرى كالبسطرمة والكفتة والقاورمة والطرشى والبسبوسة وغيرها [30] وقد إنتقلت هذه المفردات إلى الدارجة المصرية أولاً ومنها إلى الدراجة السودانية ولا غرو فهى تمضى على ذات الأثر السياسى والإدارى.



أشرنا فيما سبق إلى أثر المطبخ التركى على المطبخين المصرى والسودانى.كذلك كان للمعمار التركى أثره على المعمار السائد فى السودان. ولاعجب فإن كثيرا من المدن السودانية إنما أنشئت بواسطة الأتراك،أوكان للأتراك أثر كبير فى تطورها مثل مدينة سواكن التى تطاول نفوذ الاتراك فيها أمدا طويلاً.[31]

أما مدينة الخرطوم العاصمة الحالية للسودانفقد أسسها الأترك معسكراحربياً لهم بعد سقوط سنار التى نقلوا منها العاصمة للمسلمية فى وسط السودان ثم للخرطوم بعد أسسوها لتكون العاصمة الإدارية للبلاد.[32]

كذلك فإن مدينة كسلا فى شرق السودان أنشئت بعد الفتح التركى وأزدهرت مدن أخرى مثل الأبيض فى غرب السودان وبربر فى شمال السودان. وتأثرت العمارة بأثر تركى وتنوعت بين الطراز المملوكى، كما فى مسجد الملك فاروق، إلى الطراز المتأثر بالعمارة العثمانية.كذلك فإن

القصر الجمهوريبظهر الأثر المعمارى التركى وهو السرايا التى بنيتأول مرة فى العام ١٨٢١ ثم أعيد بناؤها على عهد الخديوى إسماعيل. وشهد القصر فيما بعد مقتل غردون باشا عند فتح الخرطوم بواسطة ثوار المهدية. وهو يظهر التأثر بالمعمار الذى كان سائدا فى الدولة التركية وفى مصر.وتوجد بالخرطوم القباب التركية التى هى مدافن للحكمدارات الأتراك وعلى رأسهم أحمدبك أبو ودان أول حكمدار على السودان. [33] والقباب التركية جاءت على الطراز العثمانى ثم أثرت من بعد على بناء القباب التى إنتشرت لدفن شيوخ الطرق الصوفية فى كل أنحاء البلاد.أما مسجد مجمع النور الذى بنى حديثاً فهو تجسيد للعمارة التركية فى بناء المساجد، وقد تأثر بطرازه عدد كبير من المساجد التى بنيت من بعده وذلك لجمال مظهره الذى ألهم الذين رغبوا فى بناء المساجد على طرازه العثمانى البهى.

مستقبل العلاقات الثقافية السودانية التركية:

لاريب أن العلاقات بين السودان وتركيا تشهد تطورا ملحوظاً على إثر ألإهتمام المتصاعد للحكومة التركية على عهد حزب العدالة والتنمية بتطوير العلاقات التركية العربية والعلاقات التركية الأفريقية. وقد إستفاد السودان من هذه الإلتفاتة التركية لتطوير العلاقات مع أفريقيا والعالم العربى.وشهدت الجامعات السودانية مثل جامعة الخرطوم وجامعة أفريقيا العالمية وجامعة الزعيم الأزهرى عقد مؤتمرات فكرية عن العلاقات التركية الأفريقية والعلاقات السودانية التركية فى كافة المجالات. ولما كانت هذه الورقة ذات إلتفات خاص للعلاقات الثقافية فأنها تلحظ بتقدير خاص الجهود المبذولة من الحكومة التركية لتطوير هذه العلاقات والمتمثلة فى دعم المتاحف السودانية التى ترصد حقبة الوجود التركى فى السودان وفى ترميم بعض الآثار فى مدينة سواكن التى تكاد تكون مدينة تركية فى معمارها وبخاصة وقد أعتمدتها منظمة اليونسكو من مواقع التراث العالمى.كذلك فإن الفرصة تلوح لتوسيع التبادل العلمى وفرص المنح للدراسة الجامعية وفوق الجامعية بين البلدين.والجامعات السودانية يمكن أن تكون ذات فائدة للطلاب الأتراك فى الدراسات الأفريقية وفى تعلم اللغة العربية لغير الناطقين بها، فقد تطورت الخبرة السودانية فى هذا المجال[34].

كذلك فإن الجامعات التركية يمكن أن تقدم منحاً فى كافة المجالات وبخاصة دراسة اللغة التركية ونقل تجربة تركيا فى النهوض المتسارع فى كافة الأصعدة. كما يمكن للجامعات التركية إنشاء أقسام لتدريس اللغة التركية فى الجامعات السودانية مثلما تتبنى الجامعات فى روسيا والصين

وفرنسا تعليم اللغات الروسية والصينية والفرنسية، فإن تدريس اللغة التركية فى الجامعات السودانية يفتح فرصا واسعة لإستكشاف التاريخ المشترك بين البلدين.وقد شهدت مراكز الدراسات والبحوث السودانية نشاطا متزيداً بالشراكة مع نظيراتها فى تركيا وهنالك فرص أكبر للتعاون وبخاصة فى مجالات الدراسات فى أفريقيا والعالم العربى.إن الأثار الملحوظة للثقافة التركية مادية وغير مادية أن تشكل أساساً للبناء عليه لتطوير العلاقات الثقافية بين البلدين وأن تفتح بوابة على أفريقيا جنوب الصحراء فلطالما كان السودان منذ عهد قديم جسراً لتمرير التأثيرات الثقافية جنوباً وغرباً ولاتزال الفرص سانحة أمامه للإستمرار فى تأدية هذا الدور التاريخى المهم.

المصادر والمراجع:

([1]) دولة بنى الكنز أقامها عرب قبيلة ربيعة العربية فى بلاد النوبة من أسوانحتى حلفا فى شمال السودان(الموسوعة الأفريقية إصدار اليونسكو– تاريخ أفريقيا المجلد الثانى– د.رجب محمد عبد الحليم)

([2]) تأسست سلطنة دارفور على يد السلطان سليمان صولونج فى العام١٦٠٣ وانتهت بهزيمة السلطان على دينار فى العام ١٩١٦

([3]) A Global Chronology of Conflict: From the Ancient World to the Modern Middle East, Vol. II, ed. Spencer C. Tucker, (ABC-CLIO, 2010). 516.

([4]) أيمن بن حسن بن عبدالله زامل (موقف العثمانيين من الأطماع البرتغالية فى المشرق الأفريقي خلال القرن العاشر الهجرى ١٦ميلادى رسالة ماجستير فى التاريخ الحديث والمعاصر١٤٢٧هجرى file:///C:/Users/user/Downloads/Documents/ind653.pdf

([5]) خليل أينلجيك تاريخ الدولة العثمانية ص٥٥

([6]) طارق محمد نور إضاءة على جانب من تاريخ السودان على ضؤ الوثائق العثمانية ١٨٤٠–١٨٦٤ كلية الآداب جامعة الخرطوم

([7]) المرجع السابق ص٣

([8]) المقريزي: كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ص ١١٩

([9]) المرجع السابق ص ١١٩

([10]) مكي شبيكة: تاريخ شعوب وادي النيل (مصر والسودان) في القرن التاسع عشر، دار الثقافة، بيروت، الطبعة الثانية (١٩٨٠)، ص. ٥٤٢

([11]) المرجع السابق ص٥٤٢

([12]) قامت الثورة بقيادة محمد أحمد بن عبدالله المولود فى جزيرة لبب بشمال السودان فى العام ١٨٤٣ وقام بثورته فى العام ١٨٨٣ رداً على مظالم حكم أسرة محمد على باشا.وبنى دعوته على فكرة المهدى الذى يظهر فى آخر الزمان ليملأ الدنيا عدلا بعد أن ملئت جورا واستطاع المهدى عبر سلسلة من الانتصارات هزيمة القوات الحكومية وتحرير كل أنحاء البلاد. وتوفى بعد إنتصاره بعدة أشهر لليخلفه عبدالله التعايشى الذى حكم حتى العام ١٨٩٨ عندما هزم فى معركة كررى على يد القوات الإنجليزية الغازية لتبدأ حقبة الحكم الثنائى الإنجليزى المصرى(راجع مكى سبيكة تاريخ شعوب وادى النيل فى القرن التاسع عشر)

([13]) Cleveland, William L, A History of the Modern Middle East, (Boulder: Westview Press, 2009)٦٦-٦٥

([14]) الرافعى عبد الرحمن فتح السودان تاريخ الحركة القوميةوتطور نظام الحكم فى عصر محمد على مكنبة الأسرة القاهرة مطابع الهيئة العتمة للكتاب ج٣ ص١٥٩

([14]) المرجع السابق

([15]) المرجع السابق

([16]) التركية السابقة هو الأسم الذى عرفت به حقبة حكم أسرة محمد على باشا فى السودان١٨٢١-١٨٨٥ حتى نهاية الحقبة على يد محمد أحمد المهدى

([17]) رسالة بادى لمحمد على باشا

([18]) السلطنة الزرقاء هى المملكة التى أقامها ملوك الفنج فى العام ١٥٠٤ وعاصمتها سناروتعتبر أول محاولة لتأسيس دولة موحدة فى غالب أرجاء السودان الحالى.

([19]) أنشأ الفونج أكثر من رواق بالأزهر الشريف بين رواق المغاربة والأتراك وكانت تسمى رواقين السنارية ولا تزال باقية إلى اليوم.

([20]) ظهر إسماعيل الصفوي في مطلع القرن العاشر الهجري، ونجح في إقامة دولة شيعية في إيران سنة (٩٠٧هـ الموافق ١٥٠٢م) وأعلن نفسه ملكا، وأصدر السكة باسمه، وجعل المذهب الشيعي هو المذهب الرسمي لإيران بعد أن كانت تتبع المذهب السني، وبدأ يتطلع إلى توسيع مساحة دولته، فاستولى على العراق، وأرسل دعاته لنشر المذهب الشيعي في الأناضول، مما أثار حفيظة الدولة العثمانية المجاورة لها، وبدأت المناوشات العسكرية بينهما في أواخر عهد السلطان بايزيد خان، ثم تحولت إلى صدام هائل بين الدولتين في عهد سليم الأول.

([21]) فتوى جواز أن تكون الخلافة فى غير قريش هى فتوى القاضى أبى يوسف صاحب أبى حنيفة وهو ومحمد بن الحسن الشيبانى من أهم فقهاء المذهب.

([22]) عبد الرزاق إبراهيم عيسى–تاريخ القضاء فى مصر العثمانية ١٥١٧–١٨٩٧–الهيئة المصرية العامة للكتاب.

([23]) مجلة الأحكام العدلية هى مجموعة التشريعات مكونة من ستة عشر كتابا أولها كتاب البيوع وآخرها كتاب القضاء واستمر صدورها لستة عقود وكان آخر الأعداد فى العام ١٨٧٦

([24]) يؤرخ المؤرخ العثمانى مستقيم زادة لمشيخة الإسلام فى الدولة العثمانية فى كتابه دوحة المشايخ فيعزو دواعى نشأتها إلى ضرورة توحيد الأمة على منهج أهل السنة والجماعة فى عصر تكاثرت فيه عقائد الرافضة وهو يقول من هنا جاءت مشيخة الإسلام لتضفى على المجتمع العثمانى الوجه السنى فى معتقده الإسلامى شريعة ومنهج حياة وعلى خطاها إتخذت السلطة العثمانية المذهب الحنفى مذهبا رسميا للدولة بقصد قطع الطريق على أى خلاف دينى وحسما للفوضى الدينية.

([25]) راجع موقع صوفية السودان

http://sofiatalsudan.blogspot.co.uk/p/blog-page_3992.html

([26]) انتشرت رسائل النور لسعيد النورسى وأثرت على التيارات الإسلامية التربوية فى كل أنحاء العلم الإسلامى وبخاصة مصر وباكستان والهند

([27]) د. إبراهيم شعبان التأثير والتأثر بين اللغة العربية واللغة التركية

http://www.arabiclanguageic.org/view_page.php?id=1324

([28]) د. عون الشريف قاسم — قاموس اللهجة العامية فى السودان منشورات الدار السودانية للكتب الطبعة الثانية١٩٨٥.

([29]) مدينة سواكن: تقع سواكن شرق السودان على الساحل الغربي للبحر الأحمر على خط عرض ١٩,٥ درجة شمال خط الاستواء وخط طول ٣٧,٥ درجة شرق، وهي كانت في الأصل جزيرة سواكن ثم توسعت إلى الساحل وما جاوره فغدت مدينة سواكن التي تضم الجزيرة و الساحل.

([30]) تاريخ مدينة الخرطوم راجع: (1979 محمد إبراهيم أبو سليم :تاريخ مدينة الخرطوم، دار الجيل، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية.

([31]) بدأت بعثة تركية تعمل في ترميم قباب الأتراك مع العمل على إقامة متحف في أرض القباب وقد اكتمل العمل في ترميم القباب وتشرع الآن في إقامة متحف سيلحق بالقباب للتوثيق لفترة الحكم التركى بالسودان.

([32]) تأسس معهد اللغة العربية الدولى لتعليم اللغة العربية لغير أهل اللسان العربى وذلك تحت إشراف المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم فى العام ١٩٧٤.

يتركز الهدف المحوري للمعهد في إعداد اختصاصين في مجال تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، وأن يكون المتخرج فيه من أهل الكفاية العلمية في الآتي.

١. تصميم النصوص المتدرجة المستويات وتأليف الكتب ووضع المناهج.

٢. إستخدام طرق التدريس المختلفة في تعليم اللغة العربية لغير الناطين بها.

٣. إختيار الوسائل التعليمية وانتاجها واستخدامها.

٤. تدريب المعلمين وتأهيلهم وإعدادهم للإشراف والتوجيه في مجال تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها.

ثورة ١٧ فبراير

وانعكاساتها على الحالة الدينية والتيارات الإسلامية في ليبيا

علي محمد حمّودة*

مقدمة

بدايةً، الشكر الجزيل والامتنان والتقدير والاحترام لكل من كان سبباً في وجودنا ولقائنا اليوم، ويسعدني ويشرفني الحضور والمشاركة في مثل هذه المناسبات التي تعرف بيننا، وتربط بين فعاليات مهمة على مستوى الأمة، تسعى إلى فهم الواقع وإيجاد الحلول النظرية والعملية لأوضاعنا الصعبة التي نمرّ بها.

تركيا بما لها من تاريخ وحضارة، وما يربطها بجميع دول وشعوب العالم الإسلامي من روابط وأواصر مشتركة، وبما لها من مؤسسات فاعلة وبما تحققه من تقدم وتطور، تعتبر ساحة جيدة وصالحة للقاء والتدارس حول قضايانا التي تمثل في معظمها معاناة ومأساة يصعب وصفها.

والوجود العهد العثماني في شمال إفريقيا استمر لعدة قرون، وامتد عبر الصحراء، في إطار تواصل ثقافي وطبيعي مع الشعوب الإسلامية، تدلنا الحقائق والوثائق التاريخية أنه كان امتداداً وحضوراً مختلفاً عما سواه من الوجود الاستعماري، وكان للعثمانيين دور مهم في حماية الهوية الدينية والحضارية للمنطقة، وحفظ الأمن والاستقرار، ولم يمارسوا سياسة مرسومة لنهب الثروات واستعباد الشعوب، ولم يفرضوا لغتهم أو مذهبهم على أحد، والشواهد على ذلك كبيرة وكثيرة، تفرض نفسها على كل دارس وباحث، ولا تحتاج إلى إثبات، وفي مثل هذه الملتقيات والمؤتمرات تكون الفرصة متاحة لمعرفة المزيد عن مثل هذه القضايا.

---

* الأستاذ الدكتور. وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية السابق بليبيا.

(الإسلام في إفريقيا الماضي والحاضر والمستقبل) عنوان ومضمون يستحق العناية والاهتمام والمشاركة.

الإسلام في إفريقيا قديم الوجود، فأول هجرة للمسلمين من مكة كانت إلى الحبشة كما هو معلوم، بعد خمسة أعوام من نزول الوحي، وكان سرّ اختيار هذا المكان هو عدالة حكم النجاشي، كما قال نبينا محمدٌ صلى الله عليه وسلم، وحين رجع أولئك المهاجرون تركوا وراءهم مسلمين من أهل البلاد، أولهم النجاشي، الذي صلى عليه الرسولُ صلاة الغائب حين بلغه نبأ وفاته، وهذه نقطة جديرة بالوقوف والدراسة.

الإسلام في إفريقيا هو الدين والثقافة والنسيج الذي يربط الملايين، وله حضور ومكانة كبرى، وكان عامل سلام واستقرار.

الإسلام في ليبيا لمحة تاريخية

عرفت ليبيا الإسلام في عهد أمير المؤمنين عمر بن الخطاب حين دخلتها جيوش الفتح بقيادة عمرو بن العاص عام ٢٢هـ ٦٤٢م فتحت أنطابلس (برقة) أولاً صلحاً، ثم فتحت طرابلس عقب حصارها، وفيها بنى فيها عمرو أول مسجد للعبادة وتعليم أمور الدين للناس.

لكن هذا الفتح لم يستقرّ أو يثبت إلا بعد زمن وهذا يرجع بالدرجة الأولى إلى أمرين مهمّين:

- السياسة البيزنطية في المنطقة، فقد كانت بيزنطة – وعاصمتها القسطنطينية في ذلك الوقت– القوّة البحرية المهيمنة على المتوسط، والمحتلة لشمال إفريقية، ترفض الوجود والمدّ الإسلامي في المنطقة، بشتى الوسائل الحربية المتاحة، واستعمال التابعين لنفوذها في الثورات وإثارة القلاقل.
- أحداث الفتنة الكبرى التي تلت استشهاد عثمان بن عفان رضي الله عنه، وما انشغلت به الدولة الأموية بعد ذلك من صراعات داخلية.

وقد انطلقت عدّة حملات لتثبيت الفتح الإسلامي في ليبيا كان أهمها وآخرها الحملة الكبيرة التي كان آخرها سنة ٨٤هـ والتي كانت نتيجتها القضاء على قواعد القوة والوجود البيزنطي في إفريقيا مما أدى إلى استقرار الفتح حتى اليوم.

بقي الإسلام هو عنوان هوية وثقافة وحضارة المنطقة رغم ما تعرضت له من هجمات وغارات كان مصدرها أوروبا، وكان أخطرها – في ليبيا- الاحتلال الإسباني لطرابلس سنة ٩١٦هـ ١٥١٠م والذي بدأ مخططه بالقضاء على وجود المسلمين في الأندلس ثم امتد ليشمل شمال إفريقيا، وحين سقطت طرابلس، وقتل الآلاف من أبنائها أعلنت الفرحة والاحتفالات في أوروبا.

في سنة ١٥٣٠م سلّم الإسبان طرابلس لفرسان القديس يوحنا المنظمة المسيحية المتطرفة، وقد عمل الإسبان ثم الفرسان، على تغيير الجغرافيا السكانية وطمس معالم الحضارة والهوية الإسلامية، وأخذوا خطوات خطيرة على الأرض لتحقيق هذه الغاية، لكن ظهور العثمانيين كقوّة ودولة تمثل العالم الإسلامي غيّر قواعد اللعبة، وأوقف الخطر الأوروبي، حيث تحررت ليبيا من السيطرة والاحتلال الأجنبي، وأصبحت إحدى ولايات الدولة الإسلامية العثمانية، واستمرّت عثمانية منذ ١٥٥١م إلى ١٩١٨م وليبيا هي البلاد التي جاءها العثمانيون بناء على دعوة وترحيب محلي، ولم تنقطع صلتها بها إلا بسبب الحرب العالمية الأولى وآثارها.

الغزو الإيطالي، داهم ليبيا سنة ١٩١١م وقد دافع الليبيون عن بلادهم ودفعوا ثمناً غالياً في ظل أوضاع بائسة سادت المنطقة، وقد كان المخطط الاستعماري خطيراً ورهيباً ومرعباً استهدف الإسلام كدين وهوية للشعب الليبي، ولم يكن مجرد غزو ومطامع سياسية واقتصادية، بل استهدف الدين ومقدسات الإسلام، ولعل في هذا النشيد (وداع متطوع فاشستي لأمه) دلالة لا تحتاج إلى مزيد كلام:

أنا ذاهبٌ إلى ليبيا فرحاً مسروراً

لأبذل دمي، في سبيل سحق الأمة الملعونة

ولأحارب الدين الإسلامي

سأحارب بكل قوتي، لمحو القرآن

وإن سألك أحدٌ عن عدم حدادك عليّ؟

فأجيبيه بأنه: مات في محاربة الإسلام([1]).

كذلك ما كان من أعمال تخريب وقضاء على تراث فكري وثقافي بتدمير الزوايا السنوسية، وقتل علمائها وحرق محتويات مكتباتها.

طبيعة التدين عند الليبيين

لا يختلف الليبيون عن بقية شعوب المسلمين في صدق مشاعر الانتماء لدينهم الحنيف، والإحساس بقيمة التدين الصحيح، ورابطة الأخوة مع بقية المسلمين، وما يمكن أن يوصف به الليبيون من الاعتدال في التدين لا يعني أنهم وحدهم في هذا الوصف، بل هم جزء لا يتجزأ من أمتهم التي يلتزم أغلبها الأعم الاعتدال ونبذ التطرف والغلو.

وطبيعة التدين في ليبيا يمكن تلخيصها في الآتي:

- **الالتزام المذهبي (المذهب المالكي)**

استقرّ العمل بفروع الشريعة الإسلامية في شمال إفريقية والمغرب والأندلس وفقاً لمدرسة الإمام مالك بن أنس، وقد كانت القيروان – عاصمة شمال إفريقيا- أكبر وأقوى مراكز دراسة ونشر المذهب المالكي، والمذهب المالكي عرف في ليبيا منذ نشأته وعهد مؤسسه الإمام مالك بن أنس حيث انتمى إليه والتزم به غالبية سكانها.

وقد شكل هذا الوضع وحدة وتجانساً ثقافياً، كان له الدور الإيجابي والمهم في الاستقرار والأمن الفكري، والسلامة من الصراع الطائفي أو المذهبي، على مدى أربعة عشر قرناً من الزمان.

- **الاعتدال ونبذ الغلوّ والتطرّف**

الاعتدال ثمرة الفهم الصحيح لقواعد وفروع الشريعة، وهو طبيعة النفوس السليمة، وهذه الحالة عرفت في تاريخ ليبيا منذ الفتح الإسلامي، واستمرت ولا تزال هي وصف غالب سكان البلاد.

---

[1] هيئة تحرير ليبيا، الفظائع السود الحمر، القاهرة، ١٩٤٨م، ص ٥٨.

- **التصوف في جانبه التربوي**

التصوف عرف في ليبيا منذ عدة قرون وقد كان في إطاره المذهبي والتربوي، بعيداً عن الفلسفة أو الخوض في الأمور الجدلية فكان أحد عوامل الاعتدال والاستقرار، وكان له أتباع ونشاط.

وأبرز أعلام الفكر الصوفي في ليبيا:

الشيخ أحمد زروق الفقيه والمؤلف والعالم المعروف على صعيد كبير، والذي جاء من المغرب واستقرّ به المقام في مدينة مصراتة حتى توفي سنة ٨٩٩هـ ١٤٩٣م([٢]).

الشيخ محمد ظافر المدني صاحب الطريقة المدنية، والذي جاء من المدينة المنورة، وأنشأ زاويته بمصراتة، وتوفي بها سنة ١٢٦٣هـ ١٨٤٧م([٣]) ثم خلفه من بعد ابنه محمد، والذي كانت له مكانة وشهرة كبيرة، جعلت السلطان عبد الحميد يدعوه إلى استنبول ويتخذه شيخاً ومستشاراً، وبقي في استنبول حتى توفي بها سنة ١٣٢١هـ ١٩٠٣م، كما هو منقوش على ضريحه في بشكطاش([٤]).

الشيخ محمد بن علي السنوسي والذي جاء من الجزائر إلى ليبيا أواخر العهد القرمانلي، وكان أغلب نشاطه الفقهي والتربوي خلال العهد العثماني الثاني، وكانت وفاته بمركز دعوته وزاويته بمدينة الجغبوب سنة ١٢٧٧هـ ١٨٥٩م([٥]) ومن آثاره الطريقة والحركة السنوسية التي انتشرت زواياها في ليبيا والعالم الإسلامي لا سيما إفريقيا، التي شهدت امتدادا كبيراً، وصلة قوية بالحركة السنوسية.

---

٢ خشيم، علي، أحمد زروق والزروقية، دار المدار الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٢م ص: ٦٥.

٣ جهان، علي، الحياة الثقافية بمصراتة أثناء الحكم العثماني الثاني، مركز الدراسات التاريخية، طرابلس، ٢٠٠٧م، ص: ٢٣٤.

٤ جهان، المرجع السابق، ص٢٤١.

٥ شكري، محمد فؤاد، السنوسية دين ودولة، دار الفكر العربي، ١٩٤٨م، ص: ٣٨.

الامتدادات الفكرية والتنظيمية المعاصرة

عقب الحرب العالمية الثانية، واستقلال ليبيا سنة ١٩٥١م، عرفت ليبيا، امتدادات فكرية، لتنظيمات وتيارات نشأت في دول مجاورة أو قريبة أبرزها:

١. جماعة (الإخوان المسلمون) والتي كان مصر مركزها، حيث لجأ بعض أعضاء الجماعة إلى ليبيا فراراً من تنكيل السلطة القائمة في ذلك الوقت فكان ذلك بداية دخول الجماعة إلى ليبيا([٦]) وقد استمر وجود هذه الجماعة في ليبيا وإن لم تبلغ درجة كبيرة من الانتشار نظراً لانحصارها في وسط نخبوي.

٢. حزب التحرير الإسلامي، الذي تأسس في الأردن سنة ١٩٥٣م على يد مؤسسه تقي الدين النبهاني، وانتقل إلى ليبيا ١٩٦٤م([٧]) ولكنه لم يجد قبولا في الشارع الليبي، وهو في حدود قلة من الأفراد الذين انتموا إليه.

٣. التيار السلفي، الذي شكل امتداداً لمركزه في المملكة العربية السعودية، بدأ بنشاط فردي لبعض عناصره، يضعون قضية التوحيد ومحاربة البدع حسب رؤيتهم ومصطلحاتهم على رأس أولوياتهم، وكان أفراده يعلنون العداء للحزبية والعمل التنظيمي وكراهة الخوض في الشؤون السياسة.

الانقلاب العسكري وآثاره في ليبيا

استمر العهد الملكي في ليبيا منذ الاستقلال سنة ١٩٥١م حتى أيلول سبتمبر ١٩٦٩م وخلاله عاشت البلاد حالة استقرار سياسي نظراً لوجود دستور ومؤسسات نشأت وبدأت تتطور، لكن الخطأ الذي وقع فيه الحكم الملكي، هو إلغاء الأحزاب السياسية وحظرها، بحجة أنه لم يحن وقتها، ومع ذلك فقد كان هناك هامش كبير لحرية التعبير، من خلال البرلمان والصحف الخاصة، والمظاهرات والاجتماعات السياسية، حتى وقع الانقلاب العسكري سنة ١٩٦٩م فألغى الدستور، والبرلمان، ومع مرور الزمن أصبحت البلاد تحت حكم فردي مطلق، انتهى معه وجود الدولة كما

---

٦ عميش، التاريخ السياسي ومستقبل المجتمع المدني في ليبيا، ١/ ٢٦٧.

٧ عميش، المرجع السابق، ١/٢٩٧.

هو معروف في العالم المحيط بليبيا([٨]) وتم تجريم العمل الحزبي، ووصفه بالخيانة، وصدرت قوانين: حماية الثورة وتجريم الحزبية، والتي تقضي بحكم الإعدام لكل من يؤسس أو ينتمى لعمل سياسي حزبي([٩]).

فتهيأت البيئة لوجود المعارضة، ووقع التنكيل والعنف المفرط مع كل شكل من أشكالها، مما أدى للجوئها إلى الخارج، وقد أدى هذا الوضع السياسي للبلاد إلى نشوء التيارات الجهادية المسلحة، التي بدأت بوادرها خلال ثمانينيات القرن الماضي، أثناء الحكم العسكري، وكان للسياسة التي اتبعها نظام حكم الفرد أثرها الكبير في نشأة التيارات المتطرفة والتكفيرية، ومن أهم الأسباب التي أدت لذلك إلغاء المؤسسات الدينية (المؤسسة الراعية للشؤون الدينية والمؤسسات العلمية) حيث تم إغلاق الجامعة الإسلامية، وكلياتها والمعاهد التابعة لها، التي كانت تسير وفق منهج علمي معتدل، مما أوجد فراغاً كبيراً وخطيراً، وبيئة مهيأة للتطرف والفوضى الفكرية.

ثورة ١٧ فبراير وانعكاساتها على الحالة الدينية

اندلعت الثورة الليبية في فبراير سنة ٢٠١١م والتي بدأت سلمية، من خلال التظاهرات واللافتات والشعارات المطالبة بالتغيير ووضع حد لحكم الفرد، لكن حجم وهول التنكيل والأوامر العلنية بإبادة وسحق المظاهرات أدى إلى:

١. تدخل المجتمع الدولي لحماية المدنيين.
٢. تحولت الثورة إلى عمل مسلح أملته الضرورة وليس الاختيار.

---

٨ أنشأ القذافي نظام حكم يحقق له البقاء على رأس السلطة ولا يوجد له مثيل في العالم، من حيث الهيكل التنظيمي، والمسميات، وكان يرى في مصطلحات: الإدارة والحكومة، والوزارات، والتقسيم الإداري للولايات والمحافظات، شكلا من أشكال التخلف الذي تجاوزه هو بفكره ونظريته، فأطلق اسم الجماهيرية على نظام الدولة، واللجان الشعبية بديلا عن: الإدارة والوزارة، ولم يكن للبلاد دستور، ولم تشهد خلال عهد أي انتخابات رئاسية أو غيرها، وكان لكل هذا أثر كبير فيما تعيشه ليبيا اليوم من فوضى واضطراب.

٩ الفاضلي، مرجع سابق، ص ٩٥.

وبعد نجاح الثورة، جرت انتخابات عامة، شهدت لها المنظمات الدولية بالنزاهة والمصداقية، وتشكل المؤتمر الوطني العام، والحكومة المنبثقة عنه، وأخذت البلاد خطوات جادة نحو بناء الدولة، لكن التدخل الخارجي، ومحاولات أنصار العهد السابق العودة للحكم والسيطرة، وانتشار السلاح في البلاد، وظهور الكتائب والمجموعات المسلحة التي لا حصر لها، ومنها ما كان يمثل آراء ووجهات نظر متطرفة، أدخل البلاد في أتون صراع لم ينته بعد، ومن الخطأ والظلم أن تنسب مأساة ليبيا اليوم إلى الثورة والتضحيات، التي كانت غايتها الحياة الكريمة والخلاص من الدكتاتورية، ومن الخطأ أيضاً القول بأن الليبيين لو استمروا على الوضع السابق لبقوا ينعمون بالأمن والاستقرار:

- الحكم الفردي الذي يكون من خلال الانقلاب العسكري، لا يمكن وصف زمنه وعهده بالاستقرار أو الأمن، وليس هناك عاقل أو منصف يحمد له سيرة أو عاقبة، فالاستبداد هو الطريق المؤدي إلى انفجار الأوضاع، وترديها، وهو المسؤول الأول عن كل ما يحدث.
- الوصف بالاستقرار والأمن لا يصح أن يطلق دون تدقيق وتحقيق، بل ينبغي أن نرجع فيه إلى معايير وضوابط، ثم ما هو المقصود بالاستقرار والأمن، أمن واستقرار الجبابرة المتسلطين، أو ما تنعم به الأمم والشعوب، في ظل ما يكفل لها الحرية والسيادة والكرامة، والحقوق كاملة غير منقوصة.

القضاء على المؤسسة الدينية في ليبيا خلال العهد العسكري أحدث خللاً كبيراً من الصعب معالجة آثاره في زمن قصير، ومن الصعب أيضاً أن تواجهه ليبيا بمفردها، دون تعاون وتكامل مع اشقائها، وهي في أمس الحاجة إلى مد يد العون من المؤسسات العلمية التي استقرت أوضاعها، وتمتلك الخبرة والإمكانات المادية والبشرية.

المشكلة لا تكمن في تعدد الأفكار، وتنوع المناهج، وإنما هي في رفض الرأي المقابل، وفرض وجهة النظر بقوة السلاح، واستحلال دماء الناس، وهي السمة التي تتصف بها بعض التيارات والجماعات، التي ظهرت في ليبيا، وكان من أخطرها وأشدها:

١. تنظيم الدولة الإسلامية الذي عرف على الصعيد الإعلامي بـ داعش، والذي تدور شكوك كبيرة حول ظهوره، ومصادر دعمه، وتوظيفه، ولعل الذرائع الدولية للتدخل العسكري والسياسي إحدى المظاهر التي تجيب عن بعض أسئلة السائلين.

٢. جماعة أنصار الشريعة، ومع اختلاف هذه الجماعة عن داعش، إلا أنها تنطوي هي الأخرى على نمط فكري عنيف، يرفض العمل السياسي سبيلا لطرح الأفكار أو الوصول للحكم.

٣. التيار المدخلي، الذي يتبنى أتباعه آراء ربيع المدخلي([١٠]) ويسيرون بتوجيهاته وقد شكلوا كتائب مسلحة، ومارسوا إرهابا فكرياً، تمثل في الطعن والتشويه لكل من يخالفهم، واعتبار أنفسهم الجماعة الوحيدة التي تقوم على منهج السلف، ولا يعترفون بالمؤسسات الدينية للدولة، وتدور تساؤلات حول مصادر تمويلهم، لا سيما وأنهم يمتلكون وسائل إعلامية، يتطلب وجودها نفقات مالية كبيرة، وقد توجهت جهودنا من موقع المسؤولية في وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية إلى مخاطبة أشقائنا في المملكة العربية السعودية بضرورة التعاون في كف ربيع المدخلي وتياره عن عدم العبث بالنسيج الفكري في ليبيا، واحترام واقع وخصوصية البلد، لكنها نداءات ذهبت أدراج الرياح، ولم تجد أذناً صاغية، وها نحن ندفع الثمن غالياً، ولا ندري من سيدفعه إذا استمر هذا التهاون والتقصير.

ليبيا ضحية التيار الذي يزعم أنه يمثل منهج السلف، وهذا الفكر سواء حمل السلاح أم لم يحمله، يحمل بذور التطرف في أساس تكوينه، وهو خطر يتهدد بقية خريطة العالم الإسلامي، لما تتسم به طبيعته من حدّة وشدّة وصراع مع مخالفيه، وجناية على معالم الحضارة الإسلامية، ورمي لعلماء الأمة وعامة المسلمين بالشرك وفساد الاعتقاد، وعدم اعترافه بالمذاهب والمدارس الفقهية المعتبرة، ووضعه لها في دائرة الابتداع، والخروج عن نهج الكتاب والسنة، ورؤيته لتراث وكنوز الفقهاء على أنها لا تمثل الدين في شيء، ينبغي الخلاص منها للحفاظ على نقاء الدين وصفائه، وهذه قضية لا يمكن التغاضي عنها أو التهاون فيها لما تحمله من نذر وعواقب.

---

١٠ أحد علماء المملكة العربية السعودية، لا يزال على قيد الحياة.

العلاج وشروط نجاحه

إن ما تعانيه ليبيا اليوم هو شبيه بمعاناة كثير من دول المنطقة، مع الفارق في بعض التفاصيل، وذلك لتشابه الأسباب والظروف، وحلّ هذه الأزمة لا يكون بالمعالجات الخاطئة، التي تعتمد نفس أفكار وعمل المتطرفين، أو العمل العسكري والأمني القائم على القمع والعنف واجتثاث الخصم، بل ينبغي وجود إرادة وعمل وجهد، يبحث جذور الأزمة، ويصف الواقع بما هو عليه.

وأهم عناصر هذا العلاج:

١. الحل السياسي للأزمة عبر التفاهم وعدم الإقصاء لأي طرف يقبل وجود غيره.
٢. الحوار، وهو الأساس لكل الحلول.
٣. تحديد حدود ومعاني المصطلحات، ومنها مصطلح التطرف والإرهاب.
٤. عدم الخلط أو التسوية بين الأفكار والتنظيمات المعتدلة والمتطرفة.
٥. نبذ ورفض وتجريم التطرف في كافة صوره وعدم حصره في الحالة الإسلامية فقط.
٦. إيجاد الأوضاع التي تحترم كرامة وحقوق الإنسان.
٧. وجود مؤسسات دينية فاعلة، تملأ الفراغ، ولا تكون مجرد أدوات للحكم الدكتاتوري، فيراها الناس بعين الازدراء والقصور.
٨. الإعلام وتناول هذه القضايا بموضوعية ومهنية.

ومع كل ما حدث ويحدث في ليبيا على مستوى التيارات والتنظيمات والفوضى الفكرية، فإن هناك تياراً أصيلاً وطبيعياً للتدين في ليبيا، يمثل الاعتدال والانضباط المنهجي، بدأ يستعيد نشاطه من خلال المؤسسات العلمية والأكاديمية التي يرى فيها عامة الناس مصدر راحة وطمأنينة، وأملاً يتجاوز كافة الإشكالات والتعقيدات التي تتصدر المشهد الفكري في ليبيا، لكنه يواجه خطر التطرف الذي لا يقبل وجود غيره.

الإسلام في نيجيريا بين ماضيه وحاضره

إبراهيم محمد حسن*

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على مولانا محمد سيد الأولين والآخرين وعلى آله الطاهرين وأصحابه الهداة المهتدين وعلى تابعيهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

لا شك أن الواقع الإسلامي النيجيري في كل مستوياته يمر بمرحلة حرجة، تتطلب منا الوقوف صفا واحدا لمواجهة التيارات الجارفة والتصدي لها، بعد أن أصبحت لا تحدّها حدود، ولا تحكمها قيم ومبادئ، وزاد من تعميق هذا الشرخ ما عليه واقعنا الذي يكاد يسقط نتيجة للتخاذل الذي ألم بنا، ونظرا لكثرة الأحداث وتلاحقها فإن الإسلام في نيجيريا يستدعي ضرورة الوقوف على ماضيه ليسقر حاضره، من أجل مواجهة الأفكار الطارئة والمنحرفة وتوجيهها، وبما أن الكلمة لها درو في تغير الواقع بل المستقبل، فإن الإسلام في نيجيريا في الحقيقة يلزمنا الاشارة إلى ذكر ماضيه التليد، حتى يستنير لنا حاضره، وذلك ضمن إعادة الفهم الصحيح للإسلام وأسسه في المجتمع النيجيري.

من هنا فإن دولة نيجيريا الاتحادية وبسعي حثيث من العلماء وقادة العمل الدعوي والمصلحين الذين نهضوا بالأمة ونشروا القيم النبيلة والمثل العليا، وقدموا للأمة الإسلامية المنهج المستقيم المبني على الكتاب والسنة، في جميع كتاباتهم ولقاءاتهم وجولاتهم في مختلف الواقع النيجيري المعاش، عليه فإن الباحث يتناول في هذه الورقة ثلاثة محاور:.

في المحور الأول: نبذة مختصرة حول نيجيريا الاتحادية ودخول الإسلام فيها.

وفي المحور الثاني: ماضي الإسلام والمسلمين في نيجيريا.

وفي المحور الثالث: حاضر الإسلام في نيجيريا واستشراف المستقبل، ثم الخاتمة،.

---

* محاضر في قسم اللغة العربية والدراسات الإسلامية، جامعة ميدغري، ibrahimnigzau@gmail.com

المحور الأول: نبذة مختصرة حول نيجيريا الاتحادية ودخول الإسلام فيها.

يبدو أن أغلب الدراسات التي تناولت دخول الإسلام في نبجبربا تشير إلى أنه من الصعب تحديد الفترة الزمنية، التي حل بها الإسلام، ولكن بالنظر إلى أمبراطورية كانم برنو التي شهد جزء منها أنوار الإسلام في فترة مبكرة جدا من، يتأكد لنا حقيقة دخول إلى الإسلام إلى المنطقة، لدرجة قال فيها أحد الباحثين "لم يتفق المؤرخون على تاريخ محدد لدخول الإسلام إلى هذه الإمبراطورية، كما أنهم لم يتفقوا أيضا على شخصية من أدخله ونشر تعاليمه بين الناس في كانم برنو"[١] وبما أن نيجيريا تعد من أقدم الدول التي حظيت بنور الإسلام منذ وقت مبكر، بفضل الممالك الإسلامية التي قامت في أرضها، مع إنها لم تكن بهذه التسمية، وأمبراطورية كانم برنو التي تعد جزءاً من أرض نيجيريا أعرق أمبراطورية عرفتها المنطقة، والتي امتدت حتى مشارف حدود ليبيا، وقد كان الصحابي الجليل عقبة بن نافع ممن جاب هذه المنطقة وعمل على نشر رسالة الإسلام فيها، أما بلاد هوسا فقد دخل إليها عن طريق الممالك التي تعاقبت على المنطقة الواقعة ضمن حدود ما يسمى بالسودان الغربي قبل مجيء الاستعمار، أو عن طريق القبائل العربية التي جابت منطقة كانم برنو، لأسباب مختلفة، بعضها لطلب الكلأ والماء، وبعضها للدعوة وبعضها للتجارة، وأول ملك أسلم من مملكة كانم هو الملك "أومي" أو "حومي" الذي ملك في أواخر القرن الحادي عشر، يقول الشيخ إبراهيم الصالح الحسيني الذي أرّخ لهذه المنطقة في سفر أسماه " تاريخ الإسلام وحياة العرب في إمبراطورية كانم برنو" ويدل مخطوط قديم حصلت عليه على أن الملك انتقل إلى الفرع الإسلامي حوالي ١٠٨٧ وحتى ١٠٩٧ للميلاد، وهو عام ٤٨٠ للهجرة"[٢]. أما دخول الإسلام المنطقة فلا شك أنه سابق لهذا التاريخ، والذي ثبت على وجه التحقيق هو أن من لقّن هذا الملك الشهادتين هو" محمد بن ماني" العربي" [٣].

---

١ محمد إبراهيم *الإسلام والحركة العلمية في أمبراطورية كانم برنو*، دار الأمة لوكالة المطبوعات – كانو نيجيريا ٢٠٠٩م، ص٤٣.

٢ الحسيني، الشيخ الشريف إبراهيم صالح، *تاريخ الإسلام وحياة العرب في امبراطورية كانم برنو*، شركة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده، القاهرة ١٩٧٦م. ص٧٤.

٣ الحسيني، تاريخ الإسلام وحياة العرب في امبراطورية كانم برنو، مصدر سابق،،ص ١٠٢.

وهناك دعاة متفرقون لا يملكون حولا ولا طولا، إلا إيمانهم العميق بربهم"[٤].هذا وقد حمل الإسلام إليها رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه، من حملة الدعوة والمبشرين بالسنة المحمدية وبصفة أخص: أتباع إمام دار الهجرة الإمام مالك بن أنس رضي الله عنه، وخصوصا أولئك النفر الذين اشتهروا بالزهد والتنسك من السائرين على طريق الجنيد بن محمد القواريري البغدادي الذين عرفهم العامة باسم (السادة الصوفية)[٥] من هنا فإن هناك ثلاثة روايات تؤكد دخول الإسلام إلى بلاد السودان في فترة مبكرة جدا من تاريخ الإسلام ذاته وهي:

١. رواية "ابن رسته" التي تؤكد بأن سيدنا عمرو بن العاص رضي الله عنه هو أول من نشر الإسلام وأدخله إلى بلاد السودان، وكان ذلك في سنة (٢٣هـ)

٢. أما الرواية الثانية فهي رواية "أبو القاسم" فإنه يرى بأن فتح إفريقيا وبلاد السودان تم على يد سيدنا "عقبة بن نافع الفهري" رضي الله عنه وذلك سنة ٤٣هـ.

٣. والرواية الثالثة والأخيرة للبكري، وهي قريبة من السابقة فقداعتماد سنة ٤٦هـ.[٦]

لذلك نجد أن البحاثة إبراهيم محمد قد وفّق بين جميع الروايات الثلاث، مبينا أن الفارق الزمني بينها ليس بالكبير، فالرواية الأولى تمثل التاريخ المبكر لدخول الإسلام على يد "عمرو بن العاص" رضي الله عنه، والثانية والثالثة تشير إلى التوسع الكبير في انتشار الإسلام والدعوة إليه بقيادة "عقبة بن نافع الفهري" رضي الله عنه، وهو الأكثر اتساما بتاريخ دخول الإسلام المنطقة في وقت مبكر جدا، والذي يزيل الاشكال لدى المنصفين.

وكانت انطلاقة حمل رسالة الإسلام إلى إفريقيا منبع حضاري ومرجع تجاري اجتماعي فأتاح للمناطق المختلفة صلات التزاوج والجوار والثقافة وتبادل السلع والمنافع وحمل اللغة العربية على الانتشار في أوسع نطاق، حيث أصبحت اللغة العربية وسيلة تحفظ التراث الإفريقي وكما حمل

---

٤ الزيادي محمد فتح الله، *ظاهرة انتشار الإسلام وموقف بعض المستشرقين منها*، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، د.س.ن.ص ٢٢٢.

٥ الحسيني، الشيخ إبراهيم صالح النوى، *التكفير أخطر بدعة تهدد السلام والوحدة بين المسلمين في نيجيريا*، مطبعة النهار، القاهرة ط٤ ١٩٨٧م، ص٣ وما بعدها.

٦ محمد، إبراهيم، *الإسلام والحركة العلمية في أمبراطورية كانم برنو*، دار الأمة لوكالة المطبوعات – كانو نيجيريا ٢٠٠٩م،، ص ٥٣.

الدعاة إفريقيا الإسلام حملوا عادات وتقاليد حسنة في السلوك والمعاملة، واختلطوا مع السكان المحليين في مدنهم وقراهم، واستقروا بينهم وتزاوجوا معهم وبثوا فيهم الحضارة الإسلامية. [٧]

المحور الثاني: ماضي الإسلام والمسلمين في نيجيريا.

إن دولة نيجيريا الاتحادية تعد من أقدم الدول التي استضاءة بنور الإسلام، من هنا فإن التاريخ أثبت أن الإسلام طرق أبواب هذه المملكة منذ القرن الهجري الأول، لأن جيش عقبة بن نافع الفهري قد وصل إلى حدود تلك المملكة في عام ٤٦ هـ"[٨]،

يقول الإلوري"وإذا رجعنا إلى تاريخ الفتوحات الإسلامية بأفريقيا وجدنا أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه في خلافته ولى عمرا بن العاص على الشام ومصر، ثم ولى عمرو بدوره عقبة بن نافع على شمال أفريقيا وفتحها، وأسس بها مدينة القيروان وجعلها مركزا لانطلاق دعوته، وترك بها جالية عربية إسلامية، ثم رجع إلى مصر ولم تتسع فتوحاته هذه المرة إلى الأرجاء المجاورة"[٩]. ويضيف صاحب كتاب "فتوح مصر وأخبارها" قائلا" ولما تولى عليها مرة ثانية في عهد يزيد بن معاوية واصل فتوحاته صوب الغرب حتى وصل بلاد السوس حيث أسلم قبائل المصامدة، ثم استمر حتى انتهى إلى البحر المحيط، وأقحم فرسه فيه حتى بلغ نحره، وقال قولته المشهورة" اللهم إني أشهدك أن لا مجاز ولو وجدت مجازا لجزت وانصرف راجعا" ١٠. وهذا ما أكده الإلوري في صلة الإسلام المبكرة بمنطقة غرب أفريقيا" وسار نحو الجنوب حتى صادف قبائل صنهاجة وأسلموا على يديه، ودخل طنجة واستمر في أطراف بلاد السودان، ودخل بلاد غانة وتكرور وأسلم على يديه بعضهم، وفي طريق عودته إلى القيروان قتله بعض البرابرة وهو أول زعيم إسلامي استشهد في

---

٧ الحسناوي، حبيب وداعه، الحج وأثره في دعم الصلات العربية الإفريقية ودور فزان في تسهيل قوافل حجاج السودان الأوسط حتى القرن الثامن الهجري، أعمال ندوة التواصل الثقافي الاجتماعي، منشورات كلية الدعوة الإسلامية ليبيا ١٩٩٨م، ص ٨٤.

٨ الحسيني، الشيخ إبراهيم صالح، *الأبعاد التاريخية للإسلام في إفريقية والدعوة الإسلامية الطرح الجديد*، د.ن. (١٩٩٣) ص٢٣.

٩ الألوري، الإسلام في نيجيريا، مصدر سابق، ص١٨.

١٠ المصري، عبد الرحمن بن عبد الله عبد الحكم، *فتوح مصر وأخبارها*، تحقيق: محمد الحجيري، دار الفكر، بيروت،١٤١٦هـ، ١٩٩٦م، ص ٣٤.

أفريقيا"[١١]، إلا أن الإلوري وهو يؤرخ لمراحل فتوحات عقبة بن نافع أغفل الطريق المار من برقة وفزان ثم تونس، لأن منطلق فتوحاته كان مصر، ولا يمكن أن يصل إلى المغرب الأقصى ليؤسس به القيروان دون المرور ببرقة وفزان الليبية ثم تونس، وهذا ما يعتمد عليه المؤرخون الذين يعزون تاريخ دخول الإسلام لمملكة برنو إلى القرن الأول الهجري، حيث إن مملكة برنو امتدت حتى منطقة فزان الواقعة جنوبي ليبيا، فإن لم نعتبر دخول عقبة فزان فلا أقل من أنه وصل حدودها منذ ذلك التاريخ.

وإذا عرفنا أسلوب الإقناع والتبني الحر الذي سلكه الدعاة في أفريقيا تبين لنا سر تأخر ملوك برنو في اعتناقهم الإسلام ولكن مع ذلك تقدمت برنو على ممالك الهوسا في دخول الإسلام، مما يدل على عراقة الإسلام في منطقة شمالي شرق نيجيريا.برنو الحالية. ومن أجل التعرف على عراقة الإسلام في نيجيريا علينا أن نبدأ من المساعي التي بذلها الرعيل الأول من الدعاة في كل من شمال شرقي نيجيريا وشمال غربيها، وهي المنافذ التي دخل الإسلام عبرها إلى نيجيريا، لأن المسلم داعية بطبيعته وهو يقوم بالدعوة بجهده وحسابه الخاصَّين"[١٢] وذلك على قاعدة ثابتة في القرآن الكريم {ادْعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ } (سورة النحل –الآية ١٢٥).

المحور الثالث: حاضر الإسلام في نيجيريا واستشراف المستقبل.

قد لا يختلف اثنان على أن الإسلام في نيجيريا ومن خلال جهود علمائه والثبات على أصوله والتمسك بمنهج أهل السنة والجماعة والمذهب المالكي وإظهار شعائره في الأماكن العامة والخاصة، دليل على تمسك النيجيري المسلم بهذا الدين الحنيف، وهكذا يتزايد الاهتمام اللغة العربية، والتعليم الأساسي الديني، والقيم النبيلة والأخلاق الفاضلة، والشعائر الدينية الحنيفة، والدور الريادي الذي يقوم به العلماء المخلصون لدينهم ولوطنهم من اجل نشر شعار المسلمين في نيجيريا.

---

١١ الألوري، مصدر سابق، ص١٨.

١٢ توماس أرنولد، *الدعوة إلى الإسلام*، ترجمة حسن إبراهيم وآخرون، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط٢،١٩٥٧م.ص٤٤٩-٤٥٠.

وبما أن أمبراطورية كانم برنو تعرفت على الإسلام في القرن الأول الهجري، فإن الإسلام قد هيأ إلى المناطق الإفريقية التي دخلها أن تتصل بالحضارة الإسلامية في وقت مبكر، فقد أحدث هذا الدين الجديد نشاطا ثقافيا وحراكا اجتماعيا، ونشاطا اقتصاديا عظيما، فأتاح للمناطق المختلفة صلات التزواج والجوار وتبادل السلع والمنافع،[١٣] فيما بينها.

وكان للدولة العثمانية وجود وحضور في منطقة الشمال الإفريقي والمغرب العربي منذ سنة (١٥٥١م) وأما مصر فإن الوجود العثماني فيها كان أقدم من ذلك التاريخ، إذ يرجع إلى سنة (١٥١٦م)، واحتل الجيش العثماني أجزاء من فزان التي كانت خاضعة لحكم وسلطنة إمبراطورية كانم برنو،[١٤] وهو ما أثار حفيظة أمبراطورية كانم برنو، من النوايا العثمانية، غير أن التواصل الحضاري والاجتماعي والثقافي والتجاري ما بين الشعوب الإفريقية وما جاورها من الدول كسر كل الحواجز والتوجهات السياسية في المنطقة، مما جعل الباب مفتوحا أمام الأمبراطوريتين للتعاون.

ونتج عن ذلك تطور في التواصل الحضاري، وازدهرت حركة التبادل التجاري بين الإمبراطوريتين، وتوسعت إلى درجة التعاون والتفاهم، والناظر إلى الوثائق المتبادلة فيما بينهما يدرك مدى توسعها في حماية التجارة وتواصل الشعوب المتاخمة للصحراء والدول الإفريقية السمراء بالدولة العثمانية، فقد ذكر الباحث صلاح الدين حسن السوري، أن حركة التبادل التجاري بين الأمبراطوريتين توسع إلى التعاون فيما بينهم، وانتقل إلى الجوانب الثقافية والاجتماعية، وأحدثة هذه العلاقة حركة عمرانية تمثلت في مد الجسور عبر الصحراء، وإزدهار المدن والمراكز التجارية في أعماقها وتحقيق الأمن والطمانينة فيها، والأهم من ذلك كله العلاقات الإنسانية التي ظهرت في حسن التعامل وتبادل الثقة وحل المشاكل بالأساليب السلمية.[١٥] الأمر الذي طمأن الحكام في أمبراطورية كانم برنو.

---

١٣ الحسناوي، حبيب وداعة، *الحج وأثره في دعو الصلات العربية الإفريقية ودور فزان في تسهيل قوافل حجاج السودان الأوسط حتى القرن الثامن الهجري*، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس ليبيا ١٩٩٩م، ص ٨٤.

١٤ محمد إبراهيم، مصدر سابق، ص ١١١.

١٥ السوري، صلاح الدين حسن، *العلاقات بين ليبيا وشعوب الصحراء في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين من خلال بعض الوثائق العثمانية*، أعمال ندوة التواصل الثقافي والاجتماعي بين الأقطار الإفريقية

ومن المعروف أن هذا التوسع يثمر في التعارف، ويسهم في إرثاء الحضارة الإسلامية في المنطقة، بل ويفتح باب التبادل والتواصل الاجتماعي، من خلال طمأنة حكام إمبراطورية كانم برنو الإسلامية بعدم غزوها أو الاستعلاء إلى أراضيها، وهو ما سعت إليه الدولة العثمانية لمعرفة أصالة الدين الإسلامي بالأمبراطورية، وفي رسائل متبادلة أكدت الحكومة العثمانية بأن ليس لها أطماع سياسية في برنو، إنما مقاصدها تقتصر على بناء جسور المحبة والصداقة بين البلدين المسلمين، كان هناك حرص على تنمية هذه العلاقات وتطويرها وتقويتها، فكانت السفارات والرسائل المتبادلة والمستمرة بين البلدين من رسائل السياسة، وبطبيعة الحال كانت تتضمن الاهتمام بالتجارة وتأمين الطرق وتيسير الأمور بما يعود نفعه على الطرفين، وكانت عبارات التعظيم والتفخيم وإظهار الاحترام تنمق بعناية، وتستخدم فيها المحسنات البديعية التي تميزها عن الرسائل الشخصية العادية والادارية الرسمية، [١٦]

لقد توسع التبادل التجاري والتبادل الثقافي والتواصل الحضاري بين أمبراطورية كانم برنو والدول المجاورة لها، خاصة مع دولة مصر العربية " فالإسلام جاء إلى كانم برنو عبر بوابة مصر وجاء بالعلم والحضارة والثقافة وبشر ببزوغ فجر جديد في العلاقات الإنسانية خاصة بين شعب كانم برنو وشعب مصر وعمل على فتح قنوات الاتصال أمام شعب كانم برنو على الحضارة الإسلامية المصرية التي استفاد منها كثيرا في تطوير حياته العلمية والثقافية"[١٧] وهكذا جميع دول الشمال الإفريقي ومع دول الخلافة العثمانية، التي أظهرت نواياها في التعاون والتبادل بينهما.[١٨]

على جانبي الصحراء، تنظيم كلية الدعوة الإسلامية بطرابلس وكلية الآداب، بتطوان — المغرب، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس ليبيا ١٩٩٩م، ص ٢٠٦.

[١٦] السوري / مصدر سابق، ص ٢٠٦.

[١٧] محمد إبراهيم، *الإسلام والحركة العلمية في أمبراطورية كانم برنو*، دار الأمة لوكالة المطبوعات،كانو نيجيريا ٢٠٠٩م، ص٧١.

[١٨] حسن، إبراهيم محمد، *مساهمة مدارس العلم في نشر الثقافة الإسلامية في برنو، في الفترة ما بين ١٣٨٢-١٤٣٢هجرية الموافق ١٩٦٠-٢٠١٠ ميلادية*، رسالة تكميلية قدّمت لنيل درجة (الدكتوراه) في الدراسات الإسلامية، جامعة بايرو كنو، نيجيريا ٢٠١٣م ص ٢٢.

ففي إحدى الوثائق المؤرخة ٢٧ شعبان سنة ١٢٨٦، صدر قرار مجلس إدارة الولاية يؤكد أهمية التجارة بين الولاية وبرنو، ويقرر رصد مبلغ لإرسال هدية مناسبة صدرت فيها إرادة سلطانية لحاكمها عمر الكانمي، وإن يقوم بحمل الرسالة والهدية شخص ذو اعتبار يحمل لقبا شرفيا، وتم ذلك بالفعل، والرسالة تحمل تاريخ ٢ رمضان سنة ١٢٨٦، وكانت مفعمة بعبارات التبجيل والتعظيم والاشادة بفضل عمر الكانمي ومكانته، وكانت تتضمن أيضا الاهتمام بالتجارة وتنميتها وتأمين طرقها وضمان أمنها، ويضيف الدكتور صلاح الدين السوري، أن سعيا من الطرفين في الحفاظ على هذه العلاقات الطيبة في السنوات اللاحقة، ففي رسالة من والي طرابلس أحمد باشا مؤرخة في ٨ محرم سنة ١٣٠٠ إلى حاكم برنو الشيخ أبي بكر بن عمر الكانمي يفيده بوصول كتابه وهديته إلى السلطان عبد المجيد الثاني، ويعبر فيها عن شكر السلطان وامتنانه وإشادته بالروابط الطيبة وحسن الجوار والتضامن بين المسلمين، وأهم ما في الرسالة التأكيد على ضرورة الاهتمام بالتجارة وحمايتها وتسهيل أمرها.[١٩]

جاء في كتاب (الدولة العُثمانية – عَوَامل النهُوض وأسباب السُّقوط،) أنه لم يتورع المؤرخون الأوروبيون واليهود والنصارى والعلمانيون الحاقدون بالهجوم على تاريخ الدولة العثمانية، فأستخدموا أساليب، الطعن والتشويه والتشكييك فيما قام به العثمانيون من خدمة للعقيدة والاسلام، وسار على هذا النهج الباطل أغلب المؤرخين العرب بشتى انتماءاتهم واتجاهاتهم، القومية، والعلمانية، وكذلك المؤرخون الأتراك الذين تأثروا بالتوجه العلماني الذي تزعمه مصطفى كمال، فكان من الطبيعي أن يقوموا بإدانة فترة الخلافة العثمانية، فوجدوا فيما كتبه النصارى واليهود ثروة ضخمة لدعم تحولهم القومي العلماني في تركيا بعد الحرب العالمية الأولى، كان الموقف من التاريخ العثماني بالنسبة للمؤرخ الأوربي بسبب تأثره بالفتوحات العظيمة التي حققها العثمانيون، وخصوصاً بعد أن سقطت عاصمة الدولة البيزنطية (القسطنطينية) وحولها العثمانيون دار إسلام واطلقوا عليها اسلام بول (أي دار الاسلام)، فتأثرت نفوس الأوربيين بنزعة الحقد والمرارة الموروثة ضد الاسلام، فأنعكست تلك الأحقاد في كلامهم وافعالهم، وكتابتهم وحاول العثمانيون مواصلة السير لضم روما الى الدولة الاسلامية ومواصلة الجهاد حتى يخترقوا وسط اوروبا

---

١٩ السوري، مصدر سابق، ص ٢٠٧.

ويصلوا الى الاندلس لإنقاذ المسلمين فيها، وعاشت أوروبا في خوف وفزع وهلع ولم تهدأ قلوبهم إلا بوفاة السلطان محمد الفاتح.

وكان زعماء الدين المسيحي من قساوسة ورهبان وملوك يغذون الشارع الأوروبي بالأحقاد والضغائن ضد الاسلام والمسلمين، وعمل رجال الدين المسيحي على حشد الأموال والمتطوعين لمهاجمة المسلمين (الكفرة على حد زعمهم) البرابرة، وكلما انتصر العثمانيون على هذه الحشود ازدادت موجة الكره والحقد على الاسلام وأهله، فأتهم زعماء المسيحيين العثمانيين بالقرصنة، والوحشية والهمجية، وعلقت تلك التهم في ذاكرة الأوروبيين.[٢٠]

غير أن الدولة العثمانية بكل هذه الهجمات والتحديات التي واجهتها استمرت في نشر الإسلام وقد وفقها البارئ عزوجل في تحقيق الكثير من أهدافها، يقول أشار محمد سليم إبك، واصفا الحالة التي كانت عليها الدولة العثمانية في اهتمامها بالإسلام في "خلال فترة الإمبراطورية العثمانية أصبح الإسلام مرتكزا أساسيا للدولة في مجال الحياة الدينية والاجتماعية والثقافية والمادية وغير ذلك، [٢١] وتعبيرا عن احترام الأتراك للإسلام فقد اهتموا بالعربية اهتماما هائلا، ونتيجة لذلك تميزت عملية تدريس اللغة العربية في عهدي السلاجقة والدولة العثمانية مما جعل لها طابع المناهج الاتباعية التي تدرس فيها قواعد الصرف والنحو، بهدف فهم الآيات القرآنية فضلا عن ذلك، فإن إرسال الولاة ورجال الدين إلى البلاد العربية زمن الدولة العثمانية ساعد في تعليم اللغة العربية، [٢٢]

فقد أبدى العثمانيون احتراما كبيرا لشعائر دينهم الحنيف، وقيمه الحضارية الإنسانية، فقد عملوا جاهدين على تبليغ هذا الدين وتحبيبه إلى الناس بطرق شتى، فشيدوا على المثال المساجد العظيمة التي تهوي الأفئدة إليها وتنبعث فيها الراحة والطمانينة، ثم أنهم اعتنوا اعتناء شديدا

---

٢٠ الدكتور عَلي محمد محمد الصَّلاَّبي، الدولة العُثمانية – عَوَامل النهُوض وأسباب السُّقوط، الناشر: دار التوزيع والنشر الإسلامية، مصر، الطبعة: الأولى، ١٤٢١ هـ – ٢٠٠١م، ص ١٥. وما بعدها.

٢١ إبك، محمد سليم، لماذ يتعلم الأتراك اللغة العربية؟ أعمال المؤتمر الدولي للغة العربية، بدبي، الامارات العربية المتحدة، ٢٠١٥م، المجلد الخامس، ص ٥٦٠.

٢٢ إبك محمد سليم، مرجع سابق نفس الصفحة.

بالقائمين على هذه المساجد من مؤذنين ومقرئين يتمتعون بأصوات جميلة ندية تخشع لها القلوب، و يتقنون في الوقت نفسه المقامات والإيقاعات الصوتية كلها، [٢٣]

ومما يؤكد اهتمام الدولة العثمانية بالدين الإسلامي فإنه منذ تأسيس الخلافة العثمانية وجميع الكتب المقررة داخل المدارس العثمانية هي كتب عربية، ولذا فإن جميع الأنشطة والمنتجات العلمية والفكرية كانت تتم بهذه اللغة.[٢٤] ومن أعمالها الجبارة التي لا غبار فيها وكانت عملية عظيمة انشرح لها قلوب المسلمين، ما قام به السلطان محمد الفاتح الذي فتح القسطنطينية، واستحق لقب الفاتح، واهتم بضريح الصحابي الجليل أبي أيوب الأنصاري، الذي استشهد عند أسوار القسطنطينية في أولى محاولات المسلمين لفتحها في القرن الأول الهجري ثم دفن بها، وعندما جاء السلطان محمد الفاتح التمس ذلك من الشيخ شمس الدين وهو أحد الصالحين الذين رافقوا السلطان في حملته الموفقة، وكان قد بشره بفتح المدينة، ولما أرشده من موضع القبر، قال له السلطان: التمس منك يا مولانا أن تريني علامة أراها بعيني ويطمئن بذلك قلبي، فقال الشيخ أحفر في مقدار ذراعين يظهر لكم العلامة التي تريدونها، فلما حفروا ظهر رخام عليه خط عبراني، فقراه من يعرفه وفسره فإذا هو قبر أبي أيوب الأنصاري، فأمر السلطان محمد الفاتح بأن تبني قبة فوق القبر، وألحق بها جامعا وحجرات،[٢٥]

---

٢٣ صواش، نور الدين، من أوصاف الإمام العثماني، حراء مجلة علمية فكرية ثقافية، تصدر كل شهرين من اسطنبول، تركيا العدد ٢٩ السنة السابعة – مارس–أبريل ٢٠١٢م ص ٦٢

٢٤ شنل، جاهد، مرة أخرى، قضيتنا اللغوية مساءلة فلسفية للنقاشات التي دارت حول استخدام المصطلحات العربية التركية في تركيا، آواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن القرن العشرين، المؤتمر الدولي للغة العربية دبي، الامارات العربية المتحدة، المجلد الثاني عشر، ص ٥٢٩ وما بعدها.

٢٥ باشا الدكتور حسن، *موسوعة العمارة والآثار والفنون الإسلامية*، شركة أوراق شرقية للطباعة والنشر. بيروت لبنان ١٩٩٩م، ص ٦٧.

وبما أن الدين الإسلامي هو دين الدولة العثمانية فقد ازدات أهمية اللغة العربية يوما بعد يوم، في النواحي التجارية والسياحية والعلاقات الدولية،[٢٦] وهو ما يجرنا إلى العلاقات والتواصل الحضاري بين الأمبراطوريتين.

الخاتمة:

لقد تناول الباحث في هذه السطور التواصل والعلاقة الوطيدة بين الأمبراطوريتين، ومدى تأصيلهما وتعاونهما في تسهيل الحركة التجارية وتبادل البضائع وانتقال السكان من منطقة إلى أخرى، فقد فتح هذا التواصل أبعاد اجتماعية فريدة من نوعها، حيث سمح بالتزاوج والاندماج في سكان الإمبراطوريتين، حيث أننا نجد في واقع المجتمع البرناوي إلى هذه اللحظة تأثر واضح لتلك العلاقة، فقد تجد حي بأكمله اسمها (فزان) في وسط مدينة ميدغري، بولاية برنو بنيجيريا، وهو أيضا اسم لمنطقة كبيرة في الجنوب الليبي، مما يوحي بانتقال مجموعة من الأسر العربية الليبية إلى الاستيطان في هذا الحي في برنو، ولقب الحي باسم هذه العائلات، والتي لها بقايا إلى الآن في برنو، واندمج الكثير منهم في البيئة، فأصبحوا من أبناء نيجيريا، يحملون اسمهما وهويتها وساهموا في عملية البناء والتطوير في المجتمع.

إن هذا التواصل الحضاري بين الأمبراطورية العثمانية وإمبراطورية كانم برنو، يؤكد مدى إرساء دعائم المحبة والصداقة، بل أثمر هذا التواصل في علاقات سياسية متينة وساهم في حل المشاكل بالوسائل السلمية، كما جلب فوائد ومصالح اقتصادية وكنوز معرفية بين الدوليتين، من هنا فإنها تجربة فريدة من نوعها ومليئة بإنجازاتها. فكان الحديث عن ثلاثة نقاط أساسية: الأولى حول الإسلام في إمبراطورية كانم برنو، والثانية حول مكانة الإسلام عند الأتراك، والثالثة حول التواصل الحضاري بين الأمبرطورية والخلافة العثمانية، والله الموفق.

المراجع والمصادر:

إبك، محمد سليم، *لماذ يتعلم الأتراك اللغة العربية؟* أعمال المؤتمر الدولي للغة العربية، بدبي، الامارات العربية المتحدة، ٢٠١٥م، المجلد الخامس، ص ٥٦٠.

---

٢٦ طاهر خان أيدين، المشكلات التي تواجه تعليم اللغة العربية في تركيا، كتاب المؤتمر الدولي للغة العربية مرجع سابق، المجلد السادس، ص ٤٩٨.

افتتاحية مجلة كلية الدعوة الإسلامية، مجلة إسلامية ثقافية جامعة محكمة، تصدر سنويا، العدد الثاني عشر ١٩٩٥م، طرابلس ليبيا، ص ٧ وما بعدها.

باشا الدكتور حسن، *موسوعة العمارة والآثار والفنون الإسلامية*، شركة أوراق شرقية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان ١٩٩٩م، ص ٦٧.

حسن، إبراهيم محمد، *مساهمة مدارس العلم في نشر الثقافة الإسلامية في برنو، في الفترة ما بين ١٣٨٢-١٤٣٢هجرية الموافق ١٩٦٠-٢٠١٠ ميلادية*، رسالة تكميلية قدّمت لنيل درجة (الدكتوراه) في الدراسات الإسلامية، جامعة بايرو كنو، نيجيريا ٢٠١٣م ص ٢٢.

الحسناوي،حبيب وداعة، *الحج وأثره في دعو الصلات العربية الإفريقية ودور فزان في تسهيل قوافل حجاج السودان الأوسط حتى القرن الثامن الهجري*، منشورات كلية الدعوة الإسلامية،طرابلس ليبيا ١٩٩٩م، ص٨٤.

الحسناوي، حبيب وداعه، الحج وأثره في دعم الصلات العربية الإفريقية ودور فزان في تسهيل قوافل حجاج السودان الأوسط حتى القرن الثامن الهجري، أعمال ندوة التواصل الثقافي الاجتماعي، منشورات كلية الدعوة الإسلامية ليبيا ١٩٩٨م، ص ٨٤.

الحسيني، الشيخ إبراهيم صالح النوى، *التكفير أخطر بدعة تهدد السلام والوحدة بين المسلمين في نيجيريا*، مطبعة النهار، القاهرة ط٤ ١٩٨٧م، ص٣ وما بعدها.

الحسيني، الشيخ الشريف إبراهيم صالح، *تاريخ الإسلام وحياة العرب في امبراطورية كانم برنو*، شركة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده، القاهرة ١٩٧٦م. ص٧٤.

الحسيني، *تاريخ الإسلام وحياة العرب في امبراطورية كانم برنو*، مصدر سابق،،ص١٠٢.

الدكتور عَلي محمد محمد الصَّلاَّبي، *الدولة العُثمانية - عَوامل النُهوض وأسباب السُقوط*، الناشر: دار التوزيع والنشر الإسلامية، مصر، الطبعة: الأولى، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١م، ص ١٥. وما بعدها.

الزيادي محمد فتح الله، *ظاهرة انتشار الإسلام وموقف بعض المستشرقين منها*، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، د.س.ن.ص ٢٢٢.

السوري، صلاح الدين حسن، *العلاقات بين ليبيا وشعوب الصحراء في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين من خلال بعض الوثائق العثمانية، أعمال ندوة التواصل الثقافي والاجتماعي بين الأقطار الإفريقية على جانبي الصحراء*، تنظيم كلية الدعوة الإسلامية بطرابلس وكلية الآداب، بتطوان — المغرب، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس ليبيا ١٩٩٩م، ص ٢٠٦.

شنل، جاهد، *مرة أخرى، قضيتنا اللغوية مساءلة فلسفية للنقاشات التي دارت حول استخدام المصطلحات العربية التركية في تركيا، آواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن القرن العشرين*، المؤتمر الدولي للغة العربية دبي، الامارات العربية المتحدة، المجلد الثاني عشر، ص ٥٢٩ وما بعدها.

صواش، نور الدين، *من أوصاف الإمام العثماني*، حراء مجلة علمية فكرية ثقافية، تصدر كل شهرين من اسطنبول، تركيا العدد ٢٩ السنة السابعة – مارس–أبريل ٢٠١٢م ص ٦٢

طاهر خان أيدين، *المشكلات التي تواجه تعليم اللغة العربية في تركيا*، كتاب المؤتمر الدولي للغة العربية مرجع سابق، المجلد السادس، ص ٤٩٨.

محمد إبراهيم، مصدر سابق، ص ١١١.

محمد إبراهيم *الإسلام والحركة العلمية في أمبراطورية كانم برنو*، دار الأمة لوكالة المطبوعات – كانو نيجيريا ٢٠٠٩م، ص٤٣.

محمد إبراهيم، *الإسلام والحركة العلمية في أمبراطورية كانم برنو*، دار الأمة لوكالة المطبوعات – كانو نيجيريا ٢٠٠٩م، ص ٧١.

محمد، إبراهيم، *الإسلام والحركة العلمية في أمبراطورية كانم برنو*، دار الأمة لوكالة المطبوعات– كانو نيجيريا ٢٠٠٩م، ص ٥٣.

AFRİKA'DA
İLMÎ VE SOSYO-KÜLTÜREL HAYAT

SCIENTIFIC AND SOCIO-CULTURAL LIFE
OF AFRICA

الحياة العلمية والاجتماعية والثقافية في افريقيا

SENÛSÎ AKÂİDİNİN TAHLİLİ

Mustafa Selim YILMAZ[*]

Giriş

Müslüman Afrika'nın kimliğinin temelleri Mâlikilik, Eş'arilik ve sûfiliktir. Tarihte bu kimliğin inşasında önemli katkıları olan birçok âlim vardır. Belki de bu âlimlerin en etkilisi, bazı farklı görüşler olmakla birlikte genel kanaate göre 832/1428 yılında Cezayir'in kuzeyinde ve Fas sınırı yakınlarındaki kadîm şehir Tilimsân'da doğan ve yine aynı yerde 895/1490'da vefat eden Ebu Abdillah Muhammed b. Yusûf b. Ömer b. Şuayb es-Senûsî el-Hasenî'dir.[1] Sadece Müslüman Afrika'nın muhayyilesinin banilerinden biri olarak kalmamış aynı zamanda yetiştirdiği öğrencileri, te'lif ettiği eserleri ve etkileyici fikirleri ile İslam dünyasının birçok yerinde ma'kes bulmuştur.

Afrika'nın tarihinde efsane bir lakap olan "Senûsî" nisbesiyle anılan ilk âlim olan Muhammed Senûsî, Murabıtlar (1056-1147), Muvahhidler (1130-1269), Merînîler (1196-1465), Zeyyanîler [Abdulvâdîler] (1235-1550) ve Hafsîler'in (1228-1574) tarihi, siyasi, fikri ve kültürel olarak şekillendirdikleri bir ortamın birikimini yansıtan çok yönlü bir âlim olarak yetişmiştir. Yaşadığı dönem özellikle Batı İslam dünyasının sancılı bir süreçten geçtiği yıllara denk gelmektedir. Batı medeniyetinin en temel ilham kaynaklarından olan Endülüs'ün bizatihi Haçlı İspanyol güçlerince inkıraza uğratıldığı ve buradan sonra söz konusu güçlerin baskılarını Kuzey Afrika kıyılarında yoğun bir şekilde hissettirdikleri bir dönemdir. Bu baskıların etkin

---

[*] Yrd. Doç. Dr., Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, s.mutekellim@gmail.com

[1] Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî ile ilgili geniş bilgi için bkz. Ahmet Çelik, "Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin Kelâm Anlayışı", (doktora tezi, Cumhuriyet Üniversitesi SBE, Sivas), 2015; Muhammed Aruçi, "Senûsî, Muhammed b. Yûsuf", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 2009, XXXVI, 534-535; Abdulaziz es-Sagîr ed-Dehhân, *el-İmamu'l-Allâme Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî et-Tilimsânî ve Cuhûduhu fî Hidmeti'l-Hadîsi'n-Nebeviyyi'ş-Şerîf*, 1. bs., (2010-2011).

olmasında Müslümanlar arasında yaşanan kardeş kavgaları da ciddi bir etkiye sahiptir. Hadd-i zatında Endülüs'ün son sultanlığı Gırnata merkezli Nasrîlerin (1238-1492) kendi içinde yaşamış oldukları kavgalar Muhammed Senûsî'nin düşüncesini en çok meşgul eden konulardan biridir.

İşte bu vakıa, Senûsî'nin ilmi kişiliğini şekillendirmesinde önemli bir hareket noktası olmuştur. Zira amacı, Müslümanların yaşadıkları sıkıntılara çözüm önerileri sunan bir bakış açısı oluşturmaktır. Bu amaçla kelâmdan tasavvufa, astronomiden hadîse geniş bir skalada vukûfiyet kesb edip interdisipliner bir bakış açısını düşüncesinin merkezine yerleştirdiği görülmektedir. Buradan hareketle de reel hayatı değerlendiren ve neticesinde çözüm odaklı teori-pratik birlikteliğini önemsediğini söylemek mümkündür. Bu birlikteliğin ise özellikle kelâmî ve tasavvufî anlayışıyla ortaya koyduğu düşünülmektedir.

Muhammed Senûsî, döneminin Kuzey Afrika'daki Cüveynî ekolüne mensup Eş'ariliğin en önemli temsilcisidir. Eş'arî kimliği esasında kelâm ve tasavvufu bir potada birleştirmesinin temelidir. Nitekim bilgi düşüncesi bağlamında ilhama dayalı bir bilgi anlayışının ağırlıklı olarak Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö.505/1111) örneğinde olduğu gibi bazı Eş'arî kelamcıların düşüncelerinde yer aldığı bilinen bir vakıadır.[2] Bu yönü kuvvetli olan âlimlerden biri de Senûsî'dir. Bununla birlikte bu bilgi, nazarî bilginin ışığında ele alındığında bir anlam ifade edecektir. Bu bakımdan ilm-i bâtın ile ilm-i zâhiri birbirini tamamlayan ve uygulamada doğru sonuç veren bir bütünlük olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Diğer taraftan, bunları birbirinden ayırarak değerlendiren birtakım anlayışların yöneldiği sapmaları da vurgulu bir şekilde eleştirir.[3]

Ahlâkî bir duruşu benimsemenin ifadesi olarak tanımlanabilecek tasavvufî kişiliği onun fikirlerinin yaygınlaşmasında kilit bir rol oynamıştır. Bu vesileyle kelâmî görüşleri de geniş kitlelere ulaşmıştır. Zaten Muhammed es-Senûsî denilince hemen akla ilk gelen *Senûsî Akaidi* diye te'lif ettiği bir dizi eserden oluşan müellefâtıdır. Bu yazının amacı, genel hatlarıyla bu diziye ilişkin bilgi vermek,

---

2 Bu bağlamda bir değerlendirme için bkz. Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), s. 65 vd.

3 Muhammed es-Senûsî'nin ilmî kişiliği ve kelâmcılığına ilişkin burada verilen genel çerçevenin detaylı bir değerlendirmesi için bkz. Mustafa Selim Yılmaz, "Cezayirli Kelam Âlimi Muhammed b. Yusuf Es-Senûsî", *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye-Cezayir İlişkileri* (Basım aşamasında).

Metnu's-Senûsiyye ve Ummu'l-Berâhîn isimleriyle de meşhur *el-Akîdetu'l-Suğra*'sı ile çocuklar ve kadınlar için yazdığı *el-Müfîde*'sinin bir tercüme denemesinin yapılmasıdır. Böylece bu metinlerin hedef kitleleri bakımından anlaşılır olma amacının keyfiyetinin görülebilmesi ve bir karşılaştırma yapılabilmesi imkanının elde edilmesi hedeflenmektedir. Diğer taraftan, İslam ümmetinin son hâmisi Osmanlı Devleti döneminde yazılan anonim bir risalenin de tercümesi verilerek ortak bir söylem oluşturma çabalarının bir ifadesi olarak Senûsî'nin fikirlerine verilen yerin ortaya konulması bakımından örnek bir metin incelemesinin sunulması arzulanmaktadır. Son olarak genel çerçevede bir değerlendirmeyle *Senûsî Akâidi* söz konusu metinler üzerinden ele alınacaktır.

Senûsî Metni[4] **(Ummu'l-Berâhîn)**

Hamd Allah'adır. Salât ve selam Resulüne olsun. Bil ki aklî hüküm üçe ayrılır: Zorunlu, imkânsızlık ve imkân. Zorunlu olan aklen yokluğu düşünülemeyendir. İmkânsız olan ise aklen varlığı düşünülemeyendir. Mümkün olan da aklen hem varlığı hem de yokluğu imkân dahilinde olandır. Şer'î olarak her mükellefin Yüce Mevla'mız hakkında vâcib, imkânsız ve mümkün olan hususları bilmesi zorunludur. Aynı şekilde peygamberler (a. s.) hakkında da benzer bir çerçeveyi bilmesi gerekir.

Yüce Mevla'mız hakkında vâcib olan yirmi sıfat vardır: Vücûd, kıdem, bekâ, muhalefetun li'l-havâdis, kıyâm bi-nefsihi (yani mekâna ve tahsis ediciye muhtaç olmaması) ve vahdaniyettir (yani zatında, sıfatlarında ve fiillerinde bir ikincisinin olmaması). Bu altı sıfatın ilki olan vücûd, nefsî (zatî) sıfattır. Diğerleri ise selbî sıfatlardır. Bundan sonra meâ'ni sıfatları olarak isimlendirilen şu sıfatlar gelir: kudret ve irade ki bunlar bütün mümkinât ile ilişkilidir, ilim ki vâcibler, mümkünler ve imkânsızlar ile ilişkilidir, hayat ki hiçbir şeyle ilgili değildir, sem' ve basar ki bütün mevcûdât ile ilişkilidir ve harf ve ses olmayan ve ilmin alakalı olduğu her şeyle ilişkili olan kelâmdır. Daha sonra bir önceki yedi sıfatın (me'ânî sıfatların) müteallıkı olarak değerlendirilmesi gereken ve ma'nevî olarak isimlendirilen, yani Allah'ın kâdir, mürîd, âlim, hay, semî', basîr ve mütekellim oluşu şeklindeki sıfatları gelir.

---

4 Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî, *Metnu's-Senûsiyye*, (Mısır: Matbaat-u Mustafa el-Babi'l-Halebî, 1924).

Allah hakkında imkânsız ve ilk yirmi sıfatın zıddı olan sıfatlar ise şunlardır: Adem, hudûs, turuvvu'l-adem (bekânın zıddı) ve cisim olması bakımından havâdise benzemek. Yani Yüce Zatının boşlukta bir ölçüye sahip olması veya vücûdla kâim araz olması veya vücûdun bir yönünde olması veya O'nun yönünün olması veya mekân yahut zamanla kayıtlı olması veya Yüce Zatının havâdisle nitelenebilmesi veya küçüklükle yahut büyüklükle vasfedilebilmesi veya fiillerinde yahut hükümlerinde ihtiyaçlarla nitelenebilmesi demektir. Aynı şekilde Allahu Teala'nın zatıyla kaim olmaması, bir mahalle kaim sıfatının olması veya bir tahsis ediciye muhtaç olması da imkansızdır. Benzer şekilde Zatında mürekkeb (parçalardan müteşekkil) olması bakımından bir olmaması veya Zatında yahut sıfatlarında benzerinin olması veya varlık olarak herhangi bir fiilde O'nunla birlikte bir müessirin olması da imkansızdır. Aynı şekilde mümkün olan bir şeyden âciz olması veya varlığını çirkin görmekle birlikte alemden bir şeyi yoktan yaratması, yani; Allahu Teala'nın iradesinin yokluğu veya ihmalle birlikte veya gafletle veya mazeretle veya tabiatıyla olması da imkansızdır. Benzer şekilde Allahu Teala hakkında cehâlet, bir şeyin ma'lûmuyla manasındakini bilmemek, ölmek, sağır, kör ve dilsiz olmak da imkansızdır. Bu açıklamalardan hareketle bunların, ma'nevî sıfatların zıtları oldukları anlaşılmaktadır.

Allahu Teala hakkında mümkün olan sıfatlar ise her mümkünü yapmak veya yapmayı terk etmektir.

Allahu Teala'nın varlığının burhanı, alemi yoktan yaratmasıdır. Şayet alemin muhdisi olmasaydı aksine kendi kendini var etseydi, birinin diğerini sebepsiz olarak tercih eden olması bakımından birbirine denk iki işin (var olma ve yok olma anlamında) aynı şekilde eşit olması gerekirdi ki bu imkansızdır. Alemin yoktan var edilmesinin delili, hareket, sükûn vd. hâdis arazlarla birlikte var olmasıdır. Hâdisle birlikte var olan hâdistir. Arazların yoktan yaratılmasının delili ise yokluktan varlığa, varlıktan yokluğa onların değişiminin müşahede edilmesidir.

Allahu Teala'nın kıdeminin zorunluluğunun burhanı da şudur: Şayet kadîm olmasaydı, hâdis olurdu ve dolayısıyla bir muhdise muhtaç olurdu. Bu durum da kısır döngüyü zorunlu kılardı. Allahu Teala'nın bekâsının burhanı şudur: Allah için adem söz konusu olsaydı, varlığı mümkün sınıfından olurdu ve bu nedenle varlığının vucûbiyetinden bahsedilemeyeceği için kıdem sıfatı ortadan kalkardı. Zira

mümkünün varlığı ancak hâdis olabilir. Allahu Teala'nın kıdeminin ve bekâsının zorunluluğu öncesiz olduğuna göre O'nun hâdis olduğu nasıl düşünülebilir.

Allahu Teala'nın muhalefetun li'l-havâdis olmasının zorunluluğunun burhanı şudur: Herhangi bir şeye benzeseydi, o şey gibi hâdis olurdu. O'nun kıdeminin ve bekâsının zorunluluğu konusundan hatırlayacağın üzere böylesi bir durum imkansızdır. Allahu Teala'nın varlığının Zatıyla kaim olmasının zorunluluğunun burhanı şudur: O, bir mahale muhtaç olsaydı, bizatihi O'nun bir sıfat olması gerekirdi. Halbuki bu sıfat, me'ânî ve ma'nevî sıfatlarla nitelenemez. Aksine Yüce Mevla'mızın hem me'ânî hem de ma'nevî sıfatlarla muttasıf olması gerekir. Esasında O, bir sıfat değildir. Bir tahsis ediciye muhtaç olsaydı, hâdis olurdu. Allahu Teala'nın kıdem ve bekâsının zorunluluğunun burhanı aşikâr olduğuna göre O'nun bu konuda mahlukata benzemesi nasıl düşünülebilir.

Allahu Teala'nın vahdâniyetinin zorunluluğunun burhanı şudur: O, bir olmasaydı, bu durumda acziyetinin gerekmesinden dolayı alemden hiçbir şey olmazdı. Allahu Teala'nın kudret, ilim, irade ve hayat ile nitelenmesinin zorunluluğunun burhanı şudur: Bu sıfatlardan hiçbiri olmasaydı, hâdislerden hiçbir şey var olamazdı. O'nun sem', basar ve kelâm sıfatlarının zorunluluğunun burhanı; kitap, sünnet ve icma'dır. Aynı şekilde bu sıfatlar ile muttasıf olmasaydı zıtlarıyla nitelenirdi ki bunlar noksanlıktır. Noksan olmak Allah için imkansızdır.

Mümkinâtı yaratan veya yaratmayı terk eden olmasının burhanı şudur: Bir şey O'na zorunlu veya imkânsız olsaydı o zaman mümkün, zorunlu veya imkânsız olurdu. Bu ise aklî bir şey değildir.

Peygamberler (a. s.) hakkında zorunlu olan sıfatlar; doğruluk, emanet ve insanlara emrolundukları hususları tebliğ etmektir. Onlar hakkında söz konusu sıfatların zıtları olan yalancılık, Allah'ın tahrîm ve kerâhetle nehyettiği ve dolayısıyla menedildikleri herhangi bir şeyi yaparak hıyanet etmek ve insanlara tebliği emredilenlerden bir şeyi gizlemek imkansızdır. Peygamberler (a. s.) hakkında beşerî arazlar ki onların yüce mertebelerinde herhangi bir noksanlık oluşturmayacak hastalık vb. sıfatlar mümkündür.

Peygamberlerin (a. s.) doğruluğunun zorunluluğunun burhanı şudur: Onlar sadık olmasalardı, Allahu Teala'nın şu sözü mesabesinde indirmiş olduğu her bir mucizesiyle onları tasdik ettiği haberinde yalan söylemeleri gerekirdi: "Kulum, Benden

tebliğ ettiği her şeyde doğru söylemiştir." Onların emanetinin zorunluluğunun burhanı şudur: Haram veya mekruh bir fiille ihanet etmiş olsalardı, onlar hakkında haram veya mekruh, tâ'at olurdu. Halbuki Allahu Teala, onların sözlerinde ve fiillerinde onlara tabi olmamızı emretmiştir. Buna karşın O, haram ve mekruh bir fiili emretmemiştir. Bizatihi bu durum, söz konusu zorunluluğun üçüncü burhanıdır.

Onlar hakkında beşerî arazların mümkün oluşunun burhanı, onlarda vaki olan ecirlerini yüceltmek veya dünyada hüküm vermek veya dünyaya bağlanmamak veya Allah katında alçaklıklara ne tür ceza verileceği hakkında uyarmak şeklindeki şeylerin müşahede edilmesi ve Allah'ın peygamberleri ve velileri (a. s.) için dünyayı nihai mükafat yurdu olarak görmeye razı olmayışıdır.

Bütün bu akâidin ma'nalarını kendisinde toplayan söz şudur: Allah'tan başka ilah yoktur, Hz. Muhammed O'nun elçisidir. Ulûhiyetin anlamı şudur: İlahın kendi dışındaki her şeyden müstağni olması ve O'nun dışındaki her şeyin O'na muhtaç olmasıdır. "Allah'tan başka ilah yoktur"un anlamı şudur: Kendisinden başka her şeyden müstağni olan ve kendisinden başka her şeyin O'na muhtaç olduğu tek varlık Allahu Teala'dır.

Yüce Allah'ın kendisinden başka her şeyden müstağni oluşu şunları zorunlu kılar: Vücûd, kıdem, bekâ, muhalefetun li'l-havâdis, kıyam bi-nefsihi, her türlü noksanlıktan münezzeh olması ve ayrıca sem', basar ve kelâm da buna dahildir. Bu sıfatlar zorunlu olmasaydı, muhdise veya mahalle veya O'ndan noksanlıkları giderecek bir kimseye muhtaç olurdu. Fiillerinde ve ahkâmında gereksinim duymaktan tenzih edilmeseydi, bunu elde edeceği bir şeye muhtaç olması gerekirdi. Yüce Allah, kendisinden başka her şeyden münezzeh olduğuna göre O'nun herhangi bir şeye muhtaç olduğu nasıl düşünülebilir. Yüce Allah'ın mümkinâttan bir şeyi yapması ve yapmayı terk etmesi vâcib olmasaydı, sevap gibi bir şeyin de aklen gerçekleştirilmesi O'na zorunlu olsaydı, bu şeyin yapılması için duyulan gereksinimi kemâle ulaştıracak bir şeye muhtaç olurdu. Halbuki Allah'ın hakkında vâcib olan şey ancak mükemmelliğin O'nun için olmasıdır. Allahu Teala kendisinden başka her şeyden müstağni olduğuna göre O'nun bir şeye gereksinim duyduğu nasıl düşünülebilir.

O'nun dışındaki her şeyin Allah'a muhtaç olmasına gelince bu durum; hayat ile kudret, irade ve ilmin her şeyi kuşatmasını gerektirir. Eğer bir şey bu sıfatların dışında kalsaydı, hâdislerden bir şeyin var olması mümkün olmazdı ve hiçbir şey O'na muhtaç olmazdı. O'nun dışındaki her şey O'na muhtaç olduğuna göre bunun aksi nasıl düşünülebilir. Allah'ın her şeyden müstağni oluşu aynı zamanda vahdaniyeti de zorunlu kılar. İlahlık anlamında O'nun bir ikincisi olsaydı, bu durumda ikisinin de acziyetinin gerekliliğinden dolayı hiçbir şey O'na muhtaç olmazdı. Kendisinden başka her şeyin O'na muhtaç olduğu ortadayken O'nun tek oluşunun aksi nasıl düşünülebilir.

Alemin hudûsu tamamen O'ndan nefyedilseydi, alemden de herhangi bir şey kadîm olsaydı, o zaman bu şey Allahu Teala'dan müstağni olurdu. O'nun dışındaki her şeyin O'na muhtaç olmasının zorunluluğu ortadayken, O'nun muhdis olmadığı nasıl düşünülebilir. Kâinattaki herhangi bir şeye müessir olması nefyedilseydi, o zaman o şeydeki eserin Yüce Mevla'mızdan müstağni olması gerekirdi. O'nun dışındaki her şeyin genel olarak ve her halükârda O'na muhtaç olduğu ortadayken O'nun müessir olmadığı nasıl düşünülebilir. Kâinattan herhangi bir şeyin tabiatı gereği müessir olduğunu düşünürsen ve birçok cahilin iddia ettiği gibi o şeyin, Allah'ın kendisinde var ettiği bir kuvvetle müessir olduğunu belirtirsen, böyle bir düşünce imkansızdır. Aksi takdirde Yüce Mevla'mız, bazı fiilleri yoktan yaratırken bir vasıtaya muhtaç olurdu. Allah'ın kendisinden başka her şeyden münezzeh oluşunun vücûbiyeti konusundan hatırlayacağın üzere böyle bir görüş yanlıştır.

Bu anlatılanlardan "Allah'tan başka ilah yoktur" sözünün muhtevası açıkça ortaya çıkmıştır. Bu muhteva da Allahu Teala hakkında vâcib, müstahîl ve mümkün olan şeklinde üç başlık altında ele alınan sıfatlardır ki bir mükellefin Yüce Mevla'mız hakkında bilmesi gereken de bunlardır.

"Hz. Muhammed Allah'ın elçisidir" sözümüze gelince burada söz konusu olan; bütün peygamberlere (a. s.), meleklere, semâvî kitaplara ve ahiret gününe iman etmektir. Çünkü Hz. Peygamber, bütün bunları tasdîk etmeyi getirmiştir.

Peygamberlerin (a. s.) doğruluğunun zorunluluğu olmasaydı ve yalan söylemeleri mümkün olsaydı, onlar gizli olan her şeyi bilen Yüce Mevla'mızın güvenilir elçileri olamazlardı. Aynı şekilde nehyedilmiş şeylerden bir fiili yapmaları mümkün olsaydı, onların söz, fiil ve takrirleriyle insanlara doğru ile yanlışı öğretmek için gönderilmeleri nasıl kabil-i tevfîk olurdu. Kendilerini tüm insanlara gönderilmek üzere seçen ve

onlara vahiy sırrını emanet eden Yüce Mevla'mızın emrine, fiillerinde muhalefet etmemeleri zorunludur.

Peygamberler için risâletlerini geçersiz kılmayan ve Allahu Teala nezdindeki yüce mertebelerini düşürmeyen beşerî arazlar mümkündür. Bunlar söz konusu olmasaydı, mukaddemen belirtilen hususların tam tersi olurdu.

Bu anlatılanlardan, Allahu Teala ve peygamberleri (a. s.) hakkında iman edilmesi gereken akâidinden, bir mükellefin bilmesi gereken her şeyin özlü bir ifadesi olan kelime-i şehâdetin içeriği apaçıktır. Anlattığımız üzere bu akâid, çok şeye şâmil olmakla birlikte muhtasardır. Allah bunu, kalpteki İslam'ın tercümanı kılsın. Herhangi birinin imanı ancak bunlarla olur.

Akıllı bir kimseye düşen şudur: iman edilmesi gereken esasların içeriğini daima hatırda tutarak zikrini artırması gerekir ki böylece onların manasını tüm ruhuyla özümseyebilsin. Böylece Allah'ın izniyle sınırsız hakikatleri keşfetmesi mümkün olur.

Başarı, kendisinden başka Rab ve ma'bûd olmayan Allah'tandır. Allahu Teala'dan bizleri ve sevdiklerimizi, ölüm anında kelime-i şehadetin anlamını bilerek ruhu teslim edenlerden eylemesini niyaz ediyoruz. Zikredenler onu her hatırladıklarında, gafillerin de onu her unutuşunda salât ve selam Hz. Muhammed'e olsun. Allahu Teala, Hz. Peygamber'in tüm ashabı ve onlara tabi olan herkesten kıyamete kadar en güzel şekilde razı olsun. Tüm elçilere selam olsun. Alemlerin Rabbi Allah'a hamdolsun.

Çocuklar ve Mümin Kadınlar için Müfîde[5]

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla, salât ve selam Hz. Muhammed'e ve âline olsun.

Şeyh, sâlih velî, rabbânî önder, efendimiz Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî el-Hasenî dedi ki:

Bu, çocuklar ve mümin kadınlar için Müfide'dir.

Hamd Allah'adır, salât ve selam Resulüne olsun.

---

5 Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî, *Selâs-u Akâid-i Eş'ariyye*, thk. Halid Zihrî, 1. Bs., (Rabat: Merkez-u Ebi'l-Haseni'l-Eş'arî li'-Dirâsat ve'l-Buhûsi'l-Akdiyye, 2012), s. 137-140.

Allahu Teala Hakkında Vâcib Olan Sıfatlar

Yüce Mevla'mız hakkında vâcib olan yirmi sıfat şunlardır: Vücûd, kıdem, bekâ, muhalefetun li'l-havâdis, kıyam bi-nefsihi, vahdâniyet, kudret, irade, ilim, hayat, sem', basar, kelâm, kâdir, mürîd, âlim, hay, semî', basîr ve mütekellim oluşu.

Allahu Teala Hakkında İmkânsız Olan Sıfatlar

İlk yirmi sıfatın zıddı olup Allahu Teala hakkında imkânsız olan yirmi sıfat şudur: Adem, hudûs, fenâ, mümâseletun li'l-havâdis, muhtaç olmak, bileşik olmak, benzemek, nazîr, mesîl, şerîk, acziyet, kerâhet, bir şeyin anlamı hakkında cahil olmak, ölüm, sağırlık, körlük, dilsizlik, hareket, sükûn vb. noksanlık sıfatları.

Allahu Teala Hakkında Mümkün Olan Sıfatlar

Allahu Teala hakkında mümkün olan sıfatlar; bizi var etmesi, yok etmesi, bize mükafat ve ceza vermesi gibi fiillerini ifade eden her mümkünü yapması veya yapmayı terk etmesidir. Bunlar vâcib de imkânsız da değildir.

Peygamberler Hakkında Vâcib Olan Sıfatlar

Peygamberler hakkında vâcib olan sıfatlar şunlardır: Doğruluk, emânet ve insanlara ulaştırılması emredilen şeyleri tebliğ etmek.

Peygamberler Hakkında İmkânsız Olan Sıfatlar

Mukaddemen zikredilen sıfatların zıddı olup peygamberler hakkında imkânsız olan sıfatlar şunlardır: Yalancılık, hıyânet ve insanlara ulaştırılması emredilen şeyleri gizlemek.

Peygamberler Hakkında Mümkün Olan Sıfatlar

Peygamberler (a. s.) hakkında beşerî arazlar mümkündür. Bunlar; hastalık, nikah, yemek, içmek, giyinmek, uyumak ve insanların onlara eziyet vermesi gibi yüce mertebelerinde noksanlık oluşturmayan sıfatlardır.

Salât ve selam Hz. Muhammed'e, âline ve ashâbına olsun. Allah, Hz. Peygamber'in tüm ashâbından razı olsun. Hamd, alemlerin rabbi Allah'adır.

Allah'a hamdolsun metin tamamlanmıştır. Yüce Allah'tan başka güç ve kuvvet sahibi yoktur.

Anonim Bir Risale

Hamd Allah'adır ve O, Kâfî olandır. Seçtiği kullarına selam olsun. Muhammed es-Senûsî'nin muhtasar akaid metninde yirmi başlık halinde açıkladığı Allah'ın sıfatlarına ilişkin görüşleri hakkında bana defalarca şu şekilde soruldu: Bunlar Mâturîdîliğin mi yoksa Eş'ariliğin mi görüşleridir? Ben de şöyle cevap verdim: Her iki grup arasındaki ihtilaf konuları son derece azdır. İhtilafın da kaynağı meselelerin özüyle ilgili değil aksine detaylardadır (lafızlardadır). Esasında birbirlerine muhalif olmak bir yana aralarında derin bir birlik vardır. Buna karşın domuzların şeyhi olan bir adam ve onun yolunu tutan sapkın mı sapkın bir grup Mevlâna Senûsî'nin Allah'ın sıfatlarına ilişkin görüşlerinin el-Fıkhu'l-Ekber'de hiçbir şekilde karşılığının olmadığını söylemekteler. Onlara göre Senûsî'nin mezhebi âlimlerin önde geleni İmam-ı A'zam'ın mezhebi değildir. Bunların söylediklerinin aksine Mevlâna Senûsî, İmamın aleyhinde konuşmamıştır ve kimse de ondan böyle bir şey işitmemiştir. Çünkü hasmımız, ortaya koyduğu cehâletiyle şecaatini arz ederken sirkatini söylemiştir. Mevlâna Senûsî'nin görüşlerinin, esasında, bütün Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaatin mezhebi olduğuna inanıyorum. Bu görüşler el-Fıkhu'l-Ekber'de bulunmaktadır ve onun sözü İmam-ı A'zam'ın söylediğidir. Sana anlatacağım üzere Senûsî Akidesi'nde zikredilen sıfatlardan vücudun ifadesi, İmamın el-Fıkhu'l-Ekber'deki "O, şeydir şeyler gibi değil. Şeyin anlamı O'nun cisimsiz olarak ispatıdır…" sözünden alınmıştır. Kıdem ve bekâ sıfatlarının ifadesi, İmamın "Allahu Teala mahlukatından hiçbir şeye benzemez, mahlukatından da hiçbir şey O'na benzemez" sözünden alınmıştır. Kıyam bi-nefsihi sıfatının ifadesi, Ali el-Kârî'nin şerhi ve şu an elimizde bulunmayan bazı nüshalarının metninde geçtiği üzere "Allah Samed'dir" ve "hiçbir şey O'nun dengi değildir" sözünden alınmıştır. Vahdâniyet sıfatının ifadesi, "Allah, sayı bakımından değil, ortağı olmaması bakımından birdir" sözünden alınmıştır. Kudret, irâde, ilim, hayat, sem', basar, kelâm sıfatlarının ifadesi, İmamın "zâtî sıfatlar; hayat, kudret, ilim, kelâm, sem', basar ve iradedir" sözünden alınmıştır. Allah kâdir, mürîd, âlim, hay, sem'i, basîr ve mütekellimdir ifadesi, İmamın ilk yedi sıfata ilişkin sözünden alınmıştır. Bunlar birlikte ele alınmalıdır, zira Allah'ı kudretle nitelendiren O'nu kâdir olarak isimlendirir. Diğer sıfatlar da bu şekilde belirtilir. İmam, bu sıfatların bazılarını şu sözleriyle açıklar: "İsimleri ve sıfatlarıyla ezelî ve ebedî oluşu, sonradan olma bir ismi ve sıfatı yoktur demektir. İlmiyle alimdir ki ilim O'nun ezelî sıfatıdır, kudretiyle kâdirdir ki kudret ezelî sıfatıdır, kelâmıyla

mütekellimdir ki kelâm ezelî sıfatıdır…" Diğer sıfatlara ilişkin açıklama şekli de böyledir. Hasıl-ı kelâm, sıfatlara ilişkin iki grup arasında vâki' olan ihtilafa gelince "tekvin" şeklinde kavramlaştırılan fiilî sıfatlar hakkındadır. Bu da konunun özüyle alakalı değil lafzıyla ilişkili bir tartışmadır. Mâturîdîlere göre bu sıfat kadîmdir ve ma'dûmun yokluktan varlığa çıkarılmasıdır. Eş'arilere göre ise bu sıfat hâdistir ve kudret sıfatının mefulüyle ilişkisinden ibarettir. Hamd, evvel ve âhir, zâhir ve bâtın olan Allah'adır. Efendimiz Hz. Muhammed'e, âline ve ashabının tamamına selam olsun. Burada anlatılanlar, konuyla ilgili söz söyleyenin anladığıdır, zira her bilenin üstünde bir bilen vardır. Doğruya ulaştıran Allah'tır ve dönüş O'nadır. Risalenin sonu. [6]

Değerlendirme

İslam dünyasında önemli ölçüde teveccüh görüp, geniş kitleler nezdinde muteber bir kaynak olarak ön plana çıkan *Senûsî Akâidi*'nin önemini daha iyi anlayabilmek için mukaddemen sunulan bilgiler yanında müellifinin kelâm ilmine bakışına ve bu ilmin en temel konularından biri olan bilgiye olan yaklaşımına odaklanmak gerekir. Her şeyden önce "Senûsî'ye göre kelâm, kitap ve sünnetteki delillerin şerhinden başka bir şey değildir."[7] Buna göre, insanın dünyaya bakışının inşasında iki temel unsur vardır. İkisi de birbiriyle ayrılmaz bir şekilde bir bütünü ifade eden, ilki temel ilkeleri insanın anlayabileceği şekilde ortaya koyan kitap ve bu ilkelerin insan hayatında nasıl somut bir hale geldiğinin göstergesi ve ilk modeli olarak sünnettir. Dolayısıyla insana hidayeti veren Allahu Teâlâ ile bu hidayetin ilk müşahhas hali ve öğreticisi Hz. Peygamber'in iyi tanınması gerekir. Bunun da başlangıç noktası kelime-i şehâdettir. Bu çerçeveden bakıldığında *Senûsî Akâidi* ile onunla müteallık akîde metinlerinin temel çatısının kelime-i şehâdetin açıklanması ve tefsiri üzerine bina edildiği görülecektir. Dolayısıyla teori-pratik birlikteliğini önemseyen Senûsî için öncelikle söz konusu bağlamın insanın zihin ve gönül dünyasında kökleşmesi gerekir demek mümkündür.[8] Bu kökleşme de doğru bilgiyle olur.

---

6 Anonim, *Risâle fî Hilâf beyne'l-Eşâi're ve'l-Mâturîdiyye*, Manisa Yazma Eserler Kütüphanesi, nr. 2918, v. 132b-133a. Risaleyi paylaşma nezaketinde bulunan meslektaşım Mehmet Kalaycı'ya bu vesileyle teşekkür ederim.

7 Çelik, "Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin Kelâm Anlayışı", s. 96.

8 Bkz. Senûsî, *Metnu's-Senûsiyye*, s. 8.

Bilgi bağlamında ilâhî bilgi ile beşerî bilgiyi net bir şekilde ayıran Senûsî, kelâm literatüründe cârî olduğu üzere insanın bilgisini hâdis bilgi olarak nitelendirir ve bunun kesinliğe ulaştırılmasına dikkat çeker. "Hiçbir şeyin zıddına ihtimali olmayan" şeklindeki bir tanımla esasında taklidi ve önemle vurguladığı üzere bid'ati eleştirmek istemesi dikkat çekicidir.[9] Ona göre taklit, delilsiz olarak bir başkasının sözünü kabul etmektir. Halbuki taklit, ilim geleneğinde de genel kabul gördüğüne göre insanı yanlışa götüren bir husustur. Bundan kurtulmak için insanın Allah'ı ve resûlünü iyi tanıması ve bilmesi gerekir. Aksi takdirde insanda ortaya çıkabilecek bir şüphe, derin sapmalara neden olabilir. Kur'an ve sünnet, insana düşünmeyi emrettiğine ve geçmişi körü körüne taklit etmeyi zemmettiğine göre doğru bilgiye ve bunun üzerine inşa edilmiş bir bakış açısına sahip olmak büyük bir önem arz etmektedir.[10]

İlim geleneğinde olduğu gibi geniş halk kitleleri nezdinde yaygın bir kabul görmesinde başat unsur olan *Senûsî Akâidi*'nin de söz konusu bu amaca ma'tuf kaleme alındığı söylenebilir. Akâid metinleri, temel olarak sıfatlar konusunu ele alan "ahkâmu'l-ulûhiyye" ve nebilerin niteliklerini açıklayan "ahkâmu'n-nübüvve" şeklinde planlanmıştır.[11] Diğer taraftan bu metinlerin, Mağrib-i Aksâ'dan Malay dünyasına kadar geniş bir coğrafyada tevhîd ilminin öğretiminde temel birer ders kitabı olarak okutulması nedeniyle Muhammed Senûsî, "et-Tevhîdî" unvanıyla anılmıştır.[12] Bu noktada Türkçe tercümesi verilen *Ummu'l-Berâhîn*'in nübüvvet bahislerinin yanında sıfatlar konusunu anlaşılır bir şekilde ele almasından ötürü ön plana çıktığı görülmektedir. Bu metin, Emâziğ lisanından[13] Malaycaya birçok dilde

---

9 Bu bağlamda bir değerlendirme için bkz. Çelik, "Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin Kelâm Anlayışı", s. 100-101.

10 Bkz. Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî, *el-Menhecu's-Sedîd fi Şerh-i Kifâyeti'l-Murîd*, thk. Mustafa Merzûkî, (el-Cezâir: Daru'l-Huda, ts.), s. 48 vd.

11 Krş. Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî, *Metnu's-Senûsiyye*; Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî, *Şerh-u Akîdet-i Ehl-i Tevhîdi'l-Kübra*, (Mısır: Matbaat-u Cerîdeti'l-İslam, 1316); Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî, *el-Akîdetu'l-Vustâ ve Şerhuha*, thk. es-Seyyid Yûsuf Ahmed, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971); es-Senûsî, *Selâs-u Akâid-i Eş'ariyye*.

12 Bkz. Çelik, "Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin Kelâm Anlayışı", s. 43 vd.

13 Bu bağlamda geniş bilgi için bkz. Evgeniya (Jenia) Gutova, *The Sanusi Creed in Kabyle Berber: Manuscript KA 21 from the Lmuhub Ulahbib Library (Béjaïa, Algeria)*, Leiden University, 5 April 2012 (draft), https://www.academia.edu/1500712/The_Sanusi_Creed_in_Kabyle_Berber_Manuscript_KA_21_from_the_Lmuhub_Ulahbib_Library_B%C3%A9ja%C3%AFa_Algeria_, erişim tarihi: 19.04.2017, s. 1-32.

tercüme edilmiştir. Bu metin esasında, Osmanlı medreselerinde okutulan *Akâidu'n-Nesefî*'nin işlevine sahip bir benzeri olarak Kuzey Afrika'da temel bir eser olmuştur.[14] Diğer taraftan Ezher Uleması vasıtasıyla Hicaz üzerinden Malay dünyasına aktarılmış ve özellikle de sıfatlar konusunda Eş'arî doktrininin popüler bir metni olarak revaç görmüştür.[15] Aynı zamanda bu vd. metinler Nijerya havalisinin Müslüman kimliğini kazanmasında başat bir role sahip olan Osman b. Fûdî'nin de (ö. 1232/1817) temel ilham kaynaklarından birisi olmuş ve bölgenin i'tikâdi bakış açısının inşasında önemli bir işlev icra etmiştir.[16]

Senûsî Akâidi; *el-Mukaddime fi't-Tevhîd, Akîdet-ü Ehli't-Tevhîdi's-Suğrâ (Ummu'l-Berâhîn), Akîdetü's-Senûsiyye'l-Vustâ, Akîdet-ü Ehli't-Tevhîdi'l-Muhrice bi-Avnillah min Zulumâti'l-Cehl* ve *Rakabâti't-Taklîd el-Murgibe bi-Fadlillah Enfe Külli Mübtedi Anîd (Akîdet-ü Ehli't-Tevhîdi'l-Kübrâ)* isimleri altındaki dört eserden oluşur. *Mukaddimât*, diğer ilmi disiplinlere giriş bağlamında faydalı olmasının yanında hassaten söz konusu akâid metinlerinde kullanılan kavramların içeriklerine dair geniş malumat vermek maksadıyla kaleme alınmıştır. Burada bir şeyin ispat veya nefyedilmesi anlamındaki hükümler şer'î, âdî ve aklî şeklinde ayrılarak[17] îcâb, nedb, tahrîm gibi şer'î olanlar; varlığın varlıkla, yokluğun yoklukla, varlığın yoklukla gibi âdî olanlar ile vücûb, istihâle ve cevâz gibi aklî olanlar açıklanmıştır. Bundan sonra Cebriyye, Kaderiyye ve Ehl-i Sünnet'in görüşleri temelinde kesb nazariyesi ele alınmıştır. Diğer taraftan istiklâl, teb'îd ve takrîb gibi şirk çeşitleri açıklanmıştır. Son olarak sıfatlar taksimi gibi ilahiyyât ve sıdk ve emânet gibi nübüvvâta ilişkin kavramlar değerlendirilmiştir.[18] *Ummu'l-Berâhîn* ve *Metnu's-Senûsiyye* gibi isimlerle anılan *Suğra* ise kelime-i şehâdetin tefsiri niteliğindedir. Burada vâcib, müstahîl ve mümkün isimleri altında hem ilâhî hem de nebevî sıfatlar taksim edilmiştir. Vâcib ve müstahîl ilâhî sıfatlar yirmili taksim halinde değerlendirilmiştir.[19] *Vustâ* da ise

---

14 Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Akaidü's-Senûsî", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 1989, II, 220.

15 Bu bağlamda bir değerlendirme için bkz. Mohd Fakhruddin Abdul Mukti, "The Background of Malay Kalâm with Special Reference to the Issue of the Sifât of Allah", *Afkar-Bil*, 3 (2002): 1-2.

16 Bkz. Adem Arıkan, "Nijerya'da Selefiler", *İlahiyat Akademi Dergisi*, 1/1-2 (2015): 284, 290 vd.

17 Bkz. Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî, *Şerhu'l-Mukaddimât*, thk. Nizâr Hammâdî, 1. bs., (y.y.: Mektebetu'l-Meârif, 2009), s. 57.

18 Geniş bilgi için bkz. Senûsî, *Şerhu'l-Mukaddimât*.

19 Geniş bilgi için bkz. Muhammed b. Ömer el-Mellâlî, *Şerh-u Ummi'l-Berâhîn*, thk. Hâlid Zihrî, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), s. 34-98.

konuya aklî hükümlerin incelendiği bir mukaddimeyle başlar. Daha sonra; alemin kıdeminin imkansızlığı, Allah'ın varlığının delili, ilâhî sıfatlar, Allah hakkında câiz olan hususlar, rüyetullah, nübüvvet, Hz. Peygamber'in risâleti ve sem'iyyât konuları ele alınır. Bütün meselelerin aklî deliller ile temellendirilmesinin dikkat çektiği eserde, sem'iyyât konularına az yer verilmesi zikre değerdir.[20] Bu serinin en hacimli eseri olan *Kübrâ* da temel olarak ilâhiyyât, nübüvvât ve sem'iyyât ana başlıklarından oluşur. Taklidin zararları ve buna dayalı bir imandan kaçınmanın gerekliliği hakkındaki bir mukaddime ile başlayan eser, on altı fasıldan oluşmaktadır. İnsanın tekâmülü ve alemdeki değişimi, Allah'ın varlığının ve birliğinin delili olarak ele alan ilk fasıldan sonra ilâhî sıfatlara geniş bir yer ayrılır. Daha sonra Allah'ın birliği, ef'âl-i ibâdın Allah tarafından yaratılması, rüyetullah, Allah hakkında câiz ve müstahîl olan hususlar, aslah fikrinin reddedilmesi, nübüvvet müessesi, Hz. Muhammed'in peygamberliği, ba's ve diğer ahiret ahvâli takip eden fasıllarda değerlendirilir. Kitap kebîre konusu ile tamamlanır.[21] Ana hatlarıyla *Senûsî Akâidi*'nin içeriği bu şekildedir.[22] Bütün bu eserler ilk olarak bizatihi Muhammed Senûsî tarafından şerh edildiği gibi öğrencileri ve daha sonra gelen birçok âlim tarafından da şerh edilmiş ve üzerlerine hâşiyeler yazılmıştır. Örneğin Abdülganî en-Nablusî'nin *Ummu'l-Berâhîn*'i *Letâifu'l-Ünsiyye* adıyla nazım halinde derlemesi dikkat çekicidir.[23]

Bu akâid metinlerinin yanında *Ummu'l-Berâhîn*'in hülâsası olan *Suğrâ's-Suğrâ*, *Suğrâ Suğrâ's-Suğrâ (el-Hafîde)* ve *el-Müfîde li'l-Vildân ve'n-Nisâi'l-Müminât* isimli akîde metinleri de kullanılan üslup açısından ayrıca bahsedilmesi gereken metinlerdir. Bunlar, bir anlamda bir müminin muhayyilesinde teori-pratik birlikteliğinin sağlanması amacı bakımından Senûsî'nin muhatap kitle olarak sadece entelektüel boyuta sahip ilim sınıfını değil toplumun her tabakasını dikkate aldığının açık ifadesidir. *Kübrâ* ile başlayan silsilede konular, kesâfetli ve derinlikli ele alınırken *Müfîde*'ye varıldığında olmazsa olmaz hususların bir çocuğun bile zihninde ana hatlarıyla kalacak şekilde anlatılmasının (bu yazı içerisinde tercümesinin verildiği haliyle) amaçlandığı görülmektedir.

---

20 Geniş bilgi için bkz. Senûsî, *el-Akîdetu'l-Vustâ ve Şerhuha.*

21 Geniş bilgi için bkz. Senûsî, *Şerh-u Akîdet-i Ehl-i Tevhîdi'l-Kübra.*

22 Bkz. Yavuz, "Akaidü's-Senûsî", *(DİA)*, II, 219-221.

23 Bkz. Yavuz, "Akaidü's-Senûsî", *(DİA)*, II, 220.

Diğer taraftan, ilmî körlükten kurtulmanın temeli, her ilme dair en azından genel hatlarıyla bilgi sahibi olmak ve genel itibariyle ilmî bakış açısını oluştururken bu minval üzere terâküm ettirilen birikimden hareket etmektir. Hadd-i zatında ilim geleneğimizde hangi ilmî disiplinde uzmanlaşma yapılırsa yapılsın özellikle İslâmî ilimlerde bir alt yapıya sahip olmak öteden beri gelen müsellem bir uygulamadır. Muhammed Senûsî de böyle bir yapının görülebileceği önemli âlimlerimizden biridir. O, İslâmî disiplinler, tıp ve astronomi gibi nazarî ilimlerin yanında diğer dinlere de ilişkin bilgilerini, düşüncelerini sistematik bir şekilde ifade etmek maksadıyla kullanmıştır. Örneğin peygamberlerin özellikleri bağlamındaki tasnifinde üçüncü sırada kullandığı "beşerî arazlar"a ilişkin şu açıklaması dikkat çekicidir: "A'raz" kelimesinin tercih edilmesi, Hıristiyanların Hz. İsa'ya yakıştırdıkları kadîm sıfatlar anlayışından sakınmak maksadıyladır. "Beşerî" kelimesinin seçilmesi ise, cahiliyye Araplarının "beşeriyet risâleti menfidir" inançlarından kaçınmak amacıyladır. "Ulvî mertebelerini nefyetmez" şeklinde bir ibarenin tercihi de Yahudilerin ve bazı tarihçi ve müfessirlerin peygamberleri günahkarlıkla nitelendirmelerinden sakınmak içindir.[24]

Ayrıca sıfatları açıklama sadedinde burhanları ortaya koyarken birtakım kıyaslamalar yapması da dikkat çekicidir. Örneğin Allah'ın vâcib sıfatları bağlamında şu istidlâlleri yapar: Allah'ın varlığının delili, alemin hâdis olmasıdır. Eğer Allah kadîm olmasaydı, hâdis olurdu. Bâkî olmasaydı kadîm olamazdı. Eğer mahlûkâtından farklı olmasaydı onlar gibi hâdis olurdu. Kâim bi-nefsihi olmasaydı bir mahalle ve tahsis ediciye muhtaç olurdu. Peygamberler hakkındaki vâcib sıfatların burhanları bağlamında şunlar örnek verilebilir: Doğruluklarının delîli mucizeleridir. Güvenilir olmasalardı, hâin olurlardı. Tebliğ yapmasalardı, hakikati gizleyen kimseler olurlardı.[25] Bu delillendirmeleri yaparken; Allah'ın kudreti vb. sıfatları olmasaydı hâdisâttan hiçbir şey olmazdı şeklinde hulfî ve yine aynı örnekten hareketle ikinci öncülün (hâdisât vardır) açıkça dile getirilmediği matvî kıyas türlerini de kullandığını söylemek mümkündür.[26]

---

24 Bkz. es-Senûsî, *Selâs-u Akâid-i Eş'ariyye,* s. 124.

25 Bkz. es-Senûsî, *Selâs-u Akâid-i Eş'ariyye,* s. 131, 132, 134.

26 Geniş bilgi için bkz. Nail Karagöz, "Senûsî'nin Ümmü'l-Berâhîn Adlı Risalesinde Kullandığı Allah'ın Varlığına ve Sıfatlarına Yönelik İstidlâlleri", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi,* 5/5 (2016): 1380-1399.

İlâhî sıfatların tasnifi konusunda her ne kadar ortak bir görüş olmasa da kelâm literatüründe yapılan farklı tasnifleri selbî, sübûtî, fiilî ve haberi sıfatlar şeklinde dört ana başlık altında toplamak mümkündür.[27] Senûsî'nin akâid metinlerindeki tasnife bakılırsa, her ne kadar içerik olarak diğer kelâm metinlerinde de işlense de en azından başlık olarak vurgulanması bakımından kendine özgü bir durum göze çarpmaktadır. Bilgi anlayışında ortaya koyduğu "hiçbir şeyin zıddına ihtimali olmayan" tanımından olsa gerek sıfatların neyi ifade ettiği kadar neyi de ifade etmediğini ortaya koyma çabası ön plana çıkmaktadır. Bu bakımdan vâcib sıfatlar ve müstahîl sıfatlar şeklinde bir ayrım vardır. Üçüncü bir tasnif olarak da bir anlamda Allahu Teala'nın ezelden ebede etkin oluşu bağlamında mümkün sıfatlar gelmektedir. Hadd-i zatında Allah'ın varlığı kadar alemle ve ma'dumla ilişkisi çerçevesinde bir perspektif çizilmektedir. Benzer bir yaklaşım, peygamberlerin özellikleri bağlamında da ortaya konulur. Onlar hakkında da vâcib ve müstahîl sıfatlar ile beşerî arazlar tasnifinin yapıldığı görülmektedir.[28]

Akâid ve ilm-i kelâmın konularını vecîz ve basit bir üslupla ele alan, *Kübrâ* ve *Vustâ*'nın telhisi niteliğinde olan *Ummu'l-Berâhîn*,[29] *Senûsî Akâidi*'ne ilişkin genel bir kanı vermesi bakımından değerlendirildiğinde evvel emirde şu bağlamın tebârüz ettiği görülecektir: Her bir mükellefin Allahu Teâlâ ve peygamberler hakkında mutlak anlamda bilmesi gereken hususlar vardır. Bunlar, burhân ve delillere müstenîden bilinecek hususlardır. Bu nedenle akîde metnine öncelikle aklî hükümlerin tanımlarıyla başlar ve bunlardan hareketle hem ilâhî hem de nebevî sıfatları vâcib, müstahîl ve mümkün şeklindeki bir tasnifle açıklar.[30]

Allah hakkındaki yirmi vâcib sıfat, Allah'ın sonsuz kemâlât sıfatlarını ifade eder ki bunları tam anlamıyla ve kuşatıcı olarak bilmek mümkün değildir. Bu şekilde bilinmesi kuldan istenseydi, Allah'ın onu güç yetiremeyeceği bir sorumlulukla yükümlü tutması anlamına gelirdi. Dolayısıyla burada bilinmesi gerekenle

---

27 Bkz. Mevlüt Özler, "İlâhî İsim ve Sıfatlar", *Kelam El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, 4. bs., (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), s. 236-239.

28 Bkz. Bkz. Senûsî, *Metnu's-Senûsiyye*, s. 2-8.

29 Bkz. Halid Zihrî, "el-Mebhasu's-Sânî", *Ummu'l-Berâhîn (Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî)*, thk. Halid Zihrî, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), s. 10-12 (3-32).

30 Bkz. el-Mellâlî, *Şerh-u Ummi'l-Berâhîn*, s. 56-57.

kastedilen, Allah'ın insanın tabiatına nakşettiği haliyle gücü ölçüsünde marifeti mûcib hususları bilmesidir.[31]

Bu sıfatların en hususi ve nefsî/zâtî sıfatı vücûd sıfatıdır ki bu da bizatihi zatının kendisi demektir. Kıdem ve bekâ ise varlığının öncesizliğini ve ayrıca sonrasızlığını vurgulayarak ademin O'nun için söz konusu olmadığının ifadesidir. Hâdislerden farklı oluşu ise zât, sıfat ve fiillerinde hiçbir şekilde onlara benzememesidir. Kıyâm bi-nefsihi, mahalle yani varlık verecek bir zâta ve tahsis ediciye yani söz konusu zâtın fiiline maruz kalmasını nefyeden manasındadır. Bu da her bir kulun, O'ndan gayrısına muhtaç olmaması ve yüzünü yalnızca O'na dönmesi gerektiğini açıkça anlaması demektir. Vahdâniyeti ise kendisinin misli olduğu anlamına gelecek terkîbe konu olmaması anlamındadır. Dolayısıyla vahdâniyet; isimleri, sıfatları ve fiilleri bakımından hiçbir mahlukla aynı olmaması demektir. Bu son beş sıfatı, selbî sıfatları olarak isimlendirilir.[32]

Bundan sonra, meâ'nî denilen nefsinde mevcûd ve zatıyla kâim ve kadîm olan yedi sıfatı gelir. Bunların ilk ikisi bütün mümkünlerle ilgilidir. Kudret, mümkinâtın ne yapıda olacağını tahsis eden iradesi uyarınca bunları var etmesi ve yok etmesi anlamındadır. İlim ise varlığın vâcib, mümkün ve müstahîl şeklindeki tüm kategorilerine ilişkin her halükârdaki bilgisini ifade eder. Hayat, diğer meânî sıfatlarından farklı olarak hiçbir şeyle alakalı olmayan ve söz konusu sıfatların şartı olan bir sıfattır. Sem' ve basar ise ister kadîm ister hâdis olsun bütün mevcûdâtla ilişkili olma anlamındadır. Bu duyma ve görme, bir kulun görmesi ve duyması şeklinde gerçekleşen bir şey değildir. Kelâmı, ses ve harf cinsinden olmayıp aynı ilim sıfatının ilişkili olduğu her şeyde olduğu gibi bir bağlamı ifade eder. Mushaf, bunun tilaveti ve okunması gibi şeylerin O'na nispet edilmesi de gölgenin surete nispet edilmesi gibidir. Bir anlamda bunlar, O'nun kelâmına işaret eden şeylerdir.[33]

Bu sıfatlardan sonra, bunlardan ayrılmayan ve bunlara bağlı olan ism-i fâ'il sıygasındaki kâdir, mürîd, âlim, hayy, semî', basîr ve mütekellim şeklindeki ma'nevî sıfatları gelir. Meâ'nî ile ma'nevî sıfatlar arasındaki fark şudur: meânî sıfatlar vâcibu'l-vücûd olup Allah'ın yüce zatıyla kâim olan sıfatlardır. Ma'nevî sıfatlar ise

---

31 Bkz. el-Mellâlî, *Şerh-u Ummi'l-Berâhîn*, s. 57.

32 Bkz. el-Mellâlî, *Şerh-u Ummi'l-Berâhîn*, s. 57-60.

33 Bkz. el-Mellâlî, *Şerh-u Ummi'l-Berâhîn*, s. 60-65.

zâtın nitelendiği sıfatlardır. Başka bir ifadeyle bunların mevcûdiyeti, meâ'nî sıfatlara bağlı olan sıfatlardır. Örneğin kâdir olma, kudretin Allah'ın zatıyla kâim olmasından ibarettir. Allah hakkında müstahîl olan sıfatlar ise, sırasıyla vâcib olan sıfatların zıddıdır. Allahu Teâlâ hakkında câiz olan sıfatlar, her mümkünü yaratma veya yaratmayı terk etme anlamında O'nun, hiçbir şekilde hiçbir tasarrufunda zorunlu olmayışının ifadesi olarak fâil-i muhtarlığını ortaya koyan sıfatlardır.[34]

Peygamberler hakkındaki vâcib, müstahîl sıfatlar ile beşerî arazlar serdedildikten[35] sonra kelime-i şehâdet ile ilgili şu değerlendirme dikkat çekicidir: Mukaddemen Allahu Teâlâ ile peygamberler hakkında anlatılan sıfatlara ilişkin iman edilmesi gereken akâid, kelime-i şehâdetin içerisinde mündemiçtir. Genel itibariyle "Allah'tan başka ilah yoktur", Allah'ın kendisi dışındaki her şeyden müstağnidir ve O'nun dışındaki her şey O'na muhtaç demektir. Diğer taraftan "Hz. Muhammed O'nun elçisidir" ise bütün peygamberlere, meleklere, münezzel kitaplara ve ahiret gününe inanmak demektir. O'nun bize getirdiği şey, nübüvvet geleneğinin Allah'tan verdiği bütün haberleri tasdik etme hususudur.[36]

Son olarak bu yazı içerisinde tercümesi yapılan, muhtemelen XVII. yüzyıldan sonraki bir zaman dilimine ait olduğu düşünülen ve Osmanlı ilim muhitinde yazılan anonim bir risâle, Ehl-i Sünnet kelâm geleneğinin seyri bağlamındaki bir vâkıaya delâlet etmesi bakımından dikkat çekicidir. Bu risâle, özellikle ilâhî sıfatlar bağlamında Eş'arîlik ile Hanefî/Mâturîdîliğin görüşlerinin telfîki gayretlerinin ulaştığı boyutun görülmesi açısından örnek bir metindir. Bu noktada İslam coğrafyasında yaygın bir kullanımı olması nedeniyle Muhammed Senûsî'nin metninin seçilmesi ve buradaki ifadelerin, Hanefî/Mâturîdî geleneğin öncüsü Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) *el-Fıkhu'l-Ekber* risâlesindeki görüşlerle karşılaştırılarak ortak noktaların vurgulanması gerçekten önemlidir. Daha da ötesi buradan varılan sonuçla *Ummu'l-Berâhîn*'de savunulan görüşlerin kapsayıcı olarak tüm Ehl-i Sünnetin bakış açısını yansıttığını söylemesi ümmetin son hâmîsi Osmanlı'nın düşünce muhitinde Senûsî'nin edindiği yeri anlamak açısından zikredilmesi gereken bir husustur.

---

34 Bkz. el-Mellâlî, *Şerh-u Ummi'l-Berâhîn*, s. 65-71.

35 Bkz. el-Mellâlî, *Şerh-u Ummi'l-Berâhîn*, s. 76-80.

36 Bkz. el-Mellâlî, *Şerh-u Ummi'l-Berâhîn*, s. 84-88.

Kaynakça

Abdul Mukti, Mohd Fakhruddin, "The Background of Malay Kalâm with Special Reference to the Issue of the Sifât of Allah", *Afkar-Bil*, 3 (2002): 1-32.

Anonim, *Risâle fî Hilâf beyne'l-Eşâi're ve'l-Mâturîdiyye*, Manisa Yazma Eserler Kütüphanesi, nr. 2918, v. 132b-133a.

Arıkan, Adem, "Nijerya'da Selefîler", *İlahiyat Akademi Dergisi*, 1/1-2 (2015): 283-302.

Aruçi, Muhammed, "Senûsî, Muhammed b. Yûsuf", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 2009, XXXVI, 534-535.

Çelik, Ahmet, "Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin Kelâm Anlayışı", doktora tezi, Cumhuriyet Üniversitesi SBE, Sivas, 2015.

ed-Dehhân, Abdulaziz es-Sagîr, *el-İmamu'l-Allâme Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî et-Tilmisânî ve Cuhûduhu fî Hidmeti'l-Hadîsi'n-Nebeviyyi'ş-Şerîf*, 1. bs., 2010-2011.

Gutova, Evgeniya (Jenia), *The Sanusi Creed in Kabyle Berber: Manuscript KA 21 from the Lmuhub Ulahbib Library (Béjaïa, Algeria)*, Leiden University, 5 April 2012 (draft), https://www.academia.edu/1500712/The_Sanusi_Creed_in_Kabyle_Berber_Manuscript_KA_21_from_the_Lmuhub_Ulahbib_Library_B%C3%A9ja%C3%AFa_Algeria_, erişim tarihi: 19.04.2017, s. 1-32.

Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.

Karagöz, Nail, "Senûsî'nin Ümmü'l-Berâhîn Adlı Risalesinde Kullandığı Allah'ın Varlığına ve Sıfatlarına Yönelik İstidlâlleri", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi,* 5/5 (2016): 1380-1399.

el-Mellâlî, Muhammed b. Ömer, *Şerh-u Ummi'l-Berâhîn*, thk. Hâlid Zihrî, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), s. 34-98.

Özler, Mevlüt, "İlâhî İsim ve Sıfatlar", *Kelam El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, 4. bs., (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), s. 229-271.

es-Senûsî, Muhammed b. Yûsuf, *el-Menhecu's-Sedîd fi Şerh-i Kifâyeti'l-Murîd*, thk. Mustafa Merzûkî, el-Cezâir: Daru'l-Huda, ts.

_____, *Şerh-u Akîdet-i Ehl-i Tevhîdi'l-Kübra*, Mısır: Matbaat-u Cerîdeti'l-İslam, 1316.

_____, *Metnu's-Senûsiyye*, Mısır: Matbaat-u Mustafa el-Babi'l-Halebî, 1924.
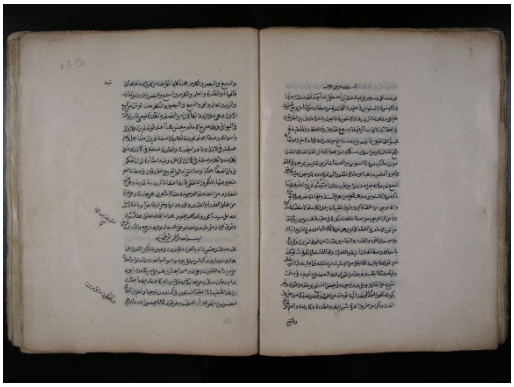
_____, *el-Akîdetu'l-Vusta ve Şerhuha*, thk. es-Seyyid Yûsuf Ahmed, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.

_____, *Selâs-u Akâid-i Eş'ariyye*, thk. Halid Zihrî, 1. bs., Rabat: Merkez-u Ebi'l-Haseni'l-Eş'arî li'-Dirâsat ve'l-Buhûsi'l-Akdiyye, 2012.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Akaidü's-Senûsî", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 1989, II, 219-221.

Yılmaz, Mustafa Selim, "Cezayirli Kelam Âlimi Muhammed B. Yusuf Es-Senûsî", *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye-Cezayir İlişkileri* (Basım aşamasında).

Ek:



Risâle fî Hilâf beyne'l-Eşâi're ve'l-Mâturîdiyye, Manisa Yazma Eserler Kütüphanesi, nr. 2918, v. 132b-133a.

دخول الاسلام وانتشاره في الصومال وعلاقاتها مع العثمانيين

مهدي محمد أبو بكر[*]

نبذة تعريفية عن الصومال

الصومال دولة تقع في القارة اإلفريقية ومنطقة القرن اإلفريقي خاصة، يحدها من الشرق خليج عدن والمحيط الهندي، ومن الغرب إثيوبيا ومن الشمال جيبوتي، ومن الجنوب الغربي كينيا، تبلغ مساحتها 637.65 كيلو متر مربع. واألراضي الصومالية صالحة للزراعة، حيث السهول ما يقرب من ثلثي مساحة جنوب الصومال.

أما المناخ في الصومال بشكل عام فهو مناخ شبه صحراوي، إال أن الرياح الموسمية تهب مرتين من كل سنة. فالصومال متاخم كال من منطقة البحر اأحمر والمحيط الهندي، ويربط بين قارتي إفريقيا من الغرب وآسيا من الشرق، وشرق البحر اأحمر الذي من دوره يربط البحر العربي والمحيط الهندي بالبحر أألبيض المتوسط بواسطة باب المندب، ويعتبر الصومال مدخال إلسالم في شرق إفريقيا؛ ولهذه أألهمية الجغرافية كثرت التدخالت واألطماع أألجنبية، ونتيجة لهذه اأألطماع االستعمارية قسم المستعمرون الصومال إلى خمسة أقسام، كما أن أهمية البحر اأحمر العسكرية ال تخفى على أحد، حيث هي مدخل إلى المحيط الهندي بواسطة مضيق باب المندب، ويقدر عدد السكان 12 مليونا وعاصمته مقديشو، وهي تقع الجزء الجنوبي من الصومال.

وصول اإلسالم إلى الصومال وانتشاره

دخل اإلسالم إلى الصومال بواسطة المهاجرين من الصحابة كما تذكر الروايات المختلفة، وليس معنى ذلك أنها كانت الهجرة الوحيدة إلى الصومال، فإن هناك هجرات متعددة بفترات مختلفة ومتالحقة، لكنه بما أن أغراض وأهداف هذه الهجرات متباينة، فإننا سنركز على الهجرة

[*] معيد لكلية الآداب سابقا، جامعة مقديشو، mmasom@hotmail.com

الدينية؛ النها موضوع حديثنا في البحث، وعنوان الموضوع يجعلنا نركز على الهجرات الدينية أكثر من غيرها، وألن هجرة الصحابة إلى أرض الحبشة كانت أول هجرة خرجت جماعة من صحابة رسول هللا صلى هللا عليه وسلم إلى أرض الحبشة، وذلك حينما قال لهم رسول هللا صلى هللا عليه وسلم: "تفرقوا في ألرض فإن هللا سيجمعكم قالوا أين نذهب؟ قال هاهنا، وأشار بيده إلى أرض الحبشة، فهاجر إلى الحبشة أناس ذو عدد منهم من هاجر بأهله، ومنهم من هاجر بنفسه حتى قدموا إلى أرض الحبشة[1]

وانطالقا من هذه الرواية ومن غيرها من الرويات التي تروي نفس المعنى نستطيع القول إن الصومال عرف إلسا لم منذ حياة الرسول الكريم صلى هللا عليه وسلم، حيث تذكر كذلك رواية أخرى أن جعفر بن أبي طالب أثناء هجرته من مكة إلى الحبشة بدأ تأسيس مراكز دعوية في الصومال يعلم الناس التعاليم إلسالمية الجديدة، وذلك بالتعاون مع السكان الصوماليين.

فازداد إقبال الصوماليين على الدين إلسالمي الجديد، وبعد أن اشتد عود الدولة إلسالمية في شرق إفريقيا عامة والصومال خاصة تتابعت هجرات أخرى من الجزيرة العربية، فازداد سكان

الدولة إلسالمية، وتواصلت هذه الهجرات حيث تذكر بعض الروايات أن بعضها وصل إلى الصومال بعد مقتل عثمان بن عفان رضي هللا عنه، إثر خالف المسلمين في أحقية الخالفة، وعندما اتسع الخالف في عهد علي بن أبي طالب رضي هللا عنه وعمت االضطرابات على ربوع الدولة إلسالمية في الجزيرة أقبلت موجات أخرى من المهاجرين إلى السواحل الصومالية، ويرجح بعض المؤرخين أن المهاجرين إلى السواحل الصومالية في عهد علي كانوا من الخوارج الذين فروا من قبضة علي رضي هللا عنه بعد أن حاربهم وهزمهم في موقعة النهروان[2]

أما في العصر ألموي فقد ذكر المؤرخون هجرة فرق كثيرة إلى السواحل الصومالية من الشام والعراق ومن الجزيرة كذلك وانشأوا إمارة عربية صومالية، وكان ذلك خالل خالفة عبدالملك بن مروان 65 – 85 هـ، ومما يلفت ألنظار أن النصف ألخير من الهجرات كان غرضها سياسيا، حيث

---

[1] ابن عبد البر، الدور في اختصار المغازي والسير، ص 22، ط الثامنة، بيروت – لبنان، وانظر ورقة البحث التي قدمها علي شيخ أحمد أبوبكر61423/7/9- لمشاركة مؤتمر جوهانسبرغ بجنوب إفريقيا.

[2] موقعة النهروان، سنة ٣٨ هـ، وقعت بين الخوارج وبين علي بن أبي طالب.

انتهى العصر النبوي والراشدي، وبدأت الخالفات والنزاعات حول الحكم، وبدأ الصراع المحموم على العرش في الدولة اإلسالمية[٣]، وعندما قامت الحركات المعارضة على الدولة وناهضت ضد الدولة أألموية في دمشق وهي حركة عبدهللا بن الزبير، وحركة الخوارج، وحركة عبدالرحمن بن أألشعب، استطاعت هذه الحركات أن تعيق الفتوحات إلسالمية أألموية على الجبهات الشرقية والغربية وفي البحر كذلك.

ويرجح بعض المؤرخين أنه حصلت هجرة في عصر عبدالملك بن مروان، وقد كان يرأس هذه الهجرة شيخان ينتميان إلى قبيلة أزد عمان، وكان زمن هذه الهجرة خالل فترة من 75 – 95 هـ، بقيادة سليمان وسعيد أبين عياد الجلندي وهما من قبيلة أألزد، وكان ضمن ممن حكموا عمان في عهد الدولة أألموية، ثم أصبحوا بعد ذلك ممن عارضوا وانقلبوا على الخليفة عبد الملك بن مروان، حيث كانت ترى المعارضة أنه ظلم وجار مما أدى ببعض أفراد هذه القبيلة أن ينزلوا ويسكنوا في الساحل الصومالي.[٤]

وكان ألصحاب الهجرات دور فعال في نشر الدعوة إلسالمية في الصومال خاصة وفي القرن االفريقي عامة [٥]، علما بأن الهجرات إلى القرن إلفريقي والى الصومال كانت متعددة وبفترات مختلفة كما ذكرنا سابقا، ومنها هجرة الزيديين في أألليام أألخيرة من حكم أألمويين بعد مقتل زيد بن علي في سنة 122هـ، وكان غرض هجرتهم الفرر من بطش وقمع أألمويين بالزيديين وبأنصارهم، والزيديون منسوبون إلى زيد بن علي بن أبي طالب حفيد الرسول صلى هللا عليه وسلم، واستقرت هذه الجماعة على ساحل الصومال وبإقليم بنادر حاليا حيث تقع العاصمة الصومالية مقديشو.

ومن الهجرات الهامة التي تستحق الوقوف عندها هجرة إلخوة السبعة في بداية القرن الرابع 301هـ...وقد هاجر إلخوة السبعة وأتباعهم إلى أألراضي الصومالية خوفا من عقاب القرامطة

---

٣ حميدي السيد، الصومال قديما وحديثا، ص ٣٩٤، القاهرة ١٩٥٠م

٤ الطبري، تاريخ أألمم والملوك، ج١، ص ١٦٠، ١٩٠هـ، وعابد يوسف، انتشاراإلسالم في الصومال، جامعة أألمير عبدالقادر – قسطنطينية، ص. 228

٥ المرجع نفسه، ص.٢٣٠

المعروفة في فتكهم وبطشهم للمسلمين في أنحاء الجزيرة، وغير الجزيرة العربية [٦]، وبعد فترة من االستقرار حصل خالف بين إلخوة السبعة وبين الزيديين، ووصل هذا الخالف إلى حد االشتباك حيث هزم الزيديون وأحرقت بيوتهم ففروا مضطرين من سكانهم إلى أماكن بعيدة من سلطة إلخوة السبعة، واندمجوا مع المجتمع الصومالي حتى أصبحوا قادة بارزين لهم سمعة واسعة في أوساط المجتمع الصومالي، بخالف إلخوة السبعة الذين استولى على عاصمة مقديشو وعلى ساحل بنادر، وكونوا دولة قوية عاصمتها مقديشو العاصمة الحالية للصومال، وتوسعوا إلى جنوب مدينة ممباسة، وجزيرة مدغسقر، ونتيجة استيالئهم أراضي واسعة من سواحل جنوب شرق إفريقيا تحول المذهب إلى الشافعيين السنيين بعد أن كانت المنطقة على المذهب الزيدي الشيعي، وفي سنة 975 هـ هاجر الشيرازيون الفارسيون إلى الصومال مع زعيمهم المسمى علي بن حسن الشيرازي، الذي استولى على جميع الساحل الشرقي من إفريقيا من مقديشو شماال إلى نهاية السواحل الجنوبية في إفريقيا، وأسسوا أشهر سلطنة إسالمية في سواحل الشرق إفريقيا، حيث سميت في التاريخ باسم "إمبراطورية الدمج اإلسالمية، وتعتبر هذه اإلمبراطورية امتدادا من دولة بني بويه الذين حكموا الخالفة العباسية فترة زمنية غير قليلة،

وكانوا أهل ألمر والنهي، واستمر حكم الشيرازيين في ساحل شرقي إفريقيا بما فيها الصومال حوالي أربعة قرون إلى وصول البرتغاليين، فانتهت دولة الشيرازيين بسيطرة البرتغاليين على أكثر الساحل اإلفريقي الشرقي".[٧]

خالصة آالراء في دخول اإلسالم وانتشاره في الصومال

ويمكن خالصة آالراء التي تتعلق بدخول اإلسالم في الصومال واتشاره بعد أن عرضنا أشكاال وأنوعا من الهجرات المتالحقة من الجزيرة العربية إلى السواحل الصومالية يمكن القول بأن أهم آراء المؤرخين في وصول اإلسالم وانتشاره في الصومال تكون كاآلتي:

---

[٦] أ.د/ علي شيخ أحمد، الدعوة المعاصرة في القرن االفريقي، ط١، ١٤٠٥ هـ، ص.٩. يوسف عابد، جامعة ألمير عبدالقادر – قسطنطينية، انتشار اإلسالم في الصومال ص ٢٢٩، نقال عن Reusch R. Histors New York 1961. .,of East Africa, P74

[٧] د/ علي شبخ أحمد أبوبكر، الدعوة االسالمية المعاصرة في القرن االفريقي، ص.٩

1- إن الصومال عرف الإاسالم في حياة الرسول صلى هللا عليه وسلم، عندما خرج جعفر بن أبي طالب ومجموعة من الصحابة الذين كانوا معه إلى أرض الحبشة فرار من قريش وايذائها عليهم، فنزلوا إلى السواحل الصومالية، ومدينة الزيلع خاصة، فوصل االسالم إلى الصومال قبل أن يصل إلى المدينة المنورة، واذا اعتمدنا هذه الرواية فإن الإسالم دخل الصومال منذ بداية القرن االول الهجري.

2- إن عهد الصومال باإلسالم كان عام 122هـ، بعدما هاجرت جماعة من الزيدية التي كانت تنتسب إلى المذهب الشيعي، وقد وجده البرتغاليون في مدينة كلو حين سيطرها فرنسيسكو داميدا، في عام 1509م، كما تروي بعض الروايات، إن أول من هاجر كانوا

جماعة من العرب فروا من الجزيرة، ألنهم اتبعوا تعاليم تخالف على الدين االسالمي، اقتداء من ذلك بزيد بن علي وهو من ساللة النبي صلى هللا عليه وسلم، وقد قتل في زمن هشام بن عبد الملك، ومن الواضح أن هذه الجماعة كانت تعاني مشاكل أمنية وعدم استقرار عظيم من سكان البالد الذين جاءوا إليهم في المنطقة، ولكنها تأقلمت بعد فترة مع السكان، وأصبحت تحكم طول الساحل إلى أن حاءت جماعة أخرى من المهاجرين، قدموا من الساحل الغربي للخليج الفارسي، وكانت مدينة مقديشو أول مدينة استقروا فيها حتى منتصف القرن العاشر الميالدي، وظلت هي أقوى من المدن الساحلية ما يقرب سبعين سنة، وفي المناطق الشمالية من الصومال. أما المناطق الشمالية من الصومال فقد وصلت جماعة من المهاجرين إلى الساحل الصومال الشمالي، وأقامت بعض المدن التي أصبحت بعد ذلك مشهورة في التاريخ االسالمي مثل زيلع التي يروي أنابن حوقل قال: إن المسلمين والمسيحيين عاشوا فيها جنبا إلى جنب في القرن الثالث الميالدي [٨].

3- وصل االسالم وانتشر في الصومال أيام عبدالملك بن مروان أحد خلفاء الدولة االموية، وذلك في القرن االول الهجري، حيث دخلت جيوشه هذه المنطقة، منطقة الشرق االفريقي،

---

٨ عبدالرحمن نجار، االسالم في الصومال، ١٣٩٢هـ، ص ٦١، وانظر علي شيخ أحمد، الدعوة االسالمية المعاصرة في القرن االفريقي، ص.١

بقيادة ألمير موسى من قبيلة بني جشعم حينما دعا إلى إلسالم وعلمهم قراءة القرآن الكريم فدخلوا في دين هللا أفواجا دون حرب وال قتال، وأقاموا من بعد ينشرون الدعوة إلسالمية[٩].

وقد ذكر المقريزي في تاريخه عن الممالك ورسالته المسماة "إللمام بمن في أرض الحبشة من ملوك إلسالم[١٠]. وذلك أثناء إقامته بمكة المكرمة ما بين 1434 – 1435هـ، وذكر أن هذه البالد لها سبعة قواعد كل قاعدة منها مملكة مستقلة لها ملك مستقل.

والممالك البسع هي:

المملكة ألولى هي مملكة إيفات 684 – 887 وكانت أقوى مملكة إسالمية قامت في شرق إفريقيا، أسسها عمر ولسمع الصومالي وهو من ذرية الشيخ يوسف الكونين الملقب برخدله المشهور بين الصوماليين حيث يزور قبره عدد غير قليل من الصوماليين كل سنة ولهذه الزيارة[١١]. موسم ووقت محدد، ويأتي لزيارته مجموعات من كل إقليم ليتبركوا بذلك الولي الكبير والمجدد بنسبة كبيرة منهم، ومن كثرة ما يزار قبره قال الشيخ وألديب يوسف البحيري في قصيره له:

له موسم لو حضرت به: تراه كحج وعيد الضحى.

وتقع تلك البلدة التي فيها قبر الشيخ يوسف الكونين شرق مدينة هرجيسا العاصمة الثانية لإلقليم الشمالي للصومال.

والمملكة الثانية: "زوارو" وهي كانت تلى لمكلة إفات السالفة ذكرها، وكانت تأتي في المرتبة الثانية.

المملكة الثالثة: "أرابيني"، وكان لها جيش يقارب عشرة آالف فارس أما بقية الجيش فكان أضعاف ذلك، وللجيش أهمية في الفترة التي كانت هذه إلمارات في صراع ضد المسيحية.

---

٩ عبدالرحمن النجار، مرجع سابق ص ٦١، محمد عبدالمنعم يونس، الصومال شعبا ووطنا، دار النهضة العربية، ط٢، ٩م، ص.٦٦ عميد أح محمد فريد السيد حجاج، صفحات من تاريخ الصومال، دار المعارف، القاهرة، ص.٧

١٠ الشيخ عبدهللا ديراش، كشف السدول عن تاريخ الصومالوممالكهم، ط٨، ١٩٧١م، ص.٢٣

١١ فتحت عيش، االسالم والحبشة عبر التاريخ، ص.١٠٩

المملكة الرابعة: "هدية" وهي كانت تقع جنوب مملكة إفات وكانت تحكم هذه المملكة أراضي واسعة، ويقدر جيشها أربعين ألف فارس، سوى الرحالة، وقد استطاعت هذه المملكة فقهرت قوات الصليبية في تلك المنطقة.

المملكة الخامسة: "شرخا" وكان لها قوة عسكرية تقدر ثالثة آالف فارس وتسعة آالف جندي، وكانت تتعامل مع مملكة إفات التي كانت أكبر منها بكثير.

المملكة السادسة: "بالى" كانت خصبة وأفضل الممالك السالفة الذكر من حيث أراضيها الخصبة، أما من حيث المساحة وعدد السكان فهي كانت أقل من الممالك ألخرى. المملكة السابعة: "دارة" وكان لها حدود مع مملكة بالى، وهي كانت من أقل الممالك كلها من حيث الترسانة العسكرية[١٢].

ومن أهم تلك السلطنات إلسالمية، سلطنة هديه، التي كانت تقع في أقصى الجنوب.

الستعمار وتقسيمه الصومال

أوال – الحتلال البرتغالي

في القرن الخامس الميالدي بدأ االستعمار البرتغالي يدخل في السواحل الشرقية إلفريقيا، والتي تزامنت مع مرحلة الكشوف الجغرافية عندما وصل البرتغالي كوفيلهام [١٣](De Covilham) إلى الساحل الشرقي للقارة اإلفريقية، كانت حركة االستكشاف الجغرافية البرتغالية تهتدف إلى االنتقام من المسلمين من ناحية، والبحث عن تجارة الشرق من ناحية أخرى، كما كانت مركز االتصال بمملكة يوحنا المسيحية التي وردت في أحاديث الرحالة والباحثين في العصور الوسطي دون تحديد موقعها، ومن ناحية ثالثة فإن الصومال كانت للبرتغاليين ضالتهم التي وجدوا عندها أهدافهم

---

١٢ أحمد عبدهللا، مرجع سابق، ص.٢٨

١٣ محمود محمد الحويري، ساحل شرق إفريقيا منذ فجر اإلسالم حتى الغزو البرتغالي، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٦م، ص–١٤ أحمد جمعالة محمد: دور علماء جنوب الصومال في الدعوة اإلسالمية ص.٢٤

جميعا،[١٤] حيث إن السلطنات التي توجد كانت سلطنات إسالمية، ومحطات تجارية في منطقة الشرق اإلفريقي وسواحل الصومال خاصة جنوبها وشمالها، إضافة إلي مملكة القديس يوحنا مجاورة للصومال، وكان بينها وبين الصومال صراع مزمن ومرير عبر الزمن.

كان البرتغاليون يرسلون الحمالت البحرية المتتالية إلي سواحل جنوب الصومال والي شرق إفريقيا، بغرض السيطرة على تلك السواحل وتعميق نفوذهم له، وهدم البرتغاليون بعض الموانيء الصومالية مثل ميناء براوة، وقاوم الصوماليون حركة االستعمار البرتغالي، خاصة سكان مقديشو، وثاروا على وجه فاسكودي جاما، الدي رست سفنه في ميناء مقديشو وذلك في ثمانية من شعبان 905هـ، وأطلق على المدينة قذائف مدافعه فهدم العديد من منازل المدينة، وأغرق بعض السفن الراسية في مياه شاطئ المدينة.[١٥] ويعتبر البرتغال أول دولة أوربية استعمارية دخلت السواحل الصومالية، وذلك في نهاية القرن الخامس عشر للميالدي، أما تقسيم إفريقيا والتخطيط لنهب ثرواتها فقد اشتد في آواخر القرن التاسع عشر الميالدي، حين تعرضت القارة اإلفريقية لهجمة استعمارية شرسة، ويعتبر مؤتمر بارلين 1884م بداية الهجوم علي إفريقيا ونهب خيراتها، وأصبح الصومال ضحية تتنافس الدول االستعمارية بعد مؤتمر البارلين، وذلك لموقعة اإلستراتيجي المطل على مياه محيط الهندي والبحر ألحمر ذات ألهمية الخاصة للسفن المتجهة إلي أوربا وآسيا [١٦]

ثانيا – االحتال ل البريطاني

جاء اإلحتالل البريطاني بعد االحتالل البرتغالي الدي يعتبر المكتشف أو بمثابة طالئع االستعماريين في شرق إفريقيا، واستولي االحتالل البريطاني على ساحل شمالي الصومال آواخر قرن التاسع عشر، ويمكن القول أن أولى المحاوالت البريطانية كانت سنة 1827م، حيث حصلت مناوشات بين البريطانيين وبين القبائل الصومالية القاطنة في ألقاليم الشمالية، ثم أرسلت بريطانيا

---

١٤ املسيومان، وثائق تاريخية وجغرافية وتجارية عن إفريقيا، نقله إلي العربية يوسف كمال القاهرة ١٩٢٧، ص.٨٥

١٥ شوقي عطا هلال الجمل وعبد الرزاق، تاريخ إفريقيا الحديث والمعاصر، دار الزهراء، ط٢٠٠٢ ٢، ص.٧٠

١٦ عالء طاهر، العالم اإلسالمي في االستراتيجيات العالمية المعاصرة، دار بالل بيروت، ١٩٩٨م ص ٣٤٩، الصومال وطننا وشعبا، مرجع سابق ص.٧٨ –٧٣

مبعوثا إلى القبائل الصومالية الساكنة في تلك المناطق، بعد هجوم تعرضت إحدي سفنهم ونتيجة لمفاوضات بين المبعوث وبين مسؤول العشائر توصل الطرفان إلى معاهدة السالم، وتعاهدت القبائل عدم عرقلة السفن التجارية التي ترفع فوقها العلم البريطاني، وتعاهدت بريطانيا عدم عرقلة السكان وشؤونهم. وبعد ذلك بقليل احتلت بريطانيا مدينة عدن اليمنية في عام 1839م، والتي تقع الساحل الجنوب من اليمن، وجعلتها قاعدة بريطانية عسكرية واستراتيجية، ثم تتابعت الهجمة البريطانية علي الساحل الشمالي الصومالي المقابل بمدينة عدن، لغرض تأمين طريقها التجاري الدي يربط بين مستعماراتها الشرقية، وطمعا علي الصادرات القادمة من الصومال كالحيوانات والمواشي التي كانت وال تزال الصومال معروفا بها، وكانت عينها علي فرنسا التي هي آالخري تطمع على خيرات المنطقة واستغالل شعوبها.

وفي سنه 1884م[١٧] ميالدية احتلت مدينة زيلع وبربرة لتقوية وجودها في خليج عدن، ولم تكتف بريطانيا عند هذا الحد، بل توسعت إلي الساحل الشرقي إلفريقيا، وذلك لسنة 1887م.

أما بالنسبة للصوماليين المعروفيين بصوماليي كينا، فقد احتلتها بريطانيا سنة 1891م بعدما عقدت معاهدة مع شيوخ ورؤساء القبائل الصومالية في تلك المنطقة وكانت مضمون المعاهدة أن تسلم المنطقة إلي شركة بريطانية كان مقرها في شرق إفريقيا وبعد فترة نقضت الحكومة البريطانية المعاهدة فأوضحت أنها اشترت حقوق الشركة، وأعلنت إدارتها للمنطقة،[١٨] وفي عام 1915م وقعت مهاهدة بين بريطانيا وايطاليا اتفق الطرفان، وبموجب هذه االتفاقية سلمت بريطانيا إدارة إقليم جوبا السفلي إلي إيطاليا، بشرط مشاركتها الحرب مع حلفاء آألوربيين،[١٩] وتم فصل ما يسمي الصومال الكنيي أو)NFD(عن الصومال رسميا، وأضافت بريطانيا إلي مستعمراتها في كينيا.

---

١٧ الموسوعة الجغرافية في العالم اإلسالمي، جـ ١١، إقليم شرق إفريقيا، الرياض ١٩٩٩م، ص. ٣٨٣ الصومال وطننا وشعبا، مرجع سابق ص ٧٧، أحمد السيد أحمد علي)برالي(، اإلسالم وثورة الحادي والعشرون من أكتوبر المباركة الجمهورية الديمقراطية والشؤون الدينية جـ١٠

١٨ محمود يوسف موسي، القبلية واثرها في السياسة الصومالية، ١٩٩٧ – ١٩٩٦م ص.٥٣

١٩ الشيخ عبد هللا محمود محمد، مجموعة من تقارير خاصة عن الوضع في الصومال، إبريل سنة ١٩٩٤، ص.١٣

ثالثا – االحتالل اإليطالي

كان االحتالل اإليطالي ثالث احتالل استعماري دخل أألراضي الصومالية بعد االحتالل البريطاني والبرتغالي الذي يعتبر المكتشف أألول جغرافيا واستراتيجا للصومال خاصة وإلفريقيا بشكل عام، وفي عام 1885م أرسلت إيطاليا الكابتن)شيكي(لغرض السيطرة على المناطق

الجنوبية للصومال، والكتشاف ميناء قريبة من مصب نهر جوبي اإلستراتيجي بالنسبة لهم، ويبدو أن هدف أألول إليطاليا الحتالل الصومال كان اقتصاديا أوال قبل أألهداف أألخرى المتعددة للمستعمرين، حيث كانوا يبحثون عن أراضي زراعية خصبة على ضفاف أألنهار، والمعروف أن جنوب الصومال كان آنذاك تحت حكم وادارة سلطان زنجبار العماني برغش ابن سعيد وذلك ما بين 1870 - 1888م، حيث طلبت إيطاليا من سلطان زنجبار برغش ابن سعيد – حيث أرسلت إليه رسالة[٢٠].بواسطة قنصلها في زنجبار) فليورناردي (وكان فحوى رسالة– أن تتنازل حكومة زنجبار عن بعض أألراضي الصوماليه، لكن رفض السلطان بهذا الطلب أو لم يجب عنه بسرعة على أألقل، حيث كانت بريطانية تشجع السلطان على أال يتعاون مع اإليطاليين في شأن الطلب بطريقة غير مباشرة ألن مصالحها تكون مهددة إذا شاركت إيطاليا في حكم المنطقة، ولم تكتف إيطاليا إلي هذا الحد بل أرسلت رسالة أخرى إلي السلطان كان مضمونها أن السلطان أهان الدولة اإليطالية بسكوته عن الرسالة، وأعلنت أنها تسيطر علي مدينة كسمايو التي تقع على ساحل الجنوبي كعقاب على إهانة السلطان على إيطاليا لعدم جوابه عن الرسالة، وكان بإمكان إيطاليا أن تسلك السلك الدوبلوماسي في إقناعها سلطان برغش ابن سعيد الذي رفض طلبها، لكن أرسلت سفنها الحربية إلي مياه جنوب الصومال كرد فعل على ممارسة السلطان معهم، وعندما رأت بريطانيا مواقف إيطاليا، وحزمها

---

٢٠ جالل يحيي، تاريخ الحديث والمعاصر، مرجع سابق، ص.٤٦٨ ٤٦٧ الصراع الدولي في الصومال: دراسة في التاريخ السياسي حول أألطماع الخارجية،مرجع سابق، ص.١٧٥ جمهورية الصومال، وزارة اإلعالم واإلرشاد القومي، النزاع في القرن اإلفريقي، مقديشو ١٩٨٢م ص ١٥.

في الموضوع أخدت موقفا مخزيا للسلطان ومؤيداً إليطاليا، فأمرت السلطان باإلذعان على مطالب إيطاليا بل االعتذار إليها،[٢١] وفي 1889م اعتذر السلطان الزنجباري عن تصرفاته إلي ملك إيطاليا، وعبر عن أسفه عما وصلت إليه ألمور ووعد أنه سوف ال يعارض في أية اتفاقية بشأن االستعمار المشترك إليطاليا والبريطانيين لمدينة كسمايو، وفي سنة 1896م عقدت إيطاليا معاهدة اتفاقية شبه إجبارية مع زعماء والشيوخ والقبائل في إقليم بنادر والتي فيه العاصمة مقديشو، وقد ساعد دور إيطاليا الدور البريطاني وتراجعها بل وتسامحها إلمتداد إيطاليا في شرق إفريقيا[٢٢]، فتوسعت إيطاليا ونفذت سياساتها االستعمارية على شرق إفريقيا، وذلك بعد أن اشتد التنافس الفرنسي معها في إفريقيا الوسطي وفي أعالي نهر النيل، وبهذه الطريقة المزدوجة بين الترهيب والتغريب وتهديد وعقد معاهدة استولت إيطاليا وتمكنت من نصيبها من ألراضي الصومالية باتفاق في كثير منها مع بريطانيا التي رأت أن مصالحها في ألراضي الصومالية ال تتعارض مع المصالح اإليطالية، بل قد تكون في كثر منها مساعدة ومشجعة[٢٣].

رابعا – االستعمار الفرنسي

لقد بدأت النشاطات الفرنسية االستعمارية في الصومال في ألربعينيات من القرن التاسع عشر الميالدي عن طريق المكتشفين البرتغاليين وذلك في الفترة ما بين 1935 - 1848م، وكان غرضها متابعة ومراقبة الوجود البريطاني في القرن اإلفريقي، وبعد احتالل بريطانيا جزيرة)بريم (سنة 1857م أزداد طمع فرنسا في المنطقة وبدأت هي ألخرى تحركاتها االستعمارية[٢٤]، فأرسلت في سنة

---

٢١ أحمد برخد ماح، مادا يحدث في الصومال، دار هرجيسا للطباعة والنشر والتوزيع والصحافة الصحافة، ١٩٨٨م، ص.٥٥

٢٢ عبد يوسف فارح، الصراع الدولي في الصومال، مرجع سابق، ص٢٦، أحمد جمعالي محمد، دور علماء جنوب الصومال في الدعوة إلسالمية، مرجع سابق، ص.٣٢

٢٣ جالل يحيي ومحمد نصر ن مرجع سابق، ص.٣٩٤

٢٤ ميد أح محمد فريد السيد حجاج، صفحات من تاريخ الصومال، مرجع سابق، ص.٤٣، حسن مكي محمد، السياسات الثقافية في الصومال الكبير، ١٨٨٧م، دار المركز إلسالمي إلفريقي للطباعة، الخرطوم، ١٩٩٠م، ص٨٣، بري عبد الكريم حسين، تطور الحركة الوطنية في الصومال، ١٩٦٠ – ١٩٩٣م، رسالة غير منشورة، ص.٥

1858م سفيرا لها في مدينة عدن دبلوماسيا يسمى هنري لمبرت))Hennenry lembert، لدراسة وبحث مناطق استراتيجية من ساحل الصومال الحتاللها في المستقبل؛ لتأمين سفنها العبارة عبر باب المندب، وكان ذلك بعد أن رفضت إلدارة البريطانية في عدن تزويد السفن الفرنسية بالقود والذي كان آنداك بالفحم، إضافة إلى توسيع مساحة التجارية مع شرق إلفريقي ألهميته، وصل المبعوث الفرنسي إلى الساحل الشمالي الصومالي، ومدينة أبوخ وبدأ مفاوضات مع أحد عقال قبيلة العفر اسمه أبوبكر إبراهيم، لكنه لم ينجح بهذه المفاوضات وقتل لمبرت أثناء مفاوضاته وبحثة عن سبل أخرى يتفاهم مع القبائل، وذلك في سنة 1858م، وبعثت فرنسا مبعوثا آخر يقوم بمهمته خلفا منه، وكان اسمه كومت ستانسالسي روسيل Compte Stanistaus Russell[٢٥]، فزار المنطقة

وتزامت مفاوضاته مع دخالل سفن حربية بقيادة فيلوريوت دي النجل) Fleurot De)Langle، ورست سفنه في ميناء تاجور، وهاجمت القبائل هناك وألقت القبض على مجموعة من التهمين بقتل مبعوثهم السابق هنري لمبرت انتقاما له، ورجع المبعوث الثاني بعد اعتقاله مجموعة من شيوخ القبائل، وكان من ضمن من اعتقلهم أحمد ديني أبوبكر أحد زعماء القبائل القاطنة في أبوخ، وفي العاصمة الفرنسية وقع ديني إتفاقية بيع أبوخ من فرنسا، وذلك في سنه 1862م،[٢٦] وكان قدر المبلغ أو القيمة التي اشترى بها الفرنسيون مدينة أبوخ بما فيها الميناء خمسين ألف فرنكا، وفي سنة ألف 1884م[٢٧] احتلت فرنسا احتاللها الحقيقي على الساحل الصومالي وبعد أن كشفت بريطانيا تحركاتها االستباقية في زيلع وبربرة، وسيطرة إيطاليا على ميناء عصب في أريتريا، وفي سنة 1885م استطاعت فرنسا أن توقع نهائيا معاهدة ضمتها معاهدة الصداقة والحماية مع زعماء القبائل في أبوخ، واتفقو معها على أن تحمي منهم من أي تدخل أجنبي غيرها وأن تسهل التحركات التجارية علي الساحل[٢٨]. وعقب ذلك احتلت ميناء جيبوتي في سنة 1888م، وجعلتها عاصمة للمدن التي احتلتها قبل ذلك.

---

٢٥ جامع عمر عيسي، جمهورية جيبوتي ودرها في حل أألزمة الصومالية، ٢٠٠٨، ص.٣٧

٢٦ جمهورية الصومال الصراع في القرن إلفريقي، مرجع سابق، ص.٨٥

٢٧ جالل يحيي ومحمد نصر، مرجع سابق، ص.٥٤

٢٨ المرجع نفسه، ص.٣٦٩

خامسا– االحتالل اإلثيوبي (الحبشة)

إثيوبيا هي الدولة الوحيدة اإلفريقية التي لم يتدخل المؤتمر االوربي الذي قسمت بموجبه أوروبا االراضي اإلفريقية ما بين سنة 1884 - 1885م، واعتبرت فيها قوة إفريقية لها وزنها واحترامها، وقد شاركت إثيوبيا مع االستعمار االوربي في شأن تقسيم القارة اإلفريقية، وتقسيم حدودها االحتاللية مع القوة العظمى المتمثلة آنذاك الدول االوروبية، وقد أخذت إثيوبيا نصيبها من االراضي اإلفريقية، ومن خالله توسعت إثيوبيا على االراضي الصومالية بمساعدة من الدول االوربية، وعقب حصولها على االعتراف االوربي بدأت هجومها التوسعي واحتلت مدينه هرر المشهورة في التاريخ اإلسالمي [٢٩]، وبعد نجاح الكشوف االوربية الجغرافية في البحار الشرقية إلفريقيا أصبح الصومال في ميدان الصراع العالمي إلستراتيجية موقعها في شرق إفريقيا، كونها تطل على الخطوط التجارية العالمية العابرة بين الشرق والغرب عند خليج عدن ومضيق باب المندب، كما ذكرنا سابقا سقطت مدينة هرر 1887م، وبعدها بقليل وفي سنة 1889م ضم منليك الصومال الغربي إلي إثيوبيا، حيث شاركت إثيوبيا في المؤتمر االوربي الذي عقد في بوركسيل العاصمة البلجيكية، وفي عام 1890م وجدت تأييدا أوربيا لهجمتها الشرسه وتوسعها المسيحي في الشرق اإلفريقي، وفي الصومال بالتحديد، ورغم أن ميناء زيلع كان خاضعا للنفود البريطاني، ورغم معارضة الصوماليين فإن بريطانيا سمحت إلثيوبيا استيراد

أسلحتها من خالل ميناء زيلع عشرين ألف بندقية في سنة 1890م، ألن بريطانيا كانت تريد أن تحقق رغبة منليك في التسليح، وقبل ذلك سلم اإليطاليون إثيوبيا في عام 1889م نحو خمس آالف بندقية ومليون خرطوشة هدية من هامبورت ملك إيطاليا فكانت االسلحة ترد من كل مكان.[٣٠]

---

[٢٩] صالح الدين حافظ، صراع القوة العظمي حول القرن اإلفريقي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون واآلداب، الكويت ١٩٨٢/ س ٦٢.

[٣٠] عميد أح محمد فريد، مرجع سابق، ص.٤٠

وذلك بمعرفة ألوربيين المسيطرين على الموانيء الصومالية، وبدأ منليك معاهدة مع الدول ألوربية االستعمارية، التي شاركت في تقسيم ألراضي الصومالية لترسيم الحدود بين إمبراطورية مسيحية متعصبة، وبين الدول ألوربية المستعمرة على شرق إفريقيا، وعقد معاهدة واتفاقية رسمية مع بريطانيا وفرنسا في سنة 1897م، وبعد سنوات قليلة عقد اتفاقية أخرى مع إيطاليا وذلك في سنة 1908م[٣١]، وكان هدف إلثيوبيين لعقد هذه المعاهدة الستعطاف الدول االوربية في مساعيها التوسعية في المنطقة، وزعمت أنها إمبراطورية مسيحية عريقة بحيث ال توجد دولة مسيحة على درجتها، ودعت أنها كانت تسيطر قبل وصول ألوربيين للمنطقة على جميع ساحل البحر ألحمر لكن الدويالت إلسالمية التي قامت والتي أسسست مؤخراً هي التي زاحمت عن سكانها، ولهذا حصلت إثيوبيا على نصيبها من االراضي الصومالية، بإعطاءها ضوءا أخضر من الدول ألوربية االستعمارية المسيحية، وهي بقعة مسيحية تقع وسط محيط

إسالمي، ولهذا سيطرت إثيوبيا على جزء كبير من ألرضي الصومالية، وال تزال تحتفظ حتى اليوم[٣٢].

عالقة الدولة العثمانية بالصومال

لمحة تاريخية

لقد قامت حضارات قديمة على أرض تركية، وذكر المؤرخون أن "الحثيون" أقاموا هذه الحضارة ما بين 2222-1922 قبل الهجرة، وكانت عاصمتهم" كركميش، على نهر الفرات قرب الحدود السورية اليوم، وكانت قريبه من مدينة طرابلس السورية، ثم نقلوا بعاصمتهم بالقرب من موقع أنقرة، وذلك لمضايقة ألعداء المنافسين لهم، وهم المصريون الذين كانوا في صراع معهم علي ألرضي السورية، ثم أنقسمت دولة الحيثون، وغزا اليونان عليهم، وأخيرا وصل ألغريق بقيادة ألسكندر الكبير المقدوني في عام 906 قبل الهجرة، ثم قامت الدولة الرومانية فحصلت عدة معارك بين الروم والفرس، وفي عام 292 اتخذ الرومان المدينة الجديدة قسطنطينة حاضرة البيزنطيين، وذلك بعد أنقسمت الدولة الرومانية إلي دولة رومانية شرقية، وأخرى أورثوذكسية، وكان الصراع بين

---

٣١ جمهورية الصومال، النزاع في القرن إلفريقي، مرجع سابق، ص.١٥

٣٢ الصراع الدولي في الصومال، مرجع سابق، ص.٣٢-٣٠

البيزنطيين والفرس مستمرا، حيث كانت الحروب بين مد وجزر مرة ينتصر البيزنطيون، والفرس مرة أخري ويتقدمون نحو الشرق وقد ذكر القران الكريم هذا

وعندما انتشر اإلسالم في الجزيرة العربية كان الفرس في حالة انتصار، ثم انتصر البيزنطيون وهزم الفرس، وتحركت جيوش اإلسالم نحو الشمال، وستولت على بالد بقيادة إبي عبيدة بن الجراح رضي هللا عنه.

والشام كانت تحت حكم البزنطي، واشتد الصراع بين المسلمين والبيزنطيين في البر والبحر واستولى المسلمون على القسم الشرقي من أألناضول، وغدت جبال طوروس حداً فاصال بين الجانبين، وغزا المسلمون القسطنطينية أيام أألمويين عدة مرات.

وفتحوا قبرص وكريت، ورودوس، أيام أألمويين عدة مرات، وكان الوضع في هذا المنوال مدة طويلة. وفي العصر العباسي جعل الخلفاء العباسيون قواعد عسكرية من جيش خرسان في المناطق أألناضولية الخاضعة لهم وبعد سقوط الدولة العباسية وقيام الدولة العثمانية قدم العثمانيون في أوربا وفتحو مناطق واسعة إلي أن فتح محمد الفاتح مدينة القسطنطينية في عام

875 هـ / 1453م، وتعز اسمها إلي)اسالم بول(ويطلق عليها آالن)إستنبول(، ومعناها مدينة اإلسالم، واعتبر المؤرخون هذا أنه الحد الفاصل بين العصور الوسطي وبداية عصور الحديثة[٣٣]

ونستطيع القول أنه بعدما تمكن سلطان سليم حفيد محمد الفاتح من دخول البالد العربية، والوقوف في وجه البرتغاليين الذين قادوا حربا صليبية واضحة، وتقدموا من جهة الجنوب دخلوا مدينه عدن، واحتلو مناطق خليج عدن، وساعدوا أألحباش في دخول البحر أألحمر من هنا بدأ اتصال الصوماليين بالدولة العثمانية، حيث كان الصومال من ضمن البالد العربية واإلسالمية التي دافع السلطان العثماني وجيشه عن االحتالل البرتغالي[٣٤]. في الخليج العربي وفي الشرق اإلفريقي وضمها إلي الدولة اإلسالمية الكبيرة، حفاظا للوحدة االسالمية، ودفاعا ألراضي المسلمين عن االستعمار أألوروبي.

---

٣٣ تاريخ العالم إلسالمي الحديث والمعاصر، مرجع السابق، جـ ١، ص.٢٠٨

٣٤ شوقي عطا هللا الجمل و عبد هللا عبد الرزاق، مرجع سابق، ص.٧٠، تاريخ العالم إلسالمي الحديث والمعاصر، مرجع سابق،.٢٠٩

لقد اجتاح البرتغاليون برغبة دينية صليبية متعصبة ضد الشرق اإلفريقي واإلسالمي، وشجعتهم على ذلك انتصارتهم الدينية على المسلمين في أألندلس ونجاحهم في طرد المسلمين منها،[٣٥] ولقي اتجاههم هذا تأييدا وترحيبا من البابوية في روما، وفي السنة 1505م وصل البرتغاليون مداخل البحر أألحمر، وهاجموا عدن واستولوا على سومطرة في سنة 1506م، وبعد أن أمنت

الدولة العثمانية الحدود بينها وبين أوروبا اتجهت إلى الشرق اإلسالمي واإلفريقي، بغرض ديني ال استعماري كما يذكر بعض المؤرخين، ودفاعا عن العالم اإلسالمي من هجوم صليبي استعماري في المقام أألول، وبحماية الجناح السني من هجوم شيعي في المقام الثاني.

وفي سنة 1513/909م هاجم البرتغاليون مدينة زيلع ومدينة بربرة الواقعة في المناطق الشمالية من الصومال، واستخدموا كمحطات يستولون من خاللها على سفن العرب عامة القادمة من البحر أألحمر، كما استعملت مداخل البحر أألحمر إلمداد غزواتهم للعالم اإلسالمي، وفرض الرقابة علي سفن المارة.[٣٦]

1. تحالف البرتغاليين مع أألحباش ضد التوسع اإلسالمي

تحالف البرتغاليون مع الحبشة لغرض توقيف القوة اإلسالمية في المشرق العربي وذلك في قرن العاشر الهجري، ومن أهم الجبهات التي تتمركز القوة اإلسالمية هي في شرق إفريقيا، وبالذات الصومال، حيث كانت الدعاة الصوماليون يتوسعون إلي العمق اإلثيوبي الحبشة آنذاك.

وكانت الحبشة تنفذ مخططات الصليبيين في القرن الخامس عشر الميالدي، فواجه المسلمون في شرق إفريقيا اضطهادا واسع النطاق من ملوك الحبشة، فاضطر المسلمون أن يجاهدوا في سبيل هللا ضد الظلم، فصمدوا قرونا طويالً أمام غطرسة تحالف

---

٣٥ زكريا سليمان بيومي، قرءاة جديدة في تاريخ العثماني، التحالف الصليبي المأسوني اإلستعماري وضرب اإلتجاه اإلسالمي، جامعة المنصورة، كلية البنات، عالم المعرفة، ص.٥٩

٣٦ نوال حمزة يوسف الصيرفي، التاريخ اإلسالمي، دار الملك عبد العزيز، ص.٩٢

الصليبيين والحبشة، وانتصروا عليهم في فترات كثيرة. وفي أواخر القرن التاسع الهجري قام إمبراطور الحبشة أألول بهجوم شامل على مناطق المسلمين في شرق إفريقيا بما فيها الصومال، وأوقع بهم هزائم كثيرة اضطهدهم حتي وصلت أخباره إلي السلطان المملوكي) برسباي(في مصر لما حل بالمسلمين هناك، فحبس بطريرك القبط بمصر وهدده بالقتل لو حاول التعاون واالتصال بملك الحبشة إال بأذن من سلطان، وأمر بإغالق كنيسة القيامة انتقاما لما فعل أألحباش في المسلمين.[٣٧]

واستمر خلفاء الملك إسحاق وجيشهم على هذا المنوال، فبدأ زرء يعقوب في سنه 1468م، أذاق بالمسلمين ويالت واضطهادا ونكل بهم كما فعل أسالفه، فشن عليهم حربا داميتةً.

وهاجم سلطنتي أيفات وعدل، وما تابعها من مدن إسالمية مثل مدينة زيلع وهرر وغيرها من المدن التاريخية، وبعد موت ملك زرء أخد المسلمون في تجميع قواهم مرة أخرى وشنوا حربا جديدة ضد الحبشة المحتلين وكان مركز القيادة مملكة عدل)زيلع(أو اوضل وأنزل الجيش إالسالمي الجديد هزائم كثيرة متتالية بالجيش إالثيوبي)الحبشة(، وذلك عهد الملك الحبشة إسكندر ما بين – 1494 1478م، وقتل ناعود أحد ملوك الحبشة في تلك الفترة وهو يدافع عن مقاطعة إيفات عن الجيش اإلسالمي الصومالي،[٣٨] وفي أواخر القرن الخامس عشر وصل البرتغاليون منطقة القرن اإلفريقي بعد عبورهم رأس رجاء الصالح، وكانت الحبشة تعاني آنذاك من انبعاثات القوة إلسالمية التي انتقلت من مرحلة الدفاع إلى مرحلة الهجوم والتوسع الجغرافي، ورغم قيام بعثات كشفية برتغالية إلي الحبشة قبل دخولهم إلي شرق العربي، إال أن بعد اكتشاف أرس رجاء الصالح في قرن العاشر الهجري، بدأ البرتغاليون عالقاتهم العملية مع مملكة)برسجيون(المسيحية، وعندما وصل فسكودي جاما إلي ساحل الشرق اإلفريقي في رحلته بدأ البحث عن هذه المملكة فلم يجد إال الممالك إلسالمية الواقعة لساحل الشرق اإلفريقي وفي سنة 1503م أجبر البرتغاليون سكان جزر زنجبار على دفع الجزية.

---

٣٧ المقريزي، السلوك، قسم جـ ١، ص ٤٩٣ -٤٨٣، عبد المجيد عابدين، مرجع سابق، ص.١٨٢ -١٧٩

٣٨ السخاوي، ذيل اسلوك، ص٧٢ -٧١، عبد هللا عبد الجيد، سفارة إلمام المتوكل، مجلة كلية الشريعة، العدد ٣، السنة ١٣٩٨ هـ، ص.١٧٠

2. تحالف الصوماليين وعالتهم مع الدولة العثمانية ضد الحبشة

والبرتغاليين نتيجة التحالف البرتغالي الحبشي أرسل الإمام أحمد بن إبراهيم القائد والمجاهد الصومالي الشهير إلي الدولة العثمانية طلبا للمساعدة العسكرية، والدولة العثمانية كانت متواجدة قبل ذلك زيلع في الشمال الغربي للصومال، وعند ما تلقي الباشا العثماني مصطفي النشار في سنة 947هـ في زبيد طلب المساعدة أرسل إلى الصومال والى

الإمام أحمد بن إبراهيم ألف جندي عثماني مزودين بالبنادق وعشرة مدافع،[٣٩] وفي معركة أوفال)Wofla(انتصر المسلمون انتصارا باهراً على التحالف الصليبي، وقبض على القائد البرتغالي كرستوفر دي جاما) Christofer De Gama) وقتل وتفرقت قوات إمبراطور الحبشة، وفي سنة 1543م وقعت المعركة الحاسمة بين الطرفين قرب بحيرة تانا في موقع يسمى)Wor Dega(وبموت الإمام أحمد بن ابراهيم لم تنقطع المقاومة الإسلامية في شرق إفريقيا، ولم ينته تحالف العثمانيين مع القوة الإسلاميه للتصدي للنفوذ البرتغالي المتسلل إلى البحر الأحمر سواء عن طريق مهاجمة عدن أو عن طريق التحالف مع الأحباش[٤٠]، ومن مصوع أغار إزدمر باشا القائد العثماني واستولى على مناطق كثيرة وبنى في هذه المناطق حصنا للحامية العثمانية.

وكانت سواكن ومصوع مراكز الإمداد والتراجع عند الهزيمة، وفي تلك الفترة اندلعت معركة بين نور الدين المجاهد وبين أمبراطور جيالديوس)Galadeuos(وهزم فيها الإمبراطور الحبشي وقتل، يضاف إلي ذلك مغامرات العثمانيين البحرية على سواحل شرق إفريقيا ومنازلتهم لألساطيل البرتغالية في البحر، ومند سنة 1584م قام الإميرال العثماني مير على بيك من اليمن بهاجمة السفن البرتغالية وقام بتحريض ملك مومباسا

وكثير من حكام مدن الساحل ضد البرتغاليين وهكذا نرى أن التحالف بين البرتغالين والأحباش كان نتيجة من نتائج النفوذ البرتغالي في الشرق الإفريقي.

---

٣٩ ابن المظهر، روح الروح،مرجع سابق، ص ٣٩، نوال حمزة تاريخ الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٧٧،. OP. CIT, Vol1. P19،

٤٠ عبد هلال الجيد، سفارة الإمام المتوكل، ص.٢٠

كانت مراكز التواجد للدولة العثمانية في الصومال أكثرها في المناطق الشمالية، وسواحل البحر ألحمر، حيث كانت القوة االستعمارية كذلك كانت تتمركز، وذلك دفاعا عن ألراضي إلسالمية من التحالف االستعماري في الشرق إلفريقي، سواء أكان في الصومال أو غيرها من المدن االسالمية ألخرى، وكان سكان المنطقة ينقسمون إلى مسلمين ومسيحين، وكان الصراع بينهما عقديا تاريخيا بالدرجة ألولى، فالقوة االستعمارية ألوروبية كانت وال زالت مع المعسكر المسيحي المتمثل في الحبشة، والدولة العثمانية كانت بقيادة المعسكر إلسالمي، وهذا معروف لدى الجميع.

وأكثر آثار الدولة العثمانية في الصومال توجد في المناطق الشمالية المطلة على البحر ألحمر، وما زالت آثارهم باقية في مدينة بربرة التي يستخدم سكانها أنابيب المياه العثمانية إلى االن، والمباني العثمانية المتميزة في طرازها العثماني ما زالت باقية في كل من زيلع وبربرة وهرر وغيرها من المدن الساحلية في شمال الصومال، والموضوع يحتاج إلى بحث أعمق، والجدير بالذكر أن المؤرخين أهملوا تأريخ الخالفة إلسالمية العثمانية في إفريقيا كلها وفي شرق إفريقيا خاصة إال نادر، ولذلك نوصي للباحثين

والمؤرخين في هذا المجال بأن ينظروا إلى تاريخ الخالفة العثمانية في إفريقيا عامة وفي الشرق إلفريقي خاصة بعين االعتبار.

قائمة المراجع

1. ابن عبد البر، الدور في اختصار المغازي والسير،، ط الثامنة، بيروت - لبنان.

2. ألستاذ الدكتور/علي شيخ أحمد أبوبكر، ورقة البحث التي قدمها 6-1423/7/9هـ لمشاركة مؤتمر جوها جنوب افريقيا.

3. موقعة النهروان، سنة 38 هـ، وقعت بين الخوارج وبين علي بن أبي طالب.

4. حميدي السيد، الصومال قديما وحديثا،، القاهرة 1950م.

5. تاريخ الطبري، تاريخ ألمم والملوك، ج1، 190هـ.

6. عابد يوسف، انتشاراإلسالم في الصومال، جامعة ألمير عبدالقادر - قسطنطينية.

7. أ.د/ علي شيخ أحمد، الدعوة المعاصرة في القرن االفريقي، ط1، 1405 هـ.

8. الشيخ عبدالرحمن نجار، االسالم في الصومال، 1392هـ.

9. عبدالمنعم يونس، الصومال شعبا ووطنا، دار النهضة العربية، ط2، 9م فريد السيد.

10.عميد أح محمد حجاج، صفحات من تاريخ الصومال، دار المعارف، القاهرة.

11.الشيخ عبدهللا ريراش، كشف السدول عن تاريخ الصومالوممالكهم، ط8، 1971م.

12.المهندس فتحت عيش، االسالم والحبشة عبر التاريخ، ص.109

13. د. محمود محمد الحويري، ساحل شرق إفريقيا منذ فجر اإلسالم حتى الغزو البرتغالي، دار المعارف، القاهرة 1986م.

14.أحمد جمعالة محمد، دور علماء جنوب الصومال في الدعوة اإلسالمية.

15 املسيومان، وثائق تاريخية وجغرافية وتجارية عن إفريقيا، نقله إلي العربية يوسف كمال القاهرة.1927

16. شوقي عطا هللا الجمل وعبد الرزاق، تاريخ إفريقيا الحديث والمعاصر، دار الزهراء، ط2 2002.

17. عالء طاهر، العالم اإلسالمي في االستراتيجيات

18. أحمد السيد أحمد علي)برالي(، اإلسالم وثورة الحادي والعشرون من أكتوبر المباركة الجمهورية الديمقراطية والشؤؤن الدينية.

19.محمود يوسف موسي، القبلية واثرها في السياسة الصومالية، 1996 - 1997م.

20. الشيخ عبد هللا محمود محمد، مجموعة من تقارير خاصة عن الوضع في الصومال ' إبريل سنة.1994

21.جمهورية الصومال، وزارة اإلعالم واإلرشاد القومي، النزاع في القرن اإلفريقي، مقديشو

1982م.

22. أحمد برخد ماح، ماذا يحدث في الصومال، دار هرجيسا للطباعة والنشر والتوزيع والصحافة، 1988م.

23. حسن مكي محمد، السياسات الثقافية في الصومال الكبير، 1887-1986م، دار المركز اإلسالمي اإلفريقي للطباعة، الخرطوم، 1990م.

24.تطور الحركة الوطنية في الصومال، 1993 - 1960م، رسالة غير منشورة.

25جامع عمر عيسي، جمهورية جيبوتي ودرها في حل أألزمة الصومالية،.2008

26.د. اسماعيل أحمد ياغي ومحمود شاكر، تاريخ العالم اإلسالمي الحديث والمعاصر

هـ...ز1492م– 1980م، دار المريخ للنشر، الرياض المملكة العربية السعودية.

27. د. زكريا سليمان بيومي، قرءاة جديدة في تاريخ العثماني، التحالف الصليبي المأسوني إلستعماري وضرب إلتجاه إلسالمي، جامعة المنصورة، كلية البنات، عالم المعرفة.

28.السخاوي، ذيل اسلوك، ص71 - 72، عبد هلال عبد الجيد، سفارة إلمام المتوكل، مجلة كلية الشريعة، العدد 3، السنة 1398 هـ.

الآثار العثمانية وتراثها الثقافي في السودان

ميادة كمال الدين سليمان*

مقدمة

تعد الصلات التركية بافريقيا قديمة قدم التاريخ، تعود حتى قبل ان يستقر الاتراك انفسهم في الاناضول كوطن لهم. كما إستمر التواجد التركي في عهد الدولة العثمانية في معظم بقاع افريقيا، ما يعادل اليوم ١٣ دولة افريقية اما بصورة كلية مثل شمال افريقيا او بي صورة جزئية كما في شرق افريقيا والسودان وحتى جنوب افريقيا، ويبدو ذلك جليا في انتشار مصطح افريقيا العثمانية منذ القرن السادس عشر وحتى عام ١٩٢٠. ([1])

وطوال تاريخ وجود العثمانيون في افريقيا لم يسجل لهم التاريخ معاملتهم للافارقة كمستعمرين وعبيد، على العكس ما قام به الاوربيون في افريقيا، حتى انه كان من اهداف التواجد العثماني في القارة الافريقية ليس فقط حركة الفتوحات لتلك البلاد وانما ايضا التصدي للاطماع الاستعمارية للاوربيين على تلك المناطق.وبالفعل نجحت في تاخير الاستعمار الاوربي لافريقيا لفترات طويلة. كما امتدت العلاقات الطيبة بين العثمانيين والافارقة ليس فقط في الدول الافريقية التي خضعت مباشرة للامبراطورية العثمانية، بل وانما ايضا شهدت علاقات حسن جوار وارتباط بين السلاطين والممالك التي لم تخضع مباشرة لحكم للادارة العثمانية.

إمتدت الامبراطورية العثمانية في ثلاث قارات زهاء السبعمائة عام، وظلت تدافع عن الاسلام خلال ستة قرون، حكمت خلالها شعوبا واعراقا متابينة، وطوال تواجدها ذلك خلفت

---

* جامعة يلدز التقنية، إستانبول

1 Ahmet Kavas, M. Tandoğan, M. Birol Ülker, *Osmanlıdan Günümüze Afrika Bibliografyası*, Taş Mektep, İstanbul 2013, s. 9-10.

في البلاد التي خضعت تحت نفوذها تراثا واثارا في كافة الجوانب السياسية والعمرانية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية.

لم يكن السودان بمنأي عن الاثر العثماني التركي، خاصة وان الوجود العثماني في السودان يمتد الى اوائل القرن السادس عشر، حيث كان العثمانيون على صلة بالسودان في سواكن والبحر الاحمر، وإمتد وجودهم الى ارض النوبة حتى الشلال الثالث، وتزاوجو مع النوبة والسكان المحليين، كما ان الحكم التركي- المصري الذي امتد بين الفترة من ١٨٢١-١٨٨١ يمثل حلقة مهمة في تاريخ السودان اليوم.([٢])

كان السودان حتى انفصال الجنوب في عام ٢٠١١م اكبر دولة افريقية وعربية مساحة، وتشكلت حدوده السياسية المعروفة حاليا في ظل عهد الامبراطورية العثمانية في القرن التاسع عشر.([٣])

تعد الآثار التركية في السودان محل إعجاب ومزارمن السياح الاجانب والمواطنين سواء في الخرطوم وسواكن وغيرها من المدن السودانية المنتشرة فيها هذه الاثار. لذا تنبع أهمية هذه الورقة من أنها تتناول هذا الموضوع المهم، في محاولة للتعرف على هذه الآثار ومناطق تواجدها، وماهية إنعكاساتها على الثقافة في السودان.

تهدف الورقة الى معرفة مكونات التراث الثقافي للدولة العثمانية في السودان، ففي عصرنا الحالي الذي أصبحت فيه القوة الناعمة للدول سمة مميزة للدول، كما ويعتبر حماية التراث الثقافي للأمم من القضايا ذات الاهمية. بالتالي تنبع اهمية هذه الورقة من كونها تسعى للتعرف على الاثار العثمانية في السودان والتي لا تهم الاتراك وحدهم كجزء من ماضيهم وتاريخهم بل بإعتباره ميراث ثقافي وتراث مشترك لجميع الأمم يجب الحفاظ عليه. ليس تركيا فقط ولا السودان فقط.

---

٢ محمد إبراهيم أبو سليم، ، ''دور العثمانيين في إفريقيا وفي السودان على وجه الخصوص"، ملامح من العلاقات السودانية التركية (تحرير: يوسف فضل حسن)، الخرطوم: دار جامعة الخرطوم للنشر، ٢٠٠٤، ص٧-٨.

3 Ahmet Kavas, *Osmanlı - Darfûr Münasebetleri*, http://www.tasam.org/tr-TR/Icerik/202/osmanli_-_darf%C3%BBr_munasebetleri, 14.02.2006, erişim tarihi 26.03.2017.

شكلت العمارة العثمانية، كما هو الحال في جميع المناطق التي سادت فيها في البلقان واوربا والشرق الاوسط وإفريقيا، أيضا نجدها في السودان منتشرة في مدن الخرطوم وسواكن، شكلت حضورا بارزا وسيطرة وما زالت بعضها شاهدة وموجودة الى يومنا هذا.

المحور الأول: خلفية تاريخية عن العلاقات العثمانية بالسودان:

بدأت علاقة السودان الحالي بالدولة العثمانية منذ الربع الأول من القرن السادس عشر وتحديدا في عام ١٥١٧م، فبعد أن قضى العثمانيون على دولة المماليك ونجاح السلطان سليم الأول في الاستيلاء على مصر أعقب انتصار العثمانيين هذا فرار مجموعات من المماليك جنوباً بإتجاه الاجزاء الشمالية من السودان. الامر الذي دفع السلطان العثماني انذاك الى إرسال مجموعة من العساكر بهدف تعقب الفارين، ([٤])

وصلت هذه الفرقة حتى حدود السودان الشمالية، فقام العثمانيون بتأسيس بعض القلاع في هذه المنطقة وذلك عبر تركيز بعض القوات العسكرية هنالك. بهدف الوقوف على أي محاولة للمماليك لإعادة ترتيب صفوفهم والزحف مرة أخرى نحو القاهرة وفي نفس الوقت تأمين الحدود الجنوبية لمصر. وكذلك بهدف بسط نفوذ الدولة العثمانية على الجزء الجنوبي من مصر والشمالي من السودان مثل مناطق أسوان وإبريم بغرض تأمين الحدود من هجمات القبائل التي تقطن تلك الأنحاء. ([٥])

وبالتالي نستطيع القول ان اهتمام الدولة العثمانية بشمال السودان كان الغرض الاساسي منها هو تأمين حدودهم الجنوبية وليس الاستيلاء على المنطقة في حد ذاتها وقد بدأ ذلك واضحاً من خلال الوثائق العثمانية الصادرة حول هذه المنطقة.

---

[٤] أنعم محمد عثمان الكباشي، نماذج من الوثائق العثمانية المتعلقة بالسودان في القرن التاسع عشر من خلال تصنيف يلدز، مجلة الدراسات السودانية، المجلد (١٧)، أكتوبر ٢٠١١م، ص٣٢.

[٥] أمين محمد سعيد الطاهر، الثقافة المادية التركية المعمارية في إفريقيا "الآثار في السودان"، مؤتمر العلاقات الإفريقية التركية (رؤية مستقبلية)، الخرطوم، اكتوبر ٢٠١٥م، ص١٤١-١٦٣.

وبحلول عام ١٥٨٣ كانت منطقة الشلال الثالث اليوم بالسودان تمثل الحدود الفاصلة بين الاتراك وسلطنة الفونج، كما امتد نفوذ العثمانيين شرقاً عند مدينة سواكن الحالية بي شرق السودان على ساحل البحر الأحمر. ([٦])

كانت سواكن ومصوع تابعة اصلا للحاكم العثماني عن ولاية الحبش التي اسسها القائد العثماني أزدمير باشا في نحو عام ١٥٥٠.([٧])

ومع مجئ السلطان سليمان القانوني الى سدة الحكم في الدولة العثمانية توسع اهتمامهم بالسودان، ففي عهده تأسس لواء سواكن ١٥٥٤ م. ([٨]) كما أستطاع العثمانيون بقيادة سنان باشا الحاق هزيمة بالبرتقال بين سواكن ومصوع عام ١٥٥٧، ومن ثم طرد البرتقاللين نهائيا وبسط السيادة العثمانية على طول ساحل البحر الاحمر. ويرجع السبب في تركز العثمانيين وتمسكهم بحقوق السيادة على هذا الساحل لما تمثله الجزيرتين من اهمية خاصة بالنسبة للجزيرة العربية.([٩])

وبظهور الأتراك العثمانيين كقوة دولية كبرى وتمكنهم من بسط سيطرتهم على مناطق في آسيا وأفريقيا وأوروبا ومن بينها مناطق ساحل البحر الأحمر، غزا السلطان العثماني سليم الأول مدينة سواكن في سنة 1517م بعد احتلال قصير من قبل الفونج، وأصبحت المدينة مقراً لحاكم مديرية الحبشة العثمانية، والتي شملت مدن حرقيقو ومصوع في دولة إريتريا الحالية. ففي عهد السلطان سليم القانوني ايضا ضمت سواكن لولاية الحجاز العثمانية، فيما استمر تجار سواكن في تعاملهم مع السلطنة الزرقاء حيث كان الفونج يقومون بتجميع السلع والمنتجات من أواسط السودان ويوجهون القوافل التجارية إلى سواكن عبر سنار وكسلا ليتم تسويقها والتبادل عليها هناك مع التجار الأجانب ومن ثم شحنها تحت إشراف العثمانيين. وبحلول عام 1629م، أصبحت

---

٦ جون ألكساندر، الإمبراطورية العثمانية في النوبة:التركية الأولى، في كتاب ملامح العلاقات السودانية التركية، مرجع سبق ذكره، ص ١٨٣.

7 Hill. R., *Egypt in the Sudan: 1820-1881*, Oxford 1959, s. 74.

8 Cengiz Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğunun Güney Siyaseti*, Habeş Eyaleti, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, VII. Dizi-Sayı 175, s. 37.

٩ عوض عبد الهادي، الإسلام في سواحل البحر الأحمر الغربية، مجلة دراسات افريقية، العدد الثالث، أبريل ١٩٨٧/ رجب ١٤٠٧هـ، ص ٥٠.

سواكن قاعدة عسكرية للحملة العثمانية على اليمن. وظلت سواكن خاضعة للأتراك العثمانيين، حتى القرن التاسع عشر الميلادي، حيث قاموا بإنشاء حامية عسكرية بها قلعتان صغيرتان تم بناؤهما خارج الجزيرة، وفي القرن السابع عشر الميلادي، استخدمت الأولى قاعدة للأسطول الحربي العثماني في حربه ضد الأسطول البرتغالي. وفي عام١٥٤٠م أصبحت القاعدة العثمانية في سواكن تقوم بتزويد الجيوش لغزو إثيوبيا، ومركزا أو «سنجوقية» لايلات الحبش. كل هذا يوضح الاهمية التي حظيت بها سواكن عند العثمانيين.

وبوصول اسرة محمد على باشا إلى سدة الحكم في مصر بعد بضع سنوات قليلة من بداية القرن التاسع عشر الميلادي وما تبع ذلك من اطماع توسعية له شملت حدود مصر الجنوبية واحتلال السودان في عام 1821م، دخل السودان بما فيها سواكن مرحلة جديدة في تاريخها.([10])

في عهد محمد علي باشا وتحديدا اعتبارا من عام 1821 م، غزا محمد علي باشا خديوي مصر (والتي كانت - اسميا - تحت سيادة السلطان العثماني) السودان وتمت عملية الاستيلاء في خمس مراحل، الأولى تم فيها إخضاع المنطقة النيلية التابعة لسطنة الفونج واقليم كردفان في ذلك الوقت، والثانية إخضاع شرق السودان حتى بلاد البجا ودولة اريتريا اليوم، اما المرحلة الثالثة فكانت التوسع نحو المناطق الاستوائية (جنوب السودان) في وقتنا الحالي، والرابعة شهدت ضم دارفور واخيرا جنوب السودان في عهد الخديوي اسماعيل حفيد محمد علي كمرحلة خامسة. ([11])

تعرف المرحلة هذه بالحكم التركي المصري للسودان والذي إمتد بين ١٨٢١-١٨٨١م (استمرت ٥٧ عاماً)، مثلت في الوقت نفسه المرحلة الثانية للوجود العثماني في السودان. وهكذا أصبحت التركية الأولى هي الفترة الممتدة من ١٥٣٢م ١٨٢١م، تليها تركية محمد علي باشا ١٨٢١م ١٨٨٥م، حتى انه بعد ان صار السودان ولاية عثمانية صارت الخطب تلقى في الجوامع والمساجد تحت اسم السلطان العثماني في استنبول. ([12])

---

10 http://nilenet.8k.com/sawakinhistory.htm

١١ ملامح من العلاقات السودانية التركية، مرجع سبق ذكرة، ص ١٣٧.

12 Numan Hazar, *Küreselleşme Sürecinde Afrika ve Türkiye-Afrika İlişkileri*, 2. Bskı, Usak Yayınları, Ankara 2011, s. 129.

ومن المهم هنا تصحيح معلومة تاريخية، لقد درج الناس على وصف هذا العهد بالعهد التركي المصري، فهنا يجب ان ننبه، انه ليس للمصريين دور في غزو أو فتح السودان، فجيش محمد علي باشا لم يكن فيه جنود من اصل مصري، كما لم يكن لهم نصيب في الوظائف العليا، فقط انحصرت ادوارهم اوحصتهم في حدود الوظائف الدينية والوظائف الكتابية الصغري ومهن الجنود والأسطوات وما الى ذلك. وحتى بين المصريين كان الاقباط اكثر حظا من المسلمين المصريين، باعتبار ان الاقباط اشتهروا بقدرات ومهارات وتمرسوا في الوظائف الحسابية.([١٣])

وإذا أردنا الانصاف لم يكن لمصر الإ اسمها في حكم السودان التركي المصري، فلهم فقط الوظائف الدينية في القضاء الشرعي أو الدعاة، وبعض الكتبة، وبعض الجنود .أما الحكام فهم من شعوب البحر الأبيض المتوسط التي تنسب نفسها للثقافة التركية. وبالتالي بغزو محمد علي باشا أصبح السودان تابعا لجهة هي نفسها تابعة لتركيا، أي ملحق لولاية عثمانية (أي ملحق لملحق).

وايضا نقطة أخرى مهمة وهي أن العلاقة بين الامبراطورية العثمانية والسودان كانت علاقة غير مباشرة، باعتبار ان فتح السودان لم يكن مشروعا تركياً وانما فاتح السودان كان تابعا لهذه الامبراطورية. قام بي فتح السودان بعد حصوله على فرمان يسمح له بضم السودان. ولكن السلطان العثماني لم يشترك في الغزو ولا كانت له اجندته الخاصة بالسودان، وايضا طوال حكم الخديويين في السودان لم يتدخل العثمانيون في شئون ادارتهم.

إذا تعتبر فترة الثلاثمائة عام الواقعة بين١٥١٧م و١٨٢٧م من الفترات المهمة في تاريخ وادي النيل، وبالأخص في السودان، في الوقت الذي كانت فيه حدود الإمبراطورية العثمانية قد امتدت ووصلت بلاد النوبة بين الشلالين الأول والثالث. وقد كانت البداية احتلال سواكن 1532م وضمها لسنجوقية الحبش، ثم تقدمت جيوشهم جنوبا على النيل بسبب ضغط الفونج وحلفائهم، حيث تقدمت الحدود إلى منطقة الشلال الثاني، وذلك في الستينيات من القرن السادس عشر الميلادي، وكان قصر ابريم هو الموقع الدفاعي الرئيسي وقاعدة حدودية مهمة.

---

١٣ يوسف فضل حسن (تحرير)، ملامح العلاقات السودانية التركية، المرجع السابق ذكره، ص ٦٤.

وهكذا يقسم الوجود العثماني في السودان الى التركية الأولو هي الفترة الممتدة من ١٥٣٢م ١٨٢١م، تليها مرحلة التركية الثانية في ظل الخديوي محمد علي باشا١٨٢١م ١٨٨٥م، . ([١٤])

طوال هذه المراحل التي ظل السودان تابعا فيها للدولة العثمانية لم يكن السودان ببعيد عن الاثر العثماني التركي، وهذا ما سنتطرق له في المحور التالي.

المحور الثاني: مسح للآثار العثمانية في مناطق السودان المختلفة

تعد الاثار العثمانية و التركية في السودان، ثاني اكثر الاثار والثانية من حيث الحجم، بعد الاثار النوبية المشهورة في شمال السودان، والتي يعود تاريخها الى خمسة ألف سنة قبل الميلاد كأقدم حضارة في افريقيا.اما من حيث انتشارها فهنالك مجموعة من الآثار التركية العثمانية في السودان شرقاً وغرباً، وتتمثل الاثار التركية في السودان في القلاع والحصون العسكرية بالاضافة الى عشرات المباني الاثرية التي شيدوها في العاصمة الخرطوم وسواكن وشمال وشرق السودان منها على سبيل المثال لا الحصر القصر الرئاسي وهو مكان اقامة رئيس الجمهورية في العاصمة الخرطوم وقصر في مدينة الفاشر، وعلى الاقل هنالك موقع أثري مدني واحد في شمال السودان. ([١٥]) بالاضافة الى العديد من الجوامع ومدارس لتعليم القران وتحفيظه ومقابر وغيرها العديد من الاثار التي تميزت بي روائع الابنية المعمارية ولا يزال بعضها شامخا في تلك الارجاء، لكن للاسف الكثير منها طالها يد الزمن واما تلاشت أو في طريقها للتلاشي.

فالعاصمة الخرطوم اليوم مثلا، في الوقت الذي لا تجدون فيه أثر باقي أو بارز عائد للدول الاوربية التي إستعمرت السودان، ستجد اثار عديدة عائدة للدولة العثمانية، لكنها للاسف ليست في الحالة التي تستحقها مكانتها التاريخية، وصارت العديد منها مثل الخرابة تنتظر يد التعمير.

---

[١٤] د. عبد الرحمن إبراهيم سعيد علي، أستاذ مساعد ـ قسم الآثار ـ جامعة الخرطوم، سواكن.. الآثار الإسلامية والعهد العثماني، https://www.alrakoba.net/news-action-show-id-30148.htm، 2011-25-09، تاريخ زيارة الموقع ٠٨,٠٤,٢٠١٧.

[١٥] إسماعيل آدم، بعثات تركية الى السودان لترميم وصيانة الاثار العثمانية، صحيفة الشرق الاوسط اللندنية، العدد ١٠٨٨، ١٢ سبتمبر ٢٠٠٨م.

ومن أهم المواقع الأثرية العثمانية في السودان يتطرق الباحث على سبيل المثال **لا الحصر للنماذج التالية:**

أولا: نشأة مدينة الخرطوم: يعود للحكم التركي– المصري للسودان الفضل في انشاء مدينة الخرطوم التي تلعب اليوم عاصمة للسودان، والتي كانت قرية صغيرة يعود تاريخها كمستوطنة بشرية إلى عصور سحيقة حيث أكدت كثير من المراجع على أن الإنسان قد استوطن في موقع الخرطوم الحالي منذ سنة ٤٠٠ قبل الميلاد، عندما دخلها الاتراك.

تأسست (الخرطوم) كمدينة على يد الجيش التركي المصري في عهد الخديوي محمد على باشا عندما ارسل جيشه لضم السودان بقياده ابنه الثالث إسماعيل كامل باشا عام ١٨٢١م، واتخذها الأتراك في البداية معسكراً لجيوشهم ثم تحولت إلى عاصمة لهم في عهد عثمان جركس باشا البرنجي عام ١٨٢٤م وذلك بعد تعيينه حكمدارا (حاكماً) على السودان خلفا للحكمدار محمد بك خسرو الدفتردار. ([١٦]) وفي عام ١٨٢٥ بنى عثمان جركس قلعة ووضع فيها حامية عسكرية، وبنى الحمدار خورشيد باشا في (١٨٢٦– ١٨٢٨) مبنى المديرية، ([١٧]) وجامعا، كما اختار الخرطوم لتكون عاصمة للحكم التركي المصري في السودان في ١٨٣٤م، والى يومنا هذا تعتبر عاصمة للسودان ككل. كما عرف الاهالي في العهد التركي المصري البناء بالطوب والمواد الاخرى بدلا عن البوص وجلود البقر، نسبة لتشجيع الادارة التركية الأهالي ببيعها الطوب والحجارة والجير والبلاط والخشب باسعار رمزية. ([١٨])

بالتالي يمكنا القول ان التاريخ الحديث لمدينة الخرطوم يبدأ مع مجيء الجيش التركي–المصري إلى السودان بقيادة ابن محمد علي باشا خديوي مصر، والذي حط رحاله عليها وهو في طريقه إلى سنار عاصمة السلطنة الزرقاء التي كانت تحكم تلك المناطق حتى ذلك الوقت. ([١٩])

---

١٦ محمد إبراهيم أبو سليم :تاريخ مدينة الخرطوم، دار الجيل، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٧٩م.

١٧ عبد العزيز عبد المجيد، مرجع سبق ذكره، ص ٧٨.

١٨ بشير كوكو، مرجع سبق ذكره، ص ٥٠.

١٩ بكري الصايغ، :والذكري ١٩٣ علي تاسيس مدينة الخرطوم...
https://www.alrakoba.net/news-action-show-id-144163.htm
، 04-10-2014، تاريخ الزيارة ٠٧,٠٤,٢٠١٧

وبعد انشاءهم لمدينة الخرطوم بدأ الأتراك في بناء المدينة على طراز معماري جديد فشيدت المباني من الطوب الآحمر واقيمت مباني الإدارات. كما شهدت المدينة توسعاً في عهد خورشيد باشا حكمدار السودان في سنة 1826م، وفي عام 1850أمر الخديوي عباس بإنشاء مدرسة الخرطوم بينما قام الحكمدار عبد اللطيف 1851 - 1849م بتأسيس حي «الحكمدارية» ليكون مجمعاً لمباني الإدارة التركية ومساكن للقادة. وفي عهد الحكمدار إسماعيل أيوب 1877 - 1873م وُضِعت لبنات الصناعة في الخرطوم عندما تم تشييد معمل لصناعة الورق وآخر للبارود ([٢٠])

كما عرفت الخرطوم في ذلكم العهد اول بناء حجري متمثلاً في مبنى الإرسالية النمساوية التي وصلت الخرطوم في عام ١٨٤٨م وعينت النمساء اول قنصل لها في الخرطوم وهو البارون ميلر، وبعد ذلك بدأ توافد الاجانب للسودان بشكل منتظم، عندما بدأ فتح القنصليات الاجنبية وتوافد الرهبان والتجار والمبشرون بالمسيحية. ([٢١])

وورد في كتاب تاريخ الخرطوم للمؤرخ السوداني محمد إبراهيم أبو سليم بأن أهم احياء الخرطوم في العهد التركية شملت حي الحكمدارية، حيث مركز الحكم، وحي المسجد، والأحياء الشعبية في اطراف المدينة التي كان يسكنها عامة الناس، ومنها حى سلامة الباشا، وحي هبوب ضربانى، وحي الكارة، وحى الترس، الذي أخذ اسمه من الحواجز الترابية التي اقيمت جنوبه لحماية المدينة من فيضان نهر النيل الأبيض، وحي بري المحس، وهو الحي الوحيد الذي لا يزال محافظاً على اسمه حتى وقتنا الحاضر ولكنه غير مكانه إلى موقع آخر ليفسح المجال لبناء ثكنات الجيش البريطاني في فترة لاحقة (1900)والتي تحولت بعد استقلال السودان في عام ١٩٥٦ إلى مباني داخليات لطلاب جامعة الخرطوم([٢٢])

---

٢٠ تاريخ مدينة الخرطوم من موقع الإذاعة السودانية

٢١ إخلاص مكاوي، قبيلة العبابدة في فترة المهدية، بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في الدراسات الإفريقية والاسيوية، ١٩٨٩م، ص ٦٦.

٢٢ محمد إبراهيم أبوسليم:تاريخ الخرطوم، الطبعة الثالثة، دار الجيل، بيروت (١٩٩١(

ولعل من آثار الحكم التركي انشاء سرايا الحاكم العام او ما يعرف اليوم بالقصر الرئاسي بالسودان، الذي بناه عثمان جركس البرنجي أول الأمر في مدينة مدني عندما اختيرت لتكون عاصمة قبل ان يتم إختيار الخرطوم، وبني القصر الجمهوري الحالي، وهو اهم بناء شيده الأتراك بعد اختيار الخرطوم عاصمة، فهو يمثل مركز الحكم والإدارة، ويمثل في حد ذاته تطورا عمرانيا عريقا.([٢٣]) والى يومنا هذا ما زال القصر يلعب دورا كبيرا في تاريخ السودان والحركة السياسية السودانية، ففيه انتهى الحكم التركي المصري، ذات القصر الذي قتل فيه غردون باشا في نهاية العهد التركي، وفيها تم رفع علم استقلاق السودان كما توالت عليه احداث هامة في تاريخ تاريخ السودان، فقد اتخذه الانجليز مقرا لحاكم عام السودان، وادارو من خلاله السياسة السودانية لما يزيد عن الخمسين عاما، وبعد ان نال السودان استقلاله صار يعرف بالقصر الجمهوري وصار مكان اقامة رأس الدولة وظل محتفظا بإسمه حتى يومنا هذا.([٢٤])

والى يومنا هذا تقام أمامه كل يوم أربعاء من الاسبوع عملية تغيير الحرس الجمهوري التي تعتبر فعالية سياحية يحرص على مشاهدتها الكثير من زوار الخرطوم .وقد كان القصر مقراً لرئيس الجمهورية قبل أن يتقرر تحويله إلى متحف بعد انتقال رئيس الجمهورية في عام 2014 إلى القصر الرئاسي الجديد الواقع بالقرب منه.



٢٣ بشير كوكو، مرجع سبق ذكره، ص ٤٨.

٢٤ محمد إبراهيم أبو سليم، تاريخ الخرطوم، الطبعة الثانية، دار الجيل، بيروت، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م، ص٣١.



(سراي الحاكم العام(القصر الجمهوري) من مباني العهد التركي

قباب الأتراك:

من الاثار التركية الشاهدة الى يومنا هذا والتي ما زالت موجودة بالخرطوم قباب ومقابر الحكام ومسئولي الفترة التركية ([٢٥]) التي تاخز من شارع البلدية إحدى اهم شوارع العاصمة موقعا لها، حيث تقع في وسط الخرطوم وترجع إلي الفترة العثمانية (١٨٢١ – ١٨٨٥م) وقد دفن فيها الحكام مثل أحمد باشا أبو ودان وهو أول حكمدار علي السودان (١٨٣٩ – ١٨٤٤) المتوفي في ١٠/٢٥ /١٨٨٤م كما دفن في صحن القباب بعض المصريين والسودانيين.

والقباب بنيت علي الطراز العثماني وهي نوع من العمارة لم يعرفها السودان من قبلاً، ولكنها اتبعت بعد ذلك في بناء القباب في السودان، بالتالي فهي تعتبر ظاهرة معمارية فريدة في السودان.([٢٦])

أثرت هذه الثقافة المادية في الهيكلة المعمارية في السودان والشاهد أن كثيراً من الطرق الصوفية في السودان قد اعتمدتها في بنائها. وكثيرا ما تجد في السودان مقابر حول قباب الصالحين من الفقهاء يدفن فيها تابعو الشيخ الصالح أو غيرهم ممن يدفنون طلبا لبركة الشيخ.

---

[٢٥] في عام 2006 بدأت بعثة تركية في ترميم قباب الأتراك مع العمل على إقامة متحف في أرض القباب لمقتنيات الفترة العثمانية في السودان .وقد اكتمل العمل في ترميم القباب، و تشرع الآن في إقامة المتحف الذي سيكون من طابقين وقد تبرعت الحكومة التركية في إطار التعاون بين البلدين بالترميم وإقامة المتحف.المصدر، أمين محمد سعيد الطاهر، مصدر سبق ذكره، ص ١٦٠.

[٢٦] صلاح عمر الصادق، أوضاع الآثار الإسلامية في السودان، نشر في السودان الإسلامي الشبكة العنكبوتية.

وبعد انتصار المهدي في عام ١٨٨٥م وهجر الخرطوم باعتبارها عاصمة للبلاد، وتدمير معظم مبانيها، ونقل مواد بنائها لأمدرمان لتشييد العاصمة "الإسلامية" الجديدة على النيل الأبيض، بقيت القبتان المبنيان الوحيدان اللذان لم تطالهما يد التدمير في العاصمة السودانية التي سبقت عهد المهدية. وربما يفترض بعض الناس أن المهديين قد تحاشوا – تحت تأثير فكرهم الديني– تدمير القبتين لشبههما بقباب الصالحين من رجال الدين. غير أن الأسباب التي أنقذت القبتين من التدمير ربما تكون أكثر تعقيدا من ذلك، فعلى الرغم من أن المهدي قام بهدم قبة الحسن الميرغني (١٨١٠ – ١٨٦٩م) في كسلا وذلك لمعارضة ولده للمهدية، وايضا هدم مسجد الخرطوم الكبير ونقلت مواد بنائه لأمدرمان، إلا أن الإبقاء على قبتي الأتراك يظل مجهول السبب. ويعتقد بعض الخبراء أن الشبه المعماري والبنائي بين هاتين القبتين، والقبة التي بنيت فوق قبر المهدي (والذي توفي بعد أشهر قليلة من سقوط الحكم التركي– المصري) ربما يدفع للاعتقاد بأن القبتين قد استخدمتا كمثال معماري Architectural model في عملية بناء قبة المهدي. ([٢٧])

تتكون القباب من قبتين كبيرتين القبة الشرقية وتضم رفات احمد باشا ابو ودان الذي حكم من البلاد في ١٨٣٩ المتوفي في ١٨٤٤,١٠,٢٥ وقيل انة جلب كثير من الحيوانات المستانثة والنبتات النافعة وتحسنت الزراعة في عهدة وفي الشرق خصوصا. اما القبة القربية فتضم رفات كل من احمد باشا المنكلي الذي حكم البلاد من ١٨٤٤_١٨٤٥ كماتضم رفات موسي باشا حمدي الذي حكم من ١٨٤٥_١٨٦٥ كما يوجد قبر صغير قيل انة لاحد افراد عائلة. وفي فناء المقبرة هنالك العديد من القبور التي دفن بها علي حسب الشواهد منهم محمد باشا ممتاز وايضا هنالك مجموعة من الضباط السودانيين الكبار في العهد التركي بالسودان ومنهم ادم باشا العريفي والماظ باشا محمد وهنالك قبر الكاتب المصري ابراهيم مرزوق. ([٢٨])

---

27 Andrew McGregor, "The Circassian Qubba -s of Abbas Avenue, Khartoum: Governors and Soldiers in the 19th Century Sudan",نشر في عام ٢٠٠١م بالعدد العاشر من مجلة ,ترجمة بدر الدين حامد الهاشمي التي تصدر في هيلسنكي. Nordic Journal of African Studies بلدان الشمال الأوروبي للدراسات الأفريقية http://www.sudanile.com/index.php?option=com_content&view=article&id=92662:2016-05-30-19-00-29&catid=135&Itemid=55.

٢٨ نهي حسن – المجلة السودانية، قباب الاتراك بالخرطوم إرث الماضي، Wednesday, April 05, 2017

قباب الاتراك– الخرطوم: ١٨٢١ —١٨٨٥م



كذلك اهتم الاتراك طوال فترة تواجدهم في السودان بإنشاء العديد من المساجد ودور العبادة ولا زال بعضها يعتبر من المعالم الحضارية في العاصمة الخرطوم ومدينة سواكن.

مسجد الخرطوم الكبير (مسجد عباس سابقاً) الخديوي عباس باشا حلمي الذي تولى الحكم في ٨ يناير١٨٩٢م.

يعتبر الجامع الكبير أحد اكبر جوامع مدينة الخرطوم الى يومنا هذا بموقعها الاستراتيجي في وسط الخرطوم كشاهد على الاثار العثمانية التي انشاءت في ذلك الوقت. ويشبه العمارة السلجوقية.

ويقع المسجد في وسط ميدان عباس حالياً (ميدان الأمم المتحدة) وشماله (سراي الحاكم) القصر الجمهوري حالياً وجنوبه السوق ونلاحظ أن موقع المسجد يتوسط مدينة الخرطوم وهذا يؤكد أن مدينة الخرطوم التي أتخذت كعاصمة للبلاد في فترة التركية عام ١٨٣٠م أنشئت على نسق تخطيط المدن الإسلامية والذي يقع فيها دائما المسجد في الوسط حيث يعتبر مركز المدينة ومحور حركتها وقاسمها المشترك الذي يحتل أهمية كبيرة في تخطيط المدينة العربية القديمة والحديثة فهو يعتبر المحرك لكل حياة المدينة.

ويمكن للزائر أن يدرك تخطيط مدينة الخرطوم كمدينة إسلامية في تخطيط وإنشاء مسجد الخرطوم الكبير حيث يعتبر أعلى مبنى في الخرطوم عند إنشائه وهو مبدأ أساسي في العمارة الإسلامية أن لا يعلو أي مبنى علي مبنى المسجد.





يذكر أنه أوضع حجر الأساس لمسجد الخرطوم في ١٧ سبتمبر ١٩٠٠م وتم إفتتاحه عند زيارة الخديوي عباس باشا حلمي للسودان في ٤ ديسمبر ١٩٠١م

المصدر: http://www.masjed.ir/ar/article/2617/%

تاريخ الزيارة ٠٦,٠٤,٢٠١٧



اما اذا انتقلنا الى الاثار العثمانية في شرق السودان خاصة مدينة سواكن على ساحل البحر الأحمر، تتميز بإختلاف العمران فيها عن غيره من أنماط البناء في بقية أنحاء السودان، حيث يشمل العديد من أنماط المعمار الخاص بالطراز والأسلوب العثماني القديم، بالإضافة إلى أسلوب البحر الأحمر المتمثل في المشربيات والبناء متعدد الطوابق، ،كذلك المنازل المبنية على الطراز التركي المصري.

فمدينة سواكن تعتبر نموذجا للمدن الصغيرة التي تأسست في العهد العثماني ما بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر على سواحل البحر الأحمر. في نفس الوقت تعتبر أول مدينة سودانية عمرت بالمباني العالية والمباني الثابتة، فكانت قصورها الشامخة لا مثيل لها في المنطقة، وكانت ايام العثمانيين مدينة التجارة والمال علي البحر الأحمر والشرق العربي كله، كما كانت تمون بلاد الحجاز بالحبوب واللحوم والسمن. ([٢٩])

ففي العهد العثماني صارت مدينة سواكن بالشكل والطراز الذي اخذته المباني لا تقل عن تلك التي كانت سائدة في مدن مزدهرة ومعروفة في ذلك الوقت كمدن جدة ودمشق والقاهرة وبغداد والمدينة المنورة. فقد بنيت المنازل من طابق وطابقين له مظهر انيق به خارجات على شكل مشربيات من الاخشاب والالواح ذات زخرفة فنية مقتبسة من المعمار الاسلامي.([٣٠])

كما ان هناك بعض المباني التي تظهر مزيجاً من الأنماط التركية في الجزء الأسفل من المبني والطراز المصري على أعلى المبنى في الاجزاء المضافة إليه .كانت المباني البيضاء العالية مشيدة على طراز المعماري الحضري حيث المربعات السكنية المفصولة بشوارع ضيقة وباحات صغيرة. وقد وبلغ عدد البيوت التي تتكون من ثلاثة أو اربعة طوابق في القرن التاسع عشر حوالي ٢٠٠ بيتا منها بيت الباشا الأقدم تاريخاً ويقع في وسط المدينة ويعود تاريخه إلى عام 1518وهو مقر أول حاكم تركي لسواكن ولكن للاسف لا يوجد له أي اثر وسط اطلال المدينة اليوم.

---

29 http://sudaneseonline.com/board/310/msg/ 1287443523.html

٣٠ عوض عبد الهادي العطا، سواكن ومصوع في عهد الحكم التركي – المصري، في ملامح العلاقات السودانية التركية، المرجع السابق ذكره ص ٧٩.

اما مبان السلطات الحكومية فتقع متراصة مطلة على البحر في الجزء الشمالي من الجزيرة ومنها مكتب الجمارك اذي تميزه بوابته المقوسة إلى جانبه يقع مبنى المحافظة وكان بمثابة استراحة رسمية بنيت في سنة 1866كقصر ضيافة حكومي.وفي اتجاه الغرب على طول الشاطيء يوجد مكتب التلغراف ومنزل خورشيد افندي الذي شيد وسط فناء كبير وحديقة وله ديوان واسع.

ومن أبرز معالم التراث العثماني في سواكن قصر الشناوي الذي تم بناءه في عام ١٢٩٨/١٨٨١هـ بالقيف عند نهاية الجسر من ثلاثة ادوار وثلاثمائة وخمس وستون غرفة(بعدد ايام السنة)، وبه ساحة فسيحة للبيع والمزاد مثل البورصة، وسمي القصر بي وكالة الشناوي بك أو بورصة سواكن. ([٣١])

قصر الشناوي سواكن ١٨٨١م.





المصدر: ماضي أبو العزائم، سودانيز اونلاين ٢٠٠٩م.

http://sudaneseonline.com/cgi-bin/sdb/2bb.cgi?seq=msg&board=13&msg=1261986278&page=4

[٣١] محمد صالح ضرار، تاريخ السودان، البحر الأحمر إقليم البجة، بيروت ١٩٦٥م، ص ١٠٩.





قصر الشناوي(وهو ملك من بلاد المغرب كان يحكم فى تلك الاثناء) الذي يحتوي على ٣٦٠ غرفة يقال ان مالكه كان يقضي كل يوم في غرفة وعندما يكمل اقامته في الغرف كلها حتي تنتهي السنة. وهنالك من يعتقد ان هذه الغرف هى مجرد مخازن لتخزين السمسم والصمغ العربى وغيرها من المواد التى يراد ترحيلها(معلوم أن وكالة الشناوى كانت تعتبر مركز بيع و شراء الحبوب).

حتى ستينيات القرن الماضى كانت بعض هذه الغرف موجود بحال جيدة.لكن هذا القصر المهيب لم يتبق منه غير بوابة القصر القديمة وانهار جميعه ولم يبدو من معالمه غيرها كما ترونها في الصورة التالية[٣٢]

ومن الملامح المهة في منازل سواكن كما هو الحال في مدينة جدة، كانت معظم البنايات في سواكن في ذلك الوقت تتكون من طابقين، ثلاثة طوابق بجدران رأسية ولها شرفات بارزة تعرف

32 http://sudaneseonline.com/cgi-bin/sdb/2bb.cgi?seq=msg&board=13&msg=1261986278 &page=4

بالروشان متوسط طولها حوالي مترين ولها نوافذ بابية مغلقة مزخرفة بشرائح متقاطعة ومتشابكة من خشب الساج الجاوي ويصنع من أشجار التك المستورد من «جاوة» ويؤتى به من شرق الانديز تبرز من الواجهة وتطل على الشارع تسمى مشربية وسميت كذلك لأنه كانت توضع فيها آنية الشرب ويتم تناول الشاي فيها. ومن الملاحظ أن الطوابق العليا للمنازل تتصل مع بعضها البعض لتسهل عملية خروج النساء دون اللجوء إلى الشارع. وكما هو الحال في منازل أبريم وصاي، يوجد مدخلان للمنزل مدخل خاص للنساء والآخر للرجال.

نموذج من منازل سواكن



http://egyptsearchreloaded.proboards.com/thread/1509/lost-kingdom-sennar-suakin-sudan



المسجد المجيدي بسواكن

ومن الاثار العثمانية التركية البارزة في مدينة سواكن بالسودان المساجد، منها المسجد المجيدي، نسبة للسلطان عبد المجيد وهو المسجد الذي أمر ببنائه السلطان العثماني لأهل القيف لإقامة شعائر الدين الإسلامي والسنة النبوية فيه.وهو أقدمها ويتكون من رواق القبلة بمحرابه ومنبره ودكة المبلغ، وللمسجد ثلاثة مداخل، إضافة إلى خلوة ألحقت به ومئذنة في الجانب الجنوبي الغربي بنيت من الحجر على شكل مثمن بها مقرنص، وقد بنيت شرفتها من الحجر خلافا لبقية المآذن في سواكن التي بنيت شرفاتها من الخشب. ويلي الشرفة جزء اسطواني تعلوه قبة صغيرة

كما يوجد المسجد الحنفي وهو في عمارته أفضل من المجيدي علاوة على كثرة الزخارف على المحراب والمنبر، لكنهما متساويان في الحجم.

أما المسجد الآخر وهو الشافعي فيقع في الجهة الجنوبية من المسجد الحنفي، وهو أكبر من المسجدين السابقين وأكثرهما زخرفة، ويتكون من أربعة أروقة، وملحقة به خلوة من الناحية الشمالية الغربية، ومئذنة في الجانب الجنوبي الغربي، وله ثلاثة مداخل، وقد قام بترميمه الخديوي محمد علي باشا، ويدعى أن المسجد الشافعي قامت ببنائه الملكة شجرة الدر.([٣٣])



٣٣ أستاذ مساعد ـ قسم الآثار ـ جامعة الخرطوم د. عبد الرحمن إبراهيم سعيد علي, سواكن.. الآثار الإسلامية والعهد العثماني





مئذنة ومحراب المسجد الشافعي بسواكن[٣٤]

يقع المسجدان الحنفي والشافعي في الجزء الرئيسي لسواكن .كما نجد عدداً من المساجد الأخرى في سواكن مثل مسجد الشناوي الذي بناه محمد بك الشناوي في حوالى سنة١٢٩٠هـ. ومسجد تاج السر الذي بناه السيد محمد عثمان تاج السر حوالى عام١٨٩٠م وغيرها، وتوجد بعض القباب والمدافن التي ترجع لما قبل القرن العاشر الميلادي مثل قبة أبو الفتح الشاذلي المتوفي في منتصف القرن التاسع الميلادي، وهي عبارة عن غرفة مربعة الشكل بها مدخل تعلوها قبة وبداخلها يوجد ضريحان، وامام هذه الغرفة نجد صالة مفتوحة لها مدخل كذلك، وتتكون مادة بناء القبة من الحجارة المرجانية والمونة الاسمنتية والاخشاب.

34 http://www.wikiwand.com/ar/

عينت الادارة العثمانية إمام لملازمة المسجد، كما خصصت له اعانة شهرية، كذلك اهتمت الادارة بي ترميم هذه المساجد والعناية بها، ودفعت رواتب شهرية لمن يخدمون المسجد ورصدت الميزانيات للمساجد لتطمئن على ادائها مهمتها. وبالطبع لعدم وجود اوقاف خاصة بها في ذلك الوقت.([٣٥])

وايضا بنيت في مدينة سواكن كنيسة للأقباط من قبل العثمانيون أسوة بالمسلمين الذين بني لهم مسجدا. ([٣٦]) في نفس الوقت لم تهمل الادارة العثمانية العناية بالكنائس القائمة وترميمها، فقد أمرت بترميم الكنيسة المقامة في بوغوص ودفعت التكاليف اللازمة لذلك، وعندما لاحظت كثرة الاحباش والنصاري في سواكن أسست لهم كنيسة لاداء شعارئرهم الدينية وربطهم روحيا وإجتماعياً. ([٣٧])

كما وجدت بمدينة سواكن وكالة كبيرة لاستقبال النزلاء وقيصرية قسمت الى مجموعة دكاكين صفيرة يتجمع فيها تجار سواكن والتجار الوافدين من الحجاز والهند، خصصت لعرض البضائع الاجنبية. وايضا توجد باطراف المدينة قلعة، تعرف (بقلعة سواكن) بها مقر لاقامة الجنود العثمانيين.([٣٨])

---

٣٥ عوض عبد الهادي العطا، سواكن ومصوع في عهد الحكم التركي المصري، في ملامح العلاقات السودانية التركية، مرجع سبق ذكره، ص ٨٠.

٣٦ محمد إبراهيم أبو سليم، القصر الجمهوري: وصف وتاريخ، الخرطوم ١٩٦٥م.

٣٧ عبد العزيز أمين عبد المجيد، التربية في السودان، جه، بدون تاريخ، ص١٤٦.

٣٨ سجلات محافظة سواحل البحر الأحمر، صادر (القلعة)، رقم ١٦٠٣، شوال ١٢٩٧/ ٢١ سبتمبر ١٨٨٥، تقرير رقم ٣ عن بندر سواكن، ص ٤/٢١/٤٥/١٠.



66 A Royal Air Force photograph of the causeway linking Suakin to the mainland (foreground), c. 1928
D.S.B. THOMSON COLLECTION. PHOTOGRAPHER UNKNOWN

الجسر الرابط بين الجزيرة والقيف ١٩٢٨ في سواكن

(http://sudaneseonline.com/cgi-bin/sdb/2bb.cgi?seq=msg&board=13&msg=1261986278&page=4)



بوابة سواكن فى مجدها فى القرن ١٨

حاليا:

http://sudaneseonline.com/cgi-bin/sdb/2bb.cgi?seq=msg&board=13&msg=1261986278&page=4





بوابة ومبني الجمارك الذي يعود للحكم العثماني في القرن التاسع عشر

http://sudaneseonline.com/cgi-bin/sdb/2bb.cgi?seq=msg&board=13&msg=1261986278&page=4

وهذه اثناء الصيانة واعادة التعمير



قلعتي أبريم وصاي بشمال السودان:

لم يقتصر وجود الاثار العثمانية في السودان في العاصمة الخرطوم ومدينة سواكن، ففي فترة السلطان سليم الثاني ١٥٨٣-١٥٨٦م حدث تغيير رئيسي في سياسة الحدود حيث اتبعت سياسة التقدم ومد الحدود جنوباً مستهدفين سلطة الفونج فتقدم العثمانيون عبر بطن الحجر في جزيرة صاي وجنوبها ووقعت معركة حنك الشهيرة بين الفونج والعثمانيين (١٠ كلم شمال الحد الجنوبي للشلال الثالث حاليا) وقد اختيرت جزيرة صاي لإقامة قلعة فيها. فوجدوا قلعة تعود إلى الفترة المسيحية المتأخرة، تحطمت جدرانها الشمالية. قام العثمانيون بإعادة بناء الحائط الشمالي وشيدت سنجوقية جديدة في منطقة الشلالين الثاني والثالث (سنجوقية المحس) والتي ألغيت بعد عام من إنشائها وأصبحت قلعة صاي من أهم الدفاعات الحدودية. ويظهر الإسلام في المنطقة بوجود مسجد متهدم لم يتم تنقيبه بعد، وأيضاً وجود القباب والمقابر الإسلامية القديمة ومثال لذلك مقبرة (عبد ربه) التي تتوسط مشيختي موركي وارودين، حيث يقوم الأهالي بزيارة المقبرة تبركاً في الأعياد والمناسبات الدينية. ([٣٩])

تقع جزيرة صاي على بعد ١٨٢ كيلو متر جنوب حلفا وهي من المناطق الغنية جدا بالآثار من العصر الحجري وحتى العصر الحديث. ومن أهم آثارها المدنية المحصنة بالإضافة لآثار الفترة العثمانية. وتعتبر جزيرة صاي واحدة من الجذر التي تقع في منطقة السكوت حيث تعتبر ثاني أكبر جزيرة في السودان بعد جزيرة مقرات، وتبلغ مساحتها ٤٤٥ كلم



[٣٩] فاطمة محمد عثمان أحمد خليل، الدلائل التاريخية والأثرية لجزيرة صاى، قسم الآثار كلية الآداب جامعة الخرطوم، بدون تاريخ، ص ٧٨٩-٧٩٠.

ويرجع الغرض من اقامة قلعتي ابريم وصاي بغرض حراسة مصر من الهجمات التي تشن من جهة الجنوب، ففي ١٥٨٤- ١٥٨٥م وبعد معركة حنكك بين العثمانيين والفونج انشات صنجقية إبريم، الواقعة بين الشلال الاول والثالث في شمال السودان اليوم وضمت لأيالة مصر، واعيد تجديد قلعة صاي وتسليحها بالمدفعية والبنادق وصارت خط الدفاع الاولى لمصر والدولة التركية من جهة الجنوب، كما ان افراد الحاميتين من الجنود الإنكشارية، أما الفونج فقد استحكموا قرب جزيرة أرقو وفي الدبة. وفي الفترة بين الاعوام ١٥٨٥م-١٦٦٠م كان الفونج في أوج قوتهم خاصة بعد انتصارهم في معركة كركوج ١٦٠٧م. كما كان لنجاح ثورة الشايقية الأثر في زيادة تحصينات الحاميتين التركيتين.([٤٠])



بقايا قلعة وقصر صاي بشمال السودان

https://www.facebook.com/NubianGeographic/photos/pcb.875199115920651/875199049253991/?type=3&theater، October 28, 2015

تكمن أهمية جزيرة صاي في من خلال الدراسات السابقة من تصنيف حضارة كرمة وفق ما عثر عليه في هذا الموقع حيث تعتبر الجزيرة في فترة حضارة كرمة تمثل خط الدفاع ثاني شمال الشلال الثالث وكل القري التي جاءت متقدمة من الأمام تجعل من صاي خط الدفع الثاني. نلاحظ إن أهمية الشلال الثالث كانت تكمن في حركة التجارة التي تعتبر من مميزات الجزيرة

٤٠ جون ألكساندر، الإمبراطورية العثمانية في النوبة: التركية الأولى، في كتاب ملامح العلاقات السودانية التركية، مرجع سبق ذكره، ص ١٨٣.

بالإضافة الي أنها كانت حاضنة للمعابد الكبري وكانت مدينة دينية هامة لكرمة ثم في عهد المملكة المصرية الحديثة وبهذا أصبحت خط دفاع أول ونقطة انطلاق للشلال الثالث.(مقابلة شفاهية، على عثمان)([٤١])

ومن الرحالة الأوربيين الذين زاروا جزيرة صاي بوركهارت (Burkhardt) في العام ١٩١٣م وادينقنون (Waddigton) وهنبري (Hunbury) في العام ١٨٢٠م و١٨٢١م. كما زار صاي الرحالة الفرنسي فردريك كايو (F.Cailliand) في يناير من العام ١٨٢١م ولينانت بلفوند (Linant Bellefonds) وبونومي (Bonomi) وهوسكن (Hoskins) في العام ١٨٣٣م وليبسوس (Lepsins) في العام ١٨٤٤م، ودينهام (Dunham) وبلاك مان (Blackman)، وكيروان (Kirwan)، قبل الحرب العالمية الثانية. وأثناء وبعد الحرب العالمية الثانية ١٩٣٩-١٩٤٥م زار جزيرة صاي كل من آركل (A.J. Arkell) وثابت حسن ثابت وكتبوا تقارير عن المواقع الأثرية وآثار جزيرة صاي. ([٤٢])

ووفقا للروايات الشفاهية كانت هنالك حياة في قلعة صاي خلال القرن التاسع عشر، كما ظل مسجدها يؤمه المصلون حتى نهاية القن التاسع عشر، وإنتهي إحتلال قلعة صاي بي تقدم قوات المهدية في عام ١٨٩٤م حيث فر سكانها شمالا وعادوا بعد عام ١٩٠٠م، ولم يتم ترميم البيوت وصارت خراباً بعد نزع الاخشاب من سقوفها. وفي الختام فأن المؤشر الوحيد لتطورات المنطقة من خلال الشلال الأول الى الشلال الثالث بين عامي ١٥١٧-١٨٢١ هو الوجود العثماني.

أرسل العثمانيون القائد حسن قوصي لإخماد حرب قبائل الغربية والجوابرة والسيطرة على قلعة أبريم المحصنة. ونجح القائد العثماني في تنفيذ الخطة كاملة، وضم قلعة أبريم ووادي أبريم وقرية قطا أبريم إلى الأملاك العثمانية في مصر، وأنشئت محافظة أبريم لتحكم من قلعة أبريم، التي زيدت

---

٤١ فاطمة محمد عثمان أحمد خليل، الدلائل التاريخية والأثرية لجزيرة صاى، قسم الآثار كلية الآداب جامعة الخرطوم، بدون تاريخ، ص ٧٨٩-٧٩٨.

٤٢ فاطمة محمد عثمان أحمد خليل، الدلائل التاريخية والأثرية لجزيرة صاى، قسم الآثار كلية الآداب جامعة الخرطوم، بدون تاريخ، ص ٧٨٤.

تحصيناتها، وأعيد بناء مدخلها الرئيسي بشكل كامل، والى مستوى أعلى من السابق، لتسهيل دخول وحدات الفرسان والمدفعية التي زود بها الحصن.

بقيت أبريم حدوداً جنوبية للإمبراطورية العثمانية من ١٥٦٠م وحتى ١٥٨٣م، لكن يبدو أن توغل العثمانيين إلى الجنوب حتى أبريم، دفع سلطنة الفونج للتحرك شمالاً حتى الشلال الثالث واحتلال تلك المنطقة الاستراتيجية للتجارة وللدفاع عن أراضي الجنوب. ذلك ما دفع السلطان سليم الثاني إلى إرسال جيشه جنوباً لصد سلطنة الفنج وتقديم حدود الإمبراطورية إلى الجنوب وإنشاء قلعة عسكرية أخرى في تلك المناطق. والتقى الجيش العثماني وجيش الفنج في معركة عنيفة على الحدود الجنوبية لمنطقة المحس، المتاخمة لحدود منطقة دنقلا الشمالية، في قرية حنك. وتقول الرواية إن الجيش العثماني انتصر في تلك المعركة الضارية وإنه قتل مك المحس قبل التحامه مع جيش الفنج وتيسر له ضم إقليم المحس إلى الإمبراطورية العثمانية. ([٤٣])



بقايا قلعة ابريم بشمال السودان

حصن متهدم قرب الكرو بالشمالية بنى بواسطة القوات التركية المصرية فى بدايات القرن التاسع عشر:

[٤٣] مقال د.على عثمان محمد صالح عن رحلة أوليا شلبي إلى السودان (١٦٧٠ – ١٦٧١)



المصدر: ماضي ابو العزائم، أعلام و أماكن صور نادرة (٢)

http://sudaneseonline.com/cgi-bin/sdb/2bb.cgi?seq=print&board=13&msg=1261986278&rn=151

المحور الثالث: إنعكاسات الآثار العثمانية في السودان وتأثيرها على الموروث الثقافي السوداني:

إن الآثار التركية في السودان عموما وفي شرق افريقيا، معظمها تحمل خصائص العمارة العثمانية الكلاسيكية والعمارة العثمانية في عهدها المبكر، كما انها تشترك في بعض الخصائص مع العمارة العثمانية المعاصرة في مناطق الأناضول بتركيا. وأن كافة عناصر العمارة الإسلامية قد توفرت في المواقع الإسلامية مثل الجوامع والقلا ع والحصون والقباب والقصور العثمانية والتركية الموجودة في السودان الامر الذي بدوره قد أكسب السودان ثقافة مادية متأثرة بتلكم الثقافات.

وعلى الرغم من أن الروح الاستكشافية، وليس الدراسة الرصينة لجوانب الحضارة العثمانية التركية في السودان ونتاجه الحضاري من خلال استعراضنا للمناطق الاثريةالعثمانية في السودان إلا أنه لم يعط نصيباً ولا قدرها الذي تستحقه.وقد التزمت الورقة بمعالجة جزء ضئيل ..وهي عبارة عن جهد قليل يمكن أن يكون موضوع بحث للباحثين مستقبلاً حول هذا الموضوع.

كان للثقافة واللغة التركية دورا في التغلغل أو الإندماج بالعامية السودانية لاستقرار الكثير من الأتراك في المجتمع السوداني، وبعضهم لم يغادر السودان وأصبح جزءاً من المجتمع بل تبوأ مكانة مرموقة في السلطة والحياة الاجتماعية، فقد كانت اللغة التركية لغة المكاتبات الرسمية ولغة التعليم في السودان

في ذلك التاريخ ولغة الحكام كذلك وحتى موظفي الحكومة من غير الأتراك كانوا يتحدثون التركية. كلغة للتواصل

فبالتالي كان أثر الاتراك في لغة التخاطب العامية في السودان ايضا كبيرا. فمن المعلوم ان الحكام الاتراك وجنودهم كانو خليطا من الأتراك والمصريين وكلهم مسلمون يتخذون الى جانب اللغة التركية لغة عربية عامية، هي خليط من التركية والعربية، يتفاهمون بها فيما بينهم وبين السودانيين، وقد اتاح هذا التواصل اللغوي إدخال كثير من الألفاز التركية في عامية السودان ن اضافة الى بعض التراكيب التركية مثل المقطع الأخير (جي) الدال على النسبة. ([٤٤]) وقد دخلت حوالي ١٠٨ من الكلمات التركية في العامية السودانية.

لم ينحصر تأثير الثقافة التركية العثمانية في السودان على اللغة فحسب، فايضا تظهر لنا في نمط الملبس و الأزياء فقد كان معظم أهل السودان يلبسون الدمور المنسوج في شكل سروال وشقة وقميض وطاقية للرجل، أما النساء، فيشتملن بشقة من الدمور أبيض ويلبسن القرقاب، وهو ثوب تلفه المرأة حول وسطها ثم تلبس فوقه ملابسها الأخرى، ([٤٥]) ومع دخول الأتراك السودان عرف السودانيون الزي الأفرنجي، بدل السروال وهو الزي القديم، ويلبس معه الطربوش مع زي الأفرنجي، اما الطربوش المضلع فكان الزي الرسمي لجنود الباشبوزق، وتصنيع ملابس ومستلزمات الجيش من الدمور ويستورد الطربوش من مصر. وذكر سليمان كشة، إن في مكان جلوس الحكمدار في مبنى الحمدارية يجلس القواصة الاتراك، واحسب أنهم بمثابة حرس القصر الآن — يلبسون سراويل مقصبة واردية قصيرة.

ومن الذين يتميزون بزي خاص هم القضاة، وهو الجبة والقفطان والطربوش المغربي وعليه عمامة بيضاء، ولا يختلف هذا الزي عنه في سلطنة الفور، إلا بالعمامة البيضاء، وكان هذا زي العلماء والاعيان وكبار التجار.

---

[٤٤] عون الشريف قاسم، إخلاص مكاوي، الحكم التركي المصري في السودان: الأثر الثقافي، في كتاب ملامح العلاقات السودانية التركية، مرجع سبق ذكره، ص ١٢٨.

[٤٥] حسين سيد أحمد المفتي، تطور القضاء في السودان، ج١، ط١، ١٩٥٩م، ص ٥٩ وص ٧٩.

ومن ناحية اخرى فقد دخلت الأطعمة التركية المائدة السودانية وتبع ذلك استخدام ادوات المطبخ باسماء تركية كالطوة والتنكة والكمشة وغيرها.

صحيح لقد عانى السودانيون من مساوي الحكم التركي المصري في السودان في فترة الخديوي محمد علي باشا، ولكن بالرغم من تلكم المساوئ فإن هذا الحكم قد أرسي قواعد العديد من المؤسسات الهامة في السودان، فقد خلف مركزية ادارة لحكم البلاد، فبفضل الاتراك سيطر على البلاد حكومة واحدة في نظام لم يشهده السودان من قبل، وهذا بدوره أحدث تغيير في المجتمع وأساليب ونمط حياته.

كما أخذ السودان حدوده السياسية المعروف بها الان في العهد التركي وادخل انتاج القطن والنيلة بمستوى تجاري، واتسعت تجارة الصمغ والريش والمحاصيل الزراعية المختلفة وبالتالي ازداد ارتباط تجارته بالتجارة العالمية اكثر فاكثر، كما خبر السودان التحديث والتنمية وعرف البريد المنظم..([٤٦])

ويرى الدكتور محمد علي محمد الطيب في ورقة قدمها خلال منتدي بالخرطوم، ان الأتراك رغم أنهم لم يستطيعوا بناء دولة في السودان الا أن الأثر العثماني التركي في الادارة وعلاقته بالحياة الاقتصادية والاجتماعية كان واضحاً، فقد حدث تحول في الاقتصاد من شكله البدائي الى مرحلة متقدمة،

كما عرف السودان التعليم الحكومي بجانب التعليم الديني، الذي كان سائدا في البلاد، وتغير نظام القضاء، وارتبط السودان بوسائل الاتصال والمواصلات، ودخلت محاصيل جديدة في الزراعة في السودان.

وأيضا شمل الأثر الثقافي للدولة التركية في الحياة الاجتماعية السودانية فتأثرت العامية السودانية بدخول الفاظ تركية. حيث نجد كلمات تركية تتخلل العامية السودانية مثل: عفارم، محولجي، سنجك، أسكلة، دندرمة، كباب، قاش، أوضه. ...الخ. ولا شك أن التركية تركت أثرها

---

[٤٦] محمد إبراهيم أبو سليم، "دور العثمانيين في إفريقيا وفي السودان على وجه الخصوص"، ملامح من العلاقات السودانية التركية (تحرير: يوسف فضل حسن)، الخرطوم: دار جامعة الخرطوم للنشر، ٢٠٠٤م، ص ٦٠.

على اللهجة السودانية فكلمات مثل أوضة وشنطة وعفارم ودغرى ودشمان تركية. وكذلك الكلمات التي تبدأ بالمقطع باش تركية مثل: باشكاتب ويوزباشى وحكيمباشى الخ.. والتي تبدأ بخانة مثل: شفخانة، اجزخانة. وكذلك التي تنتهي بالمقطع دار مثل: حكمدار، بيرقدار، دفتردار وتلك التي تنتهي بالمقطع مثل جي، مثل تمرجى، سفرجى، عربجى. وقد أدخلنا هذا المقطع على بعض الكلمات السودانية مثل: سكرجى، خدرجى، لعبنجى الخ ... كما أخذنا منهم بعض أسماء الأكل مثل البسطرمة والكفتة والقاورمة والطرشى والبسبوسة وغيرها. ([٤٧])

كما تأثر السودانيون خاصة زي علماء الدين وزى المراسم بالقصر الجمهورى ١٩٦٠، بالطابع العثماني فى الملابس.



ومن الآثار التي دخلت على المجتمع السودان مع العثمانيين الاحتفالات الدينية مثل: المولد النبوي ورؤية هلال رمضان و الإسراء والمعراج، كانت تقام لها الاحتفالات الرسمية، ويخرج الناس في سواكن للتهنئة ولعل وجود الطرق الصوفية ساعد في تعزيز هذه الاحتفالات، ويعتبر الحكم التركي المصري أول من أدخل التعليم المدني المدرسي، ونظام القضاء لتركيز السلطة ودعمها.لذلك نجد في السودان ان أول من كذب دعوة المهدية هم القضاة ورجال الدين والعلماء الرسميون دعماً لسلطة الحكومة، ولعل الطرق الصوفية التي يتعقد فييا الأتراك أيضاً وجدت مناخاً خصب اً للانتشار في السودان كالمجذوبية والختمية والإدريسية والإسماعلية والتجانية والرفاعية والدسوقية ([٤٨])

---

٤٧ د. عون الشريف قاسم – دراسات في العامية.

٤٨ بدوي الطاهر احمد بدوي، ملامح من العلاقات السودانية التركية، عميد كمية الآداب جامعة البحر الأحمر

فقد كان وما زال دور الطرق الصوفية بارزا في حياة السكان الاجتماعية والدينية، واصبح لكل طائفة أسلوبها ومنهج طريقتها فظهروا في المجتمع وطبعوا حياتهم به فكان مميزا لكل طائفة واصبح لاحتفالاتهم مظهراً إجتماعيا خاصا. كما كان لزعمائها أثر في إزالة كثير من المنازعات والمشاكل التي تطرأ بين القبائل خاصة في سواكن وما جاورها.([٤٩]) كل ذلك ان دل على شئ انما يدل أن المجتمع انتابته ظواهر إجتماعية وثقافية جديدة.

كما عرف السودان الطباعة مع دخول الحكم التركي المصري، الذي استجلب مطبعة حجرية صغيرة لا يعلم تاريخه بالظبط، بغرض طبع المستندات المالية وغيرها من الأوراق الرسمية، وايضا كان ملحق بها معمل للورق يقوم بحاجة الحكومة من ورق ودفاتر واوارق الدمغة وغيره، فكانت لا تعتمد أي معاملة الا إذا كانت مكتوبة على ورق تلك الدمغة. ([٥٠])

وصار لهذه المطبعة أثرها في الحياة اليومية والعقلية للسودانيين، حيث طبعت فيها منشورات الدعاية ضد المهدي وغردوم أثناء حصار الخرطوم، ومن أشهر الرسائل التي طبعت بهذه المطبعة للدعاية ضد المهدي، رسالة الأزهري بن الشيخ اسماعيل الولي شيخ الإسلام في عموم غرب السودان (النصيحة العامة لأهل الإسلام عن الخروج عن طاعة الإمام)، ورسالة الشيخ الضرير، شيخ الاسلام في عموم شرق السودان (هدي المستهدي الى بيان المهدي والمتمهدي) وأيضا رسالة مفتي مجلس استئناف السودان. ([٥١])

وعقب انتصار الثورة المهدية استولى عليها الانصار واستفادوا منها في طبع المنشورات والاموال بل واستفادوا منها في طباعة الكتب والرسائل والمحررات التي ارسلت لأقاليم السودان وللحكام في خارج السودان ايضا للدعوة للمهدية، كما ساهمت المطبعة في حركة النشر والحركة الثقافية عموما في فترة المهدية من اهمها مؤلفات العوام ومنشورات المهدي والحسين زهرا والعبادي.([٥٢])

---

٤٩ محافظ سواحل البحر الأحمر، القلعة ١٨٨١، من مشايخ غربان الى محافظ سواحل البحر الأحمر.

٥٠ بشير كوكو حميدة، صفحات من التركية والمهدية، مكتبة دار الجيل، الخرطوم، ١٩٦٩م، ، ص ٨١.

٥١ محجوب محمد صالح، الصحافة السودانية في نصف قرن، دار جامعة الخرطوم للنشر، ١٩٧١م، ص ١٨.

٥٢ بشير كوكو حميدة، مرجع سبق ذكرة، ص ٧٥.

إستمر دور المطبعة في الفترات التاريخية اللاحقة ايضا، فقد استخدمت المطبعة ذاتها في نشر قوانين الحكومة الجديدة في فترة الحكم الثنائي للسوداني (١٨٩٩-١٩٥٦)، فصدرت غازيتة السودان في مارس ١٨٩٩، وبفضل المطبعة تلك بدأ ظهور الصحف في السودان بإصدار صحيفة السودان في ١٩٠٣م وتوالت بعدها صدور الصحف والمجلات بفضل هذه المطبعة التي دخلت البلاد في العهد العثماني بعد أن ادخل عليها الحكم الثنائي تعديلات لتعمل بالكهرباء.([٥٣])

وبالتالي ساهمت بدور كبير في حركة النشر والثقافي في السودان واكتسب معها السودانيون خبرة في مجال المطابع والطباعة بصورة ظاهرة للعيان.

كما كان لوجود العثمانيين في السودان اثر ايجابي على مفهوم التدين ..وهذا بدوره أثر على الحياة العامة في السودان الى يومنا هذا.

وايضا من الاثر البارز للعثمانيين والاتراك في السودان الى يومنا هذا تاثر السودان بنمط وشكل العمارة التركي، فقد شهدت العاصمة الخرطوم ومدن اخرى انواعا من العمران والعمارة غير تلك المالوفة لديهم كما ذكرنا سابقا. فالعهد التركي في المحصلة النهائية ساهم في تقدم السودان عمرانياً. فقد أضفى قيماً حضارية على سلوك الناس.فنجد معمار سواكن والعمارة بجزيرة سواكن بشرق السودان على ساحل البحر الأحمر خير شاهد على العمارة العثمانية. فسواكن اليوم عبارة عن أطلال أثرية تشير إلى عظمة المدينة التى كانت.

ليس التاثير العمراني فحسب، بل صارت مدينة سواكن في العهد العثماني التركي مركزا اداريا وتجاريا هاما، أشرف على قطاعات كبيرة من ساحل البحر الأحمر ومناطق شرق السودان، كما صارت مدينة تجارية بحكم مجاورتها للحبش واريتريا والحجاز واليمن ومصر ومناطق السةدان الاخرى، حيث اصبحت تجمع فيها البضائع للتصدير بالسفن الى خارج السودان مصر والحجاز

[٥٣] إخلاص مكاوي، قبيلة العبابدة في فترة المهدية، بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في الدراسات الإفريقية والاسيوية، ١٩٨٩م، ص ٦٦.

واليمن والهند. تمتعت معها مدينة سواكن بأهمية قصوي للحكم العثماني، واستمرت كذلك خلال الحكم التركي المصري. ([٥٤])

كما شيدت الحكومة التركية خلال فترة حكمها لسواكن العديد من المنشآت الهامة في حياة المواطنين هنالك مثل محالج القطن والمخابز والطواحين التي أوجدتها، والتي لعبت بدورها دورا كبيرا في تنمية حياة المواطنين وتغيير نمط حياتهم الاجتماعية، والخدمات التي ظلت تقدمها في توصيل التلغراف وتحسين الطرق وحفظ الامن. ([٥٥])

كما وجد الاهالي فرص العمل في الصناعات والمباني والمنشآت التي اقامتها الادارة العثمانية كالمستشفيات وثكنات الجيش والمدارس ودواوين الحكومة، فتحسنت اوضاعهم كما تحسن العمران باستخدام الطوب الأحمر والحجر في المباني.([٥٦]) حتى صارت مدينة سواكن مركزا جاذا واحسن حالا من المدن التي كانت تجاورها، كمدينة مصوع، جعلت محافظ مصوع يطاب الخديوي باجراء الاصلاحات في المدينة أسوة كتلك التي بي سواكن.([٥٧])

كما كانت توجد بورصة في سواكن وهي الأولى في السودان.

ولكن اذا نظرنا لاوضاع سواكن والحالة التي وصلتها لاثار العثمانية، يمكن القول معها إن استمرار سواكن بالحالة المزرية الحالية هو تدمير لروح ومعنويات الشعب السوداني والتركي وتجريد له من الرموز التي يعتز بها وينطلق منها.إذ أن إعادة بناء سواكن هو رد اعتبار لتاريخ العثمانيين في تلكم المناطق.

لم يقتصر انتشار الطراز المعماري العثماني في السودان في تلكم الحقب التاريخية فحسب، بل ما زالت مستمرة وموجودة الى وقتنا الحاضر، كما في مسجد النور بالخرطوك والهندسة المعمارية

---

٥٤ عوض عبد الهادي، معالم تاريخ الحكم التركي المصري في اقليم التاكة، سواكن ومصوع (١٨٨٥-١٨٤٠)، رسالة دكتوراة مخطوطة ١٩٧٨م، ص ٤٠.

٥٥ سجلات مصوع صادر. (القلعة).ص١/١، رقم ٢٣، ١ فبراير ١٨٧٨م، إلى بكباشي اورطة مصوع، ص ٣١.

٥٦ عوض عبد الهادي، معالم تاريخ الحكم التركي المصري في إقليم التاكة، مرجع سابق، ص ٢٩٢.

٥٧ شوقي عطا الله الجمل، مصدر سابق ص ٨٤.

الحديثة في مسجد جامعة الخرطوم.وتوجد بمعظم المساجد مدارس قرآنية تدرس علوم الفقه والتوحيد وغيرها من الدروس الدينية وخلاوي لتعليم النشء كيف الصلاة وغيرها من العبادات وتحفيظ القرآن.

الجوامع ليس دور للعبادة فقط وانا تلعب دور اجتماعي ودي وثقافي كبيرين ايضا، فالمنشات التي اقيمت في اطرافها مرافق اقتصادية وثقافية واجتماعية، حولت المساجد هذه من مرافق للعبادة فقط الى مراكز ومجمعات متكاملة كالمسجد والزاوية والمزارات والاسواق و مطعم الفقراء، والحمامات والجسور والقنوات، نافورة وبرج الساعة وغيرها من الهياكل الاجتماعية، تقوم بي وظائف مدن كاملة، وهذه بدورها لعبت دور كبير في تغير حياة ونمط حياة ساكنيها. وهكذا، تم إدخال للمنطقة حضارة جديدة.



مسجد أو جامع النور بالخرطوم

جامع النور في الخرطوم يعتبر نسخة صغيرة لجامع كوجاتيبي في العاصمة التركية انقرا كشاهد على العمارة العثمانية في السودانن ويعتبر اليوم احدث جامع في وقتنا الحاضر في السودان

تقييم عام والخاتمة

حاولت الورقة اعطاء صورة عن الوجود العثماني في السودان وبيان تراثهم في هذه المناطق وما خلفوه من أثر في الجانب الحضاري والثقافي والحضاري.

إن الاثار التاريخية والثقافية والاجتماعية للاتراك في السودان زاخرة بالكثير من الثقافة المادية التي يجب المحافظة عليها من الاندثار والضياع باعتبارها انتاج انساني يجب توثيقة وفي هذا ياتي الدور لمؤسسسات مثل تيكا او وزارة الارضيف والمعلومات بانشاء متاحف واصدار دراسات

وتوثيق تلك الاثار وتجميعها في كتب ومجلدات واقامة المؤتمرات والمنتديات لعرض ومناقش بحوث تتعلق بتلك الاثار وتجميعها في كتب.

لم يتم التعامل مع الآثار الإسلامية بصورة عامة والآثار العثمانية بصفة خاصة في السودان بصورة جدية، وربما يكون السبب عدم وجود دراسات كاملة وكافية عن تلك الفترة.، كما أن قلة المعلومات عن السكان والنشاطات التجارية وأماكن الاستيطان وغيرها من الأسباب التي صعبت عملية إعادة بناء الأنماط الاجتماعية والاقتصادية والديموغرافية للمناطق المختلفة.

ومن خلال الدراسات التي تمت في مناطق شمال السودان «ابريم وصاي والمحس» إلى جانب سواكن في شرق السودان وعلى الرغم من قلتها، إلا أنها لا تدع مجالا للشك عن وجود فعلي ومكثف للعثمانيين في السودان في تلك المناطق خلال تلك الفترة. وهكذا يتضح من الدلائل التاريخية والآثارية أن العثمانيين دخلوا السودان من القرن السادس عشر الميلادي وحتى القرن التاسع عشر الميلادي، وأصبحت هذه المنطقة جزءاً من الخلافة العثمانية الإسلامية. وعليه أصبحت الفترة الإسلامية بصورة عامة والعثمانية على وجه الخصوص في السودان فترة أساسية في إعادة وفهم التاريخ السوداني. ([٥٨])

ركزت الورقة على تناول الاثار العثمانية في السودان الدور الذي قامته به الدولة العثمانية في تشكيل الهوية و الدولة السودانية منذ القرن.السادس عشر، حيث أوضحت ان الدور العثماني لعب دورا في تشكيل الهوية الوطنية السودانية بالاضافة الى نجاح الاتراك في جمع مناطق السودان الشاسعة والواسعة في كيان سياسي واحد لاول مرة في تاريخ السودان.

توصلت الورقة الى ان هنالك دور ايجابي للوجود العثماني التركي في السودان مما ادى الى استقرار في الدولة السودانية. في نفس الوقت نستطيع ان نقول ان هنالك تبادل للمصالح بين الطرفين.على عكس الوجود الانجليزي المصري الذي أثر سلبا على المنطقة بتدمير الاثار التاريخية في السودان بالاضافة الى احتلال السودان وفرض الحكم الانجليزي المصري على السودان.

---

[٥٨] عبد الرحمن إبراهيم سعيد علي، سواكن.. الآثار الإسلامية والعهد العثماني، أستاذ مساعد قسم الآثار جامعة الخرطوم، صحيفة الصحافة السودانية، وايضا نشر في موقع الراكوبة السوداني بتاريخ٢٥ – ٠٩ – ٢٠١١. http://www.sudaress.com/alrakoba/30148

كما يمكن القول ان الثقافة المادية للدولة العثمانية في السودان قد أثرت في الهيكلة المعمارية في السودان، بدليل ان كثير من الطرق الصوفية قد اعتمدتها في بنائها وما زالت الى يومنا هذا.

كما ان البعد الثقافي والاجتماعي للامبراطورية العثمانية ولتركيا حاضر في الوجدان الشعبي السوداني، وقد مثل الدين الاسلامي العنصر المهم والاساس في القبول الذي وجده الاتراك عند السودانيين.

تعاني الاثار العثمانية في السودان من عدم وجود الاهتمام الكافي واللازم، وبالتالي هنالك الحاجة للمزيد من الأبحاث الأثرية والوثائقية لمعرفة تفاصيل هذا الأثر على المنطقة وعلى السودان الحديث.

يرى الباحث ضرورة إيلا المدن التي توجد بها الاثار العثمانية تلك مزيدا من الاهتمام والتواصل بين تلك المدن ومثيلاتها التركية في اجراء التوأمة والتعاون. والاستفادة من الموقع الاستراتيجي لتلك المدن في الانشطة والعلاقات التجارية والاقتصادية.

كذلك الاهتمام بالإعلام عن المناطق الاثرية تلك وإدراج الإرشاد السياحي وتوعية المواطنين بالمحافظة علي الآثار والمناطق الأثرية.

هنالك ثقافة مادية معمارية عثمانية ظاهرة للعيان في السودان أكسبت السكان درجة من التأثر لا بد من إجراء دراسات مستفيضة متخصصة في هذا الموضوع ومحاولة معرفة مدي تفاعلها في فهم الإنسان.ولكن بفعل العوامل الطبيعية والبشرية تعرضت الكثير من هذه الاثار للتلف والاندثار. لذلك لا بد من القيام بمشروع تتبناه دولتا تركيا السودان وتركيا لاعادة ترميم ما تبقي من الآثار العثمانية في السودان ..بل وإقامة المتاحف المتخصصة حول هذا الثقافة.

كما يمكن الاتصال بعدد من الجامعات في هذا المجال وبعض المنظمات للعب دور مماثل في تأهيل المباني التاريخية.

كما يمكن توفير منح دراسات عليا لطلاب اتراك او سودانيين تخصص مجالاتها في البحث في الاثار العثمانية التركية في السودان

والى جانب هذا الارث التاريخي العثماني التركي المنتشر في مناطق مختلفة من السودان، يعيش في السودان اليوم حاولي ٣ مليون سوداني تنحدر اصولهم التركية من زمن الدولة العثمانية في السوادان. وبالتالي يمكن استغلال هذا التقارب التاريخي الذي يرجع الى زمن الدولة العثمانية في تقوية العلاقات السودانية التركية في وقتنا الحالي.خاصة وان أرضية هذا التقارب متوفرة بشدة من قبل السودانيون فحتى يومنا هذا يحمل السودانيون تقدير ومشاعر طيبة وذكرى حسنه للدلة العثمانية وللاتراك في السودان. ومما لا شك فيه أن لتركيا حضوراً كبيراً في الثقافة السودانية إلي يومنا هذا في التعليم والتجارة و المسلسلات او الدراما التركية والسياحة والعمران .فالصلات السودانية مع جميورية تركيا اليوم وريثة الإمبرطورية العثمانية.

ÖZET

İstanbul Medeniyet Üniversitesi ve İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (İSAV) 22-23 Nisan 2017 tarihlerinde İstanbul Eresin Topkapı Hotel'de "***Afrika'da İslâmiyet: – Dünü, Bugünü, Yarını–***" konulu milletlerarası ilmî bir toplantı tertiplemiş ve toplantıya yurtdışı ve yurtiçinden 36 ilim adamı tebliğleriyle iştirak etmiştir.

Bu toplantıda; "Batı Afrika'da İslam", "Müslümanların İlk Asrında İslâm'ın Kuzey Afrika'da Yayılışı", "Cezayir'de İslâmiyet: Gelişmesi, Sorunları, Geleceği", "Mağrib-i Aksa'da İslâm: Sabiteler ve Değişkenlikler", "Geçmişten Günümüze Afrika'da Müslüman Hanedanlar", "Afrika'da İslam'ın Yayılışı", "Nijer'de İslâm'ın Yayılışı ve Geçmişten Günümüze Nijer Devleti'nin Türkiye ile İlişkileri", "Kânim Sultanlığı'nda İslâm'ın Yayılma Yolları ve Osmanlı Devleti ile Münasebetleri", "Kuzey Afrika Sahillerinden Büyük Sahra Hinterlandına İslamlaşma Sürecinde Tevâriklerin Rolü", "Sahraaltı Afrika'nın En Köklü Hanedanı: Kânim-Bornu Sultanlığı ve Osmanlı ile Münasebetleri", "Burkina Faso'da İslâm", "Sömürgecilikten Günümüze Mali'de İslam ve Toplumsal Etkisi", "Sokoto Halifeliği ve Geçmişten Günümüze Nijerya'da İslâmiyet", "Murâbıtlar'dan Filâlîler'e Batı Afrika'da İslâmiyet'in Yayılmasında Fas'ın Rolü", "Batı Afrika'da İslam ve Toplum: İslâmî Tarikatların Rolü", "Fildişi Sahili'nde Siyasi Çoğulculuk Çağında İslamiyet: Dinî Atılganlıktan Arap-İslâm Dünyasına Açılışa", "Afrika'da İslam: 1800'lerden İtibaren Sierra Leone Tecrübesi", "Senegal Havzasının Batı Afrika'nın Müslümanlaşması Sürecindeki Rolü", "Mısır-Osmanlı/Türkiye İlişkilerinin Geçmişi, Bugünü ve Geleceği", "Afrika Müslümanlığına Osmanlı Mısırı'nın Katkısı", "Müslüman Tunus: İslâmî İlimlerin Membaı Olmaktan Dinî Kaynakları Kurutan Siyasete", "Çad-Türkiye İlişkileri", Afrika'da Osmanlı Fetihleri ve Geleceğin İnşası için Bu Tecrübeden Faydalanmanın Keyfiyeti", "Sierra Leone'de "Why Islam in Action" Kurumunun Tarihi", "Batı Afrika!da İslâmiyet'in Dönüşümü: Kuzey Nijerya ve Nijer'in Konumu", "Güney Afrika'da İslâm'a Davet Tecrübesi (1860-2010): İslâmî Hareket ve Dinî Dönüşüm", "Doğu Afrika Sahili Boyunca Osmanlı'nın Varlığının

İhyası?: Tecrübeler ve Beklentiler", "İslâmiyet'in Habeşistan'da Yayılışı", "İslâmiyet ve Kamerun'da Müslüman Olmak: Mevcut Durum ve Geleceğe Bakış", "Sudan-Osmanlı İlişkilerinin Tarihi ve Günümüzdeki Kültürel Tezahürleri", "17 Şubat Devrimi: Libya'daki Dini Hayata ve İslami Hareketlere Yansımaları", "Geçmişi ve Bugünü Arasında Nijerya'da İslâm", "Senûsiyye Akâidinin Tahlili", "Somali'ye İslâm'ın Girişi ve Osmanlı ile Münasebetleri", "Sudan'da Osmanlı Eserleri ve Kültürel Miras"ı başlıklı tebliğler sunularak müzâkere edilmiş olup toplantı metinleri bu eserde bir araya getirilerek neşredilmiştir.

خلاصة

الإسلام في إفريقيا

لقد تم انعقاد ندوة علمية عالمية بعنوان "الإسلام في إفريقيا -في الماضي و الحاضر و المستقبل-" في فندق أراسين في طوبقابي في ٢٢-٢٣ أبريل بالتعاون بين وقف دراسات العلوم الإسلامية وجامعة الحضارة في إسطنبول.

حيث تم تقديم بحوث علمية بعناوين :

تاريخ و حركة و انتشار المنهج العلمي الإسلامي في افريقيا

انتشار الاسلام في العصر الاول للمسلمين بافريقيا الشمالية

المسار التاريخي والحضاري للإسلام في الجزائر من الفتح الى مجيئ العثمانيين

الإسلام بالمغرب الأقصى الثابت والمتغير

السلطنات الاسلامية في افريقيا من البداية حتى الآن

تاريخ انتشار الإسلام في النيجر وعلاقات تركيا بدولة النيجر قديما وحديثا

طرق انتشار الاسلام في مملكة كانم وعلاقتها بالدولة العثمانية

انتشار الاسلام في الصحراء الكبرى: قبائل الطوارق

السلطنة العريقة في جنوب الصحراء الكبرى: كانيم بورنو و علاقاتها مع العثمانيين

تاريخ انتشار الاسلام في بوركينا فاسو: منذ قبل الاستعمار الى يومنا هذا

الاسلام في مالي

خلافة صكتو والاسلام في نيجيريا من الماضي حتى يومنا هذا

المغرب ودوره في نشر الإسلام بغرب إفريقيا من فترة المرابطين إلى فترة العلويين

الاسلام في افريقيا المغربية: التأثير والتأثر

الاسلام في عصر التعددية السياسية بكوت ديفوار: من المبادرة الدينية الى الانفتاح على العالم العربي الاسلامي

الاسلام في سيراليون

الاسلام في السنغال المعاصر بأبعادها الاقتصادية و الاجتماعية و الثقافية

العلاقات المصرية العثمانية والتركية: الماضي والحاضر والمستقبل

الإسلام في الجزائر بين الحماية العثمانية والتحديات الفرنسية

اسهام مصر العثمانية في افريقيا المسلمة

تونس المسلمة – من منارة للعلوم الإسلامية إلى سياسة تجفيف المنابع الدينية

العلاقات التشادية التركية

دخول الإسلام في أفريقيا الوسطى والفتح العثماني في وسط افريقيا كيفية الاستفادة منه ثقافيا

الحلول لاعتناق الاسلام في سيراليون: الدعوة والجهد

تحول الاسلام في افريقيا المغربية: من الاسلام الصوفي الى بوكو حرام

خبرة الدعوة الاسلامية في جنوب افريقيا بين ١٩١٠–٢٠١٠ : الحركة الاسلامية و التحول الديني

احياء الدولة العثمانية على طول ساحل شرق أفريقيا: التجربة والآفاق

انتشار الإسلام في الحبشة

الاسلام في السودان

الاسلام والمسلمون في الكاميرون: التجربة المعاصرة و الآفاق

تاريخ العلاقات بين السودان العثمانية و مظاهرها الثقافية المعاصرة

الاحداث في ليبيا ما بعد ثورة ١٧ فبراير و تاثيرها في الحياة الاسلامية

الإسلام فى نيجيريا بين ماضيه وحاضره

تحليل العقائد السنوسية

دخول الإسلام في الصومال و علاقاتها مع العثمانيين

مغامرة دلائل الخيرات في تركيا و التركية: محاولة التحليل من خلال المخطوطات

الآثار العثمانية و تراثها الثقافي في السودان