

الديمقراطية في السودان

حيدر إبراهيم علي



د. حيدر إبراهيم علي: الديمقراطية في السودان

الحضارة للنشر

7 شارع أبو السعود - الدقى 12311 - القاهرة

Al-Hadara Publishing

7 Abou El-Seoud Street

Dokki 12311, Cairo, Egypt

Tel.: (20-2) 37 61 94 39

Mobile: (20-122) 316 48 67

www.alhadara.com

e-mail: ask@alhadara.com

الطبعة الأولى: نوفمبر 2013

رقم الإيداع بدار الكتب 2013/17160

I.S.B.N. 978-977-476-175-4

جميع الحقوق محفوظة للمؤلف

الديمقراطية فى السودان

مقدمة

مازال البحث عن معنى متفق عليه للديمقراطية يشغل الجميع في أنحاء العالم. ولكن يمكن القول بان معايير معينة وجدت قدراً معيناً من الإجماع، باعتبار أن وجود هذه المعايير أو بعض منها، في مجتمع معين يجعله في اتجاه القرب من الديمقراطية المعيارية، وتقترب عدد من المصادر الهامة عن الديمقراطية بعض المعايير التي ترى أنها حين تستوفى في أي مؤسسة يمكن أن نطلق عليها صفة الديمقراطية. ومن أهم هذه الشروط: المشاركة الفعالة، المساواة في التصويت، الفهم المستنير للبرامج والبدائل، تضمين كل من لهم الحق في التصويت. ويبدو أن هذا هو المعنى الكلاسيكي للديموقراطية الذي روج له الرواد أمثال لوك ومونتسكيو، وأسموه الحكم بالرضى. وأهم ما في هذه المعايير هو أنها تحقق المساواة في الحقوق والواجبات، ومن وسائلها الانتخابات والتي ينتج عنها حكم الأغلبية أو الأكثرية. وهذا لا يعني بأي حال من الأحوال إخضاع الأقلية أو تهميشها. ويكتمل هذا المعنى من خلال تحقيق نتائج مرغوب فيها، مثل: تجنب الاستبداد، ضمان الحقوق الأساسية، الحرية العامة، تحقيق الذات أي الحرية الفردية، المسؤولية الأخلاقية، التنمية البشرية، حماية المصالح الشخصية الأساسية، المساواة السياسية، بالإضافة إلى تحقيق السلام والرخاء.

رغم أي اختلاف في المعنى أو حتى حول فعالية الديمقراطية، فقد صارت مبدأ إنسانياً عاماً، وممارسة سياسية عالمية. لذلك، يبقى التبرير القائل بخصوصية بعض المجتمعات مما يجعل الديمقراطية غير ملائمة لثقافتها وقيمها، مجرد لغو لا يسنده منطق أو عقل. فقد يمكن الحديث عن آليات بعينها مثل التعدد الكبير في الأحزاب أو نظام انتخابي؛ بأنها غير ملائمة لظروف البلاد. وفي هذه الحالة قد تكون المشكلة أساساً في الآليات ووسائل التطبيق والممارسة، ولكن ليس في المبدأ أو الفكرة. ففي مجتمعات عديدة يكون فشل التجارب الديمقراطية بسبب عدم تكوين المؤسسات والنظم القادرة على تطبيق مطلوبات البناء الديمقراطي الذي يحقق الممارسة الصحيحة. كما يمكن ظهور قصور في القوانين المسيرة للعملية الديمقراطية وصيانتها. ولذلك، لا بد من تأكيد فكرة أن علاج سلبيات الديمقراطية هو

بمزيد من الديمقراطية. وقد تمثلت أزمة الحكم في السودان في غياب الفعالية أو درجة الحكم مع عدم وجود الاستقرار. ويضيف البعض إلى ذلك، ضعف الثقة المتبادلة بين المواطنين مع عدم متانة الولاء القومي بسبب النزاعات الداخلية.

يبدو من الغريب أن يتساءل المرء في مطلع القرن الحادي والعشرين: لماذا نختار الديمقراطية نظاما للحكم؟ لم يخلُ تاريخ الديمقراطية من تشككية حين وصفت بأنها أحسن النظم السيئة للحكم. وفي الحالة السودانية يمكن أن يأخذ التساؤل شكلاً آخر مكملاً للسؤال السابق، مع افتراض أن الإجابة قد جاءت بنعم: ألا تظنون أن السودانيين رغم اختيارهم المتكرر للديمقراطية، قد أساءوا لها باستمرار حين طبقوها ثم فرطوا فيها أكثر من مرة؟ فقد ركن السودانيون إلى أسطورة مريحة، تلك التي تقول بان السوداني ديمقراطي بطبعه أو بفطرته. وهذا ما يجعل حماية وتطوير الديمقراطية السودانية، عملية لا تحتاج لعقلنة وتدخّل، ولكن تترك لحتمية التاريخ أو لطبيعة الأشياء أو القانون الطبيعي. ونتيجة لهذا الفهم، ضعف الاهتمام بكل أشكال المنهجية، والقصدية، والتنظيم، والوعي، وبناء الأسس المطلوبة لحماية الديمقراطية خاصة حين تهددها الانقلابات أو المؤامرات الحزبية. وقد تعرضت "طبيعية" أو "فطرية" الديمقراطية السودانية لاختبارات عدة أظهرت كثيرا من تناقضاتها. إذ يتخذ أصحاب فكرة "الفطرية" من اندلاع الانتفاضات الشعبية لإسقاط النظم الدكتاتورية، دليلا على صحة نظريتهم. ولكنهم في نفس الوقت لا يفسرون عدم تنفيذ ميثاق الدفاع عن الديمقراطية الذي وقعته كل الأحزاب الديمقراطية الرئيسية عام 1986 والذي يقضي بمقاومة أي انقلاب، والقضاء عليه في مهده.

تكاد تكون الديمقراطية السودانية قد خلت من كثير من المعايير المطلوبة والمرغوبة، عدا حق التصويت وطقوسية الانتخابات. بحيث يمكن أن نكتفي بأن نطلق عليها تسمية "البرلمانية السودانية" فقط. فقد ارتكزت الديمقراطية السودانية على نموذج وستمنستر البريطاني، والذي يهتم بصوت واحد لشخص واحد، وفي هذا تعبير عن الفردية التي تقدسها البورجوازية. ولكن في حالتنا، قد يصبح مثل هذا الحق معطلاً في حقيقته، مع ظروف الفقر والجهل أي أن يكون الحق مكفولاً بينما الظروف الموضوعية تحول دون ممارسة صحيحة لهذا الحق، فعلياً. ففي بلد تصل الأمية فيه أكثر من 70%، لا يمكن أن نتوقع اختياراً حراً

جاء نتيجة دراسة برامج المرشحين والأحزاب. كما أن الولاءات الطائفية المطلقة والانتماءات القبلية، تمثل قيوداً متينة على الحريات التي تكفلها الديمقراطية. وأخطر ما في التجربة السودانية هو أن قوانين الانتخابات لا تحقق تمثيلاً واسعاً لرغبات الشعب السوداني. فعلى سبيل المثال، نلاحظ في انتخابات عام 1986 أن الحزبين الكبيرين نالا حوالي مليونين ونصف من الأصوات أعطتهم أكثر من مائة وستين مقعداً في البرلمان مكنتهم من الحكم مؤتلفين. ويمكن القول أن نسبة المشاركة في أحسن الأحوال لم تكن تزيد عن ربع الذين يحق لهم التصويت.

ومن ناحية أخرى، لم تتحقق النتائج المرغوبة للديمقراطية، مثل الرضى والمساواة. ولذلك، كان من الطبيعي أن تستمر الحرب الأهلية في فترات الديمقراطيات، طالما عجزت الأنظمة المتعاقبة عن تحقيق التنمية العادلة، والسلام والوحدة الوطنية. ولم تكن محاولات النظم الديمقراطية المنتخبة في مجال التنمية في مستوى الوعود الانتخابية وهذا النقض بالعهد سمة عامة للأحزاب أو طبيعة لا تقتصر على علاقتها مع الجنوبيين فقط. ولكن بسبب فهمها للسياسة وعدم قناعتها بالديمقراطية الحقيقية وليست الشكلانية.

اهتم السياسيون السودانيون عموماً، بالديمقراطية العملية، فهم دخلوا مباشرة في الممارسة، ولم يهتموا بالكتابات والتنظير في الديمقراطية نفسها كمفهوم ونظرية متكاملة. ومن هنا جاءت علة الثقافة السياسية الديمقراطية كما يظهر في عدم الاهتمام بدقة المفاهيم، وعدم وجود نماذج استرشادية (Paradigms). والسودان مليء بالسياسيين، ولكن لم يظهر زعيم قومي مفكر يُنظر وينظم الجماهير ويحركها. وفي خاطر الهند ونهرو لتشابه الظروف المعقدة. وكانت الغلبة للعمل السياسي المباشر على حساب الفكر السياسي. وسادت الشكلانية أو الشكلية والتجريد والرومانسية على مفهوم الديمقراطية. ولم يترك جيل الرواد (ممن كتبوا مذكراتهم) أدبيات نظرية في الديمقراطية، وحتى فترة الاستقلال وما بعده. ويظهر في كتاباتهم الاهتمام بالنتائج العملية/النفعية (البراغماتية) لأي سلوك سياسي، وبالتالي اعتبر تحقيق الاستقلال بهذه السهولة إنجازاً كبيراً ونجاحاً لا يضارى. ولم يُطالب السياسيون بعد الاستقلال بأكثر مما حدث. واستمرت توجهات عدم الاهتمام بالتنظير والذي أصبح -في معظم الأحيان- صفة سيئة السمعة. وكثيراً ما نسمي في معنى التحقير أو التهكم: "إن فلاناً

منظراتي ساكت"، وقد يكون السبب منطقياً، حين يتوقف هذا الفلان عند مرحلة التنظير فقط. وحدثت عملية تقسيم عمل غير مقصودة - بين النظريين والعمليين - وكأن لكل منهم مملكته. وظل أغلب الساسة السودانيون يفضلون الطريقة العملية البلدية في تسيير الأمور السياسية، مؤكدين عدم الحاجة لتطويل التنظير. وقد يرددون المثل السوداني، أن السياسة تتطلب - حسب قولهم - "أمسك ليّ واقطع ليك!"

لكل ما تقدم، يواجه أي باحث في الديمقراطية السودانية إشكالية غياب مرتكزات فكرية ونظرية واضحة لدى السياسيين الرواد الذين حكموا منذ الاستقلال. وهنا لا بد من التساؤل عن المبررات البديلة التي قدموها في دفاعهم عن ضرورة الديمقراطية في السودان، أو أسباب خيارهم الديمقراطي. إذ يلاحظ أنه مع ضهور التفكير والتنظير، تبرز براقماتية تعتمد على البحث عن خصائص وسمات مميزة في الإنسان والمجتمع السودانيين. وتبرر ضرورة الديمقراطية بأسباب تعود إلى التكوين الفطري أو الطبيعي الموروث - كما أسلفنا - وليس بحكم الثقافة، والاكتساب، والتفكير. فهناك قناعات ومقولات جاهزة وثابتة لدي النخبة السودانية، تردد أحكاماً تقول بأن: "الفرد السوداني ديمقراطي بالفطرة أو بطبعه"؛ أو أحياناً: "المجتمع السوداني ديمقراطي بالفطرة"، أو: "طريقة علاقاتنا ديمقراطية تلقائياً". ولكن هذه المسلمات كثيراً ما تقابلها في فترات الدكتاتوريات تصورات مضادة تماماً تستخدم ضمناً نفس فكرة الطبيعة السودانية بطريقة معكوسة. فقد يردد هؤلاء أحكاماً، مثل: "الديمقراطية غير صالحة للسودانيين لأنهم ميالون بطبعهم للفوضى". ويرى هؤلاء أن الدكتاتورية في السودان، ليست وضعا شاذاً، ولا ضد طبيعة الأشياء. ومن المؤكد أن مقولة "طبيعة الإنسان السوداني" فرضية كسولة تبرر الميل لعدم الكتابة والتفكير العفوي، وتكرس الشفاهة والكلام المرسل.

حاولت الأحزاب التي تسمى العقائدية بالذات الاشتراكية والقومية، أن تخرج من هذا النمط السائد. ويعود ذلك لحدائث الأفكار والطروحات التي تقدمها في الواقع السوداني، مما يتطلب عملاً أكبر في الشرح والإقناع. وقامت هذه الأحزاب الجديدة المتهممة في قوة اقتناعها بالديمقراطية الليبرالية، بجهد نسبي في التنظير والكتابة المختلفة. فقد ظهرت شذرات في وصف الديمقراطية الجديدة، والتفريق بين الديمقراطية البرجوازية ودكتاتورية البروليتاريا، خاصة بين الشيوعيين. كما كتب قوميون عن الديمقراطية الموجهة أو الجبهات الوطنية

التقدمية وفق النموذجين السوري والعراقي. وبشر أنصار اللجان الشعبية بالديمقراطية المباشرة من خلال المؤتمرات الشعبية، أو "اللجان في كل مكان". وفي الأخيرة يزوج أو يقارن المجددون أو الإصلاحيون الإسلاميون بين الديمقراطية والشورى. ولكن يكاد الفكر السياسي السوداني يفتقر تماماً إلى كتب أصيلة مكرسة تماماً لموضوع الديمقراطية عامة، ثم تعمل على تطبيق نتائجها وفرضياتها على الواقع السوداني.

ظل الفكر السياسي السوداني يردد التعريف - الإكليشييه: "الديمقراطية هي حكم الشعب بالشعب ومن أجل الشعب". وبسبب هذا التبسيط والكسل الفكري، لم تزود التجارب الديمقراطية السودانية بأطر نظرية ومفاهيمية واضحة تحكم العمل السياسي، ويستترشد بها. ولذلك، ركن السياسيون لعملية التجربة والخطأ (trial and error). وللأسف كانت الأخطاء منذ الاستقلال أكثر من الصواب. وكان لابد أن تتعثر التجارب الديمقراطية بسبب ممارساتها العفوية والعشوائية. ومما زاد الأمر سوءاً، أن صفة (السياسي) ظلت مرتبطة بمعنى الدهاء، "والحداقة"، والخبث، والمكر. وهذا هو الفهم الأكثر انتشاراً. وحين يقول الإنسان العادي: "فلان سياسي"، في الظروف اليومية العادية، فهو يقصد أن هذا الشخص يتمتع بقدرات الخروج من المواقف الصعبة بثتى الطرق دون أن يؤدي نفسه وأحياناً دون أن يؤدي الآخرين، رغم أنه لا مانع من إيدائهم لضمان عدم الفشل. وظل السياسيون أسرى هذا الفكر الدارج والثقافة السياسية الشعبية، وهي تعبير محلي عن مبدأ: "الغاية تبرر الوسيلة". وفي هذا تأكيد أكثر لبراقماتية أو ذرائعية السياسة السودانية.

ضمن هذا الفهم البراقماتي غير الصادق في إيمانه بالديمقراطية، نرصد ظاهرة غريبة تتمثل في انضمام الحزبيين للنظم الدكتاتورية، أو المشاركة في هياكلها المزيفة لكل أشكال المشاركة الشعبية الحقيقية والبعيدة عن الديمقراطية. والمتابع لتاريخ النظم العسكرية يكتشف ضعف الحس الديمقراطي وسطحية الانتماء الديمقراطي. ففي انقلاب 17 نوفمبر 1958 قام حزب الأمة بهندسة الانقلاب وعملية التسليم والتسلم. وبعدها وقع الختمية مذكرة كرام المواطنين المؤيد لنظام عبود العسكري. ثم ما لبث الحزب الشيوعي السوداني أن شارك في انتخابات المجلس المركزي. أما انقلاب 25 مايو 1969 فلم يكن الشيوعيون واليساريون عموماً بعيدين عن الانقلاب والذي شقهم عام 1970 ثم غدر بهم عام 1971 وأخيراً دخلت

الأحزاب في مصالحة عام 1977 مع النميري. وقام الإسلاميون ممثلون في الجبهة الإسلامية القومية بانقلاب 30 يونيو 1989 وحلوا البرلمان الذي مثلوا فيه القوة الثالثة ولهم 51 نائباً. وانسلخ عدد من القيادات الحزبية التقليدية وانضمت للسلطة الجديدة. وحدث كثير من الانقسامات، وتحول الناطق الرسمي للتجمع الوطني الديمقراطي المعارض إلى الناطق الرسمي لحزب (المؤتمر الوطني) الحاكم، كما أن الرجل الثالث في القيادة الشرعية المعارضة جاء للخروطم وزيراً ثم حاكماً لإقليم. وحاولت بعض الأحزاب الدخول في مصالحة وطنية كما حدث مع (النميري) عام 1977، ولكن هذا النظام مختلف. لذلك، كانت اللقاءات مع النظام في جيبوتي وجدة، تبعها اتفاقية نيفاشا والقاهرة. واختلطت مجدداً الشمولية مع توجهات الأحزاب الداعية للديمقراطية، تحت مبررات الوحدة الوطنية والمهددات المحيطة، والتخويف بـ"الصوملة".

يتشكك البعض في جدوى الديمقراطية في السودان بسبب الحلقة الشيطانية التي حكمت مسيرة الديمقراطية. حيث تكررت البرلمانات والانقلابات والانتفاضات مع استمرار تدني مستوى قوى الديمقراطية وتأثيرها على الحياة السياسية. وصار الحديث عن هذه الدائرة أو الدورة الشيطانية، يبدو وكأنه حتمية تاريخية أو قدر إغريقي أشبه بصخرة سيزيف والتي يرفعها الشعب كل مرة لقمة الجبل لتسقط مرة أخرى. فقد اتسمت الفترات الديمقراطية بالعجز والانشغال بالصراعات الحزبية الضيقة، مما أدى لدمغ الديمقراطية بالفشل. وهذا اتهام قد يجد قبولا، خاصة حين نعلم أن كل الجمعيات التأسيسية المنتخبة منذ الاستقلال لوضع دستور دائم، لم تنجز هذه المهمة أبداً. وتواجه التجربة الديمقراطية السودانية عدداً من المشكلات المزمنة والتي تحولت إلى معضلات وأزمات، ومن أهم القضايا وأكثرها تأثيراً، ما يلي:

أولاً، علاقة الدين بالسياسة والدولة فقد تمازج الدين مع السياسة بدءاً مع تشكل الحزبين الكبيرين على أسس طائفية أو طرائقية. فقد انتهت المعركة بين الطائفية الدينية والخريجين بانتصار الطائفية. وكانت المرحلة الثانية هي دعوة (الإخوان المسلمين) للدولة الدينية من خلال الدعوة لتطبيق الشريعة والدستور الإسلامي. فقد احتكرت طائفتا الختمية والأنصار (الحزب الاتحادي وحزب الأمة) البرلمانات والحكومات منذ الاستقلال. فهما القوة المهيمنة على السلطة السياسية بلا منازع، إلا حين تستولي على السلطة مجموعة عسكرية

عن طريق القوة. وقد كان الانقلاب الحالي آخر أشكال زواج الدين والدكتاتورية العسكرية. وكان (الأخوان المسلمون) هم مُنظري الحزبين التقليديين من أجل عمل مشترك يهدف لتطبيق مشروع الدستور الإسلامي، وفي نفس الوقت محاربة الشيوعية لحسابهم الخاص أو ضمن استراتيجيات الحرب الباردة. فالكيانات السياسية الثلاثة قامت على أسس دينية، ودعوا لسلطة دينية. وكانت اختلافاتهم شكلية مثل: تكون الجمهورية الإسلامية برلمانية أم رئاسية؟ واستغل (الأخوان المسلمون) شعبية الحزبين في تمرير أجندتهم مثل حل الحزب الشيوعي وتمرير مشروع الدستور الإسلامي حتى أوقفه انقلاب 25 مايو 1969. ومن الجدير بالذكر أن (الإخوان المسلمين) أدخلوا البلاد في هذا النفق المظلم مبكرا حين فرضوا السؤال الخطأ على القوى السياسية: دولة إسلامية دينية أم مدنية؟

ثانيا، دور المؤسسة العسكرية أو الجيش في الحياة السياسية والذي ظل لاعبا أساسيا. وهذا الوضع يمكن فهمه من خلال طبيعة النشاط السياسي في السودان. إذ تنشط كل الأحزاب وبالذات العقائدية منها، في الأوساط الطلابية منذ المدارس الثانوية. فالاتحادات الطلابية تتم الانتخابات فيها على أسس حزبية وليست نقابية بحتة. ومن بين هؤلاء الطلاب المسيحين ينخرط بعضهم في الكلية الحربية مع احتفاظهم بانتماءات حزبية. وكان من الطبيعي أن يكون للأحزاب عناصر في القوات المسلحة، وأن تكون الخلايا السرية داخل الجيش. وقد اعتمدت كل الأحزاب تقريبا على الجيش في حسم النزاعات الصعبة، وجريت توظيف دور الجيش كما ظهر في كل الانقلابات وحتى المحاولات. ولذلك، ينفي العسكريون عن أنفسهم تهمة الميول الانقلابية، ويدينون الأحزاب التي تستعين بالجيش حين تعجز عن حل صراعاتها بالوسائل الديمقراطية. ومن ناحية أخرى، أعلنت الحرب الأهلية في الجنوب من دور العسكريين في الحياة السياسية. وقد جعلوا من تضحياتهم مدخلا للاهتمام بالسياسة، وحاولوا استغلال فكرة "غياب البديل الحزبي"، بالإضافة لصفات فوضى المدنيين التي تؤدي للفشل والعجز.

ثالثا، قضية الوحدة الوطنية والتكامل القومي، فقد فشلت الحكومات الوطنية في إدارة التنوع الذي يميز السودان بثقافته المتعددة. فقد تعرضت بعض المناطق لتهميش سياسي واقتصادي وثقافي. وقد تطابق هذا التهميش مع أقاليم جغرافية وإثنية معينة مما زاد من تعقيد المشكلة. فقد تركزت التنمية في مناطق السودان الوسطي الشمالي النيلي، وهي ثقافيا ذات

طابع عربي/إسلامي. وبقيت المناطق الأخرى مهمشة ومهملة وهي في الغالب ذات ثقافات زنجية/إفريقية تدين بالمسيحية والأديان الإحيائية أو الطبيعية. ورغم أنني أرجع هذا التهميش لغياب خطط تنموية مستقلة وعادلة بسبب غياب الرؤية السياسية، أكثر من الأسباب العنصرية والإثنية المتعمدة، إلا أن الصراع تحول إلى صراع إثني بالكامل. وما يمكن تسميته بأثنية (ethnization) الصراع السياسي/التنموي، مما أدى إلى تعميم النزاعات في كثير من مناطق الهامش، والتي لجأت للكفاح المسلح مع انسداد الأفق الديمقراطي.

أدى الشعور بالغبين واللامساواة إلى ابتعاد أبناء هذه المناطق المتعلمين عن الأحزاب التقليدية، وإنشاء كيانات سياسية إقليمية تستند على مطالب تطوير مناطقهم. وتفرض هذه التطورات ضرورة الدعوة لقيام دولة سودانية حديثة مدنية أساسها حقوق المواطنة فقط، وشعارها: الدين لله والوطن للجميع. وهذه هي إحدى ضمانات أي تحول ديمقراطي مستدام، أي إصرار على الدولة!! هو شرعنة لتهميش غير المسلمين والعرب. ويرتبط استقرار السودان بإعمال شعار: الوحدة في التنوع.

رابعاً، الفشل التنموي والأزمة الاقتصادية، والذي قد يكون مقتل الديمقراطيات المتتالية. إذ يبدو أن لعنة "تحرير لا تعمير" التي استهل بها عهد الاستقلال قد لازمت التطور السياسي في البلاد. فمن الملاحظ أن النظم المنتخبة لم تول هذه الأمر اهتماماً خاصاً، رغم الوعود التي تنتثر في الحملات الانتخابية. واستمر إفقار الريف، والعجز عن تلبية الحاجات الأساسية؛ مما جعل الديمقراطية خاوية المضمون. ولم تعد الديمقراطية "الليبرالية" في نسختها السودانية، قادرة على حل التناقض بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية، أو معادلة الخبز والحريّة. ولا بد من الإقرار بصعوبة تعايش الديمقراطية مع الفقر والتخلف، لأن الاختيار الحر يقتضي التحرر من العوز، والأمية، والمرض. كما أنه مع التخلف تصبح الديمقراطية مجرد ممارسة موسمية خالية من عمق الثقافة الديمقراطية الحقيقية.

يستعد السودان هذه المرة لتجربة ديمقراطية جديدة مهما تأخر وقتها، ويمكن القول بأن المعطيات والتطورات السابقة والراهنة - سوف تجعلها الأخيرة. فالتاريخ لن ينتظر للأبد حتى يتعلم السودانيون، خاصة وأن الأخطاء السابقة كانت فادحة للغاية ولا يمكن أن تتكرر، فالناس لم تعد لديها القدرة ولا الرغبة على تقديم تضحيات كبيرة من أجل أهداف لم تتحقق في الماضي. وهذا التحدي يتطلب وعياً كافياً بالتجارب السابقة من أجل إنجاح التجربة القادمة،

وسيكون على رأس مهام المرحلة القادمة مواجهة المعضلات الأربع السابقة ببرنامج قومي تلتف حوله القوى الديمقراطية بقناعة صادقة باعتبارها كتلة تاريخية قادرة على تحمل مسؤولياتها الوطنية. فقد أنهكت النزاعات العرقية والطبقية مع الفساد، والعنف، وتشردم الأحزاب، القوى الديمقراطية. يضاف إلى كل ذلك، ضعف المهارات والقدرات التنظيمية. وتمثل كل هذه العناصر المكونات الأساسية لأي ثقافة سياسية ديمقراطية راسخة. وفي محاولات تجنب فشل الديمقراطية الليبرالية، بصورة نهائية، يطرح البعض فكرة الديمقراطية التوافقية. وفي هذه الحالة، قد تجد مقاربة (أرنت ليهارت) الاهتمام، والتي تشمل عنصر مثل: قاعدة واسعة لحكومة لا يحتكرها حزب الأغلبية - كما جرت العادة في النظم الليبرالية. يضاف لذلك مبدأ التمثيل النسبي بطريقة أفضل من المحاصصة ويشمل هذا: مجلس الوزراء، والإدارة، والمؤسسات.

والأهم من كل ذلك، أن يقوم قانون الانتخابات على هذا المبدأ. كما يفضل نظام الحكم الذاتي في حالة الدول متعددة الثقافات والأقاليم، أو حتى تطبيق الفدرالية لتوزيع السلطة والثروة بعيدا عن المركزية.

الفصل الأول

الديمقراطية في الفكر السياسي السوداني البدايات والنشأة

لقد أنجز البريطانيون عملية إعادة احتلال السودان بنجاح. ولكن المسألة التي سرعان ما حيرتهم، وظلت دون حل هي: ماذا يُعمل به؟ من البديهي أنه لن يترك لحاله لأن ذلك سيظهر أن الحملة والنجاح الذي حققته بريطانيا كان ضرباً من العبث. كما كان مثل هذا القرار سيشترك مصر مرة أخرى بدون حماية وفي خطر. أولاً من ناحية أمن حدودها الجنوبية، وثانياً من عدم تأمين احتياجاتها المائية التي لا يمكن أن تعيش بدونها، وربما أدى ذلك لاحتمال إعادة غزو السودان مستقبلاً. (ماكمايكل، 2006:95) وينقل قول (مكي شبيكة) عن سياسة بريطانيا في السودان للفترة السابقة لتدشين نظام الحكم الثنائي: "الحقيقة التي تبرز بجلاء من دراسة سياسة بريطانيا في السودان هي أن مسألة السودان اعتبرت طوال الوقت ثانوية للمسألة المصرية". (المصدر السابق، ص107). ويعلق على هذا الاستنتاج بأنه صحيح بالنسبة للفترة الانتقالية وليس صحيحاً بالنسبة لفترة نصف القرن الذي تلى تلك الحقبة الزمنية. فقد أصبحت "مصلحة السودان نفسه هي الغالبة، مع المحافظة التامة على حقوق مصر".

جاء في تقرير كتشنر السنوي الصادر في عام 1899 أي مباشرة عقب توقيع اتفاقية الحكم الثنائي، ما يلي:

- 1- إن ما قام به الدراويش من استئصال كلي لنظام الحكم القديم قد هيأ الفرصة لبدء إدارة جديدة أكثر انسجاماً مع حاجات السودان.
- 2- إن القوانين والأنظمة الضرورية ستدرس بدقة وتصدر بحسب الحاجة إليها، ولكن يجب ألا ننظر إلى سن القوانين ونشرها فقط من أجل تحسين البلد ومن أجل الحكم الصالح

له.

3- إن المهمة التي أمامنا جميعا، وخصوصا المدراء والمفتشين، أن نكسب ثقة الشعب، وننمي موارده، ونرفعه إلى مستوى أعلى. (المرجع السابق، ص 109).

من الواضح أن السياسة البريطانية عملت على بناء الثقة مع القيادات التقليدية السودانية وهذا يعني بالضرورة ضمان ولاء غالبية السودانيين خاصة في الشمال، وبين المسلمين تحديدا. ونجح البريطانيون في الإمساك بالقيمة السياسية والاجتماعية التي تجذب وتفتح السودانيين وهي العدل أو العدالة. وهذا المبدأ في الحكم والإدارة ليس بالضرورة أن يكون مشروطا بالديمقراطية أو الشورى، ويكفي أي قدر من المشاركة في الوقت الراهن. وقد فطن (كتشنر) إلى هذا المفتاح السري لقلوب السودانيين؛ ولذلك نصح الإداريين في تقريره سابق الذكر، قائلا: "عليكم من أجل إقامة العدل في المديرية أن تكونوا حريصين جدا على أن تروا التمسك بالصيغ القانونية يجري تماما كما وضعت، وذلك كي تلقى المحاكم المعينة احتراماً تاماً. وعليكم أن تحاولوا بالتحري الدقيق الذي تقوم به المحاكم في القضايا المعروضة عليها، الإيحاء إلى الشعب بالثقة المطلقة بأنه قد أعطى عدالة حقيقية." (نفس المصدر السابق).

كانت الحرب العالمية الأولى لحظة حاسمة في علاقة القيادات التقليدية الشمالية مع الإدارة البريطانية والتي سعت لتحييدها أو كسبها للمعسكر المضاد لتركيا وألمانيا. وكانت بريطانيا تخشى أن يكون للدين الواحد أثره في انحياز الزعماء السودانيين لدولة الخلافة الإسلامية. ولكنهم أعلنوا تأييدهم الصريح لبريطانيا باعتبارها "الصديقة الحامية للإسلام" حسب ونجت. وقد أرسل الزعماء الدينيون، والفقهاء، وشيوخ القبائل، والأعيان رسائل التأييد والولاء للحاكم العام معربين عن مساندة بريطانيا، واستتكار إعلان تركيا الحرب عليها. وقد جمع (ونجت) هذه الرسائل في كتاب اشتهر باسم (سفر الولاء). وقد تكوّن -لاحقا- أغلب الوفد الذي زار لندن لتهنئة الملك بالنصر، من بين أصحاب هذه الرسائل.

لقد افتقد السودانيون العدل لفترات طويلة، فهم لم يعرفوه طوال عهود الحكم التركي ولا تحت حكم الخليفة عبد الله (1885-1898). كان شوقهم للعدالة أقوى منه للحرية الكاملة والديمقراطية. ويحتمل أن يكونوا قد تبنا - ضمنا - نظرية "المستبد العادل" مع تحويلها

إلى "المستعمر العادل". وقد كان هذا المبدأ هو محور "سفر الولاء" والذي مثل المانيستو السياسي للقوى التقليدية التي تصدت لقيادة البلاد. فقد وقع العلماء والمشائخ والأعيان في المدن الثلاث، الذين دعاهم الحاكم العام في 6 نوفمبر 1914 على وثيقة ولاء وتأييد. وقد انضم للتوقيع أعيان العاصمة الذين لم يحضروا اللقاء، ونحا نحوهم زعماء العشائر وأعيان الأقاليم. وقد جاء في نص سفر الولاء الذي نشرته صحيفة (السودان) ما يلي:

"حكومتنا العادلة التي لم ير الإسلام والمسلمون منها إلا كل خير ديني ودنيوي، وجميعنا في استياء من قيام تركيا في هذه الحرب التي نتبرأ منها فإنه لا مصلحة فيها للمسلمين بوجه من الوجوه (...). دولة العدل والشرف على سائر رعاياها في جميع أنحاء المعمورة وخصوصا في السودان بعد أن خلصته من المظالم والاستبداد، وسهلت لنا طرق الحج وزيارة قبر النبي".

ولا تفوت الموالون فرصة إدانة النظم السابقة التي حكمت السودان:

"إننا قد شاهدنا عيانا ما كان جرى فيما سلف مدة الأتراك من الجور والفجور والاستبداد في الأحكام بدوام الظلم والتكيل والتمثيل والسجن والقتل والإهلاك والإهانة (...). نعلن إخلاصنا ومشاركتنا لدولة بريطانيا العظمى المحبوبة في كل ما يكدر صفاءها وهي دولة العدل التي خلصت عموم السودان من مشقات العذاب وأتعاب العهد الماضي وصرنا بفضل حمايتها راتعين في بحبوحة الأمن". ويضيف: "تركيا التي حاربنا ظلمها من قبلكم (...). تقلبت علينا أدوار كثيرة وحكمنا الأتراك والدروايش وغيرهم، ولم نجد عدلا ما مثل ولاة أمورنا الإنجليز الحاضرين الوفيين العاملين. نرفع لحكومتنا العادلة ولاءنا وإخلاصنا قلبا وقالبا، إذ لم نر منها سوى احترام ديننا وتعمير مساجدنا وتوظيف العلماء لتعليم وتوظيف القضاة الشرعيين للفصل في أمورنا بموجب الشريعة المحمدية، وتشديد المدارس لتربية أولادنا وتعليمهم، وتسهيل طرق الحج والزيارة النبوية، ونشر العدل والأمان في جميع بلادنا وحسن معاملتنا". (شبيكة، ص 1-472).

بالتأكيد سوف يستغرب أي شخص عاقل حين يطلع على هذا التمجيد والتأييد من قيادات شعب كان قبل سنوات قليلة يجاهد الاستعمار، ويسعى لتحرير شعوب المنطقة المسلمة كلها وليس السودان فقط. ولم ترد كلمة حرية، أو تحرر، أو استقلال، مطلقا في هذا

البيان. ولم يربطوا أو يشترطوا تأييد بريطانيا في الحرب مقابل تقرير المصير أو الحكم الذاتي مثلاً في حالة الانتصار. ومن الجلي أن السودان وقع في براثن قوى قبلية ودينية وتجارية ممعنة في المحافظة والتخلف، وسوف تسيطر على مقدرات البلاد وعقل شعبه لسنوات طويلة قادمة. لذلك، من المبالغة والشطط الترويج لأسطورة أن السودانيين ديمقراطيين بطبعهم أو بالفطرة. وترجع هذه الفكرة لحياة البداوة المعممة في السودان تاريخاً والتي تضيق ذرعاً بالقيود الاجتماعية والتنظيم المفروض من الخارج. فقد سادت روح الانطلاق وحرية لا تنتهي عندما تبدأ حرية الآخرين، لأن الاقتتال كثيراً ما ساد علاقات القبيلة والفرد. لذلك، لم تكن الديمقراطية أو الحرية المشتركة وقبول الآخر هي الأولى في سلم القيم السودانية. إذ تحتل قيم الشجاعة، والكرم، والتدين مكانة متقدمة على الحرية والديمقراطية. واختصر الديمقراطية - إجرائياً - في التشاور، والحوار، وقبول الآخر، وممارسة النقد والنقد الذاتي.

وفي العلاقة مع الحاكم - وطنياً أو أجنبياً - يظل مطلب العدل هو الأهم وله الأولوية. وهذا ما عبر عنه خطاب السيد على الميرغني أمام الملك جورج أثناء زيارة وفد الأعيان السوداني إلى لندن في يوليو 1919، والذي جاء فيه:

"إن العدل هو الذي ألف بين مختلف أجزاء إمبراطوريتكم العظيمة. والعدل هو أساس مملكتكم (...). إن روح العدالة والسلام التي سادت كل أرجاء السودان خلال كل تلك السنوات، زيادة على اهتمام حكومة جلالتم بتقدم السودان والتضحيات التي قدمت لتحسين حالته المادية والمعنوية، واعتبار شعب السودان من رعايا الإمبراطورية، قد ملأ قلوبنا بالكبرياء والإخلاص والحب لجلالتم (...). لذلك نرفع أيدينا ضارعين إلى الله العلي القدير أن يمنح جلالتم السعادة وطول العمر، وأن يحفظ بريطانيا العظمى حاملة لواء الحرية والمدنية في العالم. فليرفرف العلم البريطاني طويلاً على السودان جالبا له السلام والطمأنينة ومحققاً تقدمه حتى يأخذ مكانه بين أعضاء الإمبراطورية في القريب العاجل". (حسن عابدين، ص91).

لم يخرج خطاب السيد عبد الرحمن المهدي عن نفس الموقف والولاء، والذي يختمه بالقول: "كما أن كل أهل السودان يعلمون بما تقدمه الحكومة البريطانية للسودان، ويودون أن تستمر تلك الحكومة في عملها من أجل تطور السودان إلى أن يبلغ المستوى الذي يتمناه بين

أمم العالم المتحضر". (نفس المصدر السابق) ومن الواضح أن الأولوية في الأجندة الوطنية السودانية صارت للاستقرار، والأمن، والعدل. فهذا ابن الرجل الذي قاد ثورة دينية كان مداها العالم الإسلامي جميعاً؛ ينشد تطور السودان على يد المستعمر. فمن الواضح أن الزعماء الدينيين السودانيين لم تعد لديهم -آنذاك- رؤية وطنية أو إسلامية أصولية لواقع ومستقبل السودان. ولذلك، سمحوا للبريطانيين ممارسة النظرية المبررة للاستعمار أي الخاصة بتحصير المستعمرات واعتبار ذلك "عبء الرجل الأبيض" (White man's burden). وقد بارك السيدان ومجمل القوى التقليدية الوجود الاستعماري، وتمنوا استمراره حتى تتحقق أهداف التطور والعدل. وقد كسب البريطانيون معركة التنافس مع الشريك المصري بصورة حاسمة مع الانحياز السوداني الواضح بالذات من قبل القوى التقليدية وهي ذات الوزن والتأثير الحقيقيين.

كان من المفترض أن تثير الانتفاضة الوطنية في مصر بعض التملل أو التعاطف في السودان؛ ولكن من الواضح أن الكتلة المؤثرة قد حسمت أمرها نهائياً. فقد تلقى حاكم السودان العام الرسالة التالية:

"نرجو أن تنقلوا إلى سعادة المندوب السامي في مصر وإلى حكومة صاحبة الجلالة في لندن ما يلي: نقرأ يوميا الأنباء الواردة في الصحف المصرية عن التظاهرات التي جرت في مصر ضد السلطات البريطانية هناك، وعن مطالبية المصريين الاحتلال البريطاني بمغادرة وادي النيل. وقد كنا دائماً واثقين بأنه بالمشورة الحكيمة التي يسديها الموظفون البريطانيون في مصر والموظفون المصريون سوف تتم تسوية كل شيء بصورة مرضية. ولكي لا يتصل شيء بمسامع السلطات البريطانية في مصر، فنحن -الموقعين أدناه- بالأصالة عن أنفسنا وبالنيابة عن جميع سكان السودان قد بادرننا إلى الإعراب للحكومة البريطانية عما يلي: أولاً: إننا شاكرون جداً كل ما فعله الموظفون البريطانيون في السودان لخير السودان مما قد أدى إلى تقدم البلد ورقية.

ثانياً: إن ولاءنا وإخلاصنا العظمين للحكومة البريطانية لا يمكن تغييرهما.
ثالثاً: تأكيدنا الخالص والتام على أنه لا يد لنا في الحركة القائمة الآن في مصر أو علاقة لنا بها، وعلى أن الحركة لا تتفق مع رغائبنا. (مدثر عبد الرحيم، 1971:88).

هذا وقد حمل الكتاب توقيعات السادة: على الميرغني، عبد الرحمن المهدي، الطيب هاشم مفتي السودان، أبو القاسم أحمد هاشم - رئيس مجلس العلماء، إسماعيل الأزهرى - القاضي الأكبر دارفور، ميرغني السيد المكي - رئيس الطريقة الإسماعيلية في السودان. وهي بتاريخ 1919/4/23. وبعد ذلك بحوالي شهرين ونيف، غادر وفد منهم لتهنئة الملك جورج بالنصر.

شهدت هذه الفترة زخما يصل حد الحملة الإعلامية المنظمة لتأكيد الولاء لبريطانيا والابتعاد عن مصر. وحاولت النخبة التقليدية عدم استفزاز مصر، لذلك حرصوا على استدرار أول صحيفة سياسية هي (الحضارة) أو (حضارة السودان) وقد رأس تحريرها (حسين شريف). وقد امتلك قدرات عظيمة في اللغة وصياغة الأفكار. ومن هنا تميز بتقديم تحليل منطقي ووطني - حسب مقتضيات المرحلة - لمستقبل ثنائية الحكم. فقد كان مدخله لعرض المطلب، شديد السلاسة، حين يكتب: "توحيد التابعة السياسية أو مستودع الأمنية القومية كما تعبر عنها المبادئ الوطنية الحديثة أمر جوهرى في سياسة الممالك وإدارة البلدان. أما كوننا كذلك في الأولى فلأن القواعد الأولية في فن الحكم والفروض المعينة على أربابه أن يسعوا في توثيق رابطة الألفة بين أفراد الأمة ويشركوا بينهم في المصالح العامة حتى يشعروا جميعا أنهم تحت راية واحدة وأبناء أمة واحدة يزودون عن حياضها ويدرون كل ما يؤول إلى إضعافها أو شتاتها، وأنى يتأتى لهم القيام بهذا الواجب مادامت الأغراض المتباينة تتنازعهم، والمصالح المتضاربة تتقاسمهم، وما دام كل منهم يدعو إلى تأييد الفريق الذي يمثله ويقوم بتنفيذ سياسته عنه." (ص 40-41).

بواصل حديثه عن الأمم التي قضى عليها قصورها الاجتماعي أو ضعفها الحربى أن تتبع غيرها أو تخضع لسواها. وهذا يتطلب أن يتولى أمرها سلطة واحدة قادرة لا سلطان ولا سيادتان. وكأنه يريد أن يقول كفاها شر الاستعمار ثم بعد ذلك تحكمها دولتان ويقصد حالة السودان تحت الحكم الثنائى. ونظرا لأن السودان ليس مؤهلا لحكم ذاته، كما أن المصريين رغم تقدمهم النسبي مقارنة بمحيطهم، إلا أنهم لم يتمرسوا في الحكم الراشد. ويختم بالقول: "قلم يبق لنا إلا باب واحد وهو الإنجليز، وهؤلاء لا يسع أحد أن ينكر أنهم أكفأ من أدار دفة

وساس أمة وأقدر من يخضع هواه لسلطان الحق ويوفق بين منازع السيطرة ومبادئ العدل على قدر ما تسعه الطاقة البشرية ويتسع لدولة فاتحة وأمة مستعمرة". (ص44). ويقف مع هذا الخيار رغم أن الدين يجمعنا بالمصريين ولكنه لا يكفي لتكوين قومية واحدة.

يلاحظ توقفه عند مبادئ العدل كميزة للحكم البريطاني. وهذا قاده إلى الإعجاب بالتجربة الغربية كلها. ونجد لأول مرة ذكر لكلمة "ديمقراطية" عند كاتب سوداني: "وأنه ليجدر بنا أن لا نمر على أخبار الشعوب الغربية في أحوالها الداخلية ونزعاتها القومية وحرقاتها التعبيرية وتكويناتها الديمقراطية مرور الغافل المعرض أو المتفكه المتسلي بل ننظر فيها بعين العبرة والعظة ونستخلص منها صورة تنطبق على حالنا واستعدادنا فتتخذها إماما وقدوة". (ص17).

حاولت (الحضارة) التصدي لأي رأي يظهر فيه التعاطف مع مصر والعداء لبريطانيا. وقد تبنت كل الكتابات والمواقف التي تخدم توجه القيادة الدينية المحافظة والدفاع عنها في كل سانحة. ونقرأ في (حضارة السودان) بتاريخ 26 أكتوبر 1921 ردا على مقالة نشرها أحد السودانيين (السيد محمد خير) في جريدة الأهرام تحت عنوان "حياة مصر السودان وحياة السودان مصر"، يقول الرد وهو موجه لمدير المخابرات وموقع من كبار رجال الدين:

صاحب السعادة مدير المخابرات المحترم..

رأينا في العدد من جريدة الأهرام الصادرة في 28 سبتمبر 1921 تحت عنوان حياة مصر السودان وحياة السودان مصر بإمضاء السيد محمد خير سوداني وطني برفاعة "فإن هذا الشخص لم يكن له وجود برفاعة كلية، وهو اسم شخص مكذوب، وجميع ما ذكر في المقالة فهو محض كذب، لم يصدر من سوداني وطني، فإن جميع الأمة السودانية قد ارتبطت بالحكومة الحاضرة (الإنجليزية) الرشيده ارتباطا حقيقيا بالقلب والقالب، بصداقة وإخلاص، ونقدرها قدرها بحيث لا نبغي بها بدلا، لما هو شاهد بعين اليقين، من جلب المنافع ودفع المضار، وتعمير البلاد، وتأمين الطرق وعمارة المساجد، وبت العلوم الدينية، ونشر المعارف بترتيب العلماء ومساعدتهم بالمرتببات التي أراحتهم، وتشبيد الجوامع والمدارس في عموم البلاد حتى أن

أبناء الوطن صاروا في تقدم باهر، ونجاح ظاهر، مع إعطاء الحرية التامة لرجال المحاكم الشرعية في المحاكم والأحكام بالشرع المحمدي. وبالجملة فإنها حكومة رشيدة ساهرة بالسعي في كل ما يفيد الوطن وأبناءه. فلبسان العموم نقدم الشكر الجزيل لحكومتنا، ونكذب هذه المقالة بجميع أجزائها تكذيبا تاما وفي الختام نرفع لسعادتكم لائق التحية والاحترام.

الطيب هاشم مفتي السودان

إسماعيل الأزهري مفتش المحاكم

أبو القاسم أحمد هاشم شيخ علماء السودان".

يحمل هذه الرد دلالات هامة خاصة بالأفكار التي يراد نشرها وتأكيدا، بالإضافة للقوى الاجتماعية التي تؤيد التعاون مع بريطانيا. فالأفكار محافظة وتقبل بالأمر الواقع وتخشى التغيير، وفضلت بريطانيا على مصر باعتبارها قادرة أكثر على تحقيق المطالب والتوقعات التي عددها الرد. ولكن حركة التاريخ لا تتوقف، فقد انبثقت قوى جديدة، هي التي أسماها (أحمد خير): طبقة الجيل الحديث في السودان. ويفسر هذا الوصف: "حديث في الترتيب الزمني، وحديث لأنه الجيل الذي نال قسطا من العلوم العصرية، ونال حظا أوفر من التدريب والصلف في دواوين الحكومة، وبدأ ينظر إلى الحياة وإلى المجتمع السوداني بمنظار عصري ويقدره تقديرا عصريا، هو مزيج من الثقافة الدينية السليمة، ومن الثقافة الأوربية الجارفة". (ص18-19). ومن الواضح أن الساحة السياسية لم تعد حكرا على ما يعتبر "علية" القوم المعتمدين على نسبهم، وأصولهم، وتوظيفهم لمواقعهم الدينية أو تحصيلهم التعليمي الديني، ووضعهم الاقتصادي. وعقب نهاية الحرب مباشرة، برزت ملامح معركة القوى التقليدية مع القوى الحديثة. ويلاحظ (بخيت): "وكان ذلك بداية لعهد سبق أن أضحى فيه الادعاء بالحق المقدس محل نظر. ولذلك ما لبثوا أن واجهوا النقد من جانب فئة جديدة من السياسيين الذين لم يخضعوا للأشخاص، والذين اعتنقوا الأفكار السياسية المعاصرة تعبيرا عن حركة شعبية منظمة رافضة للأوضاع السائدة". (1987:26).

لم تعد (الحضارة) والزعماء التقليديون هم المتحدث الشرعي الوحيد باسم الشعب

السوداني، كما أوحوا للبريطانيين. فقد سبق حاولت جماعة المدرسين بمدرسة أم درمان الابتدائية في عام 1914 تأسيس نادٍ يضم المتخرجين من المدارس السودانية. ولم تتحقق الفكرة بسبب ظروف الحرب، ولكن تأسس في صيف 1918 بمدينة أم درمان أول نادٍ للخريجين السودانيين، رغم أن رئيسه الفخري الأول كان بريطانيا، هو المستر سمبسون، مدير كلية غردون التذكارية. وترأسه حسين شريف (قبل موافقه في الحضارة). وكان اهتمام الخريجين الثقافي في البداية منحصرا في الأدب وبالتحديد التراث الإسلامي. وهذا يعني أن الانتماء بدأ دينيا: لأمة الإسلام، ولم تتبلور الأحاسيس القومية: الانتماء لوطن، إلا لاحقا. ولكنهم كما لاحظ (أحمد خير) فقد تغير اهتمامهم بعد نهاية الحرب، يكتب:

"فما كادوا يطلعون على تعاليم الرئيس ولسون، التي ظهرت عقب الحرب الأولى وتمخضت عنها عصبية الأمم، حتى خيل إليهم أن العالم مقبل على فترة يقوم فيها القانون مقام الفوضى بين الجمعيات البشرية، ويحل الحق محل القوة، وخيل إليهم أيضا أن عصبية الأمم سوف تلتزم وتتخذ جميع المبادئ التي حواها ميثاقها، وما على الأمم المستضعفة إلا أن تعلن رأيها وتحدد مطالبه حتى تنهض العصبية وتتصرف لها من الأمة المعتدية". (ص23).

من الواضح أنه لم يعد الخريجون في عزلة عن العالم الخارجي ولكن أكثر التأثير جاء من مصر بل كانت نافذة السودان على الآخر. ومن الغريب أنه -مثلا- رغم وجود متعلمين سودانيين يجيدون اللغة الانجليزية إلا أنهم اعتمدوا على مدرسة (الديوان) المصرية في التعرف على اتجاهات النقد الأدبي. كان التأثير المصري في النواحي الثقافية والسياسية طاغيا على الساحة السودانية. وقد لعبت الصحافة المصرية والتعليم، دورا في تقوية هذا التأثير. ولم تكن الديمقراطية كفكرة وممارسة بعيدة عن هذا التأثير. أما فيما يخص المسألة السودانية أو مستقبل السودان، فيري أحد الباحثين غياب النظرة السياسية - الفكرية التي تربط السودانيين بالأفكار العصرية التي أصبحت متداولة عالميا. ويظهر ذلك عند مقارنة التناول البريطاني بالمصري. فقد حاول البريطانيون عند تناولهم المسألة السودانية أن يكون موقفهم منها "متفقا في الظاهر مع النظريات الدولية الحديثة مثل (حق تقرير المصير)، و(مصلحة السودانيين وإرادتهم) تلك النظريات التي تتسجم مع الاتجاه الدولي ويسهل فهمها على الأوربيين ولذا يرضى بريق يرضى غرور المتطلعين من الناشئة ويهيئ جوا ملائما للدفاع

عنها". (أحمد خير، ص27).

أما الموقف المصري فقد كان بعيدا عن النظريات السياسية المشتغلة بتقرير المصير، والدولة الوطنية، والمشاركة الشعبية. ويكتب (أحمد خير) في ذلك: "أما المصريون فقد تسلطت عليهم ثقافتهم القانونية - سواء في القضية المصرية أو في مسألة السودان التي صارت فيما بعد وحدة وادي النيل - فتناولوا الاحتلال البريطاني على أساس بطلانه وبطلان المعاهدات التي تمت في ظله". (نفس المصدر السابق). ويجادل المصريون من خلال المعاهدات الدولية، والبحوث التاريخية، وتصريحات المسؤولين من ساسة ووزراء. فهو يرى عدم جدوى مثل هذا الجدل لأن الاحتلال ليس له ما يبرره، والفيصل هو إرادة الشعوب فقط، حتى ولو قدم حيثيات مضادة. ويختم (خير) بالقول: "أما مسألة السودان فقد تكررت فيها الأخطاء واتخذ الساسة المصريون إزاءها أسلوبا يدل على أن اهتمامهم بها لا يزيد على ضمان حصول مصر لنصيب من ماء النيل يكفي طاقتها الزراعية. أما مستقبل القطرين في عالم التطور فأمر لم يوله الساسة المصريون، بالإجماع، أي اعتبار". (ص28).

بدأت إرهابات الكيان الجديد في نشاطات متفرقة تكسر أجواء الصوت الأوحى الموالي لبريطانيا. ففي نوفمبر 1920 أرسل شخص مجهول منشورا بتوقيع "ناصح صادق" ووزعه على نطاق واسع في العاصمة والأقاليم. وقد حذّر وأنذر من سياسة "فرق تسد" البريطانية، ومجابهة القبيلة بالقبيلة والزعيم الديني بزعيم ديني آخر، والسوداني بالمصري، طالبا من الأمتين السودانية والمصرية توحيد جهودهما ضد المستعمر البريطاني والعمل على نيل الاستقلال". (بخيت، ص28). وهاجم جريدة (الحضارة) التي تخدم أهدافهم الظاهرة. كما أبدى أسفه العميق لاستخدام أسماء ثلاثة من الزعماء الدينيين المحترمين في جميع أنحاء البلاد. وتم تهريب مقالات مجهولة المصدر إلى مصر، تعبر عن مثل الآراء السابقة. (عبد الرحيم، ص92).

تكونت "جمعية الاتحاد السوداني" كأول شكل تنظيمي حديث وقد نشأت فكرتها عام 1921 وتحقق تنفيذها في منتصف 1922. وكان مصدر هذه النخبة كلية غردون والحركة الأدبية ونادي الخريجين، وصغار الكتبة والموظفين بالحكومة. وتكونت في شكل حلقات سرية كل منها عشرة أعضاء يمثلهم شخص واحد في المجلس الأعلى وكان الأعضاء

المؤسسون هم الذين يسعون إلى جذب المشتركين إلى هذه الحلقات. وبينما تواصل الجمعية نشاطها السري، ظهرت "جمعية اللواء الأبيض" التي كانت تؤثر العمل العلني في أعمالها ضد الانجليز. وقد تحول عدد من أعضاء الجمعية إلى اللواء الأبيض مثل عبيد حاج الأمين والذي كان من مؤسسي جمعية الاتحاد السرية. وقد ضمت بالإضافة للفئات السابقة بعض العمال الفنيين وشيوخ القبائل وتجار القطاعي المتعلمين في المدن. (بخيت، 1987:39). وأعلن رسمياً عن تأسيس (جمعية اللواء الأبيض) في مطلع عام 1924 برئاسة (اليوزباشي على عبد للطيف) الذي أحيل إلى المعاش في عام 1922 بسبب اصطدامه بضابط بريطاني.

هذا وقد صار تاريخ الجمعية الحركي والسياسي معروفا وطُرق كثيراً. ولكن يهنا في هذا السياق البحث عن الأفكار الرئيسية للحركة ومدى صلتها بقضية الديمقراطية. فقد تميزت هذه الفترة التي تلت الحرب العالمية الأولى بتغييرات دولية عميقة الآثار، وظهرت كثير من الأفكار الجديدة التي غيرت وجه العالم. فقد شهدت هذه الحقبة نتائج انتصار الثورة البلشفية في روسيا (1917) التي وقفت ضد كل أشكال الاستعمار والاستغلال. ثم كان إلغاء الخلافة (مارس 1924) وصعود كمال أتاتورك. وأقرت مصر دستور 1923، وكان العالم العربي يمور من نتائج اتفاقية سايكس بيكو (1916). وضمن هذه التحولات لم يكن من الممكن أن يظل السودان استثناء خاصة وأن القبضة الاستعمارية قد ارتخت بعد استتباب الأمن في البلاد. ولكن جمعية اللواء الأبيض اهتمت باستنهاض الشعور الوطني ضد الاستعمار والمطالبة بالجملاء.

ترتبط بعض الآراء بين الجمعية ومصر. ولكن أعضاء الجمعية يؤكدون استقلاليتهم وإن كانوا ينظرون إلى تطورات مصر السياسية. ففي منتصف مايو 1924 كتب على عبد اللطيف برقية احتجاج شديدة اللهجة للحاكم العام وللبرلمان المصري والمندوب السامي البريطاني في مصر، يحتج على موقف إنجلترا من القضية المصرية/السودانية ويؤيد سعد ووجهة نظره. ونشرت البرقية في الصحف المصرية وساعدت في تدفق العضوية على الجمعية والتي أخذت في تنظيم المظاهرات وإرسال البرقيات. ولكن ظهرت بوادر انشقاق في الصف الوطني، وهذه ظاهرة سوف تلازم العمل السياسي بل ستميز عقلية وأساليب العمل

السياسي حتى اليوم. وستعمل آليات التصنيف والاستقطاب والمواجهة والانشقاقات. فقد بدأ الإنجليز في تلك الفترة بجمع عرائض مضادة للجمعية وقعها الموالون المؤيدين للسياسة الإنجليزية الفائلة بأن السودان لا يريد مصر ويطلب الوصاية من إنجلترا. ومن ناحية أخرى، أعلن أعضاء الجمعية أنهم جمعوا توقيعات. ومن ثم بدأت سياسية بعيدة المدى لتأييد مصر في موقفها في المفاوضات التي كان يجريها سعد. وحاولوا توصيل العريضة إلى مصر، ولكنهم فشلوا في ذلك. وتطور العمل إلى إخراج المظاهرات لكي تعبر عن الشعور الساخط وتأييد الحركة الوطنية المصرية. وهذا يعني انتهاء السرية وضغطت الحكومة على الأعضاء - خاصة وأن الكثيرين كانوا من الموظفين - وتراجع البعض وصمد آخرون.

وبالفعل خرجت أول مظاهرة في 23 يونيو 1924. وبعد ثورة 1924 سكنت الحركة الوطنية وتمكنت الإدارة البريطانية من تسيير أمور السودان بالطريقة التي تريدها. وانقطعت الصلات القوية مع الحركة الوطنية المصرية ولم يعد السودانيون يحسون بتعاطف مصري يشجعهم في تطوير الحركة الوطنية في السودان، وشعر المخلصون منهم بفقدان حقيقي زاد من المرارة، وبالتالي الحقد على البريطانيين الذين استفردوا بالحكم بعد إجلاء المصريين. واعتبرت الإدارة البريطانية هؤلاء من المتطرفين وكان أغلبهم من صغار الموظفين والتجار والعمال الفنيين بالإضافة للمعلمين وبعض الطلاب. وصنفت في جانب آخر الوطنيين المعتدلين أو العناصر المعتدلة ومن بينهم عدد من الذين وقعوا على سفر الولاء وهم من الموظفين الكبار وضباط الجيش والقضاة الشرعيين وكبار التجار ورجال التعليم بالخرطوم وهيئة تدريس كلية غردون وقد تبنا شعار السودان للسودانيين. وهكذا كان الانقسام إلى موالين وغير موالين، وتعرض غير الموالين إلى محاربة الحكومة والتضييق عليهم. وكان من السهل إلصاق تهمة التجسس والتعامل مع الحكومة، مما بث الشك والريبة بين النشيطين وجعل العمل الجماعي صعبا. وكان فشل حركة 1924 فرصة للإدارة الإنجليزية لكي تحكم قبضتها على البلاد. إذ بعد المحاكمات بدأت سياسة بعيدة المدى تهدف إلى وقف هذا التطور بالذات من خلال وقف التقدم في التعليم، إذ أغلقت مدرسة العرفاء التي كانت تخرج معلمي الأوليات وأغلق عدد من المدارس الأولية ولم تفتح مدرسة واحدة خلال عشر سنوات ولم يواكب هذا النشاط والحراك أي مساهمات فكرية أو نظرية مرتبطة بالديمقراطية والحرية، فقد اكتفت بالعمل الجماهيري خاصة المظاهرات والموكب وتقديم العرائض. ولذلك، حين

بيحث المرء في أدبيات حركة بمثل هذه الشهرة، لا يجد لتلك المفاهيم أثرا، رغم موقع الحركة التاريخي. وإن كان البعض يرى ضرورة وضع الحركة في سياقها فقط ولا نسقط عليها ظروفا. ولكن في إطار ظرفها كان بالإمكان أن تكون أكثر نضجا لأنها قامت في بيئة عالمية مواتية. فقد كان لقادة حركة اللواء الأبيض فضل الريادة، وتقديم التضحيات، وكسر حاجز الخوف من جبروت المحتل.

انشغلت النخبة السودانية الحديثة والتي بدأت في التشكل مطلع عشرينيات القرن الماضي بقضية العلاقة مع الدولتين الحاكمين على حسب تطوير أفكار مستقبلية خاصة بشكل الحكم والتطوير الاقتصادي أي التنمية الشاملة. وقد لازم هذا القصور الفكري القوى السياسية حتى اليوم. وكثيرا ما غاب عنا التفكير في مستوى ونوع الاهتمام بقضية الديمقراطية في السودان. ولذلك، يكون السؤال المنطقي عند تقييم وضع الديمقراطية هو: هل كانت الديمقراطية هي الأولوية في أجندة الحركة الوطنية المصرية لينعكس ذلك على السودان؟ ويعود سبب طرح السؤال للتأثير القوي القادم من مصر، في تكوين الفكر السياسي السوداني مثلما هو الحال في الأدب مثلا. فقد كانت شعارات الجلاء والاستقلال التام أو الموت الزؤام، هي التي تملأ أذهان ووجدان النخبة المصرية والجماهير معا. ومع ثورة 1919 برز الاهتمام بالدستور في مصر، ولكن لم يكن لهذا التوجه الجديد أثره الواضح على السودانيون. وظل التأثير الفكري القادم من مصر، مقصورا على إيقاظ الحس الوطني العام مثل المطالبة بالاستقلال أو الاتحاد مع مصر. ولم يتطرق المهتمون بالشأن العام مباشرة لقضايا مثل الدستور، والديمقراطية، وشكل الحكم.

يمكن إجمال سقف برنامج حركة اللواء الأبيض في محتوى المقال الذي أرسله (علي عبد اللطيف) عام 1921 لجريدة (الحضارة) وسجن بسببه لمدة عام. ثم أصدره مع بعض زملائه في نشرة تحت عنوان: "مطالب الأمة". ومن أهم بنودها:

- زيادة التعليم.
 - نزع احتكار السكر من يد الحكومة ووضعه في يد التجار.
 - الوضع في مشروع الجزيرة.
 - إسناد بعض الوظائف للسودانيين.
- يرى (أحمد خير) أنه مع التقدير المستحق، لا بد من "أن نقرر أن من واجبات القيادة

الشعبية أن ترسم للحركات القومية الحدود والاتجاهات، وتتحكم في تطورها حتى لا تخرج عن الخطة المرسومة". (ص51). فهو يرى في مظاهرة طلاب المدرسة الحربية، والصدام المسلح، انحرافا في الحركة كلف الوطنيين كثيرا بسبب تصاعد القمع والتضييق على العمل السياسي العام. وهو بهذا لم يكن يطالب "الاعتدال" الذي يصل لدرجة الانتهازية والتنازل، ولكنه يرى ضرورة حسن التقدير لحقيقة قدرات الذات. أما (مدثر عبد الرحيم) فيقف مع الرأي الذي يُرجع الفشل إلى "الافتقار إلى المعرفة وإلى النضج السياسي العام لدى زعماء الحركة القومية والأفراد المشتركين فيها على السواء. ففي سبيل تعليم الجماهير وإعداد الزعماء لتنفيذ واجباتهم بصورة صحيحة كان من الضروري أن توجه كل الجهود فترة من الزمن إلى التعلم والتفكير الجاد. لذلك كان لابد من التشديد بصورة خاصة على دراسة السياسة الدولية وتاريخ الحركات القومية الأخرى. كما كان الواجب قبل كل شيء دراسة المجتمع السوداني دراسة وافية وعلمية". (ص100). وهذا ما فعلته جماعات القراءة والجمعيات الأدبية، جمعية واد مدني، وأبو روف، والهاشماب - الموردة. فقد اختطت الإدارة البريطانية سياسية قمعية قاسية أغلقت بها على الخريجين كل فرص التعبير والنشاط السياسي.

يلاحظ (محمد المكي إبراهيم) الغياب التام للرؤية الفكرية في هيئة 1924 والتي لم تزودها نخبة اللواء الأبيض بأي غطاء فكري أو أيديولوجي واضح، وتركها للتجربة والخطأ. ويكتب: "وبالرغم من أن ثورة 1924 كانت ثورة سياسية إلا أنها مع الأسف لا تقدم لنا بوضوح معطياتها الأساسية في الفكر السياسي. فقد ظلت إلى النهاية تسبح في جو من الضباب والتناقض في الفهم وفي أقوال الزعماء.. فبينما يقف على عبد اللطيف في الطرف الأقصى كرائد للقومية السودانية يقف بعض رفاقه في الطرف الآخر مع الدعوة العربية أو الدعوة الإسلامية". (ص70-71). وكان الشيء الوحيد الذي اتفقوا حوله هو رفض الاستعمار البريطاني وضرورة الدخول في علاقة خاصة مع مصر.

بواكير التكوين الفكري

كانت صدمة هزيمة انتفاضة 1924 قاسية وقوية على القوى الحديثة الصاعدة، وقد لا تقل على الهزيمة العسكرية على المهديّة. ففي الحالتين تم القضاء على المقاومة، ومع أن التصدي لم يكن في مستوى دموية معركة كرري إلا أن الآثار والتداعيات غير المباشرة كانت أشد وقعا. فقد ساد اليأس والإحباط بين الفئات الاجتماعية السودانية المختلفة، وتنامت جفوة في العلاقة مع مصر مما سيعني ضعف التأثيرات الثقافية والسياسية القادمة من الشمال. ويصف (أحمد خير) أوضاع ما بعد الهزيمة: "وخيمت على البلاد ظلمة خرساء وبأس قاتل لا يتخللها إشعاع من الأمل، أو وميض من النور يشف عن المستقبل. وانكشف المسرح عن انتصار إيجابي كامل للاستعمار الإنجليزي في مصر والسودان. وأدركت حكومة السودان أن البلاد تجتاز فترة من الضعف والانحلال. فقررت أن تعجل ببرنامج استعماري، وفقا للسياسة التي تسير عليها الإمبراطورية في البلاد الأخرى." (ص55). ومن مظاهر هذه السياسة تزايد الاعتماد على القوى الطائفية والقبلية وهذا ما يفسر تزايد نفوذ الإدارة الأهلية وتقليل التعامل مع المتعلمين مع سوء المعاملة. وتقليص الصرف على التعليم وعدم فتح مدارس جديدة.

وقد روج (محمد المكي إبراهيم) لتسمية: السنوات العجاف، والتي أرجعها لـ (عبد الله على إبراهيم) ولكن كان (المحجوب) أول من استخدمها (موت دنيا، ص57)، لوصف الفترة الممتدة من 1924 حتى 1938. ولكن (إبراهيم) يرى في نفس الوقت، في هذه السنوات، المرحلة الجنينية الثانية، باعتبار أن وثبة 1924 جاءت ببذور الفكر السياسي الأولى، والتي قضت عليها الهزيمة. (ص83). ولكن في حقيقة الأمر، برز الأدب ليحل مكان العمل السياسي، والجهد الفكري، والإبداع النظري. ويقول أصحاب (موت دنيا) في ذلك: "وإذا الأدب الرفيع وإذا الفن الجميل وسيلة إلى إيقاظ الشعور وخلق الوعي القومي، بعد أن كنا نتخذ هذا وذاك غاية لذاته لا وسيلة". (ص6). كما يؤكد (محمد المكي) تلك التحولات حين يقول: "لقد بدأت السنوات العجاف.. سنوات القحط والجذب والهزيمة التي انعدم خلالها كل تفكير سياسي وكل تحرك وطني كما انعدم بالضرورة كل نوع من النشاط العلمي الرائد وعاد

الفكر السوداني فكرا أدبيا مجردا مثلما كان قبل الوثبة". (ص82).

ويظل تساؤل الشاعر (توفيق صالح جبريل) قائما:

يقظة نفسية خمدت هل سيحيا ذلك الرمق؟

وسط هذا الهبوط الشامل اتجه الخريجون نحو أفكار جديدة، ومنابر مبتكرة. إذ ليس من طبيعة الوجود استمرار الفراغ، وقد ملأت فجوات النكسة والهزيمة جماعات القراءة بالإضافة لظهور الصحف والمجلات الثقافية، مثل: "السودان" و"النهضة" و"الفجر". وقد مهد وجود جماعات القراءة لهذه الإصدارات لأن المنتسبين لها هم في حقيقة الأمر كتاب المجالات وقرأوها. بدأت هذه الجماعات بصورة عفوية للاجتماع حول أهداف مشتركة هي التثقيف الذاتي وتبادل التجارب مع أقران يسعون لرفع مداركهم والتواصل مع عصرهم.

يقول (أحمد خير)، عن ظهور هذه الجماعات: "... ونشأت من جراء ذلك، في غير ما ضجة أو ضوضاء، جمعيات صغيرة قوامها زملاء الحي والحارة، ورفاق الفصل والمدرسة، وأبناء الديوان والمهنة الواحدة. نشأ بعضها للتمثيل وبعضها للمطالعة المشتركة والمراجعة، وأخرى للخطابة وقرض الشعر والمناظرات". (ص59). ويذهب بعيدا حتى يطلق عليها تسمية "مدارس فكرية". ولكن المهم في توصيفه أنه يعرفنا بمصادر ثقافتهم ومجالات اهتمامهم: "وإن لزم أن نعترف بالفضل لذويه فإنما نسجله لجنود مجهولين من محترفي النقد الأدبي في إنجلترا ومن هواته في مصر. فيارشاد هؤلاء وبميل الفطرة السليمة، تتلمذ المثقفون السودانيون لرجال حرية الفكر والمدافعين عن حقوق الإنسان وكرامته. ولما كانت المناهج المدرسية لذلك العهد خلوا من مبادئ العلوم التجريبية تعذر عليهم تناول المؤلفات المتعمقة في العلوم، ومع ذلك استطاعوا أن يرافقوا دارون ويستمعوا لفرويد، بمساعدة ما ينشر عنهم من اللمحات القصيرة في الصحافة المصرية". (ص60). وكانت جريدة (السياسة) اليومية وعددها الأسبوعي، هما المصدر الأساسي رغم غلبة الميل سياسيا لحزب (الوفد).

يكتب (خالد الكد) بتفصيل أكثر عن اتجاهات الجماعات الفكرية، خاصة الأبروفيين. فقد تحولوا أكثر إلى الأدب الانجليزي، ويرجع ذلك لسببين، الأول: تأثرهم بالترجمات التي كان يقوم بها سلامة موسى ذو الميول نحو الفكر الليبرالي والاشتراكي. لذلك حاولوا قراءة أصول هذه الترجمات. والسبب الثاني يعود لحدوث تغيير في الإدارة البريطانية تجاه التعليم

والأفندية المتعلمين. (ص151). ويؤكد على غلبة تأثير الفكر الفابي عليهم، فهي حركة ميالة أكثر للإصلاح وعدم المواجهة المباشرة والعنيفة. فالاسم يرجع للقائد الروماني (فابيوس) الذي يكسب معاركه بالصبر وطول الحصار بلا مواجهة مباشرة. فهم إصلاحيون وغير جماهيريين لا يتصلون مباشرة بـ"الغوغاء" مع أن رسالتهم هي تعليم الشعب. ويستشهد بقول أحدهم - حسن أحمد عثمان: "متفقو أبي روف، على الأقل، مجموعة مناسبة لقيادة الجماهير في المعارك السياسية والتي تحتاج إلى قدر كبير من الديماجوجية والبلاغة". (ص153). وتأثروا بأفكار الفابية حول ضرورة التغيير الاجتماعي والاقتصادي مع تقادي ما أسموه "الغوغائية والتقعر". (ص161). وهنا يصبح التعليم مطلوباً بهدف الوصول إلى مُثل أخلاقية عليا وتحقيق المساواة. ومن الملاحظ أن هذا الطريق نحو الاشتراكية يخلو تماماً من فكرة الصراع الطبقي. وكان مصدرهم الأساسي مطبوعات "نادي الكتاب اليساري" (The Left Book Club). وأعجبوا بكتابات: جورج برنارد شو، وسيدني ويب، وهارولد لاسكي، و"تاريخ حياة نهرو".

تصارعت هذه المجموعات فكرياً مما أثرى الحياة العامة وأنقذها من الركود والموت. ولكن لم تكن الديمقراطية هي القضية الأولى، فقد كان الخريجون مهمومين بمسألة رأوها الأكثر إلحاحاً. فقد دارت معاركهم الفكرية حول الهوية أو الذاتية، أو القومية السودانية. فقد وجدوا أنفسهم في معسكرين متواجهين، الأول يمثل الأبروفيون، والثاني يمثل جماعة الموردة - الهاشماب - الفجر (تطلق عليها التسميات الثلاث). إذ ظل (الأبروفيون) - كما يقول (الكذ) - بالرغم من أفكارهم غير الناضجة عن الاشتراكية في ارتباك فيما يخص مسألة القومية السودانية. (ص154). فقد ركزوا على العنصر العروبي/الإسلامي في الهوية السودانية وهذا هو سبب اختلافهم مع جماعة الموردة - الهاشماب بالذات أولاد عشري: محمد وعبد الله، الذين يكتب أحدهم:

"الهوية السودانية هي مثال يجب أن نعمل لتحقيقه. يجب أن تتعكس في سياستنا، تعليمنا، أدبنا وثقافتنا. هي الخطوة الضرورية التي يجب أن نتخذها، قبل التحالف مع أي أمة، أو أن نمضي في طريقنا مع الأمم الأخرى للوصول للأمممية". (محمد عشري الصديق، الفجر، 1 مارس 1937).

ولم تنفذ الأبروفيين أفكارهم التقدمية في الاشتراكية والديمقراطية من الوقوع في شوفينية عربية جعلتهم ينظرون بتعال للجنوبيين والأفارقة عموماً. ويكتب (حسن أحمد عثمان) في مذكراته عن هذا الموقف الأبروفي:

"الأفارقة شعب بدائي لا يستطيع تقرير مصيره بنفسه. على الرغم من قراءتهم وتأثرهم بالاشتراكية وبالرغم من مناداتهم بالمساواة الاقتصادية لغير العرب، وبالذات في جنوب السودان، إلا أنهم لم يسيروا أبداً للمساواة الثقافية والاجتماعية. يشيرون إليهم فقط باعتبارهم أفارقة بدائيين". (المصدر السابق، ص157).

قلل هذا الموقف من صدقية موقفهم الديمقراطي لغياب مفهوم المساواة كأساس للمشاركة الكاملة في السلطة والثروة، الشعار الذي يميز قوى الهامش الآن. وحاول (الأبروفيون) الخروج من هذا المأزق بتبني الحل الهندي لوجود بعض التشابه فيما يخص التنوع الثقافي. ولكن كان لا بد من تبيئة التجربة الهندية أي سودنتها. ولم يذهب (الأبروفيون) بعيداً بسبب افتقارهم للوضوح الفكري الذي ميّز الهنود، أمثال نهرو. ولكن يبدو أن الجماعتين اشتركتا في هذا القصور الفكري، لأنهما لم يتعديا مرحلة الشعارات الجديدة. وهذا ما جعل (نبلوك) يصل إلى الاستنتاج التالي:

"كانت الخلافات العقائدية بين الجماعتين مسألة لفظية أكثر منها مبدئية. وربما كانت جمعية أبوروف غنية بالخطابات المعادية للاستعمار وأكثر رغبة في إقامة علاقات مع مصر وأقرب للقومية العربية من مجموعة الفجر، إلا أن الأخيرة بالمقابل ربما كانت أكثر تفاؤلاً بإمكانية أن يسمح الحكم الثنائي في النهاية بتحقيق حرية واستقلال السودان، وهذه القضية لم تشكل عقبة لا يمكن تجاوزها، فقد توثقت العلاقات داخل كل جمعية بسبب الصداقة والخبرة المشتركة والمناقشات أكثر منه بأي توجه عقائدي". (2006:184).

أما دور الصحف الثقافية، فقد ارتفعت أصوات متقدمة في فكرها وساعدت في تكوين جيل جديد حمل على عاتقه مهام مرحلة صعود الحركة الوطنية. ومن أهم شخصيات تلك الحقبة (عرفات محمد عبد الله) والذي برز كداعية للتجديد والنهضة، وبيشر في افتتاحية العدد الأول للفجر (2 يونيو 1934) بأنها منبر الدعوة للنهضة والإصلاح. ويقدم نفسه كأول تنويري ويقول حرفياً بأن صحيفته تقوم (بنشر نور المعرفة وقشع سحب الجهالة) ويضيف

بأنها (تستمد مبدأها وصفتها من اسمها الذي أسميناها به، وآمالنا وطيدة في أنها ستكون فجراً صادقاً يتلوه صبح وضاح، ونهار مشرق. تنتشر لسعة شمسها الشافية فتقضي على جرائم الجهل والحقد والعصبية والتأخر والجمود. وتبعث فينا وفي أبنائنا وأحفادنا روحاً جديدة).

يعلن عرفات و"الفجر" بوضوح وحسم أن المعركة مع الرجعية والتخلف لا تعرف التوسط، لأن أصحاب المثل العليا لا بد لهم من الكمال في سعيهم لغايتهم وحين يظهرون المهادنة والدفاع فهم يتنازلون. والمجتمع السوداني - حسب رؤية المجددين - ينقسم إلى فئة تضم (الشيخ والكهول وشباباً إليهم في الروح أقرب) وفئة أخرى فيها: (الشباب المتوثب، الزامته روحه إلى المخاطرة، المحل للعمل، والجائح إلى الخلق والابتكار ويحدد مهمتها في هدم ما أصبح لا يتناسب مع الزمن وما هو أكثر صلاحية للبقاء). ومن الجانب الآخر تخندق (الرجعية) داخل التقاليد والتاريخ والأخلاق لترد هجوم المجددين مبكراً، لكي تجبرهم على الدفاع وهذا أسلوب متبع حتى الآن، نجح في الحصول على تنازلات من المثقفين المجددين. ويكتب أحدهم تحت توقيع رجعي: (كلمات محفوظات من بعض ملحي الأمم الخارجة على الأديان المتمردة على الأخلاق. وإلا فأين هي الرجعية التي ضابقتكم إلى هذا الحد وما هو الإصلاح الذي شرعتم فيه موقفنا حجرة عثرة في سبيله). ورغم أن ما تقدم كتب بداية الثلاثينيات إلا أنه من الممكن أن تجد نفس الفكر اليوم في صحيفة سودانية. ويجد عرفات التشجيع من مستنيرين آخرين، إذ يُحیی الأستاذ أحمد محمد صالح، المجلة، متسائلاً: (أم تلك عصا من النور تضيء بها السبيل لقوم طال ليلهم وأحاط بهم الظلام من كل جانب فضلوا الطريق وسار الركب شوطاً بعيداً، وتخلفوا هم عن القافلة وتلفتوا إلى الدليل فأعوزهم الدليل؟). ويستخدم عرفات في ذلك الوقت نفس المصطلح المعاصر: التنوير الذهني أو الرياضة العقلية (عدد 24 أول أغسطس 1935). ويكتب في موضوع آخر: (بل لا تكون المجلة اسماً على مسمى ما لم تكن منبراً لكتابتنا وشعراننا يسمعون فيه أمتهم أصواتهم في التنوير والإصلاح). (عدد 6 يوم 16 أغسطس 1934).

اهتم عرفات بدور المثقف ومسؤوليته في بلد مثل السودان، في وقت مبكر، وهذا سؤال معاصر. وكان عرفات وزملاؤه يقسمون المجتمع إلى قلة ممتازة والدهماء أو أصحاب المثل العليا تجاه عامة الناس. وتهدف هذه الثنائية رغم النظرة الاستعلائية الظاهرة إلى تأكيد دور

مجموعة أو فئة في النهوض بوطن تغلب عليه ثلاثية تتكرر في كتابات ذلك الجيل. إذ يؤكد المثقفون المطالبة بمحاربة: الفقر والجهل والمرض، وكان هذا ميدان المعركة الوطنية ضد الاستعمار. وللمفارقة، فإن الاستقلال لم يقض على ثالث التخلف الذي يتنامى حتى اليوم. وقد جاء هذا التقسيم بين الدهماء ونخبة ممتازة لكي يؤكد عبء ومسؤولية المثقفين أكثر مما يطالب بامتيازات ووضعيه متفوقة. وقد قادت التطورات إلى أن تقود النخبة الحركة الوطنية ممثلة في مؤتمر الخريجين. وقد كان الخريجون هم الطليعة ولكنهم حين احتاجوا لتأييد (الدهماء) لجأوا إلى التعاون مع الطائفية لكي تكون جسرها في الوصول إلى الجماهير التي لم ترتبط بها (القلة الممتازة) مباشرة. فقد كانت تخاطب نفسها في أندية الخريجين والتي ظلت رغم دورها المقدر (جزر ثقافية وسط الأمية). لذا نفهم لماذا لم تتردد مفردات الشعب والجماهير، في كتابات عرفات والمحجوب ومعاصريهم. وفي هذا الصدد، لا نحاسبهم بمعطيات تاريخ مختلف، كما أننا لا نهمل التاريخ الممكن أي الذي لم يحدث وكانت له إمكانية الحدوث. لو كان من الممكن أن نطلق على هذا الاحتمال اسم التاريخ.

يقود الحديث السابق عن الدور المأمول للمثقفين إلى بيان الظروف التي أنتجتهم. فقد عمل المثقفون في ظروف صعبة، وسط محيط معاد؛ أو على الأقل غير مهياً لتبني الأفكار التي أرادوا نشرها. فقد كان السودان في مستوى اقتصادي متدنٍ رغم محاولات الاستعمار استحداث مشروعات زراعية تساعد على تحسين الأوضاع. وظلت العلاقات الاجتماعية يغلب عليها طابع المجتمع البدوي والريفي البسيط. وهذا يعني بالضرورة أن الثقافة والفنون لم يتطورا كثيراً. لذلك وجد المثقفون السودانيون أنفسهم في غربة روحية وفكرية حقيقية. وقد اشتكى عرفات ورفاقه من السأم والملل ومحدودية الحياة وتدني نوعيتها. وهذا مظهر لصراع بين توق للتحديث وقوة التقليدية في مجالات الحياة والمجتمع. وتعتبر مقالة عرفات بعنوان (حياة الكفاف) عدد 4 أول يوليو 1934 نموذجاً جيداً لهذا الصراع.

يُظهر عرفات إعجابه الواضح بالحضارة الغربية لذلك حفلت مقالاته بتمجيد بعض المفكرين الأوروبيين مثل فولتير وبقدم كارليل. ولكن هذا التغريب - لو صح التعبير - يدخل عرفات في تقييم مرجح بين المفكر والسياسي. فبريطانيا جزء من الغرب الذي تمجده ولكنها في نفس الوقت تستعمر وطنه. ومع ذلك، امتلك عرفات شجاعة نادرة حين حاول ألا يتنافى

مع نفسه. فهو يتحدث عن غردون باشا كشهيد لأنه ببساطة مات مدافعاً عن مبادئ يؤمن بها. ورغم الموقف الوطني السوداني من غردون، فقد حاول عرفات أن ينظر إلى جوانب أخرى في شخصية غردون بطريقة مجردة وموضوعية قد تصدم الشعور القومي. كما أن عرفات كان على علاقة مع إداريين مثل ادوارد عطية الذي عمل في قلم المخابرات، ويبدو أنه كان يجد تقارباً في فكره ومزاجه مع أمثال عطية أكثر مما يجده عند بعض مواطنيه غير المهتمين بالثقافة. وقد كان عطية مثقفاً ولكن وضعيته الرسمية جعلت التعامل معه مصدر شبهة. يقول أحمد خير إنه اقترب من الشباب، مستغلاً سلاح الأدب، والثقافة، والعلم والصدقة الفكرية، ولكن الكثيرين ابتعدوا عنه خشية الشبهات، فقد كان شعار الشباب (سوء الظن والابتعاد عن كل ما هو حكومي حتى يثبت العكس) (كفاح جيل، الطبعة الثالثة، 1991، ص72) أما عرفات فقد امتلك شجاعة أدبية للدفاع عن موقفه أمام رأي عام جارف ولم يخش العزلة أو الاتهامات.

عرفات عقلاني يكتب عن: كيف نستخدم عقولنا؟ لذلك كتب مبكراً عن الفلسفة مقالات منفصلة وحتى حين عالج موضوع: تمجيد الخالق، اعتبره قضية فلسفية وليس مجرد مسألة دينية. وأعتقد أن خلفية عرفات العائلية جعلته إنساناً غير مقيد بتربية دينية تقليدية تحرم عليه الاقتراب بحرية من الموضوعات الممنوعة. فقد كانت أسرته حديثة عهد بالإسلام أي من المسالمة الذين اعتنقوا الإسلام خلال المهديّة. لذلك فهو لا يدعي الانتماء إلى أسرة عريقة في الدين سليلة الشيخ فلان أو علان، أي لا يلجأ إلى التدين الموروث تلقائياً لكي يسعفه في فهم وشرح الدين وربطه بالفلسفة. فهو يدعم إيمانه الجديد بالتأمل والثقافة المكتسبة ونفس الوضع نجده عند بعض قادة ثورة 1924 فأغلبهم لم يكن ينتمي إلى قبائل تدعي العراقة والأصالة، لذلك كان تفكيرهم وحركتهم أكثر حرية. مثل هذه الفئات التي لا يتقلها الموروث، هي أكثر قدرة على التجديد وقبول التغيير ثم إحداثه أيضاً.

لم أستطع فهم موقف عرفات من تعليم المرأة ومن المرأة عموماً. فهو رغم المواقف المجيدة الأخرى أبقى إلا أن يكون محافظاً ورجعياً في هذه القضية الحيوية. فقد أبدى مبكراً موقفاً محافظاً تجاه تعليم المرأة (مجلة النهضة، 18 أغسطس 1931). كذلك حديثه عن سفور الأخوات والزوجات، مع أنه يمكن أن يفهم لصالحه إذ أن المطالبين بالسفور لا

يمارسون ذلك داخل أسرهم رغم تأييدهم للسفور . وهو يربط الأخلاق - اختزالاً - في أحيان كثيرة بالعرض وشرف المرأة. وعلينا إلا نبالغ في إدانة موقف عرفات واضعين في الاعتبار فارق زمانه بالإضافة إلى أن موضوع المرأة يكشف عن صعوبة بيئة في حقيقة تحرر المثقف الذي ينطلق بعيداً في كل القضايا ويتلجج عندما يأتي الحديث عن المرأة. وبقيت منطقة حرية المرأة مظلمة داخل العقل الباطن للمثقف السوداني حتى اليوم. فالتقدمي الذي يبشر بالأممية والاشتراكية والبنوية، يغدو شيخاً عتيقاً. عندما يصل إلى التحرر الفعلي للمرأة، امتد اهتمام (الفجر) إلى مجالات لم تعرفها الكتابات السابقة المصطنعة والوعظية، ولأول مرة نجد من يكتب عن حرية الرأي، ومن يحدد الفرق بين العلم والفن والحياة، ويهتم بالمسرح والتمثيل. بالفعل، كان عرفات ورفقاؤه في مجموعة (الفجر) يعملون على تأسيس عصر نهضة سوداني Renaissance Age ولكن القدرات والظروف كانت أقل من العين البصيرة التي كانت ترى الحاجة الحقيقية لنهضة تسبق الاستقلال السياسي وجلاء المستعمرين.

نحو مؤتمر الخريجين

كانت بعض الكتابات قد أخذت على الأوربيين في الشرق تمجيدهم للحضارة الغربية، وإقصاء السكان المحليين. وقد عمل الإنجليز على تجنب هذا القصور، وشرعوا في الاستعانة بخبراء في الأنثروبولوجيا (علم الإنسان) على اعتبار فهمهم لثقافات تلك الشعوب. وعندما صار السير (جون مفي) حاكماً عاماً في سنة 1926، أعطى الإدارة الأهلية دفعة قوية. فقد جاء في تقريره السنوي عن استخدام الوكالات المحلية: "توجد فئتان لتحقيق الغرض المنشود وهما السلطة الأهلية من جانب - أي رؤساء القبائل والشيوخ، ومن الجانب الآخر الموظفين التنفيذيين السودانيين الذين اختيروا للخدمة العامة". ويعلق على هذا التقسيم: "إن الفئة الأولى هي أداة لتحقيق اللامركزية والثانية أداة البيروقراطية، ويبدو لي أنه من الحكمة أن نركز انتباهنا على الأولى". وأكد على أن "السلطات المحلية ستمثل الأساس الذي سيبني عليه النظام الدائم من أفضل الخامات المتوافرة بالبلاد". (المصدر السابق، ص148). وكانت النتيجة هي إصدار قانون سلطات المشايخ لعام 1927. وفي العام التالي 1928 تم تعديل

قانون سلطات المشايخ ليشمل المجالس القبلية والمجالس الإقليمية.

هذه هي المعركة التي انتهت بقيام مؤتمر الخريجين حول من يمثل الشعب السوداني؟ القبلي أم القومية. وهي أيضا معركة خفية بين حكومة السودان من جهة، وبين الجيل الجديد من جهة أخرى. كانت هذه البدايات الحقيقية للصراع المستمر حتى اليوم بين الحداثة والتغيير من جهة، والتقليدية والمحافظه من جهة أخرى. لذلك، نلاحظ أن التوق للديمقراطية لا يتوقف عند الديمقراطية الإجرائية أي التداول السلمي للسلطة عن طريق الانتخابات والبرلمان، والتعددية الحزبية. وهذا الاختزال في الفهم والمفهوم، هو أحد الأسباب المركزية في تعثر التجربة الديمقراطية في السودان. فقد حصرها الخريجون خاصة المجددين والتقدميين منهم، في التخلف والرجعية والتي تمثلها الطائفية والقبلية. وترسخ في أذهانهم أنها معركة فكرية بحثية، وهذا يفسر أيضا الأهمية التي أولوها للتعليم في تطور البلاد، مهما كانت نوعية التعليم. كما يفسر في الوقت ضعف الاهتمام بالتنمية الاقتصادية لدي هذه النخبة السياسية عندما تولت مقاليد الحكم في البلاد بعد الاستقلال. ومن تجليات الديمقراطية في الفترة التي سبقت قيام مؤتمر الخريجين، أنها موقف من الحداثة ومحاولة الخروج من أسر المجتمع التقليدي.

كان الخريجون يبحثون عن البذور التي يعتقدون أنها بدايات بعيدة تراكمت حتى انبتت ذلك الغرس الأكبر: مؤتمر الخريجين. ويكتب (كشة) تحت عنوان طموح: خطواتنا التقدمية: "إذا كان افتتاح دار الخريجين يوم 18 مايو 1918 هو الخطوة الأولى، فإن صدور جريدة حضارة السودان الأولى في 28 فبراير 1919 الخطوة الثانية، أما الخطوة الثالثة فهي حفل التأسيس الذي أقامه خريجو المدارس الثانوية بناديبهم تأيينا للمرحوم محمد عمر البناء، عصر الخميس 13 مارس 1919. (كشة، 60). أما (أحمد خير) فيرجع الأمر ل"قوات التطور الاجتماعي السليم"، وساعدتها في النجاح عوامل مختلفة: "أولها الحركة الصناعية في خزان سنار والجزيرة، وثانيها ارتباط البلاد عن طريق السيارة، وعامل آخر ساهم به الفنانون السودانيون عن طريق الفونوغراف". (ص65). ويرى أن أهم مظاهر التطور كانت انتصار "السودانية" الوطنية على "القبلية" الاستعمارية. فقد كان تضامن الخريجين في حقيقة أمره، تجاوزا لأحياء الانتماء القبلي الذي حاول الاستعمار تشجيعه كبديل لشعور المتعلمين الوطني

العابر للقبليّة. وقد شهدت هذه الفترة اهتمام الإدارة البريطانيّة بالتعاون مع الزعامات القبليّة. فقد ظهرت دعوات لتشجيع السلطات المحليّة لإدارة شؤونهم بأنفسهم طالما ظلوا متعاونين مع الحكومة وما داموا حائزين على رضا أتباعهم. (ماكمايكل، ص146).

واجه المتعلمون عموماً ما عدا قلة، تناقضاً لم يدركوه جيداً في ذلك الوقت. فقد حاول الخريجون أن يستعينوا بالطائفيّة أو الزعامات الدينيّة في مواجهة القبليّة. وقد يبدو هذا الأمر ممكناً على مستوى النظريّة، باعتبار أن الطائفة الدينيّة عابرة للقبائل. ولكن في حقيقة الأمر، حدث تطابق بين وجود الطائفة وقبائل معينة. فقد كانت أغلب مناطق نفوذ طائفة الختمية بين قبائل شرق السودان، بينما احتكر الأنصار قبائل غرب السودان والنيل الأبيض. وعرفت البرلمانيّة السودانيّة ظاهرة "الدوائر المقفولة". وفي تحليل لنشوء "المهديّة الجديدة" يكتب (بخيت):

"ومنذ قهر حركة اللواء الأبيض، ألقّت صفوة المتعلمين بزمامها واتجاهها صوب السيد عبد الرحمن ووضعت آمالها فيه لتحقيق الاستقلال. بل أكثر من ذلك، فقد مال السيد منذ 1924 إلى أن يُنظر إليه على أنه الأمل الذي يُرتجى منه تحقيق شعار: السودان للسودانيين، والذي جمع ومزج التعاليم الصوفيّة للمهديّة مع التطلعات الوطنيّة الجديدة، والذي استطاع أن يكون له مركزاً مهيباً دون إتاحة الفرصة للحكومة لكي تجأ بالشكوى". (ص91).

ورغم أن (عبد الحليم محمد) كتب في مناسبة ذكرى مئوية السيد عبد الرحمن، وقرّظه كثيراً، إلا أن دوره كمثقف مرموق في تلك الحقبة حتمّ عليه أن يكشف حقيقة دور الطائفيّة: "وأود أن أسجل للتاريخ أن الطائفيّة قد أحدثت أول شرخ في جسد وحدة الخريجين، ولقد اتسم التطور السياسي في هذا المضمار بأن انتقلَ الوزن الطائفي في أوساط المثقفين يأخذ مكانه المرموق في مسيرة الاتجاهات، ومن نافلة القول أن نؤكد أن السيد عبد الرحمن قد فرض بشخصيته هذه المكانة لما أبداه من مبادرات حميمة ومخلصة في خدمة المثقفين والاهتمام بقضاياهم. وهنا أخذ تطور حركة الخريجين يتجه زوايا مختلفة، وخدمت جذوة الوحدة الفكرية التي نادى بها برنامج الخريجين من قبل". (162:2002).

عبّر (خضر حمد) عن تيار عريض من الخريجين أبدى ضيقه وتبرمه من النفوذ

المتزايد للزعامات الطائفية، يقول:

"كنا مثلا سنين عديدة نحس بوجود هذه الزعامات في البلد وكنا نرضى بها ونقدرها مادامت تقوم على أساس معروف وتسلك سبيلا محددًا واضحا هو للدين أقرب منه إلى أي شيء آخر، وسكتنا على وجودها مع إيماننا بأنها لا تتصل بالدين إلا بأسباب واهية أساسها التبرك وهو كل ما في الدين من خضوع واستسلام". (ص57).

ويوصله تحفظه على الطائفية إلى موقف يقترب من الدعوة لفصل الدين عن السياسية،

حين يكتب:

"وأما إذا كان هؤلاء المتطاحنون يجرون وراء زعامة سياسية فللسياسة نظمها ومبادئها وجهادها فليوضحوا للأمة برامجهم وطريق جهادهم لخبرها وسعادتها وحينذاك سنكون لهم الجنود المطيعون".

يضيف أن هذه بوادر شعور الخريجين بأنهم يجب أن يفعلوا شيئًا وأن صمتهم سيمهد الطريق للطائفية والقبلية التي تستحوذ عليها الحكومة الاستعمارية، "إنها تمثل الإرهافات التي سبقت شعور الخريجين بالإهمال من جانب الحكومة ومحاولة أخذ الرأي والمشورة من غير أهل الرأي وهو المتعلمون. هذه هي الإرهافات التي سبقت قيام المؤتمر". (ص58).

مؤتمر الخريجين: النشأة والموقف من الديمقراطية

تشير بعض الروايات إلى أن مستر بيودال دعا بعض كبار الخريجين من شباب تلك الفترة إلى اجتماع في منزله في مطلع عام 1921. وقد فوجئوا بيودال يتحدث لهم لأول مرة حديثًا سافرا في السياسة وأمام مجموعة كبيرة أي ليس فرديا. وكان الحديث حول مقال في جريدة (التايمز) عن السياسة الانجليزية في السودان وما يجب أن تتجه إليه؟ وكان يركز على أن يكون السودان للسودانيين، وأن السياسة الانجليزية في السودان يجب أن تهدف لإحداث هذا الغرض. ويعلق بعض الحضور بأنه رغم أن الكلام لا يحمل في ظاهره اتجاها سينا، إلا أنهم أدركوا أن هذا يعني وضع السودان تحت الوصاية الإنجليزية حتى ينضج

ويكون أهلا لحكم نفسه. ولكن هذا الموقف يدل على رغبة الإنجليز في إيجاد طريق التطور التدريجي للسودان.

من الواضح أن البريطانيين بعد انتهاء الحرب قد لاحظوا أنه قد بدأ ينمو ويتوسع في البلاد وعي قومي نتيجة لإدراك بالشؤون العالمية بواسطة التعليم. ولكن رأى بعضهم ومن بينهم (ماكمايكل)، أن هذا الشعور القومي عند السودانيين من الصعب أن تفرق بينه وبين الرغبة في الحكم والوظائف. ويرى أن تعليم اللغة الإنجليزية فتح أمام المتعلمين آفاقا واسعة ومنوعة من الآداب، لكنه يقرر أن تلك الآراء والأفكار لم تهضم، وعلى رغم الذكاء والتطلع لمعرفة الجديد فقد انعدمت ملكة النقد التي تشذب الأفكار وتحفظ التوازن وذلك لفقدان الدراسة التاريخية والأسس الثقافية التي تساعد على تقويم النزوع للتعميم وسوء الظن في نيات الذين يوجهون مصير البلاد.

يمكن القول بقدر من التجاوز أن السودان بدأ بعد الحرب العالمية الأولى يشهد تبرعم طبقة وسطى، أو إمكانية ميلاد "بورجوازية وطنية"، فقد كتب (كشه) تحت عنوان: الآباء المستنيريون، "يجدر بنا قبل أن نخوض في الخطوات التقدمية التي قام بها الخريجون بعد افتتاح ناديهم بأمر درمان في سنة 1918 أن نتحدث عن الآباء المستنيرين الذين كانوا نواة هذه النهضة المباركة." فقد ظهرت إلى الوجود النخبة الاقتصادية التي يقول عنها: "ساهم الآباء المستنيريون قبل الخطوات التي قام بها الخريجون - رجال الصدارة من التجار". ويشير إلى ما مهد إليه: "أولئك نفر النفيس من الرجال" ويصل إلى القول: ". فإن صلة الخريجين الحسنة بالطائفة المستنيرة من الأهالي والتجار وذوي الأملاك ومن يطلق عليهم أولو الحثيات، كانت عاملا فعّالا في كسبهم ما كسبوا وتوفيق ما فكروا فيه من أعمال. فالمال عصب الحياة، وقد واجهوا الحياة وهم في الجملة موظفو حكومة يستندون على مرتبات ضئيلة، وكانت ظروف السودان المادية لا تساعد على الكسب ولولا أولئك الآباء البررة لوقفت مشاريعنا عند الورق". (سوق الذكريات، ص63-64).

فقد واجه أولئك الآباء العهد الجديد ووضّحوا لحكامهم المباشرين أنهم على استعداد فكري لمجابهتهم في الأحوال العامة. فالتجار كانوا في كل حاضرة من مدن السودان هم المحتكون بالحكام بما تجره عليهم مصالحهم العملية ويقتضيه هذا الاحتكاك من معرفة

واتصال. فكانوا هم رجال الصدارة قبل الخريجين وكانوا عون الخريجين بل سندهم في أمر حاولوه ولمعت في كل مدينة منهم أسماء بأعمالها العامة. وكانت الحكومة تختار منهم سر التجار وتؤلف اللجان ولهم في المدينة المقام الممتاز. ويرى (كشة) أن هذا هو الأساس الذي قامت عليه نهضة الخريجين. ويؤكد (بخيت) نفس الفكرة بأن هذه اللحظة كانت بدايات تحالف النخبة الاقتصادية مع فئة الخريجين النامية، ويربطها بميلهم للتعامل مع السيد عبد الرحمن. (ص124).

يؤرخ الكثيرون باتفاقية أو معاهدة 1936 باعتبارها نقطة تحول في التطور السياسي السوداني، فقد اعترفت المادة (11) صراحة بالإدارة المشتركة بين مصر وبريطانيا، على أن يواصل الحاكم العام في السودان بالإنابة عنهما في مباشرة السلطات المخولة له بمقتضى اتفاقيتي 1899، وأن الاشتراك في الإدارة لا يمس السيادة على السودان. وقد أطلق عليها (النحاس باشا) اسم: "معاهدة الشرف والاستقلال". (تمام، 1999:33). وفي هذه المعاهدة إقرار قانوني -على الأقل نظريا- بمشاركة مصرية، ورأى فيه البعض إمكانية لعودة الدور المصري في السودان. ومن الملاحظ وجود تنازلات فرضتها الظروف الدولية والإقليمية مثل صعود النازية في ألمانيا والفاشية في إيطاليا. ولم يكن الخطر متوهما، فقد احتل (موسوليني) الحبشة في مايو 1936 ثم أعلن قيام أفريقيا الشرقية الإيطالية في أول يوليو 1936. وفي هذا خطر مائل على حدود السودان الشرقية وعلي مياه النيل.

أثارت المعاهدة غضب وسخط السودانيين الذين رأوا فيها تجاهلا واضحا لطموحاتهم الوطنية. فقد بتّ المصريون والبريطانيون بطريقة ثنائية في مصير السودان، وجاءت تأكيدا لاتفاقيتي 1899. ولم تضيف غير فقرة غامضة تقول: "إن هدف الطرفين المتعاقدين في إدارة السودان هو رفاهية السودانيين". ولكن المعاهدة أطلقت تنافسا حادا بين دولتي الحكم الثنائي، حاول الوطنيون تصعيده واستغلاله لصالح القضية القومية، خاصة في مجال التعليم وزيادة المشاركة. ومع ظروف الحرب وحاجة بريطانيا لمساندة المستعمرات، شرعت الإدارة في استمالة السودانيين. وقد شجعت تلك الأجواء التطرق لموضوعات كاد أن يصيبها الإهمال بعد هزيمة 1924. وفتح الخريجون النقاش حول حقهم في وجود هيئة وطنية تجمع صفوفهم وتتحدث باسم السودانيين. وكان ذلك قبل فترة قصيرة من التوقيع على المعاهدة. فقد كتب

(خضر حمد) بتوقيع كلمة عن: يوم الخريجين، في جريدة (السودان) بتاريخ 1935/7/14
جاء فيه:

"ومما يؤسف له أننا في كل عام نجتمع لتعريف ذكرى الماضي الجميل ونبكي عهد
الطفولة الذاهب الذي قطعناه في (ارتشاف ألبان العلوم والعرفان) وسرحنا فيه على الميادين
السندسية (...). لم نفكر قط في أن نجعل من هذا اليوم مؤتمرا نبحث فيه أمورنا الهامة التي
تتعلق بماضي البلاد وحاضرها ومستقبلها ونعرض أعمالنا في بحر العام المنصرم الصالح
منه والطاق حتى يكون لاجتماعنا معنى ولعيدنا أثر في حياتنا العامة". (ص84).

يعاتب زملاءه على هذا التقصير، لأنه لو لم تفكر طبقة الخريجين في الأمور العامة،
وتخصص لها يوما كل عام مثل يوم الخريجين، فلا يظن أن أحدا غيرهم يستطيع أن يفكر
ويعمل. ثم يقرعهم بالقول أنه من المشين لهذه الأمة المسكينة أن يكون عيد الطبقة المتعلمة
خلوا من الحديث في شؤونها والاهتمام بما يرفع رأسها. ويختم بالقول: "ربما يقول قائل أن
الخطباء بدأوا في الأيام الأخيرة يذكرون بعض المطالب ويصرحون ببعض الأمانى. ولكني
أقول أن هذه المطالب التي تذكر لا تتعدى كونها صيحة بين جدران أربع لا تتخطى آذان
قائلها إلى سواهم لأنها حديث إلى غير سميع ورجاء ممن ليس في يده عقد ولا حل وهذا ما
يجعل الصمت خيرا من آنة مكبوتة".

النقط (أحمد خير) الفكرة بذكائه الثاقب، وكتب خطابا مفتوحا إلى "طبجي" يقول فيه
بعدم جدوى كتابة المقالات لأن وقت العمل قد أزف. ويقترح: "تمركز التفكير في صعيد واحد
لوضع برنامج عملي شامل وتكليف كل فرد بتنفيذ ما يتناسب مع مداركه واستعداده. لا
يتطلب منا ذلك غير السير بالنادي خطوة أخرى تجعل من داره الحالية وهي مجمع أدب
وسمر ولهو، كعبة للنهضة المرومة".

دعم (أحمد خير) هذا المقال بمحاضرة ألقاها في نادي الموظفين في مدني، عنوانها:
"واجبنا السياسي بعد المعاهدة". وقد أرسل منها نسخا لرفاقه في لجنة نادي الخريجين بأمر
درمان، ولأصدقائه الأبروفيين. وقد وجدت قبولا واهتماما. "وبعد عدة اجتماعات ومدارسات
خاصة أقحم المشروع على نادي الخريجين بأمر درمان فبرزت الفكرة بوضعها القائم"
(ص94). أي ميلاد مؤتمر الخريجين في عام 1938.

يقدم (مدثر عبد الرحيم) مقدمات أخرى مختلفة لظروف النشأة والتكوين. فهو يرى أنه رغم "التحسينات" التي قامت بها الإدارة نتيجة تنافس المعاهدة، فإن الوطنيين أرادوا الاستفادة من الظروف إلى أقصى حد ممكن. فقد أيقنوا أن حلهم وخلصهم في أيديهم، وأنهم في حاجة إلى تنظيم صفوفهم لتحقيق غاياتهم. لذلك، قدم عدد من الاقتراحات خلال عام 1937 تهدف كلها إلى إنشاء "هيئة وطنية تعمل بصفة ناطق باسم حركة السودان للسودانيين". (ص110). ومن أهم تلك المقترحات ما جاء في مقال بجريدة (الفجر) انتقد كاتبه أوضاع السودانين نتيجة المعاهدة، والتي لا يمكن تحسينها ما لم تحقق حاجات السودانين ومطالبهم. وهذه هي مهمة الطبقة المستتيرة، والتي ناشدها بالانضمام إلى نادي المدارس السودانية (نادي الخريجين في أم درمان). ويدعو المقال في النهاية إلى عقد مؤتمر للخريجين وتأليف جبهة موحدة لوضع منهاج تقديمي وتنفيذه: "وهكذا فإن الحراس الطبيعيين لمصالح السودانين سيؤلفون هيئة متحدة ذات صلاحية، وستكون حلقة الاتصال بين الحكومة والشعب". (ص111). ويرى في هذا محاولة من جماعة (الفجر) تكوين كتلة تعارض السيد عبد الرحمن بهيئة مستقلة من الخريجين بصفتهم زعماء وممثلين للشعب السوداني. وقدم (شريف يوسف الهندي) حلا وسطا هو تشكيل مجلس من عشرة أشخاص من بينهم السيدين: الميرغني والمهدي، والمفتي، وشيخ العلماء وستة أعضاء ينتخبهم الخريجون "للتعاون مع الحكومة البريطانية على العمل لخير البلد في الداخل والخارج، وخصوصا مع مصر التي ننتظر منها المساعدة". (نفس المصدر السابق). ولكن كان للعديد من الخريجين تصور آخر للهيئة المطلوبة للتعبير عن طموحات السودانين.

يرى (أحمد خير) أن: "ميلاد فكرة مؤتمر الخريجين في رأس أو رؤوس، وربط ذلك الميلاد بزمن معين، وحصر الأسباب والدوافع التي عملت على إخراجها؛ أمر تصل درجته من العسر إلى عداد المستحيلات". (ص90). لأن المؤتمر - في نظره - دافعه الرغبة في الحرية التي تكاد أن تكون فطرة لدى كل البشر، وإحدى ملكات الخير الأصيلة في جميع الأدميين. كما أن الدعوة جاءت في حقبة تميزت بالثورات والفورات الشعبية اتخذت أشكالاً مختلفة. ويقول أنه قد سبقت قيام المؤتمر نشاطات أسهم فيها المفكرون والكتاب والشعراء بقصد بلورة الفكرة. وفي 2 فبراير 1938 استحال السر الذي كان ينميه الخريجون في

جوانحهم "إلى الإجهار والعلن"، كما عبّر عن ذلك (علي نور) شاعر المؤتمر. وقد استوحى الاسم من "المؤتمر الهندي"، فقد اجتذبهم النضال السلمي أو المدني الذي قاده غاندي ونهرو. فقد كان هذا التيار يرى اتباع سنن المؤتمر الهندي، فيبدأ الكيان الجديد "في أسلوب نقابة للموظفين تُعنى بمصالحهم وشؤونهم. ومن ثم يدلف، بعد أن يشتد ساعده ويقوي زنده، إلى ميدان النضال الوطني". ووجد تيار يرى "أن يقفز فوراً إلى مكانة الوفد المصري في أوليات أيامه ويكون: مؤتمر السودان". أما الفريق الثالث فقد رأى موقفاً وسطاً، فالعبرة بقيام هيئة تضم الخريجين أما المستقبل فهو من شأن الأجيال القادمة. (ص 95).

اختار الخريجون المنحى السلمي في الكفاح مما طمأن الإدارة البريطانية والتي لم يبارح خيالها شبح المهديّة. ولذلك لم تصطدم مباشرة مع الهيئة الشعبية الجديدة، وأعطتها فرصة لمعرفة نواياها. خاصة وقد تقلد كبار الخريجين وفي نفس الوقت كبار الموظفين قيادة اللجنة الأولى المنتخبة بالاقتراع السري. ويقول (أحمد خير) أن ذلك قد يرجع للتقاليد السودانية التي تقدم كبار السن في هذه الأحوال. ولكن هذه الوضعية لم تستمر طويلاً لأن كبار الخريجين غدوا عقبة في سبيل التطور. إذ يبدو أن السن والشيخوخة قللا من قدراتهم: "فانقطع أكثرهم عن متابعة القراءة والاطلاع، وأصيبوا بالترهل العقلي وضعف الأعصاب، مما جعلهم يناؤن عن المجتمعات التي تعرضهم للجدل والنقاش مع من هم دونهم في السن والجاه أو من يخالفونهم في الرأي والعقيدة." (ص 99). وهذا شكل لمناورات الخريجين ووسطية الحلول، وهي سمة ميزت سلوكهم حتى اليوم وصارت صفة يعرّف بها "السياسي".

كان الفكر الديمقراطي لدى الخريجين عاماً وليس عميقاً، إذ لم تظهر لهم كتابات أو مساهمات محددة تهتم بالفكرة وتاريخها، وتحليل تجاربها. هذا فقد ورد ذكر الديمقراطية مباشرة في أدبيات الخريجين، عند قيام الحرب العالمية الثانية في سبتمبر 1939. إذ أعلن مؤتمر الخريجين تأييده الصريح لقضية الديمقراطية ممثلة في بريطانيا والحلفاء ضد دول المحور الفاشية.

وسمح للمؤتمر بإذاعة بيانات عن الحرب باسمه من محطة أم درمان في عام 1940. وهذا اعتراف واضح بالمؤتمر كوجود في ظرف محدد. ولكن المؤتمر ظل حذراً ولم يذهب بعيداً لدرجة قيادة حملة لتجنيد السودانيين في قوة دفاع السودان. رغم أن الكثيرين بصورة

فردية شاركوا في الحرب إلى جانب بريطانيا. (أحمد خير، ص102؛ ومدثر عبد الرحيم، ص112).

عند إعلان ميثاق الأطلنطي الذي أصدره رئيس الولايات المتحدة الأمريكية فرانكلين روزفلت، ورئيس وزراء بريطانيا، ونستون تشرشل، في 14 أغسطس 1941، والذي أكد على عدد من المبادئ من أهمها: حق تقرير المصير لكل الشعوب، وحكم نفسها دون تغيير للحدود الوطنية القائمة. وقد أعلننا التزامهما باحترام حق الدول في اختيار نظام الحكم الذي يلائمها، وبتأييد حق الحكم الذاتي لكل الشعوب التي حرمت من هذا الحق لأي سبب من الأسباب. وفي هذه الأجواء مع شعور المؤتمر بنجاحه وزيادة شعبيته، بالإضافة لقرار الحكومة السودانية إرسال قوات إلى ليبيا (عبد الرحيم، ص113)؛ قرر مؤتمر الخريجين رفع مذكرة إلى الحاكم العام في 3 إبريل 1942. وقد جاء في الديباجة:

"إن التطور العالمي وأحداث الحرب الحالية قد بعثت في الشعوب ميلا قويا لتحقيق العدل الإنساني وحرية الشعوب كما أفصحنا بذلك تصريحات الساسة البريطانيين وموثيق رجال الديمقراطية العالميين".

وترى المذكرة أن السودان كشعب من الشعوب التي تعاونت مع الإمبراطورية البريطانية في الحرب، قد أدرك حقوقه كشعب "ينشد الحياة بعد ما يقرب من نصف قرن في أحضان حكم منظم". وقصدوا بهذه العبارة حدوث تغيير يجعلهم مؤهلين لحكم أنفسهم ذاتيا، وأكملوا الفكرة كمدخل لتأكيد حق المؤتمر في القيام بهذه المهمة. تقول المذكرة: "ومؤتمر الخريجين الذي يمثل الرأي العام المستنير وهو ثمرة ناضجة من ثمرات الحكم الثنائي يشعر بعظم مسؤوليته إزاء بلاده ومواطنيه جميعا".

جاءت المذكرة في اثني عشر بندا، ومن أهم ما فيها وما له صلة بالحرريات والديمقراطية مستقبلا، ما يلي:

1- إصدار تصريح مشترك في أقرب فرصة ممكنة من الحكومتين الإنجليزية والمصرية بمنح السودان بحدوده الجغرافية، حق تقرير مصيره بعد الحرب مباشرة، وإحاطة ذلك الحق بضمانات تكفل حرية التعبير عن ذلك الحق حرية تامة، كما تكفل حق السودانيين في تكييف الحقوق الطبيعية مع مصر باتفاق خاص بين الشعبين المصري والسوداني.

2- تأسيس هيئة تمثيلية من السودانيين لإقرار الميزانية والقوانين.

3- فصل السلطة القضائية عن السلطة التنفيذية.

وقف السكرتير الإداري ضد مبدأ توسيع دور الخريجين، وشهدت الفترة التالية، تبادل ومجادلات حول حق الخريجين ودورهم السياسي. ولكن المهم في الأمر كما يقول (أحمد خير): "هو خلق قضية سودانية واضحة المعالم والحدود، وتوجيه القائمين على قيادة الرأي العام توجيهها سديدا". وكانت خطوة ضرورية لكي يسترد المؤتمر ثقة الجماهير التي بدأت الانفضاض من حوله، وأن يُخرج القيادة من "الركود العملي والعقم العقلي". (ص121).

يمكن القول أنه رغم ضمور المساهمة الفكرية للخريجين في قضية الديمقراطية من خلال الكتابة، والتأليف، والحوارات؛ إلا أن العمل والنشاط الفعلي في المؤتمر مثل تمريناً وتدريباً على الديمقراطية. وكانت نتيجة هذا المسار غلبة البراقماتية أو العملية - النفعية على طبيعة "الديمقراطية السودانية". فقد غابت مع الممارسة الواقعية العارية، الرغبة في البحث عن فلسفة الديمقراطية، وعن كونها ثقافة، وطريقة حياة، ورؤية للكون. وظلت الديمقراطية منذ ذلك الوقت، مجرد أداة يمكن الاتفاق حولها في الاختيار سواء للجنة نادي أو برلمان أو حكومة. فقد جاء دستور "مؤتمر الخريجين العام" مسبوكا في صياغة قانونية محكمة، واضحة فيها لمسات الحقوقيين. وقد وضعت اللائحة الداخلية في الباب الأول الخاص بالعضوية تعريفا للخريجين. وفي الباب الثاني نجد تمريناً ديمقراطياً تحت المادة (11): طريقة الانتخاب (أ) تجرى الانتخابات بطريقة الاقتراع السري بأن يكتب كل ناخب ما لا يزيد عن خمسة عشر مشتركا. وتشكل لجنتان للفرز والمراجعة، وهناك سبعة أيام للطعون من تاريخ إعلان نتيجة الانتخاب. وقد أدخلوا في أساليب عملهم تقليدا حسب المادة (16 هـ) في الباب الرابع، تقول: "تعيين لجان اختصاص مستديمة أو مؤقتة لدرس المشروعات وللقيام بأي عمل تراه اللجنة التنفيذية". وهو شكل قريب من اللجان البرلمانية.

هذا التمرين الديمقراطي المليء بالوعود والإمكانات، تم حرفه في مسارب أضاعت كل الايجابيات وطموحات التقدم والحرية. فقد تحولت فترة الانتخابات إلى موسم تنافس طائفي، وميدان لنزاعات الأفندية الشخصية. وهذه هي الظاهرة التي يطلق عليها خريجو تلك الفترة صفة "التحزب" - حتى قبل قيام الأحزاب - بمعني سلبي هو التشتت والفرقة. ويقدم أحد

الأباء المؤسسين للمؤتمر ما يشبه النقد الذاتي لهذا التحول. يقول (إبراهيم أحمد) أن المؤتمر في البداية كسب إجماع الناس والتفافهم حوله، لذلك نجح في القيام بمهمة التنوير، وإعداد الرأي العام للعمل السياسي وبناء الشعور الوطني وإذكاء الحماس. ويضيف متحسرا: "وهكذا كان المؤتمر في مكان القيادة بالنسبة للمواطنين جميعا - كان ذلك عندما كنا نعمل كتلة واحدة ولكن أخطأنا حينما اختلفنا - نحن الخريجين - فأفقدنا المؤتمر دوره القيادي بل ربما ساعدت تلك الخلافات في تعميق الخلاف التقليدي الذي يعاني منه السودانيون". أما الخطأ الآخر في نظره، فهو استمرار المؤتمر في العمل السياسي بعد قيام الأحزاب، وكان الأفضل توجيه برامجه المعلنة والاستمرار في التوسع في يوم التعليم، والقيام بالدراسات الاقتصادية والاجتماعية بهدف إعداد السودانييين لتولي شؤون بلادهم: "وهكذا ساعدت أخطاؤنا على أن تمتص السياسة الحزبية مؤتمر الخريجين وتتفوق به إلى أن مات، وانتهى بموته يوم التعليم وانطفأت تلك الشعلة التي حملها الخريجون والتي كانت تثير الطريق لهم ولمواطنيهم".

(عثمان حسن أحمد، ص94 خطاب الذكرى الثلاثين للمؤتمر).

ويتمنى أن يعمل الجيل الجديد على رفع المشعل مجددا "وليبتعدوا به عن السياسة والأحزاب وليضربوا لغيرهم المثل المجدي بأن يعملوا لا لأنفسهم بل لمواطنيهم". ولكن من شبه المستحيل أن يعيد التاريخ نفسه.

الفصل الثاني

تطور اتجاهات الفكر الديمقراطي

اهتم بعض المثقفين السودانيين بتناول موضوع الديمقراطية والحرية من زوايا سياسية وثقافية، ولكن ما كان ينقص هذه المساهمات المواصله والتراكم. ولذلك بدت هذه الكتابات مثل الومضات أو الشهب في سماء الفكر السياسي السوداني. وهذا من أسباب تعثر التجارب الديمقراطية التي كان يعوزها "الغطاء" الفكري والنظري اللازم لتحويلها إلى ثقافة، وإخراجها من الأدوات. وهذا ما جعل الشك حول صلاحية الديمقراطية للواقع يسود لدى قطاعات كبيرة بينها المتعلم.

أحمد خير - الصعود والتراجع

كان (أحمد خير) من أهم الرواد المؤسسين لمؤتمر الخريجين، إن لم يكن أول من التقط الفكرة من المقالات والمناقشات وشرع في بلورتها ومتابعتها حتى لا تضيع مثل كثير من الأفكار التي يطرحها المثقفون السودانيون ثم يمشون عليها لانشغالات جديدة. ويتميز (أحمد خير) بالكتابة والتوثيق، وتوظيف قدراته القانونية في صياغة المذكرات واللوائح. ويظهر من مواقفه ورؤاه أنه متصل بالآخر خارج السودان، فأفكاره رغم أنها أصيلة ولكنها غير محلية تماماً. ويظهر تأثره في الجدل الخاص بمسيرة الهيئة الجديدة - كما يفضلون تسميتها - والمراوحة بين خط المؤتمر الهندي والوفد المصري. ويرى في النهاية، أنه قد جاء المؤتمر في شكل ومضمون يجسدان قدرة الصفوة السودانية المتواضعة في تلك الفترة. إذ ولد فضاضاً لا يشبه المؤتمر الهندي ولا الوفد المصري. وفي النهاية لم يساهم في تطور إيجابي للأحزاب التي خرجت من رحم هذه الحركة، حيث تميزت هذه الأحزاب - حسب أحمد خير - بعجزها عن صياغة برامج محددة تترجم شعارات الاستقلال والجلء إلى واقع جديد.

قد يؤرخ المرء لهذا المفترق بأنه كان بداية هزيمة مشروع المثقفين المستنيرين. فقد واجهوا التحديات التي لا بد أن ينتجها مجتمع قوى التقليدية والمحافظه، وذو جذور دينية ضاربة؛ الموقف من المؤسسة الدينية، وتحديد أكثر الطائفية. فقد امتزج الدين مبكرا بالسياسة في مظهرين: الأول، تجلى في الجمع بين الزعامتين الدينية والسياسية-الحزبية. أما الثاني فقد ظهر في التعاون بين العلماء الدينيين والإدارة البريطانية التي منحهم بعض الامتيازات والتسهيلات، أي الاستقرار والمكانة. وقد عبّر (أحمد خير) عن موقف من هذا التحدي الفكري، والثقافي، والسياسي؛ في كتابه المتميز «كفاح جيل» وهو من أفضل كتب التاريخ السوداني في السياسة التي عالجت فترة ما قبل الاستقلال. فهو يبدأ الكتاب بفصل تحت عنوان «قيادتان وجيلان» بالإضافة لعنوان جانبي «حركة الفكر» ويستتله ببيت شعر للشيخ (مدثر البوشي):

وما ضرت العليا إلا عمائم تساوم فينا وهي فينا سوائم

بدأ الصراع في العقد الأول بعد الاحتلال نتيجة التغييرات التي استوجبتها دخول الاستعمار لتسهيل مهمته قبل أن يكون هدفها "زفاهية" السكان المحليين - كما كان يدعي. وقد كان القيادة الدينية تستفرد بالهيمنة على البلاد، ولذلك استمالها البريطانيون. ولكن بدأت فئة اجتماعية جديدة في التكوين والنشوء - كما يقول - ويسمياها: "طبقة الجيل الحديث في السودان". ويشرح قصده: "حديث في الترتيب الزمني، وحديث لأنه الجيل الذي نال قسطا من العلوم العصرية، ونال حظا أوفر من التدريب والصلق في دواوين الحكومة، وبدأ ينظر إلى الحياة وإلى المجتمع السوداني بمنظار عصري ويقدره تقديرا عصريا، وهو مزيج من الثقافة الدينية السليمة، ومن الثقافة الأوروبية الجارفة. بدأ أفراد هذه الطبقة، وهم إذ ذاك قلة محدودة، يحسون إحساسا غريبا عن البيئة، يحسون بكيانهم في الحياة، كما يحسون بما لهذا الكيان من الحقوق وما يقع عليه من التبعات والأعباء التي ترتفع في خيال الشباب." (ص18-19). وكانت هذه القلة تتادي "بتحرير الفكر وانطلاقه من قيود العادات ورواسب التقاليد الفاسدة وأوهام الخرافة التي ليست من الدين في شيء". (ص21). كان شديد التفاؤل وخيالي لحد ما، لأن هذه المعركة الفكرية لم تبدأ بصورة جادة وحاسمة حتى اليوم.

لكن يحق له أن يحلم ويأمل، بعد أن يستعرض الصراع بين الجيل الحديث والزعامة التقليدية، يلحظ في ثنايا محاولة الخريجين "أغراض دعوة الطليعة من أحرار الفكر الذين انبثوا في أرجاء أوروبا. وأحدثوا تلك الثورة الفكرية (Renaissance) التي مهدت الطريق لحركة الإصلاح الديني وما تلاها من انقلابات وحروب وثورات قفزت بالمجتمع الأوروبي من ظلمات القرون الوسطى إلى نور الحضارة الحديثة". (ص 21). كما يقارن مؤتمر الخريجين بالحركة التجديدية التي تزعمها الشيخ جمال الدين وتلميذه مع عبده. ويتساءل: "ولا يسع المرء والحالة هذه إلا أن يتساءل هل كان الخريجون في مناهضتهم للصوفية في السودان مدفوعين بغريزة المنافسة لانتزاع القيادة من الزعماء الدينيين؟ وكانوا في دخيلة أنفسهم يثيرونها حرباً طبقية سرعان ما انسحبوا منها وتكروا لمبادئهم وزملائهم عندما مدت إليهم الصوفية أيديها وارتبطت مصالح زعمائها معها، شأنهم في ذلك شأن الانتهازيين في كل زمان ومكان، يبدأ الواحد منهم أول حياته مكافحاً في سبيل الحرية والمثل العليا، حتى إذا ما أرضى طموحه الشخصي واستجيب مطالبه الذاتية، انخرط في سلك المؤيدين. وتهاون مع خصوم مبادئه ومثله. وانتهى به الأمر أخيراً للجلوس في مقعد وثير في صفوف الهيئة الحاكمة يسبق اسمه لقب وتتبعه رتبة؟" (ص 21).

كان (أحمد خير) شديد الحساسية تجاه انتهازية المتقنين. وكان يستشعرها في أي موقف مهادن، يكتب عن إضراب طلاب كلية غردون في 24 أكتوبر 1931م الذي كان احتجاجاً على تخفيض مرتبات الخريجين. واقسموا بالمصحف على عدم رفع الإضراب حتى تعدل الإدارة البريطانية قرارها. ولكن تدخلت الوساطات التي يقول عنها: "لاحت للانتهازيين فرصة التدخل وتتابع الوفود تتصح الطلبة بالعودة إلى دروسهم ريثما يصلون مع الحكومة إلى قرار عادل". (ص 7-68). وفي البداية صمد الطلبة ولم يتزحزحوا عن موقفهم. وطالبوا جميع الوسطاء بأن ينظروا إلى المسألة من زاوية الوطنية. ولكن الحدث العظيم انتهى بتهافت، حيث نجحت الوساطة وبقي إشكال حلف اليمين، حيث أكد المفتي إمكانية الكفارة. وأبدى السيد عبد الرحمن المهدي استعداداه لإطعام خمسة آلاف شخص من الفقراء كفارة عن القسم. ومثل هذه المواقف تظهر مواقف المساومة والوساطة والحلول الوسط التي لازمت المتقنين. وكانت سبباً في عجزهم عن طرح الأسئلة الصحيحة والإجابة عليها بنفس منطقها،

ففي هذه الحالة تحول الاهتمام من سبب القسم نفسه إلى البحث عن فتوى تخرجهم من مأزق ديني. وكان لأصحاب (موت دنيا) موقفاً مشابهاً: "... وأخذت تتهكم على هذه البلاد الفقيرة في المال والفكر على حد سواء، وإلا فكيف يقيم الناس ويقعدهم قرار اتخذته الحكومة لتخفيض مرتبات الخريجين الجدد، أما كان الأحرى أن يطلب الناس العلم للعلم وبعد ذلك من راقته وظيفة الحكومة بشروطها المعروضة وقيودها المعلومة فليقدم عليها". (84-85).

وهنا يطرح أحمد خير تساؤلات مازالت حيوية وأنية ومهمة حول مواقف المثقفين المتذبذبة، هل هي انتهازية أم هذه هي قدرة المثقفين الواقعية في ثوراتهم من الأبراج العاجية؟ أم السبب محدودية البرامج ومبادئ المثقفين في مثل هذه المجتمعات التقليدية؟

وحين نتوقف عند أفكار (أحمد خير) حول العلاقة مع الطائفية، نجد أنها مازالت معاصرة وراهنة، فقد اتخذ موقفاً يجعلنا نعتبره دون تعسف أو عاطفية، أول مثقف سوداني تنويري يعادي الطائفية. ولم يتراجع عن ذلك الموقف حتى النهاية، رغم أخطائه السياسية الأخرى. وقد كانت لديه رؤية فكرية نقدية ثاقبة لدور الطائفية السالب في الحياة الفكرية والسياسية، وفي مستقبل السودان. وهنا تعامل مع السياسة كمفكر لديه ثوابت مبدئية في قضايا معينة، على رأسها القضاء على الطائفية. ولكن بعد ان انتصر السياسيون الحركيون القادرون على المناورات والمواقف اللامبدئية، في قيادة الحركة السياسية السودانية قبيل الاستقلال، كان من الطبيعي أن يُبعد ويهمش أمثال (أحمد خير) عن الساحة السياسية. ولم ينتم لأي حزب رغم كثرة الأحزاب آنذاك، خاصة وقد ارتبط زملاؤه السابقون بالقيادات الطائفية. وحتى موقفه الخاطئ في التعاون مع نظام عبود العسكري، كان متسقاً مع موقفه المعادي للطائفية، إذ رأى في الانقلاب فرصة للتخلص من الأحزاب الطائفية نهائياً، هذا موقف يقيم حسب سياقه الزمني ومزاج وشخصية صاحبه. فقد ظل أحمد خير رافضاً للمساومات.

شهدت ساحات مؤتمر الخريجين ظهور مجموعة ذات عداً واضح للطائفية وهي مجموعة (ود مدني) التي كان على رأسها هو، ومعه محمد عامر بشير فورراوي، وأحمد مختار، وإسماعيل العتبانى؛ تضاف لهم مجموعة (أبي روف) و(الهاشماب) في البدايات. ولكن التنازع الطائفي امتد سريعاً إلى أندية الخريجين، كما ظهر في التنافس الانتخابي في

كل دورة. وهذا - حسب أحمد خير - ما زاد من ألم خريجي الأقاليم وبعض المحايدين ومن استهجانهم، حيث انقسموا إلى فريقين، الأول برعاية السيد عبد الرحمن المهدي. والثاني كان زعماءه من أنصار السيد على الميرغني. ولكن الفريق الأخير -يقول أحمد خير- "كان يركز في القاعدة على جمهرة الثائرين على القيادة الدينية المتطلعين إلى فجر جديد ونهضة علمانية متحررة من فساد التقاليد. ولم يكن الانسجام كاملا بين القيادة والجنود، بل يصح أن يقال أن الضرورة التكتيكية وحدها جمعت بينهم". (ص 69-70).

ويهاجم أحمد خير تيار التعاون مع الطائفية والذي كان يقوى تحت دعوى الواقعية بالمعنى السلبي أي قبول الأمر الواقع. وهذا يعني الاعتراف باحتكار الزعماء الدينيين للتأييد الشعبي. لذلك، فالهدف من التعاون معهم يعني الاستفادة من شعبيتهم. فقد رأى غالبية الخريجين أنه لا يمكن لأية حركة سياسية أو فكرية تبحث عن الدعم أو الانتشار الجماهيري إلا أن تتعاون معهم. ولكن أحمد خير المثالي والمبدئي يقف بصرامة ضد مثل هذا التعاون ويقول بوضوح:

"إن أكثر أنصار هذه الفكرة من الانتهازيين الذين ما يكادون يلفظون من معسكر حتى يتحولوا إلى المعسكر الآخر، ناسين أو متناسين ما كانوا يسطرونه نثرا أو يرتلونهم نظما في مدح المعسكر الأول أو تأييده". ويرفض أي تعاون لان الاختلاف جذري بين عقليين، وأي حل وسط سوف يلغي الاثنين، ويسبب موقفه قائلا: "لأن البون شاسع بين عقلية القيادة ونظرتها للحياة وبين عقلية الجيل الجديد، فالالتجاء إليها سلاح ذو حدين ووصولية لا تليق برجال المبادئ وأصحاب الرسائل"، ويختم: "أما أن يجتمع المثقفون ويحرقوا أنفسهم بخورا لرجل بينه وبينهم حجاب من تقاليد وبروتوكولات الارستقراطية أو كهنوت البابوية في القرون الوسطى، فأمر دونه الاستعمار". (ص 105 - 107).

كانت مفاهيم التغيير والتداول هي التي تحكم إيمانه بالديمقراطية باعتبارها ضمانات واقية من الدكتاتورية. لذلك، كان يثمن عاليا أي طريقة للاختيار في اللجان والأحزاب تتم عن أي ممارسة ديمقراطية مهما كانت ضئيلة. ومن هنا مدح تقليدا حسنا اتبعته الأحزاب: "ذلك أنها اجتنبت التقييد برئاسة مستديمة للحزب وأناطت مهمة التنفيذ إلى اللجنة الإدارية تصدرها باسم السكرتير، ولم تعط لفرد أو جماعة أيا كانوا حق التكلم باسم الحزب أو تقييده دون قرار

من اللجنة الإدارية مجتمعة، والسودانيون يمثل هذه السابقة يساهمون بتقليد ديمقراطي سليم في التنظيم الحزبي يجنبنا سوءات الرئاسة الدائمة تلك التي تحد من التطور والنمو وتجعل دوائر الحزب كدوائر البلاطات، مرتعا خصبا لجرائم الدسائس ومكروب المؤامرات فيتعرض للانقسامات وتنشأ فيه المعسكرات الصغيرة التي تشل من نشاطه وتضحي بمبادئه على مذبح المساومات". (ص157). ولكن هذه الميزة لم تستمر طويلا حيث تحول رئيس الحزب إلى: الزعيم أو السيد. وصار عضو الحزب يفصل بفرمان: "لن يهمل الأمر سلام"، دون أي رجوع للمؤسسة الحزبية أو محاسبة عادلة للعضو المعني.

لامس فكرة ضرورة تحول الديمقراطية إلى ثقافة وسلوك. فهو يطالب الأحزاب السياسية السودانية أن تستفيد من تجارب الأمم السابقة في مصر وأوربا. ويحذر من بعض الممارسات، قائلا: "فلا تقصر مهمتها على العمل لكسب التأييد الشعبي بالنفوذ الشخصي، وسوق الجماهير، كما هو الحال في بعض الأمم، إلى صندوق الانتخاب، أو إلى صفوف المظاهرات، سوق قطيع من العبيد، أو فريق من المجندين. لأن مثل هذا الأسلوب الكفاحي علاوة على مجافاته للديمقراطية نظرا لما يتركه، في نفس الزعماء والقادة، من اعتداد ذاتي يمهّد الطريق إلى الاستبداد والدكتاتورية". (ص158). ويراه أسلوب قصير النظر وقليل التأثير.

يري في ثقافة الديمقراطية استكمالاً لدور المؤسسات التربوية والتعليمية التي تحارب الجهل، وتزودهم بأسباب المعرفة النظرية، وتدفع بهم للحياة لكي يطبقوا معارفهم على الواقع بهدف إسعاد الإنسان واحترام إنسانيته. وهذه مهمة عظيمة وخطيرة، لذلك: "يتعين على الأحزاب السياسية في بلادنا أن تتولى هذه المهمة على الأقل حتى تقوم فينا الحكومات المخلصة الفاهمة التي تجعل هذا الهدف على رأس برامجها". (ص158). وهذه المهمة من صميم واجبات الأحزاب باعتبارها في حقيقة الأمر "مؤسسات لنشر التربية والثقافة الاجتماعية"، مما يعني أن الزعماء والقادة بمثابة أساتذة الجيل، وعمداء مدارس فكرية، ويمثل هذا العمل تشييد الأحزاب السياج الحصين للديمقراطية بجميع مظاهرها الاقتصادية واجتماعية وسياسية". (ص159). وهكذا تكون الأحزاب مصدرا لتنمية الوعي بين الجماهير ويضمن استمرار الحزب بسبب مبادئه الثابتة والواضحة. ويضرب مثلا بالحزب الوطني في

مصر بقيادة (مصطفى كامل) والذي رغم نضاله العظيم، لم يتعد حزبه شخصه. ويقول بأن الباحث في تاريخ مصطفى اليوم "لن يعثر على نظرية أو فكرة انتزعتها هو أو خلفاؤه من صميم مشاكل الشعب". وهذا الخلل هو الذي مكّن خصومه من مناهضة الحزب وأنشأوا حزب "الأمة". كما أن شعاراته، مثل: "لا مفاوضة قبل الجلاء" لم تجد أي استجابة في حينه. (ص161). وينطبق نفس الشيء على (سعد زغلول) مع أنه قاد ثورة واستجابت له الأمة: "غير أن سعدا، والواقع يؤيد ذلك، لم يترك للباحث عن مبادئ الوفد المصري ومذهبه السياسي، أثرا واضح المعالم مفصل الحدود". (ص162). ويرى أنه رغم الدوى، لم تسهم "مصر سعد" بإضافة فصل واحد إلى سفر الفلسفة السياسية أو تناولها بالشروح والهوامش. وعكس ذلك، أضافت النازية والفاشية والماركسية، رغم كل الاختلافات معها، أضافت ما هو جديد على كتاب الفلسفة السياسية. وقد وقعت الأحزاب السودانية في المحذور الذي حذر منه الكاتب، ولم نشغل نفسها بالفكر بل أغرقت نفسها في الحركية والديماغوغية، ولم تهتم بالبرامج السياسية ولا البحوث والدراسات.

قد يتحول الحماس لحشد الجماهير وتعبئتها كفعل ديمقراطي، إلى شعبية (populism) لا تبعد كثيرا عن الدكتاتوريات وغالبا ما تقع فيها. ونلاحظ هذه الميول الشعبية والمعجبة بالنظم القادرة على الحشد والتجيش، في نشاط الخريجين. ففي بعض فترات ركود عمل المؤتمر، ظهرت أفكار هدفها الحفاظ على كيان المؤتمر من خلال ربطه بالجماهير دون الاصطدام مع السلطات. ومن هنا كانت فكرة "يوم التعليم". ويقر صراحة: ونسجل الآن أن الفكرة مستعارة من الأعياد النازية، "يوم الحصاد" و"يوم الأسرة" وغيرها. (ص112).

طرح (أحمد خير) في ذلك الوقت فكرة يمكن أن تكون المعادل لما نسميه فصل الدين عن السياسة. ففي استعراضه للاتجاهات المعارضة والمؤيدة للتعاون مع الزعامات الدينية، يشبه مجموعة العزلة عن الطائفية بأنصار "مبدأ منرو السوداني". فهم "يعتقدون أن التبعية الدينية كما هي في السودان مثل القوات المسلحة، من الخير أن تبقى داخل نطاق صحي بعيدة عن الحركة السياسية لأن قيادتها في غير أيدي الخريجين فإخلاصها وتأييدها غير مأموني العاقبة، وعرضة للانحراف في أي وقت تبعا لتعليمات القيادة". (ص106). ويرى

المعارضون أنه لو كان الزعماء الدينيين على وفاق من حيث المبدأ السياسي والأوضاع الاجتماعية والإنسانية لجاز للمتقنين أن يسيروا معهم. ولكن واقع الأمر بخلاف ذلك، وبالتالي: "فإن المنطق يقتضي علينا أن نحتفظ بتوازن القوى وأن نستغل هذا الموقف إلى أبعد مدى لمصلحة حركة شعبية مستتيرة فاهمة ديمقراطية وإلا فإننا نرتكب خيانة تاريخية نحو الوطن بالانحراف عن الجادة". (ص107).

اهتم (أحمد خير) بفكرة أن الديمقراطية لا تتوقف عند نيل الحرية والاستقلال كهدفين مقصودين لذاتيهما. ويرى فيهما وسيلة للحياة الكريمة وإسعاد المواطن، وهذا يعني أن الشعوب في الوقت الحاضر لا يههما فقط زوال الاستعمار، بل يههما ويقدر مماثل زوال الاستغلال. ويحدد في هذه الحالة المهمة الحقيقية للأحزاب السودانية لكي تكسب التأييد الشعبي الراسخ والمستمر: "ألا تكتفي بعنوان الدولة في المستقبل بل عليها أن تبين ماذا سيكون نظام الحكم، المركزي والمحلي؟ وماذا ستكون الأسس الاقتصادية في البلاد؟ وفي يد من ستكون مصادر الثروة؟ وكيف نمحو الأمية وما هي القيم الاجتماعية التي ننوي أن تسود في السودان؟" (ص167). وهذا مفهوم متقدم للدولة الديمقراطية الحديثة والذي لا يتوقف عند حد الاستقلال السياسي الشكلي من غير تغيير حقيقي لواقع ما قبل وما بعد الاستقلال وخروج المستعمر. فهو يؤكد -باستمرار- أن جلاء المستعمر وقيام حكومة وطنية مستقلة، أمنية حبيبة وإنجاز عظيم، وكلمة (الاستقلال) لها جاذبية وسحر: "بيد أنها ليست، وينبغي ألا تكون، الهدف الذي من أجله قامت الحركة الوطنية، ولتحقيقه تتجدد الكفايات وتبذل التضحيات. وإنما الهدف والغاية هو قيام الديمقراطية التي حددناها. والديمقراطية شيء، والاستقلال شيء آخر!!". (ص188).

يقف (أحمد خير) منذ ذلك الوقت الباكر من تاريخ الوطن إلى جانب شعارات الديمقراطية الحقة التي أطلقتها انتفاضات ما يسمى بالربيع العربي: حرية، كرامة، خبز. فالوطنية في مرحلة الاستقلال، أهداف ومعاني أخرى، أبعد من تشكيل حكومة سودانية وقيام مجلس نيابي، وكل ما تذخر به كتب الفقه الدستوري. أن الهدف هو إسعاد المواطن السوداني وما الاستقلال أو الاتحاد إلا وسيلة لهذه الغاية. وهي بالتحديد: "إقامة الأسس والضمانات التي تكفل للمواطن حقوقه فينالها في عزة واحترام، كما تتقاضاها واجباته فيؤديها عن رضا

ورغبة دون محاباة أو استثناء". ويهتم كثيرا بضرورة التزام الحاكم بأداء واجبه، وأن نغرس في نفس رجل الدولة الاعتقاد الراسخ الذي يجعله يحس إحساسا كاملا بأنه خادم المجتمع وأجيره وهذا ما يمنحه المكانة والاحترام. ويشير إلى مبدأ هام في الديمقراطية خاص بالرقابة والمحاسبة الشعبية من المجتمع المدني والسلطة التشريعية. ويكتب بوضوح: "على أن نضمن لهذا الإحساس حيويته المتجددة بما نسلطه على الحاكمين من رقابة كاملة، وأضواء كاشفة، لا تتبعث من البرلمان فحسب، فالبرلمانات عرضة للتضليل أو التواطؤ، بل تتبعث من رأي عام يضرب بيد من حديد على كل متلاعب فيحول دون نزق النفوس وأهوائها". (ص190).

يقول (أحمد خير) بوجود مظهرين للحرية، الأول خارجي يتمثل في استكمال الدولة أسباب السيادة والاستقلال من كل نفوذ خارجي. والثاني مظهر داخلي وهو: "إقامة صرح الديمقراطية الصحيحة، الديمقراطية المجردة من جميع الشوائب، ديمقراطية تكفل للفرد في حدود قانون نافذ على الجميع حرية القول، حرية الفكر والعقيدة. وتضمن إتاحة الفرصة للمواطنين بالقسطاس، أي الديمقراطية الاقتصادية. وفي عبارة واحدة إقامة نظام يعمل على تحقيق سعادة المواطن في وطن عزيز" (ص 6-187). وتصور أن هذا الكتاب الصادر عام 1948م يطالب بحق المواطنة والوحدة الوطنية، والتي مازلنا حتى اليوم نتأتى في نطقها. ويتساءل حسب تعبيره الأديبي البليغ: "والآن هل تفوز الحرية فوزا مبيناً. وتتحقق مبادئها تحقيقاً كاملاً تتجاوز له نواقيس الكنائس مع تكبيرات المآذن؟ أم تنال فوزاً جزئياً يدعم قواتها ويمكن لها من الانتصار في المعركة المقبلة". (ص 186).

يرى أن الديمقراطية تؤخذ غالباً ومهرها تضحيات غالية، وهذا ما يفرض الحرص عليها وعدم التفریط فيها. فهو يطلب منا أخذ العبر والدروس من تجارب الآخرين. ويكتب: "أن الباحث في تاريخ الديمقراطيات، أينما وجدت، يدرك أن عمدها لم ترفع إلا على أشلاء المكافحين الذين خاضوا بحورا من الدماء، وقدموا أرواحهم رخيصة في سبيلها. ولن يبلغ السودانيون هذا المستوى الإنساني الخليق باسم الديمقراطية دون تعب أو نصب". (ص190). ولكنه يطلب منّا أن نستفيد من التجارب السابقة ومن تراث البشرية في هذا المجال، بقصد تقليل المعاناة والخسائر. ويعتقد أن علينا أن نتعلم من أخطاء مصر وهي الأقرب. وينصح قائلاً: "فينبغي على سدنة الحرية في السودان، وعلى بناء الديمقراطية، وقد

جاء دورهم في مؤخرة القافلة الإنسانية، إلا يقعون في الأخطاء التي ارتكبتها الديمقراطية المصرية، ثم يعودوا ليعملوا من جديد على التخلص منها أو يخلفوا للأجيال اللاحقة تركة مثقلة هي مهمة اجتياز المراحل التاريخية الطويلة من ثورات وحروب". (ص191).

وفي مقدور قادة الرأي في السودان أن يستفيدوا من كفاح الديمقراطية المصرية وأن يتجاوزوا المراحل السابقة التي مرت بها. وينطلق في تأييده للاتحاد بين مصر والسودان من هذا الموقف.

يومن (أحمد خير) بأن قيام دولة اتحادية فدرالية بين البلدين، ليس منطقاً رابط اللغة والدين والمصالح المشتركة مثل مياه النيل. ولكن العامل الحاسم - حسب رأيه - في تدعيم الرغبة في الاتحاد، هو "توطيد أركان الديمقراطية في السودان وتوفير أسباب السعادة والحياة الكريمة في تلك البلاد، وتجنّب أهلها الوقوع في الأخطاء التي وقع فيها غيرها من الجماعات الإنسانية". (ص193). وأخيراً، يطالب بأن توجه الجهود وتجنيد الطاقات: "في سبيل ديمقراطية سليمة تكفل للمواطنين، في مصر والسودان على السواء، حرية القول بجميع وسائله، وحرية العقيدة، وتهيئ للجميع الفرص بالتساوي، ونحو اللامركزية الإدارية التي تحقق استقلال القرية؟ الإدارية". (ص193).

لقد قدم جيل (أحمد خير) الكثير رغم القصور الذي انتقده هو بنفسه، إذ يقول منصفاً ومقدراً تلك الجهود، رغم اختلافه مع الكثيرين من الناس والكثير من الأفكار: "إن ذلك الجيل قد نهض بأكثر من جهده وطاقته وكفايته، فقد نفّس غبار السنين وتغلب على التقاليد البالية وحطم أغلال أسرة تعيش في قيود القرون الوسطى وإسار مجتمع مزقه الجهل واجتمعت عليه سنون القفلقة وعدم الاستقرار والفوضى الحكومية". (ص183). رغم أن قادة الجيل، والعقول المشرقة فيه، لم يحصلوا على أكثر من التعليم "الثانوي" في كلية غردون (يعلق بقوله: إن جاز أن تسمى تلك المؤسسة مدرسة ثانوية، ص184). ثم تقوم دواوين بإنهاك قواهم الإبداعية وإخماد حيويّتهم. وقد تغلبوا على هذه الظروف وانتصروا في معركة القبلية، واستطاعوا أن يكشفوا اللعبة الاستعمارية التي دبّرت تحت ستار الإدارة الأهلية والحكم غير المباشر"، ويضيف أيضاً:

"لقد خاض الجيل معركة حامية لتحرير الفكر من أوهام الخرافة. وقطع شوطاً ملحوظاً

في هذا السبيل. وقضى على نفوذ الارستقراطية الدينية أو كاد". (ص184). وأخيرا، نجح هذا الجيل في تأسيس "حركته القومية على أسس حديثة". وقد تميزت بكونها "مدرسة للتربية الديمقراطية السليمة، التي يرجوا أن تقوم في السودان". كما أنها تجنبت أخطاء حركة 1924 بسبب إشاعة الوعي السياسي وسط الجماهير، وإدخال أساليب جديدة في النضال السلمي. (ص185).

نستطيع أن نصنف (أحمد خير) كديمقراطي سوداني، وأقصد الاهتمام بالقضايا ذات الطابع السوداني في استدامة الديمقراطية. وفي هذه الحالة، نجد أن مكونات هذه الديمقراطية، هي: الحريات السياسية والاقتصادية والثقافية، التنمية العادلة والشاملة، الوحدة الوطنية مع التنوع الثقافي. ومثل هذا التصنيف يطرح السؤال: هل كان من الممكن أن يتحول السودان إلى "هند إفريقية"؟ وهل كان من الممكن أن يؤدي توحيد القوى الاتحادية عام 1953 إلى قيام حزب وسط ذي توجه اشتراكي ديمقراطي، أو وطني تحرري مثل حزب المؤتمر الهندي؟ لقد كان أحمد خير مفكرا محتملا في الاتجاه الصحيح والمتقدم. ولكن المشروع التتوري الذي تبناه انتهى بدوره مبكراً، وبصورة مأساوية، لأن النتائج لم تكن تشبه المقدمات. فقد وجد داعية الحرية، ومنافع الزعامات الدينية والطائفية والقبلية، نفسه جزءاً أساسياً في نظام دكتاتوري شديد التخلف.

كانت نهاية (أحمد خير) الفكرية والسياسية فاجعة، لأنه تراجع عن كل طروحاته الخاصة بالديمقراطية والتقدم. ويفسر البعض ذلك التراجع لإرجاعه لمرارات شخصية بسبب تجاهل رفاقه له بعد الاستقلال. إذ لم يستطع أي حزب من الكيانات التي ظهرت أن يستوعبه بسبب شخصيته المتمردة والحدية. ولكن الأمر أبعد من ذلك، ويرتبط بعجز الانتلجنسيا السودانية عن أن تتحول لقوة جماهيرية وظلت نخبوية ومعزولة. وقد حرمتها هذه الوضعية من الاستقلالية والاتساق مع الذات. وقد دخلت مضطرة في تحالفات أجبرتها على تقديم تنازلات عظيمة. وكانت هذه هي طبيعة علاقتها مع الطائفية، فالغاية هي الركون لحليف قوي يستطيع المثقفون من خلاله، تمرير أفكارهم. وقامت الزيجة على معادلة، على أساس أن المثقفين يمتلكون الأفكار بينما تلك القوي لديها الجماهير. أما في حالة تعاون (أحمد خير) مع العسكرتاريا، فيبدو أنه اقتنع بفكرة "المستبد العادل" باعتبار أن هذه الشعوب غير مؤهلة

بعد لممارسة أي نوع من الديمقراطية والحرية. وهذا توجه تكرر لدى ما يسمى في السودان بالعقائديين. فقد كانت الانقلابات في السودان تستخدم كمطية لأفكار أيديولوجيين لم يفلحوا في إقناع الجماهير بقبول أفكارهم ديمقراطيا. لذلك، كانت الانقلابات طريقة أسرع لفرض هذه الأفكار من فوق وحسم الصراع مع القوى التقليدية. وقد اختلف الأمر قليلا في حالة انقلاب (عبود) الذي جاء عاريا من أي أيديولوجية، وهذا ما أغرى (أحمد خير) بالتجريب. وقد حاول أن يعمل لحسابه الخاص وليس كمتعاون. فقد كان واضحا أنه لم يكن يحترم السلطة التي يعمل معها.

يصف (جمال محمد أحمد) هذه العلاقة بقوله: "ويبدو للواحد وهو يستعيد في ذهنه كلام (أحمد خير) في تلك الفترة وقراراته ومواقفه أنه ما كان يحرص ذلك الحرص على الحكم العسكري. وكان يسمى مجلس قيادة الثورة الجماعة. وأحمد ما في ذلك بالهيب، كتب العبارة مرة وهو يعلق على خطاب رسمي في الوزارة أعني عبارة الجماعة يقصد الجيش". (1984:20). وقد استرد موقفه الديمقراطي من خلال المعارضة التي أبادها ضد نظام (النميري) وتعاونه مع قريبه (حسين الهندي).

المثل العليا والحرية عند المحجوب

يعتبر (محمد أحمد المحجوب) من أهم رموز مثقفي حقبة ثلاثينيات القرن الماضي، والتي يطلق عليها البعض تسمية عصر النهضة السوداني. فقد شهدت صدور عدد من المجلات والصحف، وبروز الكثير من الشعراء والكتاب. وقد توجت هذه الحقبة بقيام مؤتمر الخريجين عام 1938. وقد كان (المحجوب) غزير الإنتاج، وعميقا، ومبدعا، ومتعدد الاهتمامات. وهذا ما جعله عصى على التصنيف، فهو رومانسي في الأدب، تنويري في الفكر، ليبرالي في السياسة، إنساني أو عالمي الرؤية. وهو يكاد يلخص نفسه في هذا الحوار المتخيل مع آخر، وهو في الحقيقة مع ذاته: "ولكنك يا أخي رجل إنساني تؤمن بحقوق الإنسان وبالمساواة، وصاحب نزعة اشتراكية أوسع من أصحاب المذاهب الاشتراكية من الروس، تدعو إلى العالمية ورفع الحواجز الجمركية وفتح الهجرة من بلد إلى بلد بلا قيد ولا

شرط، وتحتقر من يفرقون بين الأجناس والألوان. ويحلو لك أن تتصور العالم وطنا واحدا يسكنه بنو البشر متساويين في الحقوق والواجبات، متكافئين في الفرص، لا يتميز أحدهم عن الآخر إلا بقدر ما يعمل لخير الإنسانية العام" (ص106-107).

من الواضح أن مزاج الشاعر- الفنان يغلب على صرامة المفكر أو حتى واقعية السياسي. فهو يقدم رؤية كوزمبوليتية (cosmopolitan) أي كونية عامة موجهة للإنسان المجرد أينما كان بحكم الوجود. وذلك، خلافا للرؤية الأممية (internationalism) التي تتضامن مع إنسان مستغل أو مضطهد أو مهمش. وهذا النظرة الكونية هي التي تفسر مثالية (المحجوب) أي الابتعاد عن الواقع المباشر والملمس. وتكرر فكرة (المثل العليا) الأفلاطونية المنحى، وكيف لا، وهم من وصفوا أنفسهم بأنهم (إغريق سود!). (ص125).

لابد أن ترتبط المثل العليا بالمتمازين وأن تنتظر باستعلاء لل "دهماء" أو العامة. كما يشير أحيانا لمبدأ: البقاء للأصلح الدارويني في الترويج للتفوق. وهذا خلل مبكر في نظر (المحجوب) للديمقراطية ودور الشعوب في الحكم والحياة عامة. فهو مع الحرية وبلا شروط، من منظور فلسفي أو فني وجمالي. ولكن أقحم نفسه في قلب السياسة وكان عليه أن يختبر مثله العليا واقعا ولم ينجح في ذلك. وساهم كثيرا في تعميق عدم الاستقرار السياسي، رغم دفاعه اللاحق عن الديمقراطية بعد فوز العسكر بالسلطة. فهو يرى في البحث عن المثل العليا طبيعة، بل قل غريزة لدى "المتمازين" أو النخبة، وهي أيضا غاية كل مجتمع بشري. ويستهل الكتيب المخصص للحركة الفكرية في السودان، مجيبا على سؤال: إلى أين يجب أن نتجه؟ بالقول:

"في كل الأماكن والعصور منذ بدء الخليقة إلى يومنا هذا وإلى الأبد، فكّر وسيفكر المتمازون وأصحاب الثقافة الحقة من أبناء البشر في إيجاد مثل أعلى تُسخر في سبيل الوصول إليه جهود بني الإنسان ويرفع في سبيل تحقيقه مستوى الحياة ويعظم في نظر الناس غرض الوجود. وفي كل فرع من فروع الحياة ولكل مذهب من المذاهب الثقافية أنصاره المخلصون المتفانون الذين يبذلون ما في وسعهم للوصول إلى نتائج ترى الدهماء من أتباعهم تحقيقها غير ميسور إن لم يكن من المستحيلات. ولو لم يجد أولئك المخلصون أصحاب المثل العليا لما تقدمت الآداب والفنون والعلوم خطوة عما عرفت به في زمن من الأزمان،

لأن الحياة البشرية بطبيعتها تخاف المخاطر وتتحاشاها وميالة إلى ما وجد الناس عليه آباءهم، عدوة كل تغيير يطرأ على الأفكار والأعمال". (ص209:1999).

هذا هو دور الممتازين والذين تعتمد عليهم "الدهماء" في إحداث التقدم والتغيير. ويستمر: "ولربما بقيت الدنيا في حالة من الركود لا مناص من البقاء عليها لولا ظهور حفنة من الموهوبين أصحاب المثل العليا المخلصين المتفانين الذين ينفخون في الصور ويدفعون بالناس صوب المرمى الذي يجب أن يصله أمثالهم من الموهوبين. ذلك المرمى الذي يتخلونه ويجزمون بضرورته لهم ولبني الإنسان ولا يعدمون من الصبر والجلد وقوة الإيمان ما يجعلهم يتقون في النصر النهائي". (نفس المصدر السابق).

يميل (المحجوب) السياسي والتنفيذي لاحقا، لاستخدام مفهوم (الحياة) وليس مفهوم الدولة ولا المجتمع. فالمثالية تحتاج دائما لمسرح كبير هو الكون لكي يسع البشرية جمعاء. ولكن واقع بلده المتخلف والمستعمر، غالبا ما يشده للأرض لكي يتذكر المجموعة أو المجتمع والفرد أيضا، يكتب: "تهم الحياة المثلى الإنسان في حياته كفرد وفي حياته ضمن المجموعة التي تربطه بها علاقات الوطن والدين والغرض المشترك والأفراح العامة والآلام المتجاوبة. وهذه الحياة المثلى ينبغي أن تعطي حقها من العناية عند الفرد والجماعة في جميع فروعها وشعابها. فالحياة المادية لها نصيبها والحياة الفكرية". ولأن التناقضات والتعارضات تحكم العلاقات الواقعية، فهو يصعد باستمرار ويتعالى، لكي يستطيع رفع التناقضات. ويقول: "ولكن في عالم الثقافة ودنيا الفكر ونشاط الذهن لكشف الستار عن حقائق جديدة واستنباط آراء مبتكرة للتسامي بالإنسانية لا يوجد ولا يمكن أن يوجد مثل هذا التناحر، فبشرى لبني الإنسان بهذه السعادة يجدونها في عالم الثقافة والفكر حيث يحلو لهم خلق المثل العليا والتسامي للوصول إليها، تفنى منهم أجيال تلُو أجيال ومثلهم الأعلى متجدد ونشاطهم لتحقيقه يتجدد ويقوى". (ص210).

يركن (المحجوب) إلى عالم اليوتوبيا والذي لا يوجد في أي مكان غير خياله. ولكنه يبدو دائما واثقا من قدرة "الممتازين" على رفع "الدهماء" والارتقاء بهم، بسبب قدراتها وتضحياتها، يكتب: "من السهل أن نتخيل وضعنا من الأوضاع يستوي فيه نصيب كل الأجناس والأمم والأسر والأفراد في الثقافة والعدل والأريحية والاعتبار. ولكن ذلك الوضع لا

يتحقق إلا إذا كان الأشخاص والأجناس التي وهبها الله في وقت ما ميزة في العقل والخلق تمكنها من تكييف مصير الآخرين، تضع كل ما في جعبتها تحت تصرف أولئك الآخرين وتكون رسالتها في الحياة أن تقيض على جيرانها من طلاب ومستضعفين خير ما عندها من ثقافة وعلم وثروة. لقصد إشادة على المثل الأخلاقية والفكرية والمادية لبني الإنسان". (ص210).

لا يذهب (المحجوب) بعيدا في ثقته في قدرة الممتازين الذاتية وحدها في إحداث التغيير، خاصة لو كانت التحديات عديدة وعميقة. فهناك قوى كثيرة تقف ضد التغيير، ولها مصالح ثابتة في تكريس الأمر الواقع. وهنا لا بد من دور لغير الممتازين، من العامة. ولكنه لا يبين كيفية النزول إليهم، وكأنه يطمع في أن يكون المجتمع كله نبلاء. يكتب:

"ولكن تعاليم الصفة المختارة وأريحياتها لا تثمران إلا إذا بلغ كل الأفراد مستوى عاليا من النبل، لأن بعض الأفراد بحكم تأثرهم بما خلفته أجيال ماضية من الجهل والحماسة أو لما عندهم من غريزة الشر المتمكنة من نفوسهم لا ينفعهم التعليم الشريف الغرض وكل جهد لإصلاحهم ضائع وهل يصلح العطار ما أفسد الدهر. أن هناك طبقة الرجعيين الجامدين الذين لا يقبلون المستحدث من الآراء وإن كان الحق ولا يسرون مع القافلة إلا إذا رأوا أنفسهم منفردين في صحراء الحياة، كما أن هناك أصحاب الأغراض الذين عميت بصائرهم ورجوا في أن تستمر الحال على ما هي عليه حتى لا يفقدون ما عندهم من سلطان وإن كان زائفا. لا بد أن يبلي المصلحون بأمثال هؤلاء". (نفس المصدر السابق).

من الناحية الأخرى، يفترض الكمال -بالطبع- عند الممتازين، ولذلك يقول: "لا يعرف المثل الأعلى التوسط ولا بد له من الكمال". (ص211). وتكرر فكرة رفض الوسطية أو التوسط، لدى دعاة التغيير في تلك الحقبة. إذ نجد نفس الموقف عند (حمزة الملك طمبل) من زاوية أخرى تتعلق بالجديد، وهو يزايد في ذلك على (المحجوب) نفسه الذي يقول بوجود البناء على القديم.

كان متفقوا ما قبل الاستقلال يرون في التعليم قاطرة التقدم أو الوسيلة الناجزة لتحقيق التقدم أو الرفاهية. وهذه هي المفردة المفضلة في الخطاب الرسمي وخطاب الخريجين في تلك الفترة. وقد تشمل مفردة الرفاهية عدد من المطالب والأهداف قد يكون من بينها

الاستقلال، والديمقراطية، والتنمية، والتعليم والثقافة. ويرى (المحجوب) في الأدب ثم الفن عموماً، الوسيلة الفعّالة للوصول للمثل العليا والتي تجسدها حركة فكرية محددة. وهنا يتساءل ويجيب قائلاً:

"ما هو المثل الأعلى للحركة الفكرية؟ المثل الأعلى للحركة الفكرية أن تكون حركة فكرية تحترم شعائر الدين الإسلامي الحنيف وتعمل على هداه وأن تكون عربية المظهر في لغتها وذوقها مسئلة في كل ذلك تاريخ هذه البلاد الماضي والحاضر، مستعينة بطبيعتها وعادات وتقاليد أهلها متسامية بكل ذلك نحو إيجاد أدب قومي صحيح وتنقلب هذه الحركة إلى حركة سياسية تؤدي إلى استقلال هذه البلاد سياسياً واجتماعياً وفكرياً". (ص 226).

"المثل الأعلى الذي يجب أن تتجه نحوه الحركة الفكرية في هذه البلاد هو أن تكون لها ثقافة إسلامية عربية تسندها ثقافة غربية مكتسبة وأن تتأزر جميعها لخلق أدب قومي". (234)، ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد، إذ لا بد وأن يتوفر دعاء هذا الأدب على البحوث السياسية التوجيهية وبذلك تنقلب هذه الحركة من نهضة أدبية إلى نهضة سياسية تكون نتيجتها استقلال هذه البلاد؛ ويختتم بشعار: "هذا هو مثلنا الأعلى". والذي يتكرر في الصفحات الأخيرة من الكتاب.

يؤكد صعوبة هذا المقصد الذي قد يبدو في ظاهره قصياً ومعجزاً - حسب قوله - ولكن يذكر أن المثل الأعلى لا تعرف التوسط ولا بد فيه من الكمال. ويشير إلى أن استكمال الحركة الفكرية لا بد له من استيعاب التراث الإسلامي، وهذا يتطلب الاجتهاد والتجديد وليس مجرد بعث التراث. ويرجع هنا إلى العالمية والتفاعل بين الثقافات. ويكتب: "وأقرر أن أثر الدين الإسلامي والثقافة العربية سيظل ملازماً لحركتنا الفكرية ما بقيت هذه البلاد وما قامت فيها ثقافة وحركة فكرية. ولكن هذا الأثر بلا شك سيكون عرضة للتفاعل مع المكتسب من الآراء الحديثة والأفكار الغربية وسيخضع كلاهما إلى جو هذه البلاد وما توحيه جغرافيتها وطبيعتها من أفكار وتخيلات". (ص 217).

هذا الجهد ضروري ولكنه ليس كافياً لاستكمال الغاية المثلى. ويقدم شرطه الكوني الذي يشغله كثيراً: "ومادام غرض الإنسان المثقف الأسمى في هذه الحياة أن يسعى نحو الكمال الإنساني وأن يترك الدنيا خيراً مما وجدها عليه فلا بد من اتصال وثيق بين ثقافات العالم ولا بد

لكل بلد من الوقوف على ثقافات الأمم الأخرى عابرها والحاضر على أن تهضم تلك الثقافات وتستسيغها وتحولها إلى دم يجري في عروقه وتنتج بذلك ثقافتها الخاصة لها التي يتطلبها تاريخها وطبيعتها وجوها ويتطلبها تكوين أهلها وخلقهم ومزاجهم ولا بد لها من أن تحمل طابعا يميزها". (ص 219).

هذا هو (المحجوب) على مستوى التفكير والنظر؛ ولكن في "موت دنيا" نجد كتابا أبعد من السيرة الذاتية: قصة جيل وحقبة تاريخية مفصلية. فقد نقد (محمد سعيد معروف) العنوان وعكسه إلى: حياة دنيا، باعتبار أن المحجوب يمثل طبقة غارية وهو يمثل طبقة صاعدة. وهذه مزيدة فجّة، خاصة حين نتذكر كيف ماتت دنيا (معروف). فالمحجوب عبر عن تغيير يحدث هو، موت دنيا القديم وبعث جديد يزدهر. فهو يرى أن جيله قد شعر يومذاك أنه الوارث الشرعي لتركه مثقلة بالديون وعليه أن يصفها وعليه وحده أن يضطلع بأعباء النهوض. فقد أحس المتعلمون بصدمة التحولات الاجتماعية والثقافية، وهم في الأغلب ريفيون انبثت جذورهم أو كادت، ويحاولون التكيف مع الجديد. وبسبب هذا الوضع التاريخي، والجذور الاجتماعية، والتكوين الفكري؛ كان اختيار وسيلة التغيير صعبا. فقد كان نوع التعليم المتاح يولد الرغبة في المعرفة ولكن لا يشبعها بل يكبحها. فقد حرّم عليهم من مصادر المعرفة، وكثرت الممنوعات والتابوهات في القراءة والاطلاع. ورغم ذلك، اختلسوا قراءة "سير بلوتارخ"، وأدب اليونان والرومان، والأدب الغربي منذ القرن السابع عشر حتى عصرهم، وبالطبع آدابهم التراثية.

كان من الطبيعي أن تؤثر هذه الخلفية الخالية من الهم الفلسفي أو علوم السياسة، على رؤية الخريجين وعملهم العام. وقد عبّر (ماكمايكل) عن هذا الوضع، وحسب (المحجوب) فقد كان له رأي سيء في المتعلمين. ويقتبس عنه، أنه قد بدأ ينمو ويترعّع في البلاد وعي قومي نتيجة لإدراك بالشؤون العالمية بواسطة التعليم إلا أن هذا الشعور القومي عند السودانيين من الصعب أن تفرق بينه وبين الرغبة في الحكم والوظائف. يرى أن تعليم اللغة الانجليزية فتح أمام المتعلمين آفاق واسعة ومنوعة من الآداب - إذا به يقرر أن تلك الآراء والأفكار لم تهضم وعلى رغم الذكاء والتطلع لمعرفة الجديد فقد انعدمت ملكة النقد التي تشذب الأفكار وتحفظ التوازن وذلك لفقدان الدراسة التاريخية والأسس الثقافية التي تساعد على تقويم النزوع

للتعميم وسوء الظن في نيات الذين يواجهون مصير البلاد. (موت..، ص 97).

لجأت هذه المجموعة من "الممتازين" أو الإغريق السود إلى قيم الجمال والحب والحرية: "ودائرة المحرمات هي التي فتحت عيوننا للحياة نتملاها شتي صنوف، وهي التي أغرتنا بتقدير الجمال والفن وتقديس الحب وتمجيد النبيل من الصفات الإنسانية". (41) ويتواصل الحديث: "لقد ضيق الخناق علينا فتطلعنا للحرية، أشعرونا بأن الفكر يلعب دوره في حياة الشعوب، وأرادوا أن يحجروا على أفكارنا، فكان ذلك مدعاة لتقديسنا حرية الفكر، وحرية التعبير". (نفس المصدر السابق). وانشغلوا بالبحث عن الحرية ولكن صدمة الواقع رمت بهم للخيال، وكان الجمال في نظرهم هو الحرية. لماذا لم يقولوا العدل مثلا هو الحرية؟ لأن هذا يعني الصراع مع الواقع المباشر والنزول لحياة الضنك والظلم. وكان اختياريهم الصريح لفترة: "لقد كنا ننشد الحرية وهي عتًا بعيدة، وثلتمس موضعها ونحن عنها محرومون، ولهذا تعشقنا الجمال لأن الجمال هو الحرية، وتعلقنا بالأدب لأن الأدب هو الوسيلة إلى الحرية والتعبير عن الجمال". (ص 57).

لم يغفر لهم هروبهم للجمال والحرية التي كان المجتمع والكلية يمنحانها في قطرات شحيحة. وكان صراع القديم والحديث حتميا، خاصة والبلاد في مرحلة انتقالية تبشر بقرب نهاية الاستعمار وتقرير السودانيين لمصيرهم. ونشطت القوى الحديثة من خلال المجالات والصحف، والجمعيات الأدبية ثم كان مؤتمر الخريجين المسرح الأعظم لهذا الصراع المتزايد. ويصف أصحاب (موت دنيا) معاركهم: "وقد تزايد عددا وقويت شوكتنا، ووجدنا مكاننا في نادي الخريجين بأمر درمان، وأخذنا نجهر بالدعوة لآرائنا الجديدة ومثلنا العليا، وكانت حربا على الرجعية وأوكر الرجعية أدركنا رجاها في قوة لا تعرف الهوادة". (ص 77). وسخر الرجعيون من مثلهم العليا التي حاولوا إدخالها في الحياة والاجتماع -حسب قولهم- "لأن المثل العليا في عالم السياسة لم تكن معروفة في بلادنا في تلك الفترة". (ص 76). ولكن الرجعية لم تقف صامتا ومستسلمة الهزيمة، فأشهرت كل الأسلحة التي تجيد استخدامها: "فقد دسوا بين الشباب فانقسموا إلى فريقين، انضم أحدهما إلى الرجعية وعمل تحت أمرتها، وأطلقوا إشاعة مؤداها أن الحزب المناوي لهم يعمل تحت نعمة عنصرية الغرض منها إقصاء نفر بعينه من المجتمع". (ص 94).

من الواضح أن المعركة كانت شرسة على "الممتازين" والإغريق السود؛ فكان لابد لهم من إعادة النظر في أدوات نضالهم والبحث عن العلل الدفينة في المجتمع. ويعودون مجددا للسخط على حياة السأم والملل، ويعبرون عن ضجرهم من "هذه البلاد الفقيرة في المال والفكر على حد سواء". (ص84). ويوردون إشارة (ج. أ. اسبندر) من كتابه (الشرق المتطور) التي تقول: "السودان كلب نائم"، معتمدا على المثل الانجليزي الذي يقول: لا توقظ الكلب النائم خيفة أن ينبج أو يعض. (ص97). وفي نبرة أقرب إلى اليأس ولكن قد يجبروا على إبداع وسائل جديدة، وكانت مجلة (الفجر) لرئاسة (عرفات محمد عبد الله) أداة رئيسية في الصراع: "ولكن الأدب الخالص والفن لا يغنيان كثيرا في بلد يحتاج إلى الإصلاح في كل ميادين الحياة، ولابد لنا أن نتطور بالوليد وقد قوي ساعده، ليخوض في الشؤون الاجتماعية والسياسية". (ص111).

وكانت وفاة (عرفات) المبكرة نكسة عظيمة لمعسكر الحداثة والتغيير، وحاولوا أن تستمر (الفجر) ولكن لم ينجحوا طويلا في ذلك: "لقد عرّ علينا أن تنطوي صحيفة من بعده فأعدناها سيرتها الأولى، مواصلين الجهاد رافعين علمه، محاربين الرجعية في الحكومة والمجتمع، نصلي الحزبية وابلا من أقلامنا، ونسلط أنوارنا الكاشفة على سدنتها مقضين مضاجعهم". (ص113).

ولكن الظروف المادية - كما قالوا - قضت بأن تلحق (الفجر) بصاحبها، ولكن بعد أن تركت أثرا واضحا في المجتمع.

بعد معاهدة 1936 تغيرت الأوضاع - كما أسلفنا - وأصبح مؤتمر الخريجين هو المسرح الأول والأهم لقضايا السودانية: السياسية وغير السياسية رغم غلبة مسألة تقرير المصير. وقد أبدت الإدارة البريطانية بعض المرونة، خاصة في فترة (سايمز) الحاكم العام من 1934 حتى 1940 ثم تلاه (نيوبولد) المشهور بحواراته بل اشتباكات مع الخريجين خاصة عقب مذكرة عام 1942. وكان رفع الرقابة على الصحف، فرصة تم استغلالها في الحرب ضد الرجعية: "وذلك المجتمع الفاسد الذي يعبد الأشخاص حتى كاد يخلق منهم أصناما، ألم ننبه من غفلته ونكشف له النقاب عن تلك الأصنام حتى جردناها عن مسوحها فعادت شخوصا عادية، تتعرض للنقد والتوجيه كسائر الناس!" (ص115). واعتبروا هذه

السياسات "تسمة من نسمات حرية الفكر والتعبير ساعدت على خلق الوعي القومي". ومع إرهابات الحرب، انتعش الحديث عن مساندة الديمقراطية والحرية الشعوب وتقرير المصير. ووقف (سايمز) يناشدهم خوض معركة الديمقراطيات ضد كابوس الدكتاتوريات، ومع تحرير الإنسانية. واستجاب السودانيون للنداء ووضعوا قدراتهم تحت تصرف الديمقراطيات، تطلعا للحرية وتقرير المصير. وانقطع هذا التطور لأن (سايمز) غادر السودان لأن ظروف الحرب وسياستها تطلبت تعيين حاكم عسكري. وتوصلوا في نقاشاتهم إلى: "أن الحرية لا ينالها إلا الجديرون بها، وأن رفاهية الشعب لا يحققها إلا أبناء الشعب". (ص120).

يقتحم (المحجوب) المرحلة الجديدة بنفس المثل مع اختلاف الوسائل: "وأخذنا نكافح الحزبية الدينية وندعو الخريجين ليتحرروا من قيودها ويكونوا جبهة وطنية تعمل لمصلحة البلاد وتحقيق الآمال". (ص136). وأخيرا، ظهر مؤتمر الخريجين كهيئة تعمل "لمصلحة البلاد عامة والخريجين خاصة" - وفق دستوره المعلن - وكان "دليل الوعي القومي وآية نهوض البلاد". (نفس المصدر السابق). وكان من المحتم أن يجد صعوبات في التعامل مع واقع سياسي معقد يحكمه تخلف في العلاقات الاجتماعية ناتج عن اقتصاد بدائي وثقافات أغلبها غير كتابي أي أمية وشفاهية. وعجز عن الخروج بنظرية أو رؤية فكرية تجيد فهم الواقع والحياة. ولم تكن أفكاره في مستوى لغته المبتكرة والجديدة، وإن كانت شديدة الجروح للشاعرية. وقد أخذ عليه البعض هذا الأمر، إذ وجد نفسه في حل من تدقيق مفاهيمه وبعدها عن المعنى المحدد. ويعود ذلك إلى النزعة المثالية التي تجعل من مصطلحاته ومفاهيمه شديدة العمومية. فهو يكثر من استخدام كلمات مثل: المثل العليا، الجمال، الخير، والحق، والقومية، والرجعية، وقيمة الحياة، والملكات الفلسفية والعلمية والفنية.. الخ. وهذا ما لاحظته (عبد الله الصديق عشري) ويجادله في كلمة (ملكة) بقوله أنه لا يمكن أن تكون هناك ملكة فلسفية ولا علمية ولا فنية باعتبار الملكة من قوى الإدراك وهي كالذكاء تختص بها بعض العقول وتحرم منها أخرى. (عابدين، 1967:376).

ومن تناقضات (المحجوب) أيضا، أنه رغم مستقبلته يتعامل مع التاريخ بقدر كبير من التقديس وليس مجرد العبرة والدروس. وقد يرجع ذلك لدور أسرته في تاريخ المهديّة، مما جعله يرى -أحيانا- أننا قد تركنا مستقبلنا خلفنا. فهو يقوم بمحاولات التنقيب عن التاريخ

القديم، ليقدم قصيدة (أغنية الشباب) بإهداء يقول: "إلى الذين يذهبون إلى سفح جبال كرري للعبث والقصف فوق عظام أجدادهم".

ودعوا لهو الشباب بين هند والرياب
واذكروا ماضي البلاد أن للماضي حساب
هل شجاكم مرة في كرري ذكر آباء كرام الأثر؟
عقدوا العزم لصد الخطر فتوارى جمعهم في الحفر
ومضى الكل وفازوا بالبقاء (الفجر عدد7 ص289).

سبق لأديب متمرد (حمزة الملك طمبل) أن سأل (المحجوب) حين نصحه أن يبني على أنقاض الماضي وإلا سيكون بنيانه بغير أساس: "على أيّ أنقاض قام بناء خزان سنّار؟ إنه لم يبق على أنقاض ولكنه بناء جديد قام على أساس جديد! (...). إن العلم بالماضي شيء والبناء على أنقاضه شيء آخر". (1-52).

* * *

أبدي الخريجون حين انخرطوا في العمل السياسي، قدرا كبيرا من نشاط حركي واضح، ويذخر بالأساليب البراقماتية التي تتناقض تماما مع مثالية (المحجوب) المحلقة. فقد اصطدم بالانقسامات أو الحزبية البغيضة - كما يصفها - وهذا وضع عادي ومتوقع في أيّ جماعة بشرية، قد يتطلب مرونة يصعب على المثالي ممارستها. ويهبط إلى الأرض والواقع حين يوجه اهتمامه لنظام الحكم المحلي، متنازلا عن الحرية والجمال إلى الخدمات. ونلاحظ هذا التحول بوضوح حين نقرأ لنفس الشخص الباحث عن المدينة الفاضلة، ما يلي:

"تظهر أهمية الحكومة المحلية جلية واضحة للعيان عندما نعتبر إلى أيّ حد يتوقف رخاء المجموعة ورفاهيتها وسعادتها على الحكم المحلي الصالح، وإدارة الشؤون الخاصة بمعيشة السكان ومنازلهم وموارد المياه وتنظيم المدن والقرى ورعاية الطفل ومحاربة الأمراض المعدية والعناية بالصحة العمومية وإعانة الفقراء". (6:1945).

التقي (المحجوب) مع الإدارة البريطانية في موضوع تطوير الحكومة المحلية مع اختلاف الهدف. اتفق الاثنان على عدم قدرة نظام الإدارة الأهلية على تطبيق اللامركزية بطريقة فعّالة ومفيدة. وهذه فحوى تقرير (نيوبولد): "لقد وجدنا تدريجا أن الإدارة الوطنية تتجه

نحو الجمود أو التجرر وإلى الصيرورة طبقة هرمية من أصحاب المراتب الكبيرة (...). لا بدور للتقدم، لا مجال للمواطنين المتعلمين أو أصحاب الطموح. وقد اكتسبت صفة إقطاعية رجعية، معادية للمدن أو جاهلة وجودها، معتمدة على النظام الوراثي". (مدثر، ص179). أما (المحجوب) فيؤكد إيمانه بصلاحيه اللامركزية في حكم السودان، ولكن خير السبل لتنفيذها هو عن طريق المجالس وليس عن طريق الإدارات الأهلية وليدة نظرة الحكم غير المباشر الاستعمارية. لأن الناس عن طريق تلك المجالس يديرون مصالحهم المحلية ويعبرون عن نشاطهم السياسي. (الحكومات...، ص75).

يتخذ (المحجوب) من نظام الحكم غير المباشر مدخلا لتساؤلات، مثل: هل نظام الحكم غير المباشر وسيلة إلى الحكم الذاتي؟ وما هو الحكم الذاتي الذي ستكون وسيلته الحكم غير المباشر؟ ويقر ببدهة بأن الحكم الذاتي ليس الاستقلال إنما هو إدارة البلاد داخليا بواسطة أبنائها تحت رقابة الشعب. وعلي ضوء هذه الحقيقة يعتبر الحكم الذاتي مرحلة انتقالية ضرورية مع توفر شروط معينة. فالحكم الذاتي يحتاج إلى قيام الحياة النيابية في البلاد، كما يحتاج إلى فرض وتطبيق القانون بدون تفرقة أو تحيز بين الأفراد والجماعات. وهذه الشروط "لا يمكن الحصول عليها إلا إذا تقدمت البلاد اقتصاديا، ووجد الغذاء الصالح لجميع الأفراد وارتفع مستوى المعيشة، وانتشرت سبل الصحة والعناية الطبية، وأعطيت فرصة التعليم لجميع أفراد الشعب، لا بد من شن حرب ضد الفقر والفاقة والمرض والجهل". ويقول أنه إذا تحقق لنا ذلك فقد صرنا أهلا للحكم الذاتي إن لم يكن لحكومة دستورية مستقلة. (ص76). وينتهي بتجديد موقفه بأن ذلك لن يتحقق عن طريق الإدارات الأهلية.

يستمر البحث عن المقدمات والشروط الممهدة للحكم الذاتي أو الاستقلال؛ ويظهر (المحجوب) كداعية لنشوء رأسمالية وطنية أو قومية -حسب مصطلحه- تمهد الطريق للمستقبل. ودار نقاش بين الخريجين غلب عليه الرأي القائل بضرورة خلق رأسمالية قومية تحل مكان الرأسمالية الأجنبية. ويعطي مثلا بمصر حين يقول بأنها لم تكسب استقلالها إلا عندما تعارضت مصالح الرأسمالية المصرية الناشئة مع مصالح الرأسمالية الأجنبية. (موت دنيا، ص126-127).

تنتضح مواقف (المحجوب) العملية من الديمقراطية حين وجد نفسه في قلب العمل

السياسي وعلى قمة السلطة التنفيذية. وكان عليه أن يقبل بالحزبية، وقد فعل ولكنه قام بنقد ما أسماه التركيب القبلي للأحزاب، والذي بسببه كانت الأغلبية المطلقة غائبة، وكان لابد من عقد الائتلافات. ويكتب فيما يشبه النقد الذاتي: "فالأحزاب، التي عملت من أجل الاستقلال أو عارضته، وجدت نفسها بلا هدف معين، وفشلت جميع محاولات وضع سياسة متناسقة، فكانت النتيجة قيام حكم ائتلافي. وبلغت الخصومات الشخصية والطائفية والدسائس أوجها، وأصبحت القوة الشخصية القصيرة المدى هي المسيطرة". (1989:334)، وهكذا قامت الأحزاب على أسس التجمع القبلي بلا عن البرامج السياسية. وهذا سر عدم الاستقرار لأن التحالفات لم تكن مبدئية، بل قامت على الخلافات الناجمة عن الطموح والمصالح الشخصية. وهذا ما جعله يكتب عن لقاء السيدين رغم احتفاء الكثيرين به: "لقد كان التحالف بين المهدي والميرغني أعظم كارثة مُني بها تاريخ السياسة السودانية. ففي هذا التحالف سعي عدوان لدودان مدى الحياة، بدافع الجشع والتهافت على السلطة والغرور والمصالح الشخصية، إلى السيطرة على الميدان السياسي". (1989:190).

وجد الداعية للمثل العليا نفسه في قلب مؤامرات وضعية، ولم يقاومها. وكان عليه في ظروف مختلفة أن يشارك فيها أو يقبل بالصمت والتواطؤ. ويصف الوضع السياسي لدى عودته من رحلة علاجية في لندن، وكان سعيدا بالاستقبال والذي ظنه دعما له. ولكن كان جناح حزب الأمة قررا الاندماج مجددا وترشيح الإمام الهادي لرئاسة الجمهورية والصادق لرئاسة الوزراء. ويعبر (المحجوب) عن ضيقه كما يكشف عن سذاجة سياسية: "وبذلك، بدا أنهما يعتبران الحكم مغنما يتوارثانه ويقنسمانه بعيدا عن بقية الحزب الذين لا ينتمون إلى عائلة المهدي. غير أنني وافقت على ذلك، لأن همي الأول كان وجوب اتفاق الجانبين. وعقدنا اجتماعا في قاعة المكتب السياسي للحزب. وما كاد شملنا يلتئم حتى بدأ الصادق بتوجيه الاتهامات إليّ، فقررت عدم حضور اجتماعات المكتب السياسي في المستقبل". (الديمقراطية...، ص245). ويذكره (منصور خالد) بأن "حزب الأمة الذي كان يقوده في البرلمان لم يعد هو ذلك الحزب الذي عرفه في بداية عهده الحزبي حين كان يتولى زعامة الحزب في البرلمان (المواطن) عبد الله بك خليل في نفس الوقت الذي يجلس فيه من خلفه في نفس البرلمان السيد الصديق المهدي، ابن الإمام عبد الرحمن المهدي، نائبا عن دائرة

كوستي". (النخبة..، ج 1 ص 174).

رغم موقفه الرافض بحسم لتدخل الجيش في السياسة، وهو القائل: "أن يطلب المرء من عسكري أن يكون رجل دولة هو أشبه بأن يطلب من محام أن يجري جراحة في الدماغ أو عملية زرع قلب". (310). فهو يحمل السياسيين والشعب مسؤولية قيام الانقلابات في السودان: "فقد انطلقت شرارتنا الانقلابيين العسكريين في الوقت الذي كان فيه البرلمان يحاول تسوية الخلافات الناجمة عن الطموح والمصالح الشخصية. لقد أساء الشعب استعمال الحريات التي حققتها له الديمقراطية، فانتزعت الأنظمة العسكرية التي تلت هذه الحريات منه. ولم يتطوع المواطنون الأكثر وعيا ومسؤولية في السودان لتبني نوع من الانضباط الاجتماعي الضروري لبناء ديمقراطية جديدة. والصحافة تجاوزت حدودها، مستغلة الحرية التي كانت تتمتع بها، وسمحت لنفسها بالغوص في الانتقاد الهدام من دون طرح الأفكار البناءة في المقابل، ووصلت في النهاية إلى فوضى تامة". (ص 334).

كانت دول ما بعد الاستقلال أو بلدان العالم الثالث، قد اختارت بلا تردد بناء هيكلها الدستوري على الديمقراطية البرلمانية. ولكن هذه التجارب لم تتجح وسقطت أغلب هذه الدول في قبضة الدكتاتوريات العسكرية. ويرى أن الحاجة كانت تدعو إلى إيجاد مثل جديدة وواقعية كمحطات انطلاق نحو المستقبل. ويرى (المحجوب) أن أفضل المثل هي: التضامن الوطني والاستقلال الوطني والديمقراطية والانضباط الاجتماعي. (ص 336) والشرط الأخير شديد الأهمية كضمانة لتكريس الديمقراطية ولكن السؤال هو: هل يمكن تحقيقه وسط شعوب لم تتعلم ممارسة الحرية؟ ويدخل في حيرة فرضها الواقع الملموس، فيقر على مضمض بدون تنازل: "يجب الإقرار بأن الدكتاتورية قادرة نظريا على تحقيق الكثير من أهداف التجديد والتطوير وتعزيز التضامن الوطني وزيادة الإنتاج والتطور الاقتصادي والتخطيط العام". (ص 336)، ولكن بلا ديمقراطية أي رقابة شعبية، يستحيل ضمان إكمال هذه المهام: "إن الديمقراطية الحقيقية وحدها تسمح بالتطور التام نحو دولة صحيحة ومزدهرة". (نفس المصدر السابق). فقد يستطيع النظام الدكتاتوري، لفترة قصيرة، أن يفرض الطاعة ولكن ليس الرضى والحرية، وقد يقوم ببعض الإنجازات، ولكن كل ذلك لا يمنحه شرعية شعبية مستدامة. وقد يفرض الانضباط المفقود والذي نشكو من غيابه؛ ولكن لا توجد فيه ضمانة بسبب قلة

ديمقراطيته. وفي هذا السياق يعبر عن موقف رافض لما يسمي "الديمقراطية الشعبية" لأنها في حقيقتها: "نظام حزب واحد يشدد على معصومية (حزب الشعب) أو (الديمقراطية المراقبة) التي هي عادة ديكتاتورية عسكرية أو بيروقراطية". (ص318).

يتمنى (المحجوب): "أن أخطاءنا الماضية يجب ألا نقود جيلنا المقبل إلى اليأس" (ص337). وذلك، لأن "بلدنا يملك طاقات هائلة، وهناك إمكانيات لا حدود لها لبناء دولة على أسس متينة". (نفسه). فهو يؤمن بأن "علاج الديمقراطية غير الصحية هو تأمين المزيد من الديمقراطية والحريات، وليس القمع. بهذا، أعني أن الديمقراطية يجب أن تبدأ في جذور المجتمع القروي وترتفع إلى مستوى البرلمان عن طريق الممثلين المنتخبين". (ص321). ولتفادي الأخطاء، يساهم بتقديم خارطة طريق تشمل على شروط ومهام ضرورية. ويرى أنها واقعية وممكنة فهو -كما يقول- "لا أنوي أن أرسم صورة جمهورية سعيدة". (ص337). ويضع أولاً شرط الوحدة الوطنية، وهذا يعني في رأيه وجوب أن تتخلص الأجيال الطالعة من الطائفية والقبلية باعتبارها مصدر كل المشكلات والمعوقات السياسية. ثانياً، في بلد يملك كل هذه الثروات، يجب أن يتحقق الازدهار للسكان. ويرى أن الوحدة الوطنية والازدهار وحدهما لا يكفيان، ويضيف: "بل يجب أن يرافقهما اهتمام بكرامة الفرد. وهذا يمكن تأمينه للشعب بإعطائه الحقوق المدنية الأساسية والحرية ليتعزز فخرهم ببلدهم ودولتهم وانجازاتهم في جميع مضارب الحياة". (ص327). وعلى المستوى التنفيذي يؤكد على اللامركزية في علاج المشاكل الإدارية والاقتصادية. ويدعو لخطة تنمية شاملة يلعب فيها القطاع الخاص الدور الرئيسي.

اتخذ (المحجوب) موقفاً متقدماً في موضوع الدستور الدائم، من المجادلة الكبرى - كما يسميها- ما إذا كان الدستور يجب أن يكون إسلامياً أم علمانياً، وما إذا كانت الجمهورية ستكون برلمانية أو رئاسية؟ ويعبر عن موقفه بالقول: "في رأبي، أن المعركة كانت عقيمة. كان يجب ألا يقوم جدل على إسلامية الدستور أو علمانيته. كان بوسع السودانيين أن يحصلوا على دستور دونما حاجة إلى دعوته دستورا إسلامياً، ويتابعوا ممارستهم للإيمان الإسلامي ويستفيدوا من التسامح المجسد في تعاليمه. لأن ذلك يسمح لنا بامتلاك دستور دائم من دون مشاكل". (ص196). ويخصوص طبيعة نظام الحكم، فقد عارض الدستور الرئاسي

الذي يؤدي نظامه، دائما إلى ديكتاتورية. فالتجارب في أمريكا اللاتينية وإفريقيا غير مشجعة، والتجربة الوحيدة الناجحة هي الولايات المتحدة الأمريكية، ولكنه يقول إنها شهدت اغتيال سبعة رؤساء ومرشح واحد للرئاسة. (ص197).

فشل (المحجوب) في أهم اختبار عملي لديمقراطيته وقبوله للآخر المختلف في الموقف من حل الحزب الشيوعي السوداني. وقد أخذ عليه الكثيرون هذا الموقف المؤيد للحل ثم طرد النواب الشيوعيين من البرلمان رغم أنهم منتخبون حسب قواعد اللعبة الليبرالية التي ارتضوها. وأسوأ ما في الأمر هو عدم القدرة على تبرير رأيه، وهو صاحب الكلم البليغ. فقد تجاهل متعمدا بيان الحدث. وقد أمسك (منصور خالد) هذه السقطة العظيمة عليه: "ومن الطبيعي أن تجد قضية حل الحزب الشيوعي اهتماما بالغا من أي كاتب سياسي يتصدى لدراسة تلك الحقبة من تاريخ السودان، إلا أن الذي يثير الدهشة حقا هو إغفال ذلك الحدث في أهم كتاب سعى لتقويم مسار الديمقراطية الأولى والثانية. وتجيء أهمية ذلك الكتاب من أن مؤلفه هو رئيس وزراء الفترة الديمقراطية الثانية التي سقطت بانقلاب مايو. أغفل ذلك الكتاب الإشارة لذلك الحدث الهام حتى في الهوامش بالرغم من أن مبتغى الكاتب هو تقويم التجربة الديمقراطية الماضية". (النخبة..، ج1 ص122).

لم تكن خاتمة (المحجوب) بأفضل من (أحمد خير) رغم اختلاف المسارات. فقد انتهى بعضوية حزب الأمة - جناح الإمام الهادي، وهو الناقد القاسي للطائفية، ويحملها كل مشكلات ومآسي السودان. وفي سؤال عن لماذا فرط ساسة ما بعد الاستقلال في الديمقراطيات الناشئة؟ يرد بأن سياسيين كثيرين كانت لهم أفكار صحيحة ولكنهم لم يتمكنوا من توسيع هذه الأفكار لأسباب عديدة، منها أسباب شخصية وأخرى خارجة عن إرادتهم. (الديمقراطية..، ص322) وهو من بين أبرز هؤلاء، فما هي أسباب فشله في توسيع أفكاره أو بالأصح تطبيق ما أمكن منها واقعا؟ ونبدأ السؤال: هل كان حزب الأمة هو المكان الطبيعي والصحيح للمحجوب "ال ممتاز" والداعي للمثل العليا في فترة من عمره الباكر؟ رغم خلفيته الأنصارية كان يغلب عليه التحليل الليبرالي للمهدية. فهو يكتب: "كان عهد المهديّة أساسا حكومة دينية، ولكنه شاهد تكوين شعب عملي، لأشبه بالمقاييس الحديثة بينه وبين الديمقراطية، والواقع أنه بطبيعته لا يمكن أن يكون مشابها لها". (ص25) واحتفظ من عهد

المهدي بالروح الوطنية فقط، والتي ألهبها وظلت نشطة. ويحدد بوضوح اختلاف الوسائل أو "الأسلحة"، ويقول: "كنا ورثة ماض بطولي مجيد، وسدنة حاضر مظلم، وخطاب مستقبل مجهول. فإذا كنا نريد أداء دورنا واستعادة حرية بلدنا فان علينا أن ننبذ السيف والرمح ونستعمل الأسلحة الجديدة الخاصة بالتربية والمعرفة والثقافة الحديثة". (ص30). وقد بدأ مستقلا ولكن حسب روايته: "وقد انضممت إلى حزب الأمة خلال مهرجان سياسي في كانون الأول 1956 وسببه الرئيسي هو أنني كنت قد تعاونت مع الحزب عندما كمن أميناً للجهة الاستقلالية وكان حزب الأمة آنذاك الوحيد الذي تتوافق سياسته مع قناعاتي السياسية". (ص190) أصبح (المحجوب) عنصراً أساسياً في خلافتات حزب الأمة بسبب الموقع الذي احتله في الحزب. وهذا الانقسام أحد الأسباب الهامة في فشل التجربة الديمقراطية أو عدم الاستقرار الذي هدد التجربة. فقد طلب منه التنازل من رئاسة الوزراء لـ (الصادق المهدي) بعد أن أكمل الثلاثين ودخل البرلمان عام 1966. وكان رده للمجموعة من آل المهدي: "إن هذا طلب غريب، والصادق لا يزال فتياً والمستقبل أمامه وفي وسعه أن ينتظر. وليس من مصلحته أو مصلحة البلاد والحزب أن يصبح رئيساً للوزارة الآن". (ص218). ولكن طرح صوت ثقة وهزم (المحجوب) ولم يدافع عن حكومته وإنجازاتها، بل ألقى خطبة بليغة نعى فيها الديمقراطية والأخلاق، جاء فيها: "... كل ما أود الإشارة إليه هو أن ما نشهده اليوم هو أزمة في ديمقراطيتنا، وأزمة أخلاقية، وأزمة في العلاقات الإنسانية. ومن العار أن الذين دافعت عنهم طوال حياتي هم أنفسهم الذين يكبلون يدي، ويحطمون قوسي. ويستعوضون عن سيفي الفولاذي الحاد بسيف من خشب". (ص219).

وعاشت حكومة (الصادق) من 1966/7/27 حتى 1967/5/15 ثم أطاحت بها مؤامرة أخرى وعاد (المحجوب) يوم 18 مايو للوزارة في حكومة ائتلافية أكثر تنافراً، وهذه المرة تم حل الجمعية نفسها!

أخذ المعارضون على (المحجوب) اهتمامه بالقضايا الخارجية أكثر من مشكلات البلاد المحلية، وبالتالي أهمل كل ما له صلة بالتنمية. وكان رده، بأن هذا أمر طبيعي لأنه عمل كوزير خارجية في الحكومة عام 1956 لمدة ثلاث سنوات، ثم للمرة الثانية بعد ثورة أكتوبر 1964 حتى أصبح رئيساً للوزارة في يونيو 1965. ويعتقد "أنه ليس غريباً أن ينبض قلبي

للشؤون العالمية والخارجية". (ص221). كما يضيف أنه يؤمن بأن الدول النامية لا تستطيع الحصول على مساعدات خارجية إلا إذا اهتمت بالشؤون الخارجية لكي تكون في دائرة الضوء. ويدافع بأنه لم يهمل الأمور المحلية: "فقد شكلنا لجنة للتخطيط الاقتصادي وأنشأنا مجلسا قوميا للأبحاث العلمية، وتمكنا من تأمين التعليم المجاني حتى نهاية مستوى الدراسة الثانوية وأدخلنا الإصلاح الزراعي بطريقة عادلة ومنصفة". (ص222). بالإضافة لمحاولات تسوية مشكلة جنوب السودان.

كان (المحجوب) بالفعل يشعر بأنه أكبر من السودان، وهذه بقايا من مثالية ونظرة كونية قديمة. وفي دورة الأمم المتحدة عام 1958 ترشح بتأييد من الدول العربية كمنافس للبناني شارل مالك، لمنصب الأمين العام للأمم المتحدة. هذا، فقد خصص أكثر من نصف كتابه: "الديمقراطية في الميزان"، للوحدة العربية، وعبد الناصر، وحرب اليمن ويونيو 1967، والتطلع نحو أفريقيا وعلاقاته مع القادة الأفارقة. وكان يفترض أن يخصص الكتاب لتقييم تجربته الديمقراطية بإسهاب وتفصيل وتحليل أكثر. ولكن (الصادق المهدي) يمسك عليه - وعلى حق - دعمه لتمريس الطائفية داخل حزب الأمة، رغم أن (الصادق) نفسه لم يذهب في إصلاحه بعيدا. ويتهم (المحجوب) وبعض القيادات الحزبية بتحريض الإمام على آخرين باعتبارهم خارجين على سلطاته وصلاحياته كإمام. وبدأت بوادر التكتل والانقسام بعد ثورة أكتوبر 1964 تتنامى داخل الحزب. وعند فوز الحزب في الانتخابات تم ترشيح محمد إبراهيم خليل لرئاسة الوزارة ولكنه اعتذر. واقترح البعض (المحجوب) وحينها ظهرت كتلة وقفت بقوة ضده، ويمكن اعتبار لحظة بلورة الانقسام بل العداوات. فقد كانت أسباب الرفض كافية لجعل (المحجوب) الممتاز والطاوس، حاقدا شرسا على تلك الجماعة. فقد برروا رفضهم "بأنه غير جاد وغير ملتزم بشؤون حزبه وغير متصل بالقاعدة الجماهيرية ولا يهيمه من القيادة السياسية إلا مظهرها وسمعتها". (إصداره داخلية للحزب تحت عنوان: قضية الانشقاق في حزب الأمة بالوثائق 1962-1967، ص6). وتقول هذه الإصدار: "حدث ما كما ننتظره من إهمال للحزب وإغفال للمكتب السياسي وللهيئة البرلمانية وتقريب في كل مصلحة للحزب والبلاد". ويؤخذ عليه أيضا أداؤه التنموي المتواضع، وعجز عن تقديم كشف حساب مقنع عن إنجازاته في التنمية الاقتصادية وتحسين مستوى معيشة الشعب السوداني.

يحمل البعض (المحجوب) مسؤولية تكاد تكون كاملة في استراتيجية تعميق الانقسام داخل الحزب. ففي اجتماع للهيئة البرلمانية في الخرطوم خلال ديسمبر 1965، استجوبه النواب بطريقة شديدة الإحراج. وتقول بعض المصادر إن السبيل الوحيد للإدانة التي تعرض لها (المحجوب) كان الاستقالة، ولكنه نجح في الخروج من موقع المدافع إلى المهاجم. فقد استطاع: "تغيير طبيعة المسألة من محاسبة هيئة برلمانية لرئيس وزراء انتخبته إلى صراع بين الهيئة البرلمانية والسيد الإمام الهادي إذ أقنعه بأن المراد من المحاسبة هو شخص الإمام وليس محمد أحمد المحجوب فاقتنع الإمام بذلك واتفق معه على الشعار (سقوط محجوب سقوط الإمام!!) وهذا هو التضليل الذي اختفي وراءه السيد محمد أحمد المحجوب لحماية نفسه من إدانة أحاطت به". (الصدر السابق، ص 7). وهكذا نرى أين رست سفن "الممتاز" أو "الإغريق السود".

علي عبد الرحمن أكثر من الحزب الواحد وأقل من التعددية

يعتبر الشيخ علي عبد الرحمن الأمين الضربير من الشخصيات الاتحادية الرائدة، كما يعد من قيادات الختمية فقد ترأس حزب الشعب الديمقراطي المنشق عن الحزب الوطني الاتحادي بدعوى اختيار الاستقلال بدلا عن وحدة وادي النيل. وكان أهم مبادئ الحزب الجديد هي "العمل على تحقيق وحدة الأمة العربية ووحدة الوطن العربي" إيمانا بالقومية العربية. ولكن الحزب عاد للتوحد مرة أخرى، وتم تشكيل الحزب الاتحادي الديمقراطي في 12 ديسمبر 1967. ويقول عن نفسه في سياق أسباب تأييده لنظام 25 مايو: "فانا رجل عربي الاتجاه وقد سيطر هذا الاتجاه العربي المتحرر على كل تصرفاتي في المجال السياسي منذ بزوغ شمس الحركة الوطنية في نطاق مؤتمر الخريجين". (8:1970) ويكمل تحديد موقفه السياسي بالقول: "كما أنني رجل اشتراكي مؤمن بهذا السلوك الاشتراكي منذ سني الدراسة. فقد اقتنعت من دراساتي الإسلامية وتفهمي لروح الإسلام وفلسفته أن الاشتراكية هي الحياة التي يدعو لها الإسلام ويتكالب هي الحياة التي يدعو لها الإسلام وبطالب البشر بسلوكها".

(ص9). ويشير إلى أنه وكثير من زملائه عمدوا على تجسيد هاذين المبدأين في أحزابهم: الاتجاه العربي المتحرر والنظام الاشتراكي. ويقول بأن ذلك كان واضحا في دستور حزب الشعب الديموقراطي.

ومن الروايات المتداولة لدي البعثيين، لقاء الشيخ على عبد الرحمن زعيم حزب الشعب الديموقراطي عقب انشاقه عن الحزب الوطني الاتحادي؛ بميشيل عفلق الأمين العام لحزب البعث العربي الاشتراكي في القاهرة. واتفق معه على إعلان تأسيس حزب البعث العربي الاشتراكي في السودان، في ليلة سياسية كبرى بالخرطوم بحري. ونشر الخبر في الصفحة الأولى لجريدة (الصراحة) اليسارية. وأقيمت الليلة السياسية ولكن لم يعلن عن قيام حزب البعث. (جادين والصاوي، ص16 وملاسي، 61:2004).

يكشف هذا الموقف المعلن من الشيخ على عبد الرحمن أن كثيرا من السياسيين السودانيين حاولوا تمرير أفكارهم من خلال أحزاب طائفية لا تتسع طبيعتها المحافظة لهذه الأفكار الجديدة. وهذه علاقة لا تخلو من انتهازية، فالمتفقون السودانية عجزوا عن تكوين قواعد جماهيرية واسعة لأفكارهم بطرائقهم الخاصة. لذلك يلجأون لـ"تهريب" أفكارهم من خلال أحزاب طائفية تتعارض في جوهرها مع مضمون تلك الأفكار. ومن هذا الفهم، لم يكن غريبا، أن يعمل داخل نظام ديموقراطي، بينما يظل عقله متعاطفا مع العمل الانقلابي باعتباره يمكن أن يسرع عملية التغيير. فالرجل من أعلى القيادات الحزبية، ورئيس حزب في بعض الفترات، وتقلد مناصب وزارية في حكومات منتخبة ديموقراطيا؛ ومع ذلك يسارع لتأييد الانقلابات على الشرعية التي يكون في قلبها. ومن المواقف التاريخية التي لا تنسى في مساندة الدكتاتورية الأولى، حين تصدى لمذكرة القوى المعارضة لنظام الفريق (عبود) والتي تطالب بالديموقراطية وعودة الجيش إلى ثكناته. فقد قام الختمية وأنصار الاتحاد مع مصر، بتقديم مذكرة مضادة أسمتها الحكومة (مذكرة كرام المواطنين). وكان شيخ (علي عبد الرحمن) على رأس الموقعين على المذكرة التي جاء فيها: "لما أدلى الرئيس إبراهيم عبود ببيانه في صبيحة السابع عشر من نوفمبر 1958، الذي شرح فيه أهداف الثورة، تلقاه المواطنون بترحاب وقبول، ورأوا جميعا إعطاء رجال الثورة الفرصة لتحقيق الإغراض العظيمة التي أعلنوها، وسارت الثورة في عزم وصدق للعمل لتحقيق تلك الأغراض، وساد البلاد جو من الاستقرار الذي يؤمن كل

مواطن أن توفره لازم لسير التقدم، وليجني الشعب ثمرات الاستقلال الذي كافح من أجله بعد أن رزح سنه الطويلة تحت نير الاستعمار".

وتعدد المذكرة إنجازات الانقلاب في السياسة الداخلية والخارجية، وتضيف أنه بعد زيارة الزعيم جمال عبد الناصر "أخذت الدوائر الاستعمارية تتشط نشاطا واسعا في العمل لإثارة الخواطر وبث الإشاعات (...). فاستغلت استغلالا واسع النطاق مسألة توطين أهالي حلفاء، وحركة طلبة الجامعة". وتذلل المذكرة نحو الهجوم على القيادات الحزبية التي تتهمها بمحاولة إبعاد قادة الثورة "ليحل محلها أولئك الذين يعلم المواطنون جميعا صلاتهم القديمة بالاستعمار ممن ارتضوا لأنفسهم أن يدوروا في فلكه، ففوجئ الناس بالنشرة التي أذاعتها وكالة الأسوسبييتد برس الأمريكية في التاسع من نوفمبر 1960". ثم تقول المذكرة أن كل وسائل الغربية وحتى راديو إسرائيل روجت للمذكرة "وكل ذلك دليل قاطع على أنها كانت تصدر عن وحي وتعاون مع الدول الاستعمارية!" وتشن المذكرة هجوما قويا على هذه القيادات ويوضح هذا الهجوم موقفه من الديمقراطية الليبرالية أيضا: "ولقد حاولت التثبث بالديموقراطية التي كانوا هم السبب في تشويهها وجعلها مركبا ذلولا للوصول إلى أغراضهم الخاصة، وأغراض المستعمرين من ورائهم. هذا بالرغم من أن المواطنين جميعا يعلمون بأن الثورة قد أعلنت أنها بصدد إيجاد ديموقراطية سليمة، مستمدة من واقع البلاد وتقاليدها وطبيعتها، متجنبة الفجوات التي أفرزتها التجربة الماضية. ولا شك في أن هناك مجالا واسعا للتعاون الصادق، والتفاهم المثمر، لتحقيق هذه الديمقراطية التي تهدف إليها الثورة، وإبرازها في ثوب يكفل للبلاد التمتع بوضع دستور يمكنها من الاستقرار والنهضة والتقدم والازدهار". (بشير محمد سعيد، 1990:375).

يكشف هذا الموقف عن قناعة واضحة - وإن كانت تحاول الأحزاب إخفاءها - بأنها عاجزة عن تحقيق الاستقرار والديموقراطية (الحرية؟) معا، أو بلغة أخرى التعددية الحزبية والوفاق الوطني أو الوحدة القومية. وتوحي المذكرة وكأنه من المستحيل الجمع بين التنمية والفعالية وهيبة الدولة من خلال حكم البرلمان والتعدد الحزبي والحريات النقابية والمدنية. وهذه معادلة المفاضلة بين الخبز والحرية أو الاستقرار والتنوع بأشكاله المختلفة. وهذا مدخل مريح لعرض موقف شيخ (علي عبد الرحمن) الفكري والسياسي من الديمقراطية الليبرالية. فهو يرى

فيها من البداية خدعة أو بيع وهم، ففي رأيه: "نشأت الديمقراطية الليبرالية الحديثة لتقنع هؤلاء الكادحين أن الأمر بيدهم فهم الذين ينتخبون ممثلهم من أعضاء البرلمان الذين تتكون منهم الحكومة وهم الذين يصنعون القوانين ويراقبون الحكومة وهي تقوم بتنفيذ تلك القوانين، فكانت في الواقع ديموقراطية شكلا لا موضوعا لأن الناخبين هم أولئك الكادحون المستغلون فإنهم إنما ينتخبون ممثلهم وفق رغبة الرأسماليين الذين يتحكمون في أرزاقهم أو وفق رغبة مشايخ القبائل وزعماء الطوائف وعملاء الاستعمار". (ص109). ويقول بأن الشعوب مع ازدياد وعيها تسعى لتحسين شروط الليبرالية، ولكن الكاتب يرى أن الإصلاحات لم تجد: "وقد فطنت الشعوب إلى فساد هذا النوع من الديمقراطية التي تعتمد على تعدد الأحزاب. وتعدد الأحزاب نفسه (يزيد؟) من تقسيم الشعب وعرقلة تلاحمه وتوحيده كما أنها مبعث للصراع والمناورات وحب الغلبة والسيطرة ولو كان ذلك على حساب مصالح الشعب". (ص111).

يصل الكاتب إلى محطة البحث عن الحل الذي يتجاوز عيوب وتخدير الديمقراطية الليبرالية - حسب قوله - ولكن ذلك لم "يوقف زحف الثورة ففكر قاداتها في ديمقراطية يكون الفصل فيها لهؤلاء الفقراء الساخطين وهؤلاء البسطاء المظلومين فجاء نظام الديمقراطية الشعبية ذات الحزب الواحد تجسيدا لتلك الثورة". ولكن هذا التغيير كان من الطبيعي أن يكون عنيفا لأن الرأسمالية لن تتنازل عن امتيازاتها إلا بالقوة. لذلك صاحب التغيير قدرا من الدكتاتورية والتسلط الإرهابي، والذي لم يجد فيه الشيوعيون وبعض اليساريين غضاضة، وأخذ لديهم اسم "العنف الثوري". ويبحث (علي عبد الرحمن) عن ديموقراطية شعبية بلا عنف وممارسات دكتاتورية، وهنا ينتقد التجربة الشيوعية مع تمسكه بالاشتراكية.

يقف شيخ (علي عبد الرحمن) بلا تردد مع خيار الحزب الواحد، ولكن حيرته من البداية أو الأولوية حول كيفية إخراج النظام الديمقراطي الشعبي إلى حيز الوجود. ويتساءل: "هل يعمد الحكم إلى تعميق الأسس الاشتراكية ليمارس الشعب تطبيقها عمليا ويكون الوحدة الشعبية لتختفي الانقسامات السابقة ثم بعد ذلك يجيء دور المؤسسات النيابية التي تمارس الديمقراطية الشعبية ويكون ذلك في وقت اختفت فيه عوامل الانقسامات الحزبية فلم تختفي رسومها فقط ولكن اختفت معانيها ولم تندثر شكلا ولكنها اندثرت موضوعا فيجاء نظام الحزب الواحد تلقائيا ويستجيب الشعب دون تردد متى نودي لتكوينه". (ص115). ويدخل في معضلة البيضة أولا أم الدجاجة؟ وفي هذا المقترح ليس واضحا كيف أتى هذا الحكم الذي

سيطبق الاشتراكية ونظام الحزب الواحد؟ وكيف اكتسب هذه الجماهيرية التي ستقف معه بدون معارضة أياً كان حجمها ونوعها؟ ويقدم مقترحاً - تساؤلاً آخر: "أم تؤمّر الأحزاب بالتحدي والانحلال ويُجمع نفر من المواطنين في شكل برلمان أو جمعية وطنية يختارها حزب قام بين عشية أو ضحاها من تلك العناصر التي كانت متمسكة حول الأحزاب التي أعلن حلها ثم بعد ذلك وفي نطاق هذا النظام الذي قام بالفعل استجابة لنداء القوي وإذعاناً لأوامر من إذا قال فعل - بعد ذلك يبدأ الشعب يمارس الاشتراكية ممارسة فعلية؟". (نفس المصدر السابق).

يطبق الكاتب تساؤلاته على تجربة 25 مايو 1969. فهو لا يرى فيها انقلاباً ولا عجلة وتسرعاً، بل هي في نظره ثورة توجت مسيرة فكرة الاشتراكية التي صحبت الحركة الوطنية منذ نشأتها. ومن ناحية ثانية، لم تتوقف محاولات توحيد الأحزاب منذ يوم الاستقلال، خاصة وقد أصبحت ظاهرة الحزب الواحد هي الغالبة عند العديد من الدول حديثة الاستقلال. ويورد محاولات (عبود) في المجلس المركزي، وحاول الصادق المهدي أن يكون الحزب الغالب "بمعنى أن يكون حزبا واسع النطاق يضم الأغلبية الكبيرة من الشعب ويقوم إلى جنبه حزب واحد أو أحزاب صغيرة فيكون الحزب الغالب هو الحزب الواحد لأن الأحزاب الصغيرة مصيرها الفناء". (ص 119). وجرت محاولة ثالثة هي التجمع الاشتراكي الديمقراطي والذي تكون من حزب الشعب الديمقراطي والحزب الشيوعي والكيانات التي كونت جبهة الهيئات من نقابات واتحادات، وعدد من الشخصيات الوطنية. ولكن خلافات الحزبين أدت لفشل التجمع. ويريد الكاتب إثبات أن حركة 25 مايو لم تأت من فراغ، كما أن يمكن أن تسرع العملية الثورية نحو الاشتراكية.

ازداد شيخ (علي عبد الرحمن) تردداً بعد نجاح انقلاب النميري، والذي أيده بلا تحفظ. ولكنه عجز عن تقديم النصح في تحديد النظام السياسي الملائم. فهو يكتب: "ينبغي علينا أن لا نحصر أنفسنا في ضرورة الأخذ بأحد النظامين، الديمقراطية الليبرالية بالمعنى المعروف الآن في النظم البرلمانية في أوروبا الغربية وأمريكا وبعض بلاد آسيا وإفريقيا، والديمقراطية الشعبية المعروفة الآن في البلاد الاشتراكية وبعض الأقطار الآسيوية والإفريقية فلكل من النظامين محاسن ومساوئ. وإنني أعتقد أنهما معا لا يتماشيان مع واقعنا. وقد جربنا الديمقراطية الليبرالية وعانينا منها عناء كبيراً واقتنعنا بالتجربة على أن نقلها من الخارج

وتطبيقها كما هي أمر يعرقل مسيرتنا ويفتح المنافذ التي تتسرب منها المفسد والأضرار". (ص131). وهذا موقف واضح وقاطع في رفض الديمقراطية الليبرالية، حتى بدون فتح الباب للإصلاح أو توطين أو تبيئة التجربة. وفي نفس الوقت، ليس كامل القناعة بما يراه من تجارب الديمقراطية الشعبية، لأن نقلها في هذا الطور أيضا وأخذها كما هي، بدءا من إلغاء الأحزاب "لينتظم السودان في الحالة الراهنة حزب واحد أمر يهددنا بتحطيم كياناتنا ويعرضنا لهزات تتحرف بنا عن الطريق القويم". فهو يخشى القوة التي ستؤدي حتما إلى دكتاتورية رهيبة لن يستطع الحكام كبها حتى ولو كانت نواياهم حسنة. وينتهي بدعوة غامضة، تقول: "ويبدو أن المنهج السليم يقتضينا أن نفكر في نوع آخر للديمقراطية يناسب بلادنا أو أن نعد إلى أقرب النظامين إلى نفسية شعبنا أو أوضاعه ومشاكله الاجتماعية فندخل فيه من التعديلات بالحذف والإضافة ما يجعله مناسباً لنا متمشيا مع أوضاعنا". (ص132).

سبق للكاتب قدم اقتراحا إصلاحيا شاملا للأحزاب والنظام الانتخابي وطريقة اختيار النواب. وقد ذلك خلال فترة الديمقراطية الثانية، وقد كان لديه أمل في الإصلاح ولكن الآن بعد أن قضت مايو على النظام القديم، فلا جدوى للترقيع. ويكتب في ذلك: "ولا أريد أن أتقدم الآن بنفس ذلك الاقتراح فقد خطت بنا الثورة خطوة كبيرة للأمام وأصبح مجرد التفكير في الأنظمة الحزبية السابقة وطريقة إصلاحها يعتبر نكسة ورجعة للوراء ولكن علينا أن نفكر في وسائل أخرى تمكن الشعب من اختيار ممثلين حقيقيين يختارهم وهو متمتع بحريته الكاملة غير خاضع لضغط أو إكراه ولا متأثر برغبة أو رهبة". (ص135). ولا يعتقد أن هناك ضرورة إلى انتظار نوع من الديمقراطية لم يسبق له مثيل. ولكنه يرى من الواجب أن نستفيد من تجارب غيرنا لان التقدم البشري يذهب باستمرار إلى الأمام في انجازات جديدة في كل المجالات. ويختم بحسم: "وها هي البلاد التقدمية على وجه العموم والجمهورية العربية المتحدة على وجه الخصوص قد قطعت شوطا كبيرا في تطبيق نظام الحزب الواحد كأسلوب ديمقراطي يوحد الأمة ويحدد خطها السياسي الذي وصلت إلى تحديده بعد دراسات عميقة ويمكن الشعب من التعبير عن إرادته الحقبة بمحض اختياره في حرية كاملة". (ص136).

يشرح (الشيخ على عبد الرحمن) في تقديم اقتراحات من نوع آخر، تساعد في تأسيس الحزب الواحد. ويبدأ بالقول أن نظام الحزب الواحد يتطلب أولا أن يوضع الميثاق الذي يحدد

الطريق ويضع على جانبيه المعالم ويسد الثغرات. ولكنه يتساءل مسبقاً هل الشعب مستعد للالتفاف حول الميثاق متخلياً عن ارتباطاته السابقة؟ ولضمان ذلك، يطالب الكاتب بحل الحزب الشيوعي أسوة بالأحزاب الأخرى، وحل كل التنظيمات والهيئات الواقعة تحت سيطرته - حسب قوله. وبعد ذلك تبقى البلاد دون تنظيمات لمدة ستة أشهر على الأقل، والحكمة من ذلك: "ليتحلل المواطنون من تبعيتها ويصبحوا أحراراً من هذه القيود ليعيدوا النظر في أمرهم ويختاروا بعد ذلك الوضع الذي يرتضونه ويقدموا الأشخاص الذين يتقنون فيهم". (ص137). وفي هذه الأثناء يكون مجلس قيادة الثورة مجلساً من نحو سبعين عضواً يختارهم غير متأثر بالأوضاع القديمة" أي الانتماءات السابقة. وأن تقوم "الثورة" بحملة إعلامية واسعة لبيان أضرار الأحزاب وعيوب الانتخابات السابقة، بالإضافة لتركيز الوحدة العربية الشاملة. وبعد انتهاء فترة الستة أشهر تقدم مسودة الميثاق الوطني للشعب وبعد المناقشات والتعديلات "يطلب من الشعب الالتفاف حول ذلك الميثاق فيتكون الحزب الواحد ويوضع له النظام الذي يبرزه حزبا متكاملًا، روحه ودستوره هذا الميثاق الذي ارتضاه الشعب". (ص141).

أفكار الصيغة البديلة

تعاني قطاعات عديدة ضمن النخبة السياسية السودانية من معضلة البحث عن صيغة ديمقراطية تنمشى - كما يقولون - مع الواقع السوداني المعقد. وأغلبهم ديمقراطيون ولكنهم أصابهم الشك في جدوى أو قدرة الديمقراطية "الليبرالية" التي مورست في السودان، على حل مشكلات البلاد المتنامية. ويلاحظ ترداد كلمة "مستقبل" في أغلب عناوين الكتابات، وكأنهم في عملية بحث عن بديل قادم. فمن الواضح أن هذه الدائرة الشيطانية لن تظل تتكرر إلى الأبد، فالبلاد بعد انفصال الجنوب، وحرب دارفور والأطراف؛ وصلت حافة الانهيار الشامل ولم تعد هناك واسعة للعب والمناورة. ولكن المشكلة تكمن في الاستنزاف البشري الهائل والهدر في الإمكانيات، التي تعرض السودان لها بعد الاستقلال، ولا يمكن تعويضها.

الأحزاب والديمقراطية

ظل أغلب الخريجين يرون في كلمة الحزبية والتحزب معنى سالبا ويبدو الأثر الديني في فهم فكرة الحزبية، واضحا. فالاختلاف أو الخلاف غير مرغوب فيه، وغير مستحب لأنه فتنة بين المسلمين. ويتم تداول أحاديث الفرقة الناجية: "إِنَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ تَفَرَّقَتْ عَلَى ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ مِلَّةً، وَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ مِلَّةً كُلُّهُمْ فِي النَّارِ إِلَّا مِلَّةً وَاحِدَةً، قَالَ وَمَنْ هِيَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: مَا أَنَا عَلَيْهِ وَأَصْحَابِي". (رواه الترمذي). ولكن قوة الأحداث حتمت اختلاف الرأي، إذ يستحيل أن يُجمع أو يتفق هذه العدد الهائل من المتعلمين حول هذه المواقف المتباينة. فقد كان السودان بعد قيام مؤتمر الخريجين عام 1938 يموج بالآراء التي تناقش مستقبل البلاد. ورغم أن المؤتمر حُذر من قبل الإدارة البريطانية بالابتعاد من السياسة وعدم الادعاء بتمثيل الشعب السوداني. ولكن لجنة عام 1942 خرقت هذا التحريم وفتحت الباب أمام الولوج في السياسة بطريقة منتظمة. كما أن الانتخابات الدورية بلورت أشكالاً من المعسكرات والتكتلات التي قامت على أسسها أغلب الأحزاب لاحقاً.

أبدت عناصر مستتيرة رفضها لكل أشكال التحزب، وعلي رأس هؤلاء شخصية مثل (عرفات محمد عبد الله) صاحب مجلة (الفجر). فقد كان في حالة نقد مستمر للحزبية، ولا يفوت أي فرص للحديث عن عيوب الحزبية. ويكتب في إحدى المرات: "إن رأينا في هذه (الحزبية) قد طرحناه للمأ قبل اليوم: وهو أننا نستكرها ونترقب اليوم الذي لا نجد فيه إلا بنيانا مرصوصا يشد بعضه بعضا. وقد يسر المرء أن يرى نيران الحرب الحزبية تخدم بعض الشيء ويرى الناس كل يسير في عمله ويمشي في سبيله بلا شغب ولا لجب. ولكن حراس (الحزبية) وحماة معقلها لا ينظرون إلى شيء إلا بمنظارها ولا يقيسون عملا عاما أو خاصا إلا بميزانها المائل وكيلها المطفف، وها هم أولاء بيننا في كل مكان -لا نعرفهم بسيماهم، بل قد لا يعرفون أنفسهم- يفسدون كل حسن وجميل، ويفسد عليهم فهم ما يرون ويسمعون (...). كنا نحزن للتفرقة في الصوف، ونقول: وفق الله بين أخويننا، أما الآن فعلينا أن نسأل الله أن يظهر هذه النفوس". (مجلة الفجر، العدد الرابع، 16 يوليو 1934، الافتتاحية تحت عنوان: الحزبية). ومن الواضح أن الحياة الحزبية افتقدت عناصر مؤثرة ومفيدة، كان من الممكن أن تجنب الأحزاب كثيرا من الأخطاء.

لم تكن عيوب البداية في الشقاق فقط، ولكن في تراجع الخريجين عن المبادئ التي ميزتهم. فقد كان الخريجون رغم حداثتهم النسبية المكتسبة من التعليم غير التقليدي، ومن الاحتكاك مع الآخر؛ أصحاب موقف رافض للطائفية. ولكن حين فكروا في تكوين الأحزاب، وجدوا أنفسهم في حاجة لمباركة الزعامات الطائفية التقليدية. فقد عجزت فئة الخريجين عن الخروج عن قوقعتها النخبوية والحضرية. ولذلك، كان من الطبيعي حين أرادت تكوين قواعد شعبية والتوسع جماهيرياً، أن تتحالف أو تتهادن مع الطائفية الدينية التي هاجمتها كثيراً. وكان التهافت في العلاقة لأنها لم تقم على أسس فكرية أو حتى تقارب. إذ نلاحظ أن أغلب العناصر التي كونت أحزاب الأشقاء والاتحاديين، كانت ذات حضور دائم في ما سمي: مجلس السيد عبد الرحمن المهدي. ويرى بعض المؤرخين أن جماعة الأشقاء وبالذات يحيى الفضلى وإسماعيل الأزهري. وقد ساندتهم (المهدي) في انتخابات دورة 1940 ولكن في نهاية عام 1942 برزت الخلافات بين هذه المجموعة ومجموعة إبراهيم أحمد وأحمد يوسف هاشم. ووقف (المهدي) مع جناح (إبراهيم أحمد) بسبب اعتدالها في التعامل مع الإدارة البريطانية، ونوع العلاقة مع مصر. ومنذ ذلك الحين، خضعت مسيرة الخريجين لرعاية وتوجيه الطائفتين والسيدتين. وتقاسمت الطائفتان: الختمية والأنصار، عدا الاستثناءات الضئيلة في الأحزاب العقائدية، مجال الاستحقاقات الانتخابية وصارت لها دوائر انتخابية مغلقة، مما يطعن في حقيقة ليبرالية الديمقراطية السودانية.

كرر الخريجون نفس الموقف مع الزعامات القبلية والإدارة، في بحثها عن التأييد الانتخابي والشعبية. فقد افترض البريطانيون أن يكون الأفندية بديلاً للإدارة الأهلية في بعض الفترات. ومع تصاعد المد الوطني، زاد اهتمام البريطانيين بزعماء القبائل وصاروا من مكونات التطور الدستوري التدريجي. وتم تمثيلهم في المجلس الاستشاري والجمعية التشريعية. ولم يتغير شكل التقسيم القبلي - الانتخابي منذ ذلك الوقت وحتى اليوم. وكان على الأحزاب البحث عن الصيغة المثلى في التحالف لكسب هذه الأصوات الموجودة في الريف والبادية. ويرى (ماكمايكل) أنه من الخطأ الافتراض أن الخلاف الحقيقي بين الختمية والأنصار كان حول الاتحاد مع مصر أو الاستقلال أي خلاف سياسي بحت. فالخلاف، في رأيه، كان أعمق من ذلك بكثير. فقد كان أساس الخلاف طائفيًا وشخصيًا، قائم على تصورين مختلفين

يستند على تجارب تاريخية مريرة. ويشبه التمايز بخلاف السنة والشيعية، أو خلاف البروتستانت والكاثوليك، ولحد ما لقرب للخلاف بين المسيحية واليهودية. (ص249).

بدأت رؤى الجماعات والتيارات المختلفة داخل المؤتمر، تتبلور مع نهاية الحرب العالمية الثانية عام 1945. ويصف (أحمد خير) المشهد السياسي في تلك الفترة والذي تبلور في تيارين رئيسيين ينضوي تحت كل منها بضعة أقسام فرعية. فالتيار الأول: "يؤمن بضرورة الاتصال بمصر ويصب إيمانه هذا في قوالب سياسية تتباين تبعا لثقافته وما ينبني على تلك الثقافة من إدراك لطبيعة الحياة المصرية السودانية، وما يجب أن تكون عليه في المستقبل. فمن اتحاد شخصي إلى اندماج كامل بينهما بضعة أشكال أخرى". (ص133). وعن التيار الثاني، يقول: "يقابل هؤلاء (حزب الأمة) متزعا الاستقلال التام حفاظا على مقومات الذاتية السودانية في متحف الحضارة الإنسانية من الانقراض والفناء.. يساندهم في خفر واستحياء، القوميون المنادون بضرورة التدرج في الحكم الذاتي في أمد محدود". (ص134).

لم ينشغل الخريجون والأحزاب عموما بقضايا مثل الديمقراطية، والتنمية، والتعدد الثقافي. فقد كانت مهمة مرحلة المسألة الوطنية تتركز على الجلاء والاستقلال التام فقط. فقد كان المطلب واضحا وصريحا وواحدا، ولم يكن يحتاج لكثير من الجدل الفكري والتعقيدات الفقهية والقانونية. وقد وجد الجميع في موضوع: (وضع السودان السياسي) ضالتهم الفكرية أو كما قال (أحمد خير) وجدت المجموعات: "تبريرا منطقيا أمام نفسها، وستارا لفظيا أمام الجماهير، تحقق به رغبتها في الاحتفاظ بكيونتها واستقلالها وتدعيم مناصب القيادة فيها". (ص136) وجاءت بدايات الكيانات السياسية من مصدرين انطلقا من هذه القضية المحورية. إذ تشكل التكوين الحزبي عند البعض نتيجة تطور محتوى لاهتمامات وانشغالات الجمعيات الأدبية. فقد انتهى بها الحوار والنقاش والبحث والقراءات إلى ضرورة تأسيس حزب. أما المصدر الثاني، فقد كان التكوين الحزبي عند البعض: "وليد الرغبة في الفوز في انتخابات المؤتمر والمساهمة فيه أو الاستئثار بقيادة الرأي العام سواء أكان مرجع ذلك التفاني في خدمة المجتمع أو إرضاء لنزعة الذاتية واستكمالا لأسباب حيوية". (المصدر السابق، ص137).

من الواضح أن الأحزاب السودانية لم تنشأ نتيجة ضرورات فكرية واجتماعية تتحدد في

أيدولوجيات متماسكة في رؤاها الفكرية أو الفلسفية. وقد يكون للنظام التعليمي والمفروض أثره في تكوين الخريجين الذين يميلون للتناول العملي (البراقماتي) على حساب الفكري والنظري. وبسبب العلاقة مع الزعامات القبلية بالإضافة لدور الطائفية، أضع السودان فرصة قيام أحزاب حديثة - إلا فيما ندر - قائمة على الأفكار والبرامج، وتمارس الديمقراطية الداخلية في اختيار قياداتها وكوادرها، وتسيير شؤونها الداخلية.

الأشقاء والاتحاديون

كانت مجموعة (الأشقاء) من أوائل الكيانات السياسية المنظمة، إن لم تكن أول المجموعات. ويختلف المؤرخون في تحديد تاريخ ميلاد الحزب بالضبط. وقد يرجع ذلك لعدم وجود إجراءات قانونية تمنع النشاط بلا تسجيل رسمي أو تحديد شروط ما يمكن أن يسمى حزبا. ويكتب أحد الباحثين: 'بدأ حزب الأشقاء يتبلور منذ سبتمبر 1943 ولم يكن الأشقاء في أول الأمر حزبا سياسيا بل كانوا كما قال أزهري في مذكراته: جماعة من الشباب المتحمس جمعتهم ظروف الدراسة وأوثق الرباط بينهم التجاوب ووحدة الغرض والرغبة الصادقة في خدمة الوطن'. (دياب، 1984:204). أما (أحمد خير) فيكتب: 'بدأ تكوين الأشقاء الحزبي يتبلور منذ 1944. والاسم الذي أطلق عليهم من وضع خصومهم في الانتخابات التي سبقت نشوء الأحزاب. ونشوء الأشقاء كحزب سياسي جاء تلقائيا بحثا فخالفوا بذلك المجرى الذي سارت عليه الأحزاب الأخرى التي تطورت من مدارس فكرية أو جماعات قديمة معروفة'. (ص140). ويقول (محمود الفضلي) أحد مؤسسي الأشقاء أن الجماعة التي عرفت فيما بعد بالأشقاء كانت مجموعة تلتف حول أشقاء من آل الفضلي، وعضو الله، ومحمد يس، ثم ضمت آخرين، حتى التقت بإسماعيل وعلي الأزهري، وإبراهيم المفتي. (دياب، 204). ويصف (المحجوب) البدايات الأولى للأشقاء، بقوله: 'استمر الأشقاء يعملون داخل المؤتمر كجماعة حلقتها الداخلية تكاد تكون مغلقة كالماسونية. كانت حلقة أصدقاء لا مفكرين سياسيين توحدتهم أيديولوجية واحدة. ولهذا عجزوا حين أصبحوا حزبا سياسيا عن صوغ برنامج سياسي'. (الديمقراطية...، ص42).

لم يكن (الأشقاء) أصحاب أيديولوجية واضحة أو أفكار سياسية مبتكرة، بل يبدو أنهم قد تبنا برنامج مؤتمر الخريجين بكل عمومياته. وقد كان كافيا في تلك الفترة لكسب الجماهير والأصوات في انتخابات النادي والمؤتمر. فقد كان مطلبهم الأساسي وشعارهم الأول، يقوم على قرار: "قيام حكومة سودانية في إتحاد مع مصر تحت التاج المصري". ويرى (أحمد خير) أنهم في هذه الحالة يقفون في "نقطة تقع بين الإتحاد الفدرالي، الذي ينص عليه قرار المؤتمر، والوحدة الكاملة التي ينص عليها برنامج حزب وحدة وادي النيل". (142). وقد دعا بعض أعضاء هذه الجماعة إلى شكل من الوحدة مع مصر، لكنهم أوضحوا سرا أن ذلك تكتيك لا هدف حقيقي. وأن الغاية هي استعمال مصر ضد بريطانيا الشريكة الأخرى في الحكم الثنائي. ومن المفارقات السياسية أن قيادة الأشقاء تكونت في البداية من الشبان الذين أيدوا فريق الأكثرية في خلافات النادي السابقة، بسبب دعوتها للانفصال وقيام الملكية. وظلت قيادة (الأشقاء) تعمل مع كبار الانفصاليين حتى أول عام 1943 حين خرجت عنها. ونشطوا في البحث عن مصادر تأييد جديدة وحلفاء جدد تمكنهم من الاحتفاظ بمواقعهم في داخل المؤتمر تجاه العناصر المعتدلة. ويقول (نبلوك) في هذا الصدد: "وبدلا من أن يبحثوا عن التأييد في أوساط الشعب السوداني، الأمر الذي كان سيكسبهم المعركة في المدى الطويل، وإن كان سيفقدهم قيادة المؤتمر على المدى القريب، اختاروا أن يبحثوا التأييد في أوساط المؤسسة السودانية، ووجدوا عند السيد على الميرغني كل الاستعداد ليكون حليفهم الجديد، بل أن مبادرة صياغة الحلف الجديد جاءت من السيد الميرغني نفسه". (192:2006).

كان (أحمد خير) أفضل من حلل ووصف حقيقة حزب (الأشقاء) بنظرة حصيفة وموقف صريح وموضوعي. فقد كتب: "امتاز قادة الأشقاء حتى الآن بالتوفيق بين نزعتين متناقضتين: النزعة الديماجوجية وتمثل في مقدرتهم على كسب قوة جماهيرية. والثانية نزعة دكتاتورية تتمثل في انفراد القيادة برسم الخط السياسي وتنفيذه". (ص141). ويفسر التناقض بأن النزعة الأولى "تستلزم الأخذ بالروح والتقاليد الديمقراطية وهي وضوح المبادئ ووضوح الأساليب، والصراحة مع الجماهير المؤيدة". وهذا ما لم يرق به الأشقاء، فالحزب لم يعلن المبادئ التي يقوم عليها. كما لا يعني بتوضيح خطه وأساليبه حتى أمام الهيئة العليا.

ويجزم الكاتب بأن هذه السرية: "هي عامل فعال في قوتهم العددية. إذ من خصائص الجماهير، غير الواعية، أن تتسج من وحي خيالها صورة جذابة للقيادة وتخلع على الزعامة أيضا، جميع صفات الكمال". (نفس المصدر).

ويصل (أحمد خير) إلى حقيقة تقول بأن الأشقاء حزبان: حزب انتخابي تبرز قوته وضرورته في الانتخاب، "وهذا يضم قوة جماهير غفيرة متباينة في كل شيء، بل مختلفة متنافرة لا تجمع بينها إلا ضرورة انتصار مرشحي الحزب في المؤتمر، فإذا انجلت غمرة الانتخاب اختفت وتلاشت وبرز الحزب الثاني أو الأقلية المتحكمة (أولجارية). وقد برهنت الأقلية هذه على أنها آلة طيعة في يد المحرك الخفي!" (ص142). ويظهر هذا التحليل أن حزب (الأشقاء) يمتاز بميول عملية أو براقماتية واضحة في العمل السياسي، وقد لازمت هذه الصفة الجماعة طوال تاريخها ورغم اختلاف المراحل، ومع تغييرات التسميات. فالمطلوب هو تحقيق شعبية الحزب وجذب فئات قادرة على مساندة الحزب ماليا تحت كل الظروف. وهذه الاستراتيجية عدم الإعلان عن مبادئ وبرامج محددة وثابتة وواضحة. وهذا ما يعفيهم من المساءلة والنقد والمحاسبة. وقد استطاع حزب (الأشقاء) أن يكون أكبر الأحزاب الاتحادية التي تشكلت في منتصف الأربعينيات، وأصبح قوة سياسية معتبرة بسبب "الدعم المصري ومساندة السيد على الميرغني ومن خلال تجنيد أعضاء جدد من شبكة الختمية ومن مؤتمر الخريجين، وساعدت تبرعات التجار الختمية على تقوية قاعدته المالية". (نيلوك، ص194).

حزب الاتحاديين:

ينسب مؤسسو الحزب أنفسهم لجماعة القراءة المعروفة باسم "الأبروفيين" لأن أغلبهم من سكان هذا الحي بأمر درمان. ويقول أحد الرواد (خضر حمد): "وهم جماعة جمع بينهم الأدب والسياسة والجوار والصدقة (...). والابروفيون جمعت بينهم أيضا جمعية القراءة". (ص104).

ويضيف بأن نفوذهم وسمعتهم امتدت إلى خارج الحي بل والعاصمة، وصار لهم إتباع ومؤيدون في جميع المجالات والأماكن. وكان من الطبيعي أن ينشطوا داخل المؤتمر. وفي

انتخاب عام 1943 دخلها جماعة منهم وزعوا نشرة للدعاية، وجاء في جملة: "ومن يتخلف تدوسه سنابك الخيل" فسامهم زملاؤهم منذ تلك اللحظة. ويقول (حمد) أن نشرة "السنابك" لفتت الأذهان إلى انتخابات المؤتمر يجب أن يدخلها الناس ببرنامج وأهداف يلتزمون للناخبين بتنفيذها، ويلاحظ: "وتطورت الفكرة أخيرا إلى أن أصبحت أحزابا تتعارك في انتخابات المؤتمر". وكل هذه الأحداث تظهر جليا جدية (الاتحاديين) وأن لديهم ما هو مختلف.

إن الفكرة الأساسية لدى الاتحاديين هي: "قيام حكومة سودانية ديمقراطية حرة في اتحاد مع مصر على نظام الدومنيون (أي بالاشتراك في رأس الدولة والدفاع والتمثيل الخارجي)". وهو نظام يكفل حق الاختيار في الانفصال. ويقول (أحمد خير)، أنهم لا يؤمنون في دخيلة أنفسهم بالانفصال عن مصر، "إلا أن تقديسهم للمبادئ والقواعد النظرية جعلهم يصرون على ضرورة النص على ذلك: فبغير مثل هذا النص، يقول الاتحاديون، نجرد الأجيال القادمة من حرية الإرادة". (ص137).

تمسك (الاتحاديون) بمبدأ رفض الطائفية بصورة قاطعة تختلف عن مفاوضات كثير من الخريجين، رغم أن كثيرا منهم ينحدر من عائلات ختمية. وكان أثر القراءة والحوار والانفتاح على الآخر، واضحا في تكوين أفكار متقدمة تتراوح من الاشتراكية القابية حتى الديمقراطية الليبرالية. ففي دستورهم أكدوا على الحرية الديمقراطية بإضافة كلمة "حرة" (Democracy Free) وكان يمكن عدم ذكرها ويبقى المعنى مفهوما. ولكنهم كانوا متقدمين كثيرا فكريا، على مجالهم وأقرانهم. وصدق (خضر حمد) في قوله أنهم سبقوا زمنهم بتفكيرهم، حين تحدثوا في عام 1944 عن: "إيمانهم بالحرية الفردية وضرورة إنماء الشخصية الإنسانية ويتحدثون عن روح التسامح وعدم استغلال الشعب أو اضطهاد الطبقات. تحدثوا عن وجوب تحقيق رغبة الأكثرية مع احترام شعور الأقليات واحترام رغباتها". (ص107).

كان رؤيتهم واضحة في أن "الديمقراطية الحرة" غير ممكنة بدون التنمية والعدالة الاجتماعية والمساواة؛ بينما توقف الخلف عند شعار: "تحرير لا تعمير". فقد جاء في مبادئ الاتحاديين ما يلي:

1- وضع الأسس التي تكفل توزيع الثروة توزيعا عادلا بين المواطنين.

2- تحريم الاحتكار.

- 3- تحريم النظم الإقطاعية.
 - 4- تعميم الجمعيات التعاونية للمزارعين والعمال.
 - 5- تشجيع الملكيات الصغيرة في الأراضي.
 - 6- تسليم المنافع العامة كالنور ومصادر القوة ووسائل النقل للبلديات لتديرها للمصلحة العامة.
 - 7- توفير فرص العمل لكل القادرين وإدخال نظام الضمان الاجتماعي ضد التعطل والمرض والشيخوخة.
- هذه هي مهام أي حكومة انتقالية أو اتحادية قادمة في السودان.

كانت مشكلة الاتحاديين في صفتهم، خاصة بعد رفضهم التعاون مع طائفة الختمية وأن يكونوا واجهة لأجندة الميرغني رغم تأثيره القوي بين الخريجين في تلك الحقبة. وهذا ما جعل منهم أقلية، رغم أنه كان من المفترض - كما يقول (أحمد خير): "أن يكونوا رأس الرمح في قيادة الختمية السياسية التي لا يزال كبار الابروفيين يتمتعون بثقتها ويؤثرون في توجيهها إلى حد كبير. غير أن الاتحاديين أرادوها علمانية متحررة لا تخضع إلا للمبادئ والمبادئ فقط. فكان لهم ما أرادوا". (ص139). وهذا يجيب على سؤال: لماذا ديماغوغية الأشقاء تغلبت على فكرية ومبدئية الاتحاديين؟ فقد تمسكوا بالنظريات التي يؤمنون بها دون مساومة، مضحين بالجماهيرية ورضى الطائفية الدينية. وكان من مظاهر الحرية الفكرية، تعدد الآراء داخل التنظيم الواحد، ولم تكن القيادة موحدة. ولكن هذا لم يمنع أن يكون الاتحاديون مؤثرين على مجريات السياسة السودانية من عام 1944 وحتى تكوين وفد السودان وسفره. وقد رأي فيهم بعض الباحثين، مدرسة خلق كوادر قيادية مثقفة، فاستفاد منهم الآخرون وخرجت منهم قيادات لأحزاب سياسية أخرى. (دياب، ص215). ينتقد (أحمد خير) بعض تناقضات الاتحاديين، على أساس أن مبادئ العمل لديهم تكشف عكس ما اشتهر عن تعصبهم للنظريات، وتنم عن واقعية. بل يصل لحد القول: "لا نعدو الحق إذا قلنا إن مبادئهم تكشف عن استسلام لواقع الحال في السودان". (ص139). يقول أنهم ينادون في الفقرة الأولى بقيام دولة اتحادية من مصر والسودان، ويحددون نوع الاتحاد. وبينما في الفقرة الثانية يطالبون بإقرار هذا الوضع دولياً بعد الحرب مباشرة، "إذا بهم في الثالثة يعتبرون كل ذلك تطوراً

يجعلون أمر تنفيذه رهنا برغبة دكتاتورية المتقنين. ثم يعودون فيسلمون باستمرار الحكم الثنائي للإشراف على التنفيذ". (ص139). ويرى أن الاتجاهات متضاربة، وتتعارض في الفقرات الثلاث المذكورة في الدستور، فنراهم: "في وقت واحد انقلابيين ومعتدلين. ديمقراطيين ودكتاتوريين. يتطلعون إلى وضع دولي ثم يستسلمون لنظام الوصاية الفردية!" (نفس المصدر السابق). هذا وقد أحس واضعو دستور الاتحاديين بما فيه من نقص، فحاولوا إكماله بمذكرة تفسيرية حوت بنودا كثيرة ولكنه يرى أنها لم تفسر شيئا، ولكنها "أتاحت الفرصة لعرض برنامج إصلاحى اقتبس كثيرا من الفابية الانجليزية، ثم وقف بمنأى عن الماركسية الفاقعة". (ص140).

لم تكن رؤية الابروفيين للمسألة السودانية مكتملة خاصة حين يتعلق الأمر بالقومية. فهم قد رفضوا الطائفية لأنهم تقسم الشعب، ولكن هناك من تشكك في فكرة "الشعب" لديهم. ويكتب (خالد الكد) عن حديثهم عن الشعب: "ولكن كما يبدو لي، كانوا يقصدون بالشعب، ليس كل الشعب السوداني، وإنما يقصدون فقط (الأفندية)، لأن كل مجهوداتهم كانت تنحصر في توحيد هذه الطبقة، لا توحيد كل الشعب السوداني". (ص154). فقد كانت نظرتهم لعروبة السودان، تقف سدا دون وصولهم لسودان متعدد الثقافات. وكان أحد مفكري الابروفيين (حسن أحمد عثمان) يرى أن عرب الشمال - خريجون أم جلابة - باستطاعتهم تعريب وأسلمة الجنوب، لولا إعاقة البريطانيين لذلك الهدف. ويتلخص موقفهم في: "أن أولئك (الأفارقة البدائيين) والذي ينقسمون إلى أكثر من 500 قبيلة، والذين ليست لديهم لغة مشتركة، ولا دين مشترك ولا ثقافة، ليس لديهم بديل آخر سوى اللغة العربية والإسلام كعوامل لتوحيدهم. وأخذوا مثلا، تعريب وأسلمة شمال السودان". (ص156). ومن الجدير بالذكر أن الفابية لم تكن تهتم بالقضية القومية، ولذلك تجاهلوا مسألة أيرلندا. كما أن تضخيم الابروفيين لانتسابهم العروبي حجب عنهم التفكير الصحيح في وضعية غير العرب في الدولة والمجتمع السودانيين.

الحزب الوطني الاتحادي

عرفت الحركة الاتحادية عددا من الكيانات السياسية في منتصف الأربعينيات، ولكن لم تترك مساهمة تذكر في مجال الفكر الديمقراطي. وهذه الأحزاب هي حزب الأحرار (أكتوبر 1944) ووحدة وادي النيل (سبتمبر 1945) وحزب الجبهة الوطنية (1949). وتدور أفكار هذه الأحزاب واختلافاتها، حول نوع العلاقة مع مصر. ورغم وضوح فكرة الوحدة أو الاتحاد مع مصر، إلا أن الشيطان كان فعلا في التفاصيل مما جعل الاتحاديين أكثر الكيانات تشرذما وانقسامًا. فقد شهد عام 1951 انشقاقا عميقا في حزب الأشقاء، خرجت على إثره قيادات هامة مثل محمد نور الدين، أحمد خير، وخضر عمر. واستمر هذا الخلاف الحاد خلال فترة حرجة من تاريخ البلاد حيث كان الجميع يبحثون تقرير مصير السودان. وعقب التغيير في مصر نتيجة ثورة يوليو 1952، أبدى اللواء (محمد نجيب) اهتماما خاصا بقضية السودان لأسباب عدة. فقام بدعوة الأحزاب السياسية السودانية للقاهرة بقصد التشاور والاستعداد لاستئناف المفاوضات مع بريطانيا. واستجابت الأحزاب للدعوة، وكانت الأحزاب الاتحادية كثيرة، فبالإضافة للأحزاب سابقة الذكر، جاء الأشقاء كجناحين زائداً الحزب الوطني الذي أنشأه الشريف عبد الرحمن الهندي. وكان من الطبيعي أن تنزعج مصر الرسمية من تشتت حلفائها، خاصة وقد جاء الاستقاليون في تنظيم واحد، هو: الجبهة الاستقلالية.

تدخل الرئيس نجيب شخصيا في عملية توحيد الأحزاب الاتحادية، والتي غدت ضرورة بعد توقيع اتفاقية الحكم الذاتي لمواجهة دعاة الانفصال. وقد اجتمع (نجيب) بالاتحاديين في فندق سميراميس، في يوم 1952/10/31، ويكتب (خضر حمد) عن اللقاء: "وكانت جلسة مباركة تحدث فيها نجيب بإخلاصه المعهود وبإحساس السوداني المخلص المشفق وناشد الجميع أن يلتقوا وأن يوحدوا كلمتهم وندد بالفرقة وتنبأ سلفا بالفشل الذي ستمنى به الأحزاب الاتحادية بل السودان إذا ما دخلنا المعركة القادمة ونحن على غير اتفاق". (ص171). وانتهى اللقاء بتوافق واضح وإجماع كامل. ورفض (نجيب) الرأي القائل بتكملة الخطوات التنفيذية لدي العودة للخرطوم. وقال بوجود الشروع فورا في تعيين اللجنة التنفيذية وتوزيع المناصب استباقا لأي خلاف محتمل. واختيرت لجنة ثلاثية لوضع هيكل الحزب، وبعد مناقشات هادئة تم اختيار لجنة تنفيذية من عشرين عضوا. وأصبح إسماعيل الأزهرى رئيسا

للحزب، ومنافسه محمد نور الدين وكيلا له، وخضر حمد سكرتيرا عاما له. وتعمد التشكيل إبعاد كل من يحيى الفضلي وخضر عمر من تلك اللجنة خشية أن ينقلا خلافهم للحزب الجديد. (أبو حسبو، ص112).

يبين هذا السرد كيفية تكون الأحزاب وإدارتها، وهذا من أكبر الأحزاب بل حصل على الأغلبية في أول انتخابات عامة وحكم البلاد. فالانقسامات الأولى لم تقم على أسس مبدئية ثم التوحيد لم يكن ببرنامج شامل وجامع. وهذه من آفات الديمقراطية السودانية، فهي قائمة على علاقات شخصية ووسائل تقليدية في التفاعل مثل الوساطات والترضيات. فهذه الأحزاب المتنافرة لم تقدم أي وثيقة مكتوبة تبين حول ماذا اختلفت؟ ثم ماذا هي أسس وشروط توحيدها الآن؟ وفي هذا مجرد ردود فعل وظيفية الموقف، ويعلق (أبو حسبو) القيادي الاتحادي على حدث التوحيد: "لذلك قام الحزب وفي أحشائه تلك الخلافات دون حسمها، وكان لا بد لها -طال الزمن أم قصر- أن تطفو إلى السطح، وتؤدي إلى ما أدت إليه. فقد جمع الحزب الوطني الاتحادي بين طائفة الختمية، وحزب الأحرار الاتحاديين، وحزب وحدة وادي النيل". (ص112).

جمع الحزب الوطني الاتحادي كثيرا من المتناقضات بسبب العجلة في التكوين. وكما كان متوقعا لم يدم الانسجام طويلا، خاصة مع إصرار طائفة الختمية وراعيتها السيد علي الميرغني على التدخل في كل قرارات الحزب وفق مصالحه الخاصة. كما قامت مجموعة الوزراء الثلاثة: خلف الله خالد وزير الدفاع، وميرغني حمزة، وأحمد جلي؛ بالخروج على الرئيس الأزهرى وشكلوا: "حزب الاستقلال الجمهوري". هذا، وقد سارع السيد علي الميرغني، بمباركة الحزب الجديد رغم دعوته للاستقلال (جريدة صوت السودان، 2 يناير 1955) ولكن الحزب لم يدم طويلا إذ تم حله عام 1956. وظهر حزب السيد الحقيقي في منتصف عام 1956 تحت اسم: حزب الشعب الديمقراطي بزعامة الشيخ علي عبد الرحمن. وفي 12 ديسمبر 1967 اندمج الحزبان مجددا تحت اسم: الحزب الاتحادي الديمقراطي.

رغم أن الاتحاديين - بمختلف مسمياتهم - مثلوا تطور الخريجين والفئات الحضرية أو حزب الوسط بامتياز، إلا أن مساهمتهم الفكرية والنظرية في موضوع الديمقراطية لم يكن في مستوى جماهيريته ونفوذه السياسي. وقد يكون السبب أن قياداته وكوادره انحازت تاريخيا لديماغوغية الأشقاء على حساب فكرية وثقافة الاتحاديين. لذلك، سوف تقتصر متابعتنا

للإنتاج الفكري المبكر على السيد الأزهري والشيخ على عبد الرحمن. رغم أن، على المستوى السياسي، كان الحزب يضم أسماء كبيرة ومشهورة مثل مبارك زروق، وإبراهيم المفتى، وميرغني حمزة، ومدثر البوشي، ومحمد أحمد المرضي، محمد نور الدين، وغيرهم، ولكنهم لم يتركوا شيئا مكتوبا حتى ولا مذكراتهم الشخصية. ويبدو أن أول حزب وطني يحكم السودان المستقل لم يهتم بالجوانب الفكرية في السياسة والعمل الحزبي. لذلك، كان من الطبيعي أن تبقى التجربة الديمقراطية الأولى مكشوفة وهشة، وبالتالي لم تصمد أمام الهجمة الانقلابية في عام 1958.

كان من الواضح أن السودان ما بعد الاستقلال لم يحظ بنخبة جيدة التكوين فكريا ذات رؤية واضحة تتوق لإحداث التغيير والنهضة. فقد تربت نخبة ما بعد الاستقلال، في أجواء انتخابات مؤتمر الخريجين السنوية بكل ما فيها من مؤامرات ومقالب ومساومات. وحين وصلوا للحكومة والبرلمان وقيادة الأحزاب، نقلوا هذا الفهم والسلوك، للحياة السياسية والفكرية. وانتقل الصراع والتنافس إلى مستوى أعلى وأشمل: السلطة والحكم والإدارة. ولم يكن من الممكن أن يؤدي أسلوب "انتخابات المؤتمر" إلى تحقيق الاستقرار والتنمية. وشهدت تلك الفترة سقوط وقيام الكثير من الحكومات قصيرة العمر. وعرفت الحياة الحزبية الكثير من الانقسامات والأحزاب المنشققة. وقد شكلت هذه النشأة المضطربة خط تطور الديمقراطية حتى اليوم. فالبدايات لم تساهم في خلق تراث فكري وعملي للديمقراطية تسترشد به الأجيال التالية. وظلت النخبة السياسية السودانية تعيد إنتاج ذلك "التاريخ" وكأنه أصول الديمقراطية. ورغم الزمن وتعاقب الأجيال لم تحدث الأحزاب أي قطيعة حقيقية مع البدايات الخاطئة. إذ مازالت الغلبة للأحزاب الطائفية والتي عجزت النظم الدكتاتورية عن القضاء على قواعدها الجماهيرية. وظلت الأحزاب السياسية تفتقد الديمقراطية الداخلية في إدارة شؤونها خاصة تجديد القيادات واتخاذ القرارات.

تميزت الأمم حديثة الاستقلال والتي نجحت في النهضة والتقدم، بوجود نخبة مستنيرة وكفؤة مثلت دور الرافعة لكل الأمة. فهذه شعوب وجدت نفسها في ظلمات ثلوث الجهل والفقر والمرض، المفهوم الذي تستخدمه الزعامات الوطنية الجديدة لوصف الحال بعد الاستعمار. وقد حظيت بعض هذه الشعوب بزعماء أصحاب كاريزما وأفكار متقدمة، فحاولوا - بصدق - استنهاض شعوبهم. ويعقد أحد الصحفيين هذه المقارنة عن دور أول رئيس

للسودان، إسماعيل الأزهري: "إن أزهري ليس من خالقي الشعوب، فأمثال أتاتورك وغاندي وديفاليرا وواشنطن، قلة في التاريخ لا يوجد بهم الزمان إلا نادرا، ولكن أزهري أحد هؤلاء الذين يملأون المقعد الخالي في فترة الانتظار". (يحي محمد عبد القادر، 1987:53).

ونصح الكاتب، الزعيم أزهري لكي يمضي في طريق رجال الدولة والمفكرين، بقوله:

"لو استراح من هذه الرحلات الطوال العراض واستجم قليلا وألقى نظرة دقيقة فيما لديه من أوراق وعاش فقط لتثبيت قواعد هذا الحكم ولم الشمل المبدد ولم يلق أذنا لقالة السوء ومدبري الفتن. وحفظ مبادئه الاتحادية وطامن من تعصبه الحزبي وشعر بمسؤوليته القومية الشاملة ولعب دور الرجل الكبير الذي يلتقي الجميع تحت جناحه ولم ينجرف وراء دعاة الاستبداد والإرهاب". (نفس المصدر السابق).

تعبّر مثل هذه النصيحة عن حقيقة الأمل والرجاء الذي وضعه السودانيون في أول زعيم وطني منتخب يحكم الوطن المستقل. ففي التاريخ، يعتمد التقدم على الأسس الأولى، وبالتالي كان التعويل على البناء الديمقراطي الأول أي فترة صعود حركة التحرر الوطني ثم الاستقلال وما بعده. ومن المفارقة ألا تنمي مرحلة استغراقه في عمل مؤتمر الخريجين قدراته الفكرية، خاصة وهو ذو خلفية مساعدة على الدخول في عالم المعرفة والفكر. فهو من أسرة صوفية الجذور عرفت بالعلم والتقوى، وتلقى كثير من أبنائها العلم في الأزهر الشريف. وهو نفسه كان محظوظا حين ابتعث إلى بيروت ليتلقى تعليمه في منارة علمية وهي الجامعة الأمريكية، في زمن مبكر (1930-1027). ومن المعروف أن هذه الجامعة هي التي أغنت العالم العربي بأغلب زعمائه ومفكره وإداريه. ولكن من الواضح أن (الأزهري) رغم صبره ومثابرتة لم تكن له ميول واهتمامات بقضايا الفكر والثقافة والفلسفة. وهو شخص عملي وساعده في الاستمرار في هذا الطريق، أن مناهج العمل العام في مؤتمر الخريجين تسير في نفس هذا الخط. إذ لم تعرف أي اختلافات فكرية أو أيديولوجية واضحة بين المعسكرين المتنافسين: الشوقيون والفيليون. وهو تنافس شخصي تقف خلفه شخصيات دينية تبحث عن نفوذ وسط الخريجين دون أن تتعرض لأي ضرر أو إساءة. ووصل إلينا هزلهم في الإغاضة المتبادلة، حين يقيم أحدهم الصلاة ويتلو آيات من سورة الفيل: "ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل". ثم يردد آخر أغنية: "شوقي مهما ازداد برضه شافو قليل".

أدار (الأزهري) بلا شك، معاركه الانتخابية في لجان انتخابات المؤتمر، بنجاح تمثل في فوزه مرات عديدة. ويعود ذلك النجاح لإجادته الأسلوب السائد في النشاط أي القدرة على الحشد، والتريطات والتحالفات، والخطابة المنبرية، وتوظيف العلاقات. واستفاد، بمساعدة الأشقاء والنظام المصري، من هذه القدرات في الانتخابات العامة التي جرت في 1953 وكسب الأغلبية التي مكنته من تشكيل الحكومة التي أعلنت الاستقلال. وهو الذي أطلق شعار: "تحرير لا تعمير"، والذي يفرغ الديمقراطية من محتواها الاجتماعي والتنموي. ولم يقدم (الأزهري) رؤية أو فكرية أساسية تقوم عليها قيادته لمرحلة ما بعد التحرير. وفي مناسبة عيد الاستقلال الأول اكتفى بالإنشائية التي اعتاد عليها لسنوات. فهو يقول على سبيل المثال: "بني وطني.. الأحرار الأبرار... اليوم اكتمل لكم استقلالكم وأتم الله نعمته عليكم فدخلتم من باب الحرية الفسيح العريض مرفوعي الرؤوس، موفوري الكرامة، أمة ذات تاريخ مجيد، نفضت عنها غبار السنين، وحطمت الأغلال متحفزة للنهضة الحقة لتقف مع دول العالم الحر في صف واحد لتؤدي واجبها كاملا غير منقوص نحو تقدم البشرية وخير الإنسانية وإرساء قواعد السلام في الأرض". (خطاب الاستقلال 1956-2006 - منشورات الأمانة العامة لمجلس الوزراء، 2006، 6).

تميزت تلك الفترة بغياب البرامج المحددة القابلة للتنفيذ، وغلبت اللغة الإنشائية والخطابية. ويبدو أن هذه الطريقة مقصودة وتمثل رواسب فهم (الأشقاء) للسياسة، أن يقوم الكلام مقام الفعل. ولم يلعب (الأزهري) دور رجل الدولة القادر على إدارة الأمور. ويكتب (يحيى عبد القادر) عن إمكاناته وقدراته القيادية: "غير حاد الذكاء ولكنه مخلص عنيد فيما يؤمن بأنه الحق. جنت عليه مشاغله السياسية والاجتماعية فلم يساير ركب الثقافة... فقراءته يسيرة واطلاعه غير واسع". (ص52) حقيقة لم يرد اسمه في حلقات القراءة بين "اب روف" أو "الهاشماب" أو "الموردة"، أو صالونات المحجوب أودار فوز. كما لم نعثر له على كتابات في مجلات "الفجر" أو "النهضة". وقد تمثلت مساهمة (الأزهري) الفكرية الوحيدة المكتوبة هي إصداره: "الطريق إلى البرلمان" عن دار الثقافة - بيروت، والتاريخ غير مبين. ومن الجدير بالتنويه أن مذكراته هي من تحرير (بشير محمد سعيد) وليست كتابته المباشرة. يمكن القول بأن (الأزهري) كان في مؤلفه سالف الذكر، عزاب ما يمكن تسميته:

الديمقراطية الشكلية أو الشكلانية. فهو يقدم ديمقراطية تتجاهل جوهر ومبادئ الديمقراطية ويتمسك بشكل أو مظهر خارجي، خاوي المضمون. وهذا الاتجاه الشكلاني للديمقراطية تتضح ملامحه في كتابه المذكور، وقد ساد تماما في الفكر السياسي السوداني. وهذا هو مقتل التجربة الديمقراطية السودانية وعجزها أمام الهجوم والتفكير الانقلابي. فقد كان من الصعب الدفاع عن فشل الديمقراطية الشكلانية، ومن الناحية كانوا يمنحون الخصم الفرصة للقول أن الديمقراطية غير صالحة في الأوضاع السودانية. إذ يتم اختزال الديمقراطية في صندوق الاقتراع وما يتبع ذلك من إجراءات تتعلق بالشكل مثل تعدد الأحزاب، وقوانين الانتخابات، والدستور، واللوائح طرق وإجراءات النقاش وإدارة الجلسات، وفصل السلطات. وكل هذه إجراءات وشكليات مطلوبة لضبط الديمقراطية؛ ولكن روح ومضمون الديمقراطية هي الحريات ووسائل التمكين لممارسة هذه الحريات أي التنمية وتلبية الحاجات الأساسية. ففي فترة البرلمان الأولى لم يتم إلغاء القوانين المقيدة للحريات إلا بعد معارك طويلة. وفي عام 1966 كان حل الحزب الشيوعي حيث طرد نواب نوابا منتخبين مثلهم من قبل الشعب. ودخل الناس في جدل دستوري عقيم أهمل فلسفة الديمقراطية أو حكمة مشروعيتها الديمقراطية نفسها. وغابت في ذلك الغبار حقوق الإنسان المدنية وعلي رأسها حرية التعبير والتنظيم. فقد تكون الإجراءات صحيحة ولكن على حساب المبدأ.

يتضح الموقف الشكلاني لدي (الأزهري) في فهمه للديمقراطية من مستهل الكتاب الذي يخلو من تعريف المفهوم وبالتالي التحليل، أو أي محاولة لفلسفة الديمقراطية ومحتواها. فهو يفتح الكتاب بالحديث عن قواعد النظام البرلماني وليس عن خلفيته التاريخية ومعاركه حتى ترسخ وانتصر في كثير من أرجاء العالم، أو عن الأسس الفكرية أو الاقتصادية- الاجتماعية التي أوجدته في التاريخ الإنساني. وهذا التجاهل للفلسفة والتاريخ، يعطي الانطباع وكأن تقليد أو تطبيق القواعد في حد ذاته كفيلا بتحقيق نظام برلماني ديمقراطي. وهنا قد نعطي أنفسنا الحق في التفريق بين الديمقراطية والبرلمانية، مع التأكيد على عدم وجود ديمقراطية بلا برلمانية مع إمكانية وجود برلمانية بلا ديمقراطية حقيقية. ولا يشغل الكاتب نفسه بغير البرلمانية، فهو يعمم الشكل ويتحدث عن الجمعيات كلها. فهو يهدف إلى: "نشر الأساليب البرلمانية بين النشء وبين الكبار"، لأنه "من وسائل نشر الأساليب البرلمانية إنشاء الجمعيات في المدارس والمعاهد والكليات لممارسة النشاط المدرسي وتسييرها وفق النظم البرلمانية حتى

تنشأ الأجيال المقبلة عريقة فيها... ومن وسائل نشرها أيضا تشكيل جمعيات برلمانية تنتظم أهل الحرف والمهن المتشابهة والهويات المتحدة والميول المؤتلفة". (ص6-7).

عرف العالم شخصيات رفيعة الثقافة وحديثة التكوين الفكري، قادت حركات التحرر الوطني في آسيا وإفريقيا، من أمثال نهرو ثم نكروما وسنغور وسيكوتوري ونايريري وكابرال وفرانز فانون وغيرهم من أجيال حركات التحرر الوطني. وكانت لهم إسهامات واجتهادات -تصيب أو تخطيء- فكرية تعمل على مواجهة المشكلات القائمة واستشراف المستقبل. وقد كان الأمل معقودا على (الأزهري) الذي منحه الظروف فرصا جيدة، أن يرتقي لمستوى رجل دولة عظيم ومفكر ثاقب الرأي والرؤية. ولكن كتابه الأول والأخير جاء أقل من التوقعات كثيرا. ولا تريد التقليل من قيمة الكتاب في توصيل قواعد النظام البرلماني لعامة الناس. فهو بالفعل: مرجع عام أو مرشد ودليل - كما قال مؤلفه (ص9) ولكن مردوده الفكري متواضع، وأقل من توقعات واجبات الزعامة الحقة في تثقيف شعبها وإيقاظ وعيه وتعميقه.

خرج الكتاب في حالات نادرة عن الاهتمام بالموضوعات الثانوية مثل إرشادات الحديث، وكيفية الحصول على الإذن للكلام؟ ولو طلب الكلمة اثنان أو أكثر. (راجع الصفحات 23 حتى 25 وص9). وقد قدم شذرات قليلة وسريعة عن مفهوم الديمقراطية أو النظام البرلماني، ولكنه لا يذهب بعيدا في تحليل وصياغة أفكاره بطريقة شاملة وعميقة عن الديمقراطية والبرلمانية. فهو يفهم النظام البرلماني على أساس أنه: "تلبية طبيعية لمطلب طبيعي هو تلهف الناس للاشتراك في الحكم". (ص19). وهو تعريف خاطئ، إذ يستحيل أن تكون السياسة ظاهرة طبيعية. فهي ظاهرة اجتماعية وإنسانية وترتبط بالتالي بمفاهيم مثل العقد الاجتماعي، والثقافة، والاكتساب، والتفاعل، والتغيير والتحول. بينما الطبيعي مرتبط بالفطرة والثبات. ومن المفارقات، أن الفريق عبود في البيان الأول لانقلاب 17 نوفمبر 1958، قال: "ونتيجة لذلك، وهو المسلك الطبيعي، أن يقوم جيش البلاد ورجال الأمن بإيقاف هذه الفوضى ووضع حد نهائي لها".

حاول (الأزهري) في مواضع قليلة في الكتاب تأصيل النظام البرلماني في التراث العربي - الإسلامي، إذ يكتب:

"إن أصول الحياة البرلمانية ليست غريبة على الشرق، فقد جاء في كتاب الله الكريم كثير من الآيات الدالة على أن النظام الشورى أساس العمل في الإسلام وكثير من الأحاديث

والسير شاهد على ذلك، يتضح منها مبدأ الشورى والأخذ برأي الأغلبية وهذا أصل الحياة البرلمانية. ولعل أصول الحياة البرلمانية تسربت من الشرق إلى الغرب الذي أضفى عليها من التفاصيل والنظم ما جعلها ملائمة له". (21).

هذا القياس يتكرر كثيرا في الفترة في سعى لإثبات سبق وفضل العرب والمسلمين على بقية العالم، بالذات الغرب الذي يدعي التفوق. وهو قياس يتسم باللاتاريخية واختلاف الظروف وكل السياقات. فالشورى هي الشورى ولا شيء غير ذلك، فهي في حقيقتها أسماها وصفقتها وإلا لكان لها اسم غير هذا الاسم أو الصفة التي تحملها. وهذه مقاربات تعسفية وغير متماسكة منطقيا. والمؤلف يناقض فكرته السابقة بنفسه، حين قال في بداية الكتاب: "... والنظام البرلماني بأوصافه المعروفة جديد على أمم الشرق سواء التي أخذت به منها أو التي تريد الأخذ به مندفعة في تيار المدنية الحديثة". (ص6).

توقف تفكير (الأزهري) عند التمسك بديمقراطية شكلية ذات وظيفة محددة هي تكريس الأمر الواقع وشرعنته من خلال برلمان يصعب القول بأنه يمثل طموحات الشعب السوداني. فقد ظل البرلمان خلال كل العهود، بما في ذلك، برلمانات النظم العسكرية، المصطنعة، مجرد منتدى للطائفية وزعماء القبائل والأفندية العاجزين عن جذب الجماهير إلا عن التحالف أو التواطؤ مع القوى التقليدية. ولم تتحول الديمقراطية السودانية إلى ثقافة ورؤية للعالم ثم تتجلي في كل مناحي الحياة ومظاهر السلوك والتفاعل الاجتماعي. فالديمقراطية يجب أن تعيش في المدارس والجامعات، وداخل الأسرة ومؤسسة الزواج، وفي المجتمع المدني، وفي أماكن العمل. وقد أصاب السودان بضرر بليغ من الديمقراطية الشكلية التي لم ترتق لتكون ثقافة أمة. وقد كان (الأزهري) نموذجا لانفصام الديمقراطية الشكلية، حين نتابع كيف يدار حزبه. فقد الحاكم المطلق واشتهر بديباجة: إلى من يهمة الأمر سلام، وهي مقدمة إعلان فصل أي شخص من الحزب، دون إبداء الأسباب أو التشاور مع أجهزة الحزب؟ وتدل طريقة الفصل من الحزب، هذه، على غياب المؤسسة والتي هي ركائز أي كيان ديمقراطي. ولأن العلاقة في القبيلة والطريقة الصوفية، قائمة على الولاء والطاعة والتسليم للشيخ أو الزعيم، فمن الصعب أن تتطور الديمقراطية داخل هذه الأطر.

يتحمل الحزب الوطني الاتحادي وزعيمه (إسماعيل الأزهري) مسؤولية هذا المسار

المختل للديمقراطية في السودان. وذلك لأنه حزب الاستقلال، وبالتالي تقع عليه مهمة وضع أسس الدولة الديمقراطية الحديثة. وكان يمكن أن يكون حزب الوسط بامتياز مع ميول أكثر استنارة، خاصة وقد ضم غالبية رواد مؤتمر الخريجين. كما وجدت فيه الفئات المدنية والبورجوازية الناشئة، الكيان المناسب للانتماء. ولكن الحزب ارتمي في أحضان الطائفية، وقد كان أهم التحديات في تطور الحزب والوطن. ولكنهم فقدوا هذا الحزب بعد معارك كثيرة. ويذكر (أبو حسبو) المعركة الهامة مع الطائفية والتي قادتها جريدة "النداء" التي أصدرها مع يحيى الفضلي. ويرى في صدرها "حدثا تاريخيا هاما. إذ على صفحاتها أعلنت الحرب على الطائفية بلا رحمة أو هوادة، وكانت الطائفية حرما مقدسا حتى ذلك العهد، لا يجرؤ أحد على مسها من قريب أو بعيد" (ص114) وكان التمايز خارج طائفة ضروريا لإعطاء الحزب الوطني الاتحادي شخصيته المستقلة. ولكن الاتحاديين أدركوا ضعفهم بدون الختمية، كما كان ذلك في انتخابات 1965 حيث أحرز حزب الأمة الأغلبية. وسعى الحزبان: الوطني الاتحادي والشعب الديمقراطي للتوحيد. وبالفعل، تم الدمج في حزب واحد هو: الحزب الاتحادي الديمقراطي في 12 ديسمبر 1967.

يكتب أحد الباحثين عن هذا التطور: "ورغم أن الحزب الاتحادي الديمقراطي نشأ بعد تجارب عديدة إلا أنه لم يقدم للمواطنين دستورا أو برنامجا مدروسا يوضح رأيه في مشاكل الشعب السوداني ويضع لها الحلول المناسبة. وكل ما قدمه الحزب هو البيان الذي أعلن ميلاده وبيّن مبادئه الأساسية وهي في جملتها لا تخرج عن كونها برنامجا للدعاية الانتخابية. (إبراهيم حاج موسى، ص556 عن صحيفة الأيام 13/12/1967).

وظلت التجربة الديمقراطية في السودان تفتقر لحزب وسط ليبرالي حديث. وهذا من أهم معوقات الديمقراطية، وسوف أبين في الفصل الخاص بالديمقراطية في التطبيق، كيف أضرت الانشقاقات بالتجربة السودانية.

حزب الأمة

كان تأسيس حزب الأمة الحالي، كما يقول المحجوب: "ألفت جماعة من الخريجين تتعاون مع السيد عبد الرحمن المهدي في فبراير 1945 حزب الأمة الذي كان أول حزب سياسي في البلد. وكان شعار هذا الحزب (السودان للسودانيين) وقد دعا إلى الاستقلال عن

كل من مصر وبريطانيا، وحصل ضمنا على موافقة حكومة السودان البريطانية". (1989:42). هذا وقد بعث عبد الله خليل في 18 فبراير 1945 بخطاب إلى السكرتير الإداري يطلب فيه التصريح بإنشاء حزب الأمة والموافقة على دستوره، ويقول البيان الذي أصدره عبد الله خليل السكرتير العام للحزب: "... والتقى من أبناء السودان في سعيهم وقلّبوا وجوه الرأي جميعها (...) فرأوا أن الوقت قد حان لقيام حزب سياسي يكون نقطة ارتكاز لليقظة الفكرية السودانية التي بدأت تتلمس طريقها للإفصاح عن رأيها في مستقبل البلاد، ليطالب بحقوق السودان الطبيعية التي قطع السودانيون شوطا بعيدا في التأهل لحمل أعبائها، كما أثبتوا إدراكهم لقيمتها بما قاموا به من نصيب في نصره المبادئ الإنسانية التي من أجلها خاض السودان مع بريطانيا العظمى وحليفاتها غمار هذه الحرب الضروس.. رأوا أن الوقت قد حان لقيام حزب سياسي، فاتصلوا ببعض كبار الخريجين وقادة الرأي، واتصلوا ببعض زعماء القبائل ووجهاء القوم فتوالت الاجتماعات لتمحيص الآراء واتباع الذي هو أقوم، وأخيرا أقرت تكوين حزب سياسي واختاروا له اسم حزب الأمة". (المحجوب، 1989:45)

يساعد هذا البيان التأسيسي في فهم الأفكار الأساسية للحزب والعناصر المكونة لفكرة الحزبي والسياسي، كما يمثل برنامجا مختصرا للعمل. فسيكون شعار "السودان للسودانيين" هو الذي يميز حزب الأمة والحركة الاستقلالية مقابل شعار الاتحاد مع مصر. وهذا هو المبدأ الذي تمحور حوله دستور حزب الأمة ويرى البعض حسب البيان، أن الحزب قد اتخذ المطالب الاثني عشر المنصوص عليها في المذكرة التي رفعها الخريجون في 3 ابريل 1942 برنامجا له وسعى لتحقيقها من خلال مؤسسات التطور الدستوري التي أنشأتها الإدارة البريطانية وشارك فيها حزب الأمة، مثل: المجلس الاستشاري ومؤتمر إدارة السودان، والمجلس التنفيذي، والجمعية التشريعية ولجنة تعديل الدستور. (فيصل عبد الرحمن، 1998:204) وهذا فهم يرفع عن حزب الأمة التهمة أو اللوم الخاص بتواطئه مع الاستعمار أو على الأقل عدم مواجهة البريطانيين نكاية في مصر أو خوفا من هيمنتها على السودان. ولكن الحزب لا يقدم مسببات فكرية أو حتى سياسية لتبرير معقولية أفكاره، ويعود ذلك لضعف أسس الحزب الفكرية. ويكتفي في البيان أن "السودان للسودانيين" هو: "مبدأ الفطرة السودانية السليمة التي لا ترضى بالسودان بديلا ولا فيه قسيما ولا شريكا وإنما تريده خالصا

للسودانيين وبالسودانيين". (المصدر السابق: 208) رغم أن كلمة فطرة غير دقيقة، وهي تعني الغريزة أو الطبيعة البشرية الثابتة. وهذه لغة علم النفس ليس السياسة، فالفطرة لا تتغير، بينما السياسة مواقف ومصالح واتجاهات لا تصل إلى مستوى الطبيعة الثابتة أو ما فطر به البشر. وهذا دليل على بساطة القاموس السياسي والفلسفي للأحزاب السودانية. وهي لا تحتاج كثيرا لتثقيف الجماهير لأنها ذات ولاء ديني لا يحتاج لنقاش وجدل.

ورد أن المجموعة التي شاركت في التأسيس تكونت من ثلاثين شخصا يمثلون تحالفا ضم بعض الأنصار وزعماء القبائل ونفر من الخريجين على رأسهم: أحمد عثمان القاضي، عبد الله خليل، أحمد يوسف هاشم، عبد الكريم محمد، ومحمد صالح الشنقيطي. ومن الأنصار: عبد الله الفاضل المهدي، الصديق عبد الرحمن المهدي، ومحمد الخليفة شريف. وزعماء القبائل: السلطان محمد بحر الدين، إبراهيم موسى مادبو، سرور رملي، محمد محمد الأمين ترك، محمد إبراهيم فرح، الزبير حمد الملك، بابو نمر، ايوبية عبد الماجد، الملك حسن عدلان، وعبد الله بكر. ويرى البعض أن الحزب نشأ كتحالف ثلاثة عناصر، هي: طائفة الأنصار وزعماء العشائر، وبعض الخريجين الذين ينادون باستقلال السودان حسب شعار السودان للسودانيين. (ص202).

دخل مؤتمر الخريجين في هذه الفترة صراعا بين مجموعتين: الفيليين والشوقيين. وهذا الصراع يصعب اعتباره قد زود الأحزاب لاحقا بخلفيات سياسية وفكرية. لأن التحالفات وائتلافات القوائم الانتخابية كانت ذات طابع شخصي ولم تحكمها برامج أو مواقف محددة. فقد وقف، على سبيل المثال، يحيى الفضلي وإسماعيل الأزهري والمجموعة التي عرفت لاحقا بالأشقاء، إلى جانب محمد علي شوقي في انتخابات عامي 1932 و1933. وفي الدورة السادسة للمؤتمر نهاية عام 1942، كان مؤيدو السيد عبد الرحمن منقسمين إلى فريقين: أحدهم يتكون أساسا من جماعة الهاشميات وعلى رأسها أحمد يوسف هاشم. وفريق آخر يتزعمه يحيى الفضلي ويضم إسماعيل الأزهري وعبد الله الفاضل المهدي. وسبق ذلك، تعاون محمد علي شوقي مع مجموعة يحيى الفضلي ضد لجنة الدورة الخامسة رغم أنه كان عضوا فيها، وكان هدفه هزيمة الأبروفيين - خصومه القدامى وليس ضد إبراهيم أحمد. وأظهرت النتيجة انقسام مؤيدي السيد عبد الرحمن، حيث فاز إسماعيل الأزهري مرشح فريق يحيى

الفضلي برئاسة اللجنة التنفيذية على مرشح الهاشماب إبراهيم أحمد. (المصدر السابق، 80 و159).

قصدت من هذا الإسهاب تأكيد لا مبدئية الخلافات التي لازمت السياسة السودانية منذ الانقسام الذي عرف باسم زعيميه: الفيل وشوقي. ففي إضراب الطلاب عام 1931 أيد جناح الفيل الإضراب، وأدان جناح محمد على شوقي الإضراب، ثم اتجه الاثنان لوساطة السيد عبد الرحمن. وعند قيام المجلس الاستشاري اشترك الاثنان: شوقي ممثلاً عن مديرية الخرطوم، وكان الفيل من ضمن ثمانية عينهم الحاكم العام كممثلين لفئات أصحاب المصالح الاقتصادية والاجتماعية. وبالفعل، كما يقول عبد الرحيم عن هذا الانشقاق بين الخريجين: "ليس هناك دليل على أن أي فريق من الفريقين الذين أسفر عنهما الانشقاق كان له أي برنامج معين، أو أن الانشقاق كان في الأساس على أي شيء أكثر من تصادم بين شخصيات أدى تفاقمه إلى فشل لجنة العشرة في نظر بعض الخريجين". (106:1071) وفي بداية الأمر كان للميول الطائفية: الختمية أو المهديية (الأنصار)، أثرها الكامن في الانشقاق وعند قيام الأحزاب ظهرت علنا السطوة الطائفية على الخريجين.

تعرض حزب الأمة عند ظهوره لهجوم عنيف، وزاد من حدته قدرات الاتحاديين الدعائية، وغلبة فكرة الاتحاد مع مصر، خاصة وأن الموقف المضاد لمصر يعني التقارب أو التحالف مع البريطانيين. وانتشر وصف حزب الأمة بأنه "ترياق مضاد للحركة الوطنية" رجوعاً لما يسمى بوثيقة جريدة (البلاغ) المصرية أو أنه "صنعة بريطانية". ولكن (طه) يرد بأن السكرتير الإداري بعث بمنشور سري بتاريخ 9 أبريل 1945 إلى كبار الإداريين يشرح فيه ظروف ظهور الحزب ويؤكد عدم صلة الحكومة به وأنها لا تنوي معاملته بطريقة خاصة. وقد حصلت صحيفة (البلاغ) المصرية على نسخة من المنشور، وقدمت للقراء ترجمة عربية غير دقيقة في عدد 18 مارس 1947. وهذا ما يرجع إليه البعض باعتباره وثيقة البلاغ التي تثبت علاقة الحكومة بتأسيس الحزب. (طه، مصدر سابق، ص210) وقد استند (أحمد خير) في نقده لحزب الأمة على هذه الوثيقة "بما لا يدع مجالاً لمخدوع" ولكنه يقدم بعض أسباب حكمه على حزب الأمة بأنه ولد ميتاً، منها:

- 1- أنه تكرر لمهزلة وصيفه الذي أنشأه (كرومر) في مصر لمناهضة الحزب الوطني، وحزب الأمة السوداني لمناهضة المؤتمر.
- 2- مبدأ السودان للسودانيين - كما قيل - كلمة حق أريد بها باطل، هو الحيلولة دون تعاون المصريين والسودانيين ضد الانجليز.
- 3- لم يعلن الحزب بعد مبدأه في صراحة كاملة. فالاستقلالية المطلقة لا مدلول لها. وهنا يتحرك شبح الملكية المخيف لحزب الأمة. (1991:153)

يأخذ (أحمد خير) على حزب الأمة، بالإضافة لأفكاره المعلنة، اعتماده على عضوية لن تساعد في تطوره فكرياً لأنها تركز إلى التبعية الدينية، فالقيادة تعني بكثرة الأنصار الطيِّعين. وتعتمد على نفوذ الإدارة القبلية الذي تطغى به على صوت المتقفين وتبتلعه. ويرى أن الأمية المتفشية في قيادة الحزب مع تحريض الحكومة، لم يمكننا الحزب من تحليل الواقع وتقديره تقديراً جيداً. وغاب عنها ظهور طبقة متوسطة متحررة من العبودية الدينية والعبودية الإقطاعية - حسب تعبيره - وأدركت أن قواعد الإسلام الصافية من دس المغرضين، لا تقر العادات والتقاليد التي فرضتها على آباؤهم عصور الجهالة الجهلاء. (155). ومن الواضح أن هناك مبالغة في حجم وأثر الطبقة الوسطى أو المتوسطة المتحررة، إذ سرعان ما تقاسمت الطائفتان بنفوذهما الدين والإقطاعي هذه الفئة الجديدة. وهذا ليس عيب حزب الأمة أو مسؤوليته، وحده. بل يرجع ذلك إلى مستوى التطور الاقتصادي - الاجتماعي والثقافي للقطر.. ولكن دأب الخريجون ثم المثقفون عموماً على اعتبار حزب الأمة الأكثر رجعية مهما حدثت فيه من تحولات. ولكن حزب الأمة عانى من تقاربه مع الإدارة البريطانية ومشاركته في المؤسسات التي كان القصد منها أن تقوم بعملية التحول التدريجي نحو الحكم الذاتي أو الاستقلال.

ورغم أن الحكم الاستعماري بدأ عهده بالعداء للمهدية كامتداد طبيعي للصراع السابق، إلا أن العلاقة تحسنت ابتداءً من عام 1908 حين أقنع السيد عبد الرحمن، السكرتير القضائي، بعد اجتماع لمجلس العلماء، أن المهدية دعوة دينية حسب تعارض الحركات المعارضة المسلحة التي تدعي الانتساب للمهدية، وأن المهدي وأتباعه يؤيدون الحكومة القائمة وليس هناك ما يستدعي منعهم. (واربورج، 1997:676) وفي عام 1915 حاول

ونجت باشا الحاكم العام أن يستفيد من مساندة الأنصار في الحرب العالمية الأولى ضد الاتراك. وقام السيد عبد الرحمن بجولات في مناطق نفوذ الأنصار حيث ظهر ثبات ولاء المهديين واستقبلوه كإمام جديد، مما جعل الإدارة تستدعيه إلى الخرطوم. ولكنها كانت فرصة لكي ينظم أتباعه، وعيّن وكلاءه في المناطق التي زارها. ويرجع كثير من الباحثين بروز المهديّة الجديدة إلى السياسة البريطانية والخاصة أحيانا في التعامل مع السيد عبد الرحمن كزعيم للأنصار. والأهم من ذلك هو أن الحنين إلى الدولة الوطنية الأولى التي أقامها الإمام المهدي وأسقطها البريطانيون، قد يجذب أو يحرك الأجيال الجديدة بعد سنوات من الاحتلال إلى التعامل مع السيد عبد الرحمن، كما حدث بعد فشل حركة 1924 وحتى نهاية الأربعينيات.

تحتاج تهمة التعاون والتواطؤ مع البريطانيين إلى وقفة، بعيدا عن التأثير بمرحلة مفاوضات وعلاقات ما قبل الاستقلال، المحمومة. وليس القول الشعبي بعيدا عن الحقيقة، والذي يقول بأن البريطانيين غزوا السودان للانتقام من مقتل غردون وليس لتتصيب ابن قاتله ملكا. (1986:168) وقد وجد السيد عبد الرحمن المكانة الجديدة، نتيجة معادلات وترتيبات الإدارة البريطانية من خلال تحريك المجموعات السودانية والتي تمثلت في زعماء القبائل وشيوخ الطرق الصوفية ومجلس العلماء والخريجين أو الموظفين والتجار. وهذه القوى الاجتماعية التي حاولوا من خلالها السيطرة، وفي بعض الفترات ارتفع دور زعماء الطرق الصوفية وبالذات الختمية والأنصار. وفي البداية لم يحاول المستعمر جعل المهدي زعيما سياسيا بل حرصوا على أن ينشغل بالتجارة والمال عوضا عن القيادة الدينية أو السياسية. ويمكن أن نتفق مع عدد من الآراء التي اعتقدت أن مولاة السيد عبد الرحمن للحكم البريطاني لم تنشأ عن قناعة مبدئية بل تماشي مع الواقع السياسي أي مجرد مناورة أو تكتيك مؤقت لا يقوم على موقف ثابت. (يوسف فضل، 2002:8 وحسن إبراهيم، بلا تاريخ، ص194، القفال، 1993:295).

يرى محمد أبو القاسم: "غير أننا لا نملك هنا إلا أن ننظر إلى حركة الأنصار الحديثة أي بعد 1919 - باعتبارها حركة فاقدة للتوازن في مواجهة مشاريع الإدارة البريطانية ومستجيبة بشكل غريزي لعناصر تكوينها، وغير قادرة على الوصول إلى موقف محكم، أي

أنها افتقرت لأهم خصائص المهدي نفسه". (ص427) فالأنصار وإن اتجهوا إلى بريطانيا، إلا أنه كانت لديهم رؤاهم (غير البريطانية) لمستقبل السودان، معتبرين تعاونهم مع بريطانيا (مرحلة) على الطريق رغما عن النقائص في ذلك التحالف. (ص429).

تحولت التهمة بعد الاستقلال من التعاون مع المستعمر إلى معاداة الديمقراطية. وهنا يري (حمد) أن حزب الأمة حين وصل للسلطة في عام 1957، كانت مهمته أن يطوق "بشكل نهائي كل إمكانات التطور الوطني الديمقراطي. (ج 2، ص141). ويركز البعض على أن الحزب المرتكز على أنصار المهدي والمهدي، لا بد أن تكون به بقايا روح جهادية تظهر عند المحن واحتداد الصراعات. وقد أكد حزب الأمة بنفسه هذه الشبهة بسبب احتفاظه بميليشيات مسلحة كانت تستجلب من مناطق نفوذ الحزب في الأقاليم لردع أو تخويف العناصر الحديثة واليسارية التي تتمركز في العاصمة المثثة. وقد حدث الحشد والاشتباك في أول مارس 1954 للاحتجاج على زيارة الرئيس المصري محمد نجيب. وتكرر المشهد، وإن كان قد وقف عند استعراض القوة، لإسقاط حكومة أكتوبر 1964 باعتبار أن اليساريين مهيمنون عليها. وبالفعل نجحوا في إجبار سر الختم الخليفة، رئيس الوزراء، في 18 فبراير 1965. وفرضوا التشكيلية التي يريدونها بإلغاء مقاعد العمال والمزارعين وتقليص عدد وزارات الشيوعيين. كما واجهوا نظام مايو بالسلح عام 1970 في ود نوباوي والجزيرة أبا. وشاركوا مع عناصر الجبهة الوطنية في الهجوم على الخرطوم عام 1976. ويمكن اعتبار انقلاب 17 نوفمبر 1958 الذي سلم فيه سكرتير عام حزب الأمة ورئيس الوزراء المنتخب، عبد الله خليل، السلطة للجيش بقيادة الفريق إبراهيم عبود، اعتداء عسكريا على الديمقراطية. برزت الميول الديمقراطية للحزب، بصورة واضحة، في كتابات ونشاطات (الصادق المهدي). وتبلور هذا الاتجاه -تاريخيا- بعد انتفاضة أبريل 1985، ثم بعد الانقلاب الإسلامي في 1989 حيث أصدر كتاب: "الديمقراطية عائدة وراجعة". وتمثل كتابات (المهدي) مجمل موقف الحزب في الوقت الراهن، على مستوى الكتابة والتوثيق. وهي كثيرة ولكن تكاد تكون متكررة، لذلك من المجدي مناقشة آخر ما كتب. فقد صدر كتيب عنوانه: "مؤتمر السلام السوداني - مشروع اتفاقية سلام عادل شامل وتحول ديمقراطي كامل"، 11 يوليو 2012. ويوضح أن فكرة المؤتمر: أن يتم حل استباقي قومي سلمي ديمقراطي جامع.

والديمقراطية عنده لا بد أن تمثل الأصل والعصر؛ أي إسلامية تستصحب مواثيق حقوق الإنسان العالمية. والجديد في مفهوم الديمقراطية عند (المهدي) هو تحصينها بمواثيق تغطي كل جوانب الحياة. وفي كتاب المؤتمر هذا، يركز على مواثيق، مثل: الميثاق الديني، والثقافي، والنسوي، والعسكري، والصحفي. وهذا الاهتمام بالتفاصيل يعود إلى فكرة أساسية يبحث عنها (المهدي) كضمانة للديمقراطية وهي الإجماع أو شبه الإجماع، مع أن الأغلبية حتى ولو بصوت، تكفي في النظام الديمقراطي. وهذا من أسباب فشل ديمقراطياته في الممارسة. فقد كان يصر على ضم أكبر عدد من القوى في حكوماته، وفي بعض الحالات طلب "التفويض" لتجنب الجدل والتصويت والاختلاف عند إصدار القرارات.

من مشكلات (المهدي) أن طلب الإجماع يقريه من الشمولية التي تضيق بالاختلاف وهو ضروري بمعنى التدافع، ولكن يراه "فتنة" و"شقاقا". ولهذا السبب لم يرفض الانضمام تحت مظلة الاتحاد الاشتراكي بعد المصالحة 1977. فهو لا يرفض نظام حكم غير قائم على التعددية الحزبية، وهذا هو ما يغلفه في مصطلح "نظام ديمقراطي قومي". فالحزبية دائما على حساب القومي، لأنها تقسم الناس. فقد قدم (المهدي) ورقة تحتوي على مقترح للبدل، قدمها للمعارضة في يناير 1974، دعا فيها لنظام الحزب الواحد مع تغيير الاسم. ويختم تلك الورقة: "هذا بيان يحدد المبادئ التي ننادي أن يلتزم بها تنظيم جامع يسمى المؤتمر الشعبي، وعلي ضونها يقوم النظام السياسي الجديد، نظام مؤقت لعشرة أعوام يحقق أثناءها:

1- إزالة آثار التجربة المايوية.

2- توحيد الإرادة السودانية وتوجيهها نحو البعث المادي للبلاد وبناء الوطن لتحقيق العدالة في الثروات الوطنية.

3- وضع مشروع كامل لنظام يراعي فيه ملائمة ظروف المستقبل وتطلعات الشعب ويؤمنذ يبحث ويجاز بوسيلة ديمقراطية. (منشور في: حسن مكي: الحركة الإسلامية في السودان 1969-1985، ص5-286)

وجه (الصادق المهدي) في أعقاب وصوله للبلاد في 1977/9/27 نتيجة للمصالحة الوطنية، خطابا جاء في إحدى فقراته:

"... واليوم حضرنا إلى الوطن العزيز، واثقين أننا - وبإذن الله - سنحقق إجماعا سودانيا رائعا، عبر لقاءات مخصصة جادة، لا فرصة فيها لغريب ولا تدخل فيها لأعداء الوطن والحاقدين عليه وغني عن البيان أن شعبنا لا يرجع القهقري بل يمضي بإرادة الله وعزيمة أهله إلى الأمام فلا عودة للتفرق الحزبي، ولا مكان لسياسة خاضعة للأحساب والأنساب (...). ولا إضعاف لتلاحم وثيق بين الشعب وقواته النظامية في مسيرة البلاد، ولا تردد في انتماء السودان العربي ودوره الإفريقي الرائد، بل تأكيدا لكل هذه المعاني وتدعيما لها وتوحيدا للكلمة حولها والانطلاق بموقف واحد صميم نحو ممارسات سياسية ديمقراطية، وحرية أساسية، وبعث للإسلام في تشريعات البلاد". (الصحافة 28 سبتمبر 1977).

اليسار والديمقراطية

نربط -باستمرار- بين اليسار وأفكار التغيير، وهذا الفهم السائد يؤكد تعريف (ويكيبيديا) الذي يقول بأن الكلمة ومشتقاتها مثل اليسارية والجناح اليساري عموما، تعني دعم التغيير الاجتماعي بنظرة أكثر مساواة. فقد صك المفهوم خلال الثورة الفرنسية وفقا لطريقة الجلوس في البرلمان. إذ مال الجالسون على اليسار إلى التغييرات الجزئية للثورة. وبعد ذلك، طبق على عدد من الحركات الثورية مثل: الشيوعية، الاشتراكية، والفوضوية. كما استخدم لوصف الديمقراطية الاشتراكية، والليبرالية الاجتماعية.

التكوين والمنبث الاجتماعي مضافا له الموقف الفكري والسياسي، ففي السودان يروج مفهوم "القوى الحديثة" ليعني أيضا اليسار. ولكن يجب أن نفرق، لأنه يمكن القول أن كل يساري من القوى الحديثة، ولكن ليس كل القوى الحديثة بالضرورة، يسارية. فقد نجد قوى حديثة من حيث الأصول الاجتماعية والتكوين التعليمي والمهني، ولكنها يمنية وتنتمي لأحزاب تقليدية.

الحزب الشيوعي

تتسم مواقف الشيوعيين النظرية والعملية من الديمقراطية، بقدر كبير من التعقيد والاهتزازات. ولذلك يجب معالجتها على مستويات وأحوال وظروف مختلفة أي وفق الحقب السياسية المختلفة. والمقصود هنا، عدم وجود موقف واحد ثابت تجاه الديمقراطية مهما

تغيرت الأوضاع السياسية، وهذا لا يعني الجمود. ولكن المطلوب أن يكون الموقف المعلن حاسماً وقطعياً، وتحلل المتغيرات حسب مكونات الموقف الفكرية، وليس العكس. ويكتب أحد الشيوعيين موضعاً اختلافاً للمواقف. فهو يرى أنه من المكابرة: "الادعاء بأن موقف الشيوعيين من الديمقراطية الليبرالية ظل قائماً باتساق لا يتغير طوال الوقت". ولكن الكاتب يطلب "استصحاب المسببات والعوامل التي دفعت بالحزب، في بعض معارج تاريخنا السياسي المعاصر إلى حال التراجع عن استمساكه القديم بتلك الديمقراطية". (كمال الجزولي 2003:62).

من أهم أسباب هذا الموقف المتردد والمرن في آن واحد، البحث عن الطريقة المثلى لتحقيق التغيير أو مهمة المضي نحو الاشتراكية أو طريق التطور اللارأسمالي، ضمن قوانين لعبة الديمقراطية الليبرالية. فالديمقراطية عند الشيوعيين وسيلة تمكنهم من العمل وسط الجماهير للإسراع في انجاز التغيير. ويقر الشيوعيون بأنهم لم يصلوا لوضوح فكري في قضيتي الديمقراطية والتغيير، إلا بعد المؤتمر الرابع عام 1967. فقد أشار المؤتمر "إلى أن قضية النضال من أجل الحقوق الديمقراطية تقترب من قضية التغيير الاجتماعي، وأن قضية النضال من أجل الحقوق الديمقراطية البرجوازية لها ارتباط عضوي بالنضال من أجل الديمقراطية الجديدة". (محبوب، قضايا ما بعد المؤتمر 2004:41). ويعتبرها لحظة الوضوح الفكري والتي حملت آثارها العملية أي على الممارسة. فقد كان الموقف من الديمقراطية مجزأً، يتابع أوضاع الحقوق في موقع ثم آخر. وبعد المؤتمر توصل الحزب إلى موقف جديد من الديمقراطية أكثر وضوحاً وبالتالي يتوقع أن يكون أكثر ثباتاً. يقول (محبوب): "ولكن الارتباط النظري الذي توصل إليه المؤتمر، بأن الديمقراطية الجديدة، هي الأداة الموصلة لسلطة الطبقات الحديثة والجهة الوطنية الديمقراطية، يمر النضال من أجلها عبر النضال من أجل الحقوق الديمقراطية البرجوازية: هذا الوضوح النظري يساعد في نهوض واتساع الحركة الداعية للتطور غير الرأسمالي في البلاد". (المصدر السابق).

من الواضح أن الشيوعيين يتعاملون مع الديمقراطية الليبرالية أو التعددية كأداة، خلافاً لليبرالي مثلاً والذي يرى فيها غاية وهدفاً وأيضاً أداة ووسيلة للتغيير. وينسب (محبوب) الحقوق الإنسانية الأساسية للبرجوازية، باعتبار أن المطالبة بهذه الحقوق بادرت بها الطبقة

البورجوازية. قد يكون معذورا، ففي زمانه، لم تأخذ مبادئ وقيم حقوق الإنسان، هذا الزخم والاهتمام الذي عرفته البشرية في السنوات الأخيرة. فقد كانت الحقوق المدنية لا تتضمن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية، كما أنها ذات نزعة فردية. يضاف إلى ذلك، أن الحرية الاقتصادية التي تتبناها الليبرالية كانت تحد من تدخل الدولة.

1- حقبة الاستقلال:

استهل الحزب الشيوعي فترة الانتقال للاستقلال بخطأ استراتيجي قاتل حين عارض اتفاقية الحكم الذاتي عام 1954. ويظهر ذلك الموقف غلبة النصية في تحليل الواقع وفهمه. فقد جاء سكرتير الحزب من النصوص السابقة ليحلل واقعة خاصة بالسودان، وهذا منهج أقرب للقياس الفقهي. فقد اتخذ الحزب الشيوعي موقفا معاديا لنيل السودان لاستقلاله، مستفيدا من التناقضات التاريخية التي ثمر بها الشعوب. ويادر (عبد الخالق محجوب) مبكرا بطرح سؤال يسمح له بتبرير أو شرح موقف الحزب: هل هناك سوء تقدير من الشيوعيين السودانيين للاستقلال الذي أعلن في مطلع هذا العام؟ ويرد بالنفي ويضيف: "فرغم التصورات الخاطئة لتطور ومستقبل الحركة الوطنية في السودان منذ فترة بعيدة من جانب الشيوعيين وإصرارهم على أن هناك طريقا واحدا لنيل الحرية وهو طريق الثورة المسلحة على غرار الثورة الصينية.. إلا أنهم لم يقدروا الاستقلال الراهن تقديرا سيئا بل أكدوا وناضلوا من ناحية الفكرية لتثبيت حقيقة الاستقلال في أذهان جماهير الشعب". (32:1957) فمن الواضح أن الشيوعيين - حسب برنامجهم ونشاطهم السياسي - اقتنعوا بأن استقلال السودان حقيقة تاريخية، وتمثل نقطة تحول في تفكيرهم وإعادة النظر في المفاهيم التي كانوا يضعونها لتطور الحركة الوطنية السودانية. ويقدم (محجوب) نقدا ذاتيا غير مباشر حين يقول: "ومنذ ذلك الوقت جرى تفكير مناوئ للنقل ولعدم التحليل كما أصبحت التجارب الخارجية بعين ناقدة وعدم النقل الأعمى. وهذه العملية الهامة ساعدت الشيوعيين مساعدة ملموسة في وضع تقدير سليم لاستقلال السودان وحماتهم من الأخطاء التي وقع فيها الشيوعيون في البلدان التي توصلت لاستقلالها عقب الحرب العالمية الثانية بدون ثورة مسلحة مثل ثورة الصين". (نفس المصدر السابق).

تعامل الحزب الشيوعي مع حقبة ما بعد الاستقلال بفكرة المراحل النمطية في المدرسة الماركسية، مع بعض التحوير. فقد أوضح الحزب في برنامجه عقب المؤتمر الثالث في فبراير 1956، ما يلي:

"إن الوطن السوداني ما زال في مرحلة الثورة الوطنية الديمقراطية ولكن بإعلان الاستقلال حلت فترة جديدة من هذه المرحلة واندفعت إلى الأمام مشاكل جديدة - مشاكل الديمقراطية والتطور غير الرأسمالي للبلاد، وتجديد حياته الاقتصادية وبدأت تلوح في الأفق مشكلة قيادة الحركة الجماهيرية المنوط بها إحداث تلك التغييرات - أي مشكلة احتلال الطبقة العاملة بالتدريج لمركز القيادة وما ينجم عن هذا من تغييرات جوهرية في الوضع السياسي لبلادنا". (لمحات..، 112:1987) وتتمثل الخطوط العامة لهذه المرحلة في تعزيز الاستقلال من خلال بناء اقتصاده عن طريق التطور المستقل. ولابد من حسن تقدير الأولويات، وعدم الإخلال بتوازن العلاقات بين هذه الأهداف، مما قد يؤدي إلى أخطاء سياسية جسيمة. فمثلا "هناك من ينصحون الشعب اليوم بأن الاستقلال قد جاء ولذلك دعونا ننصرف للإنشاء والتعمير وهناك من يقولون بأن الاستقلال قد انتهت مشكلته فدعونا ننصرف لمشكلة الديمقراطية في داخل البلاد". (أفاق..، ص60).

ينهم البعض اليسار وبالطبع الشيوعيين بأن الديمقراطية التعددية لم تكن يوما خيارهم السياسي، ويدلل على ذلك بتعاونهم مع نظم شمولية. (هاشم، ص107). حقيقة لم تكن الديمقراطية الليبرالية أو التعددية - بأي حال من الأحوال - مقبولة لدى الشيوعيين السودانيين كقناعة نهائية طوال التاريخ المعاصر. إذ يجب تحقيب أي التقسيم إلى حقبة، موقف الحزب - صعودا وهبوطا - تجاه الديمقراطية. فعقب الاستقلال مباشرة، فرضت الظروف عليهم الدخول في اللعبة الديمقراطية وإلا عزلوا أنفسهم أو أفصحوا مبكرا عن وجه دكتاتوري. وتراوح موقفهم من رفض ما يطلقون عليها ديمقراطية (وستمنستر) كلية أو اعتبارها ناقصة، أي بدون البعد الاجتماعي/الاقتصادي. وظل الشيوعيون يتداولون تسميات وتصنيفات متعددة للديمقراطية، مثل: الديمقراطية الجديدة (مقتبس من التجربة الصينية)، والديمقراطية الموجهة، والديمقراطية الاشتراكية، أو الثورية، أو الشعبية، أو الاجتماعية. وكل هذه المسميات مقابل الديمقراطية البورجوازية أو الليبرالية أو التعددية. أما على المستوى الحزبي

والتنظيمي فقد راج مفهوم: الديمقراطية المركزية، والذي يثير الجدل حول مدى الحرية داخله.

ووسط هذا الحقل الشائك من المفاهيم، جاءت الانتخابات الأولى عام 1953. فقد اعترض البعض على المشاركة باعتبارها لعبة بورجوازية.

ومن الممكن محاكمة موقف الشيوعيين من الديمقراطية، في تلك الفترة المبكرة من تاريخ البلاد، من خلال المواقف والممارسات الخاصة بالعلاقة مع الأحزاب الأخرى، ثم الديمقراطية الداخلية في الحزب نفسه، وأخيرا الموقف من الحريات العامة. وقد نشط العضو الوحيد الممثل لخط الحزب (حسن الطاهر زروق) نائب الجبهة المعادية للاستعمار، داخل البرلمان مطالبا بإلغاء القوانين المقيدة للحريات وبالذات المواد 105 و107. ونجح في إلغاء ما يسمى بقانون محاربة النشاط الهدام، الذي كان يمنع الاتصال بمنظمات عالمية مثل مجلس السلام واتحادات العمال والشباب والنساء والطلاب العالميات. ودعم الحزب الشيوعي حملته هذه بتنشيط المجتمع المدني من خلال تكوين: "الهيئة الدائمة للدفاع عن الحريات". وقد تقدمت الهيئة بعريضة إلى رئيس الوزراء في مارس 1954، تطالب بإلغاء قانون النشاط الهدام. وقد وقع عليها عدد من النقابات الرئيسية.

2- وسائل تحقيق مهام المرحلة:

واجهت الحزب الشيوعي مشكلة تحديد الأولويات، حيث تتداخل قضيتي: الديمقراطية والاشتراكية (وأحيانا التغيير). فنحن نقرأ في وثيقة: "سبيل السودان نحو تعزيز الاستقلال والديمقراطية والسلام"، في البداية: "تحتل بين كل هذه القضايا قضية الديمقراطية المكان المقدم إذ أن سير البلاد في طريق التطور المستقل لا يمكن أن يتم كما أشار البرنامج بدون استمرار الحركة الجماهيرية ونموها واتساعها وصلابة تنظيماتها وتنوعها وسير الطبقة العاملة بالتدرج لاحتلال مركز القيادة وبدون أن تؤثر هذه الحركة الديمقراطية بالأشكال المناسبة على جهاز الدولة". (لمحات...، ص112) وبعد أسطر قليلة تكتب الوثيقة: "ويمكن القول بأنه أصبح من الضروري أن يبرز أكثر طريق التطور غير الرأسمالي، التطور الاشتراكي عبر

المرحلة الوطنية الديمقراطية الراهنة". (نفس المصدر). وليس الأمر مترادفا في المفاهيم رغم التداخل نظريا ولكن في حالة تحديد الخيار لابد من تحديد القوى الاجتماعية المؤهلة للقيام بمهام المرحلة.

أكد الحزب الشيوعي على أولوية الاشتراكية مع ربطها بتصوره للنهج الديمقراطي الموصل إليها. ويقول برنامج المؤتمر الثالث في الفقرة (13) أن الحزب يرى أن سعادة الشعب السوداني وانتشاله من الفقر والحرمان، لا يمكن أن يتحقق إلا في ظل النظام الاشتراكي. ويؤكد: "إن السودان يسير نحو الاشتراكية عن طريق دولة ديمقراطية شعبية بقيادة الطبقة العاملة السودانية المناضلة في تحالف وثيق مع جماهير المزارعين". ولكن علاقة الاشتراكية بالديمقراطية ظلت ملتبسة من خلال اختيار أنجع الوسائل.

تبنى الحزب الشيوعي، من أجل تحقيق أهداف مرحلة ما بعد الاستقلال الثلاثة، شكل: "التجمع الوطني الديمقراطي". والذي يفترض أن يتكون من هذه القوى: أولا: جماهير العمال والمتقنين الغيورين على وطنهم، والمزارعين. ثانيا: الأحزاب القائمة اليوم. ولا يرى مشكلة في انحياز الفئة الأولى لتحقيق مهام المرحلة. ولكن الحزب يكلف نفسه عنقا شديدا للصعوبة، يتمثل في توحيد هذه الجماهير وتغيير سلوكها السياسي بانتهاج سياسة مستقلة. وهذا يتطلب من الحزب - حسب قوله - أن يقوم بحركة عميقة وسط جماهير تلك الأحزاب والقوى، لتغيير الجو السياسي العام في البلاد. ويرى أن الحركة لا بد "أن تنتشر وسط الأحزاب القائمة وتغير من اتجاهاتها وتخلق وسطها تجمعا قويا لصالح الأهداف الوطنية الديمقراطية المذكورة. أن هذه الأحزاب حقيقة قائمة ولن يستطيع أحد أن يمسخها بجرة قلم ولن يستطيع تجاهل نفوذها الجماهيري إلا مكابر خيالي. وطالما هذا الأمر الواقع فإنه يصبح من المحتم على القوى التقدمية أن تواجه هذا الواقع بحكمة واقعية". (أفاق...، ص64) ويرى الحزب أن العنصر الحاسم في تحول الأحزاب نحو سياسة وطنية ديمقراطية، هو نمو قوى وطنية ديمقراطية ثابتة في هذه الأحزاب وانتصارها داخل الأحزاب وأن تصبح هي القوة الموجهة ذات النفوذ الفعال في أحزابها.

أما القضية الأخرى التي أثارت الجدل بين الشيوعيين فكانت مسألة التحالفات، أو دور البورجوازية في الظروف الجديدة. فمن الملاحظ أن الحزب الشيوعي السوداني في الفترة

السابقة لتصاعد الخلاف بين الصين وروسيا، كان يميل للتأسي بالتجربة الصينية أكثر. لذلك نجد (محبوب) يستشهد بمقال من جريدة (الشعب) الصينية جاء فيه ما يلي:

"قدم ستالين قاعدة تقول بأنه في المرحل الثورية المختلفة يجب أن توجه الضربة الأساسية لعزل القوات السياسية والاجتماعية التي تقف موقفا وسطا. هذه القاعدة التي وضعها ستالين يجب النظر فيها حسب الظروف ومن زاوية ماركسية ناقدة. في بعض الظروف يصح عزل قوى الوسط ولكن ليس صحيحا عزلها في كل الظروف. إن تجربتنا تعلمنا أن الضربة الرئيسية للثورة يجب أن توجه ضد العدو الأساسي لعزله بينما يجب سلوك سياسة مع قوى الوسط تجمع بين الاتحاد معها والكفاح ضدها في نفس الوقت بهدف جعلهم محايدين على الأقل - وحسب الظروف المواتية يجب بذل الجهود لتحويلهم من مركز الحياد إلى مركز التحالف معنا بهدف الإسراع بتطوير الثورة". (ص40).

كانت القاعدة الاستراتيجية الأساسية للنظرية اللينينية التي قدمها (ستالين) تقول بأنه يستحيل هزم العدو بدون عزل هذه الأحزاب، وأنه يجب أن توجه الأسلحة الأساسية في فترة الإعداد للثورة ضد تلك الأحزاب. أما التجربة الصينية التي لخصها (ماوتسي تونج) في كثير من كتاباته: "تؤكد أن نجاح الثورة الصينية كان يعتمد على ركنين - أولهما التقدير السليم للبورجوازية الوطنية بسلوك سياسة مزدوجة معها - سياسة التحالف في الجبهة الوطنية ومصارعة جوانبها الرجعية في نفس الوقت". (ص41). وهذه هي السياسة التي يسميها الحزب الشيوعي الصيني الاتحاد والكفاح مع/ضد البورجوازية. ويعتقد (محبوب) أن الغموض النظري حول هذه الموضوعات قد أثر على فهم الشيوعيين السودانيين للبورجوازية الوطنية. ولكنه يضيف: "قالهمتم بوثائق الشيوعيين هنا يلاحظ أنهم بشكل عام ومنذ عام 1953-1954 حسنوا من موقفهم العملي ولم يقعوا في أخطاء نظرية كبيرة إزاء البورجوازية رغم المشاكل الغامضة وعدم التلخيص النظري لمشاكل الحركة الوطنية الحديثة على نطاق الحركة الاشتراكية العالمية". (ص44).

يستنتج (محبوب) أن الشيوعيين السودانيين - بشكل عام - قد استفادوا من تجارب الصين، وحاولوا تدريجيا وضع شعار الجبهة الوطنية الديمقراطية القائمة على القوى التقدمية الثابتة من العمال والمزارعين والبورجوازية الصغيرة في المدن والبورجوازية الوطنية بكل

أقسامها. ولكن أخذ عليهم "أنه لم تكن هناك دراسة جادة إلا أن هذا المفهوم العام كان موجودا وهو أساس موجه للدراسة المرتقبة". (ص45). اكتفى الحزب الشيوعي السوداني بقدراته التنظيمية الجيدة، وحركيته النشطة سياسويا على حساب تطوير قدراته الفكرية والنظرية والتي ظلت متواضعة مقارنة بانتشاره السياسي الحزبي وتأثيره المجتمعي. إذ نفتقد المساهمات الفكرية المتميزة عندما نقارنه برصيفه الحزب الشيوعي اللبناني مثلا.

يأخذ البعض على الحزب الشيوعي، مواقفه الراضية أو المتحفظة من مسألة وحدة اليسار والقوى الثورية. ويكتب (خوجلي): "لم يكن الحزب الشيوعي وقائده عبد الخالق محجوب في حاجة إلى تحريض لكي ينشق أو يشق جبهة اليسار - فتلك كانت سياسة الحزب الثابتة. فقد كان في عداة دائم مع كل حركات اليسار المتمثلة في القوميين العرب والاشتراكيين العرب والبعثيين وغيرهم. وكان يرى في هذه الحركات جميعها منافسا له، بدل أن يتخذها حليفا مرحليا. وكان يرفض باستمرار الدخول في جبهة لليسار مع هذه الحركات". (كتاب: حتى متى؟ ص162). وكان من الطبيعي أن تثار بعد انتفاضة ابريل 1985 مسألة وحدة اليسار والقوى الثورية، إذا كنا جادين فعلا في بناء (الجبهة الوطنية الديمقراطية) كطليعة للتغيير. ولكن موقف الحزب الشيوعي الراض لم يتغير رغم كل تحولات وتطورات المرحلة السابقة. ويؤكد (محمد إبراهيم نقد) السكرتير العام للحزب، في حديث مع صحيفة (الأيام) بتاريخ 1985/5/28، حيث قال: ".. ومن هذا المقال يتضح أهمية التمايز لحزبنا الشيوعي السوداني في هذه الفترة ورفضه الدخول في أي مظلة فضفاضة باسم اليسار أو القوى التقدمية أو القوى الثورية حتى ينجلي ضباب الألوان". (المكي: ص31-32). وينتقد (المكي) هذا الموقف باعتبار أن الحزب الشيوعي ظل طوال تاريخه يعمل أما في طليعة هذه القوى أو بجانبها، ولم يدع لموقف "متمايز" عنها في أي يوم من الأيام. ويرى فيها دعوة جديدة تماما.

ومن أهم مظاهر الكسل الفكري لدي الشيوعيين السودانيين، موقفهم من البورجوازية الوطنية السودانية. إذ لم يقدم الحزب تحليلا شاملا ودقيقا للخريطة الطبقية في السودان. فقد تم تصنيف (الحزب الوطني الاتحادي) وهو حزب الوسط بامتياز، كقوة بورجوازية رجعية وانصب الهجوم الشيوعي عليها. ويكتب أحد قياديي هذا الحزب: "ومن أخطاء الشيوعيين

أيضا أنهم كانوا في عدااء مستمر مع حزب الحركة الوطنية، فكانوا يعتبرون أن عدوهم الرئيسي هو الحزب الوطني الاتحادي الذي يمثل الحركة الوطنية. وحجتهم في ذلك أن هذا الحزب يسيطر على كل الطبقات التي يرى الحزب الشيوعي أنها مجاله الطبيعي للعمل والكسب الحزبي مثل الطلبة والعمال والمزارعين والمتقنين. فبدل أن يتحالفوا معه أعلنوا الحرب ضده، دون تقييم للمرحلة، وكانت هذه إحدى نقاط الخلاف بين عوض عبد الرزاق وعبد الخالق محجوب". (عبد الماجد أبو حسبو، 1987:108).

يتابع (أبو حسبو) الآثار العملية الضارة التي تسبب فيها هذا الموقف على مجمل التطور الديمقراطي في البلد حديث الاستقلال. ويذكر أنه في انتخابات عام 1965 أعلن سكرتير الحزب الشيوعي على صفحات الصحف أن حزبه سوف يرشح في كل الدوائر التي يترشح فيها اتحاديون، لا بغرض كسب تلك الدوائر وإنما لإضعاف مرشحي الحزب الوطني الاتحادي. ويقول أن معنى ذلك مساعدة حزب الأمة للفوز بتلك الدوائر، رغم أن حزب الأمة حسب التصنيف الشيوعي، هو حزب رجعي، طائفي وإقطاعي. ويرى: "إن عبد الخالق محجوب في كثير من مواقفه كان يتصرف من منطلق انفعالات شخصية وردود فعل أبعد ما تكون عن المنطق وعن منطق النظرية الشيوعية نفسها". (ص109)، ويضيف أن هذا نفس السلوك الذي اتبعه حتى مع بعض حزبه الذين تحولوا إلى أعداء له وللحزب. ووصل الأمر ببعضهم لدرجة التعاون مع جهاز الأمن بقصد الانتقام.

كان لموقف الحزب الشيوعي هذا، آثاره القاتلة على تجربة الديمقراطية في السودان. فقد تسبب في اتجاه الحزب الوطني الاتحادي إلى اليمين، معلنا عدااءه للشيوعية، ومحاربا لها بحماس لا يقل عن الإخوان المسلمين. وقد تجلى ذلك عام 1968 في إصرار الرئيس إسماعيل الأزهري على حل الحزب الشيوعي وطرد نوابه من البرلمان. وكان قرار الحل أقوى ضربة وجهت للتجربة الديمقراطية الناشئة. فقد زادت شكوك قطاعات كبيرة في صلاحية الديمقراطية في بلادنا. وتزايد التفكير في حكم السودان بوسائل أخرى أكثر فعالية مثل الانقلابات العسكرية.

3- الديمقراطية ونقائص التطبيق:

تعاني الأحزاب الحديثة من مشكلات طموح برامجها وتخلف الواقع بصورة تكاد تصيبها بالإحباط وتوقعها في كثير من الأخطاء. فالحزب الشيوعي يطرح برنامجا جيدا للغاية في رؤيته، ولكن آليات التنفيذ عسيرة على التحقق في ظروف السودان. وكانت نتيجة هذا الخلل الدخول في معارك وصراعات أضرت بالتجربة الديمقراطية الناشئة، وقادت لاستقطاب حاد بين قوى حديثة وتقليدية أو رجعية وتقدمية. فقد عارض الشيوعيون الحكومة الوطنية الأولى مهاجما الأحزاب المكونة لها داعيا لحكومة الجبهة الوطنية الديمقراطية. ومن البداية يقول الحزب الشيوعي بالصراع بين حركة التغيير وسط الجماهير وبين القيادات الحزبية التي ارتبطت بالاستعمار البريطاني، والذي خلق عبر تاريخه الطويل في بلادنا "من بين قيادات الأحزاب قوى تؤيده وتتوجه نحو الدول الرأسمالية في الغرب وتتحين الظروف لتحقيق ربط السودان بهذه الدول". (آفاق جديدة، 65). ويشير الحزب إلى أن أوضح هذه الدوائر تكمن في قيادة حزب الأمة. وعمل الاستعمار في سياسته الجديدة "لرشو الدوائر ذات النفوذ في بلادنا وترويضها لصداقته، عمل أيضا منذ 1954 بشكل واضح على خلق نفوذ له في الحزب الوطني الاتحادي بتركيبه الجديد". (نفسه).

لا يخفي الحزب الشيوعي رغبته في تغيير هذه الأحزاب بكل السبل بهدف تحقيق أهداف مرحلة الثورة الوطنية الديمقراطية. وهذه السياسة المعلنة في التعامل مع الأحزاب لا تقوم على الحوار ولكن على الاختراق فرض البرامج: "ويانتشر هذه الحركة الممتدة من الجماهير التقدمية إلى داخل الأحزاب الكبيرة القائمة يحدث تغيير أساسي في الجو السياسي وتخلق وحدة حول الأهداف وتوضع الشروط المناسبة لوحدة كبرى على النطاق الوطني. وعند ذلك يصبح من الممكن حل أزمة الحكم بتشكيل حكومة من الأجزاء المختلفة لهذه الحركة الموحدة الأهداف وتنزوي أزمة الحكم". (ص 66) وهذا تحليل مثالي ورغائبي لأنه يرى من الممكن أن تقبل الأحزاب صاحبة الأغلبية البرلمانية بمثل هذه الشراكة، فما هو المردود الأفضل؟

في حقيقة الأمر هذه ليست دعوة سلمية لحكم قومي واسع بل هي إحدى مظاهر الصراع الطبقي في ميدان السياسة. فقد انطلقت بعد الاستقلال دعوات وطنية صادقة من أجل حكومة ذات قاعدة عريضة تصطف فيها القوى المختلفة وراء حزب كبير بعينه أو خلف

كتلة أحزاب. وبرز اتجاهان أيدهما بعض اليساريين، اتجاه يقول بحشد القوى الوطنية الديمقراطية وراء الأحزاب المؤتلفة والثاني يقول بحشدها وراء الحزب الوطني الاتحادي. وهذه اتجاهات تضع في الاعتبار واقع ميزان القوى السياسية في تلك اللحظة. ولكن الحزب الشيوعي يعتبر أن هذين الاتجاهين خاطئان، مستندا على تحليله الطبقي. يكتب (محجوب) بأنهم سوف يصلون إلى الصواب "إذا وضعوا الحقيقة المطابقة لمصلحة بلدنا اليوم، وهي أن البديل لأي حكومة ليس هو حكم البورجوازية المنفرد (الطبقة الوسطى كما تطلق عليها الصحف) ولكن البديل لأية حكومة وحكومة البورجوازية نفسها هي الحكومة الوطنية الديمقراطية". (أفاق جديدة، 69). ويواصل مكررا قوله قصد التأكيد الجازم: "يهيأ لي أن وضع البورجوازية كبديل لأية حكومة خلال مرحلة النضال الوطني الديمقراطي ناتج عن تفكير خاطئ يقول بأنه طالما لا تخرج هذه المرحلة عن نطاق الثورة الديمقراطية فإنه يصبح من الأوفق والواجب أن تسيطر البورجوازية على نظام الحكم في البلاد". ويذكر أصحاب هذا الرأي أن كفاح الجماهير ضد الاستعمار لم يكن يستهدف تمكين البورجوازية من فرض دكتاتوريتها على بلادنا.

اختزلت النخبة السياسية وبالذات التقليدية، الديموقراطية، في صندوق الانتخابات والبرلمان وتعدد الأحزاب، وحرية نسبية للصحف. أما فلسفة الديمقراطية ممثلة في قيم الحريات والحقوق، فلم يكن من الممكن تبنيها بطريقة مطلقة في مجتمع تقليدي ومتخلف مثل السودان. لذلك، من الأفضل أن نسمي التجارب السودانية في الحكم تعددي الأحزاب: البرلمانية وليس الديموقراطية. فقد ظلت قضايا الحريات العامة ضامرة في خطاب وممارسات أغلب الأحزاب السودانية. فقد صدر حكم الردة الأول ضد الأستاذ محمود محمد طه، وقرار حل الحزب الشيوعي السوداني؛ في ظل وجود حكومات منتخبة. وكانت حريات التعبير والعقيدة باستمرار في حالة تقييد ورقابة، حتى وإن لم تبادر الدولة بقمعها. ورغم القبول المتحفظ بلعبة الديموقراطية في ظروف ما قبل الاستقلال، والتي استوجبت توحيد كل القوى الوطنية؛ إلا أن الحزب الشيوعي كان يقظا في رصد ومتابعة إخفاقات التجربة البرلمانية التعددية الأولى. وقد وجد في هذه الأخطاء المبررات أو الأسباب، للدعوة للديموقراطية الجديدة أو المختلفة.

ناقش الحزب الشيوعي في المؤتمر الرابع ما أسماه: قدرات النظام البرلماني. وطرح سؤال يهم مستقبل الثورة الوطنية الديمقراطية، يقول: "ما هي إمكانيات استمرار نظام برلماني على النمط الغربي في بلادنا؟" وجاء الرد مشيراً لوجود عوامل شتى خاصة بالوضع الاجتماعي الاقتصادي، وأخرى خاصة بالمصالح الاستعمارية، بالإضافة لوضع السودان كجزء من العالم الثالث ومن الشعوب حديثة الاستقلال التي ترغب في الخروج من حالة التخلف والتبعية. ويعتقد المؤتمر في صعوبة نجاح التجربة في ظروف مثل هذه، مسبباً بقوله: "أن بلادنا تعاني من التخلف ولم تواجه بعد مهمة الثورة الديمقراطية الشاملة التي تحرك ساكن الحياة في القرى والبادي وتحرر الجماهير من سيطرة العلاقات القديمة القبلية وشبه الإقطاعية والتسلط الطائفي المستغل". (الماركسية...، ص151). فقد كان القطاع التقليدي يضم ما يفوق 85% من السكان مما يعني ضعف القواعد الاقتصادية الاجتماعية التي يمكن أن يبني عليها نظام برلماني بورتوجوازي. ومن ناحية أخرى، فالرأسمالية السودانية التي كان من المفترض أن تبني مثل هذا النظام السياسي البورتوجوازي "ما زالت من أضعف الطبقات الاجتماعية في البلاد اقتصادياً وسياسياً، وهي لا تستطيع التعبير المستقل عن ذاتها إلا في حيز التحالف مع القوى القديمة القبلية وشبه الإقطاعية". (ص152).

ويصل المؤتمر إلى هيمنة التحالف الطائفي الرجعي على النظام البرلماني مما يهدم أهم أسسه: الحقوق الديمقراطية البورتوجوازية. ويقدم نظاماً برلماناً شكلاً بلا أي مضمون لتمكين الجماهير من السلطة السياسية مما يؤدي لتصاعد الصراع الاجتماعي، ويوقف عملية التغيير والتقدم. وبهذه الطريقة يضع النظام البرلماني البلاد أمام خيارين لا ثالث لهما. ويصف سلتشكلي، أو العنف المباشر من هذه القوى أو أجهزة دولتها وخاصة كبار البيروقراطيين في القوات المسلحة، أو دفع بلادنا في طريق النهضة الديمقراطية وبناء الأساس لحياة سياسية واقتصادية واجتماعية تدفع بلادنا إلى رحاب القرن العشرين". (ص153). وعلي صعيد الواقع، فقد كان البرلمان مجرد سيرك كبير بسبب الممارسات الحزبية الشاذة، مثل الانشقاقات غير الموضوعية، شراء النواب، سقوط الحكومات قصيرة العمر، حتى وصل الأمر إلى تسليم السلطة للعسكر في 17 نوفمبر 1958. ويرجع تقرير المؤتمر هذا التطور للعجز الموضوعي للنظام السياسي عن مواجهة قضايا ما بعد

الاستقلال، رافق ذلك الاضطراب وسط الجماهير الوطنية؛ مما أدى إلى أزمة حادة في البلاد. ومن ناحية أخرى، تصاعد دور الحركة الجماهيرية من أجل التغيير. فخشيت القوى التقليدية من فقدان زمام المبادرة، لذلك نقلت الصراع من حيزه السلمي إلى دكتاتورية عسكرية موجّهة أساساً لقمع القوى الديمقراطية. (ص108).

4- الموقف المتغير من الديمقراطية الليبرالية:

ظل موقف الحزب الشيوعي الفكري والنظري من الديمقراطية الليبرالية متأرجحاً لكونه مجرد رد فعل للتطورات السياسية المضطربة والتي غالباً ما يكون الحزب الشيوعي أكثر المتضررين منها. فهناك صعود وهبوط متواصلين، شكلاً رؤية الحزب الشيوعي ومواقفه، مثل: انقلاب 17 نوفمبر 1958، وثورة 21 أكتوبر 1964، وحل الحزب الشيوعي عام 1965، ثم انقلاب 25 مايو 1969، انقلاب 19 يوليو 1971، انتفاضة أبريل 1985، وأخيراً الانقلاب الإسلامي 30 يونيو 1989.

كان من الطبيعي أن يصل الحزب إلى نتيجة مؤداها فشل النظام الديمقراطي الليبرالي، وأنه ليس الوسيلة المثلى لإنجاز مهام الثورة الوطنية الديمقراطية. وهذا ما ركز عليه المؤتمر الرابع على أن النظام البرلماني الليبرالي يمكن أن يوظف دائماً لصالح القوى التقليدية المحافظة. وقد أبدى الحزب استياءً واضحاً وقدرًا من الإحباط تجاه انقلاب الجنرال عبود وقرار الجمعية التأسيسية حل الحزب الشيوعي. وهذا ما حدا بالحزب أن يقول:

"خبرت بلادنا الدعوة للنظام البرلماني أيضاً طريقاً للتطور ولمواجهة مهام الثورة الديمقراطية. أن الجماهير بدأت تحس بفشل هذا النظام قبل الحكم العسكري. ولكن هذا الإحساس كان قاصراً في مداه على الأقسام الطليعية من تلك الجماهير. وعند انهيار النظام العسكري كانت قضية الديمقراطية غامضة في أذهان الجماهير بل في أذهان الكثير من عناصر اليموقراطيين الثوريين". (الماركسية وقضايا الثورة السودانية، الطبعة الأولى، ص 131). قدم الحزب تحليلاً قاطعاً بأن الديمقراطية الليبرالية التي مارسها السودان منذ ما قبل الاستقلال أثبتت فشلها بين كل قطاعات الشعب. ولم يعد ذلك الموقف الناقد والرافض مقصوراً على الصفوة فقط، ولكن جهود الحزب لاستنهاض الجماهير من أجل البديل أي خيار الديمقراطية الجديدة لم تكفل بالنجاح. وفي نفس الوقت، ذهب الحزب بعيداً في رفض

التجربة الليبرالية شكلا ومضمونا، وبالتالي ليس المطلوب إصلاحه أو تعديله. فالقضية ليست صراعا -حسب قوله- حول توزيع الدوائر الانتخابية، ولا تخصيص دوائر للخريجين والقوى الحديثة. ولكن الغاية هي المحتوى: "ديمقراطية جديدة تفتح الطريق للسلطة الوطنية الديمقراطية، وترفع إلى أقصى درجة من نشاط الجماهير وإبداعها وترمي بتقلها لتوجيه سياسة بلادنا وإعادة بعثها". ولكن الوسيلة لإنفاذ هذه الغاية، قد لا تكون ديمقراطية تماما. فالديمقراطية الجديدة وفق تصور الحزب المعلن، عملية ذات شقين، الأول: تمتع الجماهير الشعبية بالحقوق الديمقراطية الأساسية. أما الشق الثاني، فهو: "تقييد نشاط الفئات المعادية للديمقراطية". ويفسر هذا المطلب بأنه يعني إطلاق طاقات الطبقات والفئات الوطنية والديمقراطية من عمال ومزارعين، ومتقنين وطنيين، وعناصر رأسمالية وطنية غير مرتبطة بالاستعمار. ومن ناحية أخرى: "تقييد ومصادرة نشاط الطبقات ذات الروابط مع الاستعمار والتي ليست لديها مصلحة في البعث الوطني". (الماركسية..، ص132). ثم يأتي السؤال الفارق: "فالقضية لم تعد ديمقراطية أو لا ديمقراطية، بل أصبحت تسير كل يوم لتكون كالاتي: أي نوع من الديمقراطية". (أعمال اللجنة المركزية - 1965/5/27).

أظهرت ثورة 21 أكتوبر 1964 صعودا وضحا للقوى الحديثة والتي كانت طليعة حقيقية في إسقاط النظام الدكتاتوري العسكري. وكان من الطبيعي أن تحتل هذه القوى المواقع الرئيسية في الدولة لأنها صنعت الثورة وتقدمت الصفوف. ولكن لم يكن من المنطقي أن يتوقف الصراع عند هذا الحد. وبعد أشهر قليلة، أعدت القوى التقليدية نفسها للهجوم على ما أسمته هيمنة الشيوعيين على ثورة أكتوبر. وتمكنت في فبراير 1965، من إسقاط حكومة أكتوبر الأولى ذات الأغلبية اليسارية والتي مُنَّسَل فيها لأول مرة العمال والمزارعون بوزيرين. وسارعت القوى التقليدية في إجراء انتخابات عامة مستغلة قاعدة صوت لكل شخص التي تعطيها أغلبية ميكانيكية في الأرياف. وهنا تقوم القوى التقليدية بإلغاء الديمقراطية بوسائل "ديمقراطية" من خلال البرلمان مثلا. وقادت هذه الممارسات مجددا للحلقة الشيطانية في التطور السياسي السوداني: ديمقراطية، انقلاب، انتفاضة، ديمقراطية... وهكذا. وبالفعل كانت قضية حل الحزب الشيوعي، وعودة الأحزاب للأغيب السياسية والبرلمانية؛ سببا كافيا لحدوث انقلاب 25 مايو 1969.

واجه الحزب الشيوعي اختبارا صعبا لمدى مبدئية موقفه من الديمقراطية في التعامل مع انقلاب مايو. وقد ظل موقفه شديد الالتباس والارتباك حتى اليوم، ويرجع (القدال) هذه الحالة أساسا إلى: "أن الحزب واجه الانقلاب وفي داخله صراع لم يصل إلى نهاياته المنطقية ولم يحسم أمره بعد. بل أن الحزب كان على شفا انقسام. فكان يضم في داخله حزبين يمثلان ايدولوجيتين مختلفتين وقد أدى هذا الصراع إلى الأخذ والجذب وتضارب المواقف. ولو واجه الحزب الانقلاب وهو موحد لتغيرت علاقته به وتغير معها مجرى الأحداث". (1986:64). ويقول الكاتب في موضع آخر، أن الوضع الذي وجد فيه الحزب الشيوعي نفسه صباح 25 مايو كان يمكن أن يطيش بلبه أو بلب أي حزب سياسي آخر. وكان "يمكن أن يدفعه دفعا إلى الارتقاء في أحضان السلطة التي جاءتته تسعى دون عناء، ثم ينادي بتطوير العمل من داخلها". (ص37) وما ينفيه الكاتب عن الحزب، هو تماما ما حدث للحزب ولكن بهندسة مبتكرة. وهنا يظهر الانفصام الواضح الذي تعيشه الأحزاب النضوية أو أحزاب النصوص والتي يُطلق عليها أسم "الأحزاب العقائدية". فهناك فجوة كبيرة بين الخطاب والممارسة أو بين القول والفعل.

حقيقة أصدر الحزب الشيوعي بيانا قال عنه: "يقوم البيان على التحليل الماركسي للانقلاب العسكري في ضوء تكتيكات الحزب المقررة في المؤتمر الرابع". وقد تحفظ عليه -نظريا- لأنه "عمل عسكري وليس عمل شعبيا مسلحا قامت به قوى الجبهة الوطنية الديمقراطية عن طريق قسمها المسلح". كما أنه طبقيا يمثل "سلطة البرجوازية الصغيرة" التي يراها البيان "فئة مهتزة وليس في استطاعتها السير بحركة الثورة بطريقة متصلة". ولكن كيف كان الواقع؟ ففي الاجتماع الذي أصدر البيان حدث خلاف حول المشاركة بوزراء في الحكومة لم يستشر فيهم، ورأي البعض رفض المشاركة. ولكن غالبية اللجنة المركزية وقفت مع المشاركة. وكانت النتيجة، اشتراك الحزب بأربعة وزراء شيوعيين ملتزمين في سلطة البورجوازية الصغيرة. وهذا بكل المعايير لا يعني معارضة سلطة مايو، فالمواقف المعلنة ليست لها قيمة في حد ذاتها، إذا لم تتحول إلى ممارسة واقعية. وقد كانت كل الأجواء داخل الحزب، في الأيام الأولى، تؤكد التأييد غير المشروط مهللة بسقوط الرجعية. وكانت الأغاني والقصائد المادحة لمايو من تأليف الشيوعيين. ووظف الشيوعيون قدراتهم التنظيمية في حشد

التأييد للنميري ومايو، مثال ذلك موكب الثاني من يونيو الذي عكس موقف اليسار كله من الانقلاب وأعطاه سندا جماهيريا سمح له بقدر من الثقة والاستقلالية. والأهم من ذلك، بيان الجنوب في التاسع من نفس الشهر، والذي كتب عنه (القدال) بأنه "يمثل قمة الجهود الفكرية والسياسية للحزب الشيوعي". (ص40). وهذا دليل على دور الشيوعيين في رسم سياسات مايو.

يقدم القيادي الشيوعي (التيجاني الطيب) شهادة هامة ليس فيها تبرئة كاملة لحزبه. فهو يفرق بين المشاركة والتدبير وبين التأييد المشروط. وهذه مسألة صعبة الاستيعاب على مستوي الواقع والمنطق، فكيف للمرء أن يؤيد ما يعتبره خطأ ولكن لم يفعله بذاته؟ ويبرر هذا الموقف بطريقة براغماتية بلدية: "وأنا اعتقد أنه من الناحية السودانية إذا كان الأحزاب والإخوان المسلمين قاعدين فوقنا خانقيننا وجه واحد قال نك الخنق دا نقول ليه لا؟ حكاية مش معقولة. أحنأ أيدنا ولكن بشروط هي أننا نحتفظ بحقنا كحزب. لكن في الناحية ده أنا ما بعتبر أنه نحن كان عندنا أي نوع من الخطأ إذا ما نظرنا لانتقالات تانية". (الديمقراطية في السودان1993:452). وذكر نفس الشيء عن انقلاب 19 يوليو 1971، بأن الحزب لم يصدر قرارا بتنظيم الانقلاب، ولكن قام به شيوعيون وديمقراطيون، والحزب أيد. وأهم ما في الشهادة تأكيده: "لكن من الخطأ نحن تعلمنا يمكن آخر تجربة وآخر درس لينا نحن ضد الانقلابات العسكرية على طول الخط ضد التكتيكات الانقلابية على طول الخط ونحن مع الديمقراطية على طول الخط". (نفس المصدر).

يبدو أن هذا هو الموقف النهائي للحزب الشيوعي من الديمقراطية الليبرالية، والذي تمسك به وحاول بلورته بعد انتفاضة ابريل 1985. ولم يعد للحزب أي خيار بعد انهيار تجربة الاتحاد السوفيتي "العظيم" والمعسكر الشرقي عموما سوى قبول الديمقراطية الليبرالية. ولكن مثل هذا التحول يهز أسس جدوى استمرار الحزب تحت اسمه المعروف. وقد كانت هذه المسألة موضوع نقاش أي تغيير الاسم نفسه. وهذه بداية تاريخ جديد للحزب الشيوعي السوداني تتطلب مراجعات عميقة ونقدا صادقا. وفي حوار مع (محمد إبراهيم نقد) سكرتير عام الحزب، عقب الإطاحة بالنميري، أكد بوضوح: "بعد الانتفاضة أعلننا أننا نقبل التحدي بالحفاظ على الديمقراطية الليبرالية والدفاع عنها، لقد ناضل شعبنا 16 عاما لاستعادة هذه

الحريات. وأي حديث عدمي عن أن هذه الحريات وهذه الديمقراطية لا تعني شيئاً ولا بد من المضي قدماً لديمقراطية أخرى، فيه كثير من التقدير الخاطئ لتطور الثورة، وفيه استخفاف بما أنجزه الشعب السوداني، وضحي من أجله، وفيه نزعة لدكتاتورية شريحة أخرى تسرق رصيد الانتفاضة وتسرق رصيد حركة الجماهير من أجل التغيير، وتفرض قيام الانقلاب". (1989:13).

يحسم (نقد) خط الحزب المستقبلي، في نفس الحوار، حيث يجب على سؤال: ما هو الأفق الآن؟ بقوله: "الأفق هو الصراع حول الديمقراطية والنظام البرلماني: إصلاحه ببرنامج متكامل وليس مجرد شعار". ويبدأ الإصلاح بقانون انتخابات يتمسك بمبدأ صوت لكل شخص ولكن توزع الدوائر بطريقة تمنح مناطق الوعي والقوى الحديثة وزناً أكبر داخل البرلمان المنتخب.

والمطلب الآخر هو وجود دستور ديمقراطي متسق مع القوانين لضمان الحقوق والحريات الأساسية، وقائم على المواطنة. ومن الملاحظ غياب الحديث عن الصراع الطبقي بل هو صراع ديمقراطي بلا لبس. ولا يتجاهل نقد موقفهم القديم من: "الديمقراطية الجديدة"، الذي جعلهم يتغاضون عن دكتاتورية بعض النظم الوطنية بسبب مواقفها المناهضة للاستعمار والرجعية. كما أدان الموقف المؤيد بلا تحفظ لنموذج الدولة الاشتراكية والحزب الحاكم في الاتحاد السوفيتي والمعسكر الاشتراكي. (ص17). وبدون الدخول في التفاصيل، يقول بأن الشعب السوداني حسم قضية أداة التغيير، وهي شكل الانتفاضة والإضراب السياسي. ففي حالة حدوث أي أزمة مع النظام المحافظ أو التقليدي، فسوف يلجأ الشعب السوداني لأداته المجربة وهي الانتفاضة للإطاحة بالنظام.

اكتمل موقف الحزب الشيوعي من الديمقراطية الليبرالية بعد المؤتمر العام السادس يناير

2009 خاصة في التقرير السياسي، والذي جاء فيه:

"وظل الحزب الشيوعي يطرح دائماً ويؤكد الارتباط الوثيق الذي لا تتفصم له عرى، بين الدعوة للاشتراكية والحقوق الديمقراطية للجماهير والتداول الديمقراطي للسلطة عبر صناديق الاقتراع. وأوضح الحزب مراراً أن مفاهيم وشعارات طليعية الطبقة العاملة وطيوعية الحزب الشيوعي وغيرها، لا تأتي بالطلب، ولا برغبة ذاتية، أو استناداً إلى حتمية قدرية. إن

سيادة مثل هذه المفاهيم والشعارات لا تقود في الواقع العملي إلا للغرور المهلك والى إضعاف الحزب". (ص31).

من الواضح تنازل الحزب الشيوعي عن المبدأ الذي يميزه عن القوى السياسية الأخرى، أي الدعوة لدكتاتورية البروليتاريا. فنحن أمام حزب ليبرالي أو في أحسن الأحوال حزب اشتراكي ديمقراطي، على نمط الدول الاسكندنافية. ولم يعد يعتد بتمايزه- وهي الكلمة المستخدمة كثيرا - ويقول التقرير بتواضع: "كما أعلن الحزب الشيوعي حزب بين الأحزاب السياسية السودانية، وان فعاليته تتضاعف باستقامته في الدفاع عن الديمقراطية والتحول الديمقراطي ويتوفر الأسس الديمقراطية داخله وكذلك بمراعاته لتلك الأسس في تعامله مع حركة الجماهير وتنظيماتها". (ص31).

يعود للحزب الشيوعي فضل المبادرة في الدعوة لقيام النقابات والمنظمات الجماهيرية. وهذا ما نسميه الآن منظمات المجتمع المدني. فقد نشأت أول وأقوى النقابات لاحقا، بمبادرة من عناصر شيوعية أو ذات صلة ب (حستو). وكانت "هيئة شؤون عمال السكة حديد" عام 1947، ذات قيادة وثيقة الارتباط بالحركة الشيوعية. وقد تحولت بعد عام إلى "نقابة عمال السكة حديد"، وفي نوفمبر 1950 انعقد المؤتمر التأسيسي لـ "اتحاد نقابات عمال السودان". ويقول (محبوب) في دفاعه أمام المحكمة عام 1959: "وكل مؤرخ منصف لا بد له أن يذكر أن أساس الديمقراطية الحديثة في بلادنا ارتكز ويرتكز على حيوية النقابات العمالية السودانية في سبيل الاستقلال مؤكدا أن عمال السودان أكثر الطبقات بذلا وتضحية في سبيل الاستقلال". وظل الشيوعيون الطليعة المتقدمة في تكوين المنظمات الأخرى مثل اتحاد المزارعين، والاتحاد النسائي، واتحاد الشباب، وكل الاتحادات المهنية الأخرى. وصارت فكرة نقابة أو اتحاد مرتبطة في العقل السياسي السوداني بالشيوعيين، وهذا ما جعل القوى التقليدية تقف مواقف عدائية شرسة ضد العمل النقابي والذي تحول إلى ساحة معارك لا تنتهي بين القوى التقليدية والحديثة.

فهناك الموقف من الديمقراطية داخل الحزب وكيف ينعكس ذلك على الموقف من الديمقراطية عامة؟ ثم يتصاعد ويهبط الموقف حسب الظروف السياسية المتقلبة في البلاد. فغالبا ما يكون للحزب مواقف صلبة في مقاومة النظم الدكتاتورية المتعاقبة. وللمفارقة،

يسترخي الحزب في فترات الديمقراطية قصيرة العمر، رغم أنها فرصة للتقييم والتنظير. ولكن الحزب قصّر كثيرا في واجبه الفكري، رغم تحسن ظروف العمل - نسبيا - أثناء الديمقراطية. وقد لاحظ المؤتمر الرابع هذا التقصير: "وقد كان على حزينا أن يرفع من مستوي هذا التعليم (الحزبي) إلى مستوي تقديم الماركسية مطبقة على ظروف بلادنا. وقد أدي ضعف هذا العمل إلى الأزمة المستمرة في ميدان التعليم الحزبي". (الماركسية وقضايا الثورة...، ص184).

تعميم المسؤولية لا يعني - بأي حال من الأحوال - إسقاطها عن البعض أو إزاحة المسؤولية الخاصة أو الفردية. يكتب (الجزولي) عن تأييد الشيوعيين لانقلاب 25 مايو في البداية: "... كون القوى السياسية التقليدية، إذن، وليس الحزب، هي المسؤولة عن تيّس الجماهير في مناطق الإنتاج الحديث، وقوى الحداثة السياسية، والحزب بينها، من (الديمقراطية الليبرالية)، ودفعها دفعا على طريق دعم وتأييد الشمولية، ولو خطأ، ولو إلى حين". (2003:83).

مهمة التثقيف ونشر الديمقراطية فكرا وممارسة. علما، بأن الحزب كان يهيم على كثير من منظمات المجتمع المدني. وكان يمكن للحزب أن يمرن الجماهير على ممارسة الديمقراطية من خلال الانتخابات الدورية للاتحادات والنقابات.

"إن فكرة الدمج بين الحزب الشيوعي والقوى الاشتراكية الأخرى لا تعني سوى تنويب الحزب أي إغراق دور الطبقة العاملة بين تيارات البرجوازية الصغيرة وحرمان الحركة الجماهيرية من الطليعة السياسية المجرية". (الماركسية...، ص53).

جاء الشيوعيون السودانيون للشيوعية من خلال السياسة وليس بواسطة الفلسفة. لذلك، فهم شيوعيون أكثر منهم ماركسيون. ولذلك يحدث الكثير من الخلط وعدم الدقة في استخدام كثير من المفاهيم الفلسفية. فعلى سبيل المثال نقرأ عند بعضهم حديثا عن البراقماتية في سياق ماركسي بينما هي أداة من أدوات المعرفة في نظرية أخرى مناقضة تماما. ونلاحظ أيضا لغة مبهمة مثل القول "تفكيك النظرية من خلال" السياح النظري". (الجزولي 109،110).

طرح تساؤل هام، وهو: ما هي الأسس الموضوعية التي تطلبت قيام حزب شيوعي

سوداني؟ أو بلغة أخرى: هل كانت هناك حاجة حقيقية لوجود حزب شيوعي في ذلك الوقت؟ وجاء الرد في وثيقة المؤتمر الرابع: الماركسية وقضايا الثورة السودانية. يقول بضرورة وجود حزب الطليعة الذي يتميز بتبني نظرية الاشتراكية القائمة على الوضوح العلمي حول القوانين الأساسية للتطور الاجتماعي". وتضيف الوثيقة: "وما بروز وتطور الأحزاب الشيوعية في مناطق التحرر الوطني إلا دليل على الضرورة الاجتماعية لوجودها". ثم تختتم بالقول: "ضرورة وجود الحزب الشيوعي وتدعيم نفوذه كمركز للقوى الثورية والاحتياج لتأمين تطور الثورة على أساس المبدع للنظرية الماركسية". (ص53-54).

كان تعامل الشيوعيين السودانيين مع الماركسية، ليس باعتبارها منهجا جدليا لفهم التاريخ باعتبارها مساهمة لمفكر كبير بل اعتبروها نظرية ثورية كلية الصحة. كان (هنري كوريبيل) يرى تحويل الحزب لحزب جماهيري يضم القوى الوطنية والديمقراطية. هاج... لأن هذا حزب البروليتاريا. (أحمد سليمان في مبارك عبده). فإن مستقبل ثورتنا مضمون في ظروف تتضح فيها يوميا بين الجماهير، عناصر المرحلة الوطنية الديمقراطية، وعندئذ تصبح حقيقة قيادة الثورة وقدرتها على العمل هي الأمر الحاسم" (الماركسية...، ص187).

تحقيق الاشتراكية بالطريق الديمقراطي أو البرلماني

الآن ضمنا أو بقرائن الأحوال انحاز الحزب الشيوعي للخيار الديمقراطية الليبرالية. لا تجد في أدبيات الحزب ما يؤكد نظريا وفكريا هذا الانحياز تبقي ثورة أكتوبر الاشتراكية، بكل زخمها ومؤثراتها، تجربة من تجارب ثورات الإنسانية، وليست الموديل النموذج المسطرة، المثلي الأعلى".

حزب البعث وتيارات الوحدة العربية

كان لابد أن يتأثر السودان حسب موقعه الجغرافي، بصعود حركة المد القومي التي

شملت المنطقة في خمسينيات القرن الماضي أي عقب نكبة فلسطين مباشرة. وتزامن ذلك أيضا مع عنفوان الحركة الوطنية السودانية وتزايد مقاومتها للاستعمار البريطاني. وصار السودان ساحة لتنافس الآراء والأيديولوجيات والانتماءات الحزبية والتنظيمية المحلية والقادمة من الخارج. وكانت الأفكار الشيوعية والإخوانية قد سبقت الآخرين في تشكيل كيانات عقائدية منظمة. وظل شعور الانتماء القومي العربي عفويا وعاطفيا، رغم انتشاره ضمن الأحزاب الوطنية الناشئة، بالذات تلك الداعية للوحدة مع مصر.

كانت أفكار (عفلق) عن القومية والاشتراكية الجديدة ودور حزب البعث في ذلك الوقت قد وصلت مصر والسودان منذ منتصف الخمسينيات. وأثر ذلك على التنظيمات، فقد قامت في جامعة القاهرة - فرع الخرطوم، مجموعة من الطلاب بإنشاء تنظيم أطلقوا عليه اسم (حزب البعث العربي الاشتراكي) مع "أن التنظيم لم يكن مرتبطا بحزب البعث إلا أن عناصره استطاعت الاتصال بالطلاب البعثيين أثناء الرحلات التي كانت تنظمها الجامعة للقاهرة. وفي فترة لاحقة تغير اسم التنظيم إلى اسم (الجبهة المتحدة للطلاب العرب) وفي عام 1961 أخذ اسم (الطلبة التقدمية العربي) وهو التنظيم الذي لعب دورا فعالا ورائدا في تطور تنظيمات التيار القومي الاشتراكي في الفترة اللاحقة". ويذكر باحثون أن بداية التأسيس لنشاط بعثي منظم في السودان كان عام 1960 بقيام أول خلية بعثية في داخل تنظيمات التيار القومي الاشتراكي الموجودة في المؤسسات التعليمية وبالتحديد في تنظيم الجبهة المتحدة للطلاب في جامعة القاهرة الفرع. وهناك اختلاف بسيط رغم المصدر الواحد، ولكنه لا يضر لان المراحل متداخلة والتنظيمات هجينة لحد ما. وظل التنظيم البعثي نشطا وسط الطلاب والنقابات وعلى وجه الخصوص نقابة المحامين السودانييين. وكان البعثيون أقرب إلى جماعة الضغط منها إلى الحزب السياسي. ولذلك تبنى أساليب عمل مختلفة خلال فترة الديمقراطية الثانية (1965-1969). ولكن رغم محدودية شعبية الحزب، فإنه كان مؤثرا ونشطا في العمل العام. فقد تميزت بعض كوادره بقدرات في الكتابة والحوار والنقاش الشفاهي أو المدون. وفي مايو 1974 أصدر حزب البعث العربي الاشتراكي/ القطر السوداني، وثيقة هامة حوت برنامجه السياسي، عنوانها: "البعث وقضايا النضال الوطني في السودان". وهي تقابل وثيقة الحزب الشيوعي التي أصدرها عقب المؤتمر الرابع، تحت عنوان شبيه، وهو:

"الماركسية وقضايا الثورة السودانية".

يقف حزب البعث مثل كل أحزاب القوى الحديثة السودانية، موقفا ناقدا للديمقراطية الليبرالية أو تلك التي مورست في السودان. وكانت تجربة سقوط ثورة أكتوبر في يد القوى التقليدية بسبب انتخابات صوت لكل فرد، قد مثلت صدمة عظيمة للقوى الحديثة. وبالتحديد حين شرعت الأحزاب الطائفية والرجعية في إضعاف الديمقراطية نفسها بوسائل غير ديمقراطية أي من خلال البرلمان المنتخب، مثال حل الحزب الشيوعي. تقول وثيقة البعث:

"تمسكت القوى التقليدية بالديمقراطية البرلمانية باعتبارها النظام الأمثل والهدف المباشر لثورة أكتوبر، وذلك في وجه تطلع الجماهير إلى نظام ديمقراطي جديد يفسح المجال أمام مشاركتها الفعلية في الحكم. وساعدها في ذلك المناخ الليبرالي السائد في أوساط الجماهير والمتفقين بوجه خاص وعجز الحركة الثورية والجماهيرية عن طرح بديل ديمقراطي تقدمي ومتكامل". (ص70).

كان من المستحيل في ذلك الحين وفي أجواء سقوط حكم الفرد، المطالبة بأي شكل حكم غير قائم على التعددية الحزبية مهما كانت المبررات. وقد اقتنع الناس أن هذه الديمقراطية هي أفضل نظام حكم سيء، حتى إشعار آخر. وقبل الجميع بشروط اللعبة الديمقراطية، وجاءت الانتخابات بالنتيجة المتوقعة وهي اكتساح القوى التقليدية لأغلبية مقاعد البرلمان. وهنا تعلق الوثيقة:

"وهذا ما يؤكد أن الديمقراطية البرلمانية في بلادنا لا تشكل طريقا للتقدم والتطور، وذلك لعمق تخلف بلادنا والنفوذ الكبير الذي يتمتع به القطاع التقليدي والقوى القبلية والطائفية المسيطرة عليه. بل أن قوى التخلف التقليدية والرجعية حتى بنظامها الديمقراطي هذا وبالحرية المحدودة التي يسمح بها للجماهير. فبدأت هذه القوى باستغلال برلمانها لخنق الحركة الجماهيرية وإسكات صوتها." (نفس المصدر السابق). وأعلنت الوثيقة عن رفضها عن شكل الحزب الواحد وغياب الديمقراطية. وعقب قيام انقلاب والذي تعاملت معه القوى بتذبذب بين التأييد المشروط والتحفظ، انتهى موقف الحزب بانتقاد عدم تحول الانقلاب إلى عمل شعبي على طريق التطور الوطني الديمقراطي.

دعت الوثيقة لتكوين جبهة وطنية تقدمية تلتقي حول برنامج ذي توجهات ديمقراطية

واشترائية، مع التأكيد على الوحدة العربية كضمانة لتجاوز التخلف الاقتصادي وفك كل أشكال التبعية لمواجهة الامبريالية. وهنا نلاحظ تشابها مع موقف الحزب الشيوعي في تحديد المرحلة وتوصيف القوى المؤهلة لقيادتها وإنجازها. فهي عند الشيوعيين مرحلة الثورة الوطنية الديمقراطية، وتقودها الجبهة الوطنية الديمقراطية. أما عند البعثيين فالوثيقة تقدم برنامج: الثورة الوطنية التقدمية في السودان. وتقود المرحلة "الجبهة الوطنية الديمقراطية الموحدة والملتزمة ببرنامج الثورة الديمقراطية بأفقه القومي والاشتراكي" أو اختصارا: جبهة وطنية تقدمية.

دخل حزب البعث في جدل وخلاف مع الحزب الشيوعي السوداني الذي أبدى تحفظه على فكرة التحالف مع حزب البعث كونه يمثل فكر البورجوازية الصغيرة. وردت الوثيقة بالقول أن الحزب الشيوعي كان يفترض بحكم حجمه وتاريخه الطويل، أن يكون أكثر أطراف الحركة الثورية والديمقراطية قدرة على المساهمة الفعالة في بناء الجبهة الوطنية التقدمية. وهنا تبدأ الوثيقة في نقد الحزب الشيوعي وتتكرر في السودان أيضا حكاية الجفوة والعداء المعهودة بين الفصيلين الثوريين، مما أثار كثيرا على تطور التجربة الديمقراطية السودانية. وتقول أن ممارسة الحزب الشيوعي العملية كانت تصب في الاتجاه المعاكس، وأرجعت ذلك لسببين. الأول نظرته التكتيكية لقضية الجبهة، والثاني دخوله في مرحلة الأزمة وفقدان الاتجاه. (ص73).

يرى البعثيون أن الحزب الشيوعي دخل ثورة أكتوبر وهو منهك القوى نتيجة قمع النظام العسكري، وفي نفس الوقت لم تمكنه ظروف نشأته وتطوره من "بلورة نظرية محددة تستوعب ظروف بلادنا المعقدة وارتباطاتها العربية والإفريقية المتشابكة". ولذلك، كان الحزب الشيوعي -حسب البعثيين- متخلفا عن الجماهير في ثورة أكتوبر ولم يقم بقيادتها وبناء الجبهة الوطنية التقدمية. ويتهم البعثيون الحزب الشيوعي بسوء تقدير الظروف الجديدة وظل يعتبر نفسه معادلا موضوعيا لحركة الثورة في البلاد. وظل الحزب الشيوعي أسيرا لميله الدائم للتكتيك وتطويع الحركة الجماهيرية لظروفه الخاصة. لذلك اعتمد على التحالفات المؤقتة والموسمية بدلا من السعي الدائب لبناء تحالف وطني تقدمي ثابت وإرساء تقاليد راسخة للعمل الجبهوي". (ص74) ويتهمهم أيضا بقطع الطريق أمام نمو تيارات سياسية جديدة في الساحة

الوطنية أو بلغة أخرى احتكار العمل التقدمي. وفي هذه الظروف، فاجأ انقلاب 25 مايو 1969 الجميع.

في الفترة الأولى لانقلاب 25 مايو، وحين كان النظام الجديد يرفع شعارات ثورية وتقدمية لم يكن يضايق الأحزاب والتنظيمات اليسارية والتقدمية ومنها الاشتراكيين العرب والبعثيين. وكان النظام قد حل كل الأحزاب والنقابات ومنع حرية الصحافة، فور نجاح الانقلاب ولكنه لم يطبق القرارات على تلك الأحزاب السياسية وقصر المنع على الأحزاب التقليدية، في الفترة الأولى. ولكن بعد صراع النظام مع الشيوعيين وتوجهه نحو الغرب شرع في مضايقة اليساريين والاشتراكيين الودويين.

وفي عام 1979 أعلن الحزب شعار الإضراب السياسي والعصيان المدني، ثم أسس تحالفاً مع الحزب الاتحادي الديمقراطي بزعامة الشريف حسين الهندي، تحت اسم: تجمع الشعب السوداني. وأصدرا معا مجلة "الدستور" كصوت للمعارضة في الخارج. وقد أحس نظام بخطر البعثيين في السنوات الأخيرة، وجعل النميري منهم العدو الرئيس وكثف من ملاحقتهم واعتقالهم، خاصة وقد كانت شعاراتهم المعادية للنظام تملأ جدران المنازل في العاصمة المثلثة.

كان من الطبيعي أن يكون لحزب البعث أثره المعنوي الواضح بعد انتفاضة أبريل 1985 بعد سقوط النميري. ولكنه لم يسجل وجودا في البرلمان المنتخب، مع أنه احتفظ بنشاطه بين الطلاب وبعض النقابات والقوات المسلحة، وانتشر في الأقاليم وبالذات غرب السودان. وقطع انقلاب 30 يونيو 1989 الطريق أمام التطور الديمقراطي وعاد البعثيون مجددا للعمل السري تحت الأرض. وشارك حزب البعث في تأسيس التجمع الوطني الديمقراطي المعارض، وإعلان ميثاقه في أكتوبر 1989. وقد أبدى الحزب خلال الفترة الراهنة من العمل المعارض، نشاطا فكريا ملحوظا جعل من الحزب السوداني الأول في مجال الإصدارات. ويأتي على رأس الكتاب السودانين: عبد العزيز حسين الصاوي (محمد بشير أحمد) ومحمد علي جادين. وقد أثرى الكاتبان الساحة السياسية السودانية بإسهامات بددت الكسل واللامبالاة التي تميز بها السياسيون المحليون. لذلك، كان لابد أن يركز الجزء الخاص بموقف البعثيين والعروبيين من الديمقراطية على أفكار الكاتبين. فهي تمثل النموذج

الأفضل لتطور أفكار هذه التيارات.

تركز العمل الفكري لحزب البعث خلال الفترة الماضية على سودنة ودمقرطة الأيديولوجية البعثية. وفرضت متغيرات محلية وإقليمية هذا التحول على الحزب. داخليا، تجربة الحكم الإسلاموي في البلاد التي تعمل على إعادة صياغة الإنسان السوداني - حسب شعارها المرفوع. إقليميا، سقوط (صدام حسين) والدعوة لاجتثاث حزب البعث، والأزمة السورية. بالإضافة للموجة الديمقراطية العالمية. لذلك كان من الضروري أن يقوم الحزب بما يُسمى المراجعات أو النقد الذاتي. وضمن هذا النشاط الفكري والسياسي، توصلت إحدى المجموعات إلى ضرورة أن يكون الاسم حزب البعث السوداني. وهذا هو موقف الصاوي وجادين، والذي قادهم إلى الاهتمام والإقرار بأهمية التنوع الثقافي في السودان.

قدم (جادين) للمكتبة السودانية كتابا شديدا الأهمية، هو: "تقييم التجربة الديمقراطية الثالثة" الصادر عن مركز الدراسات السودانية في عام 2002. والكتاب - كما وصفه صاحبه- دراسة توثيقية في إنجازات وإخفاقات النظام الديمقراطي 1985-1989. ويقول إنه محاولة "في تسليط الأضواء على سلبيات وإيجابيات التجربة الديمقراطية الثالثة، وفي إثارة المزيد من الأسئلة حول قضايا التطور الديمقراطي في السودان، والمساهمة في الحوار الواسع الجاري الآن وسط مختلف فئات الشعب السوداني حول قضايا الديمقراطية والبناء الوطني". (ص12). والحقيقة أن تجربة الحكم الإسلاموي الراهنة أيقظت في كل السودانين وعيا جديدا وتفكيراً جديداً، يسعيان لتدارك الانهيار الذي يتهاوى فيه السودان سريعا. فالكتاب ليس مجرد سرد تاريخي دقيق بل هو استشراف للمستقبل وتقديم رؤى للبدل وهذا يمثل المواقف الجديدة لحزب البعث بعد المراجعات والنقد والتجديد.

يصل الكاتب بعد رصد تطورات التجربة الديمقراطية الثالثة إلى استنتاجات تمثل خارطة طريق لما يجب أن يكون، بعد أن تابع ما قد كان بدقة متناهية. فقد أوصله الوصف والتحليل الحاذقين إلى معرفة تؤهله لولوج المستقبل الممكن أو الواجب. ورغم أنه سياسي مجرب لكنه ليس من أنصار فشل الديمقراطية وبالتالي البحث عن ديمقراطية "جديدة"، بل يرى أن تداوي الديمقراطية بمزيد منها، أو "داوني بالتالي كانت هي الداء". إذ يكتب: "إن الديمقراطية الثالثة لم تجد الفرصة الكافية لإنضاج جوانبها الإيجابية وتأكيد جدارتها واستفادتها من دروس وخبرات

التجارب الديمقراطية السابقة". (ص351) فقد كانت التطورات بعد ديسمبر 1988 تسير في اتجاه وقف الحرب الأهلية وعقد المؤتمر الدستوري، وتعديل قانون الانتخابات ليضمن تمثيل القوى الحديثة. ويرى أن ذلك يمثل تطورا ايجابيا هاما لم تعرفه التجارب الديمقراطية السابقة، "ونقطة تحول في تفكير الأحزاب التقليدية ونظرتها لقضية لتطوير النظام الديمقراطي ولأزمة الحكم في السودان". (نفس المصدر السابق). وعول كثيرا على انعقاد المؤتمر الدستوري لمناقشة كل القضايا الأساسية وبناء السودان ديمقراطي موحد ومستقبل ومتفاعل مع محيطه الجغرافي والتاريخي والحضاري. وهذا المؤتمر بسبب مثل هذه الأجندة والقوى التي سوف تشارك فيه، يعبر عن حاجة حقيقية إلى عقد سياسي واجتماعي جديد يؤدي إلى تغييرات أساسية في مراكز السلطة السياسية وتوزيع الثروة وتوسيع المشاركة في السلطة. وهو يراه مختلفا عن مؤتمر المائدة المستديرة أو اتفاقية أديس أبابا 1972 أو نظام الحكم الإقليمي المفروض من نظام الإنقاذ.

يخلص (جادين) - وبحسرة - إلى أن التجربة الديمقراطية الثالثة كانت قاصرة ولم تستفد جيدا من دروس وعبر التجارب السابقة. وينسب لها عدد من المآخذ، مثل:

1- لم تتجاوز عملية الفشل في استيعاب القوى الحديثة في المؤسسة النيابية بشكل متوازن يعكس حقيقة دور هذه القوى في الحياة العامة. ويرجع ذلك إلى قانون الانتخابات الذي لم يدرك التحولات الجديدة ودور هذه القوى في الانتفاضة. وكانت نتيجة الانتخابات هيمنة الأحزاب التقليدية على السلطة بسبب نظام الصوت الواحد والدوائر الجغرافية وليس التمثيل النسبي عن طريق القوائم. وتجد القوى الحديثة نفسها بعيدة عن السلطة ومعزولة وقد تكون محبطة سياسيا مما يدفعها لإثارة المشكلات للحاكمين بتحريك النقابات خاصة مع وجود أزمة اقتصادية حقيقية تجعل المطالب الفئوية مشروعة. وهذا الوضع من تجليات الفصل بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاقتصادية الاجتماعية. وهذا يعني حسب الكاتب تحول: "الديمقراطية والحقوق الأساسية للمواطنين إلى مجرد ممارسات شكلية وموسمية لا معنى لها في الواقع العملي - لأنه يستحيل تحقيق كامل الحقوق المدنية والسياسية من غير التمتع بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. وبذلك أيضا

فقدت التجربة الديمقراطية أهم شروطها المتمثلة في ارتباطها بالقوى الحية في المجتمع، صاحبة المصلحة الحقيقية في الديمقراطية وإشاعة الحريات العامة". (ص353). وهذا يعني استمرار الصراع الدائم منذ الاستقلال بين القوى الحديثة والتقليدية والذي ينتهي بدائرة الانقلابات الخبيثة.

2- غلبة الانتهازية واللامبدئية على ممارسات أحزاب القوى المهيمنة فهي تتراجع دوما عن تنفيذ برامجها الانتخابية الإصلاحية بعد وصولها السلطة. وتدخل في صراعات شخصية وحزبية ضيقة ومناورات بعيدة عن مصالح الجماهير.

3- تفصح ممارسات القوى المهيمنة عن مواقف غير مقتنعة بالديمقراطية الليبرالية التي أوصلتها للسلطة وتريد اختزالها في صندوق الانتخابات، متكررة للحريات العامة. ومن الملاحظ أنها تبقي على القوانين المقيدة للحريات وعلي الدستور الديني (قوانين سبتمبر 1983).

وينبه الكاتب لوجود ثلاثة تيارات داخل هذا التوجه العام للقوى التقليدية. التيار الأول مستنير يتمسك بالديمقراطية والحريات العامة ويعمل على التفاعل مع الحركة الجماهيرية الديمقراطية والأحزاب اليسارية والتقدمية في إطار المصالح الوطنية العليا. (ص355). أما التيار الثاني فهو يتجه نحو تقييد الحريات العامة والنشاط الحزبي والنقابي والصحفي مع المحافظة على الإطار الشكلي للنظام الديمقراطي. والتيار الثالث يتجه لإقامة ديكتاتورية مدنية مكشوفة، وتمثله فئات الرأسمالية الطفيلية التجارية والمصرفية التي نمت وتطورت في ظل النظم الدكتاتورية. وقد برز هذا الاتجاه في ممارسات الجبهة الإسلامية وحكومة الوفاق مثل تصفية قيادات الخدمة المدنية وانتهاك استقلال القضاء وتقييد الحريات العامة كما تدل مشروعات القوانين.

يتساءل الكاتب في النهاية: هل يعني ذلك أن نكفر بالديمقراطية والحريات العامة والحقوق الأساسية للمواطن؟ ويرد بالنفي. بل العكس، هذا التعثر يتطلب ديمقراطية أكثر لمواجهة قضايا البناء الوطني في السودان. فهذا عصر الديمقراطيات عالميا، الذي يجعل من البديهي أن يكون السودان في حاجة ملحة لديمقراطية تمكنه من بناء نظامه السياسي القائم على الاختيار الشعبي الحر والمشاركة في السلطة في إطار الفصل بين السلطات وسيادة حكم القانون. ويكمل هذه الحاجة مراعاة ضرورات فرضها واقع البلاد وتركيبته وتطوره

الاقتصادي والاجتماعي. وتتمثل أهم هذه الضرورات، في: التعدد الثقافي والإثني الذي يميز البلاد، حيوية الحركة السياسية السودانية الحديثة رغم كل المصاعب والمعوقات، ثم ارتباط الديمقراطية وإشاعة الحريات العامة بقضايا التغيير الاقتصادي والاجتماعي لمصلحة غالبية الشعب. (ص6-357).

يختم الكاتب مرافعته المؤيدة للديمقراطية بلا تردد أو تحفظات، بالقول أنها "تمثل جوهر أهداف مرحلة ما بعد الاستقلال والمدخل الأساسي لبناء سودان موحد ومستقل". وقد أكدت فترة الديمقراطية الثالثة رغم انتكاستها هذه الحقيقة، وأظهرت تمسك القوى الحديثة بالخيار الديمقراطي مهما كانت الصعوبات. ويرى الكاتب أن عيوب الديمقراطية الليبرالية ونواقصها، لا تعطي أي مبرر للاستخفاف بالحريات العامة والتعددية السياسية والحقوق الأساسية للمواطنين. وهذا لا يعني دور الأحزاب التقليدية التي ظلت منذ الاستقلال تفرط في الديمقراطية رغم نيلها الأغلبية في كل الحقب. ولكن هذه التراجعات في المسيرة الديمقراطية تتطلب سرعة إنجاز الإصلاح الحزبي وإصلاح النظام الانتخابي مع تأكيد التمسك بالديمقراطية تحت كل الظروف. (ص358).

من مساهمات البعثيين الفكرية الضرورية في تدعيم تطور التجربة الديمقراطية السودانية، والتي اضطلع بها (جادين) هي تأرحة أو كتابة تاريخ حزب البعث السوداني. فقد أصدر كتاب: "صفحات من تاريخ التيار القومي وحزب البعث في السودان" عن (دار عزة 2011) وكتاب: "حزب البعث في السودان - مراجعات نقدية". عن (مركز الدراسات السودانية، 2008). وهذه ظاهرة غير منتشرة بين الأحزاب السودانية والتي تعيش بلا ذاكرة لاعتمادها على الشفاهة والحكي. وعدم توثيق الأحزاب لحياتها وسيرتها الذاتية، لا يساعدها في عملية الإصلاح والنقد الذاتي. لأن تلك العملية تصبح أقرب إلى الحجاج والجدل العقيم أو ما نسميه في العامية "الغلط". وذلك لغياب مرجعية وأدلة وشواهد مكتوبة يرجع لها المختلفون والخصوم، لحسم الأمر.

يكمل (الصاوي) أو (محمد بشير أحمد) جهد رفيقه (جادين) ويضيف له من رصانته وجديته وأفكاره الجديدة المبتكرة والجريئة. وقد ذكرت في إحدى المناسبات، أن فكر الساحة السياسية لولا الاثنين لгда بلقا أجرد. لقد ساهما في مناقشات التجمع الوطني والمعارضة

طوال أكثر من عقدين بجهد مقدر ولكن ضاع في وسط ضجيج الأصوات العالية الجوفاء. وكتابات (الصاوي) ذات مقامات متنوعة ومتدرجة، وفي هذا المجال الخاص بالديمقراطية والفكر، نتعامل مع أعلاها: الفكري الصافي الخالي من السياسية والتنظيمية والأيدولوجي. وللكتاب تحليلات ثقافية - اجتماعية تلامس نظريات أو إشكاليات جديدة مبدعة، خاصة وأن الكاتب قد تخفف أو تخطى عن الأسر الحزبي. فهو يمك بالمسألة من جذرها حين يتبنى السؤال الفلسفي الفكري الخاص باكتشاف القوى المحركة لتطور المجتمعات، وهل هناك حاجة لمنهج ماركسي أو غير ماركسي لاكتشافها؟ يرد بالنفي أي عدم وجود حاجة لأن المحرك الحقيقي هو ببساطة عقل الإنسان الحر. ويضيف مؤكداً: "لقد واجه الغرب هذه المعضلة من خلال الصراع ضد الكنيسة والإقطاع، ونشأ عن ذلك ما عرف بعصر التنوير والعقلانية. ويبقى علينا أن نشق طريقنا الخاص إلى مثل هذا العصر". (52:2010). وهذا هو مدخله الواسع والمباشر لتناول كل القضايا المتعلقة بالأزمة السودانية أو مستقبل البلاد.

تبلورت فرضيته القائمة على العلاقة بين الاستتار والديمقراطية من خلال تجربة عملية وممارسة وليس من التفكير المجرد. فهي يثري أفكاره ورؤاه بمناقشات مستمرة داخل الحزب وخارجه، والنقاشات الداخلية مهمة لما أحدثته من نتائج ديمقراطية هي الإصلاح الحزبي أو المراجعة. ويكتب في إحدى المقدمات عن مصادر تطور فكرة العلاقة بين التنوير وأزمة التطور الديمقراطي: "المصدر الآخر لاغتناء رؤية الكاتب وتطورها هو مكابدة معضلات تجديد الإطار الحزبي-الأيدولوجي اليساري، ممثلاً في حزب البعث، ديمقراطياً. خلاصة هذه التجربة التي تشرف فيها الكاتب بصحبة بعض من أميز مناضلي الفكر والسياسة والتضحية اليومية، إن تطور الحزب منذ السبعينيات بصورة خاصة. كان في الواقع عملية إعادة تكوين تدريجية تبذلت خلالها خصائص النشأة الديمقراطية الاستثنائية البعثية في أربعينيات القرن الماضي بنقيضها، نتيجة ممارسة سلطة الدولة احتكارياً عراقياً وسورياً". (8:2012). وهذه ميزة (الصاوي) على كثيرين من غير المنتظمين حزبياً، الذين يتوقفون عند التنظير فقط. وفي دراسة عن استراتيجية المعارضة والتي نشرها في كراسة بعنوان: الديمقراطية والهوية وتحديات الأزمة السودانية (2002)، يكتب في المقدمة: "كذلك خضعت الدراسة خلال هذه الفترة لفحص معمق من قيادة حزب البعث العربي الاشتراكي السوداني الذي يؤهل نفسه منذ

عام 1998 كمركز مستقل عن سوريا والعراق ضمن مخاض تجديد ديمقراطي، بغرض أخذ موافقته على تبني طرحها للنقاش في التجمع كوجهة نظر فردية". (ص3-4).

من المعروف أن النظريات والفلسفات يقوم بناؤها على المفاهيم (concepts) والمصطلحات كناقلة للأفكار ومحددة لمعانيها في كلمات قليلة. و(الصاوي) قادر على صك أو توليد مفاهيم جديدة حاوية على أفكار وفرضيات كاشفة ومثيرة للجدل والتفكير. وقد قدم عددا من المفاهيم الجديدة. ولكن نتوقف عند أهم مفاهيمه المستحدثة والمرتبطة بفكرة الديمقراطية. كما أنها تمثل مفاتيح فكره العام خلال الفترة الأخيرة المتميزة بحراك فكري وحيوية حزبية أدت للعديد من الانقسامات. فهو يستخدم مصطلح "التراجع التحديثي" أو "الارتداد التحديثي"، لوصف الحالة الاجتماعية والثقافية الراهنة. كذلك مفهوم "الديموستنارة" في محاولة لربط مفهوم الديمقراطية والتنوير/الاستنارة، كشرط في برنامج البديل الديمقراطي، وفي مواضع كثيرة يستخدم مصطلح الاستنارطي (الاستناري-الديمقراطي).

يستهل (الكاتب) فكرته عن جذور الأزمة السودانية بإرجاعها إلى: هشاشة القوى الحديثة باعتبارها المحركة لأي استراتيجية تغيير حقيقي. ويعتمد على تعريف يحددها في الشرائح الاجتماعية التي تولدت عن الصلة الاستعمارية أساسا في المراكز الحضرية وشبه الحضرية ولا سيما فئات الطبقة الوسطى والصغيرة. (5:2004) وقد استطاعت من خلال هذه الصلة الاحتكاك بالخارج أو الآخر والدخول إلى إرهاصات فكر تنويري أو تجديدي. وهو يرى فيها: "مستودع حصيلة بدايات عصر التنوير السوداني، حاملة المشروع الديموقراطي ومحركة التغيير". (11:2012).

وفي محاولة لتأصيل الفكرة، يتابع الكاتب البحث عن أصول الديموقراطية كما عرفها المجتمع البشري الآن، فهي وليدة عصر النهضة والتنوير الأوربي. وهو عصر تميز بصعود الطبقة البورجوازية على أنقاض الإقطاع ونفوذ الكنيسة في القرنين السابع عشر والثامن عشر. وقد تزامن مع ذلك انتشار الاهتمام بالعلوم الطبيعية والإنسانية ثم انطلاقة الثورة الصناعية. طرحت حركة التنوير الأسئلة الكبرى والصعبة في مواجهة الله والطبيعة والإنسان والتي كانت إجاباتها حكرا على الدين والكنيسة ومن هن كانت معركتها مع المقدس والمستقر والموثوق. وأصبح الإنسان هو المصدر والمرجع أو مركز الكون، وذلك لأنه يملك العقل.

وأنتج عصر التنوير عددا من الفلاسفة العظام على رأسهم جون لوك في إنجلترا وجان جاك روسو وفولتير ومونتسكيو في فرنسا وجيفرسون في أمريكا. وقد توجهت أفكارهم نحو أسس علاقات الكنيسة والدولة بقصد التوجه نحو الديمقراطية. وكانت أفكارهم ذات أثر مباشر على الثورة في فرنسا وأمريكا والإصلاح في إنجلترا.

أما في منطقتنا، فيكتب (الصاوي): "قد شكلت أفكار ونشاطات دعاة الإصلاح الديني والاجتماعي والسياسي المصري أمثال الطهطاوي ثم محمد عبده والأفغاني وطه حسين، والشامي أمثال شبلي شميل وفرح أنطوان وجورجي زيدان؛ قناة عصر التنوير إلى المجال العربي والإسلامي في السودان وخارجه نهايات القرن التاسع عشر". (10:2012).

من الواضح الارتباط الوثيق بين الديمقراطية والاستتارة حسب التجربة الأوروبية. أما في السودان، فيرى الكاتب أنه بتأثير تفاعل المصدر سابق الذكر "مع مخرجات التعليم الحديث بعد الاحتلال البريطاني أواخر القرن التاسع عشر، انبثقت إرهابات عصر التنوير والعقلانية السوداني منذ عشرينيات القرن الماضي مُرسية أولى لبنات البنية التحتية للديموقراطية وممارسات عملية من خلال مجموعات القراءة في أبوروف ومجلة الفجر والجهد الفردي لشخصية مثل معاوية محمد نور، اتخذت هذه الإرهابات شكلا أدبيا وثقافيا وسياسيا غير مباشر ثم تطورت لقيام مؤتمر الخريجين والأحزاب السياسية، وظهور الفنون والآداب والعلوم العصرية". (المصدر السابق، ص11).

كان الكاتب يأمل كثيرا في أن تكون هذه التغييرات الاجتماعية بذرة عهد تنوير، وبالتالي أساس لديمقراطية مستدامة. ولكن مع تعثر التنوير الذي اختلف في تطوره عن نظيره الأوربي، انتكست التجربة الديمقراطية السودانية، ومعها توقف النمو المضطرد للبنية التحتية الاستتارية - كما يقول الكاتب. ولكن يبدو لي أن (الصاوي) كان شديد الكرم في توصيف "عصر التنوير السوداني" وكذلك قوى التفاؤل لدرجة جعلت تحليله أقرب إلى التفكير الرغائبي. وذلك، لأن وصف ذلك الانتعاش الثقافي والاهتمام بالقراءة بين نخبة ضئيلة العدد من المتعلمين (العصفور الواحد لا يصنع ربيعا). ولم يهتم أولئك الرواد بالفلسفة والفكر الحديث (عدا الفابية وداروين) وقد اختزلوا الثقافة في الأدب، والأدب في الشعر وليس الرواية. قصدت القول أن التنويري أو العقلاني هو في المقام الأول صاحب مغامرات عقلية

تقتحم المحرمات وتخترق حدود الممنوعات. وقف المتعلمون السودانيون على حافة هوامش المتون التي اطلعوا عليها. وحتى أعمقهم ثقافة نأى بنفسه عن الممارك مع الطائفية الدينية والعقلية الخرافية. وقد استعرضت كل المقالات التي جمعت من آثار (معاوية محمد نور) ولم أعثر على أي إشارة للطائفية أو الرجعية. وحتى حين كتب عن الاستعمار، اكتفي بعرض كتاب للإنجليزي (ليونارد وولف). كما اتفق مع (عبد الله حمدنا) فيما جاء في مقالة له: "إن معاوية لم يكتب للقارئ السوداني، غير قليل، ولكنه كتب في الصحافة المصرية وناقش كتابها، وخاض معهم في قضاياهم بل كان جزءا من التكتلات الأدبية والفكرية التي تحاول أن تنتصر بدافع الخصومة لا غير". (الصحافة 2009/12/16). أما مجلة (الفجر) فقد كان على مؤسسها وكتابها المنفتحين كثيرا على الآخر أن ينفوا عمالتهم للمستعمر بسبب صداقات ربطتهم مع (إدوارد عطية) المثقف السوري الذي كان يعمل في القلم السري. والأهم هو أن هذه المجموعات التي ندرجها مجانا في خانة التنوير، هي التي - عدا قلة قليلة - هرولت للقيادات الدينية الطائفية وشكلت تحت رعايتها الأحزاب التي يقول عنها الكاتب: "لم تكن بيئة ملائمة لإنضاج الرصيد الاستناري النهضوي بسبب غلبة الثقل الطائفي في تكوينها على تفاوت في الدرجة". (2012:12). وقد سبق أن ناقشت معه هذه الأفكار وقد أوردتها كاملة في كتابه (الديمقراطية المستحيلة - معا نحو عصر تنويري سوداني). ولا أنوي تكرار ما كتبت، ولكن يمكن اعتبار السودان من المجتمعات هائلة القدرة على مقاومة التحديث والتغيير بسبب عوامل تاريخية وثقافية عميقة. وفي النقاش حول الكتاب سئل (أحمد ضحية) عن لماذا وكيف انطفأت كل الاحتمالات التنويرية في الديمقراطية والعدل الاجتماعي والموقف القومي التي كانت تحملها جمعية الأبروفيين؟ ولم نحصل على إجابة شافية ويكتفي الكاتب برد دائري يقول: "عدم نضوج إرهاصات عصر التنوير السوداني نتيجة عدم تطور التجربة الديمقراطية". (53) كما أن التجربة الديمقراطية لم تتطور لان إرهاصات عصر التنوير لم ينضج!

وفي السياق السوداني اقترح مقدا أن نستخدم مفاهيم متواضعة أكثر تفيد محاولة المتعلمين السودانيين إحداث تغييرات في مجتمع وفكر محافظين. ليس هذا فقط، بل لديهما قدرة هائلة لمقاومة التغيير بسبب رسوخ "العادات والتقاليد" والفكرة النرجسية المتوهمة عن

الذات. ففي غياب الظروف الموضوعية الملائمة، عجز السودان عن إنجاب مفكرين وفلاسفة حقيقيين يمكن أن يمهّدوا لعصر تنوير. وإن كنا في الفترة مع موجات التضخم، نطلق صفة المفكر السوداني جزافاً. ومن الأخطاء الفادحة في الحالة السودانية، الخط الواضح بين مفاهيم الثقافة والفكر وبين ميدان الأدب. ففي السودان أغلب "متقفيه" هم في حقيقتهم أدباء أو مهتمين بالأدب، ويطلق عليهم صفة المتقفين بينما الكثير منهم لا يجيدون غير اللغة العربية. والفصيح والحافظ للقرآن والشعر والقادر على الاستشهاد بهما هو مثقف ومفكر لدى أغلب السودانيين. ومن هنا، أرى أن كثيراً من الأسماء التي ندرجها ضمن رواد التنوير، لم تضيف أفكاراً جديدة في تساؤلات العقل تجاه الطبيعة والإنسان. ومع غياب الدولة المركزية والمجتمع المستقر الذي يمهد لقيام مثل هذه الدولة نشأت أسباب التخلف. لذلك، يمكن القول بأن شروط قيام الفكر والثقافة غابت خلال تاريخ السودان. ولم يحدث أي تراكم تاريخي للفكر والثقافة يمكن أن يترك في تربيته بذور التنوير. فالسودانيون لم يستقروا لكي يزرعوا أو يكتبوا. وظلوا في جل تاريخهم قبائل بدوية متحركة وراء "الماء والكأ" - كما تقول الكتب المدرسية. وكان مشروع الجزيرة في عشرينيات القرن الماضي، أول تجمع زراعي "مصطنع" للاستقرار، ولكن مجتمعه هجين وافتقد للعلاقات الاجتماعية القوية في بداياته. ومن ناحية أخرى، قيام المدن والمراكز الحضرية كان بدوره نتيجة تطور إداري أكثر منه تلبية لاحتياجات اقتصادية مثل وجود مصانع، أو نشوء مدينة جامعية أي سببها وجود جامعة مميزة مثلما هو الحال بالنسبة لأوكسفورد وهايدلبرج.

بسبب غياب المدينة والمجتمع الحضري والدولة المركزية، استحال تطور حقبة أو لحظة تنويرية في السودان إلا إذا تجاوزنا كثيراً في تعريفنا لمفهوم التنوير. لذلك تحتاج الجملة المركزية في ورقة محمد بشير لتوقف عميق وطويل.

تفتح فرضيات الكاتب المجال أمام أسئلة مترابطة في آثارها، من بينها: إمكانية تطبيق الديمقراطية على مجتمع غير ديمقراطي، بحكم ثقافته غير الديمقراطية. ويرى (الصاوي) أنه في النموذج الأوربي توفرت الشروط الموضوعية للاستتارة والعقلانية "مما حد من أهمية الدور الموكل للألية الديمقراطية في توليدهما كشرط لاستدامة التقدم". (نفس المصدر، ص11).

أما في النموذج السوداني "فقد ارتهنت عملية نضوج هذه الشروط باستدامة النظام الديمقراطي لكونه الوسيلة الوحيدة للتعويض عن انعدامها، بتأمين جو الحرية اللازم لازدهار الإبداع المادي والمعنوي والتفاعل المفتوح مع الخارج وتراكم تجارب وخبرات الأجيال المتعاقبة". (نفس المصدر). ومن الواضح في النموذج الأوربي أن المجتمع قوي ممثلاً في الطبقة المنتصرة الصاعدة، ولكن في التجربة السودانية غابت القوى الاجتماعية الممهدة لشروط التنوير والعقلانية من خلال نظام ديموقراطي حقيقي ومستمر. وهنا التعويل على دور الديمقراطية أكبر من الحالة الأوربية.

بسبب دور الديمقراطية في عملية التنوير سودانياً، فمن المتوقع أن تمثل الأحزاب قاطرة للتغيير. ولكن (الصاوي) يرى أن كلا من أحزاب القوى التقليدية أو الحديثة عجزت كل بطريقته عن القيام بالمهمة المرجوة. بل يذهب بعيداً حين يقول أن النمطين كل لأسبابه: "شكلا العقبة الكبرى في مسار تجذير الديمقراطية كوعي عام وممارسة تطبيقية وسداً بذلك شريان تغذية الرصيد الاستراتيجي النهضوي الموروث من المصدرين الأوربي والمصري والسوداني المبكر" (المصدر السابق، ص12). ويصل إلى هذا الاستنتاج رغم إقراره بإيجابيات، منها أن القوى التقليدية كان دورها إيجابياً في تسييس الولاءات الطائفية حزبياً إذ أدخل مجموعات منها في إطار واحد مقرباً بذلك بينها. أما أحزاب القوى الحديثة فقد كان لها فضل انفتاح السودان على تيارات التغيير في العالم وتنظيم الطبقات الشعبية من أجل المطالبة بحقوقها. ولكن وقفت القوتان ضد النظام الديمقراطي الليبرالي من زوايا مختلفة.

يرى الكاتب في هذه المواقف السلبية تجاه الديمقراطية بداية "الدوران العكسي لعجلة التطور في السودان ببطء ثم تسارع: تراجع ديموقراطي يؤدي لتراجع تنويري وبالعكس". ويتضح هذا الوضع في "الاستطالة المتزايدة لأعمار الأنظمة الاستبدادية المتلاحقة وتزايد خصائص الشمولية فيها". (ص12) ويجد في ذلك "دلالة على تبخر الرصيد الاستراتيجي ورصيفه الديمقراطي في العقل السوداني وتحول القوى الحديثة إلى بيئة حاضنة لتقيض هذه الصفة على الأصعدة، عامة وخاصة". وفي رأبي هذه هي نقطة التحول التي قادت للارتداد التحديثي أي حين تبنت القوى الحديثة ثقافة القوى التي يفترض أن تحل محلها. ويذكر الكاتب بعض هذه المكونات الثقافية للتراجع التحديثي، مثل: القابلية للاستجابة للخطاب الديني الخام والطقوسي، أو الارتداع به فكرياً وسلوكياً. ويفصل في توصيف الحالة الراهنة:

"فالظاهرة التي تتحكم في تطور السودان السياسي منذ حوالي العقدين هي تدهور الوعي العام في اتجاه الغيبيات والروح الفردية، في صورة هيمنة للفكر التبسيطي عموما وذوي الطابع الديني خاصة، على العقلية النفسية السودانية حتى في مناطق الوعي ووصلت قمته في صعود الإسلاميين إلى السلطة". (الديمقراطية والهوية، ص5-6).

يعتقد الكاتب أن العوامل التي شكلت ظاهرة التراجع التحديثي قد اكتملت خلال الحقبة المايوية، ويجمها في: "توبان الطبقة الوسطى، الحامل الاجتماعي لعملية التحديث في خضم تدهور الاقتصاد وتحريه غير المرشد ديمقراطيا، التوسع الأفقي للمنظومة التعليمية على حساب نوعية التعليم من حيث المناهج وأساليب التدريس ثم تزييف المدن تحت وطأة الحروب الأهلية وانهيار الهياكل الاقتصادية الزراعية - البدوية بدءا بمجاعة دارفور.. وذلك بالإضافة إلى العوامل الثانوية مثل الهجرة المدنية إلى الخارج". (2012:15).

ويزيد من التأكيد في موضع آخر بتعابير أخرى، ويكتب: "أهم أسباب هذه الظاهرة هو الضغط الباهظ للمعايش اليومية وتداعياته على السلوكيات الأخلاقية والاجتماعية حيث أصبح الدين ملاذا من مصير مظلم في الدنيا والآخرة لاسيما بعد فشل النماذج التي اعتبرت بعيدة عنه من قومية وماركسية وليبرالية". (2004:6).

وفي قلب هذا التراجع التحديثي الذي يتحكم في الواقع تماما، يبرز السؤال المعضلة والإشكالي: كيف يمكن استزراع النبتة الديمقراطية - المخرج الوحيد من الأزمة السودانية المستحكمة على الأقل لأنه لم يجرب حقا من قبل - في أرض ومناخ غير ملائمين لنموها؟ (في الفكر السياسي..، ص10).

من تحليلات (الصاوي) الهامة هي أن ثورة أكتوبر مثلت هزيمة لأحد وسائل إضعاف الرادع المجتمعي الديمقراطي الاستتاري (الانقلاب)، وفتحت طريق الإحياء الديمقراطي بعودة الهياكل والمؤسسات الحزبية والتشريعية. ولكن - على غير المعتاد - لم ير فيها فتحا لهذا الطريق كثافة، وهي الناحية الأهم. فقد كانت انتفاضة ذات أفق يساري عام، هذا وقد فصل التوجه الفكري لليسار بين العدل الاجتماعي (الاشتراكية) والديموقراطية السياسية معتبرا النظام البرلماني وأسس النظرية والفلسفية إرثا برجوازيا غربيا متناقضا مع الحقوق السياسية والاجتماعية للطبقات الشعبية. (الديمقراطية المستحيلة، ص14). ويرى أن هذه وجهة نظر كانت مقبولة حينذاك بسبب عداة شعوب العالم الثالث المشروع لسياسات المعسكر الغربي

الاستعمارية (ومن هنا الليبرالية البورجوازية) وجاذبية المعسكر الشرقي المضاد له. ثم واصلت الحقبة المايوية (69-1985) عملية استنزاف الرصيد الديمقراطي-الاستتاري، بصورة أكثر تخريباً. فقد قامت بوقف النمو الذاتي "للروافع الحزبية للديموقراطية بالمنع والقمع المباشرين، إلى تجميد حركة الفكر والثقافة العامة التي لا غنى عنها لنمو حوافز التطوير، بإغلاق فضاءات التفاعل بين الأطراف الداخلية، وبينها والخارج". (14:2012). يضاق إلى ذلك أنها اختطفت بعضاً من خطاب القوى الحديثة وشعاراتها. كما قامت بتغييرات في النظام التعليمي أضرت كثيراً بعملية الاستتارة والديموقراطية.

عندما استولى الإسلامويون على السلطة كانت عملية الاستنزاف الاستتاري/ (الديموقراطي) قد وصلت أوجها. كذلك أنهكت القوى الحاملة لقيمها، ووصلت لحد بعيد في الهشاشة والضعف. كل ذلك، أدى للاستيلاء السهل على السلطة وتوطيدها. وكان من الطبيعي أن يؤدي استفراد عناصر الإسلام السياسي بالسلطة إلى تصاعد ومضاعفة تأثير عوامل التراجع (الديمواستتاري). وكانت الظروف الداخلية مساعدة تماماً للتراجع، فقد تصاعدت الحرب الأهلية في الجنوب وتحولت لحرب دينية وجهاد، وتفاقت الأزمة الاقتصادية وتدني مستوى المعيشة وزادت معدلات البطالة وسط الخريجين والشباب، بقوله: "... أغلق المجال السياسي-الفكري تماماً بمزيج من القمع المادي والمعنوي وتم التدين الكلي للمنظومة التعليمية والإعلامية فتغلغل التدين السياسي والصوفي والسلفي في شرايين المجتمع". (16:2012).

هذه صورة جلية وشديدة الوضوح للواقع السوداني المعتم، والكاتب لا يعتبر أن مهمته انتهت بعد أن عرفت العلة وكشف ركائز الأزمة المستعصية. وأظنه توقع سؤال لينين الخالد: ما العمل؟ فهو يقر بانحسار قواعد المعارضة بسبب انهيار أرضيتها في القوى الحديثة. والدليل على ذلك: "هزال الاحتجاجات الشارعية، إضرابات، مظاهرات.. إلخ رغم قوة المسببات التي قدمتها وتقدمها سياسات النظام الاقتصادية وتجاه الوحدة الوطنية وغيرها، وإجراءاته القمعية إلى حد استخدام الرصاص الحي حتى في الحرم الجامعي". (نفس المصدر السابق، ص17). ويصل إلى ضرورة طرح استراتيجية بديلة للعمل المعارض غير قابلة للانكاس، وفي هذه الحالة: "لابد أن يكون مرتكزها الترافق بين إعادة استزراع مقومات

الحدثة والاستتارة وإعادة تأسيس المشروع الديمقراطي". (ص17).

يبدو أن (الصاوي) كان يأمل في حل أزمة الديمقراطية من خلال إصلاحات وظيفية مثل إصلاح النظام الانتخابي. ففي عام 1985 أثناء الديمقراطية الثالثة، قدم الكاتب ما أسماه: "حلول برنامج تطوير الديمقراطية". وكانت الفكرة الأساسية هي أن الخطوة الأولى لتطوير الديمقراطية البرلمانية في السودان، تقوم على: "مسألة إقرار وتطبيق مبدأ التمثيل التشريعي الاستثنائي للشرائح والفئات الاجتماعية المستتيرة أما بحكم فرصها الأفضل في الحياة (المتعلمون) أو بحكم الحدثة النسبية لموقعها الإنتاجي (العمال بمختلف قطاعاتهم والمنتجين الزراعيين في مشاريع الزراعة المروية) وغيرهما، أي باختصار سكان المناطق الحضرية وشبه الحضرية". (1993:69). ويبيدي تحفظه ونقده الصريح للديموقراطية الليبرالية حين تطبق نظام الصوت الواحد في الواقع السوداني المتخلف دون تمييز بين درجة التطور. فهي تتحول حسب قوله: "إلى دكتاتورية للتخلف والعجز الحكومي الذي ينتهي بسقوط المظاهر الشكلية للديموقراطية نفسها". ويرى أن اللامساواة المؤقتة في الوزن التصويتي تمثل جزءا من مسيرة التوصل إلى المساواة المطلوبة مستقبلا. ولا يخفي عدم حماسه للديموقراطية الليبرالية إذا لم تعط الأولوية لتأمين التمثيل التشريعي الفعال. ويختم بهذا القول الحاسم: "كذلك فإن حرية التعبير الفكري والسياسي حزبيا ولا حزبيا التي تأتي قبلا، من حيث قيمتها المعنوية والإنسانية، تصيح عديمة المعنى بصورة خاصة، حتى إذا رفعت قيود دكتاتورية السلطة السياسية عسكرية كانت أو مدنية". (المصدر السابق، ص71).

انتقل (الصاوي) الآن إلى مرحلة يبحث فيها عن حل بنيوي شامل لأزمة الديمقراطية التي حاصرها التراجع التحديثي، لذلك يقوم بصياغة: "إستراتيجية البديل الديمقراطي". ويقترح هذه الإستراتيجية لعمل المعارضة مع ضرورة التركيز على "تطوير الثقافة السياسية الديمقراطية للنخب السودانية كأحد أدواتها الرئيسية في الصراع مع الدكتاتورية وصياغة برنامج عمل مشتق منه". (2004:39). فهي لم تكتشف السبب الحقيقي لاستمرار هذا النظام رغم كل مظاهر الفشل في الحكم والإدارة والسياسات العامة. وهنا يعمل على تصحيح مهمة المعارضة إزاء النظام الراهن، لتكون: "خوض الصراع معه باعتباره تجسيدا لعقلية وثقافة اللاديموقراطيتين تشريهما المجتمع السوداني خلال العقدين الماضيين بصورة خاصة

وليس كسلطة دولة دكتاتورية مجردة إلا من توجهات إيديولوجية معروفة". (المصدر السابق، ص53). ويرى الكاتب وكأن الأحزاب تعود إلى بداية نشأتها الأولى وفي ظروف أكثر تعقيدا، لأن مهمتها سوف تشمل: "إيجاد البيئة القادرة على التجاوب مع متطلبات إعادة تأسيس نفسها بتتمية تقاليد وممارسات الاستنارة في الأوساط الحضرية أي مكافحة أثر مجموعة العوامل التي أدت إلى تزييف العقلية والنفسية في هذه الأوساط خاصة وأن سياسة التحرير الاقتصادي الموجهة بدوافع حزبية ضيقة وسلطوية احتكارية وفي غياب للرقابة التشريعية والعامه، أدت إلى تغييب فئات الطبقة الوسطى، الحاضنة الاجتماعية للاستنارة والفكر النهضوي". (المصدر السابق، ص53).

أخيرا، يصل (الصاوي) إلى مرحلة البحث عن الحل، أو ما العمل؟ وهو متفائل ليس لسهولة الحل أو أنه توصل لوصفة سياسية سحرية لأزمة الديمقراطية والبلد، ولكن لأنه -حسب ظنه- توصل إلى العلة، أو وفق المثل: "حسن عرض المشكلة نصف الحل". ويقترح مكونات الاستراتيجية، باديا بالقول أنه لا بد لأي استراتيجية سياسية ترمي إلى تفكيك الأزمة متعددة الطبقات من إفساح "مكان لهدفين محوريين مترابطين يتناسب وأهميتهما، هما: الإصلاح التعليمي والمجتمع المدني، ضمن منظومة الأهداف التي يطرحها العمل المعارض الآن وعلى رأسها التحول الديمقراطي". (19:2012).

من البدايات الحديث عن دور التعليم العصري في عملية الاستنارة، ولذلك يدعو الكاتب للبدء من إصلاح النظام التعليمي - مناهج ومؤسسات باعتباره: "الميلاد الحقيقي لتيارات الاستنارة الدينية والفكرية والسياسية والأدبية والفنية والاجتماعية، ارتبط بتأسيس التعليم العصري ونشوء الشرائح الاجتماعية والسياسية الحديثة في القطاعات الاقتصادية الخدمية والزراعية والصناعية والإدارية التي نشأت فيما بعد مستوعبة منتوجات التعليم من الكوادر والخبرات". (نفس المصدر). ولا بد من بعث هذه التيارات وإعادتها للحياة، وذلك لن يتم إلا من خلال استراتيجية تعطي التعليم أولوية. هذا مطلب ضروري وحيوي ولكن من الصعب تنفيذه لأن الإسلاميين فطنوا لأهمية التعليم منذ ستينيات القرن الماضي، فاخترقوا معاهد التربية ووزارة المعارف. وعندما استولوا على السلطة كان مخططهم جاهزا لأخونة التعليم الرسمي والخاص. فقد احتكروا الأخير بسبب قدراتهم المالية وخبراتهم التي اكتسبوها

في الدول الخليجية والمنظمات الإسلامية. رغم أن الكاتب لا يرى استحالة ذلك، ويرجع الفشل لعجز المعارضة؛ إلا أن العملية حقيقة صعبة. ولكن من الممكن أن تركز المعارضة على محور الأمية مثلا، ولحد ما العمل النقابي وسط المعلمين.

أما المكون الثاني للاستراتيجية فهو المجتمع المدني، والمطلوب -حسب الكاتب- توظيف المجتمع المدني كهدف وتنشيطه كوسيلة. ولكن المتابع لأوضاع السودان يجد أن المجتمع المدني صار عبئا على الحركة الديموقراطية وليس إضافة. فقد اتخذ كثيرون من المنظمات وسيلة لكسب العيش على حساب الأهداف المعلنة. فمن الممكن أن يعمل المرء في منظمة ولكن ليس من المقبول أن تقوم المنظمة أصلا لكي يتكسب منها الناس. ومن المعروف، أن المجتمع المدني الحالي مزروع من الخارج وليس نتاجا طبيعيا، لذلك عجز عن التوطين والتبئية. ولكن الكاتب لا يريد أن يشغل نفسه بسلبيات المجتمع المدني ويكتفي بعيوب معينة يرى أنها قد تعيق دوره في إصلاح التعليم. فهو يطالب بتحديد هيئات المجتمع المدني سياسيا، ولا يتصور القيام بدور تعويضي لدور الأحزاب.

اقترح (الصاوي) هذه الاستراتيجية قبل انفصال الجنوب والذي يمثل قطيعة سياسية وفكرية وحتى نفسية، بين السودان ما قبل وما بعد الانفصال. زادت أمور البلاد الاقتصادية تأزما خاصة فيما يخص عائدات النفط مما تسبب في أزمة اقتصادية ومعيشية حادة. كما كان الإسلاميون يعتبرون الجنوب عقبة في سبيل الدولة الإسلامية الصافية، وظنوا أن التخلص من الجنوب سيجلب الاستقرار. ولكن الحرب الأهلية لم تتوقف في دارفور بل اشتعلت في مناطق أخرى في جنوب كردفان والنيل الأزرق. بالإضافة إلى ذلك، يتصاعد المد الديني السلفي أكثر وتنمو جماعات جهادية متطرفة، وترتفع المطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية بطريقة أكثر صرامة، وضبط السلوك في الشارع، وتمرير دستور إسلامي. وهكذا يجد الشباب أنفسهم متنازعين بين ثقافة التزم والانغلاق، وثقافة الانحلال والاستهلاك؛ وهذه وسيلة أخرى لتجفيف منابع الاستنارة والعقلانية. يضاف إلى ذلك، أن المحيط الإقليمي والدولي يتجه بدوره نحو المحافظة والاستهلاكية تحت رأسمالية مستوحشة أطلقتها تطورات العولمة في وجهها غير الإنساني. وهذا وضع مختلف عن أوضاع الستينيات من القرن المنصرم والتي شهدت صعود حركات التحرر الوطني وهيمنة اليسار وقوى التقدم مما ساعد

في عمليات الاستنارة والعقلانية والحرية. وهذا يعني استمرار حالة هشاشة القوى الحديثة الحاملة للمكونات الديمواستتارية - لغة الكاتب. بل تزايد حصار هذه القوى وبالتالي انكماشها وضمورها. وهذا يعني استمرار المشروع الديني في تكريس التراجع التحديثي وتحويله لأمر واقع.

حركة القوى السودانية الجديدة (حق)

يعتبر تاريخ 28 يوليو 1995 الإعلان الرسمي في لندن لتأسيس حركة القوى السودانية الجديدة (حق)، رغم أن البداية في تجميع العناصر المكونة للتنظيم، كانت قبل ذلك الوقت. فبعد 1990 لاحظ المراقبون ظاهرة الخروج الصامت لبعض الشيوعيين من الحزب دون أن يستقيلوا أو يفصلوا من الحزب كما جرت العادة. ويضاف إلى هؤلاء عناصر لم تستوعبهم الأحزاب التقليدية ولا الأحزاب القومية العروبية ولا التكتلات الإقليمية. شكلت هذه الجماعات والأفراد ما سمي: الحركة السودانية للديمقراطية والتقدم - وهي (حق) فيما بعد، مع انضمام غالبية أعضاء المنبر الديمقراطي السوداني.

تمثل وثيقة: "المنطلقات الأساسية لبرنامج الحركة السودانية للديمقراطية والتقدم"، المراكز الفكرية والسياسية لموقف حركة (حق) من الديمقراطية. ونلاحظ في هذه الوثيقة أن (حق) أعطت للديمقراطية أولوية متقدمة في المشروع النهضوي الشامل الذي تدعو إليه الحركة. وفي هذه الحالة لا تغدو الديمقراطية مجرد أداة سياسية لتداول السلطة أو ضمانة لحق المشاركة، ولكن تتعدى ذلك لتمثل أداة تغيير شامل وفي نفس الوقت شرطا للتحويلات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية. لذلك فهي تدعو لديمقراطية جديدة، ولكن ليس اقتباسا من التجربة الشيوعية الصينية، حيث أطلق (ماو) الشعار في ستينيات القرن الماضي. فقد كان المفهوم يعني حينئذ إدانة الديمقراطية الليبرالية باعتبارها عاجزة بسبب شكلانيتها عن حل المشكلات الاجتماعية-الاقتصادية خاصة في البلدان حديثة الاستقلال. وقد مثل الفشل المتكرر للتجارب الديمقراطية في السودان لدي الكثيرين بينة لاتخاذ الموقف الرفض للليبرالية. تنطلق (حق) في تحديدها للديمقراطية التي ينشدها الشعب السوداني من حقيقة أن

الشعب حسم أمره منذ الاستقلال بخيار النظام البرلماني المنتخب كضرورة لتحقيق النهضة الوطنية. وبالفعل استهل عهد الاستقلال بأمل تأسيس دولة ديمقراطية متطورة اقتصاديا وعادلة اجتماعيا. ولكن القوى التقليدية أصرت على إفراغ الديمقراطية من محتواها الاقتصادي-الاجتماعي مما أدخل البلاد فيما درج على تسميته الدائرة الشريفة من الانقلابات والانتفاضات والانتخابات. وتنتقد (حق) هذا التاريخ المنقوب، قائلة:

"... فتحول الحكم على يديها إلى سباق محموم لاقتسام قوت الشعب، وتحولت الديمقراطية إلى أشكال خاوية لا تجلب لبنا لطفل، ولا مدرسة لتلميذ، ولا علاجاً لمرضى، ولا لقمة لجائع، ولا بيتاً لمستظل بالسماء، ولا مأوى لهائم في العراء. وليست الديمقراطية في نظرنا، سوى هذه الأداة السياسية الاجتماعية لامتلاك المصير، التي تتوسل بها الشعوب لتحقيق مطالبها الإنسانية، البسيطة المباشرة". (المنطلقات...، ص2-3).

لا ترى (حق) في الانقلابات العسكرية دليلاً على فشل الديمقراطية وعجز الأحزاب، بل تعتبر الانتفاضات الشعبية في النهاية دليلاً قاطعاً على رفض الشعب السوداني للحكم العسكري مهما طال عمره. وتؤكد أدبيات (حق) على أن اختيار الشعب السوداني هو الديمقراطية، لأنه رغم فترات الزمنية القصيرة. فقد خبر مزايا الديمقراطية، كأسلوب للحكم، وكمناهج للحياة، ينعم فيه الفرد بالحرية الفردية، والكرامة الإنسانية، وحكم القانون. ورغم النواقص والسلبيات، تستطيع الأحزاب ومنظمات المجتمع المدني، مراجعة أخطائها بشفافية وعلانية لئتم الإصلاح. كما تزدهر الحياة الثقافية والمناشط الإبداعية المبتكرة، أكثر في فترات الديمقراطيات. وفي أزمنة الديمقراطية، يقف الشعب على حقيقة أحواله الاقتصادية دون إخفاء للحقائق وتهرب وألاعيب، وبالتالي يمكن علاج المشكلات الاقتصادية بالتشاور ذلك، خياراً نهائياً لشعبنا، وتوطد إيمانه بها مع كل تجربة ديكتاتورية جديدة يذوق الشعب فيها ويلات القمع السياسي وفقر الوجود المادي. (ص4).

تعتبر الحركة أن الديمقراطية هي بؤرة الصراع الاجتماعي والسياسي في السودان، ورافعة أي تطور ممكن في البلاد. وهذه الانتكاسات المتكررة لا تقلل من دور الديمقراطية، بل يجب اعتبارها أعراضاً طارئة، وبالتالي العمل على إصلاح الأخطاء والنكسات ديمقراطياً أي بمزيد من الديمقراطية وليس بوأدها والانقلاب عليها كما حدث أكثر من مرة في تاريخنا

الحديث. ولذلك تؤمن الحركة بضرورة تكريس الديمقراطية بمواجهة العيوب وعلاجها. وهذا يعني بالتحديد العمل على تغيير دور القوى السياسية التقليدية ومنعها من تحويل الديمقراطية إلى ديكتاتورية مدنية من خلال الأغلبية البرلمانية الميكانيكية.

حددت الوثيقة شروط وأسس الديمقراطية التي تجعل لها مضمونا يجنبها التراجع والانتكاس، وتشتمل على:

- 1- المجالس النيابية والحكومات المنتخبة انتخابا حرا وعادلا.
- 2- مساواة الناس أمام القانون وعدم التمييز بينهم على أساس الدين أو العرق أو الجنس أو اللون.
- 3- تأسيس الحقوق على المواطنة وفي انسجام تام مع المواثيق والمعاهد الدولية.
- 4- وضع الضمانات والكوابح ضد الطغيان وسوء استغلال النفوذ بفصل السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية وضمان استقلال القضاء.
- 5- التداول السلمي للسلطة.
- 6- استقلال مؤسسات المجتمع المدني من جامعات ونقابات ومنظمات أهلية وجمعيات غير حكومية وروابط ثقافية وإبداعية وغيرها، وتمكينها من ممارسة نشاطها بما يحقق أهدافها المشروعة ويخدم المجتمع.
- 7- قومية وسائل الإعلام من حيث الرسالة والانتشار والإدارة وانفتاحها على كل الثقافات الوطنية والعالمية، و طرحها للبرامج السياسية للحكومة والمعارضة، واضطلاعها بأداء رسالتها كاملة في تنوير الشعب وتعليمه. (ص15).

تبدي الحركة حرصا واضحا على وضع ضمانات لاستمرار وبقاء الديمقراطية، وسد الطرق أمام المغامرين والانقلابيين المعادين لها، والمتحيزين لفرض نظم غير ديمقراطية على الشعب السوداني بدعوى فشل الديمقراطية أو عدم صلاحيتها لظروف السودان. وهي في هذه الحالة ترى الضمانة الأساسية هي تحويل الديمقراطية إلى ثقافة وفلسفة حياة، ولذلك لا تكتفي بالضمانات القانونية والدستورية والوسائل. وتقول المنطلقات: إن الديمقراطية ممارسة متكاملة، فردية وجماعية، يجب أن ينشأ عليها الطفل في أسرته وفي كل مراحل تعليمه، ومحيطه الاجتماعي، ويجب أن تتخلل كل مؤسسات المجتمع المدني، حتى يصبح الوعي الديمقراطي

أسلوب حياة بالنسبة للمجتمع، وحتى يتوفر لهم الاستعداد للدفاع عنها حتى الموت.
(ص19).

تؤكد الحركة دور الأحزاب الحيوي في هذه العملية، ولا تبحث عن أي بدائل مؤسسية أخرى. ولكن لابد أن تؤدي دورها بكفاءة وفعالية وفق الوظائف المتوقعة في نظام ديمقراطي يسعى للاكتمال. ولكن الحالة السودانية أثبتت أن الأحزاب السياسية منذ الاستقلال 1956 لم تكن في مستوى التوقعات والأمل المرجو، ولم تتحمل مسؤولياتها تجاه تطوير الديمقراطية وحمايتها. ولا تترك الحركة هذا الأمر للصدفة، بل ترى البداية الصحيحة لانطلاقة الديمقراطية هي الإصلاح الحزبي، والذي يترافق مع بعض عوامل، من أهمها: "سيادة منهج جديد للحكم يستبعد مفهوم الغنيمة ويتعامل مع السلطة كموقع لخدمة المجتمع أي موقع للعتاء وليس للأخذ، وأن يبرز إلى السطح مرشحو للحكم يعطون الجزء المعنوي قيمة أكبر من الجزء المادي، بحيث يعطيهم الشعب حبه وتقديره دون أن يفقد لقمة عيشه، فالقيم المعنوية تزداد بالعتاء". (ص17).

تبين الحركة أهم القضايا التي يجب أن يركز عليها الإصلاح الحزبي لأنها ذات صلة وثيقة بجوانب هامة في هياكل الأحزاب وسياساتها ورؤاها، وهي:

- 1- ضرورة فصل الطائفة عن الحزب، وفصل الزعامة الطائفية عن الزعامة السياسية، مع التأكيد على حق الزعماء الطائفيين في السعي الديمقراطي لنيل الزعامة السياسية في أي وقت يتخلون فيه عن مواقعهم الطائفية.
- 2- منع قيام الأحزاب على أساس عرقي أو قبلي أو ديني.
- 3- ترسيخ الممارسة الديمقراطية داخل الأحزاب بنشر برامجها ولوائحها الداخلية، وعقد مؤتمراتها، وانتخاب قياداتها.
- 4- خضوع جميع الأحزاب للمراجعة العامة فيما يتعلق بتمويلها ومصادر دخلها.
- 5- صياغة ضوابط لتسجيل الأحزاب يمكن أن تنص على نسبة معينة من التأييد الشعبي تحصل عليها قبل تسجيلها. (ص21).

تثير قضية منع الأحزاب الدينية أو القائمة على أسس دينية جدلاً كبيراً باعتبار شبهة عدم الديمقراطية وانتهاك مبدأ حرية التنظيم في حقوق الإنسان الأساسية. إذ يفترض أن يكون

الأصل الإباحة إلى أن يحدث ما يستوجب المنع أو المصادرة. لذلك، فليسمح للأحزاب الدينية أن تعمل، إلى أن تستخدم العنف ضد الآخرين مثلاً. كما يجب أن تترك عملية اختفائها لصناديق الاقتراع أي أن تهزمها الجماهير انتخابياً وتعبر عن رفضها بهذا الأسلوب السلمي. علماً بأن الجماعات والأحزاب الدينية تعمل سرا وتحت الأرض أفضل من العلن. لأنها لا تقوى على الحوار والنقاش وليست لديها برامج عملية مفصلة غير الشعارات ودغدغة الحواس الدينية.

ناقشت الحركة عالمية وخصوصية الديمقراطية. ويلاحظ أنها لم تفرق بين الديمقراطية كآلية أو كمبدأ أي كنظام للحكم وإدارة الصراعات وتنظيم المجتمعات وتربية الأفراد - وكما تقول المنطلقات الأساسية فهي واحدة من حيث الأساس. وإذا كانت أصولها ترجع إلى ما قبل الميلاد، فإن المجتمعات المعاصرة قد أغنتها بالفكر والعمل وأوصلتها إلى مرحلة النضج، وحددت معالمها بدقة كبيرة. (ص16).

ولكن في حقيقة الأمر يدور جوهر الاختلاف حول شكل وطريقة تحقيق هذا المبدأ العام. ولذلك يظهر من يقول أن الديمقراطية هي الشورى، رغم أن الأخيرة تقتصر على أهل الحل والعقد وليس كل الشعب المؤهل للتصويت. كما يظهر من يرفضها باعتبارها مستوردة من ويستمينستر أو باريس، وكأنها شكل واحد فقط لا بد من تقليده. ومن الواضح أن (حق) ناقشت سياسياً مع من تعتقد أنهم يتحايلون على قبول الديمقراطية بدعوى التأصيل أو الخصوصية. فالمسألة ليست تحايلاً - كما تصفها الوثيقة. ولكن السؤال هو: هل تحتل الديمقراطية أولوية في برامج هؤلاء وفي رؤيتهم؟ الإجابة بالنفي، لأن أحزاب الإسلام السياسي والجماعات الإسلامية كلها، حين ترفع شعار: الإسلام هو الحل. فهي تقصد أن حل كل المشكلات والقضايا بما في ذلك طريقة الحكم، يتم تلقائياً بتطبيق الشريعة الإسلامية. وهذه الكيانات لديها قناعة قاطعة لا لبس فيها ولا تحايل حول سيادة الشعب، فهي ترى أن الحاكمية لله وحده. ومن هنا جاء رفضها للديمقراطية وليس لأنها تحاول التهرب واستخدام مصطلحات أخرى غامضة "تسمح لهم بأن يفعلوا بالشعب ما يريدون". (نفس المصدر السابق).

من أهم المستجدات التي ظهرت في الوثيقة، كما تلاحظ في برامج الأحزاب الحديثة

خلال السنوات الأخيرة، تضمن مبادئ حقوق الإنسان في أدبياتها بصورة مباشرة وواضحة. ويرجع هذا التطور لأسباب خارجية وداخلية. فالسبب الخارجي، يعود إلى أن موضوع حقوق الإنسان أصبح من بديهيات الفكر السياسي والعمل الحزبي والعام عموماً. فقد شهدت الفترة التي أعقبت انهيار المعسكر الشرقي اهتماماً ملحوظاً بثقافة حقوق الإنسان على المستوى العالمي. أما داخلياً، فقد نبهت الانتهاكات الفظيعة التي مارسها نظام الجبهة الإسلامية الحاكمة في السودان لأهمية هذا الموضوع. وقد تعرض المعارضون لتجارب مؤلمة، ووجدوا المساندة والدعم من منظمات ولجان عالمية لحقوق الإنسان مما زاد الوعي بدورها وبمركزية قضية حقوق الإنسان.

أصبحت مفاهيم ومؤسسات حقوق الإنسان، جزءاً من العمل السياسي في السودان- بكل أحزابه ومنظماته. ولذلك نقرأ في منطلقات الحركة الأساسية ما يلي:

"يرتبط برسوخ الديمقراطية صياغة تصور واضح لحقوق الإنسان ووضع الضمانات لحمايتها. وقد صار حقوق الإنسان مكوناً أساسياً من مكونات الوعي الإنساني المعاصر، وانصرف التفكير إلى حمايتها، ليس فقط ضد تجاوزات النظم الدكتاتورية، بل كانت ضد قصور النظم الديمقراطية، أو استغلال الحكومات للتفويض الشعبي لظلم معارضيه". (ص19).

ضمنت الحركة كل الحقوق الأساسية في برنامجها وأضفت عليها تفسيرات وتوضيحات جديدة، فقد جاء من بين الحقوق وفي أول بند: "حق الحياة، بحماية الأفراد والجماعات من التهديدات الطبيعية والإنسانية، ومقاومة الحروب، وصد العدوان، واستئصال الأوبئة والتعاون في درء أسباب الكوارث الطبيعية وتخفيف أثارها". وفي بند جديد في أهدافه: "حق التمايز الثقافي والخصوصية والتفرد، والكرامة الشخصية، ومشروعية البحث عن السعادة والفرح والمعتقد، والبحث والفكر، والتعبير والتنظيم والانتقال، والإبداع الأدبي والفني". وتعتبر الحركة عن التزام حقيقي وعملي بحقوق الإنسان، حيث تقول في ختام رصد تلك الحقوق: "إن هذه الحقوق وغيرها مما تشتمل عليه المواثيق الدولية، لا تتحقق بمجرد التعبير عنها، ولا تتحقق على قاعدة من الفقر والجهل، ولا تتحقق دفعة واحدة، ولا بصورة خالية من الصراع، بل يرتبط تحقيقها بالنهضة الوطنية الشاملة، التي نناضل من أجلها".

تميزت (حق) بموقف جيد يستحق الإشادة خاص بعلاقة الأحزاب بمنظمات المجتمع المدني. فقد درجت بعض الأحزاب وبالذات الحديثة على اختراق وتحزيب هذه المنظمات، بل صارت ميدانا للصراع السياسي الضاري بين الأحزاب. كما أن بعض الناشطين يتعاملون مع المجتمع المدني وكأنه بديل الأحزاب المتأزمة. وأثناء الصراع حول المنظمة السودانية لحقوق الإنسان في لندن، أصدرت (حق) بيانا يحمل موجبات متقدمة لعلاقة الأحزاب بمنظمات المجتمع المدني. فهي تقترح أن تنشئ الأحزاب مكاتب متخصصة لحقوق الإنسان مثلا تجري فيها دراساتها، وتؤسس شبكة معلوماتها، وتدريب الأعضاء الناشطين في هذا المجال. ويشير البيان إلى عدم الخلط بين ما هو سياسي أو نقابي أو تطوعي؛ وأن تستقل تماما عن العمل الحزبي. مع عدم حظر أي شخص أن يعمل في هذه المنظمات، إلا أن عليه ألا يجمع بين موقع قيادي في الهيئتين معا.

قدم هذا الكتاب نماذج لفكر القيادات السياسية الثلاث والتي تمثل الأحزاب الكبرى التي حكمت السودان منذ الاستقلال أعنى حزب الأمة والوطن الاتحادي وحزب الشعب الديمقراطي، ثم أندمج الأخيران في الحزب الاتحادي الديمقراطي واستمرت السلطة السياسية محتكرة بين الحزبين الكبيرين. وقد تضاف لهم تحالفات وائتلافات أخرى تركز على فكر هذه القيادات سببه أنها كانت الوحيدة القادرة على تشكيل وعي شعبي ونظرية فكرية أو أيديولوجيا كبرى تستوعب مفهوم الديمقراطية. وهذه هي ضمانة الديمقراطية الحقيقية ضد الدكتاتوريات والانقلابات وليس مجرد التعدد الحزبي. ومن الجدير بالذكر أن فلسفة المشاركة سبقت الحزبية. فالبرلمان في أوربا خلق الأحزاب وليس العكس وتربط نشأة الأحزاب بظهور الهيئات التشريعية واللجان فقد سبقت الأجنحة والمننديات السياسية للنخبة نمو الأحزاب، وهذا ما يسمى بالأحزاب ذات النشأة الداخلية مقابل الأحزاب ذات النشأة الخارجية ومنها أحزاب العالم الثالث لأنها ظهرت خارج الإطار البرلماني. (حرب، 1987:85). فالأحزاب نشأت ضمن أجواء ثقافة ديمقراطية مكنتها في التاريخ من وضع مبادئ وثوابت وبرامج كبرى استراتيجية، وهي الذي نسميه رؤية أو نظرية سياسية. في حالة أحزابنا فقد كانت فرصتها أحسن لأنها نمت في الحركة الوطنية والكفاح ضد الاستعمار كذلك القدرة على المقارنة بالتجارب الأخرى أي كان من الممكن أن تبدأ من نهاية الآخرين، وبالتالي تستفيد من كل العبر والخبرات

السابقة لها.

لم تترك الأحزاب الرئيسية أفكارا في مستوى شعبيتها. التراث الفكري لهذه الأحزاب شحيح وضعيف المحتوى ومحدود الإبداع. فالسياسي السوداني ينقصه الخيال لذلك تأتي نظرية جزئية وعملية - نفعية، وهذا بسبب الفهم الخاطئ للسياسة على إنها القدرة على المناورة والخداع والفهلوة أي الوصول إلى أقصى نتائج ممكنة بأقل مجهود ممكن. رغم أنه قد تعذر على جيل الرواد بسبب أعبائه ومستوى تطور المعرفة السياسية وقلة الاحتكاك والتواصل مع الآخر فالجيل السياسي الحالي لم يكن أحسن حالاً. قد يكون الصادق المهدي هو الاستثناء الوحيد في الأحزاب الكبيرة والذي يحاول ويجتهد في توثيق وتأصيل السياسي فكريا. ولكن الصادق يميل إلى الكتابة الكونية - أي إمكانية تطبيق مقولاته وأفكاره على أي مجتمع كان بطريقة عامة تقتضي إعادة القراءة مجددا على أسس خصوصية كل مجتمع لذلك المشكلات المطروحة ومنها الديمقراطية يمكن أن نسميها الديمقراطية الكونية. أحسن مثال كتاب "تحديات التسعينات" والذي يمكن أن يكون مؤلفه سكرتير عام الأمم المتحدة أو اليونسكو وليس سياسيا سودانياً لم تجف بعد جراح مقتل تجربة ديمقراطية كان هو على قمته. أما كتاب "الديمقراطية في السودان" - عائدة وراجحة، فهو على العكس تماماً يخلو من أي تنظير للديمقراطية السودانية ويغرق في تفاصيل تحاول تبرير قصور أداء الديمقراطية الثالثة، وفي الكتابين يغيب ربط بين الخاص والعام ففي الأول التجريد كامل وفي الثاني لم يرتفع الكاتب بالأحداث في جزئيتها ويوميئها أو ظرفيتها ليصل بالتحليل إلى تعميم أو تجريد نقطة النقاء الملموس بالمجرد والعام بالخاص هي بداية التنظير وبلورة الرؤية الشاملة.

الفصل الثالث

الإسلام والديمقراطية

من الصعوبة بمكان الحديث عن موقف الإسلامويين السودانيين بمعزل عن العلاقة مع الحركات الإسلامية العربية وخاصة المصرية. وذلك بسبب النشأة الأولى والتكوين بالإضافة للأثر الثقافي العام لمصر في السودان. ويضاف إلى ذلك، توك (الترابي) لزعامة الحركة الإسلامية على المستوى الإقليمي بل العالمي، وألا تظل حركة سودانية محلية. وقد تجسد ذلك الحلم في تأسيس (المؤتمر الشعبي العربي الإسلامي) عام 1990. ومن دوافع هذا الربط والتشابك العابر للحدود، تطورات ما يسمى بالربيع العربي ووصول عدد من الحركات للسلطة عن طريق الانتخابات أي ديمقراطياً على الأقل في مستوى الشكل. وهذا يتطلب تعمقا في بحث موقف الإسلامويين عموماً من الديمقراطية، مع انسحاب قانون (الأواني المستطرقة) عليهم. فقد واجه الإسلامويون سؤال الديمقراطية وانشغلوا به - بتنظيمات ومفكرين - خلال السنوات الأخيرة التي تلت سقوط المعسكر السوفييتي في مطلع تسعينيات القرن الماضي. ولأسباب ذاتية وموضوعية خارجية، دخل مفهوم الديمقراطية إلى الخطاب الإسلامي عموماً - رفضاً أو قبولاً أو نقداً أو توفيقاً - ضمن ما يسمى بالمشروع الحضاري الإسلامي المعاصر. ومن يتابع أدبيات الحركات والتنظيمات الإسلامية قبل ذلك التاريخ، خاصة في الستينيات والسبعينيات، لا يلحظ وجوداً واضحاً أو اهتماماً بمفهوم الديمقراطية. مع العلم أن تلك السنوات شهدت قمعاً وملاحقة صارمة تعرض لها الإسلامويون. وقد يعود العامل الذاتي لاهتمام الإسلامويين، إلى تزايد عدد المتعلمين تعليماً حديثاً داخل الحركات الإسلامية، بالإضافة إلى توسع الاحتكاك والمثاقفة مع الآخر وبالذات الحضارة الغربية، والرغبة في التجديد. وبالتأكيد تأثير العولمة الجارفة بسلبياتها وإيجابياتها، مما فرض عليهم

التأمل في أفكار آتية من خارج حدودهم.

يقع الإسلامويون السودانيون في قلب هذا المشكل العام حين يتعلق الأمر بمرجعيتهم وخلفية التأثير. إذ لا يمكن تناول موقف الحركة الإسلامية السودانية إلا باعتبارها جزءاً من حركة عالمية معاصرة ونتاجاً لتاريخ فكر فقهي ممتد. ولا تكمن مشكلة وتحديات الإسلاميين في التعامل مع الديمقراطية فقط ولكن في التعامل مع كل متغيرات وقضايا العصر الحديث. فهم مطالبون بالتعامل مع الحداثة والعقلانية والتكنولوجيا والعلم والإبداع غير المقيد، أو باختصار مع العصر. والإسلامويون لا يمكن لهم الخروج من العصر ولا معاندة التاريخ والتطور، ولا أظن أنهم يرغبون في ذلك، وإلا عانوا من دهاء التاريخ. ولكن أزمتهن ومعضلتهن تتمثل في كيف يمكن أن يكونوا حداثيين وأن يظلوا أنفسهم، أي الجمع بين المعاصرة والخصوصية (الأصل)؟ وهذا ما يسمونه الحفاظ على الهوية الثقافية. ويمكن أن يفسر كل هذا الحراك، والتوتر، والمدافعة، والصراع الراهن، على ضوء هذه المحاولة المضنية والصعبة للتوفيق. والذي يصل بهم إلى ما نسميه براقماتية، أو أحياناً انتهازية أو تناقضات بنيوية. وكل هذا الارتباك والتذبذب ما هو إلا مظاهر لجهود حل المعادلة الصعبة بين الأصالة والمعاصرة. فالإسلامويون مضطربون في التعامل مع التاريخ والزمن، ففي أغلب الأحيان لهم زمان ثابت، وتاريخ ترك مستقبله في الماضي. فهم دائماً يستدعون نماذجهم السياسية، والأخلاقية، والحياتية من الماضي أو العصر الذهبي المنصرم. ويرون أننا لن نفلح إلا بتكرار ما فعله وأنجزه أسلافنا، أي اقتفاء أثرهم وتراثهم.

مفهوم الديمقراطية في العقل الإسلامي

تكاد كلمة أو مفهوم ديمقراطية تختفي تماماً في كتابات الإسلاميين وأحاديثهم المبكرة، مما يعكس جيداً موقع الديمقراطية في فكرهم أو حجمها في خطابهم. ومن الواضح أن الديمقراطية ليست مثار اهتمامهم الأساسي والإيجابي، فهي لا تأتي إلا في سياق النقد أو الذم؛ وفي كثير من الأحيان مقرونة بالشورى خاصة في برامجهم السياسية. فالديمقراطية ليست مفهوماً تراثياً له أصل في الفقه أو الفكر السياسي الإسلامي القديم وحتى القرن التاسع

عشر لم تظهر في كتابات المسلمين.. فقد اهتم الفقهاء المسلمون المنشغلون بموضوعات السياسة والحكم، بقضية العدل أو العدالة وليس بالحرية أو الديمقراطية. وقد روجوا لمقولة: "إن جَوْرَ مائة عام أقل ضرراً من سنة واحدة من الفتنة (أو ساعة واحدة)". وقد كان (الطهطاوي) يرى أن ما يسمونه الحرية هو ما يطلق عليه عندنا العدل والإنصاف، كما أن مبدأ سيادة القانون هو تطبيق حديث لمبدأ أساسي في الحكم الإسلامي هو خضوع الحاكم للأحكام الشرعية. أما معنى الدولة الحديثة في تصوره، فهو يتلخص في إصلاح الوضع القائم عبر ما أسماه بـ"حسن الإمارة" الذي سيقدمه في موضع آخر تحت تسمية المستبد العادل. ونقرأ لمحمد عبده: "إنما ينهض بالشرق مستبد عادل" مقالاً نُشر بالمجلة العثمانية 4/1 مايو 1899 وفيه يقول: "... هل يعدم الشرق كله مستبداً عادلاً في قومه، يتمكن به العدل أن يصنع في خمس عشر سنة ما لا يصنع العقل وحده في خمسة عشر قرناً". (مجلة الاجتهاد عدد 16/15، ص56).

الديمقراطية كمفهوم وفلسفة وآلية هي أيقونة هذا العصر وتتشابك مع جميع مناحي حياة كل البشر، حتى المعادين لها. فهي تنصدر مجال السلطة والسياسة، لكي تتحول إلى قضية الحرية بمضمونها الإنساني الوجودي الشامل. وفي هذه الحالة تتفصل عن مصدرها الأولى الغربي لتصبح هماً يشغل كل البشر (Homo Sapiens). وتقارب أن تكون غريزة فطرية لا يمكن العيش بدونها. ويكتمل مفهوم الديمقراطية بحقوق الإنسان، ورغم وجود الشعار منذ الثورة الفرنسية 1789، إلا أنه أعيد اكتشافه ورد له الاعتبار في السنوات الأخيرة. والآن، يمكن القول بأن ثالوث موحد هو الديمقراطية، الحرية، وحقوق الإنسان صار غاية الإنسان الحديث، والمعياري المطلق في دراسة مدى وحدود الحداثة والعصرية في أي مجتمع إنساني. وهنا تعرض الفكر الإسلامي لتحدي يتمثل في كيفية تعامل هذا الفكر المعتمد على ثوابت جاء بها النص القرآني والسنة المطهرة والإجماع مع حركة الواقع والتاريخ في تغييرها المستمر؟ والديمقراطية ظاهرة حديثة تواجه المسلمين وهم غير مسلحين بنصوص قطعية لتفسيرها ثم تطبيقها، لذلك تعددت أشكال الخطاب الإسلامي لدرجة التناقض في تناول. وبرزت إشكالية كبرى في هذا الاختلاف، فهو نتيجة مواقف إنسانية نسبية تضيء على نفسها القدسية والإطلاقية. ويمثل التعدد مواقف الناس المتدينين وليس حقيقة الدين حصراً. ومن هنا اكتسب

وضع الديمقراطية قدراً من الالتباس والتشويش في التفكير والممارسات في العالم الإسلامي. ويتسم باللامعيارية لأنه لم يستقر بعد سواءً، بتوحيد المفهوم أو الاتفاق حول الممارسة. وهذه حالة انتقالية غير مستقرة يسودها غالباً التوتر والتطرف والاستقطاب، وبالتالي يسهل فيه التكفير والإقصاء والاتهامات بالعمالة والتغريب.

يعيش المسلمون، بالذات المنشغلين أكثر بما هو سياسي، أزمة كبرى بسبب صعوبات الاندماج في الجسم السياسي القائم بشروط ليست جميعها وفق مرجعيتهم وتصوراتهم. فالإسلاميون مطالبون باجتهاد جاد يمكنهم من الاندراج في أوضاع جديدة على مجمل مجتمعاتهم، وليس عليهم هم فقط كإسلاميين. وهذا ما قصدناه بضبط معادلة الخصوصية الإسلامية ومقتضيات العصر في القرن الحادي والعشرين. فقد برزت في الفترة الأخيرة، كثير من الأحزاب والتنظيمات السياسية التي تنسب نفسها إلى الإسلام. وتكاد تكون جميع هذه الكيانات قد حسمت موقفها من المشاركة السياسية الوطنية. وفي الماضي، كانت بعض الجماعات والتنظيمات تحرم الانتخابات وتكوين الأحزاب والمشاركة في الحكم. والآن، اختلف هذا التيار تقريباً، عدا حزب التحرير، مما يؤكد أن خيار الديمقراطية والمشاركة الشعبية عموماً هو المهيمن والطاغي في الحياة السياسية في العالم العربي-الإسلامي اليوم. وكنت في كتابات سابقة أفرق بين الإسلاميين والإسلامويين باعتبار غلو الجوانب السياسية على الدينية في عمل المجموعة الأخيرة. ولكن الفترة الحالية تشهد محاولات جادة، رغم أنها قاصرة في بعض الأحيان، لتطوير المرجعية الدينية لتتكيف أكثر مع المتغيرات الواقعية. ونلاحظ ذلك في نقاشات الجارية حول الدولة المدنية التي دخلت قواميسهم جميعاً، رغم التوفيقية الظاهرة بين مفهومي المدنية والدينية.

يميل العقل الإسلامي الغالب في العصر الحاضر إلى البحث عن يوتوبيا غير مستقبلية. فقد كوّن -ذهنياً- نموذجاً مثالياً للمجتمع والدولة والإنسان استمدته من عصر ذهبي هو فترة الخلفاء الراشدين. ويرى في استعادة هذا النموذج الحل والبدل، وهو بهذه المقاربة يشتغل على مستوى أيديولوجي بامتياز. خاصة حين يكون الحديث عن عودة الخلافة كما تطالب بعض الفصائل الإسلامية. ويسمى (العروي) الخلافة - مباشرة - طوبى أو يوتوبيا الفكر السياسي الإسلامي، فهي - في نظره - مثل أعلى وتخيّل. إذ يقول: "لا يجوز أن نقول

إنها الدولة الإسلامية، إن هذه العبارة متناقضة في ذاتها إذا أخرجناها من عالم المعقولات إلى عالم المحسوسات. تشير الدولة إلى مستوى ويشير الإسلام إلى مستوى آخر. تستقيم العبارة دولة - إسلامية في ظروف غير طبيعية يصبح الإنسان غير الإنسان وحيث تتغير القواعد العامة للسلوك البشري فتتحول الدولة إلى لا دولة ويذوب هدفها المحدود في الغاية العظمى للأمة جمعاء. أما في الظروف العادية فتبقى الدولة في نطاق الحيوانية غايتها الغلبة والاستئثار بالخيرات فلا يمكن أن تتحول تلقائياً إلى أداة تتوخى تحقيق مكارم الأخلاق". (2006:120).

ويطرح الإسلامويون شعار الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة، وهو مثقل بالأيديولوجيا والوعد بالمدينة الفاضلة. بينما الدولة الفعلية هي صراع قوي على السلطة وتستخدم فيه كل أساليب العنف والإغراء والدهاء والخداع. ويرى كثير من المفكرين أن مقاصد الشريعة فوق أهداف الدولة. ولذلك، وعندما يصل الإسلاميون إلى السلطة يتحولون سريعاً من المثالية والتوق لليوتوبيا إلى الواقعية - النفعية أي البراقماتية عند البحث عن حلول للمشاكل الفعلية المستجدة. وسرعان ما يتبنون معنى السياسة السائد، وهي أنها: فن الممكن. وهذا ما يفرض في كثير من الأحيان -حسب مكيافيللي- انسحاب الأخلاق لو تعارضت مع الغايات السياسية. ويطلقون على هذا السلوك تسميات مثل المرونة أو التكتيك أو فقه الضرورة.

ظلت السياسة كمعرفة مهملة لدى المسلمين حتى احتكاكهم مع الاستعمار الغربي وبالتحديد مع الحملة الفرنسية. وانكشف المسلمون أمام الآخر والذي جعل منهم موضوعاً للعلم والبحث. وفي نفس الوقت مجالاً للاستعمار والاستغلال. ووجد المسلمون أنفسهم أمام تحديات، وواجهوا تأخرهم وتقدم الآخرين. وكان من أول عقبات التقدم طبائع الاستبداد التي رانت على المجتمعات الإسلامية. ولم يتعود الناس على حكم أنفسهم ومعرفة حقوقهم وواجباتهم. وقدمت الحركات الإسلامية في العالم العربي نفسها كحاملة لمشروع حضاري شامل لكل حلول البشرية. وكان على الإسلامويين أن يبدأوا بقضية السلطة السياسية ومن خلال الحكم والدولة والإدارة تحل كل المشكلات الأخرى: الاقتصاد، الأخلاق، المجتمع، الثقافة. وكان الإسلامويون بين خيار التغيير السريع للسلطة وهذا يقتضي الحركية والتنظيم والفعل؛ أو الطريق الدعوب البطيء الذي يبدأ بتغيير الإنسان والفكر والنفوس (تيار التربية أو

الدعوة). مالت أغلب الحركات والتنظيمات - في البداية - إلى الطريق الأول، لذلك تعطل الاجتهاد لحساب العمل والحركة. ومن هنا تسربت أغلب مظاهر براقماتية الإسلاميين وأصبحت سمة غالبية في سلوكهم السياسي. ودلت أغلب تجارب حكم الإسلاميين في العالم على غياب البرنامج والمنهج والرؤية، وغلبة التجربة والخطأ. ولأن الأخطاء والسلبيات والإخفاقات تراكمت فلا بد من عكس مسيرة البراقماتية في تطور الإسلاميين، وألا يركنوا إلى الجماهيرية والشعبية العفوية غير المعنية بطرح الأسئلة والتشكك. وهم الآن في السلطة منفردين أو شركاء، ومطالبون بحسم مواقفهم من قضايا محددة، على رأسها: حقوق الإنسان، وضعية غير المسلمين في الدولة الإسلامية، ثم مكانة المرأة.

أجمل مؤرخ الحركة الإسلامية السودانية (حسن مكي) القضية المحورية للإسلاميين السودانيين في قوله: "دخلت الحركة الإسلامية، على الحياة العامة، من خلال الدستور الإسلامي والشريعة الإسلامية، وهذا السؤال ليس جديداً. فالثورة المهدية التي تفجرت في رأس القرن الثالث عشر الهجري، كان يستحثها نفس السؤال، سؤال استئناف الحياة الإسلامية، في دار إسلام واحدة ترث دولة الخلافة المنهكة". (حركة الإخوان، ص164). وقد اكتفت الحركة بهذا الشعار دون كبير حاجة للتنظير والتأمل، فهو يتميز بالسهولة والقدرة على خلب العقول وجذب القلوب بلا تعقيدات. فقد قنع الإسلامويون بهذا التأييد العفوي الخام المستند على خلفيات دينية ساذجة وجاهزة، فتقاسوا عن الاجتهاد في الوصول إلى نظرية إسلامية حديثة محورها الديمقراطية والحريات. فالشريعة، هي القانون المنزل من الله، له سلطة مطلقة. فالشريعة سابقة للدولة وتمثل قانونها، لذلك لا يوجد سؤال حول القانون الذي يشتمل على رضاء أولئك الذين يطبق عليهم ليس للأفراد حقوق على الدولة، فقط الحق في توقع أن يحكم قائد الجماعة حسب الشريعة، وهذه هي مهمة الإمام. فالسيادة ليست للشعب ولا الأمة، هذا تشريع سماوي لا تدخل بشري فيه، إلا بقدر تكريسه ودعمه.

يفسر (مكي) هذا الموقف الهامشي - حسب تعبيره - في قضية الإسلام ونظام الحكم، كانعكاس لأزمة فقدان الثقة في كل ما هو جديد. ويرى أن الأزمة تمتد جذورها إلى القرن الثاني عشر الميلادي حينما تم إغلاق باب الاجتهاد. ويصل إلى استنتاج صائب يفسر إهمال المسلمين لبحث قضايا حيوية مثل الديمقراطية أو قضايا الحكم والسلطة السياسية

عموما. وقد يكون الأمر برمته تجنباً للتعرض لمثل هذه القضايا ذات العواقب الوخيمة، لأنها قد تدخل في دائرة المحرمات: التنازع أو التساؤل حول السلطة وشرعية ولي الأمر. ويقول بأن الحركات الإسلامية اهتمت بالقضايا الكبرى مثل وحدة الأمة أو الجامعة الإسلامية (الأفغاني)؛ دون النظر في طبيعة المؤسسات القائمة تجنباً للاحتكاك المباشر مع السلطة القائمة. ولذلك حين طرحت قضية الدستور الإسلامي لم تستصحب الحركة الإسلامية أسئلة مثل: السلطة لمن؟ ولم تجتهد في مفهوم (أهل الحل والعقد). وهنا يقر الكاتب بأن حركة الدستور الإسلامي لا تزال في "حاجة لنقلها من الإطار الجماهيري والقانوني إلى الإطار الفكري، بحيث يتسنى تشخيص الذات السودانية، والموارد البيئية، وإمكانية التجانس العرقي، على ضوء تجربة التكامل التاريخية التي ابتدأت منذ قيام دولة الفونج". (ص167).

من جانب آخر، يرفض (الشيخ حسن الترابي) في حقيقة أمره، الديمقراطية من منظور تأصيلي فلسفي التوجه، أي انطلاقاً من اختلاف الرؤية الإسلامية للإنسان والكون عن الرؤية الغربية. فهو يرى في التعددية عموماً مظهراً صراعياً يتميز به النموذج الغربي طوال تاريخه، بينما الأصل في الإسلام التوحيد والوحدانية. ويحدد المنطلقات والغايات، بقوله: "هدف الفكر الإسلامي والحركة الإسلامية هو العودة بالأمة إلى نقاء المجتمع الإسلامي الأول والانتقال بها من التمزق والشتات إلى الوحدة والانسجام. ورد الخلق عن كل ما يمكن أن يفتنهم من متعلقات ليتعلقوا بالله سبحانه وتعالى وإلى هدي الدين ورد نسبة الظروف والأمكنة إلى الأزلي المطلق الخالد". (1992:29). وهنا يصل إلى الاختلاف الجوهري والتكويني بين المسلمين والغربيين، فيقول: "عرف الغرب الصراع في المسرح والاقتصاد وفي العلاقات العالمية وفي العلاقات السياسية وفي العلاقات الدينية؛ لأنه صراع مطلق ليس فيه عامل مُوحد من إيمان بالله. ولذلك، هو في صور التعبير السياسي، عرف بعض عصوره عهد الحزبية وما كانت هي الصورة الوحيدة لهذا الصراع، ففي بعض الفترات كانت أقلبيات تُعزل - مثلاً الفقراء يعزلون عن العملية السياسية". (نفس المصدر السابق). وقد أراد من الجملة الأخيرة أن يقول بأن أشكال الصراع كثيرة. كما أن الحزبية ليست الشكل الأخير الذي ارتضاه الغرب للعمل السياسي. ويحاول إلغاء دور الحزبية في الديمقراطية وتدويبها ضمن مؤسسات أخرى هي في حقيقتها نتاجاً لنجاح الديمقراطية وآلياتها في تطوير نفسها ذاتياً. ويصل إلى

استنتاج تغلب عليه الانطباعية أو بالأصح الحكم الإيديولوجي، يكتب: "الصراعات الحزبية ليست هي الصورة الأخيرة لأن بعض البلاد الأوربية تجاوزت صورة التعدد الحزبي، فأصبحت الأحزاب لا شأن لها ولا وزن في صياغة السياسة في البلاد. وإنما نزلت إلى ميدان السياسة في شكل هيئات ومصالح، واتجاهات في الرؤى، ومحاور مختلفة، وزعامات شخصية، وجماعات دينية واقتصادية وعرقية ومحلية، وكذلك مهن وكتل مختلفة؛ كلها تصطرع هكذا بغير حرب - حية - ولكن جملة مداولاتها ومعادلاتها هي نظام الحكم. ومثال ذلك أمريكا الآن فقد انتهت الحزبية فيها تماما وأصبح لا مغزى لها". (نفس المصدر). ويقفز من ادعاء المنطق والحوار إلى لغة القدر والذم السهلة: "في الغرب التمسوا الحرية في الإباحية، ولكن لا يتمتع الإنسان بحرية حقيقية، ولا يمكن أن يدعي أحد أن الحكم يعبر عن إرادة الناس، لأن بينهم وبين الحكم قيادات حزبية أو قيادات ذات أهواء أو مصالح معينة". (نفسه).

يتميز (الشيخ الترابي) بمهارته العالية في تطويع المبادئ لضرورات المواقف وليس إخضاع المواقف لشروط المبادئ. ولشد ما ينطبق هذا الأمر على موقفه من الديمقراطية بسبب حساسية القضية وراهنيتها، لذلك تعددت مواقفه وتباينت بل وتناقضت تجاه الديمقراطية. ففي أوقات الديمقراطية تلين مواقفه وتعتدل، وحين يكون في السلطة أو قريبا منها يتشدد. فإننا عندما نعرض موقفا للترابي لا بد أن نضع في الاعتبار الظرف التاريخي الذي ظهر فيه. وهو برغم عقله الإطلاقي والمتعالي، يعبر في بعض الأحيان عن النسبية وأثر التحولات الواقعية على الفكر، وإن كان يُرجع ذلك للغة وكأنها فوق الواقع. وهو يمنح نفسه مساحة للمناورة في قبول مصطلح الديمقراطية في الفكر الإسلامي، حين ينطلق من القول بأن "اللغة سلاح في صراع الحضارات وعند أحوال المجاهدة بين الإسلام والبيئة الثقافية المتغلبة. يود الكفار أن يميلوا على المسلمين بفرض لغتهم عليهم ليلبسوا عليهم المفاهيم. ويحملوهم على القيم التي تمثلها اللغة عند الكافرين وعلى المسلمين أن يأخذوا حذرهم ويجتنبوا التلبس والانصياع للقيم المتمكنة". (1985:9).

يبدو مفهوم الأحزاب مشوشا - عمدا أم استخفافا - لدى (الشيخ الترابي) حين يكتب: "والأحزاب السياسية التي عهدتها سيرة المسلمين الخالفة كانت قوى الصراع السياسي. وإذا كانت المذاهب الفقهية والطرق الصوفية، تعرف التعدد والاختلاف في

سلام لا يُنتهك به إطار وحدة المجتمع الأساسية، فإن الأحزاب كانت تدفع الخلاف إلى الصراع والاحتراب". (169:2011). ومن الواضح أنه يخشى الاختلاف والحرية على وجه الخصوص، ولكنه يخشى كل ذلك، وراء لغة تتعمد أن تقول كثيرا ولكنها لا تقول شيئا مفيدا أو يمكن الإمساك به. فهو يصر على خلق علاقة حتمية بين الحرية والبعد عن الدين، مما يجعل من الصعب تعايش الحرية في المنظومة التوحيدية الإسلامية. ولذلك، يرفض كل أشكال التنوع بما في ذلك الأحزاب السياسية والدول الوطنية، ويكتب: "كانت تجربة الغرب لقرن كانت تطورا متصلا متباعدة من الدين صاعدا إلى الدنيا وإلى الحاضر الحديث، لا كسيرة المسلمين التي عهدت نهضة دين رفعتهم في الدنيا، ثم انتكست دينا ودنيا، ثم هم اليوم يرجون النهضة ولما يتذكروا دينهم حقا ولما تتقدم كثيرا خطى دنياهم. وقد كان الغرب تتشعب مجتمعاته قوى قبلية في عهد التأسيس تناحي بهم المقام في أقطار تنازعوا فيها وتعاسر توحدتهم، حتى حملتهم ضرورات الصراع الأوسع إلى التطور نحو قوميات أكبر يسري فيها لسان وثقافة جامعان". (ص170). ومن الصراع كانت القوميات ثم الدولة الوطنية ومعها الديمقراطية والأحزاب، ولا يسمح له منهجه في البحث أن يبرز دور البورجوازية كطبقة صاعدة آنذاك. وما يعتبره عيوباً نتيجة الصراع، هو في الحقيقة أفضل ما قدمه الغرب للإنسانية قبل بروز ظاهرة الامبريالية وشراسة الرأسمالية. ولكنه يرى تلك المرحلة التي انتعشت فيها الحرية والعقلانية والعلم وتراجع الكنيسة، من أسوأ فترات الصراع، يكتب: "وعندئذ، تشعبت القوى التي تعبر عن الإرادة السياسية للشعب أحزاباً شتى تتناظر بالمذاهب وتتنافس على التحكم المتعاقب على السلطة". ويتخذ من هذا التحليل مدخلا لنقد التعددية الحزبية والنظام البرلماني: "ولئن كانت الديمقراطية حكما لا يوكل إلى الشعب مباشرة كما كانت السوالب اليونانية والأصول الإسلامية، وإنما تتولاه نيابة أحزاب تتوسط دون الشعب وتتنافس بالانتخابات على الحكم، تتعاقب عليه أو تأتلف أو تتجدد لها الثقة، لئن استمر ذلك لغالب القرن العشرين حين سادت الديمقراطية وعادت حينما انتكست في الغرب، فقد وقعت تطورات أحدثت أثرا على الأحزاب نظاما لا يحكم الشعب إلا بواسطته تصويبا من الإرادة الشعبية نحو ما تختار منه". (ص171).

اتجه (الشيخ الترابي) نحو رفض الديمقراطية الليبرالية دون أن يعلن ذلك صراحته

كعادته. وصار هو وأنصاره يتحدثون عن النظرية الثالثة ضمنا أو الطريق الثالث، أو "الديموقراطية المباشرة" ثم زودهم بمصطلح "التوالي" الذي زاد الأمر جدلا وغموضا. وهو يعتقد أن الجماهير تخلت عن النموذج الحالي، ويكتب: "ولذلك بدأ الشعب يزداد غناؤه من وساطة الأحزاب ويقارب الحكم مباشرة لأنه يرى ويسمع ويعلم القيادات التي يختارها، وينقل رسالته بالإعلام بوقع بالغ على الحكم". (ص172). ولذلك لم يكن غريبا على الإسلاميين السودانيين حين استولوا على السلطة أن يستهلوا عهدهم بتبني نظام "المؤتمرات الشعبية" على نمط ليبيا - القذافي. وحوله (الترابي) إلى فكرة غريبة هي "التوالي". وفشلت كل محاولاته في شرح المفهوم والترويج له وجعله شعبيا. ولكن في كل الأحوال كان مقصده تجاوز التعدد الحزبي.

يطرح الفكرة في شعار يقول: "هدى الإسلام في الموالاة الحزبية". (ص180). ويكتب تاريخا للفكر الإسلامي يجعل فيه "التوالي" أصل الحركة مع بقاء المصطلح غامضا. وهذه جرأة فكرية فائقة، أن تتحدث عن شيء بثقة دون أن تفصح للناس عما هو؟ ويقر الكاتب بأن التعدد في الأفكار وطلب الحرية من فطرة الإنسان. فهو يقول معترفا بالحرية المشروطة للناس: "أن يولوا بوجوههم حيثما شاءوا في السياسة، ويتوالوا على ذلك تنافسا جماعيا إلا قليلا من بقي مرهونا للتعكف والتعفف التقليدي في ذلك. وحتى الذين تسامحوا وفسحوا في اجتهادهم لحرية الاختلاف وتعدّد الأحزاب، ما زالوا يصرون على التزامها على ثوابت الإسلام، لا ليحق أنهم مهتدون فذلك لا ريب فيه ولكن ليؤذن لهم مجال حرية بالسلطة". (ص182).

وهذا شكل آخر لما يسمى بـ"الديموقراطية الموجهة"، لأنه لا يسمح لأي حزب بالعمل ما لم يعلن صراحة تبنيه لمبادئ إسلامية معينة. ويضع ما يسمى خارطة طريق "للكيانات" التي تريد العمل: "ولذلك أطيب نهج لموالاة الناس على أحزاب أن يكون في بيانها المعروف لها مذهب ومنهاج وسياسة للأمر الواقع، ليست كتلا من عصابات بشر يتنافسون بمحض شهوات السلطان، ولا يكسبون الرأي الغالب بين الشعب بالدعايات الخاوية من خيار مذهب الحاملة صوتا وزينة ومخادعة لجذب السامعين الناظرين زورا". (ص186). ويؤكد قاطعا: "والأحزاب التي تقوم إسلامية وتباين تلك الخارجة على الإسلام فسقا جزئيا أو كفرا مليا،

عليها ألا تقف عند شعار الإسلام وحسب، أنه له جملة خلافا للمارقين على أصوله، بل لابد اعتباراً بالقرآن أن يقدم منهج الإسلام بتفاصيله الشرعية قطعاً ثم بمقتضياته المنزلة اجتهاداً على ابتلاءات الظروف والمكان". (نفس المصدر السابق). وهذه ليست تعددية بل شكل شبيه بفكرة المناير الساداتية بل أضيق كثيراً لأنها تشترط على الجميع المرجعية الإسلامية لتكتسب حق العمل. وأقر رسمياً قانون التوالي السياسي عام 1998 رغم أن غالبية المسؤولين كانوا عاجزين عن شرحه! وتحول (الترابي) إلى معارض للنظام رغم أنه من مبتكري فكرة "فقه البيعة" منذ المصالحة مع الرئيس السابق النميري عام 1977 وتكررت مع الرئيس الحالي البشير.

الإسلاميون بين المبدئية والبراقماتية (الذرائعية)

اكتسبت الجبهة الإسلامية القومية السودانية، كثيراً من الإعجاب والتقدير لدى بقية الإسلاميين، بسبب "نجاحها" في الوصول إلى السلطة والاحتفاظ بها، بغض النظر عن الطريقة والأسلوب الذي حققت به هذا النجاح. وهنا قد تقترب البراقماتية من أفكار الذرائعية: الغاية تبرر الوسيلة. ومن ناحية أخرى، يثمن الإسلاميون الانتشار الجماهيري للتنظيمات والجماعات الإسلامية، دون التساؤل عن الوسائل. وحين تتهم بأنها تخاطب العواطف بدلاً عن العقول، وتسعى إلى التجيش والتهيج، لا يعتبر هذا عيباً طالما كانت النتيجة تحقيق الشعبية والانتشار. ويبتعد الإسلاميون عن مناقشة صحة الأفكار، ولكن المهم نجاعتها وفعاليتها في جذب الجماهير. وهنا تقيد الأيديولوجيا لأنها تعمل على صعيد تجريدي بحث لم يخضع للتجربة والاختبار الواقعيين. وتتميز الحركات الإسلامية بقدر كبير من البراقماتية أي البحث عن المنفعة والعملية في أي قضية أو موضوع، وهذا ما يحدد صحته من عدمه. ومن المفارقات أن (توكفيل) يري الذرائعية من مميزات الديمقراطية الأمريكية، فهي تسهل المساومة والتسوية بجعل الأهداف مرنة وقابلة للتفاوض. ويقول بأن "الذرائعية تكبح دور الإيديولوجية في العمل السياسي، وبالتالي خطر الاستقطاب النزاعي". (دايموند، 20:1994) ولكن ينعكس تناقض الإيديولوجية والبراقماتية على منهج مناقشة دور الإسلاميين في السياسة. فأغلب الإسلاميين يرجع إلى النصوص للاستدلال على صحة الأفكار والمواقف،

حيث يستشهد بالقرآن الكريم والسنة المطهرة أو بعض المرويات. ولكن الخلاف والنقاش الآن لا يدور حول ما قال الدين أو قالت النصوص المقدسة، بل حول كيف مارس المسلمون هذا الدين وكيف سلكوا في التاريخ والحاضر؟ فالمشكلة ليست ماذا ورد في النص بل كيف مشى المسلمون بهذا النص على الأرض ومارسوه في حياتهم اليومية؟ وهذا هو الانفصام بين الخطاب والممارسة ومن هنا تتسرب البراقماتية. فالخطاب المعلى يقول شيئاً يصعب تطبيقه، وهنا يبحث المسلمون عن المبررات لشرح ما فعلوه مخالفاً لما قالوه، وقد يلجأون للمخارج والحيل الفقهية. وكثيراً ما يميل بعض المفكرين والحركيين الإسلاميين إلى التبرير وليس التسبب والأخير عملية عقلانية، عكس الأولى وهي عاطفية نفسية تبحث عن المخرج. باختصار نحن لا نختلف حول ما قالت النصوص ولكن حول ما فعل كثير من المسلمين. وملاحظة أخرى، يختلف المسلمون وهم في السلطة والحكم عنهم وهم في المعارضة. ونفس الإسلاميين المعارضين تختلف ممارستهم حين يصلون إلى السلطة. ولذلك، يمكن القول بأن الإسلاميين معارضون جيدون وحكام فاشلون، شرط أن يكونوا واقعيين. ويعود ذلك إلى أن الأيديولوجيا المثالية، بعد وصولهم إلى السلطة تنزل إلى الأرض وتتعرض للاختبار الفعلي. فالشعارات النبيلة المرفوعة تنكشف عند التطبيق، ويظهر الخيالي من الواقعي فيها.

تعتبر عمليتي التوفيقية والتأصيل من أهم تجليات البراقماتية لدى الإسلاميين. فهي محاولة لإيجاد نسب لأفكار سابقة وقديمة في واقع حديث من خلال إعادة تفسيرها وتأويلها بقصد التكيف والملائمة ورفع التناقضات. فقد ظل رواد الفكر السياسي الإسلامي وبعض الحزبيين، لفترة طويلة يرفضون إقحام مفاهيم مثل الديمقراطية والاشتراكية في الجهاز المعرفي الإسلامي. ولكن التطورات المعاصرة - كما أسلفت - أسقطت هذا المحذور، وشرع البعض في إيجاد صلة أو أصل لهذه المفاهيم في الإسلام بطرق غير مباشرة. وحاول الإسلاميون، باللجوء إلى البراقماتية والتوفيقية الإجابة على أسئلة، مثل: هل هناك ضرورة حقيقية لإدراج مفهوم الديمقراطية في بنية الفكر السياسي الإسلامي أم يمكن لمفهوم الشورى أن يكون مقابلاً وبديلاً كاملاً يغني عن استعارة ذلك المفهوم الأجنبي؟ ويتسع السؤال: ماذا وكيف يمكن أن يأخذ من الثقافات الأخرى؟ وتعددت المواقف والرؤى حسب المدارس الفكرية والتنظيمات السياسية من الأصولية والسلفية حتى الإصلاحية والليبرالية الإسلامية، والتقدميين الإسلاميين

واليسار الإسلامي، مروراً بكل أشكال التوفيقية.

يمثل اهتمام الإسلاميين - باختلاف مواقعهم ومواقفهم - أقوى أشكال العلمنة والعولمة اللاشعورية، التي طالت العالم الإسلامي، والذي لم يعد محصناً تماماً من تأثير هذه الأفكار والمؤسسات الأجنبية. لذلك حاول بعض المفكرين ليس رد التأثيرات ولكن تخفيفها وتكييفها أو أسلمتها وتأصيلها. فهذا الحوار الصاخب والكثيف حول مفهوم الديمقراطية مثلاً، دليل قاطع على انشغال بقضايا دنيوية تأخذ أبعادها العالمية. فالبعض لا يرفض المقارنات والمعاصرة ولكنه يؤكد على فكرة التمايز ووجود الإسلامي والأجنبي معاً متجاورين دون حاجة للاقتباس والتأثر. ويحاول الإسلامويون تمييز المشروع الحضاري الخاص للإسلام عن الديمقراطية وهي جزء من مشروع حضاري مغاير. ويرون المقارنة الصحيحة بأنها موقف المسلمين وليس الإسلام من الديمقراطية. كما يفرقون بين النظر للديمقراطية كرمز لمشروع غربي مارس القهر والذل بحق العرب والمسلمين، وفكرة نظام حكم قائم على الحرية والمشاركة السياسية والتعددية. فهذا رفض للمشروع وليس الفكرة. ولا يمانعون من الوصول إلى نفس الهدف بنموذج أو مثال مختلف. وهذه من أهم محاولات رفع التناقض مع الإبقاء على التمايز على المستوى النظري البحث.

ساهم من يسمون بالمفكرين الإسلاميين المستقلين أمثال هويدي وطارق البشري ومحمد عمارة وعادل حسين، وسليم وسليم العوا، في تجديد ملامح فكر الإسلاميين السياسي منذ سبعينيات القرن الماضي. وساعدها عدم خضوعها للقيود الحزبية في التفكير الحر نسبياً. وقد حاولت هذه المجموعة الاجتهاد في تحديث فكر التنظيمات والأحزاب ذات المرجعية الإسلامية. ولكنها مهدت بأفكارها النظرية للتمهيد لبراقماتية السياسيين حين تعاملوا مع الواقع. وجاء قبولهم للديمقراطية من خلال تطوير وتأويل مفهوم الشورى. ووصل أمر البراقماتية لدرجة استخدام مفهوم جديد صكه فهمي الشناوي وهو الشورقراطية (مجلة العالم العدد 380 آيار/ مايو 1991) حاول فيه مزج مصطلحي الديمقراطية والشورى، يقصد "أن الشورى ترشد الديمقراطية وأن في الديمقراطية حسنة لابد أن نأخذ بها". (زكى أحمد 1999: 69) أما الشيخ حسن الترابي صاحب المهارة في البراقماتية، فقد سَهّل على الإسلاميين التوفيقية بحيث يمكن تدويب مصطلح الديمقراطية في الفكر الإسلامي بلا أي

حساسية أو نفور، يقول: "أن الموقف الأوفق من استعمال الكلمات الوافدة رهين بحال العزة والثقة أو الحذر والفتنة. أما وقد تجاوزنا غربة الإسلام وغلبة المفهومات الغربية بكل مضامينها وضلالها. فلا بأس من الاستعانة بكل كلمة رائجة تعبر عن معنى وإدراجها في سياق الدعوة للإسلام ولفها بأطر التصورات الإسلامية حتى تسلم لله وتكون أداة تعبير عن المعنى المقصود بكل أبعاده وملازماته الإسلامية وعندئذ يقال أن المعاني أهم من المباني وأن العبرة ليست بالصور والألفاظ وإنما بالمعاني والمقاصد" (1985 : 9).

يعتبر إزالة الحرج العقدي والفكري عن مفهوم الديمقراطية وإقرار عدم تناقضها مع الشورى، بل وإمكانية تبادلية الاستخدام والفهم بلا عقبات، من أوضح تجليات البراقماتية. فقد انفتح الباب أمام الإسلاميين للعمل السياسي وممارسة السياسة بكل قواعد لعبة السياسة التي تحقق السلطة والغلبة بكل الوسائل المقبولة سياسياً وليس بالضرورة مقبولة أخلاقياً ودينياً. هذا، بالإضافة للتناقض الفلسفي والفكري في مضمون وجوهر الشورى والديمقراطية. وقد ظهرت مواقف مبدئية تفصل بوضوح بين المفهومين بأحكام قيمية أحياناً أو بدونها. فالاختلاف في جوهر المجالين أو الموضوعين. ويرى سيد قطب مثلاً، أن نظام الشورى في الإسلام فريد ولا يتطابق مع النظم الأخرى، ولذا فالأفضل الاقتصار على تسميته بالنظام الإسلامي تمييزاً له من كل النظم الموجودة في العالم. (صالح، 2011: 24) فالديمقراطية حسب هذا المنطق، ليست الديمقراطية من الإسلام في شيء. لذا، لا يصح إطلاقها على نظم الدولة الإسلامية.

تقيم (هبة عزت) تمييزاً فكرياً بين الشورى والديمقراطية على أسس أخرى تفرق فيها بين الليبرالية والديمقراطية. وترى في هذه المقابلة أي إشكالية الشورى والديمقراطية التي تسميها "الثنائية المفخخة". فهي "لا تعين على فهم تركيب وتعقد الخطاب الإسلامي باتجاه تطويره ليكون بحق إسلامياً متجانساً مع أصوله ومثاليته من ناحية، ومع واقع معقد من ناحية أخرى، دون مشروطية المرور على جسر المفاهيم الليبرالية لعبور تلك الفجوة، وذلك نحو صياغة تصور مدني إسلامي تحرري داخلياً ودولياً". (في عمرو الشوبكي، 2006: 19) وهي لا تقول نحو أن يكون ديمقراطياً، لأنها لا تنطلق هنا من الديمقراطية كمتالية (تقصد رؤية فلسفية أو إيديولوجيا) أو باعتبارها مجرد آليات محايدة غير مرتبطة بأطرها المكانية

والاقتصادية والاجتماعية ومنطق الاجتماع الإنساني والعمراني.

تنطلق الكاتبة من تعريف الديمقراطية "كمنظومة مفاهيمية" تحتاج بدورها لاستكشاف وبيان لأبعادها. ونرى في هذا الصدد أن سؤال: أي إسلام؟ سؤال مشروع لتعدد نماذج التطبيق ونماذج التصور. وفي نفس الوقت تعتقد في مشروعية سؤال: أية ديمقراطية؟ لأنها بدورها متعددة الصيغ النظرية والنماذج العملية. وهنا تفتح الباب أمام الانتقائية واسعاً مما يجعل بعض الإسلاميين في حل من الموقف المبدئي تجاه الديمقراطية. وذلك لأن التفاعل الحقيقي - حسب رأيها - يكون بين مكونات ودوائر، أو بين متغيرات في مصفوفات ديناميكية يتغير تركيبها بشكل مستمر (ص19). وفي هذه الحالة قد ترفض الرؤية الإسلامية عنصراً أو جزءاً من نموذج ديمقراطي ليبرالي، بينما تقبل جزءاً من بنية نموذج ديمقراطي اشتراكي. لذلك، تحاول أن تعدل القضية أو السؤال وتبعد عن آراء السيارة التي تقول بأن الإسلام والديمقراطية لا يتناقضان كما لم تحل الديمقراطية حراماً ولا تحرم حلالاً. وترى ضرورة البحث عن ومناقشة "مساحات السياسة الديمقراطية الفعلية التي يعايشها المسلمون اليوم مسترشدين بالكتاب والسنة". وقد تأخذ صيغاً ليست الليبرالية شكلها الوحيد.

يعقد (الترابي) مقارنة مسهبة بين الشورى والديموقراطية، وكان ذلك وهو خارج السلطة (1985) ولكنها ذات قيمة في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي. ويعدد بعض الفروق، ونكتفي بالفرق الأول لأن فيه تأكيد لموقف (الترابي) الراض تماماً للديموقراطية الليبرالية رغم المراوغة المتكررة. فهو: "إن الديمقراطية في المفهوم الغربي تمارس غالباً في سياق حكم لا ديني لأنهم يظنون أن الحكم الديني يضيف على السلطان هيئته وقداسته، ويمتعه بحق إلهي في السلطة المطلقة أو أنه يتيح لفئة كهنوتية أو هيئة كنسية، أن تحنكر من دون الناس الصلة بالله والشريعة الصادرة عنها، فيصادر حرية الرأي والعلم، وتحرم حق الخلاف فتجعله كله ردة وكفراً وفتناً وحروباً دينية. فسدا لكل ذريعة إلى طغيان الحكام أو رجال الكهنوت باسم الدين وتأسيساً للحرية والتسامح والسلام، قامت الديمقراطية جلها على أنقاض الدين". (1985:14). وفي المقابل لدينا الشورى التي تستند على الإيمان بالله، لأنه لا مجال في الإسلام لحكم شعبي منقطع عن معاني هذا الإيمان. وذلك لأن الإسلام - حسب رأيه - دين توحيدي يحيط بالحياة، ويضيف عليها جميعاً معنى العبادة وينظمها بشريعة شاملة، لا تفرق

بين سياسة ودين، أو حياة عامة وخاصة: "فالخروج بالديمقراطية من الإطار الديني إلى إطار سياسي بحث ردة وضرب من الإشراف لأنه يشرك إرادة الشعب مع خالقه، كما أشرك الذين شاركوا بين قيصر أو الأحرار والرهبان والله". (نفس المصدر). ويقطع الشك نهائياً في موقفه المعادي للديموقراطية الليبرالية بقوله: "محور العقيدة التوحيد الذي يبرئ الإنسان من أن يكون في شأن السياسة عبداً لحزب أو طائفة أو جباراً فيحرره من أن ينطمس في كيان عام أو يتكل عليه في أداء التكاليف المنوطة به إزاء الخالق". (ص20).

اعتقد هذه بداية لبراقماتية الإسلاميين بعد تفكيك فكرة الديمقراطية أو تجزئتها إلى منظومة فكرية وفلسفية ثم آليات لتطبيق الديمقراطية مثل قيام الأحزاب والدستور والمجتمع المدني مع إبقاء الأفكار والنظريات التي أنتجتها وتكمن خلفها بعيداً. وفي هذه الحالة تصبح الديمقراطية لديهم أقرب إلى الصناعات التجميعية التي يعاد تركيبها محلياً وليس صناعة السيارة أو الجهاز نفسه بكامله. وتظهر الخلافات والصعوبات عندما يصعب تبيئة وتكيف بعض "عناصر" النظام الديمقراطي. ففي النموذج الغربي تكتسب مفاهيم مثل الشعب، الوطن، والفرد أهمية كبيرة، بينما في الفكر الإسلامي تظل فكرة الأمة الإسلامية الأشمل. وهناك اختلاف حول حدود الحرية ومفهوم الإنسانية الذي يعتبر الإنسان أعلى قيمة في الوجود. وهذه خلفية علمانية تجعل الإنسان مصدر كل شيء ومقياس الخطأ والصواب. وهذه فكرة تصطدم بالعبودية والخضوع التام لله أو وحدانية العبودية بغير شرك يعترف بسلطة أخرى. وهناك اختلاف أيضاً حول مصدر السلطات وفصل السلطات الثلاث، ويدور الجدل حول مبدأ: الشعب مصدر السلطات. وهذه القضايا فرضت على الإسلاميين كثيراً من الاختلافات والتنازلات والمراجعات. ومن الملاحظ أن موضوعاً مثل الحزبية والتعدد الحزبي كان يؤصل له من منطلق أن الأحزاب ضد الإسلام ولم تذكر في القرآن إلا بالوعد والتهديد، وأحياناً بتقسيم حزب الله وحزب الشيطان. ويستشهد بالقرآن "إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيء". (الأنعام: 159). يقابل ذلك: "واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا". (آل عمران: 103). ومن الحديث: "الجماعة رحمة والفرقة عذاب"، أو "عليكم بالجماعة وإياكم والفرقة"، ثم الاستشهاد بحديث الفرقة الناجية الوحيدة.

حرمت بعض الجماعات الإسلامية دخول البرلمان، وقسم اليمين على احترام الدستور

والمحافظة عليه، باعتبار أن في هذا تمييع أو تجاوز لقضية حكم الشريعة. ورفض البعض فكرة وجود معارضة لأنها خروج على الأمة وتمثل فتنة. وهذا على مستوى الآليات والوسائل، أما التحفظ الكبير فكان على فكرة الحرية. وكثيراً ما نجد في نقد الديمقراطية الغربية بالذات، اختزالاً ساذجاً يقدم الديمقراطية وكأنها لم تنشأ إلا لكي تكفل حرية المثليين وتبيح اللواط فقط. ومازال موضوع الحريات وحقوق الإنسان يثير الجدل بين الإسلاميين بسبب آثاره الثقافية والفلسفية والتي تتناقض، أحياناً مع القيم الإسلامية.

تمثل هذه القضايا المستحدثة الاختبار الحقيقي لمبدئية أو براقماتية الإسلاميين. فهم أمام تحدي النصوص الثابتة والواقع المتغير، خاصة وهم يعيشون في عالم يتعولم سريعاً وتسقط الحدود المادية وغير المادية التي تفصل الدول والمجتمعات والثقافات، ولم يعد هناك من يستطيع الادعاء بأنه استثناء، أو مقاوم للتغيرات والتحويلات المتسارعة في العالم الصغير. ويرى البعض أن البراقماتية تبلغ حد "وجود ملامح علمنة أوربية في ثنايا الخيال الإسلامي تحكّمها وطأة هيمنة النموذج الغربي الحديث على الواقع، فلا يكون الاشتباك إلا دفاعياً يسعى فيه الخطاب لإسبال الكساء الإسلامي على مقومات تلك النهضة الماثلة في الواقع، فيدفع بمقولات تراثية حول درء تعارض العقل والنقل لبيان عقلانية الإسلام على سبيل المثال دون أن يسعى إلى تطوير مقولات وتصورات جديدة لتلك العلاقة في زمن العولمة أو في عصر المعلومات، وكيف يمكن تفعيلها لحماية العدل والحرية". (رؤوف، 2006 : 45).

ورغم كل محاولات التأصيل إسلامياً وإيجاد جذور ونسب بين الجديد وأصول الإسلام، فلم يستطع الإسلاميون الوصول إلى نموذج خاص فقد استنبطوا بطريقة أو بأخرى الموجهات الغربية الليبرالية. وهذا الحل التوفيقى أو البراغماتي لم يكن من الممكن تجنبه، لأن تاريخ الفكر السياسي الإسلامي لم يزودهم بنظريات قيمة في الدولة والسلطة ولم تتعدى المساهمات الإسلامية مجال الآداب السلطانية إلا في حالات قليلة حين يكتب عن الغلبة والعصبية. ورغم التراث الخصيب في الفقه الإسلامي إلا أن الحكم والسياسة لم تجدا الاهتمام الذي حازته العبادات أو المعاملات. فقد نجد مصنفاً عديدة عن الحج والزكاة والميراث بينما لا يوجد الكثير المكتوب عن التداول السلمي للسلطة أو القيود على الحاكم. وفي الوقت الحاضر ومع ضغوط مشكلات السلطة والحكم، يلجأ الإسلاميون إلى التجربة والخطأ حتى حين

وصلوا إلى السلطة كما هو الحال في السودان والباكستان وإيران، لأنهم لا يستندون على فكر سياسي تاريخي مثلما حدث في أوروبا منذ الحضارة الإغريقية والرومانية مروراً بثورات دستورية وسياسية في إنجلترا وفرنسا حتى العصر الحديث الذي وضع السياسة في قلب اهتمامه.

السياسة والأخلاق

عرف الإسلاميون السودانيون النزاع بين التربية والسياسة، أو ما يسمى التداخل بين الدعوي والسياسي في الحالة المصرية. والإشكالية واحدة رغم تعدد التسميات. وهي تطرح عدة مشكلات من أهمها: في حالة الدعوة فهي تمثل المدافع والداعي للإسلام فهي جماعة الإسلام التي تحتكر الدين. بينما في حالة الحزب فهم جماعة إسلامية من بين آخرين توسلوا بالإسلام لتقديم أفكار سياسية. وقد يوحى شعار الإسلام هو الحل، بغلبة الدعوي على السياسي. وهذا مجال لم يحسم رغم إعلان أحزاب إسلامية أخرى. فقد ظل الإسلاميون ينوسون بين الدين والسياسة أي بين المطلق والنسبي أو الإلهي والبشري. وعرضهم الحديث عن الدعوة وحماية الدين لتهمة احتكار فهم الدين وتقديم تصورهم على أساس أنه الوحيد، وبالتالي الحق في تحديد الكافر والمؤمن. وهذا هو التناقض حين تختلط الدعوة بالسياسة، إذ قد يوصف المعارض أو المخالف سياسياً بأنه كافر أو خارج عن الملة. وبسبب تمايز ميدان الدعوة عن ميدان السياسة يتوقع اختلاف اللغة والمفاهيم المستخدمة. ولكن إصرار بعض الإخوان المسلمين على غياب الحدود الفاصلة، بقولهم: أن جماعة الإخوان يسعها ما يسع الإسلام. فهذا الموقف يطرح على الإسلاميين كثيراً من القضايا المفتوحة وغير المحسومة مما يفرض قدراً كبيراً من البراقماتية. وهذا ما دأب الشيخ حسن الترابي على تسميته: فقه الضرورة. وهي طريقة خطيرة إذ يصبح كل شيء ممكن ويوجد له مخرج. وقد يكون فيه قدر من التوسع في المقاصدية. كما أن البحث عن المصالح والمفاسد في كل موقف يفتح الباب أمام البراقماتية ويقلل القيود الصارمة.

تبدو النظرة الدعوية أقرب أحياناً إلى التنظير والتفكير وإن غلبت عليها شروط العقيدة والتوحيد والفقه. بينما النزعة السياسية ترجح الحشد والتعبئة والحماس والشعبوية. ومن

الملاحظ في هذه الحالة انقسام الشعبوية والنخبوية، فالدعوة تحتاج إلى علماء وفقهاء قادرين على إقناع الناس بمختلف أطيافهم وفئاتهم الاجتماعية، وغالباً ما تستخدم المساجد. ولكن في العمل السياسي الحاجة أكثر لخطباء من نوع آخر، يحركون الجماهير ويثيرون عواطفها وحماسها. وقد اصطدمت هذه الثنائية: الدعوى والسياسي بخيار المشاركة السياسية والاندماج في العملية الديمقراطية. وقام الإسلاميون - بالذات في مصر والمغرب - بخلق تعايش بين "الحركة" والحزب. وفي المراحل الأولى للمشاركة، يخطط الإسلاميون مهمة الاثنتين، أو تتداخل، حيث يعتبر الحزب أداة من أدوات التغيير الاجتماعي. وتم ذلك من خلال إقامة الدين على مستوى الدولة وعلى مستوى الأمة.

ويفرض الواقع شروطه في تغليب السياسي بكل ما تعنيه السياسة من علاقات وسلوك قد تتخلى - عند الضرورة - عن النقاء الديني. إذ تقول ورقة الرؤية السياسية لحركة "التوحيد والإصلاح" في المغرب: "إن العمل من أجل تحقيق الأهداف المذكورة يتم داخل مجتمع لا يزال القرار السياسي يحتل فيه مكانة كبيرة ولازال للدولة فيه تدخل كبير في حياة الناس، وهو ما يستلزم الدخول في علاقات تعاون أو تدافع مع المؤسسات والهيئات التي تصنع القرار أو تؤثر فيه أو تنفذه. لذلك يكون على الحركة الإسلامية صياغة رؤية سياسية توجه تعاملها مع الواقع من حولها وتحدد مواقفها من مكوناته وأسلوب عملها داخله". (عبد السلام طويل، في المالكي 2006: 23).

يأخذ استقطاب الدعوة مقابل العمل السياسي أبعاداً أخرى، حين يتحدث البعض عن التربية (الدعوة) مقابل العمل السياسي فنحن أمام اتجاه دعوي عقائدي أخلاقي في طريقه للتحول إلى خطاب سياسي اجتماعي. واختلف كثير من الإسلاميين حول تحديد الأولوية: هل الدولة أولاً ثم المجتمع تالياً؟ يعني هذا الوصول إلى السلطة السياسية لتغيير المجتمع أم يعمل الإسلاميون على بناء مجتمع إسلامي فاضل أولاً تكون مهمته تأسيس الدولة الإسلامية. ويمكن اختصار الخلاف حول فكرة: "إن الله يزرع بالسلطان ما لا يزرع بالقرآن". ومن هنا يتسلل كثير من البراقماتية والتبريرية وقد تكون الانتهازية السياسية. فهناك غاية نبيلة وسامية لها القدرة على تبرير كل الوسائل وهي تطبيق شرع الله كما يعلن الإسلاميون. وهنا قد يتحكم مبدأ: الغاية تبرر الوسيلة، بامتياز.

ولج الترابي والحركة الإسلامية السودانية في العمل السياسي مبكراً وبقوة، لذلك نظر باستخفاف لقضية التربية (الدعوة) وأعلى من دور السلطة السياسية في إنفاذ أي مشروع إسلامي. وهذا، يفسر انقلاب 30 حزيران/يونيو 1989. مع العلم بأن الإسلاميين السودانيين كانوا مشاركين في البرلمان الذي انقلبوا عليه، ولهم فيه 51 عضواً يمثلون القوة الحزبية الثالثة في البرلمان. ولكن الترابي عبر عن موقف من نظرية: التربية أولاً، دون أي تردد حين كتب قبل فترة طويلة: "... كذلك لا مجال في سياق دين التوحيد للمراء البعيد في خيار تقديم التربية الأخلاقية الاجتماعية بسياسة الإصلاح التنفيذي المباشر بقوة السلطان، متى تمكنت حركة الإسلام. أما أكثر الذين ينادون بالتربية دون القانون بحجة التمهيد والتوفيق وإنما يريدون تجريد حافر القرآن من الاستنفار بوازع السلطان وعزل الدين عن الحكم، ولا خير في تربية مزعومة تعطل الحكم بما أنزل الله". (نظرات في الفقه السياسي، ص56) ويرى ضرورة التطبيق الكامل للإسلام أي عدم تعطيل الشرع حتى تكتمل بعض جوانب النقص في أخلاق وتربية المجتمع. والأهم من ذلك يرى: ".. ولا معنى بل لا صدق في زعم من يزعمون ضرورة البدء بمقاصد الدين ثم يردونها إلى عموميات من الشورى والعدالة وكرامة الإنسان، يضاھون المبادئ الرائجة لدى البشر قاطبة مؤمنهم وكافرهم". (المصدر السابق).

يفتح (الترابي) الباب واسعاً أمام البراقماتية واللجوء إلى التجربة والخطأ، والابتعاد عن التنظير والتفكير. فهو يستهجن دعوات الاجتهاد والدراسة والبحث، حين يكتب: "ومن الحيل الشائعة لتعويق إقامة النظام الإسلامي الاعتذار بضرورة التمهيد لها بإجراء دراسات عميقة حتى نتبين مقتضى الدين فنطبقه حكيماً غير معيب، مراعاة لخطر الدين ووقاره وعدم اقتحامه بعفوية وحذراً من تشويه الإسلام والتنفير عنه. والعلم والتفقه والدرس حق لكنه لا يسوغ تأخير قيام ما نعلم من الدين، أو رهنه بإجراءات سلحفائية لا تنتهي بتيه فيها المولعون بتشعيب النظر ويستدعيها المبطئون الماكرون. والعدل من العلم والعمل أن يعمل المسلمون بقدر ما علموا وبيتغوا علماً أتم تعينهم عليه التجربة الفعلية وبيبارك الله لهم فيه بما صدقوا". (المصدر السابق).

عُرِفَت البراقماتية بتحقيرها للاهتمام الفكري أو بمعنى أدق الأيديولوجي أي الالتزام بمنظومة أفكار ومبادئ مجردة يعمل على الوصول إلى تحقيقها. ولا أمل للمعنى الذي يرى

فيها ذرائعية، رغم أنها قد لا تخلو من ذلك. ولكن ما يقدمه الترابي هو تفضيل البحث عن مدى عملية ونفعية الفكرة أو المبدأ من خلال تجربة واقعية وتعديله أثناء التطبيق. فالمهم النتائج، وكان أحد الإسلاميين قد علق على النموذج التركي بأنه ناجح صحيح ولكنه غير إسلامي، وبالتالي لا يمكن وصفه بالنموذج الإسلامي الناجح. (زين العابدين الركابي، صحيفة الشرق الأوسط 2011/7/16). فالإسلاميون الأتراك غرقوا في البراقماتية إلى أقصى الحدود وابتعدوا عن الإسلامية المثالية التي لا تساعدهم على التكيف والتأقلم مع التحديات المتصاعدة. وهذا ما يدعو إليه (الترابي) البدء في تطبيق الشريعة حتى قبل وجود تصور مسبق أو برنامج مفصل يتوقع القضايا والمشكلات مسبقاً. يكتب مجدداً: "فلن ينشط أو يرشد العلم الشريعة كما ينبغي وهي مهملة ومعطلة إلا أن يدفعه ويهديه الواقع الحي عند تطبيقها. ولن تنفك من بعد محاولات المسلمين العلمية والعملية أن يجودوا تطبيعهم وأن يبلغوا مقامات أرقى من الإحسان". (المصدر السابق، ص57).

إن حديث الإسلاميين والذي تحول إلى أفعال عن المراجعات يمثل إشكالية فكرية معقدة ومشكلات عملية عديدة. ففكرة المراجعات في حد ذاتها تطعن في ثوابت الحركات الإسلامية خاصة وقد ترتبت على بعض مقولاتها وتحليلاتها نتائج وصلت إلى حد القتل والعنف والتكفير. فقد توقفت كثيراً عند قرارات بعض الجماعات الإسلامية التي توصلت إلى التخلي عن العنف. فقد استندت قبل ذلك إلى الكتاب والسنة وأصدرت الفتاوى والرسائل والمصنفات لتبرير قتل الأبرياء. وعندما قررت تغيير مواقفها استخدمت نفس المرجعية الدينية، وهنا خطورة توظيف الدين في العمل السياسي، ففي الحالتين تعتبر فعلها مقدساً. وكثيراً ما يلجأ الإسلاميون إلى التلاعب باللغة لتعمية المعنى، وتكون اللغة بديلاً عن الواقع. إذ يقول بعضهم أن الجماعة تراجع ولا تتراجع مثلاً، وهذا قول فارغ عملياً لأنها راجعت الموقف أصلاً لكي تجد طريقة للتراجع عنه تحت غطاء ديني لا يجرها. كما تحول المراجعات، الثوابت والقطعيات إلى قضايا نسبية حسب الزمان والمكان، مما يعني إجبار الإسلاميين على التخلي عن تعالي معتقداتهم السياسية.

طبّق الباحث (حسام تمام) هذه المراجعات والتراجعات على جماعة الأخوان المسلمين المصريين، وفضّل أن يطلق عليها تسمية (تحولات) الأخوان المسلمين. وهو يرى أنها - مثل

كثير من الحركات الإسلامية - أجبرت على الخروج من حالة الثبات والسكون، بحيث كان يرى المراقبون وترى نفسها أنها فوق التاريخ لا يؤثر عليها الزمن ولا أي تغييرات مجتمعية أخرى. ويصف هذه الحالة بقوله: "إنها تحولات تجرى وفق منطق البراجماتية الذي طالما رسم المسلكية الإخوانية وأعطاهما القدرة على الاستجابة للتغيرات والمستجدات وخاصة فيما يتصل بالعمل السياسي والعمل العام الذي كان الدخول الكثيف للجماعة فيه المحرك والمسئول الأول عن كل ما طالما من تغير". (في المالكي، ص334) ولا يتوقف التحول عند تأثير السياسي، ولكن طال مجمل الحركة الإسلامية الكبرى بحيث سيطر عليها منطق الصيرورة الاجتماعية. واتبع الباحث مقارنة سوسيو- سياسية لم تتوقف عند نصوص وأدبيات الجماعة، بل بحث عن التحولات "في المسكوت عنه وغير المكتوب بل وغير الواعي من قبل الجماعة في معظم الأحيان" (المصدر، ص334).

يرتبط ازدياد البراقماتية في سلوك وفكر الإسلاميين بسبب إكراهات عصر العولمة والحدثة. ومع محاولة الإسلاميين الاندماج السياسي في المؤسسات والعلاقات الديمقراطية، يجدون أنفسهم مجبرين على الاندماج الاجتماعي والثقافي في معطيات وتجليات العولمة والحدثة. وللمفارقة هذه الوضعية لا تخلو من عملية علمنة وهي ليست العلمانية كفلسفة ولكن سيرورة الانخراط في الدنيوي (العالم) وليس الديني كاملاً. وهذا ما حدا ببعض الباحثين إلى القول بأن الإسلاميين أصبحوا عاديين أي يتصرفون مثل الآخرين ولا يوجد ما يميزهم عن غير الإسلاميين. إذ ينتمي قطاع كبير من الإسلاميين إلى الفئات الوسطى وبالتالي يمثلون جزءاً هاماً من المجتمع الاستهلاكي الحديث. وهذا النمط يشترك فيه إسلاميون وغير إسلاميين وصارت له ثقافة خاصة من خلال طريقة الحياة يضيف لها الإسلامي ثقافة فرعية لا تصطدم بالنموذج الغالب. ويتابع (تمام) مراحل تحول الأخوان المسلمين في مصر، الأولى "من النقاء الإيديولوجي إلى العادية". ففي الماضي راجت مقولة سيد قطب (جيل قرآني فريد). ولكن الكادر الإخواني الحالي أظهر انفتاحاً، ودخل في تفاصيل الحياة ومعاركها مما جعله أقرب إلى العادية. (ص 347) وتحول أصحاب الروح الإخوانية التقليدية "من النضالية إلى التمتع بالحياة". فقد تغيرت حقبة الحلم بتغيير العالم، وسادت "روح التعايش والتكيف مع الواقع كما هو دون السعي إلى تغييره؛ فقط إعطاؤه مسحة أخلاقية تحت لافتة

الأسلمة". (تمام، 351) وهذا يعني ظهور نظرة جديدة للآخر المختلف ولم يعد بعض الإسلاميين يقسمون العالم إلى فسطاطين.

تتكرر نفس الملاحظة حول تجربة الإسلاميين في المغرب، إذ يقول (أبو اللوز عبد الحكيم): ".. لكنه وبفعل استغراقها في العمل السياسي ظهر أن النزعة البراقماتية تتسع شيئاً فشيئاً في أفكار القيادات الإسلامية المشاركة، خصوصاً بعد انخراطها الصريح في المجال السياسي، فاختمت جانب التنظير لصالح الممارسة، بحيث أصبحت تتاور بالأدوات التنظيمية وبالمفاهيم الحديثة التي كانت من احتكار الأحزاب اليسارية". (في المالكي، ص96) ويرى أن الحركة الإسلامية المغربية المندرجة في العمل السياسي، وجدت نفسها في تناقض لم تستطع التعامل معه، يتمثل في توظيف مطلقين مرجعين، هما: الإسلام والحداثة. وقامت محاولات للتوفيق ولكنها اصطدمت باختلاف أشكال التكوين الفكري للإسلاميين. إذ نجد أصحاب الثقافة التقليدية اكتفوا "بمجرد تطعيم الوعظ الديني بشذرات من المفاهيم المنبثقة من الحداثة" بينما مال الذين تلقوا تعليمهم في المنظومة الحديثة "إلى إيثار الجهاز المفاهيمي للحداثة، مع القيام بتوفيق لفظي يهدف إلى التعبير عن نتائج العلم الحديث بتعابير إسلامية" (المصدر السابق، ص98). فهي - الحركة الإسلامية المغربية - تقدم خطاباً مختلطاً ومتعددًا يحاول التوفيق بين النموذج الديني المتعالي المفارق وبين النماذج الحديثة وليدة التجارب الإنسانية والتاريخية. وفي كل الأحوال تبقى مفاهيم الحداثة في حدود لا تنتكر أو تصطم بالمتعالي والمقدس. ولذلك، يمكن أن يظهر لدى البعض خطاباً تتداخل فيه جميع هذه الأنماط حيث يمكن أن نقرأ فيه إسلامياً محافظاً وتوفيقياً وثورياً". (ص98).

تتهم الحركات الإسلامية بالعنف الفكري ويعود ذلك أساساً إلى الإغراق في الحركية والبراقماتية. فهي تسعى إلى حلول عملية تجنبها الاختلاف والشقاق الذي قد ينتج من التفكير والتنظير. كما أن الحركات الجماهيرية أو الشعبية تكتفي - بطبيعتها - بالشعارات التي تجد التجاوب والحماس ولا تحتاج إلى نقاش وحوارات. فهي أقل تكلفة فكرياً وفي نفس الوقت فعّالة، فعلى سبيل المثال شعار: الإسلام هو الحل، يوفر جهد التفاصيل والتفسير ويذهب إلى قلب المسلم المتحمس مباشرة. وقد كسبت الحركة الإسلامية مساحة اجتماعية كبيرة من المؤيدين والمتعاطفين، ولا يتناسب ذلك مع إسهامهم الفكري. إذ اتسعت الحركات الإسلامية

جماهيرياً وانحسرت وضمرت فكراً. ويقول (محمد سليم العوا) في لحظة نقد ذاتي: "إن العمل السياسي الذي يستغرق معظم كوادرات التيار السياسي الإسلامي وقيادته لا يدع فرصة لهذا التيار لتأصيل أفكاره وتفعيل برامجه وصياغة مواقفه المستقبلية في ضوء الأصول الفقهية والفكرية الإسلامية". (في كتاب الحوار القومي - الديني، ص303). ويطلب الإفادة من الجهود الفكرية للإسلاميين أو المسلمين الذين لا يعدون - تنظيمياً - ضمن أطراف هذا التيار وكوادراتهم، ولكنهم "في قلب العمل الفكري والفقهي والتربوي، إسلامياً ووطنياً على السواء". وهذا يعني أن التنظيمات القائمة فقيرة فكراً وعليها أن تأخذ مددها الفكر من خارجها. وهذا دليل آخر على غلبة البراقماتية على التنظيمات السياسية الإسلامية.

دخل الإسلامويون في جدال حول دينية أم مدنية الدولة، وتظهر أقوى محاولات التوفيق والبراقماتية لتحديد نوع دولتهم القادمة. ومن أهم التطورات في الفكر السياسي للإسلاميين تراجع المطالبة بالخلافة عدا حزب التحرير. والحديث عن الدولة الوطنية لدى الإسلاميين يمثل خطوة متقدمة، فهذا الانتقال يضعهم على مستوى حداثي نسبياً بسبب دلالات واستحقاقات الدولة الوطنية. ومن ناحية أخرى يطرح السؤال هل هي دولة المسلمين أم دولة إسلامية؟ وهذا سؤال يمس استمرارية احتكار الدين أو تفسيره بواسطة جماعة معينة. ويشغل الساحة المصرية هذه الأيام مفهوم توفيق ولكنه شديد التعقيد، وهو: الدولة المدنية ذات المرجعية الإسلامية، أو الدولة الديمقراطية ذات المرجعية أو الدولة الآذنة بالإسلام. وكل هذه التعبيرات تتردد بين العناصر الوسطية أو المعتدلة من الإسلاميين أمثال عصام العريان وعبد المنعم أبو الفتوح وأبو العلا ماضي غيرهم، بقصد تبديد المخاوف من حكم الأخوان مستقبلاً. إذ هناك مجموعات عديدة بالذات الأقباط والنساء والليبراليين والعلمانيين والفنانين، تخشى من قيام دولة دينية تحد من الحريات العامة وتحول تطبيق الشريعة إلى أداة تخويف للمعارضين والمخالفين. لذلك يقوم الأخوان المسلمون المصريون وغيرهم من الإسلاميين العرب بأكبر عملية توفيق فكري بين المدني والديني. ويلجأون إلى قدر كبير من البراقماتية بقصد تظمين هذه الفئات. ويدخل الإسلاميون في تفاصيل تمتد إلى السياحة والفنون بما في ذلك بيع الخمر ولبس المايوه (البكيني).

الدولة دينية أم مدنية

من أهم مظاهر براقماتية الإسلاميين اللجوء إلى التعميم أو العموميات في عرض أفكارهم. وفي البراقماتية لا يقطع المرء بموقف مبدئي ثابت يحاسب عليه، ويترك الأمر للظروف والمتغيرات. وإن كان الإسلاميون يتفقون حول نفي دينية الدولة في فكرهم بشدة مستندين على فرضية عدم وجود طبقة رجال دين أو كهنوت في الإسلام يدير أمر الدولة كما في المسيحية. رغم أن المشكلة ليست في الفئة الحاكمة ولكن في طبيعة القوانين المطبقة. ويقدم (محمد عمارة) محاولة جادة لفك تداخل وتشابك كيف تكون المرجعية دينية والدولة مدنية في نفس الوقت؟ إذ يقول: "إن الدولة الإسلامية ليست الدولة الدينية -بالمعنى الغربي- وهي ليست دولة مدنية أي علمانية -بالمعنى الغربي- وإنما هي دولة: إسلامية". (الحوار القومي-الديني، 1989 ص 201).

يزداد غموض دينية الدولة لدى (التراي) حيث يتجول بين مفاهيم يفترض فيها التمايز، وهي: الدولة، النظام والمجتمع. ولا يتوقف عند تعريف أيّ منهما، بل يكتفي بالينبغيات أي ما يجب أن يكون عليه كل كيان. وهو يصل إلى حد أقرب إلى غاية الشيوعية، أي نهاية الدولة ليحل محلها المجتمع. ولأن براقماتية (التراي) محاطة بكثير الكلام المنتقى الذي يقوم محل الأفكار دون أن يكون كذلك، فهو ينظر في كل هذه المفاهيم. فعلى سبيل المثال، يكتب: "إن أزمة الشورى (أو الديمقراطية) في مجتمعات المسلمين لن تعالج بأشكال دستورية تضيف على نظام السلطان، إلا أن يؤصل الأمر ويؤسس على أصيل الدين المضيع. وبالإسلام تصبح السلطة خلافة مسئولة في الأرض تحتلها الجماعة ولا تكلها إلى فرد أو فئة، وبالإسلام تكون الشورى نظام حياة شاملاً لا ممارسة سياسية محدودة". (ص32). ويركز على الفرد ثم المجتمع، حين يقول: "لما كان الإنسان هو محل الدين الأول فقلوب المؤمنين هي أساس البناء الاجتماعي الديني وليست الدولة إلا بعداً في حياة المؤمنين حيث تتجسد آثار إيمانهم في مجال السلطة والولاية العامة". ويضيف: "ومن ثم كان المجتمع الإسلامي قديماً يثبت أولويته على الدولة في قيامه من تلقاء ذاته يغالب وظائف الحياة تمده وظائف الإيمان وضوابطه الفعالة في نفوس المؤمنين - قد كاد ذلك المجتمع أن يستغنى عن الدولة".

(ص33). وفي موقع آخر يفضل النظام الإسلامي على الدولة الإسلامية، ويقول: "إن النظام الإسلامي نظام ديني والدين محله القلوب المخلصة التي تقوم لله فانتة طائفة حباً وشكراً وخوفاً ورجاءً. فالأصل في النظام الديني الحرية والدعوة". (ص45).

لم تصمد براقماتية (الترابي) حين وصل الإسلاميون إلى السلطة في السودان أمام الواقع رغم التنازلات المبدئية، ولكنها لم تستطع إقامة دولة ناجحة إسلامية أو غير إسلامية. فالحركات الإسلامية لم يعد لديها أي مشروع خاص تقدمه كنموذج للدولة الإسلامية. فقد تمكنت منها العولمة والحدثة رغم كل محاولات المقاومة والممانعة. وهذه الأيام يدير حزب الأخوان-الحرية والعدالة المصري، حواراً مع الولايات المتحدة الأمريكية، بعد أن رصد الأمريكيون الحضور القوي للإسلاميين. ولم يرفض الإسلاميون الحوار ولم يشترطوا شيئاً رغم أن السياسة الأمريكية المساندة للصهيونية وتدخّلها في البلدان الإسلامية مازال مستمراً. وبحسابات واقعية باردة لم يجد الإسلاميون ما يجبرهم على رفض التقارب أو التقاهم مع الأمريكيين أو إمبراطورية الشر. وتساقطت حواجز الاختلاف بينهم وبين القوى السياسية الأخرى، وتلاقت الرؤى في كثير من القضايا. فماذا تبقى للإسلاميين؟ يقول (تمام) بأن اختلاف الطرح الإخواني، اقتصر على: "الإضافات الأخلاقية تلقى اهتماماً إخوانياً دائماً ما نراه في التشديد على محاربة العري والتحلل الأخلاقي والتأكيد على ضرورة التزام وسائل الإعلام والمؤسسات الثقافية والنخبة المتقفة بأخلاق المجتمع وتقاليدهم". (ص340). وحتى هذه الأخلاقية لم يعد الاختلاف فيها كبيراً مع بقية المجتمع المصري.

أجبر الإسلاميون على التحول من الأيديولوجيا أو عالم الأفكار إلى البراقماتية بقصد البقاء والاستمرار، ليس بسبب إسلاميتهم ولكن لإغراقهم في المثالية والطوبائية. فهم في كثير من الأحيان يخرجون من التاريخ، لذلك تأتيهم صدمات الواقع قوية وتتطلب منهم جهداً وعناء بقصد التكيف. فقد ظل الإسلاميون يلاحقون مستحدثات ومتغيرات العصر، إذ تقدم الزمن كثيراً وظلوا في بحثهم عن الأصالة والثوابت لا يعون تطور الحياة أو غير مشغولين به. وفي كل المجالات يأتون متأخرين وبيحثون عن علاقة بما يدور في العلم أو السياسة أو الاقتصاد أو الفنون. وحكمت عقدة التخلف رؤيتهم للعالم وظهرت أشكال متعددة للتطرف. فقد قرر البعض المفاصلة والانقطاع عن العالم وإدانته ومحاربتة بل القضاء عليه لكونه عقبة في

سبيل الفردوس الأرضي الذين يعملون على إنجازه أو يحملون به. ودأب البعض على الحديث عن سبق الإسلام والمسلمين. وحاولوا إثبات وجود أي فكرة أو نظرية أو اختراع تتوصل إليه البشرية، بأنه موجود من قبل في الإسلام أو بين المسلمين. وهذه طريقة في التبرير تقلل من صدمة التخلف.

نجد أنه من الصعب الدفاع عن أعمال الدولة العربية الحديثة خلال الثلاثة عقود الماضي ولكن يبقى الاختلاف حول أسباب الفشل وتصور الحل والبدل ولكن الدولة الحديثة تبنت على مستوى الشعارات مزيجاً من مقولات القوميين والماركسيين والليبراليين والعلمانيين. فقد كان من السهل إدراج كل هذه الفئات في خانة فشل الدولة الحديثة وبالتالي أذان ورفض مشاريعها وأفكارها ورؤيتها للحدثة. وانتشر القول "بأننا جربنا كل هذه النظريات والنظم ونريد الآن ما يختلف عنها جميعاً". ومن هنا قدم الإسلام السياسي نفسه كبديل ظاهر لم يُجرب ولم يشترك في تاريخ الخيبة والعجز والفشل. والتبس الأمر على هذا الموقف الرفض للدولة الوطنية. وأدى إلى رفض ضمني لمنطلقات حدثة لم تجرب حقيقة رغم إنها طرحت شكلياً. نتيجة هذا الالتباس. بالضرورة، أن يسير البديل المطروح في الطريق المعاكس وهنا مفارقة العلاقة بين الدولة والدين - بالذات تجسيده السياسي والحزبي - في مواجهة الحدثة وتحدياتها والتي تبدو وكأنها تنتمي إلى خبرة سابقة فاشلة تبنتها الدولة الحديثة العلمانية منذ الستينات في أغلب الأقطار. وحين يطرح الإسلام السياسي نفسه كبديل فهو "ينعى الدولة الوطنية نعيًا حاداً لا شفقة فيه". ويرى أحد الباحثين - المنصف وناس - إن "هذا النعي يتضمن في جوهره تجاوزاً لإطار الدولة الوطنية. لاقتراح الخلافة الإسلامية أو حتى الأمسية الإسلامية إطاراً بديلاً، إلى حد يمكن القول معه باستحالة التعايش بين الدولة والحركات الدينية. وهذا عائد أساساً إلى أن المجتمعات العربية لا يمكن أن تكون نموذج الغربي المسيحي، الذي فرض العلمانية مبدأً وفلسفة، ولا حتى نموذج اليابان حيث تتكامل الروحانية البوذية مع البراغماتية الاقتصادية، دونما توتر وصدام.

ومن أهم الأسباب فشل الدولة الوطنية - وهذا ما يتضمنه البديل الإسلامي حسب الخطاب والممارسة - إخفاقها في تحدي الديمقراطية كشرط أولي وضمانة لأي حدثة مبتغاة فالحدثة تستحيل دون ديمقراطية للحياة والمجتمع. فالدولة الحديثة في أوروبا نجحت لأنها

انطلقت من ثورة سياسية أعطت الدولة دورها الحقيقي الذي يجعلها أداة للتقدم وتحويل المجتمع ماديا وروحيا إلى الأفضل، وفي نفس الوقت تمهد لظهور الفرد الحديث والمالك لمصيره والفعال لأنه حر. وهذا يتم بتحول الدولة نفسها من "أداة قهر وتنظيم خارجي إلى محور التنظيم الذاتي للمجتمع" لأنها أثبتت إمكانية تحقيق المعادلة التي انطلقت منها "أي المراهنة على الحرية كمدخل ممكن وناجح للوصول إلى كل المكاسب الإنسانية الأخرى، من مساواة وعدالة وتقديم مادي ومعنوي" (غليون).

التجربة السودانية بين التمكين والدمقرطة

لم يتعرض الإسلامويون السودانيون إلى الاضطهاد والقمع مثل الذي مارسه الأنظمة العربية الأخرى، ولكنهم هم الذين مارسوا القمع، وأدخلوا التعذيب وبيوت الأشباح لأول مرة في الحياة السياسية السودانية. فقد انقلبوا على برلمان 86-1989 وكانوا يمثلون فيه القوة الثالثة، ودخلوا في عدد من الحكومات الائتلافية خلال تلك الفترة. وهذا دليل واضح على عدم صدقيتهم ومبدئيتهم في الإيمان بالديمقراطية. وقدموا للانقلاب مبررات واهية، بعضها مستهلك، مثل: عجز، وفشل، وفساد الأحزاب السياسية. ولكن من المبررات المضحكة قولهم، بأن الغرب لن يقبل بوصول الإسلاميين إلى السلطة بالطرق الديمقراطية. ويضربون مثلا بتجربة الجزائر وتدخل الجيش وإلغاء الدورة الانتخابية الثانية. ولكن هل هذا يعني أن يقبل الغرب بوصول الإسلامويين للسلطة عن طريق الانقلاب، كما حدث في السودان في يونيو 1989؟!

أظهر الإسلامويون، عقب وصولهم للسلطة، تعاليا مستهجنا، رغم أن التعالي صفة غير ديمقراطية، وليست دينية أيضا. خاصة، وأن الكثيرين يظهرون عدم الورع في الإساءة والتحقير والاستخفاف بالآخرين، وعدم توقير الكبير. وأخشى أن يكون ذلك، نتيجة فهم القول: "أشداء على الكافرين". وهنا يظهر تناقض الدين، مع فهم الدعوة لبعض الدين حين يوظف لخدمتها، خاصة وأن الحركة تعتبر نفسها دينا وزيادة - كما يقول المنطقة. من الملاحظ أن الإسلامويين العرب عموما، لم ينشغلوا كثيرا بشؤون الفكر والتنظير،

مفضلين الاهتمام بالحركية، والتنظيم، والعمل السياسي المباشر. وقد كان هذا الخيار نتيجة انتصار تفكير تيار الدولة، السلطة السياسية والحكم أولاً، والذي يقوده الشيخان حسن الترابي، وراشد الغنوشي، وحماس؛ على تيار تربية المجتمع تمهيدا لقيام الدولة والسلطة (أو التيار الدعوي كما أعلن في بدايات الشيخ حسن البنا). ووقعت الحركات الإسلامية بعد وصولها للسلطة في حيرة وارتباك لغياب أي مرجعية إسلامية - سياسية حديثة تستند عليها في الاستراتيجية، والقرارات. ولكن معضلة الإسلاميين الحقيقية كانت: هل هم قادرون على السماح بالمشاركة الشعبية (الديمقراطية) في إدارة شؤون البلاد؟ لقد قبل الإسلاميون - تكتيكياً - بمبدأ "السيادة للشعب" بينما في دواخلهم تظل الفكرة الصحيحة هي: "السيادة لله". لقد كان السلفيون أكثر صدقا واتساقا مع أنفسهم، أكثر من دعاة التجديد والحداثة الإسلاميين. وقد قدم الأخيرون، تنازلات كبيرة مثل القبول مدنية الدولة بدون تشدد في مضمون المفهوم. إذ يتم تداول مصطلح يقول بدولة مدنية ذات مرجعية إسلامية أو دينية. وهذا مزج مستحيل واقعا - كما أسلفنا. وبالتأكيد الإسلاميون مقبلون على صراع مع السلفيين والذين أصبحوا - للمفارقة - فزاعة الإخوان المسلمين في مصر، والنهضة في تونس. وفي السودان تم احتوائهم - مؤقتاً - من خلال المشاركة في السلطة. لأن السلفيين لا يرضون بالبراقماتية أو التوفيقية التي تغلب على ممارسات بقية الإسلاميين التجديديين.

هذه الخلافات ظاهرية تماما، لأن دينية الدولة في قلب تفكير كل الإسلاميين بلا فرز، بمختلف تياراتهم: معتدلون ومتطرفون. وإلا فما الذي يميزهم عن الليبراليين والعلمانيين، حين تختفي فكرة دينية الدولة من خطابهم؟ والمتأمل لكتاباتهم المتعمقة، وثنايا خطابهم السياسي، وليس ما يتداول ويكتب في الصحف السيارة والإعلام، يلاحظ ترديد مفهوم "التمكين" لتأصيل وصولهم الكاسح للسلطة في أكثر من بلد عربي بالانقلاب أو الانتخاب. وفي السودان لا تستخدم كتابات ومقالات الإسلاميين غير هذا المفهوم، بقصد تجاهل كلمات مثل: "التفويض الشعبي"، و"تداول السلطة". ويتردد المفهوم في بعض خطب المساجد وبعض الدعاة في مصر. ويستند المفهوم على الآية الكريمة: "الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر والله عاقبة الأمور". (الحج:41). وتكشف الآية عن الوظائف الدينية الصريحة وبلا لبس، لدولة التمكين: الصلاة، الزكاة، والأمر بالمعروف،

والنهي عن المنكر. ويستخدم الإسلاميون آية أخرى بمعنى أقوى يعبر عن التحول من الاستضعاف الذي تعرضوا له إلى أن يكونوا أئمة والوارثين، وهذه نهاية التاريخ بطريقة تمكين الدولة الإسلامية: "ونريد أن نمّن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين". (سورة القصص:5).

انعكس هذا الفهم على تعامل الإسلاميين مع مخالفهم في الرأي. ولقد اندهش معارضوهم للتحول في المعاملة والمخاطبة، خاصة من قبل. ولكنهم قد يجدون لتصرفاتهم هذه سندا من القرآن، حسب الآية: "ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين". (آل عمران:139). كذلك كان الشيخ (حسن البنا) يخاطب شباب الأخوان، بقوله مؤكداً على تميزهم: "هذه منزلتكم، فلا تصغروا في أنفسكم، فتقيسوا أنفسكم بغيركم، أو تسلكوا في دعوتكم سبيلا غير سبيل المؤمنين، أو توازنوا بين دعوتكم التي تتخذ نورها من نور الله ومنهاجها من سنة رسوله، بغيرها من الدعوات التي تبررها الضرورات، وتذهب بها الحوادث والأيام". (مجموعة الرسائل، طبعة دار الدعوة، 1990، ص122).

يلاحقني - بإلحاح - سؤال حول قدرة الإسلاميين أن يوفقوا بين فكرة التمكين وتداول السلطة سلمياً. فلنفرض جدلاً أن حزبا إسلامياً قرر تطبيق الشريعة الإسلامية أثناء دورته الانتخابية، ثم خسر الانتخابات بعد أربع سنوات لصالح حزب ليبرالي أو اشتراكي. فكيف يمكن لهذا الحزب أن يقوم بـ"إلغاء شرع الله" لو كان يريد تطبيق برنامجه المختلف عن برنامج الإسلاميين؟ وفي مصر مثلاً، رغم محاولات عدم إخافة المواطنين الأقباط بموضوع الشريعة، رفعت مليونيات الإسلاميين شعار: مع الشرعية والشريعة. وفي هذا إرضاء واحتواء للسلفيين. ومن المؤكد إن إقرار الشريعة يتطلب تعديلاً في مجمل العملية السياسية، وتحديد مستقبلها ومسارها. وهذا يعني نوعاً جديداً في طبيعة الصراع والأسئلة والغايات المطروحة. والخشية أن يتحول النقاش السياسي/الوطني إلى آخر فقهي/ديني، علماً بأن الخلافات الفقهية الكثيرة لم تحسم منذ قرون. وسيضاف لذلك القضايا المستحدثة، وبالفعل شغل موضوع قرص صندوق النقد الدولي لمصر، العقول والناس لفترة. وفي النهاية، فاز مبدأ الضرورات بتبني المحظورات. وهذا مبدأ مريح ولكنه خطر، لأنه لا يبقى من الشريعة أي قاعدة ثابتة، لأن الحياة المعاصرة متحركة وأصبحت كلها ضرورات للمسلمين.

من الواضح أن التحديات التي تواجه الإسلاميين عظيمة، وعلي رأسها الممارسة الديمقراطية الحقة. ويبدو أن فهم الإسلاميين الحالي للديمقراطية لن يسعفهم في اجتياز المرحلة. فقد ثبتوا أنفسهم في مرحلة الديمقراطية الأداة فقط أي مجرد أداة يتم فصلها من أسسها الفلسفية والفكرية. وفي هذه الحالة تختزل في صناديق الاقتراع، والأحزاب، والبرلمان. وإهمال الحريات بأنواعها، وحق الاختلاف الكامل، خشية أن تتحول الديمقراطية إلى دكتاتورية مدنية تهدد دائما بالاحتكام للشعب أو صناديق الانتخابات ذات الأغلبية الميكانيكية. فأهم مكون للديمقراطية مع حق الأغلبية في الحكم، هو حق الأقلية في التعبير وبلا قيود أو حدود. واتخاذ القرار لا يتم في البرلمان فقط بل في المجتمع المدني وفي الصحف وفي المظاهرات. وليس هذا إنقاص لحق الشعب، بل هو استكمال مشروع لحق أجزاء أخرى من الشعب. وهذا هو الطريق الصحيح للخروج من وثوقية التمكين إلى فقه التداول ورحابة الديمقراطية.

أطلق الإسلامويون السودانيون على انقلابهم اسمين، أحدهم سياسي/شعبي، هو: الإنقاذ الوطني. أما الثاني، فهو أيديولوجي/فكري: المشروع الحضاري الإسلامي. وقد انطلق دعاة المشروع الإسلامي في تبريرهم للمشروع، من مقولة أنه محاولة للعودة للأصالة والاستقلال؛ إذ أن السودان - حسب رأيهم - قبل الإنقاذ قد وقع ضحية تبعية كاملة للغرب في مجال المؤسسات الدستورية، والحزبية، ومؤسسات الثقافة والتعليم الحديث، والإعلام. ويضيفون إلى ذلك، التبعية الطائفية حيث تحالفت النخب العلمانية المتغربة مع الطائفتين الكبيرتين بهدف التواصل مع الجماهير التقليدية. وهذان هما مصدر الأزمات التي أدت إلى أن يكون السودان دولة أسيرة؛ لأن الاستعمار خرج ولكن خلف دولة أسيرة مرتبطة بالمصالح الاستعمارية من خلال ممثليه في قيادة مكونة من الصفوة الحديثة والزعامات الطائفية التقليدية. أما عامة الناس فقد تحول التدين لديهم إلى شعائر وطقوس خاوية من معاني القرآن والدين الحق. ولذلك بشروا بأن مشروعهم الإسلامي: هو مشروع للتحرير من الهيمنة الإمبريالية الغربية، ومن حيث إنه مشروع لإعادة البناء الاجتماعي وفق رؤية تجديدية للدين تجمع بين الأصل السابق للظاهرة الاستعمارية والعصر التالي لها، وهذا ما يوفر طاقة معنوية هائلة تمكن الشعب من تجاوز واقع التخلف بأقل قدر مما يتوفر من الإمكانيات المادية والوسائل التقنية.

أما المفاهيم التي يعتمدها المشروع الجديد في بناء نظامه فهي الثورة، ومبدأ الثورة هو أهم ما يميز المشروع، ويقصد به: فك علاقة التبعية للإمبريالية الغربية سواء أكانت أشكالاً مؤسسية أم أنماطها سلوكية، وتفكيك العلاقات الطائفية، والنفاذ إلى العمق الجماهيري المسلم، وإخراجه من هوامش الحياة، وإعداده ليخوض معاركه المصيرية بنفسه. والثورة -حسب المفهوم المعروض- لا يمكن أن تتصالح مع الغرب والطائفية، وليست عملاً عسكرياً أهوج، ولكنها عمل دعوب نحو "إحياء الأمة بالتذكير والتفكير والموعظة الحسنة، والقدرة وترفع الهمة".

ولكن السؤال هو: هل تستطيع الحركة "الإسلامية" برؤيتها الدينية، وأصول عضويتها الاجتماعية والطبقية وطريقة تنظيمها أي العلاقات الحزبية والبناء التنظيمي والشخصية الكاريزمية التي أسبغتها على زعيمها التاريخي د. حسن الترابي وزعمائها الذين خلفوه أن تتجز مهام الثورة الوطنية؟ فالحركات الإسلامية تقدم برنامجاً مثالياً، كما أنها تعجز عن تأسيس دولة وطنية قوية باعتبارها الوسيلة لتحقيق شروط النهضة. وذلك لأسباب عديدة، على رأسها أنها دولة دينية في جوهرها، والدولة الدينية لا تقوم على حق المواطنة، ولا تضم كل المواطنين بل تقصي الكثيرين من غير المسلمين. وهذا يعني غياب المشاركة، وصعوبة تعبئة الجماهير بلا تمييز.

وقد طرح الإسلاميون السودانيون، هذا السؤال على أنفسهم في مطلع التسعينيات: كيف تستطيع طليعة إسلامية ما أن تدير دولة حديثة؟ أي أن تسيّر جهازاً بيروقراطياً عريقاً يرتبط مفاهيمياً ومصالحياً بالقوى الأجنبية المعادية، وتسخره لتوطيد أركان الإسلام وتربطه بأصوله في الاعتقاد والاجتماع؟ وقد قدم أحد منظري النظام، التيجاني عبد القادر، نموذجاً مثالياً، فقد تفرغ عن هذا السؤال تساؤلات فرعية كثيرة مثل:

- 1- ما هو شكل النظام السياسي الإسلامي الحديث، وما هو هرم السلطة فيه، وما هي علاقته بالفاعليات الاجتماعية الرئيسية؟
- 2- ما هي الصورة والفلسفة الإسلامية التي تنظم فيها القوة العسكرية، تدريباً وعناصر وأهدافاً مرجوة؟
- 3- كيف تدار حركة الاقتصاد في نظام إسلامي معاصر؟

4- ما هي صور التنظيمات التي تتخذها القوة العاملة في دولة إسلامية حديثة؟ وكيف تكون العلاقات بينها وبين رأس المال الخاص ورأس المال للدولة؟ (مجلة قراءات سياسية، العدد الثالث، السنة الثانية، صيف 1992، ص 46-47).

عملياً اتخذ "الإسلاميون" موقفاً شديداً الارتباك حيال الأحزاب والتعددية الحزبية؛ مما يدل على أنهم لم يجتهدوا مطلقاً في الوصول إلى صيغة جديدة لوضع الأحزاب في نظام سياسي إسلامي حديث، وما زالوا متوقفين عند الفهم القديم لكلمة الأحزاب والتي لم تكن تعني تشكيل حزب سياسي، ولكنها تعني التعصب والوقوف معاً ضد النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه. أما احترام حقوق الإنسان، فإن ما أصابها من سوء على يد أصحاب المشروع الحضاري غير مسبوق بحال في السودان، وتشهد بذلك سجلات حقوق الإنسان العالمية، وما يزال ملف حقوق الإنسان في السودان مفتوحاً في طاولة المؤسسات الحقوقية العالمية.

ولهذا يدخل الاختلاف السياسي عند الإسلاميين إلى دائرة خطرة يخرج من المعارضة السياسية إلى مجال الكفر والتجديف، وتعتبر عملية التتميط وإلغاء الفوارق في كل شيء حتى اللبس والشكل، من الأدوات المهمة في النظم الشمولية؛ لأنها تضمن الخضوع والطاعة والاستقرار أو ما يدعي الوحدة الوطنية وهي الصفة المفضلة.

ويرى منظر المشروع الإسلامي السوداني (حسن الترابي) (أنه ليس هناك أي داع لكي يفقد المسلمون هذه الصور، وألا يخلجوا من رفضها مهما كانت التسميات جذابة أو سائدة مثل الديمقراطية أو التعددية الحزبية، وكل هذه النظم - في رأيه - لا تعبر عن مضمون الإسلام وهو التوحيد والنظرية التوحيدية السياسية، ولكن الذي يعبر عنه، هو نظام يقوم أولاً على الإيمان منطلقاً لسيادة الشريعة كدستور في الحياة السياسية العامة، وثانياً على الحرية رمزاً لعقيدة التوحيد حيث ينبغي أن يكون كل فرد متجرداً لله.

رغم تشدد القائمين على المشروع الحضاري بإسلامية الدولة والمجتمع، واعتبار دستور 1998 هو النموذج النهائي والمرتجى للدستور الإسلامي الذي ظلوا يدعون له من قبيل الاستقلال. ويكتسب هذا الدستور والموقف منه أهميته إن أجزى قبل انشقاق الحركة الإسلامية وخروج الترابي وجماعته من الدولة وأجهزتها. ورغم احتفال أصحاب المشروع الحضاري بدستورهم، تحفظ الكثيرون من ذوي الاتجاهات الإسلامية على دستور 1998؛ لعدم ذكر

الدين الرسمي للدولة وعلى المواد 24 و25 الخاصتين بحرية العقيدة، باعتبارها غامضة المعنى وضبابية المضمون.

وأصبحت التجربة الإسلامية تخاف الشعب بعد أن كان الشعب في عمقها الاستراتيجي، والدليل قوانين الطوارئ المستدامة، والقبضة الأمنية المستمرة، مع ممارسة التعذيب والقهر وكل أساليب الفترة الأولى القمعية. وفشلت الدولة الإسلامية من البداية في اختبار الديمقراطية وحقوق الإنسان. فقد وضح أنها لا تملك مرجعية إسلامية أصيلة مستمدة من التاريخ الإسلامي نفسه. وتصرفت الدولة الإسلامية السودانية بطريقة متناقضة ومخزية. فهي تخشى الإدانات العالمية لانتهاكات حقوق الإنسان، بينما لا تستحي من شعبها ولا تحترمه، وتقل من قيمة احتجاجاته ونكذبتها. وفي نفس الوقت تقف الحكومة ذليلة أمام تقارير المنظمات الدولية مثل العفو الدولية، والمرصد الإفريقي لحقوق الإنسان، ومنظمات الأمم المتحدة.

تكنم أزمة الإسلامويين في المكابرة وعدم الاعتراف بالخطأ ثم ممارسة النقد الذاتي. إذ مازال رئيس البرلمان الحالي يصرح بجرأة: "حركة التشريع القائمة الآن في البلاد حركة هادفة داعية، تستمد قوتها من سمو الأهداف التي تسيّر الدولة، فالدولة ليست دولة أفراد أو دولة حزب إنما دولة رسالة وحاملة حضارة شاملة". (أحمد إبراهيم الطاهر، 1995:64). بل يؤكد: "المجتمع فهو مجتمع رباني عابد عادل مشحون بالقيم الأخلاقية العالية، إذ هي ضمانته الكبرى للبقاء والنماء". (ص90).

وضعية المرأة وغير المسلمين

يأخذ الجدل النظري والتبريري جهدا كبيرا من أجل اختبار صدقية موقف الإسلامويين من الديمقراطية. ولكن يمكن اعتبار الموقف العملي من قضيتي: وضعية المرأة وغير المسلمين، هو أقصر وأنجع الطرق لكشف حقيقة نظرتهم والتزامهم بالديمقراطية دون أقنعة ومناورات. ففي مجتمع تمييزي وذكوري، تقاس ديمقراطيته بمدى قدرته على قبول الآخر المختلف وهو في الحالة السودانية: المرأة وغير المسلمين.

أ- وضعية المرأة:

يلاحظ المرء أن موضوعي: المال والمرأة، يحتلان مساحة معتبرة في العقل الإسلامي؛ وبالضرورة في العمل والنشاط والجهد. فقد سبب موضوع المرأة قلقاً متعاضماً للإسلاميين السودانيين حين وصلوا إلى السلطة، وذلك لأن المرأة السودانية كانت قد حققت كثيراً من المكاسب السياسية والاقتصادية الهامة. واستهل الإسلاميون حكمهم باتخاذ موقف متمزمت من اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة (سيداو). وقد وصف النائب العام الاتفاقية بأنها تعد إلغاءً للشريعة ومشروعاً صهيونياً إباحتها واسترقاقاً للمرأة. (صحيفة الأيام 30 نوفمبر 2000).

ويظل موضوع حقوق المرأة والمساواة من أصعب وأعقد المجالات التي يتعامل معها الإسلاميون في محاولاتهم عدم التناقض مع القيم والمبادئ العالمية التي تأخذ طابعاً إنسانياً شاملاً بعد أن تبنتها المنظمات والهيئات الدولية. ورغم أن أغلب الدول الإسلامية قد وقعت - ولكن لم تجز - اتفاقية إلغاء كل أشكال التمييز ضد المرأة (سيداو) إلا أنها تراجعت بسبب تعارض بعض البنود مع الشريعة الإسلامية. وما زالت برامج ونقاشات التنظيمات الإسلامية مشغولة بالوصول إلى مواقف واضحة تجاه وضعية المرأة المسلمة.

وأعقب ذلك قرار والي الخرطوم رقم 84 لعام 2000 والقاضي بمنع النساء من العمل في الأماكن العامة التي حددها القرار. واستمرت سياسات القمع الاجتماعي مع إصدار ما سمي بقانون النظام العام لولاية الخرطوم لعام 1996. وقد تضمن مواداً تتدخل مباشرة في الحياة الخاصة، بدءاً من إقامة الحفلات الغنائية ومواعيدها، ومنع الرقص المختلط، وما سمي بالأغاني الهابطة، وضوابط استخدام المركبات العامة مثل تخصيص أحد الأبواب للنساء وعشرة مقاعد أمامية، وتنظيم أماكن تصفيف الشعر.

حاول النظام شغل المنظمات الطوعية بهذه القضايا الجانبية وإبعادها عن المطالبة بالحرية والديمقراطية مثلاً. وفي هذا الإطار شكلت اللجنة العليا لتزكية المجتمع، ولجنة الأمن العام والمظهر العام. وصدرت توجيهات لفرض الزي الشرعي (الحجاب) على النساء وال طالبات من والي الخرطوم، كذلك كل العاملات في أجهزة الدولة، ومنع أي امرأة لا تلتزم بالحجاب من دخول المؤسسات الحكومية. ومن المفارقات أن زعيم الحركة، الشيخ حسن

الترابي، كتب عن حرية المرأة واحترامها ولكن تغيرت ممارسات الإسلاميين حين وصلوا إلى السلطة. وهذه خطوة هذه الحركات التي تعتمد على التكتيك والتضليل ومبدأ الغاية تبرر الوسيلة، أي طالما الهدف نبيل يمكن استخدام كل الوسائل.

لم تصمد هذه القوانين والإجراءات الساعية لطهارة المجتمع أمام الأزمة الاقتصادية الطاحنة والسياسات الخاطئة، حيث كانت المرأة أول الضحايا بسبب هشاشة أوضاعها الاجتماعية - الاقتصادية. فقد فرضت الضغوط المعيشية على أعداد متزايدة من النساء إلى سوق العمل وامتهان كثير من المهن الوضعية. ومن أبرز الظواهر، بائعات الشاي في الشوارع والأسواق والساحات. كما زاد عدد المتشردات، وصاحب ارتفاع ملحوظ في معدلات جرائم النساء، ونوعية الجريمة. وعرف السودان ارتفاعا مذهلا في نسبة الطلاق وما صاحب ذلك من تفكك أسري، وبالذات طلاق الغيبة وعسر الإنفاق. وتمتلى الصحف بإعلانات قضائية خاصة بطلبات الطلاق. وكان الزواج الجماعي الذي قصد به تسهيل الزواج للشباب بتخفيض التكاليف، من الأسباب القوية في زيادة نسبة الطلاق. لأن أغلب المتزوجين من الشباب العاطل الذي يصعب عليه لاحقا تلبية احتياجات الحياة اليومية.

ب- وضعية غير المسلمين:

طرح وجود الجنوب غير المسلم تحديا عظيما على الإسلاميين السودانيين تتطلب اجتهدا تجديديا يثبت قدرة أي دولة إسلامية معاصرة. فقد تراوحت المواقف من القبول المتسامح وحتى دفع الجزية. هناك من يرى أن العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين عقدية أو ميثاقية (contractual). ولكن يلاحظ أن وضعية الذميين وأحوالهم كثيرا ما تعتمد على موقف الحاكم الشخصي فقط. بينما يجب على المسلمين تبني فكرة حق المواطنة والدولة الوطنية التي تقوم على أسس القاعدة الإقليمية بينما الدولة الدينية تتخطي الحدود الإقليمية. من ناحية أخرى يبدو أن الفئة التي دعت للجهاد في الجنوب، اختارت الموقف القائم على الآيات: "قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون". (التوبة:29). "ومن يتبع غير الإسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين". (آل

عمران:85). ولكنها لم تحسم الحرب الأهلية لصالحها، فجنحت للسلم على مضض ووقعت على اتفاقية السلام في عام 2005. وعملت على أن يختار الجنوبيون الانفصال، وهذا ما تحقق لها.

هناك قطاعات وتيارات إسلامية كبيرة، ترى في التنوع أو التعدد الثقافي، نوعا من الفتنة أو الفرقة الضالة، وفي اللغة الحديثة: مؤامرة استعمارية أو صهيونية لتمزيق الأمة أو الدول العربية. وهذا التحليل تحديث لفكرة أو تهمة الشعوبية التي سادت طويلا في التاريخ العربي-الإسلامي. كما أن مفهوم الأقليات، ظل سيء السمعة في السياسة والفكر العربيين. ويتم السكوت عنه، ومن هنا يدخل دائرة الغموض والتأمر لأنه لا يناقش علنا ويطارده من يحاول الإفصاح والإعلان عن مثل هذه الأفكار الهدامة. ورغم أن الدولة العظمى: الولايات المتحدة الأمريكية، هي نموذج للتعددية الثقافية وفشلت في قمعها بكل أساليب التفرة العنصرية وكرامية الآخر، إلا أن الإقصائيين يتجنبون اعتبارها مثلا لنجاح التعددية. ومع أن آباء الحركة الوطنية، أعجبوا بحزب المؤتمر الوطني الهندي، إلا عقليتهم الأحادية وثقافة خوف الفتنة، وقفت بهم دون استلهم تجربة الهند في التنوع حيث يمكن أن يكون رئيس الجمهورية مسلما في دولة ذات أغلبية هندوسية.

يرتبط قبول التنوع والتعايش مع الآخر المختلف، بقضية الديمقراطية الحقيقية. ففي كثير من الأحيان تُختصر الديمقراطية في الأحزاب وصناديق الانتخابات أي الديمقراطية الإجرائية والشكلانية. وتحت دعوى الخصوصية الثقافية، نحاول - كمسلمين - استبعاد المضمون الفلسفي للديمقراطية. خاصة حين يتعلق الأمر بالحرية. ففي حالة المطالبة باحترام الحريات، والشخصية بالذات، ينحصر العقل في الجوانب السلبية فقط. وكأن الحرية لا تعدو زواج المثليين، وكأن الثورة الفرنسية اندلعت فقط لتقر هذا الزواج! وتتسع دائرة التحفظات للتضييق على مساحة الحريات. ويخشي المتحفظون من تعميم بعض الحقوق التي يراها الغربيون ضرورية: حرية تغيير المعتقد. فالإسلام واضح وحاسم في قضية الردة. ومن يغير دينه يقتل، وهنا يتكرر الاختلاف مع منظمات حقوق الإنسان العالمية. وفكرة التعددية التي عند الإسلامويين، تعني وجود أكثر من دين داخل الدولة الواحدة وبالتالي تمنح حرية تغيير الدين أو العقيدة. ومن الحكمة - حسب الرؤية الإسلامية الأصولية - أن يغلق هذا الباب

سدا لأي ذريعة محتملة.

عقب إعلان انفصال الجنوب في يوليو 2011 فجرّ الرئيس السوداني عمر البشير صدمة للكثيرين، حين أعلن "إلغاء" تعددية السودان. وقد اندهش كثيرون، واستاء كثيرون أيضاً، رغم أن الحديث لا يثير الدهشة ولا الاستياء لدي المتابع لإيديولوجية الحركة الإسلامية السودانية. فقد حسم أمر أي صوت يدعو لأي نوع من التعدد الثقافي أو الديني أو اللغوي. فالدين واحد هو الإسلام لأن الدولة ستقوم على الشريعة الإسلامية ولن تحتل أي نوع من المنافسة في التشريع. ولأن القرآن جاء باللغة العربية، فهو لغة مقدسة وكاملة لن تضيف لها أي لغة أخرى جديداً. وأخيراً، حسم الرئيس ذلك الجدال الطويل العقيم حول الهوية. وجاء بالقول الفصل: السودانيون عرب ومسلمون وكفى. ولتسكت كل الغمغمات الغامضة والملتوية، والتي أطلق عليها بالدارجة، صفة: الدغمسة.

عرفت الحركة تيارين منذ قيام الانقلاب، الأول يرى فصل الجنوب لكي ينعم السودان بدولة إسلامية "صافية" خالية من صدادع الأقليات غير المسلمة وبالتالي تنتفي أي معارضة أو عقبات أمام مسيرة الدولة الإسلامية. أما التيار الثاني، فيرى ضرورة أسلمة وتعريب بكل الوسائل السلمية أو العنيفة. لأن الجنوب يمكن أن يكون بوابة نحو أفريقيا. وفي النهاية، حققت الحركة الشعبية هدف الإسلاميين: الانفصال. وبالتالي، انتقل الإسلاميون بسهولة لخطوة إعلان الأسلمة والتعريب. وقد أخرج النظام السوداني بقية الحركات الإسلامية التي تحاول طمأنة غير المسلمين في دولتها الموعودة. وقدم السودان نموذجاً عملياً لعدم قدرة الإسلاميين قبول الآخر المختلف حتى لو كان يحمل نفس الجنسية ولكن يختلف في العقيدة. أخيراً، نرجع للقول، بأن فشل التجربة الإسلامية السودانية أو سقوط المشروع الحضاري، والذي غامرت (الجبهة الإسلامية القومية) بتجريبه في السودان؛ يعود إلى أن الفكر الإسلامي عموماً لا يملك أي نموذج إرشادي (باراديم) مستمد من التاريخ لشكل ومضمون الدولة الوطنية. وعلى الرغم من التمجدد لنموذج "مجتمع المدينة" فقد عجز الحكام (الإسلاميون) السودانيون عن التأسّي بروح ذلك النموذج؛ إذ ليس المطلوب اتباع مؤسساته وتنظيمه. وأعني بالروح قيم ذلك المجتمع مثل العدالة والمساواة وتكريم الإنسان، وزهد الحاكم وعفته وبعده عن الترف والكبرياء والتكبر. وزاد غياب مرجعية تقدم شكلاً مفصلاً أو تقريبياً

لدولة إسلامية تاريخية، من صعوبة مهمة التأسيس لدولة إسلامية في نهاية القرن العشرين؛ مما يجعل الإسلاميين أسرى للوعي العربي القديم للدولة والسلطة.

لا يمتلك الإسلاميون أي بديل أصيل وعملي للنموذج الحالي للديمقراطية. ورغم التحفظات فهو الأفضل حتى إشعار آخر. ويصر الإسلاميون على تسمية "الديمقراطية الغربية"، مع أنه اكتسب صفة الإنسانية والعمومية. ويخشى الإسلاميون من فقدان هويتهم لو تبنا نموذج الديمقراطية، ولذلك يلجأون للمناورة والتعتيم في التعامل مع الديمقراطية. ودخل النظام السوداني في تجربة عملية لتطبيق الإسلام المثل وفشل تماما. ومن هنا تأتي ضرورة تجديد الخطاب الإسلامي، والسعي لاجتهاد حديث يبلغ درجة لاهوت تحرير إسلامي.

إسلاميون ضد الديمقراطية

حزب التحرير نموذجا

يمكن اعتبار موقف (حزب التحرير) من الديمقراطية، هو الموقف الأصولي والأصيل لكل فصائل الإسلام السياسي. ولكن الحزب هو الأكثر شجاعة وصراحة في التعبير عن فكره ومواقفه، ولا يميل للتقية أو فقه الضرورة. فالإسلاميون خائفون من الحرية، لأنهم لا يدرون حدودها في أي نظام ديمقراطي، وما هي مآلات الحرية في مجتمع مفتوح؟ ولا يشغل (حزب التحرير) نفسه كثيرا بنقاشات الآليات مثل الأحزاب والبرلمان والإعلام وغيرها، بل يتجه مباشرة نحو فلسفة الديمقراطية ورؤيتها الفكرية. وهذا مكن تميز الموقف الإسلامي للحزب والذي يضيء المسكوت عنه بين القوى السياسية الإسلامية الأخرى التي ترفع الشعارات الإسلامية.

تكرر أدبيات (حزب التحرير) رفضها القاطع والصريح لفكرة الديمقراطية. وسوف اعتمد على آخر إصداراتهم وأكثرها شمولاً ومباشرة، وهي تحت عنوان: "الديمقراطية نظام كفر يحرم أخذها أو تطبيقها أو الدعوة إليها". ويستهل الحزب بيان أفكاره بالقول: "الديمقراطية التي سوّقها الغرب الكافر إلى بلاد المسلمين هي نظام كفر، لا علاقة لها بالإسلام، لا من قريب، ولا من بعيد. وهي تتناقض مع أحكام الإسلام تناقضا كلياً في الكليات وفي الجزئيات، وفي

المصدر الذي جاءت منه، والعقيدة التي انبثقت عنها، والأساس الذي قامت عليه، وفي الأفكار والأنظمة التي أتت بها". (ص5). ويقررون في موقف ثابت بينون عليه كل النتائج: "وإن أشد ما بليت به الإنسانية ما جاء به النظام الديمقراطي من فكرة الحريات العامة، التي ترتب عليها ما ترتب من ويلات للبشرية، ومن انحدار المجتمعات في البلدان الديمقراطية إلى مستوى أخط من مستوى قطعان البهائم". (ص19).

من المفارقة أن قيمة الحرية التي قام عليها كل التطور الإنساني الحديث في كل مجالات الحياة من سياسة وعلوم وفنون؛ هي التي يصبون إليها كل أسلحة هجومهم. فالمتابع للتاريخ البشري يجده سلسلة كفاح من أجل الحرية: حين تمرد الإنسان على الكنيسة، وحين ثار على الإقطاع والملكية، وحين توصل إلى دوران الأرض وقوانين الجاذبية والنسبية، وحين اكتشف البنسلين، وحين سبر العقل اللاواعي، وحين اهتدي لقوانين صراع الطبقات. هذه هي المسيرة الطويلة العظيمة في دروب الحرية هي التي أعلنت من قدر الإنسان. ولكن (حزب التحرير) لا يجد في الحرية إلا الظلام والانحطاط، ولا تمثل الحريات العامة الأربع لديهم إلا التناقض مع الإسلام والعمل على هدمه. ويجهدون أنفسهم في تنفيذ: حرية الاعتقاد، حرية الرأي، حرية التملك، والحرية الشخصية. وبعد إفراغها من مضامينها الايجابية، يعودون لسلب الإنسان أي إرادة أو حق في تقرير مصيره وتحديد مكانته في الكون.

أولاً، حرية الاعتقاد وهي تعني في فهمهم: "أن الإنسان يحق له أن يعتقد العقيدة التي يريد، ويعتق الدين الذي يود، دون ضغط أو إكراه، كما يحق له أن يترك عقيدته ودينه وأن يتحول إلى عقيدة جديدة، ودين جديد، أو أن يتحول إلى غير دين". (ص55). وهنا نحن أمام فكرة تقول بأن تتساوى الأديان والعقائد وهذا ما يرفضه المسلمون باعتبار أن الرسالات ختمت بالإسلام "واليوم أكملت لكم دينكم"، و"كنتم خير أمة أخرجت للناس". ويقارنون الفكرة بما يقوله الإسلام الذي "يحرم على المسلم أن يترك عقيدة الإسلام وأن يرتد إلى اليهودية، أو النصرانية، أو البوذية أو الشيوعية، أو الرأسمالية. ومن يرتد عن الإسلام يستتاب، فان رجع كان به، وإن لم يرجع يقتل ويصادر ماله، ويفرق بينه وبين زوجته، قال الرسول: من بدل دينه فاقتلوه". (ص56-57).

ثانياً، حرية الرأي والذي يكتبون عنها أنها تعني في النظام الديمقراطي: "أن الفرد له أن

يحمل أي رأي وأي فكر، مهما كان هذا الرأي وهذا الفكر، وله أن يقول أي فكر وأي رأي، وأن يدعو إلى أي فكر وأي رأي، بمنتهى الحرية دون قيد أو حد". (ص56). وما المستغرب في هذا الحق أو الحرية؟ يقول الحزب: "أما الإسلام فالأمر يختلف، فالمسلم فيه مقيد في جميع أفعاله وأقواله بما جاءت به النصوص الشرعية، فلا يجوز له أن يعمل عملاً أو يقول قولاً إلا إذا جاءت الأدلة الشرعية، بجوازها". فالمسلم يقول أو يدعو إلى أي رأي ما دامت الأدلة الشرعية تجيزه، أما إذا كانت الأدلة الشرعية تمنعه فلا يجوز حمله أو قوله أو الدعوة إليه، فإذا قام بذلك عوقب.

ثالثاً، يرفضون حرية التملك، قائلين: "لا توجد حرية تملك للمال في الإسلام، بل المسلم مقيد في تملكه للمال وفي تصرفه بالمال بالأحكام الشرعية التي جاء الشرع بها، ولا يجوز له أن يتعدها". (ص59).

رابعاً، من الواضح أن هذا الموقف المعادي للديمقراطية مصدره خشية الحرية الشخصية وما تعنيه من عدم الخضوع وحق الإنسان في التعبير عن ذاته بصدق. ولهذا ينصب سخط الحزب وغضبه على هذا الحق الذي يفتح أبواب التمرد والرفض. نقراً: "أما الحرية الشخصية، فهي حرية الانفلات من كل قيد، حرية التحلل من كل القيم الروحية والخلقية والإنسانية، حرية تحطيم الأسرة، وإفقادها كيانها وتماسكها. الحرية التي ترتكب باسمها جميع الموبقات، وتستباح كل المحرمات. وهي الحرية التي أوصلت المجتمعات الغربية إلى مجتمعات بهيمية يندى لها جبين الإنسان، وأوصلت أهلها إلى مستوى أخط من مستوى البهائم والحيوان". (ص59). ولا يرى أصحاب هذا الرأي في الحرية إلا الجوانب المرضية والانحرافية، لأن هذا ما يعيش في عقولهم. فالمشكلة ليست في الحرية بل في طريقة تفكيرهم وثقافتهم. ويتم اختزال حرية الإنسان بأنها: "وأباح له الزنا واللواط والسحاق والخمر والعري، ومزاولة أي عمل مهما كان خسيساً بمنتهى الحرية دون قيد أو حد". (ص60).

يتوصل حزب التحرير بعد حيثيات مطولة إلى أن الحضارة الغربية بحرياتها وقيمتها وديمقراطيتها تتناقض مع الإسلام. ومن الجهل أو التضليل أن يقال إن الديمقراطية من الإسلام. فهي "ليست أحكاماً شرعية، ولا هي من تشريع الله سبحانه، بل هي من وضع البشر وتشريعهم". ويجزم حزب التحرير قائلًا: "لذلك يحرم على المسلمين أخذها، أو الدعوة

إليها، أو إقامة أحزاب على أساسها، أو اتخاذها وجهة نظر في الحياة، أو تطبيقها، أو جعلها أساسا للدستور أو القوانين". (ص61). ومن أهم أسباب رفض الديمقراطية خلاف الأسباب الأخلاقية السابقة، قضية كون السيادة للشعب وكون الشعب مصدر السلطات. وهم يقولون: "أما الإسلام فالسيادة فيه للشرع وليس للأمة، فالله هو وحده الشارع ولا تملك الأمة بمجموعها أن تشرع ولو حكما واحدا". (ص46). ويرجع في الأحكام إلى الله أي الشرع وليس العقل. ويرفضون حكم الأكثرية لأن الشارع أصلا هو الله، وفصل الدين عن الدولة. ويمنعون الخروج على الحاكم، ويقول منطقتهم: "ومع أن الشرع قد جعل السلطان للأمة تنيب عنها فيه من يحكمها بطريق البيعة، إلا أنه لم يجعل لها حق عزل الحاكم، كما هو في النظام الديمقراطي، وذلك لورود الأحاديث الصحيحة الموجبة طاعة الخليفة ولو ظلم، ما لم يأمر بمعصية". (ص48).

يدعو (حزب التحرير) لعودة الخلافة الإسلامية وهذا ما يميزه عن الأحزاب الإسلامية الأخرى. ويقول الناطق الرسمي باسم الحزب، إبراهيم عثمان، بأن دولة الخلافة ليست يوتوبيا سياسية وقيامها ممكن بالتضحيات. وأن أهل القوة والمنعة هم من سيقومون بالخلافة، ويؤكد أنهم لا يؤمنون بالانتخابات والدساتير الحالية في العالم الإسلامي. (صحيفة الانتباهة، 5 مارس 2008).

تقف (جماعة أنصار السنة المحمدية) موقفا قريبا من (حزب التحرير). فهي ترفض العمل المنظم بأمر أو قائد، وتقول ببدعية الانتماء للجماعات الإسلامية، وتسعى لإقناع الشباب بالخروج على جماعاتهم، ولا تؤمن بالعمل السياسي وترى أن من السياسة ترك السياسة، وتدعو إلى وجوب طاعة الحاكم وتحريم المعارضة السياسية، كما لا تؤمن بشرعية قيام الأحزاب السياسية أو أي شكل من أشكال التعددية الدعوية أو السياسية في المجتمع والدولة. (تقرير مركز دراسات الجزيرة 20 يولييه 2012).

لم تشترك الجماعة في انتخابات عام 1986، ولكنها وجهت كتلتها التصويتية بطريقة معينة. ففي تقرير عن موقفها، تصفه ب: المشاركة الفاعلة في الانتخابات بوعي تام وممارسة إسلامية رفيعة، بنيت على أسس سليمة مستمدة من الكتاب والسنة. وكان أبرز هذه الأسس ما يلي:

- 1- عدم الوقوف مع اليساريين والعنصريين وعزلهم.
 - 2- اختيار المرشح الصالح القادر على حمل الأمانة وفق الضوابط الشرعية في ذلك.
 - 3- ربط المرشح بميثاق مع الله عز وجل للوقوف مع شرع الله تعالى. (مجلة الاستجابة، السنة الأولى، العدد 8-9 رمضان 1406هـ، ص14-15).
- أسس (يوسف الكودة) حزب (الوسط الإسلامي) رسمياً في أكتوبر 2006، بعد استقالته من الأمانة العامة ومن المركز العام لجماعة أنصار السنة المحمدية. وفي سؤال عن خروجه، أجاب: "ما أخرجني هو أن ما أريد أن أقدمه للآخرين لا يتم عبر جماعة أنصار السنة، وإنما يتم عبر تنظيم سياسي. والعمل السياسي لا يتم عبر جمعية دينية ولا عبر ناد ثقافي بل حزب سياسي". (الصحافة 2008/1/17). ويرى أن العمل يهدف لـ"معالجة الأخطاء المتكررة والتجارب المحسوبة على الإسلام ومراجعة وتصحيح ما يُسمى بالإسلام السياسي". ويرفض حصر حقوق المواطنة في فئة قليلة في بلاد السودان متعددة الثقافات والأعراق والمعتقدات. كذلك يرفض حزب الوسط الانقلابات العسكرية واستخدام القوة كوسيلة للوصول إلى السلطة، ويؤمن بالتداول السلمي للسلطة عبر صناديق الاقتراع. يدعو إلى تطوير الديمقراطية بالبلاد حتى تصبح أكثر توافقاً وقبولاً وواقعية في السودان. يعتبر الحزب أن دور المرأة في الحياة العامة ما زال ضعيفاً ولا بد من إعطائها حقوقها السياسية كاملة. وليس لديه تحفظ على أن تتولى المرأة أغلب المناصب أو كلها فيما عدا الولاية الكبرى.
- وظهر تيار من السلفية سُمي اصطلاحاً بالسلفية الجهادية لأنها زاوجت بين الاتجاه السلفي في المعتقد والتوجه وبين المنهج الحركي التنظيمي المستمد من تنظيمات الإخوان المسلمين، وأصبح شعارهم (سلفية المنهج وعصرية المواجهة). ونتيجة لذلك ظهرت على الساحة السودانية حالات من العنف الدموي بين السلفيين أنفسهم ثم امتد لاحقاً إلى اتجاهات أخرى. (جمال الشريف - آخر تحديث: الاثنين 20 يولييه 2012: 12).

إسلاميون ديمقراطيون

عرف الفكر الإسلامي في السودان تيارات يمكن أن تدرج ضمن الليبرالية الإسلامية. فهي تتبنى دعوة صريحة للحرية الفردية، وحقوق الإنسان الأساسية، والنظام البرلماني. ولكن

هذه التيارات ظلت نخبوية ولم تحقق أي انتشار شعبي بسبب الميل المحافظ لدى غالبية الشعب السوداني الذي كذبتة الطرق الصوفية والأحزاب الطائفية الدينية. ووجد المثقفون الوسيطون في الفكر الجمهوري (أتباع الأستاذ محمود محمد طه) ملاذا ينقذهم من رجعية الأخوان المسلمين، وتطرف الشيوعيين واليساريين. أما على المستوى الفكري، فقد ظلت هذه المحاولات الإحيائية أو التجديدية بعيدة عن التأثير في المجرى العام للفقه أو العقيدة. بل واجهت حربا بلا توقف انتهت بتوصيل الأستاذ محمود إلى حبل المشنقة عام 1985. وهذا يعني أن فكرة الديمقراطية لم تجد السند اللازم والذي يمكن أن يجعل منها ثقافة شعبية، من الدين ورجال الدين المؤثرين على الجماهير العريضة. وقد استكان غالبية العلماء والفقهاء لسلطة الدولة وجماعات المصالح المتنفذة. فقد انحسر دور (الفقير) أو (الفكي) المنحاز للمستضعفين والفقراء، مع تقوية الدولة على حساب المجتمع.

الجمهوريون والأستاذ محمود محمد طه

يعطي الفكر الجمهوري للحرية قيمة عليا وهذا وضع طبيعي لأنه عقيدة أو أيديولوجيا تتوجه إلى الإنسان المجرد سعيا وراء الارتقاء بإنسانيته. ويلاحظ هذه التوجه في إهداءات كتب الجمهوريين فهي تستهدف "الإنسان" وليس السوداني فقط، إلا ضمن الكل العام. وهنا تظهر الإشكالية المهمة، وهي أن هذا الإنسان الحر مطلقا، مشروط بالإسلام. ففي كتاب: "الرسالة الثانية من الإسلام" وتحت الفصل الثالث: الفرد والجماعة في الإسلام، تأتي الأفكار الأساسية عن الحرية، والإرادة، والاختيار، والتسيير.

ويقدم الأستاذ محمود فكريا أقرب إلى الوجودية منه إلى الليبرالية في أقصى درجاتها، وهو يدخل للديمقراطية من باب التصوف والفلسفة وليس السياسة والإدارة والحكم. وكأنه يكرر قول (سارتر) بأن الإنسان مكتوب عليه الحرية، أو محكوم عليه بالحرية.

ينطلق الأستاذ (محمود) من مقولة أو فرضية يمكن أن نعتبرها أس الفكر الجمهوري أو مفهومه المركزي. ويتمحور حوله موقفه من الفردية والإنسانية (humanism)، والوجودية، والليبرالية. إذ يكتب: "أول ما تجب الإشارة إليه هو أن الفرد في الإسلام هو الغاية وكل ما عداه وسيلة إليه، بما في ذلك وسيلة القرآن، والإسلام، تستوي في ذلك المرأة مع الرجل

مساواة تامة، وهذا يعني أن الفرد البشري - امرأة كان أو رجلا، عاقلا كان أو مختل العقل - يجب ألا يتخذ وسيلة إلى غاية وراءه، وإنما هو الغاية التي تؤدي إليها جميع الوسائل". (122:2012). ويؤكد على أن هذه الفردية هي جوهر الأمر كله، إذ عليها مدار التكليف، ومدار التشريف. وهنا يخالف كل من يقولون بأن الحرية مقيدة أو يجب أن تقيد. ويرد عليهم: "وأما الإسلام، فهو يرى أن الأصل في الحرية الإطلاق، وأنا حين نتحدث عن الحرية، من حيث هي، وفي أي مستوى كانت، إنما نتحدث عن الإطلاق، من حيث لا ندري". (ص125). ولكن هذا الحق يقابله واجب، هو حسن التصرف في الحرية، فلا تصبح الحرية محدودة إلا حين يصبح الحر عاجزا عن التزام واجبها، وفي هذه الحالة يمكن أن تصدر الحرية في الحدود التي حجز عنها بقوانين دستورية. ويكتب (الأستاذ محمود): "القوانين الدستورية في الإسلام هي القوانين التي تملك القدرة على التوفيق بين حاجة الفرد إلى الحرية الفردية المطلقة، وحاجة الجماعة إلى العدالة الاجتماعية الشاملة". (نفس المصدر السابق).

يميل (الجمهوريون) إلى البعد الأخلاقي والديني في الحرية أكثر من الحقوق السياسية والقانونية. وهذا يفسر لماذا لم يكونوا حزبا سياسيا ولم يخوضوا أي انتخابات؟ وتوقف (الجمهوريون) عند النشاط الدعوي العفوي، وقد شاركوا أحيانا في حملات للدفاع عن الديمقراطية مثل حالة حل الحزب الشيوعي عام 1965. لذلك، فعدو الحرية الأول هو الجهل والأناية وليس الدكتاتورية والقوانين القمعية. وبهذا الفهم، ارتكب (الجمهوريون) خطأ فكريا وسياسيا تاريخيا قاتلا، حين أيدت الجماعة الداعية لحرية الفردية المطلقة، نظام (القميري) الدكتاتوري. وقد أبدى (الجمهوريون) سذاجة سياسية فادحة، حين برروا موقفهم بدعوى أن (القميري) سوف يقضي على الطائفية، مدركين مسبقا أنه سيفعل ذلك باستخدام القوة والسلاح وليس بالفكر والحجة. ورغم ذلك يقدمون لنا النموذج المثالي للإنسان الحر باعتباره الذي: "يفكر كما يريد، ويقول كما يفكر، ويعمل كما يقول، ثم لا تكون نتيجة ممارسته لكل أولئك إلا خيرا، وبركة، ويرا بالناس". (ص127). وفي بعض المواقع، يعرف (الأستاذ محمود) الديمقراطية بأنها حق الخطأ، ويستشهد بالحديث النبوي: "إن لم تخطئوا وتستغفروا فسيأتي الله بقوم يخطئون ويستغفرون فيغفر لهم". (كتاب: الدستور الإسلامي؟ نعم.. ولا!!، 1968، ص20).

يقرن (الجمهوريون) الديمقراطية بالاشتراكية، وهذا فهم جيد يجمع بين الديمقراطية

السياسية والديمقراطية الاقتصادية-الاجتماعية. ووعد (الأستاذ) مبكرا بكتاب في الموضوع ولكن لم يظهر. وقد قام أحد تلاميذه (خالد الحاج عبد المحمود) بالوفاء بالعهد، فأصدر كتاب: "الإسلام - ديمقراطي اشتراكي" (القاهرة، 2012). ومن مظاهر أزمة الجمهوريين الراهنة، عدم قدرة الفرع على اقتداء الأصل أي القدرة على ممارسة الديمقراطية التي يدعون لها، ومن ذلك قبول الاختلاف والآخر. إذ رغم كتاب (خالد) الذي بلغ (485 صفحة) في تمجيد الديمقراطية والحرية، إلا أنه ضاق باجتهادات (عبد الله النعيم) داخل الفكرة الجمهورية. فقد وصل حدود التكفير والإساءة الشخصية في نقاشه معه. وقد قبل (خالد) أن يجتهد الأستاذ محمود في القرآن وأحاديث النبي، ولم يتحمل أن يفهم (عبد الله) أفكار (محمود) بعقله الخاص أي حق الخطأ - لو حدث.

يسعى بعض حواريين (الأستاذ محمود) لتبرير هذه التناقضات الفكرية والسياسية التي تملأ شعاب فكره. ويكتب بعضهم في عرض تعريفي ونقدي له ولأفكاره، في مقدمة لآخر كتبه: "الشاهد أن الأستاذ محمود ليس داعية سياسيا بالمعنى المألوف، وليس داعية فكريا بالمعنى المألوف أيضا، وإنما هو داعية لتشكيل وعي ديني كوني (كوزمولوجي) جديد، تتشكل وفقه قامات إنسانية جديدة تحررت من الخوف، ومن الكبت، وسلمت دواخلها". (2012:52). وعلى المستوى الشخصي تجدني معجبا بسلوك الجمهوريين في فترات معينة، أكثر من أفكارهم المشوشة والمتسمة بالسيولة في القضايا السياسية. وهذه أزمة التجديد الديني في السياق السوداني. ويعتبر (الجمهوريون) أكثر عمقا ونضجا وتأثيرا، من الحزب (الاشتراكي الإسلامي) بقيادة بابكر كرار وميرغني النصري.

الفصل الرابع

نظريات الحزب الواحد

يقدم (حسن مكّي) وصفاً لوضع الديمقراطية والحريّة في السودان، يقول فيه: "لم يرث المجتمع السوداني واقعا محليا وطنيا، أو إقليميا أو تاريخيا، أو حتى مطلق محاولات فكر سياسي، يعالج قضية الشورى، إذ العلاقات في المجتمع السوداني، قامت إمّا على جبروت الحكام وطغيانهم كما في التركية، أو على تسامي الزعيم وعصمته كما في المهديّة، أو على تهميش كل المجتمع بثقافته وفرض الوصاية عليه، كما حدث على يد المستعمرين، أو اكتساب السلطة عن طريق - ديمقراطية - زائفة وشكلية كما كان أيام الأحزاب أو الاحتكار الكامل لحق العمل السياسي للعسكريين حين يستولي الجيش على السلطة، كما ظلت حركة المجتمع حيناً من الدهر، محكومة بالنهضة القاعدية ذات الولاء الطائفي أو العرقي أو العشائري". (ص191).

وهو هنا يقصد غياب الديمقراطية والشورى معا من كل أشكال الواقع السوداني: ماضيا وحاضرا. والكاتب لا يستثني ما سمي بالقوى الحديثة وبالذات الفئات المتعلمة، فحتى الحزب الشيوعي لم ينج من مصيدة الدكتاتورية أو مركزية القرار "مما عرضه للانقسام والتآكل الداخلي، مما يسر الانقراض عليه وتحطيمه". ويضيف: "والحركة الإسلامية السودانية، لم تجد حتى في واقع التاريخ الإسلامي في فترة ما بعد الخلفاء، ما يعول عليه في قضية الشورى (...). ومما زاد من حدة هذا المأزق التاريخي - الاجتماعي، أن حركة الأخوان نشأت في السودان، الذي هو جزء من العالم الثالث، الذي تكتنفه الدكتاتوريات وتقوم فيه العلاقات السياسية على القهر والغلبة". (ص192). هذه صورة تظهر ضمور قيمة الديمقراطية أو الشورى في مجمل الحياة السودانية بسبب وجود قيم وخصال أخرى لها أولوية في سلم القيم الاجتماعية، مثل الشجاعة والكرم. وكان من العادي ألا يكثرث غالبية السودانيين من خطر فقدان الديمقراطية، وبالتالي عرف التاريخ السياسي ثلاثة انقلابات ناجحة غير تلك

المجھضة. وكل هذه الانقلابات تم استقبالها في البداية بالترحيب والقبول وفي أسوأ الأحوال باللامبالاة أو على الأقل بالانتظار. وقد يجادل البعض بقيام أكثر من انتفاضة شعبية أسقطت نظاما عسكريا. وهذا قول مردود عليه وضعيف، لأن فترات الديمقراطية التي تلت الانتفاضات كانت قصيرة جدا، مثلا من 1965 إلى 25 مايو 1969 (أربع سنوات) ثم من 1986 حتى 30 يونيو 1989 (ثلاث سنوات). علما بأن النظم العسكرية حكمت 6 سنوات عهد عبود، و16 عاما زمن النميري، والآن يقارب البشير عامه الرابع والعشرين. وهذا يعني أن أكثر من جيل تربي تحت نظم عسكرية، ولم تعط باتهام الديمقراطية بالفشل، بل في أحيان كثيرة لا تجد من يدافع عنها لحظة سقوطها. وقد كان الانقلاب الأول من أغرب التجارب السياسية، حين قام الرئيس المنتخب (عبد الله خليل) بتسليم سلطته التي فوضها له الشعب، بتسليمها للفريق (إبراهيم عبود) في 17 نوفمبر 1958 صبيحة افتتاح البرلمان. وعبد الله خليل أو البيه -كما يسميه معجبهوه- يتميز بالكرم والأريحية، ويبدو أن تسليمه السلطة للعسكر واحدة من تجليات كرمه. يستحق البيان الأول للانقلاب الدراسة والتأمل، فقد قدم مبررات عجيبة للانتفاض على الديمقراطية وأدها. فقد جاء فيه: "كلكم يعلم ويعرف تماما ما وصلت إليه حال البلاد من سوء وفوضى وعدم استقرار للفرد وللمجموعة، وقد امتدت هذه الفوضى أجهزة الحكم والمرافق العامة بدون استثناء، كل هذا يرجع أولا وأخيرا إلى ما تعانيه البلاد من الأزمات السياسية القائمة بين الأحزاب جميعا. كل يريد الكسب لنفسه بشتى الطرق والأساليب، المشروعة منها وغير المشروعة، وباستخدام بعض الصحف، والاتصال بالسفارات الأجنبية، كل ذلك ليس حبا في إصلاح السودان وحفظ استقلاله وتقدمه، ولا رغبة في صالح الشعب المفتقر لقوته الضروري، ولكن جريا شديدا وراء كراسي الحكم والنفوذ، والسيطرة على موارد الدولة وإمكانياتها". ويقرر البيان أنهم صبروا على انحرافات الأحزاب على أمل أن تصلح حالهم، ولكنهم تهادوا في الفوضى والفساد، حتى كادت البلاد أن تتردى في هاوية لا يعلم مداها إلا الله. وهنا يختم البيان بأغرب فقرة: "ونتيجة لذلك، وهو المسلك الطبيعي، أن يقوم جيش البلاد ورجال الأمن بوقف هذه الفوضى، ووضع حد نهائي لها، وإعادة الأمن والاستقرار لجميع المواطنين والنزلاء". (بشير محمد سعيد، ص7-348).

يعتقد العسكر والانقلابيون عموما، أن طبيعة الأشياء هي أن يُقَوِّم النقايبون ونشطاء

المجتمع المدني ورجال الفكر. وهذا يعني أن الانقلاب هو الطبيعي والديمقراطية هي الشذوذ والنشاز والاستثناء. وقد تكون هذه قناعة الانقلابيين، ولكن المشكلة تكمن في أن الكثيرين عندما تتفاقم الأمور ينظرون للعسكر كمخلصين. وقد دلل عدد من السياسيين على هذا التوجه حين أعرب كثير من قادة الفترة السابقة للانقلاب تأييدهم ووقوفهم مع العسكر. فقد كان من المتوقع أن يؤيد حزب الأمة الانقلاب الذي هندسه أمينه العام ورئيس وزرائه. أما السيد (علي الميرغني) زعيم طائفة الختمية، فقد أيد بعد أن وجد عددا من العناصر الختمية ضمن مجلس قيادة الثورة. ويقول بعض المراقبين: "وجاء رد الفعل السوداني تجاه هذا الانقلاب غير الدموي بالشعور بالراحة والتخلص من الاستنزاف السياسي الذي أنتجته ثلاث سنوات من الشقاق والسياسة الحزبية المعيبة وغير المنتجة". (كولينز، 2010:92). ويرى (نبلوك) أن خطاب الفريق عبود كان: "موجها نحو إزالة المخاوف التي انتابت المؤسسة التقليدية في مواجهة الحركة الراديكالية التي ازدادت قوة، والاضطرابات التي أحدثتها النقابات والحالة الاقتصادية المتردية". (ص213). وأكد (عبود) للشعب السوداني أن النظام الجديد سيعيد النظام بعد الفوضى.

كان الانقلاب العسكري اختبارا مبكرا لمدى تمسك السودانيين بالديمقراطية؟ وهل تمثل الديمقراطية قيمة متقدمة في الشخصية السودانية؟ كان من الواضح أن السودانيون يربطون الحرية بالفوضى والحزبية بالفساد. وكادوا يتفقون على أن قوة العسكر هي الوحيدة القادرة على وقف التدهور وإعادة النظام. وهذا الشعور عام حتى بين رجال الدين المحايدين، ففي رسالة "تحية لرجال الثورة"، نقرأ: "... فهؤلاء حماة الأمة الذين جعلوا من تاريخ ثورتهم حدا فاصلا بين عهدين: عهد لم تشعر فيه الأمة بشعور إنساني، لم تر فيه غير ظلمات فوق بعض، وعهد رأته فيه ضياء ونورا، وشعرت فيه بعزة ما بعدها من عزة، وهكذا حال المؤمن متى شهد مصرع البغي، يحمد لمن يحق الحق ويدعو إليه". (مجلة معهد أم درمان، العدد الثاني، ديسمبر 1958، ص50). وبلغ الأمر درجة تحريض القيادات السابقة والوزراء، السلطة الجديدة بالإسراع في عملية التطهير. فقد أبرق القيادي الاتحادي (خضر حمد) مهنتا لأنه كان بالخارج، وبعد فترة كتب مذكرة طويلة وضاافية، جاء فيها: "ورجوت في تلك البرقية أن يبدأ التطهير حالا وأن يقدم الذين كانوا سببا مباشرا أو غير مباشر في الفساد للمحاكم

فتعرف البلاد المحسن من المسيء وتكون بذلك حركة الجيش حركة جادة". (ص302).
ويأخذ على العسكريين عدم الإسراع في التطهير وقد كتبت المذكرة في فبراير 1962.
لم يسلم العسكريون السلطة سريعا للسياسيين، كما كان متوقفا عليه في مخطط "التسليم
والتسلم" كما سررت بعض المصادر. واستمر الانقلابيين في السلطة، ويبدو أنهم شعروا بأنهم
ليسوا أقل كفاءة وقدرة من السياسيين الحزبيين. فقرروا أن يجربوا حظهم في حكم السودان،
فشرعوا في البحث عن صيغ للشرعية تقلل أسباب المعارضة للنظام. وشرع العسكر في
البحث عن صيغة للمشاركة الشعبية الموجهة والمضبوطة. ولم يكن العسكر يتبنون أي
إيديولوجية ولم تكن لديهم ادعاءات طموحة، وكان أقصى فكرة لديهم هي شعار رفعوه، يقول:
احكموا علينا بأعمالنا! ولكن الأعمال أو الإنجازات رغم أهميتها، لم تكن تكفي وحدها
لإضفاء الشرعية، كما لم يكن من الممكن أن يجلسوا للأبد على أسنة رماحهم.

يصف (ودوارد) نظام الفريق (عبود) بـ"الأبوية الجديدة" أو (New-patrimonial)
أكثر من "السلطانية" (Sultanism) وذلك لأن النظام كان يملك على الأقل "مؤسسة" أولية
وقدرا من القبول الشعبي. (ص121). وفي عملية البحث عن نموذج مشاركة سياسية يميزهم
شكل الفريق عبود في أغسطس 1959 لجنة (محمد أحمد ابورنات): "ذات اختصاصات غير
محدودة برئاسة السيد رئيس القضاء لتقديم توصيات عن أمثل الطرق التي تكفل اشتراك
المواطنين في إدارة الحكم وتحقيق مساهمتهم الفعالة في تطوير شؤونهم بأنفسهم توطئة
للوصول في النهاية إلى الوضع الدستوري الذي يلائم طبيعة البيئة السودانية ويجنبها سوءات
النظم المستوردة". (خطاب العيد الأول للثورة، 17 نوفمبر 1959). ويكرر العسكر بدورهم
الاسطوانة المشروخة عن الأفكار والنظم المستوردة، أو خصوصية السودان. وقد قدمت
اللجنة توصيات للحكومة نتج عنها إصدار قانون إدارة المديرية لعام 1960. وقد أنشئ
على ضوءه نظام مجالس المديرية.

كانت نية العسكر أن يقدموا شكلا تشريعا جديدا يختلف عن كل النماذج السابقة منذ
المجلس الاستشاري وحتى البرلمان. وحاولوا تجنب الديمقراطية التمثيلية وإظهار قدر من
الديمقراطية المباشرة أو القاعدية. ومن هنا كان التركيز على المجالس المحلية. ويرى بعض
الباحثين أن هدف (ابورنات) كان خلق هرم من المجالس، من المستوى المحلي مرورا

بالمستوى الإقليمي وحتى مستوى الحكومة المركزية. ويكتب (وودوارد) عن التجربة: "ولكنه هرم يبنى من أعلى إلى أدنى، وعضويته في كل المستويات تشمل مزيجا من الانتخابات والتعيين، وذلك في محاولة لضمان عنصر السيطرة والتوجيه. وأكثر من ذلك، وفي مستوى قمة الهرم، هناك مجلس مركزي، يتكون من 72 عضوا (54 تم اختيارهم بواسطة مجلس المديرين، و18 عينهم الرئيس) وينحصر دوره في الواقع العملي، في تقديم قراراته لمجلس الوزراء، الذي يخضع هو نفسه لمسؤولية المجلس العسكري الأعلى". (ص121). ولكن لم تخرج تركيبة الأعضاء من أسر الحلف القبلي/الطائفي الذي صممه الإدارة البريطانية. فقد جاءت العضوية من هذه القوى التقليدية التي ظن العسكر أنهم تجاوزوها والتي ستعود بعد سقوطهم لتسيطر على البرلمان، وتستمر حتى اليوم. وقد جاء المجلس المركزي عام 1963 مؤكدا للخلفيات الاجتماعية التي عرفت البرلمانات السابقة، فقد كان هناك 22 عضوا من زعماء القبائل مثلوا 31% من الـ72 عضوا، بالإضافة لـ9 زعماء دينيين أي 12%، 15 من كبار التجار مثلوا 21%، ثم إداريون سابقون ومهنيون 16 عضوا مثلوا 22%، وعدد التجار هو 15 عضوا مثلوا 21%، و10 من كبار المزارعين ونسبتهم 14% (عن حسان سعد الدين، في نيبلوك، ص217). ومن الجدير بالذكر والتعجب، أن الحزب الشيوعي لم يقطع انتخابات المجلس المركزي عام 1963 بدعوى الاستفادة من الدعاية الانتخابية في تأجيج المعارضة والعمل وسط النقابات والاتحادات المهنية.

ظن العسكر - خطأ - أنهم ينوعون على نفس لحن الديمقراطية، فقد جاء في خطاب للفريق عبود في افتتاح الدورة الأولى للمجلس المركزي، ما يلي: "إن الأوضاع الدستورية في عالم اليوم متعددة ومتباينة، تبعا لاختلاف الظروف التاريخية والمفاهيم الحضارية ولن يبقى منها إلا ما يحقق مصالح الأهلين في كل أمة". وهذا حديث صحيح في المطلق ولكن في "مصالح الأهلين" ما هو مشترك وعام، ولا بد من توفره كحد أدنى، أي الحريات وحقوق الإنسان الأساسية. وبعد ذلك، يمكن قبول أي تعدد أو تباين. ولكن النظام "الأبوي" لم يتقدم خطوة واحدة في مجال حريات التعبير والتنظيم بالذات. وكاد أن ينسى أن للبلاد تراثا طويلا في العمل النقابي والاتحادات المهنية والحركة المطلبية والاضرابات. ورغم محاولات التطوير الدستوري، ظل قانون السودان لعام 1958 ولائحته ساريين. وهو في مضمونه شكل لحالة

الطوارئ، إذ منح وزير الداخلية صلاحيات واسعة. وبعد عامين من الحكم، نشطت مقاومة العمال والمزارعين والطلاب. والأخطر من ذلك كله، أن مؤسسة الجيش لم تعد بعيدة عن التوتر والصراع، فقد شهدت البلاد محاولات لانقلابات مضادة. كما أن النظام لم يستطع أن يبعد أطراف الحزبية والطائفية والولاءات القديمة وأن يحل محلها ولو عن طريق شرعية الإنجاز.

وبدأت الأحزاب في التملل وإظهار عدم القبول لغياب الديمقراطية، رغم مواقفهم المؤيدة في البداية بلا تحفظات أو شروط. وكان حزب الأمة أول المتمردين على النظام. وقد يبدو هذا الموقف غريباً، ولكن العكس، لأن الحزب كان يتوقع أن يسترد السلطة من العسكر سريعاً. ففي نهاية عام 1959 بعث السيد (الصدّيق المهدي) بخطاب لرئيس وأعضاء المجلس الأعلى للقوات المسلحة، وضح فيه أنه ووالده أيدا الانقلاب كمرحلة مؤقتة يقوم خلالها الجيش من إرساء قواعد الاستقرار ويمهد لقيام حياة ديمقراطية خالية من أخطائها السابقة. ولكن يبدو له أن الأمور تأخذ منحى آخر، لذلك رأى أن واجبه نحو قومه ووطنه تحتم عليه أن يتقدم للمجلس بالمطالب التالية:

- 1- أن تنتهي مهمة الجيش في مباشرة شؤون الحكم مشكوراً على ما أدى فيما يختص بالدفاع عن البلاد متجنباً التدخل في شؤون الحكم.
 - 2- أن يتكون مجلس أعلى من خمسة أعضاء برئاسة دائمة يتولى هذا المجلس رئاسة الدولة والإشراف على شؤون الحكم مؤقتاً.
 - 3- أن تتألف حكومة من المدنيين لحمل أعباء الحكم في البلاد فترة وجيزة لا تزيد عن الزمن الذي يتطلبه إعداد الدستور.
 - 4- أن يوضع دستور البلاد.
 - 5- أن يتم انتخاب هيئة لإقرار الدستور وانتخاب رئيس الجمهورية.
- هذا وقد تقدم السيد (إسماعيل الأزهرى) بمذكرة حوت نفس المطالب السابقة. ولكن الحكومة تجاهلت المذكرتين. (إبراهيم محمد حاج موسى، 261).
- كونت الأحزاب (الجبهة الوطنية) عام 1960 والتي دعت لاستعادة الحكم المدني. وقدم زعماء الأحزاب المعارضة في 29 نوفمبر 1960 المذكرة الأولى حوت نفس المطالب مع

تركيز على "رفع حالة الطوارئ فوراً وكفالة حريات المواطنين وضمان حرية الصحافة". كما طالبت بوضع "قانون انتخابات عادل، وتجرى الانتخابات لإيجاد ممثلي الشعب الذين سيتولون الحكم في صورته النهائية ويضعون الدستور". وواصلت الحكومة التجاهل ولكن المعارضة لم تتوقف عن المذكرات، حتى تم لقاء مع السيد (الصدوق المهدي) ولكن بلا نتائج مهمة. وتواصلت المقاومة واستنزفت حرب الجنوب قدرات الجيش العسكرية كما عرته سياسياً، حتى كانت ثورة 21 أكتوبر 1964 الشعبية التي عجلت بسقوط الحكم الدكتاتوري من خلال النضال السلمي من إضراب سياسي وعصيان مدني ومظاهرات قادتها جبهة الهيئات.

اليسار والاتحاد الاشتراكي

كان من المفترض أن تكون الحقبة التي تلت ثورة أكتوبر الشعبية، هي أكثر فترات تاريخ السودانين تمسكا بالديمقراطية. وذلك، بسبب عظمة الثورة التي قاموا بها، بالإضافة لتجربة ست سنوات من غياب الحريات.

ولكن حدث العكس تماماً، فقد كانت الفترة من 1965 حتى مايو 1969، واحدة من أسوأ مراحل الحياة السياسية السودانية. فقد عاشت الديمقراطية الثانية عمراً قصيراً تميز بالاستمرار في الإخفاقات وعدم التعلم من التاريخ. فقد كان الساسة الحزبيون فعلاً مثل آل البوريون، لم يتعلموا شيئاً ولم ينسوا شيئاً. إذ شهدت تلك السنوات قدراً هائلاً من الانشقاقات غير المبررة والتي لا تستند على أي اختلافات مبدئية. وصار الصراع السياسي على السلطة شرساً وضارياً باعتبارها وسيلة للثراء والارتقاء طبقياً واجتماعياً. بسبب التسهيلات والامتيازات والإعفاءات والرخص التجارية، التي يتيحها المنصب الوزاري. وهي مرحلة التمهيد لوضع الدستور وبالتالي عرفت خلافات حادة، كما أنها مقدمة اختيار رئيس الجمهورية القادم. وقد طرحت قضية الدستور الإسلامي الخلافية مجدداً. وعرفت الفترة النزاع الخطير بين السلطة القضائية ورئاسة مجلسي السيادة والوزراء. ثم كان السقوط الكبير في اختبار الديمقراطية والذي تمثل في حل الحزب الشيوعي. وكان قد صدر حكم الردة في شأن الخلاف مع الأستاذ

محمود محمد طه. وفي نفس الوقت كان الحرب الأهلية في الجنوب تتصاعد، وكانت النتيجة تفاقم الأزمة الاقتصادية. وهكذا تهيأ المسرح تماما لمغامرة انقلابية جديدة لن تجد صعوبة في النجاح.

لم يجد قائد الانقلاب الجديد صعوبة في دمج الأوضاع السياسية بالفشل والفوضى. وقدم البيان الأول للانقلاب الذي ألقاه العقيد (جعفر النميري) رئيس مجلس قيادة الثورة في صبيحة 25 مايو 1969، نقدا حادا للأحزاب وزعمائها، جاء فيه:

"إن بلادنا الحبيبة لم تنعم باستقرار منذ إعلان استقلالها في 1956 وكان ذلك مرده سلسلة من المآسي تضافرت فيها عوامل الفساد وذلك من الأحزاب المختلفة على مقدراتنا فتحول الاستقلال على أيدي الحكومات المتعاقبة إلى مسخ قبيح".

ويقول البيان أن كل الدول حديثة الاستقلال مثلنا انطلقت للأمام، وذلك ليس بسبب تفوقها في مجال المعرفة والعلم أو بسبب تخلفنا الاقتصادي: "ولكن لأنه تولي أمرها منذ استقلالها رجال آمنوا بوطنهم إيمانا صادقا وبوحي من ذلك الإيمان الصادق عقدوا العزم على أن يعيدوا صنع الحياة في بلادهم. أما نحن في السودان فقد ظللنا نسير إلى الوراء لأنه تحكمت فينا أحزاب عجزت عن إدراك مفهوم الاستقلال. وكان الاستقلال في نظرها علما ونشيدا وسفارات ومؤتمرات لا وسيلة لتغيير حياة الأمة وإسعاد أبنائها. وانطلاقا من هذا المفهوم الخاطئ لم يكن هم الأحزاب المختلفة إلا أن تتسلل إلى مواقع الحكم ثم تمسك بزمام السلطة لمصلحتها الخاصة دون اعتبار لمصلحة الشعب فعم الفساد والرشوة في أجهزة الدولة فاختل الأمن الداخلي وفتحت أبواب البلاد للنهوض الأجنبي وتسللت قوى التخلف والرجعية إلى بلادنا، تسللت لتساند تلك الأحزاب بكل إمكانياتها". ويؤكد البيان أن الجماهير لكل هذه الأسباب رفضت تلك الحكومات: "وبدأت تتطلع إلى تغيير جذري في نظام الحكم مدركة أن السودان الحديث لم يخل في يوم من الأيام من فئة قيادية تعرف أين تكون مصلحة وطنها مستعدة دائما وأبدا أن تبدل كل غال ونفيس في سبيل تحقيق تلك المصلحة وعليه فقد اتفق قادة هذه الفئة المخلصة على إنهاء هذا العهد عن طريق القوة وتولي أمر الجيش في هذه اللحظات رجال عاهدوا الله على التضحية بدمائهم رخيصة في إسعاد هذا الوطن وانضم إليهم من المدنيين رجال لم يتخلفوا يوما عن ركب الإخلاص والوطنية".

كان هذا الانقلاب نقطة تحول كارثية في تطور البلاد، حيث وضعت ما تسمى بالقوى الحديثة كل فكرها ومستقبلها في يد العسكر أو ما أسمتهم بـ: "التقدميين الثوريين". وتخلي الشيوعيون، والقوميون العرب، والبعثيون، والناصريون، وكل اليساريين والتقدميين؛ عن نظرياتهم في الثورة وعن تحليلاتهم الطبقيّة. فقد وجدوا السلطة جاهزة وهي فرصة لن نتكرر، وكلهم يعلمون استحالة وصولهم للسلطة عن طريق الديمقراطية الليبرالية (أي الانتخابات والأغلبية البرلمانية). وهذا خطأ كررته القوى الحديثة والتقدمية في كثير من الدول العربية والأفريقية، فقد راهنت على إمكانية تحقيق الاشتراكية عن طريق النظم الشمولية. وتمت مقايضة الحرية بالخبز، وفقدت الشعوب الخبز والحرية، وعانت عقوداً من القمع والعسف والإفقار والإذلال. فقد أجمعت القوى الحديثة على إصدار ميثاق العمل الوطني والذي أطلق رصاصة الرحمة على الديمقراطية الليبرالية مشيئاً الأحزاب والتعددية الحزبية. ووضع بحماس وروح ثورية كأنها تعلن نهاية التاريخ في السودان، وقد ظنوا بالفعل - كما قالت أناشيدهم: أنت يا مايو الخلاص! وقد عاد الكثيرون من ثوربي تلك الحقبة، ليقودوا النضال من أجل التعددية الحزبية وحقوق الإنسان، بعد سقوط نظام النميري نتيجة انتفاضة أبريل 1985.

يعرض أحد قادة نظام مايو ملامح الميثاق الوطني والمبادئ الموجهة له، بالقول أن البنود الفرعية نصت على مجموعة من المحاور شملت على: مبدأ تحرير إرادة المواطنين من كافة صور وأشكال الاستغلال والهيمنة الاقتصادية والإدارية والطائفية والقبلية، ثم وضع السلطة بكاملها في يد الشعب. (زين العابدين محمد أحمد، 2011:57). ويضيف شارحاً القرارات والموجهات: "واستتبع ذلك الفهم التحرري الوطني اتجاه تغيير كافة القوانين التي تعوق مسيرة التقدم نحو البناء الاشتراكي. وكان مبدأ تحرير المجتمع من التخلف والتبعية، يستلزم الإسراع بالتنمية القومية اعتماداً على التخطيط العلمي السليم. وعلى ذات الاتجاه نصت المبادئ على تحرير الريف من التخلف وتحرير الطاقات البشرية وتنميتها ليكتمل محور الاهتمام بالأسرة وحماية الأمومة والطفولة والعناية بالشباب ورعاية الأحداث". (ص57). وهذه غايات طموحة وتشبه - للمفارقة - شعارات الإسلاميين الخاصة بإعادة صياغة الإنسان السوداني. ويضيف لها إعادة بناء أجهزة الدولة التنفيذية على أسس وطنية

وعلمية حديثة. ويلتزم بتصنيفية الاستعمار ومساندة حركات التحرر في العالم ولا يهمل تحديد طبيعة نظام الحكم في السودان بالديمقراطية والاشتراكية.

لابد أن يتوقف المرء هنا لبحث عن هذه الديمقراطية المايوية. وكفينا أحد منظري النظام الأساسيين (منصور خالد) شر عنت ورهق المتابعة والبحث. وإن كان يكتب في معرض التذكير والتبكي وإخراس الديمقراطيين الجدد المادحين لتلك الديمقراطية. ويحمل الأحزاب التقدمية والنقابات مسؤولية وأد الديمقراطية الليبرالية وتقديم مبررات وحيثيات تحاول أن تعقلن وتشرعن ما تسميه واقعا ثوريا جديدا "إرادة سياسية جديدة". ويستشهد في ذلك بعدد من المبادئ الأساسية التي أوردها الباب الثاني من الميثاق للتعبير عن التغيير:

- "تستهدف ثورة مايو تأسيس ديمقراطية جديدة تضع السلطة بيد قوى الشعب العاملة".

- "لا مكان في التنظيم السياسي لأعداء الثورة".

- "رفض ثورة مايو لنمو الديمقراطية الغربية المشوهة القائمة على الزخارف الجوفاء والواجهات الدستورية التي تحتمي من ورائها مصالح الفئات المعادية للشعب". (النخبة السودانية.. ج1، ص327).

رغم أن (منصور خالد) من أصوليّ نظام الحزب الواحد، ألا أن منطلقاته تتسم بالاتساق والصدق وعدم المزايدة والبعد عن الانتهازية. ولذلك كانت لديه الشجاعة في أن ينقد ذاته، وأن يواجه الانتهازيين والحواة الذين سارعوا بالهجوم على مايو والتصل من تاريخهم والذي يدل على مساهمتهم في تثبيت النظام العسكري بالتنظير والتنظيم وقمع الرجعية. إذ لم يكن (النميري) ورفاقه "الذين حملوا رؤوسهم صبيحة الخامس والعشرين من مايو" قادرين على إنتاج تلك الأفكار التي أسعفتهم في فترة الفراغ الفكري والسياسي الأولى. ويلحق (منصور) تلك القوى الحديثة بالأسئلة الحرجة التي لم تجب عليها حتى اليوم، يكتب: "... هذا في مجمله هو تصور نظام مايو للوحدة الوطنية والديمقراطية يوم أن كان دعائه وحماته لا سدنته هم "القوى الديمقراطية" بأحزابها ونقاباتها ومستقلها، وهو تصور يرفض نهج (الديمقراطية الغربية) التي دعت لها نفس هذه القوى في أبريل 1985 لأنها، حسب أوصاف ذلك الزمان: ديمقراطية جوفاء. أما الوعاء السياسي الذي أريد به استيعاب هذا النشاط السياسي "الثوري" فهو "التنظيم السياسي" المعرف بالألف واللام مما ينتقي معه

أي حديث عن التعددية الحزبية. ومع تلك الوجدانية والانفراد بالسلطة فقد أريد لذلك التنظيم أن يكون تنظيمًا مغلقًا وشموليًا. وهو مغلق لأنه لا مكان لأعداء الثورة فيه، وأعداء الثورة هؤلاء ليسوا الذين يحملون السلاح ضدها فحسب ولكن كل من لا تتشاكل رؤاه مع رؤى دعاة الثورة". (المرجع السابق، ص328).

استفادت حركة مايو وعسكرها بصورة جيدة من تاريخ القوى الحديثة التنظيمي، وتراث العمل وسط المنظمات الجماهيرية والنقابات؛ لذلك سارعت مايو 1969 ومطلع عام 1971 تأريخ ميلاد التنظيم السياسي أو عشرين شهرًا فقط، لإكمال هذا الإنجاز. ويرجع ذلك إلى: "إن المناخ الذي جاءت فيه الثورة كان مهيبًا للتغيير. كما أن استقبال الجماهير وتفاعلها العفوي السريع مع أطروحات الثورة وشعاراتها منذ بياناتها الأولى. إضافة إلى ما تؤكد عمليًا من خلال الممارسة الفعلية للسلطة الثورية خلال تلك الفترة نسبيًا". (ص55). ومن أهم مظاهر التنظيم الجديد، البدء من العمل في الريف حيث كانت أول الخطوات إنشاء لجان تطوير الريف أو القرى. فقد كان من المعهود في الماضي التركيز على المدن والمراكز الحضرية ومناطق الوعي. ويبدو أن هذه البداية من اقتراحات عضو اللجنة التمهيديّة، كامل محجوب، وهو شيوعي سابق تفرغ للعمل وسط المزارعين في الجزيرة وكان وراء تكوين اتحاد المزارعين. وهذا نموذج للاستفادة من تجارب القوى الحديثة، ولكن التجارب تم غرسها في تربة نظام شمولي معاد في جوهره للجماهير.

أعلن الرئيس (جعفر النميري) في 20 فبراير 1971 في بلدة (الحاج عبد الله) قيام لجان تطوير الريف. وعقب ذلك مباشرة، في 28 مايو 1971، صدر قرار بتشكيل اللجنة التمهيديّة للتنظيم السياسي. وفي ختام المؤتمر التأسيسي تم إقرار الوثائق الخاصة بمشروع ميثاق العمل الوطني، ومشروع النظام الأساسي للاتحاد الاشتراكي، ثم المبادئ الأساسية لدستور البلاد الدائم. وتم تكوين الأمانة للاتحاد الاشتراكي، وعدد كبير من اللجان المتخصصة (الأمانات) وهي مقابلة للمنظمات النقابية ومؤسسات المجتمع المدني بالإضافة لأمانات مثل: الفكر والدعوة. وفي 15 يناير 1972 صدر قرار تكوين المكتب السياسي التمهيدي للاتحاد الاشتراكي، وعقد أول اجتماع له في 29 من نفس الشهر. وشرع النظام في بناء الاتحاد الاشتراكي، وفي يناير 1974 انعقد المؤتمر القومي الأول. وأعلن في تقرير المؤتمر عن قيام

6381 وحدة أساسية، و1892 فرع عمل ، 325 قسما، و34 لجنة منطقة وعشر لجان مديريات. ففي القاعدة شبكة من الوحدات تغطي كل أنحاء القطر وتختار كل وحدة لجنتها يليها مؤتمر ولجنة الاتحاد الاشتراكي على مستوى الفرع والقسم والمنطقة والمديرية وتتكون المؤتمرات على كل مستوى من ممثلين من المستوى الأدنى. (نبلوك، ص245).

حاول منظرو مايو الوصول لصيغة سياسية واسعة فضاضة في حقيقتها، بينما رأى أصحابه فيه شكل الجبهة التقدمية وفق مناقشات لجنة الميثاق المطولة. ولكن التنظيم رغم الكلام الكثير والكبير، لم يحمل أي معايير صارمة ودقيقة، بل كل شخص يجد فيه طرفا من بغيته. وقد كان مقتله في كونه فوقيا رغم مظاهر التنافس ومعارك الاختيار الشكلية. إذ لم يستطع أن يبعد عن نفسه شبهة حزب السلطة ووسيلة ناجعة لتحقيق المآرب الشخصية. وهذه واحدة من أخطر الآفات التي أصابت الانتلجنسيا السودانية بتراتباتها المختلفة من أنجب مثقف حتى أصغر أفندي، خاصة وأن لجانته وأماناته الممتدة في أركان القطر سمحت بالانتساب الكبير. وقد جذب التنظيم أعدادا غفيرة من الذين جذبتهم "السياسة" ولكن بلا محتوى مثمر وخير. ويكتب (حيدر طه): "الاتحاد الاشتراكي ظل "خلاقة" شائه التكوين ومفرغ المضمون ومعدم الذكاء، يفتقد الحس التاريخي بالتطور السياسي السوداني، جاهلا قواعد اللعبة السياسية التقليدية ومتخلفا عن إبداع قواعد جديدة، ولذلك ظل معزولا إلا من جماعات ضئيلة العدد جادة في اختياراتها". (2010:408). فهناك جماعة أصابها اليأس من الأحزاب، تقليدية وحديثة، فرأت في هذا التنظيم السياسي المنفتح على "المتقنين المستقلين والتائبين والتمرديين على الأحزاب الأخرى" فرصة لتقديم ما يرون أنه مفيد للوطن. أما القطاع الأعرض فقد كان - حسب رأيه- يؤلف "بمهارة عالية، سيمفونية التطبيل القادرة على تزويق كل قبيح وتزيين كل باطل، فتعمقت في تربة التنظيم جذور التسلق وأينعت ثمار الفساد". (نفس المصدر السابق). ويلاحظ أن فئة كبار الأفندية الجدد، كانوا ينفرون من ربط أسمائهم بالاتحاد الاشتراكي أو نسبهم إليه، "فلا هو حزب له شرعية شعبية تراكمت من خلال نضال دعوب، ولا هو مؤسسة حكومية مندرجة في هيكل الدولة". (ص408). ويرى أن غلبة التسلقين داخل التنظيم كانت سبب الآفة التي نخرت جسم الاتحاد الاشتراكي حتى غدا هيكلا خاويا.

من أهم مظاهر الخلل في الاتحاد الاشتراكي أن العناصر الأكثر إيمانا بالفكرة والقادرين على التنظير والكتابة؛ هم الأقل احتكاكا بالجمهير وعملا وسطها. فقد اكتفت شخصيات مثل منصور خالد، وجعفر محمد علي بخيت، أحمد عبد الحليم، أحمد المغربي، وبدر الدين سليمان. وظل (النميري) يعتمد أكثر على الأجهزة الأمنية المتعددة، وعلى إفساد النخبة وابتزازها. فقد كان الاستوزار من الأسلحة الفتاكة في تدجين النخبة، فقد أجري 18 تعديلا وزاريا منذ التشكيل الوزاري الأول في 25 مايو 1969 حتى 24 نوفمبر 1981. وتقلد 328 شخصا منصب الوزارة و115 منصب وزير الدولة. وكانت النتيجة الطبيعية أن يعيش الفكر غريبا داخل الاتحاد الاشتراكي، خاصة وأن رجاله أصبحوا دون إرادتهم يمارسون الفكر من أجل الفكر دون أن يلمسوا أثره في الواقع والحياة. وحاول مفكرو مايو تأكيد استقلاليتهم الفكرية بكل الطرق، ويعود ذلك لهاجس النأي من الفكر الشيوعي تحديدا. لقد خلت ساحة الفكر التقدمي لهم تماما بعد كربلاء الشيوعيين في يوليو 1971. ويضاف إلى ذلك المساندة غير المحدودة من قبل النظام الحاكم. ولكن كل ذلك لم يسعفهم في الخروج من أسر المثالية والاعتزاب والعزلة الشعبية، ولم يحولهم إلى متقنين عضويين. وظلوا موظفين فكريين ومبررين يظهرون بعد حدوث الواقعة ولا يستشرفونها ويتوقعونها ويخططون لها. ومن الواضح أنهم خلطوا بين ما هو كائن وما يجب أن يكون.

كثير الحديث عن المنهجية ومناهج الفكر والوحدة الفكرية، وذلك في بلد تتعدى الأمية فيه 80% في مناطق، وبين النساء، وتعاني أجزاء واسعة من العطش حرفيا، لذلك كانت حملة محاربة العطش، كما كانت تزحف عليه المجاعة التي حركت ضمير العالم كله، عدا السودانين. وفي هذا البلد الواقعي، كان (جعفر محمد علي بخيت) يتحدث عن اشتراكية سودان افتراضي، ويقول: "أن ثورة مايو ليست حركة منظمة لمذهب عقائدي واحد مكتمل الأصول، مسبق الإيمان به وفق مبادئ وفروع ومناهج وإنما هي ثورة قائمة بذاتها، مولدة لمذاهبها ومناهجها ونظمها من ذات نفسها.. خالقة لها من ظروف بيئتها الطبيعية والتاريخية ومن حتميات مراحل حياة أمتها السودانية.. وعلى ضوء هذا فإن أسلوبها في التنظير والتوجيه والدعوة تحتاج، بالضرورة، لأن يكون أصيلا لا مقلدا.. وميزة التقليد الكبرى هو وجود الأصل الصالح قبلا وهذا ما لم يتوفر ل مايو إذ هي انطلاق فريد، وفاتحة عمل". (لا

خير فينا...، ص246). ويكمل (منصور خالد) سردية فكر مايو العظمى بالقول أن هذه النظرة تهدف لتركيز الفكر وتفعيله "لا كمنشأ منفرد ومستقل، وإنما كمنشأ مشترك ومتغلغل في ثنايا النشاط العام ومرتبب بقضايا الساعة دون إغفال لقضايا الأمس والغد". لذلك، قدم هذه الأطر كبرنامج تفصيلي يضمن سمو وقدسيتها تلك الأفكار الثورية: "تسليح التنظيم بالفكر، التدريب القائم على الاستقراء لا التلقين، التثقيف العام، الحوار والنقاش في أمهات القضايا، دراسة القضايا الفكرية والمهنية في قطاعات المهن المختلفة". (نفس المصدر السابق).

ويضيف بأن هذا التركيز الجاد على منهجية التفكير، أمر له مبرراته. ويستوقفنا في الصدد المبرر الأول وهو "الحرص على أن ننأى بتنظيمنا وأنفسنا عن الغوغائية التي ليست هي من الفكر في شيء" (ص246) والغوغائية من المفردات القديحة المفضلة عند الصفوة لوصف بعض المظاهر الشعبية أو الشعبية. ولكن ذلك يؤكد أن فريق أمانة "الفكر والمنهجية" أو "الفكر والدعوة" في تعديل لاحق، حذر في موقفه من الجماهير والغوغاء والرجرجة. وينسحب وصف (حيدر طه) لمنصور عليهم جميعا: "فمزاجه ليس حزبيا ولا جماهيريا، فهو يميل بقدر ما توفر له الظروف للعمل ما بين الكواليس وخشبة المسرح وحسب ما تمليه عليه المهمات والمسؤوليات، أو وفق ما يرغب. وعندما تدهم الأجواء يميل إلى تكثيف نشاطه في الساحات والدوائر الخارجية التي لا ينافس فيها أحد. فهو أقدر على قيادتها، وخبير بمسالكها". (ص413).

عجز عطارو تنظير مايو في تحويل الانقلاب العسكري التأمري إلى ثورة شعبية واشتراكية أيضا. وقد نسوا قاعدة هامة لـ (قرامشي) وهي أن طريقة الوصول إلى السلطة هي التي تحدد كل مسار هذه السلطة حتى النهاية. وأصيب المنظرون بالخيبة، وكان أكثرهم إحباطا (منصور خالد) والذي كتب بكثافة وصدق عن التجربة. ولكن فات عليه تحليل طبيعة النظام بعمق، وركن للسذاجة أو حسن النية، وقد يكون الغرض؛ حين كتب عن سلطة مايو: "كانت الثورة على أيامها تلك في صراع بين مدرستين.. واحدة ترى في الدستور انتقاصا من الثورة وتدعو لما تسميه بالشرعية الثورية. والثانية لا ترى هذا الرأي بل ترى في ما يسمونه بالشرعية الدستورية مغالطة فكرية وقانونية.. فالانقلاب الثوري يصبح شرعيا يوم أن يستتب

له الأمر ويتسلم مقاليد الأمور بفعالية ويحظى برضا الناس وهو دوماً رضى نسبي". (ص278). وهذه هي شرعية الغلبة أو الأمر الواقع، والنتيجة واحدة بسبب غياب الحريات، وهي: حكم الفرد المستبد. رغم أن (منصور خالد) يتحدث عن ما يشبه الضمانات، وكتب حينها: "أن سعي الثورة وسعي قائدها هو أن لا تستبدل السلطة الاستثنائية لمجموعة بالسلطة المطلقة لفرد.. وان لا أن تستبدل الاوليغاركية بالتفرد.. بل كان سعي الثورة هو إنشاء دولة مؤسسات يسودها النظام والعدل. فهذا وحده يمكن للثورات الهادفة أن تحقق غاياتها وبهذا وحده يمكن للأنظمة أن تبقى وتتجز". (ص279). ونعلم جيداً كيف سار تاريخ مايو حتى بعد وضع الدستور المثالي.

لم يكن من المنطقي للنميري الذي ضرب الأنصار بالطائرات في الجزيرة (أبا) في مارس 1970، وأقام المذابح للشبيوعيين في يوليو 1971، وقضى على كل المؤامرات؛ أن يرضى بتقييد أي دستور أو مؤسسات. فقد كان يحل اللجان والمجالس، ويعدّل الوزارات؛ كما يشاء له مزاجه. واستخدم كل ذلك في المناورات واللعب على التناقضات منعا لتكوين أي مراكز قوى أو معارضة محتملة. وافقد مجلس الشعب أي دور رقابي وصارت مهمته التمرير الآلي للقرارات. وفكرة الحكم المحلي كوسيلة للتغيير من القاعدة، فقد انتهى حلم "الثورة الإدارية" بعد أن غادر عرابه (جعفر بخيت) الوزارة في عام 1975. وتحول الاتحاد الاشتراكي إلى بوق للدعاية الحكومية، عوضاً عن القيام بدور التعبئة الشعبية. ويكتب (وودوارد) عن هذا التحول: "وبدلاً من أن ينظر نميري إلى نفسه كمناور سياسي بارع، كان يرى نفسه كقائد شعبي وكقيم على أداء الوزارات والمؤسسات، يحاكمها من أعلى لمصلحة الشعب، وكقائد ملهم قادر على تعبئة الشعب حوله. وإذا كان البعض قد وصف هذا الوضع بالديمقراطية الرئاسية" فقد كان السودان يسير بالفعل في طريق حكم فردي، على حساب المؤسسات التي صنعها نظام النميري نفسه". (ص174).

تراجع النظام المايوي عن الأيديولوجيات التي ملأت الساحة السياسية في الأيام الأولى. ولم يعد الحديث عن الاشتراكية بعد عام 1971 يثير الاهتمام بل تبرا الكثيرون من مواقفهم التقدمية السابقة، خشية نسبهم للشيوعية. وضمن هذه الفوضى والتراجعات، لم يعد للفكر وهجه القديم بسبب الإحباط واللامبالاة بين المثقفين. ودخل نظام مايو في مغامرة قيام حركة

ثورية بدون نظرية ثورية، وكانت النتيجة صعود التكنوقراط على حساب الأيديولوجيين.

العالمثالية وعنف اللغة عند منصور خالد

ينتمي (منصور خالد) في تناول الديمقراطية إلى مدرسة فكر الأزمة أو التي قد يسميها البعض (الأزمولوجي) أو علم الأزمة، وقد اهتم علماء الاجتماع بظاهرة الأزمة مع تصاعد أوضاع الصراع، وتفاقم التخلف بكل أشكاله. وقد أفرد الاجتماعي (أحمد مجدي حجازي) كتابا كاملا للموضوع، عنوانه: "علم اجتماع الأزمة" (دار قباء، 1998). كما أصدر (مازن مرسل): "سوسيولوجيا الأزمة - المجتمع العراقي نموذجا" (بغداد 2008) وفي السودان، وأصدر (عبد العزيز حسين الصاوي) كتابا عنوانه: "أزمة المصير السوداني" (القاهرة، 1999). وكتب (عطا البطحاني): "أزمة الحكم في السودان - أزمة هيمنة أم هيمنة أزمة؟ (الخرطوم، 2011). وكتابي: "أزمة الإسلام السياسي". وحتى السفير الأمريكي السابق، ج. نورمان أندرسون له: "السودان في أزمة.. إخفاق الديمقراطية"، (ترجمة إبراهيم جعفر). وقد لا يستخدم المفهوم مباشرة ولكن يبقى المضمون والفحوى، مثل المأزق أو المحنة. إذ نجد: "السودان المأزق التاريخي وأفاق المستقبل" لمحمد أبو القاسم حاج حمد؛ و"محنة النخبة السودانية" لفتحي الضو. ويكثر الحديث عن الأزمة والأزمات في العديد من أدبيات تحليل الأوضاع في السودان، حيث تتكرر عناوين مثل: أزمة الهوية السودانية، أزمة دارفور، أزمة الحكم، الأزمة الاقتصادية، أزمة الحكم، وإدارة الأزمات والكوارث وندوة: الأزمة الوطنية السودانية (الدوحة). وعلى المستوى العالمي تشكلت: مجموعة الأزمات الدولية (International Crisis Group).

يقع فكر (منصور) في قلب هذا التيار الفكري في فهمه ومواقفه من الديمقراطية. فقد اقتنع اقتناعا تاما بفشل التجارب الديمقراطية في السودان منذ الاستقلال، وهذا مظهر الأزمة. وفي بحثه عن أسبابها وعواملها، فهو يسعى من هذا خلال هذا المدخل لتأكيد فرضياته ثم إقناع الآخرين بنتائجه بواسطة تبني منهج الأزمة. وبهذا المنهج يضع فشل الديمقراطية ضمن الأزمة الشاملة، وفي صميمها فشل النخبة. وقد كتب مبكرا: "إن السودان يعيش اليوم أزمة

حضارية (...) أزمة تتبدى مظاهرها في القيادات.. وتتبدى في المؤسسات.. وتتبدى في القيم والأخلاقيات". (حوار..، ص121). ويكرر قوله بعد سنين: ". والأزمة السودانية في تقديرنا ليست هي أزمة حكم وأزمة هوية فحسب وإنما هي قبل هذا أزمة رؤية". (النخبة.. ج1 ص15) وفي النص الأول يُرجع الأزمة إلى التناقض بين مجتمع بدوي متخلف تحكمه دولة عصرية أو نريد لها أن تكون كذلك. وحسب منطق، لا يمكن حل هذه المعادلة الصعبة إلا بالفكر الأصيل. وهنا يحمل الأحزاب التي ولدت في جو فكري عقيم، المسؤولية. وفي النص الآخر، يصل إلى نفس النتيجة عن طريق مختلف، حيث يقول: "والمأزوم هو تلك الأقلية الاستراتيجية من صفوة المثقفين أو بالحري المتعلمين التي افترضت لنفسها - التعبير وصنع القرار باسم هؤلاء جميعا (يقصد المواطنين العاديين: أوهاج، تيّه، وسر الختم - كما عددهم) بحكم سيطرتها على الحكم والمال والتعليم ووسائل الإعلام الحديث". (نفس المصدر السابق). يعمل مجددا على أيديولوجية (الأزمة) في حوار مع (الأكثوريين) الداعين للتغيير الاجتماعي الجذري. ويقرر أن محنة هؤلاء مزدوجة فهي على جانب منها (أزمة فكرية)، وفي جانب آخر (أزمة منهجية). فهو يرى أن "التغيير الاجتماعي فعل يسبقه تعبير عن هذا الفعل كما يسبق ذلك التعبير تصور فكري". ولا يقف الأمر عند هذا الحد، لأن منطق التغيير الاجتماعي "يقتضي رؤية إستراتيجية متكاملة، وبرمجة رصينة لهذه الرؤية تتعكس في أجندة محددة للتغيير كما يقتضي تنظيما وعائيا يستوعب القوي ذات المصلحة في التغيير حتى تصبح قادرة على أن تحمي وتنفذ أجندة التغيير المطلوب". (النخبة.. ج1 ص79). وواضح في نظره أن حل الأزمة في بناء التنظيم الفعال صاحب الرؤية الفكرية والبرنامج، والذي يؤسس لدولة عصرية. ويكتب: "التحول الحضاري في مجتمع العلم والتكنية لا يتم إلا عن طريق دولة عصرية.. والدولة العصرية لا يقودها إلا القلة التي تعيش العصر - أو تكاد تعيش في العصر". (حوار..، ص164).

يرى (منصور) أن القضية الرئيسية الحضارية هي في نقل المجتمع إلى أعتاب القرن العشرين دون الدخول في متاهات فكرية وجدل عقيم. ويصبح واجب الصفوة الرائدة هو البحث عن نهج أصيل يستهدي بتحارب الإنسانية وأفكارها دون عقد أو وجل (ص200). وقد يجد لهذه الصفوة الأعذار ولكن لا تعفيها عن المسؤولية التاريخية، حين يقول إنها أقلية

مسحوقة (ص164). ولذا، يطلب منها حل إشكالية: "كيف يمكن لنا التوفيق بين الدولة العصرية والمجتمع البدائي". (حوار..، ص164). أولاً، صعقت حين رأيت (منصور خالد) العالمثالي الأصيل يستخدم مصطلح الأنثروبولوجيا الاستعمارية لوصف بعض تلك الشعوب بـ"بدائية" (primitive). وهذه لفظة أصبحت من العاديات - كما يقول هو نفسه عن بعض الشخصيات والكلمات. ويفضل البعض كلمة بديئة من البد في سلم التطور، أو دمج الثقافي والاقتصادي لتسمي الدول أو المجتمعات النامية، أو حتى الدول المتخلفة. وكل هذا تجنباً لكلمة "بدائية" حتى تهجر وتختفي. ولكن هذا الموقف المتطرف حضارياً، لا يمنعه من تقديم - ما أسماه- "جماز عقلي" لهذه الصفوة المسكينة. ويعرفه بأنه: "لا يعني شيئاً غير أن تحتشد الصفوة في جديّة للبحث والتحليل والتقييم لخلق المناخ الفكري، بل ولخلق الفكر الأصيل". (ص164).

يخلص (منصور) إلى أن فشل النخبة يكمن في عدم قدرتها على تحديد وسيلتها الأنجع. وهنا توصل إلى وجود ثلاث مدارس تتجاذب مواقع السلطة: مدرسة أهل النظر والفعل، ومدرسة أهل النظر بلا قدرة على الفعل، ومدرسة أهل الفعل بلا نظر. وهذه ظاهرة سياسية عامة، ولكنه يضيف لها كخصوصية سودانية، ما أسماها: مدرسة المشاعبين السياسيين. ويرى أن المدرسة الأولى - سواء الماركسية أو الليبرالية - عجزت لسبب أو لآخر عن ترجمة رؤاها واقعيًا. وهذا ما ينطبق أيضاً على أهل النظر بلا فعل. أما مدرسة الفعل بلا نظر، فخير من يمثلها العسكر. فهم يحاولون تقديم حلول لمشكلات دون الغوص في الأسباب الجوهرية، لذلك تظل حلولهم مؤقتة. وهو في النهاية يركن لدعوة تميل أكثر للبراقماتية، وذلك لأن مشكلات السودان - حسب رأيه - مشكلات وجود وبقاء مثل المجاعة، والتدهور البيئي، والعنف. وفي النهاية "المطلوب من الحاكم أيًا كانت ديانته السياسية هو الحل العملي لهذه المشكلات بدلا من الهروب منها إلى الأمام بالاستغراق في الحديث عن النظريات التي تهدي الحكم لأن لكل من هذه النظريات منهج أدائي". (النخبة... ج1، ص60-64).

يعبر عن نفس مشكلة النخبة بلغة أخرى، حين يرجع الأزمة إلى "اختلال الرؤية الاستراتيجية عند دعاة التغيير". ويتخذ من ثورة 21 أكتوبر 1964 نقطة فاصلة في تاريخ

السودان. ولكنها صارت ببساطة - ضمن ما ندعوه: الفرص الضائعة. فقد افتقدت الثورة القيادة الموحدة، ولكن الأهم من ذلك، افتقاد الجميع للرؤية المشتركة لقضايا السودان المحورية. ولذلك، انتهى أمر قيادة الثورة - وفق منصور - إلى نوعين من الرجال: سياسيو الصدفة الذين يجمع عليهم الناس لأنهم يمثلون قاسما مشتركا أدنى ولا يثيرون حفيظة أحد. والنوع الثاني، المزايدون بالثورية، والذين حملت مزايداتهم هذه كثيرا من القادرين على العطاء على ترك الساحة "لهذه الانتهازية الممسوخة". (المصدر السابق، ص43). ويكرر دعوته القديمة-الجديدة للحوار: "من أجل الاصطلاح فيما بينهم على يقين حول القضايا التي يشتجر حولها الخلاف باعتبار أن ليس في أمور الحياة الدهرية مسلمات تلقائية". (ص51).

احتفى اليساريون والليبراليون بكتابات (منصور خالد) عقب ثورة أكتوبر 1964 لسبب بسيط هو أنهم وجدوا من يتحمل نيابة عنهم مسؤولية الكتابة والتوثيق؛ وكأنها فرض كفاية إذا قام به البعض سقط عن الباقيين. مع أن المدقق في كتاباته خلال تلك الفترة لا يجد لديه إيمانا موحدا بالديمقراطية أو على الأقل يقيدها بكثير من الشروط. ففي مقال بعنوان: "الهيكل الدستوري بين الحزب الواحد والجبهة المتحدة" نشر بعد أربعة أشهر من الثورة (جريدة الأيام 25 فبراير 1965)، كان شديد التحفظ في موقفه من الديمقراطية الليبرالية. ولا ننسى أنه كان يكتب من (الجزائر) وسط الحماس الدافق لما يسمي بـ: "الديمقراطية الجديدة". ولذلك، لم يكن غريبا أن يستهل حديثه عن المبادئ الأساسية للدستور، بالقول: "التقليديون يحدثوننا ويطلبون الحديث عن حقوق الفرد وحرياته الأساسية تحت ظل الدستور". (حوار...، ص23) فقد وصمهم من البداية بالتقليدية، وما تحمله الكلمة من عدم المواكبة والجمود، وسرعان ما يحاول إثبات تجاوز الزمن لمبادئ الحريات الأساسية حين ظهرت لأول مرة. فهو يعيدها لظروف شديدة الخصوصية في ارتباطها باندلاع الثورة الفرنسية عام 1789. ولكنه يرى أنه مع زوال ظروف ظهورها تزول الحاجة للتمسك بها، يكتب: "والحريات الأساسية فسرت بأنها حرية الحياة وحرية الفكر وحرية التنقل وحرية الاجتماع وحرية العقيدة إلى آخر القائمة الضافية. إلا أن التطور الذي طرأ على المجتمع الإنساني في القرن التاسع عشر والقرن العشرين أبان للناس أن هذه الحريات في معناها التقليدي إنما هي وهم شائع". (نفس المصدر السابق).

ركز منصور خالد في حديثه عن فشل النخبة على النتائج، ولكنه لم يتعمق في الأسباب. فهو يعدد مظاهر الفشل في الحياة العامة، والذي يطال الانهيارات في الخدمة المدنية والاقتصاد والدستور والسياسة الخارجية. ويصل إلى سببين: الأول: لم يتغير المثقفون من خلال العلم والمعرفة والاحتكاك بالآخر. كما لم يشاركوا في الذي قرره منصور ورفاقه. ويقول بأن رسائل الصحاب زادته يقينا بأن أزمة السودان هي في جوهرها هي أزمة مثقفين (حوار..، ص178). ففي حوار عقب رسالة من صديقه (محيي الدين) من الداخل، يتوق فيها للعودة لباريس مجددا، نقرأ:

- قال أن ضميري يقلقني.. المثقف السوداني إما انتهازي أو هارب.. ولا بد أن يكون هناك مكان لطائفة ثالثة..

- قلت ألا مكان لطائفة ثالثة في هذا الإطار.. وإن جاز لي أن أعزبك وأتعزى معك فسأقول أن الهرب إلى باريس أشرف من الهرب إلى المقرن وما حوله من خمارات يعرج عليها أشقياء البلد... باريس يا صديقي تحفظ لك بكارتك الفكرية". (حوار..، ص177). ويقول بأن رسائل الصحاب زادته يقينا بأن أزمة السودان هي في جوهرها هي أزمة مثقفين (حوار..، ص178). هذا هو نفس الشخص الذي لا يتوقف عن الدعوة للأصالة. وقد هذا الحوار سبب انتقال (منصور) من حوار الصفوة لإعلان "إدمان النخبة للفشل" بعد أقل من عشر سنوات (1969-1978). ومن الملاحظ أن انقلاب مايو كان بعد شهر واحد من هذا المقال، حيث استقر بعدها (منصور) سنوات مع النظام الجديد لتجريب أفكاره المبعثرة في ثنايا هذا الحوار.

يتابع تشخيص الأزمة ليصل لعجز الأحزاب دون استثناء - التقليدية والحديثة - ليخلص إلى فشل الديمقراطية المجربة في السودان، وضرورة البحث عن بديل. ويقرر (منصور) أن العقم الفكري أنتج الأحزاب السودانية التي كان من الطبيعي "أن تنحرف لتصبح واجهات أو بديلات ممسوخة للطائفية والقبلية.. أقول بديلا ممسوخا لأن الأحزاب قد أخذت من الطائفية كل جوانبها السلبية ولكنها لم تأخذ شيئا واحدا من الجوانب الإيجابية فيها". (حوار..، ص122). وهذه بعض مظاهر تأصيل (منصور) فهو يرى في الطائفية والقبلية، إيجابيات تتمثل -حسب قوله- في التكافل والتآزر الاجتماعي بين التابعين، كما أن القيادات: "كانت قيادات خلقية ولذا فهي لم تلجأ في معاملتها مع أنصارها إلى الدس، والمخاتلة

والتموهيات.. فكانت الزعامة زعامة أبوية فهي بالضرورة زعامة عادلة بين الأبناء". (نفس المصدر السابق). وكان يتوقع أن تتحسر الطائفية والقبلية مع دخول الدولة العصرية، وتظهر أجهزة سياسية تناسب متطلبات الدولة الحديثة. ولكن خلافا للتوقعات، وهذا أمر طبيعي بسبب وجود تيار توفيقى مثل الذي هذا الذي عرضه هو. إذ لم تلق القوى التقليدية رفضا جذريا، فقد رأينا كيف عاد الخريجون المتمردون لأحضان الطائفية. ولكن (منصور) رغم موقفه المهادن، يلحن التطور الذي حدث.

وجد (منصور) المتطلع لحدائث الدولة والراغب في الوقت نفسه في استمرار إيجابيات الطائفية؛ وضعا أثار سخطه ولعنته: "ولكن الكارثة ليست في طائفية الأحزاب بقدر ما هي في أن الأحزاب أصبحت مسخا للطوائف.. فالحزبية طائفية بلا أخلاقيات الطائفية.. والحزبية قبلية بلا تكاتف أو تكافل القبيلة". (المصدر نفسه). ولكن (منصور) بموقفه اللاتاريخي (ahistorical) لم يستطع أن يستوعب استحالة نقل مؤسسة أو تنظيم اجتماعي ناتج فترة تاريخية محددة لزمان مختلف، دون أن تتغير (تصبح مسخا!). ويتحسر على تخلفنا عن العالم الذي وصل القمر، بينما نحن قابعون في "بلقع فكري". ويطلق غضبة مضرية على واقع وطنه: "وفي حال كهذه يجد الناس أنفسهم أمام اختيار عسير مضمّن.. فالاختيار بين الكيانات القائمة ليس اختيارا بين الحسن والأحسن.. ولا اختيارا بين الحسن والسيء.. ولا اختيارا بين السيء والأسوأ.. إنما هو - في واقع الأمر - اختيار بين الكارثة والفجيرة". (ص125). وهذه الصيحة القوية ترضي ضميره لكي يرفض التعددية الحزبية على الطريقة السودانية.

يعتقد (منصور) في ضرورة الانفتاح على العالم الخارجي والحوار معه باستمرار خشية العزلة. ولكن هذا المطلب يبقي شديد التعقيد مع توفيقيته صعبة التحقق، التي لا تخلو من تتريث. فهو يؤكد بحسم أن: "نقطة الانطلاق لأية حركة للتجديد في المجتمع هي التراث القومي لذلك المجتمع" (النخبة..، ج1 ص201). ويستدل على ذلك ب: "تجاح" الثورة الجزائرية بسبب: "وفائها ليناابيعها الروحية وتراثها القومي وانفتاحها نحو العصر الحديث". ويضمّن (ميثاق طرابلس) هذه التوفيقية حين يقول: "إن ثقافة المجتمع الجديد هي ثقافة قومية وعلمية وثورية". ويشرح بأن القومية هي العروبة والإسلام؛ والعلمية هي التصنيع والتكنولوجيا. ولكن التجربة أثبتت صعوبة تعايش التراث مع الآخر أو الحديث. فقد ساعدت

عملية التعريب والتأسلم إلى انتشار الفكر المحافظ والسلفي والجهادي. وهذا ما أدخل جزائر (بن بيللا) في أزمتها اللاحقة.

ينتقد (منصور خالد) الديمقراطيات السودانية ولا يبكي على فقدانها:

"أما الزعم بان هذا الانقلاب أو غيره ما وقعوا إلا لفشل النظام الديمقراطي التعددي فقول مردود لأن الذي سقط لم يكن نظاما مدنيا، ولا تعدديا، ولا ديمقراطيا في نظر كل أهل السودان وفي ذات اللحظة". (النخبة.. ج2، ص259). فهي لم تمارس التعددية القائمة على حرية الفكر والعقيدة لأنها كانت ترفع دائما سلاح التكفير خاصة على المطالبين بالفصل بين الدين والسياسة. ويؤكد غياب الديمقراطية كثقافة قبل أن تكون نظاما ومؤسسات، بحيث تحكم كل علاقات الأحزاب والنقابات والمجتمع المدني، والنظم الاجتماعية مثل الأسرة والتعليم. ولم يكن مدنيا لان الحرب كانت مستمرة في بعض أنحاء الوطن.

لا يرفض (منصور خالد) الديمقراطية الليبرالية بصورة مطلقة ولكنه يقع في فخ خطأ ترتيب الأولويات، ويضع شروطا معطلة أو ملغية للديمقراطية في كل أشكالها. إذ يرى أن "حرية التعبير لا تعني شيئا بالنسبة للجاهل.. وحرية التنقل إنما هي باطل الأباطيل لمن لا يملك أجرة النقل.. وحرية التعليم ليست إلا تضليلا في وضع يرغم الطفل في يفاعته على العمل بحثا عن لقمة العيش". (ص24). وكانت النتيجة، انتقال مركز الثقل في هذا الجدل من الحديث عن القهر الفكري إلى الحديث عن القهر الاقتصادي والاجتماعي. ولكن كل هذا لا يبرر تأجيل أو تعييب الحريات الأساسية، ولقد أثبتت التجربة حدوث كارثة حتمية في هذه الحالة. فقد تمت في أغلب هذه الدول، التضحية بالحرية من أجل الخبز والتنمية، وكان الحصاد فقدان الحرية والخبز معا واستدامة الديكتاتوريات. صحيح أن الحريات الأساسية ليست مجرد إمكانيات قانونية، وإنما حقوق لتمكين الشعب في المشاركة الحقيقية. وهذا يعني الالتزام المستمر في الدفاع عنها وحمايتها. لقد ارتكب كثير من المثقفين غير التقليديين خطأ التنازل عن الأولوية المتساوية لكل الحقوق معا وفي تزامن موحد.

نلاحظ أن مشكلة ترتيب الأولويات لازمت موقف (منصور) من الديمقراطية، خاصة بعد انقلاب 25 مايو 1969. فقد كتب يقول بوجود قضيتين تواجهان النخبة السودانية. الأولى، الوحدة الوطنية، والثانية، هي التنمية أو الخروج من أسر التخلف. ثم يضيف بأنه

تتبعث من هاتين القضيتين المحوريتين قضية ثالثة ذات ارتباط وثيق بكليهما، هي قضية الديمقراطية. ويتوقف لكي يذكرنا بأن فهمه للديمقراطية: "يتجاوز الفهم الآلي أو الإجرائي الذي يفهمه بها البعض، فللديمقراطية أبعاد اجتماعية وأبعاد اقتصادية لا تعكسها النصوص الدستورية وحدها وإنما تعبر عنها سياسات قسدية تصحب تلك النصوص. كما أن لها أبعادا ثقافية لن تمحو نتوءاتها الحيل الدستورية، أو تلغيها معادلات الحسابات الإحصائية للقوى البرلمانية وإنما يشجب تلك النتوءات الاصطلاح الوطني على الأساسيات في ظل وفاق شامل.. شمولاً جغرافياً وموضوعياً". (النخبة..، ج، 1ص58). ومن بين السطور يظهر الاستخفاف بفكرة الأغلبية: معادلات إحصائية، كم تتسرب فكرة الوجدانية والتوحيد: الاصطلاح الوطني والوفاق أي غياب الاختلاف.

يرى (منصور) أن الديمقراطيات التي مورست في السودان، لا تستحق الرحمة أو البكاء عليها. فهي مسخ مشوه، يصوره في سخرية مرة، قائلاً: "ولا نتحدث عن التعددية بأصلها المعروف، وإنما بصورتها المسيخة التي عرفها السودان (قشرة) عصرية خارجية ألصقت على (جالوس) سوداني متين أعمل أيديهم فيه طيانون مهرة". (النخبة..، ج1، ص92). وفي موقع آخر، يطلب منا تبني حكمة أهل البادية: العرجاء لمراحها، ليسمي المشهد "المراح السياسي". (ص123).

بسبب كل التحفظات السابقة على الليبرالية، انحاز (منصور) لخيار الحزب الواحد. ونلاحظ إعجاباً وتمجيذاً لتجارب مصر، الجزائر، غانا، في تلك الفترة. فهو يقول أن أول ما فكر فيه سياسيو الدول حديثة الاستقلال هو "تطبيق مفاهيم الديمقراطية الغربية على بلادهم تطبيقاً حرفياً أرعن فكلهم قد نهل من معين الثقافة الغربية مع اختلاف في درجة الهضم والاستيعاب". (ص26). ولكنهم اتفقوا - مع تفاوت في الدرجة - على أن الديمقراطية الليبرالية بما تتضمنه من مبادئ لا يمكن أن تطبق في بلاد ثلاثة أرباع أهلها أميون يعيشون في مستوى معيشي متدن ودون المستوى الإنساني. ويستنتج: "لذا فقد جنحت هذه البلاد إلى تطبيق نظام الحزب الواحد كان ذلك عن طريق قرار برلماني كما هو الحال في كينيا، أو انقلاب عسكري كما هو الحال في سوريا أو استفتاء شعبي كما هو الحال في غانا". (ص26). أما بالنسبة للسودان، فهو يعبر عن حيرة حسمها بالمشاركة في نظام مايو: "أين

السودان بواقعه الشائك من كل هذا؟ أين هو بطوائفه وقبائله وفصائله؟ صادق من يقول إن هذا الواقع يجعل من الحزب الواحد ضرورة وأن هذا الواقع عينه يجعل منه استحالة عملية". (ص27). فنظام الحزب الواحد -حسب رأيه- يرتكز على دعامتين: أولاهما القاعدة، وهي قد تكون من الصفوة في حالة الأحزاب الطليعية مثل جبهة التحرير في الجزائر، أو من الجماهير العريضة كحزب التجمع الديمقراطي السوداني في مالي. وثانيتها هي العقائدية السياسي (ويقصد الأيديولوجية). وهي التي تضي على الحزب الواحد أهمية خاصة في البلاد النامية مثل السودان. فهي تقدم ضمن أهداف أخرى، الأسس التي تقوم عليها خطط أوضاع الناس الاقتصادية والاجتماعية. كما تقدم لهم عنصرا يوحد بين أطرافها المتنازعة ويثبت كيانها القومي. (ص27).

يصل مباشرة وسريعا لحقيقة أن الجذور الاجتماعية لواقع السودان الشائك والمعقد، تجعل من هذه الفكرة استحالة أن أردنا تطبيق نفس هذه الوصفة. وذلك، لأن الخلافات الحزبية السودانية عميقة ومشخصة. وهذا ما جعله يبحث عن مخرج جديد، فوجدها في تجربة مؤتمر الخريجين. فهي، كما يكتب: "إن ترجمت إلى واقع العصر يمكن أن تكون سابقة جديرة بالاتباع". ويهمه الوصول إلى: "فكرة تجمع في إطار جبهة أو مؤتمر أو كتل ذي مبادئ تعالج الوضع الاقتصادي والهيكل السياسي، والحريات الأساسية والسياسة الخارجية". (ص28). ولكن هذه المقارنة غير دقيقة ولا موفقة، لأن إدارة منتدى غير إدارة الدولة. وأظن أنه قد تابع من خلال قراءاته، الخلافات الحادة وغير الموضوعية التي كانت تندلع كل عام في انتخابات الدورة الجديدة. والأهم من كل هذا، هو أن الأحزاب التي يرفضها الآن، هي نتاج لمؤتمر الخريجين. وانتظر (منصور) أربع سنوات أخرى، حتى يهيء عسكر مايو المسرح لتجربة الحزب الواحد. ورغم أن التغيير قامت به قلة متأمرة ديناميكية أكثر من الآخرين، ولم تكن تمتلك القاعدة ولا الجماهير العريضة؛ فقد قبل بها كوسيلة تغيير عجز عنه الغير أي الأحزاب. وكان في منتصف ستينيات القرن الماضي، يقول: "إن النظام الذي ننشده يجب أن يكون نظاما يرتكز على الترابط الوثيق بين الحرية السياسية والعدالة الاجتماعية". (حوار..، ص121). ولكن النظام الذي ساندته وشرعته، فشل في تحقيق الهدفين، ولم يغادره (منصور) بسبب هذا التقصير، على الأقل حسب حيثيات الخروج

المعلنة.

يتميز الفكر السياسي عند (منصور خالد) بإعجاب فائق بتجربة دول العالم الثالث التي اختارت نظام الحزب الواحد، وقد عبّر عن هذا الموقف بلا لبس في دفاعه عن (نكروما) وتجربته. فقد كتب مقالا في مجلة (الطلیعة) المصرية، عنوانه: "إفريقيا بلا نكروما... هاملت بدون أمير الدنمارك" (عدد يوليو 1966 وأعاد نشره في كتاب: حوار مع الصفاة). وقد مثل المقال خلاصة محكمة لأيدولوجية (منصور) في تلك الفترة. وقد وفر لنا جهدا كبيرا في التنقيب لأنها عصارة مركزة صيغت بمزاج. فهو يرى فيما حدث أكثر من رزء على إفريقيا ولكن لا يريد أن يرثيه بل قصده هو إجلاء حقيقة "النكرومية" وفيلسوفها: "بعيدا عن الأكاذيب الشريفة التي تزوجها وسائل الإعلام الغربية... وبعيدا عن الاتهامات والأحكام الساذجة عن الدكتاتورية والطغيان التي يصدرها قائلوها وفق مقاييس نبذتها إفريقيا الجديدة". (ص204). والخوف في غمار جدتها أن تنبذ إفريقيا، الديمقراطية بسبب مصدرها الغربي الذي جلب الاستعمار أيضا. وهذا بالفعل ما مجده (منصور)، فقد شهدت الستينيات "مولد تشييد هيكل الحكم الجديد، ومولد تطبيق فلسفة للحكم جديدة. جديد وجديدة بالنسبة للأفكار السائدة في رؤوس الكثيرين من مثقفي إفريقيا الذين مسحت الصفة الغربية وعيهم الذاتي وكبلت إرادتهم بعقد النقص". (ص204). وإنجاز الثورة الثانية بعد الاستقلال السياسي، هو "استرداد إفريقيا لشخصيتها واستعادتها لطاقتها وقدراتها" مع قناعة بأن "طريق الخلاص لإفريقيا لا بد أن يستنبط من واقعها، وتستمد من تراثها، ولا بد أن يسترشد بتجارب الدول النامية التي سبقتها". (ص205). أما أفكار هذا الخيار، فهي باختصار: "الوحدانية الحزبية في تجميع شعبي واحد.. تأكيد الشخصية الإفريقية بالعودة للجنور.. منهاج اشتراكي في الاقتصاد يضمن الكفاية العادلة". (ص206).

يقرر أن (نكروما) لا يختلف في دعوته للحزب الواحد عن غيره من ساسة إفريقيا الثوريين، ويعود هذا إلى سببين: أولهما أن الدولة الجديدة إنما تسعى لخلق كيان سياسي لم يكن موجودا في الماضي، يتحول فيه الولاء من القبلية أو الإقليمية أو العنصرية إلى سلطة مركزية تقدمية. وثانيهما هو أن معركة البقاء والتنمية تتطلب التخطيط وحشد الطاقات وفرض التضحيات، وكل هذا - حسب رأيهم - لا يتوفر في نظام ديمقراطي بالمفهوم الغربي يبيح

الحرية حتى لأعداء الحرية، "الذي يعمل ضد وحدة القطر عدو للحرية، والذي يعمل لإذكاء نار الفوارق العنصرية أو الإقليمية عدو للحرية، والذي يعوق سير الاقتصاد الوطني في الطريق الذي يحقق العيش الكريم للغالبية العامة من الشعب عدو للحرية". (ص207). وقد فكرة "أعداء الشعب أو الثورة" هي أقوى مبررات ودعائم الدكتاتوريات الناشئة. ويكتب: "وجميع هؤلاء يمثلون قوى تعيش في مجتمعاتنا وتتمتع في المفاهيم الدستورية الغربية بحقوق هي في واقع الأمر لا تعني أكثر من حق التخريب... تخريب الكيان الجديد". (ص207). ومن هنا يتوجب علينا: "أن نعيد النظر في كل المبادئ الدستورية التي ورثناها عن الغرب.. مبدأ الحرية الفردية.. مبدأ استقلال القضاء.. مبدأ استقلال الخدمة المدنية.. مبدأ الحريات النقابية". (ص207).

يدخل (منصور) في مرافعة صعبة وعصية تتطلب جرأة وشجاعة فائقتين لتبرير ممارسات (نكروما) الدكتاتورية مهما كان نبيل الغايات. ولا أدري كيف قفز على موافقه في هذا المرافعة، وعاد موافقا على كثير من المبادئ التي تحفظ عليها؟ فهو يستهزئ بمبدأ الحرية الفردية "والقول رددته وسائل الإعلام الغربي دون أن تشير إلى عدد سجناء الوضع الجديد من شباب غانا الصناديد". (ص208). هل كل ما رددته وسائل الإعلام خاطئ؟ وهل يكفي ترادها لجعل الحق كذبا؟ مجرد مغالطات لا تذهب بعيدا لأن الكاتب يتساءل بعد سطور قليلة: من هم سجناء نكروما؟ اعتراف بوجود سجناء ولكنهم يستحقون السجن! فقد فاز (نكروما) في انتخابات عام 1954 بأغلبية بلغت 75% من أصوات البلاد. ووجد في البرلمان اثني عشر نائبا أسماوا أنفسهم المعارضة الشمالية. ووقف (نكروما) ليعلن رئيس المجلس أنه لن يقبل أن يكون هناك شيء اسمه المعارضة الرسمية. وكان هذا أول إيذان رسمي من نكروما عن خط السير الذي سينتجه. ويذيل هذا بإشارة ذات دلالات: "وكان نكروما يعرف أن اليمين العالمي وحليفته الرجعية المحلية لقادران على اللجوء إلى أكثر الأساليب غدرا للقضاء على الأفكار الجديدة ودعاتها". (ص209). ويذكرنا بما حدث لباتريس لومومبا والمهدي بن بركة. ولكن (نكروما) الرحيم أطاح بالمخالفين من الوزراء والمسؤولين بطريقة رءوفة: "وجميع هؤلاء قد انتهى بهم المطاف أما إلى النفي أو السجن، أو الإقصاء عن الحياة العامة لبعضهم دون حجز على حرياتهم، وكان هذا هو خطأ نكروما

الأكبر.. فسقوط نكروما لم يقع لان الرجل كان طاغية جبارا وإنما لأنه لم يكن بطاغية جبار". (ص210). ولا يقف (منصور) عند هذا الحد حمال الأوجه، بل يفصح: "المرفوضون - في مجتمع يعيش ثورة تغير وجه الحياة فلا يمكن معاملتهم بالتسامح والحسنى!". ولا يستدرك ما يقول بل يضيف بلا تردد: "فالذي يقاسي منه زعماء إفريقيا التقدميون والذي دفع ثمنه نكروما اليوم هو هذا التسامح الذي يبذونه نحو خصومهم.. بالرغم من كل الاتهامات التي تترى عن الدكتاتورية والطغيان، فالاشتراكية ما كانت لتقوم في روسيا لولا إرهاب جوزيف ستالين". (ص210).

يويد (منصور) دون تحفظ موقف (نكروما) الراض لاستقلال الخدمة المدنية، والذي أورده في مقدمة لكتاب عن سيرته الذاتية: "بيد أن العدالة الاجتماعية والدستور الديمقراطي في حاجة إلى حماية في الفترة التي تعقب الاستقلال بتطبيق إجراءات صارمة. فبلا نظام لا يمكن للحرية أن تزدهر. والأساس لتطبيق هذا سيكون هو الخدمة المدنية الآمنة المخلصة ذات الولاء لحزب الأغلبية". (ص211). ولم يحاول (منصور) أن يجمل أو يعدل الفكرة، بل يعمق حزينة أي حزبية الخدمة المدنية: "إذن فالخدمة المدنية ليست بهيكل مقدس.. الخدمة المدنية.. (خدمة) وما لم يكن العاملون فيها أمناء مخلصين ذوي ولاء للحزب الحاكم وإيمان بفكرة هذا الحزب فلا مكان لهم في المجتمع الجديد". (نفس المصدر).

أما كبرى الخطايا فهي موقف (منصور) من استقلال القضاء والذي أملاه التبرير وتمجيد (نكروما). فهو يبدأ بالقول: "لا أعرف شيئاً اسمه قدسية القضاء". (ص213). ومن الذي قال بقدسيته فالجميع يتحدث عن استقلالية القضاء. ويندهش المرء حين يقرأ هذا الكلام لشخص درس القانون في (فرنسا)، ولكن ذلك يساعد في فهم أزمة السودان التي أولاها كل الاهتمام. يكتب: "واستقلال القضاء أمر اعتياري في بلد مثل البلد التي تقبل نمطا غريبا في الحكم يفترض وجود العديد من الأحزاب المتنافرة والعديد من التيارات المتضاربة، ينظر الناس إلى القضاء كفيصل فيما يشتجر بينهم من خلاف في أمورهم العامة والخاصة حتى الذي يمس منها الكيان الدستوري نفسه. أما في بلاد ارتضت (الوحدانية) في الدستور وفي فلسفة الحكم لا مجال للقاضي بأن يصدر من الأحكام ما يهدد الكيان القائم أو ينتقص منه.. فالسيادة للأمة والمعبر عنها هو الحزب الواحد". (ص213). ولذلك، رأى في معاقبة رئيس القضاء الغاني (اركوكورسا) واجبا وضرورة لحماية الثورة وزعيمها؛ لأنه نظر "لمحاولة اغتيال

نكروما لا كمحاولة تقويض الدولة الجديدة ولا كمؤامرة جسيمة لاغتيال حرية الأمة، وإنما كجريمة قانون عام تفسرها كتب الإثبات". (نفس المصدر). في هذه الحالة، إما أن يكون بكل الثورة التي وقعت في غانا "فلا مكان له إذن في النظام الجديد.. وإما أن يكون مدركا لكل هذا فيصحي متأمرًا يجب أن يلقي جزاءه مع رصفائه من المتأمرين". (ص214). ولا يفوته الاستشهاد بحادثة (عبد الرازق السنهوري) المهينة للقضاء في مصر، ليس للاستتكار، ولكن إشادة بسابقة ثورية! ويورد سوابق من الدولة الغربية العريقة في الديمقراطية والتي تم فيها انتهاك استقلالية القضاء. ولكنه لا يفعل أكثر من تبرير الأخطاء بأخطاء مثلها، ويجعل من الخطأ القديم سابقة تاريخية.

نافح (منصور) حتى عن ظاهرة تأليه (نكروما) أو رفضه لذلك. وهناك قائمة طويلة بصفات مقدسة للزعيم مثل (الوساجيفو) المنقذ والفادي. كما أسموه (بالكاتمانكو) أي المعصوم عن الضلال، و(النوقينو) أي المنيع و(الكوكودوريني) أي الذي لا يقهر. ويلجأ (منصور) لتبرير ذي أسس أنثروبولوجية خاصة بدور السحر كقوة اجتماعية لا يمكن إنكارها في تلك المجتمعات. فهو يعتبر أن (نكروما) واحد من أكثر زعماء إفريقيا ذكاء، وأغناهم ثقافة، وأوضحهم رؤية، ما كان يظن بأنه إله أو نصف إله. (ص217). قد يكون العكس صحيح تماما، أن تجعله هذه المزايا والقدرات يوظف أو يستغل من يقدمونه كإله أو نصف إله وليس بالضرورة أن يقوم هو بنفسه بهذه المهمة. ويؤكد باقي الفقرة هذا الاحتمال، إذ يكتب: "ولكنه ككل قائد رشيد يعرف طاقات جنوده وقدراتهم، ما كان له إلا أن يحتهم بالأسلوب الذي يعون، ويخاطبهم باللسان الذي يدركون".

وقف (منصور) مدافعا مطلقا دون تحفظات، عن التجارب "الثورية" التي اختارت نظام الحزب الواحد، وللمفارقة، نجد موقفا مختلفا تماما عند (المحجوب). فهو يقول أنه عندما زار غانا عام 1958 نصح (نكروما): "إنك تتمتع بأكثرية مريحة جدا في البرلمان، والمعارضة حيوية من أجل الحفاظ على النظام الديمقراطي. ولو كنت مكانك، لعملت على تقوية المعارضة". (الديمقراطية...، ص316). ولم يوافق (نكروما)، بل أصر على أن المعارضة يجب أن تسحق، وسحقها بالفعل. ويروي (المحجوب) أنه عندما حكم (نكروما) على بعض وزرائه المقربين، بالإعدام، طلب منه استخدام صلاحيته في تخفيف الحكم، خاصة وأن

العدالة الإفريقية تمتاز بالرحمة. ويذكر أنه استجاب لندائه. (ص316).

أما (منصور) فقد ظهر شموليا ولم يراجع مواقف (الثوريين) الجدد، وفضل مبدأ: "أنصر أخاك ظالما أو مظلوما". وذلك، رغم أنه على مستوى المزاج والسلوك الخاص ليبرالي الهوى. ويجهد نفسه في الابتعاد عن ثورية العالم الثالث الفاقعة، وأيديولوجيتها الحدية. وفي البحث عن آليات التكيف والتوفيقية، يلعب حيلة الاختباء خلف اللغة الجزلة والكلمات الرنانة ذات الجرس المبهر. ويلتقي في هذه الخاصية مع الشيخ (حسن الترابي) وقد يرجع ذلك للتأثير الفرنسي حيث درسا، وتمثلا حرص فرنسا على أناقة لغتها مع أناقاتها الأخرى. كما أن دراسة القانون تتطلب الحرص والعناية باللغة لتجويد القرار وتوصيل الرسالة بلا لبس. ولكن هذا الاختيار مناسب ويليق بأفكار (الترابي) تراثية الجذر، بينما (منصور خالد) يقدم أفكارا حديثة في لغة معجمية كلاسيكية. وهذه إحدى مفارقاته وتناقضاته الفارة، والتي تخرج من اللغة على المواقف الملتبسة. فأفكار الثورة والتقدم، والنهضة، والجماهير؛ تضيق بلغة الجاحظ، وابن المقفع، والماوردي، والمعري، وتتوق للغة فرانز فانون، وجيفارا، ونيرودا، وناظم حكمت. وتجر الماضوية كاتينا الحداثوي لدرجة أن يصدر أحد كتبه: (لا خير فينا إن لم نقلها) بما أسماها: خطبة الكتاب. وليت الأمر وقف عند هذه الشكلائية، فالمقدمة مثقل بالاستشهادات التراثية من قرآن وحديث وشعر. وقد لاحظت أن كل فقرة تنتهي بآية قرآنية (راجع الصفحات من 3 حتى 9).

تكثر هجرات (منصور) السياسية والفكرية، وقد يعتبرها البعض تذبذبا في الأفكار والمواقف. وقد يراها آخرون بحثا وقلقا فكريا مشروعا. وقد وصلت به الرحلة إلى براقماتية تقبل الانضمام لحركة تحمل السلاح، وإن لم يحمله شخصيا. وفي سؤال عن صراع البندقية والقلم وهل يعتقد أن الأولى صارت الأعلى صوتا؟ يجيب: "لا.. ولكن أنت في حاجة لها لماذا؟! دعنا نكون واقعيين إذا كنا نحن نتكلم عن سودان جديد فهذا بالضرورة يعني أن السودان القديم غير صالح وهو غير صالح لأن هناك قوى ظلت تهيمن على القرار. وهذه القوى هي نوعان الأول القوى التقليدية والثانية القوى الحديثة والتي أعني بها الشرائح المهيمنة على السلطة أو التي ظلت تهيمن عليها من غير الطريق الديمقراطي وهي المعتمدة على الجيش. وظل الحكم في السودان يتراوح بين دكتاتورية طائفية أو دكتاتورية عسكرية أو شبه

عسكرية. وإذا كسر هذا الطوق فلا بد من قوى نظيرة تحيدها. ومن الواضح لنا الآن ما الذي يجعل الدكتاتورية العسكرية الحاكمة في الخرطوم تتحاور مع الحركة في الوقت الذي تخمد فيه أي صوت دونها في بقية القطر؟ الإجابة ببساطة لأن الحركة الشعبية تملك البندقية. فأنت لا تستطيع أن تلقي البندقية طالما هناك بندقية موجهة إليك". (فتحي الضو، ص219).

تظهر براغماتية (منصور) في هذا الموقف، بجلاء ودون لبس، فهو مع التغيير ولا تهمة الوسيلة. فقد تكون التعاون مع نظام دكتاتوري يتبني صيغة الحزب الواحد أو قد تكون حركة إقليمية (رغم شعار السودان الجديد ولكن العبرة بالخواتيم) ترفع السلاح. وهنا ثغرة في الموقف يمكن تعميمها، فقد أيد كثير من النخبة الشمالية في الحركة، خيار الكفاح نظريا وفكريا ولكنهم لم يحاربوا على الأرض. وهذا وضع شاذ لم ألاحظه في أمريكا اللاتينية أو فيتنام أو حتى فلسطين.

يحتار المرء كثيرا في فهم تراثية وماضوية (منصور) وهل هي جزء أصيل في أصالة مبنغة أم مجرد تنافس مع الأصوليين على التراث وألا يترك لهم حق الاستفراء به؟ فهناك دعوة للتأصيل والوسطية مبنوثة في كتابات (منصور) منذ أول إصداراته. كتاب. فهو يكرر الحديث عن الأصالة والخصوصية، وكأنه يزايد على الأصوليين. وحقيقة لماذا الإصرار على تدين منطق الدعوة للحوار وهو مطلب كل الأديان والثقافات؟ يكتب في "خطبة" مؤلفه: (لا خير فينا..). ما يلي: ". بل أن الذي ندعو إليه هو ما يحث عليه ديننا الحنيف الذي نسعى لتمثل قيمه، والامتثال لأحكامه على أيام الدعوة للظهور والرشاد هذه.. (فلولا كان من القرون من قبلكم أولو بقية ينهون عن الفساد في الأرض إلا قليلا ممن أنجينا منهم واتبع الذين ظلموا ما أترفوا فيه وكانوا مجرمين. وما كان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون) سورة هود116-117". (ص9). ويبعد عن نفسه أي شبهة تحاول تأويل مقاصد (منصور) من الحوار والكتابة. فهو يؤكد في مقدمة كتاب: الفجر الكاذب: "قالذي نحن بصدده إنما هو في جانبه الأول امتداد لفكر ظللنا ندعو له منذ مطلع الستينيات (حوار مع النخبة) ونجادل بشأنه في مستهل الثمانينات (لا خير فينا إن لم نقلها)، وكان مدار ذلك الفكر وموضوع ذلك الجدل هو العمق الحضاري للدين، وأثره في التكوين الثقافي للمجتمع ومكانته في العالم المعاصر".

(ص5). وأخشى أن تكون هذه فكرته الأساسية (concept) التي تقوم عليها كل عناصر أيديولوجيته ورؤيته للعالم.

رغم انطباعات الغربنة والتحديث التي تبعثها كتابات، ونقاشات، ونمط حياة (منصور خالد). فهو متهم بالغربنة وهو مرتاح لهذه التهمة؛ إلا أن من يخترق سطحه الظاهري، سرعان ما يجده في قلب المدرسة التي أطلق عليها ناظرها - الصادق المهدي: "الأصل والعصر". والعجيب أن (منصور) في كثير من الأحيان يظهر أكثر التصاقا بالأصل وابتعادا عن العصر من (الصادق). ورغم ميله للعقلانية إلا أن حديثه عن الثبات، يفقده أهم شروط العقلانية أعني التشككية. فهو يقول بأن منهجه في قضية الدين ظل هو العقلانية: "باعتبار أن العقل لا الخرافة هو الذي يعطي الحكمة الدينية ثباتها مع تبدل الأحوال". (المصدر السابق نفسه). ونجده هنا في أصالة كاملة ونصف قلب مع العصر. وهذا وضع عام في هذه المدرسة: الأصالة والموقف الازدواجي مع الآخر (الغرب). ولا تتعدى هذه التوفيقية مرحلة اللفظية أو الظاهرة الصوتية، في موضوع الاستقلالية والخصوصية. ويعتقد أصحاب هذه المدرسة أن هذا هو حل الأزمة الحضارية التي نعيشها رهنا. حقيقة، الحل ممكن نظريا فقط بالوعظ، والتحذير، والتخويف. ولكن، عمليا تركت الأسئلة الحاسمة مفتوحة وبلا رد: كيف نحدد الفواصل الحضارية بين مساهمة الأنا والآخر؟ ماذا نأخذ وماذا نرفض وهل هناك معيار موضوعي جامع مانع للاختيار خاصة لو تقاربت المضامين والفائدة؟

يتهم النخبة السودانية بالارتباط "بثقافة أوربية معينة خلق نوعا من الانحياز الفكري هو انحياز بلغ عند البعض حد الاستعباد الفكري". (ص164). وهنا لم يتبع الدقة التي وعد بها، فالنخبة السودانية قلدت أنماط سلوك مظهري فقط، ولم تقترب من الثقافة الراقية من فلسفة وفنون وآداب. لذلك، لم يستشهد بكتب أو مقالات أو نظريات سودانية يظهر فيها تقليد الغرب.

يدعو (منصور) مرارا للتدقيق في المصطلحات والوضوح في التعبير، ويقصد من كل ذلك أن يكون الحوار هادفا ومنطقيا. ويقول: "لكي تتضح الفكرة لا بد من الإحكام في التعبير اللغوي لأن وضوح الفكرة يرتبط ارتباطا تاما بالدقة في التعبير". (ص51). ويرى أنه وكثيرا ما تصبح العبارة المتواتر تبريرا لا تصويرا للفكر المطروح. (ص52). فهو يحمل على ما

ينشر في السودان، لأن المتابع يطلع علي: "افتراضات لا يتبعها دليل، وعلي نتائج لا تسبقها مقدمات، وعلى اصطلاحات لا يتفق استخدامها مع فحواها". ولهذا يرى أن يتفق - مقدا - مع القارئ على القضايا، والمصطلحات، والتعبيرات؛ خاصة: "ولكل واحدة من التعبيرات التي نستخدم في جدلنا السياسي معانيها في معاجم اللغة، ولكل واحدة من الاصطلاحات التي نورد مدلولها في قواميس السياسة، ولكل واحدة من الأفضية التي نثير نماذجها في تجارب الأمم". (النخبة..، ج 1 ص 39). فقد أزم بأمر جلل، يصعب على صاحب الوله باللغة الالتزام به، لأنه ينساق مع الجميل والجزيل على حساب الدقيق والمختصر، خاصة وأن كاتبنا في أحيان كثيرة من أنصار اللغة من أجل اللغة. وقد أثار انتباهي استخدام الكاتب لمصطلح سوسولوجي باعتباره يعني مجتمعي (حوار..، ص 145 و 164 و 197 و 216). فهو يقول: تكوينه السوسولوجي، وليس المجتمعي (societal). لأن الأولى منسوبة لفكر وعلم وليس وضعية أو حالة، بينما الثانية تنسب لوصف الأوضاع والأحوال. ولكن الاستخدام الذي تبناه (منصور) خطأ شائع والذي يقال أنه خير من صواب ضائع.

نلاحظ في مجال تدقيق المصطلحات أن (منصور) يلعب على كثير من المصطلحات، ويتجول بينها بسهولة قبل أن تترسخ وتثبت. التحول من مفهوم الصفوة (حوار مع الصفوة) لمفهوم (النخبة وإدمان الفشل)، بلا تفسير وتسبب وتوضيح الفروق لديه. وننتقل معه إلى المفهوم الجديد، دون أن نعلم ما هي الدلالات التي يحملها هذا التحول؟ وهل يتعامل مع فئة اجتماعية أخرى؟ سماهم الخيرين الكاظمين الغيظ (حوار..، ص 177). ويقول في موضع آخر، أنه قد يفضل الحديث عن قوى التجديد العصري وهو تعبير قد يشمل في من يشمل قوى تقدمية غير علمانية.. أو قوى عصرية دينية غير طائفية. وهو يبتعد عن الاستخدام الشائع لليمين واليسار الذي فيه كثير من السطحية. (حوار..، ص 197). وفي مناسبة تالية، يصرح بأنه قد يفضل الحديث عن قوى التجديد العصري وهو تعبير قد يشمل في من يشمل قوى تقدمية غير علمانية.. أو قوى عصرية دينية غير طائفية. وهو يبتعد عن الاستخدام الشائع لليمين واليسار الذي فيه كثير من السطحية. (حوار..، ص 197).

وهو يميل في كثير من الأحيان إلى لغة الوعظ والزجر والينبغيات، خاصة في مخاطبة أهل الميمنة وحديث مع اليسار ثم مع القيادة السلفية (حوار..، ص 181) وهو مصطلح غير

دقيق لجمع القوى التقليدية داخله.

تتسم كتابة (منصور) في كثير من الأحيان، بكثافة اللغة على حساب الأفكار، والأهم من ذلك، عنفها المفرط الذي قد يخرجها من حلم العلماء وهذوئهم. ويسهب في لزوم ما لا يلزم، في الرد على منتقديه، بأقوال مثل: "ولنا لهؤلاء صواقع مصمات نريهم بها للمح الباصر سيما وأغلبهم كانوا من حملة المباخر حول الهيكل المايوي، وحمل المباخر درجة أدنى من السدانة". وتستمر التجريدة اللفظية: "ثم هناك قبيل آخر، لا هو ينتمي للفكر ولا هو ينتسب للأدب؛ مع أهل تلك الملة الخبيثة كان أمامنا خياران: إما أن نطرحهم إطراح القلامة لأنهم أدنى في حساب الإحياء من الصوابة، وأهش في حساب الفكر من الثمام". (ويستجد بهامش للشرح: الصوابة هي بيض القمل، والثمام نبات وحشي ضعيف العود). ويمضي في القول: "خاصة وأغلب من ولج في السباب أخلاط لم يحسن آباؤهم تأديبهم. سنتناول هذه الأخلاط كعينات معملية نحلل عبر تشريحها محنة السودان الحقيقية تماما كما يشرح أستاذ علم الحيوان في معمله الضفادع والسماك العلجومي". ولم يشف غليله، حتى يمضغ كبد من يتجرأ على نقده، على الرغم من النصيحة، يواصل القصف: "ونعترف أننا فعلنا هذا بالرغم من نصح بعض الصحاب لنا بترك هذه الطحالب الأدمية من بعد أن قضمها النسيان؛ ونفعله رغم نصح الناصحين بأن نعد لكلب السوء كلبا يعادله، لأن أكثر ما يذكر به تطاول هؤلاء النفر، هو كلاب الأحياء، الواحدة منهن تعدو لاهثة وراء الحافلة وهي تنبح دون أن تدري ما الذي تصنعه بالحافلة إن أمسكت بها". ويختتم هذه الحملة بالقول: "فلا خيار أمام المرء إلا أن يرتع في مثل هؤلاء التالفين حتى يقول الواحد منهم ويلي، وسيكون ويلهم ويلا طويلا". (النخبة.. ح1، ص38). وقد يصل لدرجة أن يقول عن أحدهم: "كتابته في إحدى المراحل الإعلامية". (النخبة..، ج2 ص76). ويكتب عن بعض السفراء في وزارته: "أغلب هؤلاء كانوا مهورا لا يشق لها عنان، إلا حمار سوء واحد وحمار السوء إن أعلفته ركلك وإن جاع نهق". (المصدر السابق، ص101).

الغريب أن العنوان الذي تلى هذه اللغة مباشرة، هو: "منهج البحث وهيكله الفلسفي". وهكذا يصعد بنا فجأة من وحل الهجاء والسب إلى سماء المنهج والفلسفة. ويفهم هذا التناقض ضمن الروح الثورية المباشرة بالحزب الواحد، فهي ضيقة الصدر لا تحتل الاختلاف والنقد وترى فيه عدوانا وإنقاصا من القدر.

ليست الاستشهادات التراثية عند (منصور) مجرد استخدام للغة كأداة تعبيرية، ولكنها انعكاس العقل والمنهج إلى يقف خلفها. فاستخدام القرآن أو الشعر، هو نوع من القياس (analogy) الفكري أو الثقافي، وهو لا يختلف كمنهج وفي المضمون عن القياس الفقهي. ففي أي استشهاد يحاول المرء أن "يثبت" صحة الحدث الراهن بوجود سابقة له في الماضي أو قياس حاضر بغائب - كما يقول التعريف. هذا المنهج الماضي الذي يتسرب إلى أفكار (منصور) يُفقد المفاهيم الدقة والصرامة، حيث تتعايش أو تتجاوز المصطلحات العتيقة مع تلك المستحدثة والتي يجهد نفسه في نحتها وصكها. ويرمي به إغواء الكلام في مزالق الفكر؛ فهل تتخيل أن كاتبنا بكل تكوينه الأكاديمي والفكري يستخدم هذا التعبير أو المصطلح: "وتفتت الصليبية الجديدة كيانه الجغرافي". (حوار..، 186:1974)؟ ويختلط عليك الأمر وكأنك تقرأ (القرضاوي) أو (محمد عمارة). وفي موقع آخر، يصف سنوات حكم (عبود) بـ: "الجاهلية النزقة الفاجرة" (حوار..، ص21). مذكرا بالمصطلح القطبي المجدد.

يعود (منصور) باستمرار للاستناد بالقديم (القديم) لعقلنة وتبرير الجديد. فهو يستخدم آلية تقوية الفكرة الحديثة بسند تراثي، لذلك علينا ألا نفاجأ حين نجد في حديث عن الثورة الثقافية عموماً والصينية خاصة، يرجع لعمر بن الخطاب. فهو يكتب: "كان عمر بن الخطاب كلما أخذته عزة في نفسه يخرج إلى الناس ويقول: أيها الناس لقد رأيتني أرى غنم خالات لي من بني مخزوم لقاء حبات من تمر أو قبضات من شعير... في قاموس السياسة المعاصرة نسمي هذا بالثورة الثقافية". (حوار..، ص170). وهنا يقارن مع (لين بياو) الذي أصدر أوامره لجنرالات الجيش الصيني أن يعودوا إلى مقاصف الجيش لطهي الطعام وخدمة الجنود مرة في الأسبوع. وذلك -لأنه كما يقول- شهد عند بعضهم إحساساً بالاستعلاء على الجنود نتيجة وضع الضباط التنظيمي والذي اقتضه اعتبارات التنظيم لا التميز الاجتماعي. ويكون كل الذي تقدم مدخله لكي يذكر الصفوة السودانية بأن الخطأ بل جريمتها "هي الظن بأن الامتياز هذا حق موروث.. وهذا الاتجاه في واقع الأمر إنما هو إنكار التضحيات التي قدمها الشعب ليتمكن لأبنائه أن ينالوا ما نالوه". (المصدر السابق)، ويختتم ببديهية: "وإن التنمية لا تتحقق بلا تضحيات.. وأن التضحيات لا تملك وسائلها غير الصفوة". يلجأ (منصور) كثيراً للمترادفات وهي تصلح في المحسنات البديعية، ولكنها في الكتابة

الفكرية مجرد تكرار أو فضل كلام. ولكن هذا التكرار له وظيفة نفسية في الإرهاب الفكري خاصة مع الكلمات المجلبة. فقد عرفنا عناوين مثل: "الصارم المسلول في (...)" شاتم الرسول"، أو كتاب (الصواعق المحرقة) لابن حجر. ولم تقلت عنوان بعض مؤلفاته من هذه الجلبة والضجيج: "تكاثر الزعازع وتناقص الأوتاد". (دار مدارك، 2010). والكاتب رغم دعواته للحوار والعقل، إلا أنه يصر على لغة الإفحام و"ألقمه حجرا" أو "اشتغله" بالبلدي السوداني. ومن المعلوم أن العنف في أي شكل، يستحيل أن يكون دليل قوة. لذلك، عنف اللغة ليس استثناء، فهو أيضا رمز ضعف ودفاع عن الذات. وعنف اللغة في الحوار، سلاح يغطي غباره على نجاعة الفكرة وصحتها، ويكون في حد ذاته كافيا لإسكات الخصم، حتى لو كان خاوي المضمون. ومن دعوات هذا العنف أيضا، تحقير الخصم و"تنفيجه" أي جعله أو تصويره تافها. ولكن هذه أيضا ليست من شيم الفروسية أو دلائل القوة. كان (عنتر) يُعَلِّي من قيمة الخصم وشجاعته، ليقول: ورغم هذا هزمته! لأن هزيمة الضعيف ليست فضيلة إن لم تكن خسة. وعندما يورد أسباب نشر المقالات يقدم لنا نماذج خصومه والتي تتكرر كثيرا: "... إن الذي حملنا على هذا الطرح الحاد هو حمية الجاهلين للضلال، وإيغال المناققين في التعهر السياسي، وفحش السفهاء في الابتزاز.. وقد قادت هذه الرذائل إلى خصاء بعض الفحول وارتخاء ركب بعض الرجال". (لا خير..، ص5) ويقول عن بعض المخالفين له أن ردود فعلهم أثارت التقزز، لماذا؟ "ومبعث التقزز هو هتر في حديث سفاح كاد يتساقط عليه الذباب من فرط قذارته". (نفس الصفحة). ومن أسباب الرد: "التصدي لمن عجلت بادرتهم بالشر. والشر لا يطفئه إلا الشر. وعلم الله - وقد بادروا به - لنصليينهم من الشر جامحه حتى يسأموه، كما سنريهم منّا جانبا وعرا أن لهم أن يعرفوه". (ص5-6). ألم يسمع بقول الأستاذ محمود الذي يعرّه: "كل زول يدي العندو!" أخشي أن يكون (منصور) يهزم دعوته للحوار الجاد والموضوعي بهذه الانفعالية والعنف اللفظي، وينحرف إلى مسارب أبعد ما تكون من الفكر والعقل. ويختم بالتفاخر: عندي إذا عيّ البلبلغ مقال (عنوان ص 175 حوار مع الصفة).

يمارس (منصور) أقصى درجات العنف اللفظي والابتزاز الفكري، للدفاع عن دعوته، لأنه كما ذكر يتوقع أن تلقي الفكرة كثيرا من النقد والهجوم: "لا من أصحاب الفكرة الهادية

ولكن من الذين لا فكر لهم وهؤلاء هم لصوص الحكم لا طلابه الأبناء". (ص28). وهذا التصنيف - حسب رأيه - أمر: "تشهد به الأسماء التي رأها المرء تتردد في الأيام الأخيرة بين من ينشدون البروز والتلميع. كانوا من -عواجز الأفراح- ممن لا مكان لهم وسط المفاهيم السياسية الجديدة في قارة تثب وثبا نحو المجد أو من ملفوظي المجتمع النظيف الذين ظنوا أن للسياسة أهدافا وظيفية". وهنا يحتمل المسؤولية للقيادات التي "رأت حفاظا على وجودها الأسطوري الإبقاء على أنماط بشرية لا مكان لها إلا في حوانيت العاديات". (ص28). وفي وسط هذا النقاش يدخل بنا في مطبات هوائية فكرية، فهو يخلق بنا عاليا في سموات الحداثة والشعوب الوثأبة، وفجأة يهبط بنا إلى القرن السابع. فهو يهدد تلك القيادات ثم يقصفها مستجدا بالتراث. ويكتب: "ومثل هؤلاء القادة الذين آثروا العودة بالأمة حقبة إلى الوراء لا شفيح لهم في الأرض ولا في السماء. ولا غضاضة في أن أردد للمؤمنين منهم قول محمد القائد البصير: يناد أناس من أمتي عن الحوض يوم القيامة فانهض لا شفع لهم فيقول لي الله لا تفعل.. إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك.. إنهم كانوا يمشون القهقري على أعقابهم". (ص28). ومثل هذا الاستشهاد يستخدمه بنفس الثقة رافضو "المستحدثات" مضيفين: "كل بدعة ضلالة وكل ضلالة للنار".

يعود (منصور) رغم عقلانيته الظاهرية، وحداثته المحلقة، وبراقماتيته الفاصلة؛ إلى رومانسية الفقد والغربة ومفارقة الزمن الجميل التي يعاني منها المثقف السوداني، أو يدعي المعاناة منها. إذ يكررون الحديث عن الغربة، والاختلاف عن الآخرين سواء الجماهير أو المثقفين مثله. وهذا اغتراب (alienation) يصبح خصما على كفاءاته الديمقراطية بسبب عدم القدرة على الاندماج والتفاعل مع الناس. فهو يتماهى في شكوى الغربة مع (أمية بن الصلت): وما غربة الإنسان في غير داره ولكنها في قرب من لا يشاكل (ص177).

وكان (محمود محمد طه) يردد: ولد الإسلام غريبا. وقد يكون هذا الشعور بالغربة، هو الذي أقعد بحركته عن أن تكون حركة جماهيرية وبقية صفوية لتتحسر بعد موته. ومثل هذه الشكوى هي محاولات لمواجهة الانفصال عن الواقع نتيجة صدمة الجديد أو المتغيرات حتى وإن لم تكن جديدة تصاعديا في الزمن.

ولكن (منصور) لم يعيش مثل هذه العزلة، يكتب: "انغماسنا في العمل السياسي الفاعل

في نظام مايو في فترتيه الأولى والثانية، وانهماكنا في معارضته في فترتيه الثالثة والرابعة يحتم إبانة الكثير الذي خفي أو سعى البعض لإخفائه عن تلك المرحلة بالرغم من كل ما كتبناه عنها قبل سقوط النظام لا بعده". (النخبة..، ج1 ص37). وفي صفحة (46) يفسر المايوهات الأربع: "كانت مايو الأولى والثانية، في تقديرنا، هي مايو الصحاب الأول، والبناء المؤسسين. ولفظت مايو الثانية أنفاسها بمجيء عهد التابعين، وهو عهد المصالحة الوطنية التي تواكبت مع مايو الثالثة. ثم جاءت من بعد، مايو الرابعة وهي مايو تابعي التابعين والتي أطلت على البرية بإطلالة قوانين سبتمبر ويوم إهدار الخمر". وقد تولى مناصب قيادية هامة ترتبط بعقول ووعي المواطنين، مثل: أمين الفكر والدعوة، ولجنة المناهج، ووزارة التربية والتعليم. فقد أمسك بمفاصل فكرية ومع ذلك فشل لماذا؟ هذا السؤال الذي لم يجب عليه رغم غزارة الإنتاج والفصاحة. بل يتهرب بأن يكتب عن محنة سيزيف أو المحنة التي يعيشها منذ "أن سعينا للانصراف عن السياسة الأدائية في عام 1978 لكيما نتوجه بالجهد إلى البحث والتبشير فيما توفر لنا من زمان". (النخبة..، ص27).

تجنب (منصور) النقد الصادق مع الذات، وهذا ما جعله لا يرجع غريته للفقوية والفرديية في القرارات. يضاف إلى ذلك، تمجيد دور النخبة التي تفكر بالوكالة ونيابة عن الجماهير. ودخل في متاهة فكرية وسياسية مازالت تلازمه خاصة بعد الانفصال. وقد ظل (منصور) ينوس بين دور المفكر والتكنوقراط، وأحيانا بين وضع المفكر والسياسي. وهذا مرجع تشابك أو تذبذب الحدائى والتقليدي في الفكر والمواقف المنصورية. وقد سعي إلى التحول من السياسي إلى الثقافي مع الحركة الشعبية. ولكن الأمور اختلطت لديه ولم بعد يقدم أي رؤية واضحة ومميزة. فقد انتهت آخر مراحل هجرته وتقلاته الفكرية والسياسية مع كارثة الانفصال.

يبدو أن (منصور خالد) كان في البدايات، يريد تجنب خيار الحزب الواحد الحديدي بتبني فكرة جبهة عريضة فضفاضة ولكنها موحدة. ووجدها في تاريخ البلد، رغم أن التاريخ لا يعيد نفسه: مؤتمر الخريجين. ولكن لم تُجد دعوة الرجوع لفكرة (مؤتمر الخريجين). وكان المقصود منها التوحيد والتنازل مرحليا عن الخلافات. وفي بحثه هذا، لم تغادر فكرة الحزب الواحد عقل (منصور) لحظة، كما يظهر في كل كتاباته وحواراته. وعندما قامت حركة 25

مايو 1969، كان عليه أن يقوم بمهمة (الخيماي) وأن يحول الانقلاب العسكري إلى ثورة أو تحويل الشجرة إلى غزال أي تغيير النوع أصلا! أو كما يقول المصريون أن يخلق من فسيخ (النميري) شربات الاشتراكية والوحدة الوطنية المفقودة منذ الاستقلال. وهذه هي المهمة التي أفنى فيها أجمل سنوات عمره وزهرة عقله المتقد في المناقحة عن رواية عبثية بعثرها هواء وهراء أبريل 1985 ولم يتبق منها أثر. هذه حسرة على فقدان ليبرالي محتمل وديمقراطي عميق ومتنوع الثقافة، فقد حرمننا اختياره الخاطئ للحزب الواحد من مثل هذا الشخص الممكن. وليس من مقاصدي الإدانة والهجوم على المواقف وليس الأفكار. ولا أريد الاشتباك مع مواقفه السياسية الآتية، إلا بمقدار ما تضيئ محطاته الفكرية. وذلك، خشية ترداد خزعبلات (عبد الله على إبراهيم) وسحره الأسود الغارق في علاقات (منصور) بـ"البيه" والمخابرات. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن المتابع الحصيف لا بد أن يلاحظ أن (منصور) قد قال نصه الأساسي المنحاز للحزب الواحد، منذ مقاله الأول في صحيفة (الأيام)، وكل الكتابات التالية هي مجرد تنويع على هذا النص، رغم هجراته الكثيرة بما فيها محطة الحركة الشعبية.

محمد أبو القاسم حاج حمد

الشطح السياسي

من شطحات (محمد أبو القاسم) فكرة المكون المتوسطي في الهوية أو الانتماء السوداني، والتي تتكرر كثيرا ويبنى عليها نتائج عديدة؛ دون أن يكلف نفسه تعريف ما هي المتوسطية. هل هي مجرد تعبير جغرافي أم مفهوم حضاري؟ لو كانت الأخيرة، لقد احتضن البحر الأبيض المتوسط الكثير من الحضارات والمدن. ويكتب ضمن فكرة المتوسطية تاريخا متخيلا، يقول: "أن تجربة كوش الحضارية هي الأوفر حظا من بين كل تجاربنا الحضارية التاريخية للإجابة على نسبية التفاعل الحضاري في السودان حين يكون هذا السودان في حالة الاستمداد من مصر وخلفيتها المتوسطية كما كان عليه حال (نبنة) ثم حين يأخذ السودان بهذا الموروث المتوسطي ويندمج به في الإطار الإفريقي جنوبا كما كان عليه حال (مروي)". (ص37). ويثبت فرضيته بالقول: "فنبنة هي رمز الارتباط بالشمال المتوسطي كما

أن مروي هي رمز الارتباط بالعمق الأفريقي". ويضيف قائلاً: "إنه لا غنى لباحثينا عن التوقف لدي الحالة الحضارية الكوشية التي تموضعت أولاً في نبتة حوالي الفترة (750 ق.م - 590 ق. م) حيث كان الأثر الشمالي المتوسطي هو المهيمن على التمثلات الحضارية". (نفس المصدر السابق). ومن ناحية أخرى، يرجع سقوط (مروي) لعدم قدرتها مواصلة الأخذ من المصدر أو العمق الشمالي المتوسطي (نبتة - مصر) ودون أن تطور ذاتياً "قاعدة مادية حاملة لمركزيتها الحضارية الجديدة في إفريقيا". (نفسه) فكان مصيرها الانهيار تحت هجمات الخصم الإثيوبي. ويبدأ عصر الانحطاط السوداني "حين انقطع السودان عن الدورة الحضارية العالمية اللاحقة للحضارات المتوسطية، لم يستطع أن يوجد تلك المركزية التاريخية التي كانت لكوش". (ص41).

يستمر الشطح الفكري، وقبل أن نستوعب المتوسطية أو الاتجاه المتوسطي أو النزوع المتوسطي؛ يقفز بنا الكاتب إلى مقارنة مدهشة. ويكتب موظفاً التاريخ بلا ضوابط: "إن سقوط (غرناطة) في يد المسيحية الأوربية قد قابله سقوط (سوبا) في الإسلام العربي. وهكذا بدأ الأمر تاريخياً وكأنما السودان هو الوجود المعاوض للأندلس، وكأنما إفريقيا هي مسرح الصراع الجديد والبديل عن أوربا. وهكذا ما بين الأندلس (المفقود) والأندلس (الموجود) وجوه شبه مقارنات". (ص44). ولكن رغم ذلك لم تتغير تركيبة السودان القبلية والإقليمية التي طغى عليها الصراع والتمزق أكثر من الوحدة. ويرجع (حاج حمد) ذلك إلى "حادثة التجربة العربية - الإسلامية في السودان وإلى انحطاط العمق العربي المحيط". وهنا يتساءل: أين يمكننا أن نتلمس عناصر (وحدة السودان الوطنية) في هذا الخليط المتصارع والمتعدد الأطراف؟ ويرد بأن الحركات الصوفية كانت هي الرد الوحيد على أشكال التجزئة القبلية والإقليمية، فقد اختزنت تلك الحواجز، وتجاوزت - حسب رأيه - بمسلكيتها الأخلاقية أطر التعصب". (ص51). وقد يفسر هذا التحليل موقفه اللاحق المؤيد لحزب الشعب الديمقراطي، حزب الطريقة أو الطائفة الختمية.

وقد نتساءل: "ما هو السودان إذن؟ هذا ما تقرره جدليته.. موقفاً وتاريخاً وطبيعة، يعرف نفسه ويتعرف عليها، حين يتدامج عبر مساره ابن الشلك والدينكا والنوير والفور والنوبة والبقارة والفونج والهندودة... حين تعيش الدائرة قوة المركز وحين تتفجر الباء في ملتقى

النهرين بالأسرار الإلهية المكنونة التي أخفاها الغيب ليظهرها عبر فعل الإنسان وخصائص الطبيعة في جدلية الإنسان وأوضاعه". (ص162).

ويستخدم (محمد أبو القاسم) صفة "البدائية" المصطلح العنصري المستعار من الأنثروبولوجيا الاستعمارية. ويكتب: "وكانت العناصر المعتدلة تستمد أساسا من أبناء القبائل الرحل البدائية من مديرتي كردفان ودارفور" (السودان..، ج1، ص214). وضمن فوضى المفاهيم والمصطلحات يتبنى مصطلح "استرجاع السودان" (Reconquest of the Sudan) وفق المصادر البريطانية عوضا عن (إعادة احتلال السودان) العبارة الوطنية. وقد يستخدم أيضا عبارة (استعادة السودان) وكأنه ملكية مفقودة إذا كان (منصور خالد) قد حمل مسؤولية الأزمة للنخبة التي أدمنت الفشل أو للمثقف الفاشل؛ فإننا نجد (محمد أبو القاسم حاج حمد) يدين المثقف العاجز عن التفكير الصحيح. فهو يرجع مظاهر الأزمة لإعداد وتكوين المثقف السوداني، وللمؤثرات التي خضع ولا يزال يخضع لها. ويكتب: "فالمثقف السوداني قد نشأ عموما في المدرسة الإنجليزية التقليدية المعروفة بنزعتها التجريبية في مقابل أهم عقليتين تقليديتين في أوروبا. العقلية الألمانية ذات البعد الفلسفي المؤدلج، والعقلية الفرنسية ذات النزعة الثقافية التي تقوم في جوهرها على روح الإبداع والمعاناة". (السودان...، ج1، ص24). ويندب حظ المثقف الذي جعله ينشأ "في ظل أكثر العقليات الأوربية برودا على مستوى الإبداع الفكري والممارسة العملية". فهو يرى أن التجربة الإنجليزية يمكن أن تعطينا إدرايا ناجحا أو اقتصاديا دقيقا أو سياسيا بارعا ولكنها لا تعطينا قط مثقفا حقيقيا يكمن داخل الإداري والسياسي والاقتصادي. (نفسه).

يقول بأن المثقف السوداني حاب في البداية كل أشكال التجزئة وعلاقات التخلف. فقد أدان الطائفية دون أن يهاجم حقيقة التصوف بأعماقها الفلسفية والدينية، وأدان القبلية دون أن يهاجم القبائل، وأدان الإقليمية، وسعى بكل الوسائل إلى إحلال وعي وطني بديل. وبسبب هذا الموقف التوفيقى غير الحاسم، تحالفت الإدارة البريطانية مع القيادات القبلية والطائفية، ونجحت في تحجيم قدرات القوى الحديثة.

الفصل الخامس

الديمقراطية في التطبيق

كتب بعض الباحثين في مجتمعات الديمقراطية المستقرة عن الظروف الخلفية الملائمة لتطبيق الديمقراطية، بنجاح. فهم يرون أنه رغم الانتصارات العديدة التي حققتها الديمقراطية خلال النصف الأخير من القرن الماضي، إلا أنه من الصعب الجزم بالقول بأن الديمقراطية أصبحت آمنة تماماً على مستوى العالم. فهناك ظروف أساسية للديمقراطية وملائمة لاستقرارها، وإذا كانت هذه الظروف ذات وجود ضعيف أو غير موجود إطلاقاً، فمن غير المحتمل أن تستمر أو توجد الديمقراطية، ومنها:

- 1- عدم وجود تدخل أجنبي، فقد كانت الولايات المتحدة تتدخل في بعض دول أمريكا اللاتينية وأضعفت نظم سياسية منتخبة شعبياً. كما أن وجود الاتحاد السوفيتي السابق قد أوقف حركة دول الكتلة الشرقية نحو الديمقراطية، كما حدث في المجر عام 1956 وتشيكوسلوفاكيا عام 1968.
- 2- السيطرة على العسكريين والشرطة: إذ يجب أن تكون القوى العسكرية والشرطة تحت السيطرة الكاملة للمواطنين المنتخبين ديمقراطياً. وهذا مطلب استباقي للانقلابات العسكرية. ويمكن أن يكون وزراء الداخلية والدفاع مدنيين مثلاً. ويفسر - دال - استمرار الديمقراطية في كوستاريكا، بسبب قرار رئيس الجمهورية الجريء والفريد عام 1950 بإلغاء القوات المسلحة!
- 3- ضعف أو غياب المنازعات الثقافية: من الملاحظ أن الدول المتجانسة ثقافياً هي الأكثر قدرة لحماية الديمقراطية واستمرارها. إذ لا بد من وجود حلول ديمقراطية للتعدد الثقافي لاستقرار الديمقراطية.
- 4- حكم القانون.
- 5- السلام.

6- النمو الاقتصادي للسوق شرط إلا يكون على حساب العدالة الاجتماعية وتقديم الخدمات. والقصد نشوء طبقة وسطى كبيرة وذات نفوذ. (ص133-149).

يضيف بعض الباحثين في الحالة السودانية، لأسباب ضعف الديمقراطية: مشكلات النشوء والنمو التي لازمت الأحزاب السودانية. فهي لم تولد نتيجة تقسيمات طبقية أفرزتها تطورات اقتصادية وإنتاجية مثلتها الرأسمالية. فقد ولدت الأحزاب في العالم الثالث ومنه السودان في ظروف النضال ضد الاستعمار. لذلك أخذت صفة أحزاب قومية عريضة مضادة للاستعمار أكثر من كونها تمثل طبقات أو فئات اجتماعية بعينها. كما يرى (الحدلو) أن التكوين الحزبي التقليدي أصيب "بعلة خطيرة تمثلت في الاندماج بين الحزب الديني والطائفية الدينية (...). فالانتماء الحزبي الذي يقوم على أساس طائفي غالباً ما يعتبر الحزب السياسي امتداداً لنظام الطائفة القائم وعليه يعزي الفرد له صفات روحية لا تمت للانتماء الحزبي بأي صورة من الصور بافتراض أن الحزب يتمتع بنفس قيم الطائفة". (ندوة قضايا التحول الديمقراطي، 2006/6/6).

بدايات الممارسة الانتخابية والبرلمانية

يمكن العودة إلى الجمعية التشريعية (1948-1953) كبداية لتدريب السودانيين، "المعتدلين" حسب التصنيف البريطاني على إدارة وحكم أنفسهم. وقد جاءت الجمعية التشريعية على مستوى متقدم نسبياً على المجلس الاستشاري لشمال السودان، والذي سبقها بأربع سنوات (44-1947) والذي يدل أسمه على مهامه. ويكتب (بيتر ودوارد) في مستوى عن التجربة: "وفي 1948 جاءت الجمعية التشريعية والمجلس التنفيذي، كمحطة وسطى في اتجاه الديمقراطية الليبرالية". ويضيف: "كان تطور المؤسسات المركزية مصحوباً بتطور مماثل للحكم المحلي (...). وفي عام 1949 جاء تقرير مارشال ليضع الأساس لحكم محلي ديمقراطي حديث". (ص90-91). ومن ناحية أخرى، كانت منظمات راديكالية حديثة تبرز عن طريق الانتخابات والجمعيات، مثل هيئة شؤون العمال في 1946 والاتحاد النسائي

1947 ومؤتمر الشباب 1947. وكانت جميعها بتأثير ما من الحركة الشيوعية السودانية أو الحركة السودانية للتححر الوطني (حستو).

من الواضح أن فكرة الانتخابات لم تكن جديدة في الواقع السوداني، ولكنها واجهت ثنائية متناقضة وضارة. وتتمثل في أن تكون الوسائل والأدوات حديثة، والأهداف والمضمون تقليدي ومحافظ يوظف تلك المحدثات لتكريس الأمر الواقع. فقد جاءت كل الانتخابات التي جرت في السودان بالقوى التقليدية التي تمثلها الطائفية والإدارة الأهلية أي النظام القبلي والعشائري، باستخدام وسائل ديمقراطية ويستمينستر! فهناك أسر معينة بدأت التمثيل "الشعبي" مع المجلس الاستشاري ثم الجمعية التشريعية، واستمرت في الوجود في برلمانات الديمقراطية الثلاث، ومجالس شعب الدكتاتوريات العسكرية، وحتى المجلس الوطني الحالي. فقد تغيرت النظم السياسية ولم تتغير التركيبات الاجتماعية - الاقتصادية والتكوينات السياسية. ويرى البعض أن هذا هو الواقع السوداني، وعلى القوى المختلفة أن تتعامل معه كما هو وألا تحاول أن تقفز عليه. وبالتأكيد ليس هذا هو الواقع "الحقيقي" ولكنها عملية ركود وتخلف مقصودة للمجتمع السوداني فقد تقاعست الحكومات الوطنية المنتخبة عن خيارات التنمية والتغيير والتحديث. وأضاعت سنوات حكمها في المؤامرات الحزبية، والمنافسات والمكاسب الشخصية، والمناورات حتى يقطع عليها العسكريون طريق الاستقرار مدعين "انتشار الفوضى الاستقرار". ومن الخطأ تبرير البعض عجز الإنجاز التنموي بقصر فترات الحكومات المنتخبة، ولكن هذا نفسه نتيجة لقصور وفشل الحاكمين وليس لأطماع الانقلابيين الذين تغريهم مظاهر الضعف والفشل في ممارسة السلطة على المغامرة بالانقلاب.

كانت الانتخابات الأولى في تشرين الثاني/نوفمبر 1953 في فترة الحكم الذاتي، وكانت تحت إشراف اللجنة الدولية المختلطة برئاسة الهندي "سوكومارمن" وقد عرفت لدى البعض باسمه. وقد أتاحت اللجنة الفرصة لأعداد كبيرة من المواطنين لتسجيل أنفسهم، وساعد في ذلك التنافس الشديد بين الأحزاب والاستقطاب الحاد حول شعاريّ الوحدة أو الاستقلال. وكان عدد الناخبين المسجلين قد بلغ 1,687,000 ناخبا من مجموع سكان بلغ في ذلك الوقت 8,271,000، وهذا يعني نسبة 20% من السكان. وقد حددت دوائر مجلس النواب بـ92 دائرة إقليمية، وكان عدد المرشحين في كل الدوائر 304 مرشحا. وجاءت الانتخابات صراعا

صريحاً بين الطائفتين: الختمية والأنصار تحت راية شعارات سياسية تركزت على الاستقلال التام أو الاتحاد مع مصر بشكل يتفق عليه.

جرت عام 1957 أول انتخابات بعد الاستقلال، وقد جاء في الدستور المؤقت المادة 43 (1) تخضع انتخابات البرلمان لرقابة وأوامر وتوجيهات لجنة انتخابية يعينها مجلس السيادة بالتشاور مع مجلس الوزراء. وتكمل (2) يحدد البرلمان بقانون سلطات لجنة الانتخابات ومسؤولياتها. ومن الملاحظ أن اللجنة لم تشر إلى أي رقابة من خارجها، عدا وكلاء المرشحين. وهذا تقليد ظل حتى اليوم معمول به. لذلك لا توجد إشارة إلى رقابة دولية أو محلية.

يلاحظ المرء قصر عمر الحكومات المنتخبة، وبالتالي كثرة عددها والتعديلات الوزارية التي نظراً عليها. ففي فترة الحكم الوطني الذي استمر من 1954/1/9 حتى 1958/11/18 تكونت خمس حكومات كان أطولها عمراً الحكومة الرابعة (20 شهراً) وأقصرها عمراً الحكومة الثانية (ثلاثة أشهر تقريباً). فقد سقطت حكومة الأزهري الأولى في 1955/11/10 وسقطت الحكومة الثانية في 1956/2/2. وهذه هي الحكومة التي خاضت معركة الاستقلال وحققته بطريقة مجمع عليها، حتى من المعارضة. وشهدت هذه الفترة الحرجة تقلبات وتعديلات وزارية لم تكن تتماشى مع طبيعة المرحلة. وقد كانت الأسباب دائماً ذاتية، يكتب خضر حمد في مذكراته:

"... وفي مايو 1954 بدأت حملة عنيفة من بعض الأخوان الذين تخطاهم التشكيل الوزاري، وحملتهم كانت على تأخير دخولهم. فقد كونت الوزارة الأولى في عدد أقل من العدد الذي نص عليه الدستور وكان لهذا الجناح الآخر أناس يزكهم للدخول في الوزارة فأثر أن يرجئ دخول من اعتبرهم مؤيدين للجناح الأول. وإحساسي الخاص أن قيادة الختمية لم تكن صاحبة مصلحة في هذا العراك الدائر في الخفاء. ولكن أصحاب المصلحة هم الذين يحدثوننا بلسان قيادة الختمية، حتى أنني كنت دائماً ألح على الرئيس الأزهري في أن يلتقي بالقيادة ويطلبها أن تخاطبه مباشرة دون وسيط. (ص6-187).

لابد من الإشارة إلى أن التدخل الحزبي في الخدمة المدنية قد بدأ مبكراً. وكمثال: "انتدب متولي عيد عقب قيام حكومة الأزهري للعمل برئاسة مجلس الوزراء ثم نقل إلى قسم

الإحصاء. وكان هذا التصرف أول المعالم على تغلغل الروح الحزبية في الجهاز الحكومي. عين محمود الفكي مديراً للإذاعة وهو أحد كبار الأثقاء ومن رجال الأزهرى". (يحيى محمد عبد القادر: شخصيات من السودان، ص348).

بدأت التجربة الانتخابية الأولى دون تقيد الأحزاب بكثير من القواعد التي تساعد في نمو الديمقراطية، وأقصد اللجوء إلى الأشكال المؤسسية المختلفة في التنظيم، والنقاش، والخلاف، واتخاذ القرار والإدارة. فمن الملاحظ غياب الأمانات المتخصصة، اللجان والهيئات الحزبية التي يمكن الرجوع إليها. كذلك دور الهيئة البرلمانية للحزب بالذات في موضوع اختيار وعزل الوزراء. والأهم من ذلك لم ترسخ التجربة الأولى قاعدة العودة إلى الناخبين، أو الحزب حين يقرر العضو تغيير انتمائه الحزبي. فقد تحول السادة: ميرغني حمزة، أحمد جلي، وخلف الله خالد إلى معارضة حكومة السيد الأزهرى، دون الرجوع إلى قواعدهم الانتخابية التي اختارهم حسب لون حزبي محدد في القوائم الانتخابية، أو التحاور الرجوع مع الحزب الذي ينتمون إليه. وهكذا، برزت قاعدة جديدة تقول بانتهاء علاقة النائب بدائرته الانتخابية فور فوزه. ولا تجدد هذه العلاقة إلا في الانتخابات القادمة.

تكررت نفس الظاهرة حين انشق الختمية عن الحزب الأصل - الوطني الاتحادي. فقد خاض نواب الختمية الانتخابات تحت اسم الوطني الاتحادي. وفي منتصف يونيو 1956 نشط الختمية في تأليف حزب جديد يهدف إلى إقصاء الأزهرى وحزبه عن الحكم وشهدت الساحة السياسية ميلاد حزب (الشعب الديمقراطي) واستقال ثلاثة من وزراء الحزب الوطني الاتحادي: الشيخ على عبد الرحمن والذي أصبح رئيساً للحزب، والدكتور (محمد أمين السيد) وزير الصحة، و(حماد توفيق) وزير المواصلات. وسارع الحزبان الطائفيان بطرح الثقة في حكومة الأزهرى في الرابع من يوليو 1956. وأجيز الاقتراح بأغلبية ستين صوتاً مقابل واحد وثلاثين. وهذا يعني خروج خمسة عشر نائباً عن الحزب الوطني الاتحادي، ثم انضم إليهم السيدان (حماد توفيق) و(طيفور محمد شريف) بعد عودتهما من رحلة برلمانية إلى بريطانيا. وتكرر نفس الموقف، عدم الرجوع إلى القواعد الانتخابية. وهنا تصبح الدائرة الانتخابية هي النائب، وهو ليس مجرد ممثل لجماهير في دائرة. إذ لا يوجد نص صريح يسقط عضوية النائب في حالة خروجه عن الحزب الذي نزل الانتخابات باسمه.

أصدر السيد الأزهرى بياناً هاماً عن مسيرة الديمقراطية، والتي تعرضت لانتكاسات مبكرة عاقت نموها وتطورها حتى اليوم. يقول البيان:

"إننا نجتاز تجربة ديمقراطية فلنبرهن للعالم أجمع أن السودان المستقل الحر الذي أرتضى الديمقراطية طريقاً لحكمه وتقدمه. يفهم هذه الديمقراطية فهما حقيقياً، ويحترم نتائج ما تتمخض عنه، ويقدم مقتضياتها: فعلينا جميعاً الإخلاء إلى الطمأنينة والهدوء، ومواجهة جميع الاحتمالات برباطة جأش، إيماناً منا بأن الشعب الكريم الذي أولانا ثقته، وأيدنا بالتفاف حولنا، يستطيع بالنظم الديمقراطية، أن يولي شئونه للذين يثق فيهم". (بشير محمد سعيد، ص3-324).

عرف البرلمان الأول تكرر ظاهرة تغيير النواب لولاءاتهم الحزبية التي دخلوا على أسسها الانتخابات وفازوا ودخلوا البرلمان وكان هذا السلوك السياسي تهديداً مستمراً للاستقرار الوزاري وبالتالي الديمقراطي. وقد عرف الحقل السياسي الرشوة السياسية بسبب النزاع بين دولتي الحكم الثنائي: مصر وبريطانيا. وقد نتج التذبذب والتحول غير المستقر في الأغلبية البرلمانية بسبب بروز ظاهرة فساد تتمثل في شراء النواب. وقد عرفت الساحة السياسية أثناء ذلك الصراع ما يسمى بقضية (عبد المنعم حسب الله)، والذي اتهم حكومة (عبد الله خليل) بالرشوة والتآمر. وقد قدم في المحكمة وثائق تثبت أن النواب الذين تحولوا كانوا يتقاضون مرتباً شهرياً من عبد الله خليل بواقع خمسين جنيهاً في الشهر منذ يناير 1956. وحيث بالكشف أمام المحكمة عليه أسماء النواب والمرتببات التي يتقاضونها وتوقيع السيد (عبد الله خليل) عليها. وأقر (عبد الله خليل) بتوقيعه وبالتالي شطبت القضية التي رفعها ضد حسب الله بتهم القذف. (خضر حمد، ص260) وكانت ظاهرة شراء النواب منتشرة بالذات بين نواب الجنوب. فقد بادر الصاغ صلاح سالم بإدخال المال والرشوة في السياسة السودانية مبكراً وبلا تردد أو خجل. وقد أثار مجلس الثورة المصري موضوع الرشوة وأثره المحتمل على قرار الاتحاد مع مصر. (بشير محمد سعيد، 1993:55).

ولم يستمر (إسماعيل الأزهرى) رئيس الوزراء الأول بعد الاستقلال إلا سبعة شهور فقط. فقد شهدت فترة ما بعد الاستقلال هذه تجديداً للصراع بين القوي الطائفية وبقايا الخريجين الساعين للحدثة والاستقلال عن "الكهنوت" كما وصفوه خلال بعض فترات احتدام

الصراع. وتصوروا - كما كانوا يرددون- إمكانية "هزيمة القداسة على أعتاب السياسة". وانقسم الحزب الوطني الاتحادي بخروج الختمية وكونوا حزبه الخاص: حزب الشعب الديمقراطي برعاية السيد (علي الميرغني) كما أعلن ذلك في يوم 28 يونيو 1956. وفي 4 يوليو 1956 طرح صوت ثقة في وزارة (الأزهري) والذي فقدته بـ60 صوتاً مقابل 31 صوتاً. والتي استقالت في نفس اليوم، وانتخب (عبد الله خليل) وزير الدفاع في الحكومة السابقة! في اليوم التالي 5 يوليو 1956. وكون وزارة ائتلافية بين حزبي الأمة والشعب الديمقراطي فقط. أشرفت حكومة الائتلاف الطائفي أو حكومة السيدين، على إعداد قانون الانتخابات 1958. وهذا القانون يقدم مثالا لكيفية قيام النخب السياسية بهندسة النظام الانتخابي ليأتي ببرلمان خطط له مسبقاً على المستوى النظري؛ ويكتب (بيتر وودوارد):

"وفي انتخابات 1958 كان واضحاً أن المسرح قد أعد بشكل جيد لتمكين أحزاب الائتلاف الحكومي من الانتصار والحصول على أغلبية برلمانية كبيرة. وذلك عن طريق إجراء تغييرات جوهرية في قانون الانتخابات. فقد أدت تلك الإجراءات إلى توسيع سجل الناخبين، في ضوء نتائج الإحصاء السكاني لعام 1956/55. وإلى تعديل قواعد وأسس الانتخابات بطريقة فيها انحياز واضح لمصلحة أحزاب الائتلاف وشملت تلك الإجراءات والتعديلات إلغاء دوائر الخريجين الخمسة (...). وتضمنت، أيضاً، تعديلاً في قانون الإقامة، بهدف منح حق الاقتراع لمجموعات كبيرة من النازحين من غرب إفريقيا، ومعظمهم مرتبطون بالأنصار وحزب الأمة. وذلك بالإضافة إلى إنشاء وحدات انتخابية متحركة، بهدف زيادة أصوات مناطق البدو والرعاة، المرتبطتين، بشكل رئيسي، بالأحزاب الطائفية، وإجراء تغييرات أساسية في حدود الدوائر الانتخابية الجغرافية، بطريقة الأحزاب الحاكمة وتضمن دوائر أكثر في مناطق نفوذها". (ص113).

تكررت ظاهرة هندسة الدوائر الانتخابية في انتخابات 1986 حيث مرر المجلس العسكري الانتقالي قانون انتخابات خدم مصالح الجبهة الإسلامية القومية، بالذات في دوائر الخريجين. فقد قسمت الدوائر على أساس الأقاليم وليس على أسس قومية. وكانت النتائج غير عادلة - حسب الشروط المستخدمة في تقييم الانتخابات - وبالتالي نقضت الانتخابات شرطاً أساسياً، أن تكون حرة وعادلة. مثال ذلك، في دوائر الخريجين بمديرية الخرطوم

أحرزت الجبهة الإسلامية القومية 28320 صوتاً، بينما نال الحزب الشيوعي السوداني 28844 صوتاً ولكنه خرج بلا مقعد. وفي كردفان مثلاً نالت الجبهة الإسلامية 6573 صوتاً فقط وأحرزت 4 مقاعد. وفي بحر الغزال فاز مرشح الحزب الشيوعي جوزيف ول مدستو بـ 178 صوتاً ليحرز مقعداً في البرلمان ونال على تميم فرتاك 158 صوتاً جعلته نائباً في البرلمان عن الجبهة الإسلامية القومية. وقد مكن هذا النظام الانتخابي في دوائر الخريجين، الجبهة الإسلامية من اكتساح الانتخابات حيث فازت بـ 23 مقعداً من 28 مقعداً. ولم يقدم أي تبرير لتفضيل لجنة الانتخابات هذا الشكل الانتخابي والذي أبعد النظام القومي أو القائمة الموحدة للخريجين من كل أرجاء القطر.

من الممكن القول أن القوى التقليدية التي حكمت عن طريق الانتخابات تعمدت تكريس الأمر الواقع، لكي تحافظ على مجموعات المصالح، عن قصد، وعلى المؤسسات التي تمكنها من احتكار السلطة، ومنها البرلمان. فلقد هندست النخب التقليدية الحاكمة القوانين الانتخابية المولدة لشكل النظام البرلماني بالطريقة التي تضمن لها الحصول على الأغلبية في أي انتخابات عامة بطريقة التصويت الفردي أي صوت لكل شخص، والدوائر الجغرافية مع رفض نظام القوائم والتمثيل النسبي.

يمكن القول بان النظام البرلماني في السودان لم ينجح في التعبير عن الواقع الاجتماعي/الاقتصادي، والتعدد الإثني؛ وبالتالي لم يؤسس للبلاد مستقبلاً ديمقراطياً. إذ لم تكن البرلمانات أكثر تمثيلية وشمولية، ولم تعبر عن كل فئات وطبقات المجتمع. ولكن الأهم من ذلك، هو مدي ديمقراطية وحدانية الأحزاب الممثلة في البرلمانات، فقد صارت البرلمانات مجرد منابر شكلية تحتكر النخبة الطائفية والقبلية فيها السلطة السياسية. فالأحزاب تكاد أن تفتقد الصفة الحقيقية للحزب كما هو سائد في الدول والمجتمعات ذات الممارسة الديمقراطية الراسخة. فالأحزاب السودانية هي، في الغالب، تكوينات غير قومية لأنها تجمع لخب محلية عشائرية وطائفية. لذلك لم يكن الانتخابات تنافس بين البرامج السياسية بل بين الأشخاص والتكتلات. وهذا يفسر ضعف الأداء التنموي وحل مشكلات الأقاليم البعيدة على مستوى القطر، مما تسبب في مظالم أوصلت البلاد إلى نزاعات مسلحة وحروب أهلية. وتقدم الأسطر التالية وصفاً وتحليلاً مختصراً للأداء البرلماني والحكومي للأحزاب، وكيف ساهم

ذلك في إضعاف التطور الديمقراطي.

استطاع حزب الأمة تحقيق الأغلبية في انتخابات 10 مارس 1958 بحصوله على 63 مقعداً من أصل 173 مقعداً. وتمكن الحزب الوطني الاتحادي رغم الحصار من الحصول على 44 مقعداً وحزب الشعب على 26 مقعداً، والأحزاب الجنوبية على 40 مقعداً. والدليل على خلل النظام الانتخابي، أن الحزب الوطني الاتحادي نال أعلى الأصوات 340410 ونال حزب الأمة 310019. ولكن أحرز عدداً أقل من المقاعد، ولو استخدم نظام القائمة النسبية لاختلف الأمر كثيراً. خاصة وأن الاتحاديين دأبوا على اكتساح المراكز الحضرية والمدن.

شكل (عبد الله خليل) الوزارة الائتلافية الثانية في 15 مارس 1958، والتي استمرت ثمانية أشهر فقط. وقد كان للتحالف الطائفي فهمه الخاص للديمقراطية، وهذه مسألة عادية لأن العلاقات داخل الطائفة قائمة على الطاعة والإذعان وتقديس الفرد. بينما الحال في الديمقراطية تختلف تمام، حيث حرية الاختلاف والخيار والتعدد. ولذلك كان خليفة (الأزهري) في رئاسة الوزارة شخصية مختلفة تماماً. فقد كان الأميرالاي (عبد الله خليل) صاحب الخلفية العسكرية إنساناً اجتماعياً أو شللياً بحكم شبكة العلاقات والمحيط، ولكنه لم يكن إنساناً سياسياً. فقد انعزل منذ ثورة 1924 عن العمل السياسي المباشر. ولم يكن يؤمن بقدرة المدنيين على إدارة شؤون الدولة والحكم، وهذا فهم عسكري سائد بين العسكريين. ويكتب (قراهام توماس): "كان يؤمن بأن الدولة الجديدة ستكون في أمان أكثر لو وقعت في يد العسكريين من أبنائها، وبخاصة أن معظم هؤلاء العسكريين قد درّبهم البريطانيون أنفسهم، وتشربوا نظرة البريطانيين وتقاليدهم في الإدارة والحكم". (1994:94). وكان يردد ضرورة تسليم السلطة للعسكريين لمدة ثلاث سنين. ويبدو أنه لم يكن مقتنعاً بدوره في الحكومة خاصة وقد أطلق عليها اسم حكومة السيدين. وكان يرى أن السيد عبد الرحمن ليست لديه الكفاءة لمواجهة أبناء المدن الوجوديين النزعة. (نفس المصدر السابق).

كانت الائتلاف بين الحزبين الطائفيين لا يقوم على أي أسس مبدئية بل مجرد نكاية ومكايدة مع (الأزهري) والاتحاديين. وفي أقوال (علي عبد الرحمن) رئيس حزب (الشعب الديمقراطي) أمام لجنة التحقيق القضائية حول أسباب انقلاب 17 نوفمبر 1958، قال:

"سبب ائتلاف حزب الشعب مع حزب الأمة أنه بعد الانتخابات العامة لم يكن أي حزب قادر على تأليف حكومة بمفرده وكانت علاقتنا مع الوطني الاتحادي حادة بعد الانشقاق ولا تسمح بتكوين حكومة منا ومنه، ولذا كان طبيعياً أن يكون حزب الأمة طرفاً في الحكومة، وقد حدث تلاقي بين الختمية والأنصار قبل الانتخابات بين السيدين (الميرغني والمهدي) ولهذا كانت علاقتنا مع حزب الأمة أحسن بسبب التلاقي وبعد الانتخابات، ولكن كان شعورنا نحن سياسيو حزب الشعب أن حزب الأمة هو عدونا الطبيعي ولا يمكن الالتقاء معه قط، وكنا نري أن الالتقاء معه بعد الانتخابات سيحول دون تحقيق أغراضه السياسية أكثر مما لو تركناه يلتقي مع الوطني الاتحادي". (إبراهيم حاج موسى، ص188).

تفاقت الأوضاع، وشهدت البلاد جواً من النزاعات والصراعات الصغيرة والمتمحورة حول أغراض ذاتية. قام حزب الأمة بواسطة رئيس وزرائه عبد الله خليل، بتسليم السلطة للجيش بقيادة الفريق (إبراهيم عبود). وهذا سلوك سياسي شاذ لم تعرفه أي ديمقراطية ناشئة في العالم. ففي يوم 17 نوفمبر 1958 كان من المتوقع افتتاح البرلمان، ولكن انطلقت شائعات تقول باحتمال سحب الثقة من حكومة عبد الله خليل. ولكنه استبق الأحداث وقام بانقلاب على نفسه. ومن الغريب أن الأحزاب سارعت في تأييد الانقلاب، فقد أصدر السيد عبد الرحمن المهدي بياناً أذاعه السيد عبد الرحمن على طه وزير الحكومات المحلية في حكومة عبد الله خليل. (صحيفة النيل 1958/11/21). وكان السيد على الميرغني قد أصدر بياناً في نفس يوم الانقلاب، جاء فيه: "لقد تقبلنا نبأ تسلم جيش السودان بقيادة ضباطه العاملين زمام السلطة في بلادنا. وأنا نأمل أن تتضافر الجهود وتخلص النوايا لتحقيق الطمأنينة في النفوس وتوطيد الأمن والاستقرار في ربوع البلاد". وقد برر (عبد الله خليل) الانقلاب بقوله: "الاستقلال في ذاته ليس بغاية ولكن وسيلة فعالة لإسعاد الشعب. الساسة من قادة الأحزاب السودانية التي تعاقبت وشاركت في الحكم، قد فشلوا، حكومة تلو الأخرى ولم تنجح واحدة من تلك الحكومات الأربع التي تعاقبت على الحكم منذ الاستقلال حتى الآن. لذلك تطلعت جميعاً في الأشهر الأخيرة إلى المنقذ الذي يحمي الاستقلال ويحقق للمواطنين المكاسب المرجوة وما هو اليوم قد أتى الفرج إذ تقدم رجال الجيش السوداني". وقد ساهم بقدر كبير في هذا الفشل بسبب تعميق الأزمة الاقتصادية لغياب أي خطة للتنمية مع اتساع

الفوارق الاجتماعية، العجز عن حل مشكلة الجنوب، والأخطر هو الدفع بالبلاد في الحرب الباردة والتقارب مع أمريكا من خلال قبول المعونة الأمريكية المرفوضة شعبياً.

كان الانقلاب دليلاً قاطعاً على استخفاف حزب الأمة، والطائفتين عموماً: الأتصار والختمية، بالديمقراطية. وهذا يعني أن القوتين السياسيتين الرئيسيتين، لا تمثلان سندا حقيقياً وصادقاً للديمقراطية لو تعارضت مع مصالحهما الحزبية الضيقة. فقد هندس ونفذ حزب الأمة ولكن لم يتم له تنفيذ أجندته وأبدى العسكريون الرغبة في العمل لحسابهم الخاص. كما أن تركيبة المجلس العسكري قد تغيرت بدخول عناصر تحسب لصالح الختمية. وفي نفس الوقت، خرجت عناصر محسوبة على حزب الأمة مثل اللواء أحمد عبد الوهاب. وهنا شرع (الصدیق المهدي) في المشاركة في تنظيم معارضة بدأت بمذكرة لجبهة المعارضة (عدا الختمية) في 29 نوفمبر 1960 طالبت بعودة الجيش لأداء مهمته الأساسية وهي حماية أرض الوطن وتسليم السلطة لحكومة انتقالية. وهنا وقف (حزب الشعب الديمقراطي) ضد المعارضة، وأصدر ما أسماها مذكرة "كرام المواطنين" في 9/12/1960، معلناً تأييده المطلق لنظام عبود العسكري في وقوفه ضد الدوائر الاستعمارية! ومع سعيه لإيجاد ديمقراطية سليمة مستمدة من واقع البلاد وتقاليدھا متجنبة الفجوات التي أبرزتها التجربة الماضية.

الديمقراطية الثانية 1965-1969

جاء ثورة 21 أكتوبر 1964 تعبيراً عن ترقق حقيقي في الديمقراطية بين السودانين، دون تملك لأدوات مؤسسية ناجعة تضمن استدامة الديمقراطية وتعميقها في الثقافة السياسية السودانية. وكان الأمل عظيماً في تغيير جذري وصامد، ينقل البلاد لمرحلة جديدة تحقق فيها غايات الاستقلال الوطني في كل مجالات الحياة. وشدت الثورة صراعاً مكشوفاً بين قوى الحداثة والتجديد مقابل القوى الرجعية التقليدية والمحافظة. وحملت شعارات أكتوبر مبادئ ومطالب لدولة ديمقراطية حديثة بدءاً من قانون انتخابات جديد وممثل للتطلعات مروراً بالوحدة الوطنية وحل مشكلة الجنوب ثم إلغاء الإدارة الأهلية، نهاية بالتنمية المستقلة

والموازنة. واعتبرت القوى الرجعية أن القضية مسألة حياة أو موت، لذلك لجأت لكل أسلحتها وأساليبها لوأد مبادئ أكتوبر. ولم يتردد حزب الأمة في التلويح بالعنف وممارسة الابتزاز في العمل السياسي. فقد حشد مليشياته في ضواحي العاصمة لتسيير المواكب، وجاء بهم من الأقاليم البعيدة. فالحزب لا يملك قواعد في المدن والمراكز الحضرية. وتحالفت هذه القوى في ما سمي "جبهة قومية متحدة" ضمت إلى جانب حزب الأمة، الوطني الاتحادي، وجبهة الميثاق الإسلامي. وقد نجحت في إجبار (سر الختم الخليفة) رئيس الوزراء على تقديم استقالته في 18 فبراير 1965.

تركزت استراتيجية القوى التقليدية على إجراء انتخابات عاجلة، مستبقة الوصول إلى قانون انتخابات جديد أكثر ديمقراطية وتمثيلية للقوى الحديثة. وقد جاءت تشكيلة حكومة (الخليفة) الثانية انقلاباً على أجواء الثورة الشعبية التي فرضت في حكومة ثورة أكتوبر وجود جبهة الهيئات والنقابات بالذات تمثيل العمال والمزارعين في مجلس الوزراء، مع زيادة واضحة لعدد اليساريين. وجاءت الوزارة الثانية خالية من تمثيل العمال والمزارعين مع زيادة في وزارات الأحزاب التقليدية والجنوبية. وحددت الحكومة مهمتها في موضوعين: مشكلة الجنوب وإجراء الانتخابات النيابية. ونتوقف عند المهمة الثانية: الانتخابات، لأنها كانت الأكثر إلحاحاً بالنسبة للأحزاب. فقد نصت المادة الثانية من الميثاق الوطني (الصادر في 30 أكتوبر 1964) على إجراء انتخابات عامة لقيام جمعية تأسيسية في موعد أقصاه مارس 1965. وشكلت الحكومة الانتقالية في 17 نوفمبر 1964 لجنة مستقلة للإشراف على الانتخابات.

كان من أهم القرارات تخصيص 15 دائرة للخريجين بالإضافة للدوائر الإقليمية في الشمال (158 دائرة)، لأن ظروف الجنوب اقتضت قيام انتخابات تكميلية لاحقة. ومرة أخرى استبعد نظام الانتخاب بالقائمة دون تقديم أسباب مقنعة. ومن إنجازات الثورة منح المرأة حقها الانتخابي كاملاً. كما تم خفض سن الناخب إلى ثمانية عشر عاماً. وقد جرى التصويت في يوم 21 أبريل 1965، حيث بلغت نسبة المصوتين إلى المسجلين 54%. فقد كان عدد السكان 8449938 وعدد المسجلين 1869111 والمصوتين 1126140. ومن الجدير بالذكر، أن حزب (الشعب الديمقراطي) قاطع هذه الانتخابات وحاول تعطيلها في بعض

الدوائر بشرق السودان. فقد رفضت الحكومة الاستجابة لطلبه بتأجيل الانتخابات حتى تشمل المديرية الجنوبية. وقد جرى التصويت في 8 مارس 1967 وانتهى في 8 أبريل 1967 وأعلنت النتيجة في منتصف أبريل. وهذا يعني انضمام نواب المديرية الجنوبية الثلاث إلى الجمعية التأسيسية بعد مضي 22 شهرا من بداية الدورة البرلمانية وقبل انقضاء عمرها بشهرين. (إبراهيم موسى، ص423). وهذا وضع يعكس الاستخفاف بحق الجنوبيين في المشاركة السياسية. وكانت (جبهة الجنوب) قد قاطعت الانتخابات أيضا.

تمكن (حزب الأمة) من تحقيق أكثرية وليس أغلبية، وذلك بسبب انشقاقات الاتحاديين. فقد أحرز 93 دائرة إقليمية ولم يحرز أي دائرة من الخريجين. ونال (الحزب الوطني الاتحادي) 73 مقعدا بينها دائرتين من الخريجين، ونال حزب (سانو) 10 مقاعد، والمستقلون 18 مقعدا، و10 كتلة جبال النوبة، وجبهة الميثاق الإسلامي (الإخوان المسلمون) 5 مقاعد بينها اثنان من الخريجين، ومؤتمر البجا 10 مقاعد، والحزب الشيوعي 11 مقعدا كلها في دوائر الخريجين. ومن تأثيرات ثورة أكتوبر هذا الفوز الكاسح للشيوعيين مما سيسبب صراعا سياسيا حادا. ومن الظواهر أيضا بروز التكتلات الجهوية أو الإقليمية في الجمعية التأسيسية الجديدة. والتي قامت بانتخاب مجلس السيادة برئاسة (إسماعيل الأزهري) وعضوية أربعة آخرين بينهم جنوبي. ثم انتخب ممثل الحزبين المؤتلفين (محمد أحمد محجوب) الذي نال 143 صوتا. وشكل حكومة ائتلافية استمرت حتى 25 يونيو 1966. فقد طرح صوت ثقة في رئيس الوزراء بجلسة 25 يوليو 1966. ووقف إلى جانب الاقتراح 126 نائبا وعارضه 30 وامتنع عن التصويت 15 نائبا. وقدم (المحجوب) استقالته في خطبة درامية، تداولها المهتمون بالأدب وليس السياسة. وتنافس المرشحون على المنصب في جلسة 27 يوليو، حيث نال (الصادق المهدي) 138 صوتا و(محمد أحمد المحجوب) 29 صوتا، و(حسن الترابي) 7 أصوات.

كان الصراع بين محمد أحمد المحجوب والصادق المهدي نموذجا لفهم الساسة السودانيين للديمقراطية وهي تعني السلطة. وهذا مطلب شرعي لأي حزب لأن تكوينه وأهدافه هي الحكم، ولكن لا يعني الأضرار بالديمقراطية والاستقرار. فالمحجوب والمهدي ينتميان إلى حزب واحد ويفترض وجود برنامج حزبي ينفذه أي عضو في الحزب. ورغم إمكانية اختلاف

القدرات والتي قد تكون سبباً في التفضيل. فان المحجوب لم يكن متوسط القدرات لكي يزاح من السلطة لإحلال (الصادق) مكانه. وفي نفس الوقت، لم تفت الفرصة على (الصادق) الشاب في التمتع بسهمه في نصيب أسرته الموروث في السلطة. ويسرد المحجوب روايته في هذا الصراع، قائلاً: "وبرزت خلافاتي مع السيد الصادق في الأشهر الأولى من عام 1966. فذات مساء جاء بعض أفراد عائلة المهدي إلى منزلي طالبين مني الاستقالة حتى يصبح الصادق، الذي بلغ الثلاثين من العمر، رئيساً للوزارة، بعد أن تم إخلاء أحد المقاعد البرلمانية وانتخابه لهذا المقعد. وكان جوابي: "إن هذا طلب غريب، والصادق لا يزال فتياً والمستقبل أمامه وفي وسعه أن ينتظر. وليس من مصلحته أو مصلحة البلاد والحزب أن يصبح رئيساً للوزارة الآن. بيد أنهم أصروا، فتصلبت، وساندني مجلس الحزب". (1982:202).

ويذكر المحجوب أنه التقى بالمهدي وأخبره بأنه كان يمكن أن يستقيل، ولكن الأوضاع حرجة وأن المهدي سوف يتعامل مع سياسي حاذق هو الأزهري الذي يستطيع أن يلوي ذراع أي شخص. وكان رد المهدي أنه يعرف ذلك ولكنه اتخذ موقفاً ولن يترحز عنه. وكان تعليق المحجوب: "إنني مقتنع أكثر من أي وقت مضى بأنك لن تصلح لرئاسة الوزارة وقد تصبح رئيساً للوزارة يوماً ولكنك لن تدوم أكثر من تسعة أشهر". (ص203).

تحققت نبوءة المحجوب، فقد دامت حكومة الصادق المهدي من 26 يوليو 1966م حتى 15 مايو 1967. ويتم انتخاب المحجوب مرة أخرى في 18 مايو 1967. ولم يستسلم (الصادق) وكاد ينجح في سحب الثقة من حكومة (المحجوب)، والتي أنقذها (الأزهري) بوحدة من حيله السياسية المتينة. فقد قام بحل الجمعية التأسيسية في السابع من فبراير 1968.

وهذه حقبة لممارسات سياسية مؤسفة وغير مسئولة، أدت لعدم الاستقرار في بلد لم تتوقف فيه الحرب الأهلية، ولا خرج من أزمته الاقتصادية. فقد كانت النخبة السياسية في الخرطوم مشغولة بصراعات أنانية شخصية وحزبية ضيقة. ولم يجد لا (المحجوب) ولا (الصادق) الوقت ولا الإرادة ولا الرغبة، في تحقيق أهداف ثورة أكتوبر التي أعادتهم للسلطة والسياسة عموماً. ولم تتجح الديمقراطية الثانية في وضع دستور دائم بل تعرض الدستور المؤقت تعرض لتعديلات لا تخدم المصلحة العامة. ومن أهمها رئاسة (الأزهري) الدائمة

لمجلس السيادة، ثم حل الحزب الشيوعي.

جاءت انتخابات 1968 لتأكيد انتكاسة ثورة أكتوبر وعودة هيمنة القوى التقليدية المحافظة. وقد بدأت المرحلة مع صدور قانون انتخاب استبعد دوائر الخريجين تجنباً للتجربة السابقة التي أظهرت عزوف الفئات المستتيرة عن تأييد الأحزاب التقليدية. وقد بررت الحكومة الاستبعاد بدعوى أن تخصيص دوائر الخريجين "بوصفهم فئة معينة عمل غير ديمقراطي وأنه يؤدي إلى خلق طبقة مميزة". والسبب الثاني: "إن تخصيص دوائر الخريجين في الماضي كان الهدف منه إنصافهم بعد الاستقلال أما الآن فلا معنى له". (إبراهيم موسى، ص 445). وقد كانت نتائج الانتخابات كما هي متوقعة حسب المقدمات وواقع الحال. وأعلنت في 18 أبريل 1968 حيث حصل الحزب الاتحادي الديمقراطي على 101 دائرة. ونال حزب الأمة بجناحيه 72 مقعداً: (34 جناح الصادق، و38 جناح الهادي) وقد خسر (الصادق المهدي) وعدد من قيادات جناحه مقاعدهم بسبب الانقسام. وأحرز (جبهة الميثاق الإسلامية-الإخوان المسلمون) ثلاثة مقاعد. وفاز (عبد الخالق محجوب) سكرتير عام الحزب الشيوعي بدائرة أم درمان الجنوبية، كمنقل أو بلا لون سياسي. ونال (مؤتمر البجا) هذه المرة 3 مقاعد فقط بسبب توحد الختمية والاتحاديين. ونجم عن صفقة تقسيم المناصب انتخاب (المحجوب) رئيساً لحكومة ائتلافية: اتحاديين مع جناح الهادي، بأغلبية 146 صوتاً. وهناك مناقشة لإدارة وسياسة (المحجوب) في موقع آخر في هذا الكتاب، وكيف ساعدت في تبرير انقلاب 25 مايو 1969.

الديمقراطية الثالثة

تكررت تجربة انتكاسة ثورة أكتوبر 1964 مرة أخرى في انتفاضة أبريل 1985 التي أودت بنظام النميري. فقد كانت ثورة ناقصة قطفها كبار الضابط قبل أن تصل لأيدي صنّاع الثورة الحقيقيين. فقد تدخل العسكر سريعاً بسبب الارتباك والتردد الذي وقعت فيه قوى الانتفاضة مع تهاوي النظام القديم. فقد تم تشكيل المجلس العسكري الانتقالي من 15 عضواً مثلوا قيادات الوحدات العسكرية القائمة. وهذا يعني استمرارية عناصر نظام (النميري) القديم

في التأثير على الثورة التي قامت للقضاء عليه، مما جعل الأمل في تغيير حقيقي يتضاءل. ورغم تكوين حكومة مدنية مؤقتة، جاءت نتيجة مشاورات بين المجلس العسكري والتجمع، إلا أنها لم تكن معبرة جيدا عن متطلبات المرحلة. وعاشت البلاد فترة انتقالية باهتة خالية من روح الثورة والتغيير رغم وجود قضايا هامة ومصيرية مثل إلغاء قوانين سبتمبر 1983 وعقد مؤتمر دستوري لحل مشكلة الجنوب.

اهتمت السلطة الانتقالية بشقيها العسكري والمدني، بإكمال مهام المرحلة بإجراء الانتخابات تحت ضغوط أحزاب تستعجل العودة للسلطة. فقد ظهر اتجاه قوي في التجمع يري إطالة الفترة الانتقالية لثلاث سنوات بهدف تهيئة الظروف لتجاوز تخريب فترة حكم الفرد التي ساد فيها القمع والإفقار. كما أن منع النشاط الحزبي التعددي وفرض القوانين المقيدة للحريات كان يتطلب فترة أطول. ولكن الأحزاب التقليدية رفضت أي تأخير حتى ولو لعام ونصف. فهي تخشى من إمكانية أن تتمكن القوى الحديثة من فرض واقع وقوانين تحد من قدرة الأحزاب الكبيرة على تكريس الأوضاع السابقة. إذ رأت في ابتعادها الطويل عن الساحة السياسية، إضعافا لنفوذها السياسي والاجتماعي. لذلك فرضت قرار عام واحد كفترة انتقالية، كما وقفت ضد قانون انتخاب جديد يمكن أن يخل بتركيبة البرلمان والحكم مستقبلا. وأبقت الحكومة الانتقالية على قانون الانتخابات القديم أي نظام الدوائر الجغرافية الفردية مع زيادة دوائر الخريجين إلى 28 مقعدا. ومارس الإسلامويون أهم أشكال تزييف الانتخابات والتمثيل الصحيح، من خلال التقسيم الإقليمي وليس القومي للدوائر. كما خفضت شروط حق التصويت بحيث شملت خريجي المرحلة الثانوية. وقد قسمت (الجبهة الإسلامية القومية) أنصارها بصورة مدروسة -خاصة في دول الاغتراب- مما مكنها من اكتساح مقاعد الخريجين، 23 مقعدا من 28. ويكتب (كولينز) عن هذه الوضعية: "وقد تمكنت من تحقيق هذا بفضل التلاعب بسجلات الناخبين بما يضمن للجبهة المقاعد الممثلة لبحر الغزال وأعالي النيل، بل وحتى مقعد في جوبا. وبدا تمثيل الأصوليين الإسلاميين العرب لأفارقة غير مسلمين أمرا غريبا يثير السخرية من الدوائر المخصصة للخريجين وزيف العملية الديمقراطية". (196:2010).

أجريت الانتخابات في مارس 1986 أي بعد عام واحد فقط من الانتفاضة. وقد أعطى

هذا الالتزام المشير (عبد الرحمن سوار الذهب) مكانة سياسية وإعجابا كبيرين في المنطقة باعتبارها الحاكم الوحيد الذي تخلى عن الحكم طوعية. ولكن الرجل أدى خدمة عظمى للإسلاميين مما جعلهم يظهرون كقوة ثالثة تحكمت في المسرح السياسي حتى أنجحت انقلابها في 30 يونيو 1989. وقد تمت مكافأة (سوار الذهب) على هذا الدور الهام. وجاءت الانتخابات بنتائج غير حاسمة كما هو الحال منذ الاستقلال مما يدخل البلاد في لعبة المناورات والمساومات السياسية. وقد حصل (حزب الأمة) على 101 مقعدا من مجموع 260 مقعدا، وتمثل نسبة 38.2% أي حوالي 1508334 من الناخبين. وحصل الحزب (الاتحادي الديمقراطي) على 63 مقعدا بنسبة 30.5% أي 1163961 صوتا. ورغم أن (الجبهة الإسلامية القومية) قد حصلت على نسبة 18.4%، إلا أن مقاعدها وصلت 52 مستفيدة من تعدد المرشحين الاتحاديين. يضاف إلى ذلك، قدراتها التنظيمية والموارد المالية الهائلة.

شكّل (الصادق المهدي) في 15 مايو 1986 حكومة ائتلافية ضمت 9 وزراء من حزب الأمة، و6 من الاتحادي الديمقراطي، وأربع وزارات للأحزاب الجنوبية. وفي الأسبوع الأول من يونيو 1986 طرح (المهدي) برنامجه والذي أعلن فيه الالتزام بميثاق الانتفاضة وميثاق الدفاع عن الديمقراطية، ومقررات المؤتمر الاقتصادي الوطني. ورأي البعض في البرنامج أجندة لزعيم وطني يمكن أن تلتف حوله الجماهير لو في سبيل تنفيذ هذا البرنامج بجدية وحزم. ولكن كان من الواضح أن القوى السياسية السودانية لم تتعلم من التاريخ شيئا، فسرعان ما برزت الصراعات والتوترات حول صغائر الأمور بين الحزبين. ويكتب (وودوارد): "وبدلا من تكوين ائتلاف قوي، متجانس وقادر على مواجهة مشاكل البلاد الواضحة والخطيرة، تكشفت، خلال فترة وجيزة، الخلافات والنزاعات المتبادلة، بين الحزبين الكبيرين وداخلهما، التي ظل يعاني منها مجلس الوزراء. وتركزت الخلافات والتوترات بين الحزبين الكبيرين في محاولات الصادق المهدي لإبراز نفسه كحاكم للسودان، في وقت كان الاتحاديون يفتقدون وجود الزعيم الشعبي المقنع. ومن هنا كان قلقهم وانزعاجهم من أن يؤدي الائتلاف إلى تقوية زعامة الصادق على حساب إضعاف مواقفهم". (ص244). ومن ناحية أخرى، ظلت الخلافات داخل الاتحاديين، خاصة بين زين العابدين الهندي وأسرّة الميرغني،

مؤثرة على مجمل أداء العملية السياسية وليس على الحزب فقط.

كان من أهم إخفاقات (الصادق) عدم قدرته على حسم قضية إلغاء قوانين سبتمبر 1983 والتي قال عنها أثناء الحملة الانتخابية أنها لا تساوي الحبر الذي كتبت به. فقد تردد كثيرا في مناقشتها داخل البرلمان بعد انسحاب الأحزاب الجنوبية والحزب القومي السوداني. فهي تقف مع إلغاء القوانين وليس مناقشتها وتعديلها. ومن تداعيات هذا الموقف المتردد، صعوبة فتح موضوع الجنوب، لأن عقبة الشريعة تظل قائمة. ولم يتوقف الأمر عند هذه القضايا الكبرى، بل تورط (الصادق) في قضايا جانبية استنزفت بقية قدراته وجهد حكومته. فقد دخل في أزمة مع (محمد يوسف أبوحريرة) وزير التجارة بسبب مواقفه المتشددة من قضايا فساد يمكن أن تضر بنافذين مقررين. فقام (الصادق) بإجراء تعديل وزاري في مايو 1987 بقصد إبعاد الوزير، وإقالة (الهندي) وزير الخارجية، وتشكيل الحكومة الائتلافية الثانية. ويكتب (جادين): "هل ما حدث هو أزمة وزارية أم أزمة حكم وأزمة قيادة سياسية؟ الواقع أن الصادق المهدي، وحكومته الائتلافية الأولى والثانية، لم يكن ينقصه وضوح الرؤية السياسية، ولا الأغلبية البرلمانية المريحة أو التأييد الشعبي الواسع من جانب قوى الانتفاضة والشارع السوداني، بل كانت تنقصه المصداقية وربط القول بالفعل". (ص 180).

لم يعمل (الصادق) على تعديل الأوضاع والخروج من الأزمة بعد تكوين حكومة الائتلاف الثاني، بل دخل مجددا في مساومات ومماحكات قوانين سبتمبر، دون أن يتقدم خطوة واحدة للأمام. فقد اقترح في يونيو 1987 بعض التعديلات على قانون سبتمبر تتمثل في تشريعات خاصة بالقانون الجنائي والعمل المصرفي، والزكاة والصدقات. وقد واجهت المحاولة معارضة قوية من الجنوبيين باعتبار "أن التشريعات البديلة لن تجلب السلام". ورغم المعارضة القوية من مواقع عديدة، لجأ (الصادق) للأغلبية الميكانيكية. فقد فازت مقترحات الصادق بأغلبية 138 مقابل 52 صوتا. ويقول (كولينز) أن هذه الموافقة على أجندته شجعت أكثر في توجهه الإسلامي، فالقي الخطاب الافتتاحي في مؤتمر عقد في الخرطوم للنظر في بناء سودان إسلامي. وتحدث في خطابه عن نيته تبديل قوانين سبتمبر "بقوانين إسلامية أفضل وأكثر إنسانية وتقدما". ولكن جماهير الجبهة الإسلامية قاطعت بهتافات: "لا بديل لشرع الله". كما نشر (بونا ملوال) في (Sudan Times) يوم 20 أكتوبر 1987، مقالا

جاء فيه: "إن الجدل الحالي بشأن دستور إسلامي ينهل من الفكر السياسي الإقطاعي أكثر من الفكر الديمقراطي. فتحت شعارات الديمقراطية يتم سحق روح الديمقراطية نفسها". (ص200).

من الواضح أن (الصادق) قد بدأ في تهيئة المسرح والأذهان لمولد تحالفه مع الإخوان المسلمين. وشرع في البحث عن ترتيب جديد يشرك بواسطته الجبهة الإسلامية. وهنا لجأ للعبته المفضلة إثارة العواصف، فالصادق رغم مظهره الهادئ المعتدل يعشق أجواء العواصف والزوابع. ووجد ضالته في أزمة ترشيح (أحمد السيد حمد) لعضوية مجلس السيادة خلفا ل(محمد الحسن عبد الله يس) العضو الاتحادي المستقيل في يوليو 1987. واستخدم (الصادق) الفيتو لوقف ترشيح (أحمد السيد حمد) بدعوى أنه "سادن". وشرح تعريف سادن في مؤتمر صحفي عقده في 8 أغسطس 1987. علما بأن (الصادق) نفسه كان عضوا في الاتحاد الاشتراكي بعد مصالحة عام 1977 وأدى القسم أمام (النميري). وبعد جلسة الترشيح، أعلن (سيد أحمد الحسين) نائب الأمين العام للحزب الاتحادي، أن ما حدث يعني فض الائتلاف من جانب حزب الأمة. وجاء رد حزب الأمة بالدعوة لتكوين حكومة قومية تشارك فيها الجبهة. وأعلن زعيما الحزبين فض الائتلاف والاستمرار في المشاورات حتى 7 سبتمبر لتحديد مستقبل الحكم. واتفقا في 8 سبتمبر، على استمرار الحكومة وانعقاد الجمعية التأسيسية وسحب قانون الطوارئ وتعديله ليشمل فقط مواجهة النهب المسلح والتخريب والسوق الأسود. (جادين195).

مارس الإسلاميون ابتزازا وضغطا بلا حدود على (الصادق) من خلال إعلام فاجر لم يستطع الصمود أمامه. فاستجاب له سلبا بالهجوم على التجمع واليسار، وإيجابا بالهرولة نحو الجبهة وترضيبتها. فقد أدان خصومه في اليسار "بتهمة محاولة فرض نظام علماني على أسنة رماح الحركة الشعبية". (كولينز، ص201). وشن (الصادق) في مؤتمر صحفي في 8 سبتمبر 1987 هجوما عنيفا على التجمع النقابي ورد على المذكرة التي رفعها في 17 أغسطس للجمعية التأسيسية، ومجلس رأس الدولة ومجلس الوزراء. وفتح رئيس الوزراء معركة إعلامية مكشوفة مع النقابات وعموم قوى الانتفاضة. ورأى البعض في هذا التطور تبرم (الصادق) من المعارضة الواسعة التي قادتها قوى الانتفاضة ضد توجهاته لإشراك الجبهة

الإسلامية القومية في الحكم. وقد شهدت الفترة اللاحقة موجة واسعة من الاضرابات والمطالبات النقابية.

تزامن مع تفاقم الأزمة الاقتصادية والمعيشية، تدهورا أمنيا سريعا وساحقا في الجنوب. وكان استيلاء الحركة الشعبية لتحرير السودان، على مدينة "الكرمك" في 11 نوفمبر 1987 فرصة لا تعوض لتضخيم الخطر الداهم الذي يهدد أمن البلاد، وكيف تهدد (الحركة) وجود الدولة وهوية شعبها العربية-الإسلامية. وحاول (الصادق) استغلال شعار العجز العربي: "لا صوت يعلو فوق صوت المعركة!" ولكن الأزمة السياسية والاختلافات لم تتوقف، وظلت الأوضاع معلقة لأن لجنة التنسيق المشتركة لم تتجح حتى ذلك الوقت في تشكيل الحكومة. وهنا قام (الصادق) بمبادرة متحدية ليست من طبيعته ولكنها كسرت الجمود. فقد ألقى خطابا في الجمعية التأسيسية في يوم 15 مارس 1988 تحدث فيه عن إيجابيات وسلبيات حكومته خلال الفترة الماضية. وطرح برنامجا من سبع نقاط للفترة المتبقية من عمر الجمعية، وطلب تفويضه لتكوين حكومة جديدة من القوى التي تؤيد البرنامج، وفي حالة عدم الحصول على التفويض أعلن استعداده لتقديم استقالته. وقد أقر بفشل حكومته في تنفيذ برنامجها المعلن. (جادين، ص 217). وقد انتزع تأييدا كان يمكن أن يستثمره جيدا في الانجاز، لو كان حازما. كما هو متوقع رفض الاتحاديون منحه أي تفويض، فتوقفت المشاورات، وبدأ النقاش حول وضع ميثاق للحكم. شكل (الصادق) الذي حصل على 196 صوتا مقابل 25 (اليابا سرور) ممثل الأحزاب الإفريقية السودانية، وزارته الجديدة في 15 مايو 1988. وتكونت الحكومة الائتلافية الثالثة من 9 وزراء لحزب الأمة، و6 للاتحادي الديمقراطي، و5 للجبهة الإسلامية، 5 للأحزاب الجنوبية، وواحد من الحزب القومي السوداني. ويلاحظ (جادين) أن التشكيلة ضمت 18 وزيرا شغلوا مناصب وزراء مركزيين أو إقليميين أو أعضاء مكتب سياسي في الاتحاد الاشتراكي، وخمسة وزراء ظلوا في مواقعهم حتى صباح 1985/4/6. وقد شغل (الترابي) منصب وزير العدل مما أعطاه فرصة التأثير على تثبيت القوانين الإسلامية. وبدأ المشهد السياسي منقسما في قطبين متناقضين، أحدهما: تكوين طائفي يمثل مواقع الإسلام السياسي. والثاني، تكوين عرقي يمثل المهمشين في الوطن الواحد. أحاطت المشكلات بفترة الديمقراطية الثالثة والتي افتقدت القيادة القادرة على مواجهة

تلك التحديات. واستغلت الجبهة الإسلامية الأوضاع المتردية للتجهيز لانقلابها من خلال تعميق الأزمة وتأبيدها. فقد كانت تساند القوات المسلحة بطريقة مكشوفة بدعوى رفع المعنويات في الحرب، بينما كانت تعمل على تنظيم وتجنيد العناصر الانقلابية. وعلى المستوى السياسي، كانت تعمل على تعطيل عمل البرلمان والحكومة. وأضاعت على الناس وقتا غالبا في مناقشات عقيمة حول قوانين سبتمبر. وفي هذا الأثناء كان الأزمة الاقتصادية تستقل وتقلت من السيطرة؛ والحرب الأهلية تتسع. ولم يكتف (الصادق) بعجزه الخاص، بل عمل على إجهاد أي محاولة يقوم بها الآخرون للخروج من الأزمة. وقد ظهر ذلك جليا في موقفه من اتفاقية السلام: الميرغني-قرنق في نوفمبر 1988. وشهد شهر ديسمبر 1988 رفضا شعبيا واسعا لزيادات الأسعار في شكل انتفاضة شعبية. وانسحب الحزب (الاتحادي الديمقراطي) من الحكومة في 27 ديسمبر. واستمر (الصادق) في تحالفه مع الجبهة رغم الاحتجاجات التي طالت حتى داخل حزبه. وفي 20 فبراير سلمت القوات المسلحة رئيس مجلس الدولة، مذكرة لإصلاح الأوضاع الداخلية ومعالجة المهددات الأمنية. وفي 25 مارس 1989 شكل حكومته الخامسة أو حكومة الجبهة الوطنية.

اختلالات النظام الانتخابي والبرلماني

لابد من نقد وتطوير ثقافة الانتخابات في السودان، وبالتالي، يجب عدم فهم الانتخابات على أنها مجرد فعل سياسي موسمي يتم كل أربع سنوات مثلاً. بل تعتبر الانتخابات تمرينا عمليا على الممارسة الديمقراطية، وذلك من خلال عملية الانتماء لحزب أو تيار سياسي أو اكتساب وعي، وأن يجسد ذلك في الحملات والانتخابات، والبرامج السياسية، والتواصل مع نواب الدائرة، والبحث عن أشكال مشاركة في توجيه القرارات السياسية باستخدام وسائل الضغط المختلفة والممكنة. ورغم أن السوداني حصل على صفة أنه مسيس، ولكنه في الحقيقة سياسي لفظي أو شفاهي محب للجدل والنقاش في السياسة، ولكنه ليس ممارساً وعملياً. ومن عيوبه أيضا أنه يكتفي بسياسة عليا، أن صح التعبير، نظرية غالبا، ويهمل السياسة الصغرى أي القضايا الواقعية من خدمية وتنموية. فهو لا يطالب ويدافع عن حقوقه

في نظافة الحي الذي يقطنه مثلا، ولا عن التعليم الذي يجب أن يناله أبنائه، ولا يرفض الضرائب العشوائية أو الرسوم المتعسفة التي تفرض عليه. والسوداني لا يعرف الطريق إلى المحاكم والقانون في قضايا عامة ودستورية، وبالتالي يسقط حقاً أساسياً كفله له الدستور الديمقراطي. ولكنه يتحدث عن الدولة الإسلامية أو النظام الاشتراكي أو الوحدة العربية الكاملة.

من الخطأ اعتبار وجود قوانين ونظم جيدة ضماناً مطلقة لنجاح الانتخابات والوصول إلى برلمان أكثر ديمقراطية وتمثيلية. إذ يمكن القول أن المجتمعات المتخلفة تنتج برلمانات منتخبة، يكون أداء المنتخبين فيها متدنياً، وكثيراً ما يغرق النواب في قضايا محلية ومطلبية وتقديم خدمات للدائرة، ويكون الناخبون شديدي الإلحاح. لذلك فمن شروط الديمقراطية تحقيق مستوي حسن للمعيشة للمواطنين عامة. وقد يتحدث البعض في هذه الحالة عن الديمقراطية الاجتماعية وقرنها بالديمقراطية السياسية أو الليبرالية.

تشمل الشروط السابقة محو الأمية الأبجدية والسياسية. فهناك نسبة أمية عالية لا توجد إحصائيات دقيقة لها. وذلك، لوجود أعداد كبيرة من الذين يرتدون إلى أميتهم بعد مغادرة المدارس. أما محو الأمية السياسية، فيعني قدرة الناخبين على التمييز بين الأحزاب والمرشحين حسب برامجهم وأيديولوجياتهم ومواقفهم السياسية. وهذا ما يحقق أهم شروط الانتخابات وهي التعبير والتجديد والتداول. وهذا يعني حرية واستقلالية الناخب، ووصوله إلى درجة معينة في التعليم المدني. فمن معايير الديمقراطية الفهم المستنير، أي: "يجب أن تتاح لكل مواطن في حدود معقولة للوقت، فرصاً متساوية وفعالة لمعرفة السياسات البديلة الملائمة وأثارها المحتملة". (13). وهذا أمر مشروط بقدر من التعليم الرسمي على الأقل إجادة القراءة والكتابة. ويزداد فهم المواطنين السياسي بالحصول على المعلومات الملائمة، وبتكلفة منخفضة. وأن تشارك الأحزاب المتنافسة ومنظمات المصالح في تقديم المعلومات للناخبين التي يحتاجونها ليكونوا على إطلاع واسع ويساهموا بنشاط في السياسة وليكونوا فعالين سياسياً. (14).

يمكن أن نفترض أن النظم المدنية التي تعاقبت على السودان منذ الاستقلال، لها الحق أن تدعي كونها منتخبة من قبل الشعب، أو أنها نظم برلمانية تحمل إمكانات الديمقراطية

(Democratization) ولكنها لم تصل درجة الديمقراطية بالمعنى الشامل والحقيقي. فالديمقراطية هي كفالة الحق الدستوري والمدني المتساوي للجميع، وإتاحة الفرصة لمشاركة سياسية تطل جميع المواطنين من خلال البرلمان والمجالس المحلية المنتخبة. والأهم من ذلك، هو أن الديمقراطية رؤية وفلسفة وليست مجرد نظام سياسي أو آليات تداول سلمي للحكم. وهي تعلي من قيمة الحريات بأشكالها المتعددة. لذلك، نرى أن بعض الأصوليين الراضين للديمقراطية كحزب التحرير مثلاً، أكثر صدقاً واتساقاً مع أنفسهم. فهم يرفضون الديمقراطية خشية من التأثير الفلسفي والفكري على عقيدتهم. إذ يصعب عليهم السماح باعتناق آراء غير إيمانية، أو أن يُروَّج لها، أو أن يسمحوا بتغيير العقيدة. فإلى أي مدى استطاعت القوى السياسية السودانية تطوير الممارسة الديمقراطية؟ وما هي أهم المعوقات التي حالت دون ذلك تسببت في هذا الفشل المتكرر؟

لابد من التوقف لدي المعضلة أو الثنائية المتناقضة التي حدثت من قدرة النظام البرلماني أو الديمقراطي في السودان، على التجذّر والاستمرار، وظل عرضة للانقطاع والتوقف. وهي ثنائية التقليدية والحداثة في السياسية، والاقتصاد، والثقافة. فعلى المستوى السياسي والاجتماعي تم تصنيف الناخبين من سكان المدن والمراكز الحضرية، وفق ما اصطلح على تسميته بالقوى الحديثة. وتتضمن القوى الحديثة: المثقفين، النقابات والاتحادات والروابط الطوعية أي منظمات المجتمع المدني. ومن الناحية الأخرى نجد القوى التقليدية الممثلة في الطوائف الدينية والقبائل والعشائر، وتتركز قوتها في الريف والمناطق غير الحضرية حيث الثقل الانتخابي الذي تنتجه عملية تقسيم الدوائر. ومن هنا كان حماس القوى التقليدية - للمفارقة - للديمقراطية ويستمنستر أو النموذج البريطاني الذي يقوم على حكم الأغلبية وصوت واحد لكل شخص. لذلك ظهرت المطالبة بدوائر الخريجين أي تخصيص دوائر تكون مقصورة على حملة الشهادات الجامعية فقط. ومن الطبيعي أن تعترض الأحزاب التقليدية باعتبار أن ذلك مخالف لمبدأ المساواة في الديمقراطية لأنه يفرق بين المواطنين بإعطاء البعض أكثر من فرصة. ولكن رغم ذلك تم تخصيص 5 مقاعد في انتخابات عام 1953 ورفعت إلى 15 دائرة في انتخابات عام 1965 وأخيراً وصلت إلى 28 مقعداً في الانتخابات الأخيرة عام 1986. ويلاحظ أن القوى التقليدية أسقطت دوائر الخريجين في

انتخابات عام 1958 ولكنها عادت بعد ثورة أكتوبر 1964. بل كانت هنالك مطالبة بتخصيص دوائر للعمال والمزارعين كقوى حديثة ولكن الاقتراح لم يمرر. ومن الجدير بالذكر أن المرأة منحت حقها الانتخابي في انتخابات عام 1965 ودخلت أول نائبة للبرلمان السوداني عن الحزب الشيوعي السوداني. وقد شهدت تلك الانتخابات ظهور المجموعات الإقليمية والجهوية ككيانات مستقلة بعد أن كانت خاضعة لنفوذ القوى التقليدية. أتمت الانتخابات السودانية بظاهرة الدوائر المقفولة والتي تحتكرها عائلات أو تحالفات قبلية ودينية لسنوات طويلة مما يصعب كسر الاحتكار. ومن هنا جاءت فكرة: "لو السيد رشح لنا حجراً لصوتنا له". وكانت بعض القيادات القبلية قد استطاعت بسبب سياسات الحكم الثنائي في الإدارة الأهلية والمساعدات والتسهيلات التي قدمها البريطانيون، أن ترسي قواعدها الاقتصادية بالإضافة لميزاتها القبلية ومكانتها المعنوية في القبيلة. ويكتب نيبلوك: "كانت الزعامة القبلية في مناطق السودان الشمالي، قبل الحكم الثنائي، في وضع يمكنها من الحصول على جزء من الفائض الاقتصادي من الإنتاج الزراعي في المناطق التي تقع تحت سيطرتها وذلك من خلال السيطرة على حقوق الرعي وموارد المياه (الآبار، الحفائر... الخ) وعلى سلطة تخصيص جنائن الصمغ العربي". وبعد حديثه عن الحكم الثنائي واعتماد البريطانيون بعد ثورة 1934 على الإدارة الأهلية، يضيف: "وجدت القيادات القبلية في فترة الحكم الثنائي، إذن، فرصاً واسعة لمراكمة الثروة وإعادة استثمارها في نشاطات اقتصادية مجزية، فالدعم الرسمي الذي وجدته من الحكومة المركزية المهيمنة على البلاد أدى إلى تطوير إمكانياتها في تحصيل رسوم استغلال جنائن الصمغ (...). وتوسيع نفوذها إلى داخل المناطق الحضرية مكنها من الإشراف على الرخص التجارية". كما أدت عملية تسجيل الأراضي إلى قيام هذه القيادات بتحويل أراضي القبيلة إلى ملكيتها الخاصة، وفي بعض المناطق وجدت بعض هذه القيادات فرصة الدخول في استثمارات مشاريع الطلبات. (نيبلوك، 64).

يقدم نيبلوك رسداً لبعض القبائل التي تميزت وصار لها موقف ثابت ومميز في الخريطة السياسية. فهناك أسرة آل هباني التي تمثل القيادة التقليدية لقبيلة الحسانية على النيل الأبيض في منطقة الدويم، والتي استطاعت تنمية قدراتها وإمكانياتها من خلال

الأوضاع التي مر ذكرها. وأنشأت عدداً من مشاريع الطلمبات الزراعية. وفعلت نفس الشيء أسرة الزبير حمد الملك في منطقة دنقلا، وسرور رملي (من قيادات الجعليين) في منطقة شندي وشمال الخرطوم بحري، وأسرة محمد أحمد أبو سن، زعيم الشكرية، وإنشاء مشاريع عديدة في منطقة النيل الأزرق. (8) ومن العائلات المعروفة والشخصيات الهامة الشيخ محمد الصديق طلحة (البطاحين) الناظر حسين زاكي الدين (دار البديرية) الشيخ يوسف العجب (ناظر الفونج) الناظر موسى مادبو (قبيلة الرزيقات) آل بحر الدين وآل تاج الدين (سلاطين دار مساليت) عائلة الشيخ ود بدر آل فضل الله والاعيسر وعلي التوم (نظار الكبابيش الثلاثة) أسرة بكر مصطفى (دار بكر بمنطقة القصارف)، عائلة الناظر محمد إبراهيم فرح (قبيلة الجعليين) الناظر بابو عثمان نمر (عموم المسيرية) الناظر محمد الأمين ترك (قبيلة الهدندوة) وعائلة الشريف يوسف الهندي وعبد الله عبد الرحمن نقد الله وأحمد يوسف علقم والشيخ المكاشفي.

ظلت هذه العوائل والأسماء تحتكر البرلمان والمجالس المنتخبة منذ مجلس الاستشاري والجمعية التشريعية حتى المجلس الوطني الحالي مروراً بالبرلمانات المنتخبة ومجالس الشعب خلال عهد النميري. ففي المجلس الاستشاري لشمال السودان نجد أسماء مثل: بابو عثمان نمر، عبد الله بكر، محمد محمود الأمين ترك، محمد أحمد أبوسن، إبراهيم موسى مادبو، محمد بحر الدين، الزبير حمد الملك، حسن عدلان، سرور محمد رملي وغيرهم. وتكرر الأسماء في الجمعية التشريعية وفي البرلمان الأول. وقد ضم البرلمان 65 عضواً من زعماء القبائل والطوائف الدينية والتجار وكبار موظفي الدولة، و11 عضواً من أصول أخرى (هذا في الدوائر الشمالية). وفي انتخابات 1986 فاز د. منصور يوسف العجب في الدائرة المغلقة، الدندر. وقد مثلها الشيخ يوسف العجب عام 1948 و1965 و1968. وخلفه ابن أخيه محمد منصور العجب في كل مجالس الشعب المايوية الخمسة. وفي الجمعية التشريعية مثل منطقة الدويم (عام 1948) محمد عبد القادر هباني ويوسف إدريس آدم هباني. وفي الجمعية التأسيسية 1986 فاز عمر إدريس هباني ومعاوية إبراهيم هباني. أما نظار الكبابيش، فقد مثلها صالح فضل الله في الجمعية التشريعية، ثم فضل الله على التوم في برلمان 1953، وأخيراً في الجمعية التأسيسية عام 1986 مثلهم محمد على التوم ود. فضل

الله على فضل الله. وهكذا، تتكرر وتنتظم ظاهرة الدوائر المغلقة، ولولا ضيق الحيز لأسهبت في تعداد النماذج. (محمد محمد كرار، ص 120-126).

ويقدم الجدول التالي شكل التركيبة التي تمثلت في البرلمان الأول (1954-1958) وظلت تتكرر بصورة نمطية لم تتغير كثيراً حتى آخر انتخابات برلمانية:

أعضاء البرلمان الأول من زعماء القبائل والطوائف

الدينية والتجار وكبار موظفي الحكومة

الدوائر الجنوبية	الدوائر الشمالية	
9	65	* مجلس النواب -الأعضاء من الأصول الاجتماعية المذكورة
12	11	- أعضاء من أصول اجتماعية أخرى
5	35	* مجلس الشيوخ - الأعضاء من الأصول الاجتماعية المذكورة
6	4	- الأعضاء من أصول اجتماعية أخرى

(راجع نبلوك، ص 86)

نلاحظ ظاهرة انتخابية تعكس تماماً سيطرة وهيمنة المركز على الهامش. فقد جاء عدد من رؤساء الوزراء والوزراء من الأقاليم البعيدة ليحكموا العاصمة (المركز) والسودان كله. إذ نجد السيد عبد الله خليل من الكنوز في الشمال الأقصى، يترشح ويفوز في الدائرة (55) شرق دارفور. ولم يترشح السيد الصادق المهدي في دوائر العاصمة (الجزيرة أبا والجبليين) والسيد محمد أحمد محجوب في الدويم. وترشح السيد زيادة أرباب في دارمساليت جنوب غرب، ومحمد إبراهيم خليل نائب دائرة سنار عام 1965 وعبد الحميد صالح، نائب القضارف وكمال الدين عباس، الروصيرص، وعبد الرحمن النور، كوستي. وقد يحاول

البعض تفسير الظاهرة باعتباره دليلاً على القومية أن هؤلاء النواب القادمين من الخارج، لم يثيرا قضايا دوائرهم في البرلمان واعتبروا أنفسهم وزراء مركزين. ومن ناحية أخرى، نلاحظ أن حكومة الأزهرى الوطنية الأولى (1954/1/4) ضمت 15 وزيراً جُلب من المدن بالذات العاصمة المثلثة، ولم تمثل الأقاليم عدا الوزراء الجنوبيين.

تظل مصادر تمويل الحملات الانتخابية أمراً مجهولاً وغامضاً. ولا تعلن الأحزاب عن ميزانيات والمصادر والصرف. ويفتح هذا السلوك السياسي الباب أمام فساد الانتخابات وشراء الأصوات في بلد فقير وأهله في الغالب محتاجون. ويلاحظ أن القوانين الانتخابيات لم تهتم إيجابياً بمسألة التمويل فهي تكتفي بمنع ما سمي بالأساليب الفاسدة دون أن تقترح الأساليب غير الفاسدة لتمويل الانتخابات ودور الدولة في التمويل. ففي مشروع قانون الانتخابات القومية الحالي، يكون مرتكباً أسلوباً فاسداً كل من "يتلقى بطريق مباشر أو غير مباشر أي دعم مادي أو عيني من أي جهة أجنبية أو أن يصرف على حملته الانتخابية بما يتجاوز مبلغ... دينار أو يفشل في تقديم كشف حساب نهائي بتفاصيل المبالغ التي صرفها على الحملة الانتخابية للجنة الانتخابات أو أن يتولى الصرف على حملته من المال العام." (المادة 59 الفقرة 9). ومن المتوقع أن تواجه الأحزاب هذه المرة، صعوبات حقيقية في تمويل حملاتها الانتخابية. فقد منعت الأحزاب من العمل السياسي منذ 1989، كما تمت مصادرة أملاكها ومصادرهما المالية، بالإضافة لهجرة الكوادر والأعضاء خارج السودان. ويخشى الكثيرون أن تتكرر أخطاء الماضي، ففي انتخابات 1986 صرفت بعض الأحزاب على حملتها وكأنها في الولايات المتحدة. ولكن لم تترك أي أدلة ملموسة على الفساد أو إبهام المصادر. رغم أنه لا توجد اشتراكات منظمة لدى الأحزاب ولا ممتلكات أو استثمارات معلنة. وهذا خلل كبير في نزاهة أي انتخابات ويحتاج إلى معالجة مسبقة من قبل الدولة وهذا ما لم يحدث حتى اليوم رغم قرب موعد الانتخابات.

تعاني الأحزاب السودانية من ضعف واضح في الإعلام الحزبي، إذ عجزت أغلب الأحزاب المعارضة حتى الآن عن إصدار صحيفة ناطقة باسمها. ومن المعروف أن أي حملة انتخابية ناجحة تحتاج إلى حملة إعلامية قوية وقادرة على الوصول إلى جماهير عريضة وبعيدة. وكانت الأحزاب تكتفي في الماضي بالليالي السياسية والندوات الكبيرة

والضيق، ولكن الآن ظهرت وسائل حديثة وفعالة، ولا بد للأحزاب من التفكير في استغلالها في عمليات التعبئة والحشد.

هنالك استحقاق هام لا بد أن تلبيه الأحزاب السياسية السودانية، وهو الاهتمام بقضية الديمقراطية الداخلية وما يتبع ذلك من تجديد وإصلاح. إذ تكاد الأحزاب السوداني جميعها، تقليدية وحديثة، تعتمد على قيادات تاريخية خالدة لا تتغير إلا بأحكام الطبيعة أي الموت، وليس عن طريق التداول الديمقراطي للمهام الحزبية. لذلك، كان من الحتمي أن يصيب الجمود الحياة السياسية، مما يؤدي -كما أسلفنا- إلى الانشاقات والتشردم. وتعاني الأحزاب بسبب هذا الجمود من أنيميا فكرية ونظرية حادة. إذ يغيب إنتاجها المكتوب وتتعدم المناقشات الفكرية العميقة والمساجلات النظرية، وتسود الحركية التي تفتقد لأي بوصلة تستكشف الآفاق البعيدة لما ينشط من أجله الحزب. ومن هنا برزت ظاهرة ما يسمى بالأغلبية الصامتة أي وجود الكثيرين من مثقفين وأناس عاديين لم يعودوا راغبين في الانضمام إلى الأحزاب. ورغم اهتمامهم بالأمور العامة وبالسياسة عموماً، إلا أن الأحزاب لم تجذبهم ولم ينضموا إليها تنظيمياً.

الديمقراطية والحريات العامة

يكاد العقل السياسي السوداني يفصل تماماً من الديمقراطية والحرية حين يتوقف الأمر عند حرية اختيار الحكام عن طريق صندوق الانتخابات. رغم ما يشوب هذا النظام نفسه من عيوب. فهناك تركيز على البرلمان والإجراءات واللوائح، أو على الأحزاب وتشكيل الوزارات. ولكن لا يمتد هذا الاهتمام إلى توسيع الحريات وضمانتها في الدستور والقوانين. والأهم من ذلك، تعميم فكرة الحرية كقيمة وثقافة في الحياة العامة. وتتوقف الديمقراطية السودانية عند ممارسة حرية العقيدة والتعبير والتفكير والتنظيم. كما أن الحريات الشخصية في مجتمع تقليدي، تظل مجرد وهم. إذ يخضع الفرد للعادات والتقاليد والتميط والخضوع لأخلاق القبيلة والأسرة الممتدة والجيرة والأقران. فلا بد أن تتسع الديمقراطية لتقف مع الحرية حتى ولو امتدت لما يعتبره المجتمع من الثوابت أو المحرمات.

فالحرية هي أصلا الاختلاف والقفز على الموانع وليس التكيف مع الأمر الواقع. تثبت بدايات الحكومة الوطنية الأولى أن السودان المستقل سار في طريق خاطئ ولم يستطع الخروج منه حتى اليوم. فقد كان الحس الديمقراطي ضعيفا بين النخبة السياسية. فقد جاءت الأحزاب السياسية بلا برامج واضحة ومفصلة. لذلك، لم تهتم البرلمانات المتعاقبة لقضايا التنمية المتوازنة، والوحدة الوطنية والجنوب. والدليل على الفهم القاصر للديمقراطية تمسك الحكومة الوطنية الأولى بالقوانين المقيدة للحريات. فالحزبان الكبيران التقليديان لم يظهر في برامجهم أو خطبهم السياسية أي ذكر لهذه المخلفات الاستعمارية التي تعتبر معوقات أساسية في طريق الديمقراطية. ولكنها كانت قضية اليسار الأولى. فقد تم وضع قانون النشاط الهدام بواسطة المجلس التنفيذي التابع للجمعية التشريعية في عهد الإدارة الاستعمارية باسم القانون 22-1953.

بعد الانتخابات في أواخر عام 1953 استعدت الهيئات المدنية ونظمت حملة لإلغاء القانون فقد اجتمع المؤتمر للدفاع عن الحريات بدعوة من اتحاد العمال في يوم 1953/11/4 ونادي بإلغاء القانون. وقد ساهمت الصحافة بجهد واضح في الحملة. (محمد سليمان، ص10). وعقب ذلك قررت هيئة الحزب الوطني الاتحادي إلغاءه في جلسة 22 مارس 1954.

وقد أبدت (الجبهة المعادية للاستعمار) ممثلة في النائب (حسن الطاهر زروق) رأيا في القانون موضحة الخلفية الاستعمارية القمعية لسن القانون. وأنه يتعارض مع المادة 7 الفقرة 3 من الدستور المؤقت، والتي تضمن للجميع حق حرية التعبير وحق التنظيم في حدود القانون. وعقب قرار الإلغاء، أضاف (زروق): "ولا نستطيع أن نقول أن المعركة في سبيل الحريات العامة قد انتهت بعد إلغاء هذا الأمر فهناك قوانين أخرى تحد من حرية التفكير وحرية العمل (...). وأقول أننا بإلغائنا هذا القانون نكون قد ساهمنا بنصيب في خدمة الحرية والديمقراطية والسلم في بلادنا". (المصدر السابق، ص15).

شهد البرلمان نقاشا هاما ومستمرًا حول الحريات العامة. ففي جلسات لمناقشة الدستور المؤقت، توقف الأعضاء عند المادة (5) من الفصل الثاني، والتي تكفل عددا من الحريات العامة عدا حق التظاهر السلمي وحق التنقل وحق سرية المراسلات. وقد تخوف بعض

النواب من سوء استخدام الشرط الذي يخدم المادة بالقول: "في حدود القانون". وذلك لأن كثيرا من القوانين الموروثة من العهد الاستعماري، تجعل من هذا الشرط قيذا على ممارسة الحقوق الأساسية. ففي سنوات الحكم الذاتي، كان هذا الشرط سببا في تعطيل عدد من الحقوق. إذ استمر حق إغلاق الصحف إداريا والتحكم في اختيار رؤساء التحرير، ومحاكمة الصحف التي رفضت الإدلاء بمصادر أخبارها حفاظا على شرف المهنة. يضاف إلى ذلك استخدام المواد 105 و107 (أ) و(د) أو قانون الجمعيات غير المشروعة. وكانت تلك المواد تحاكم من "إثارة الكراهية ضد حكومة السودان"، ويدخل في ذلك أي نقد للحكومة أو أعضائها. وشهدت البلاد بسبب تلك القوانين، حجز ومصادرة الكتب في عدد من المكتبات في العاصمة والأقاليم. (المصدر السابق، ص176). وبينت مذكرة (الجبهة المعادية للاستعمار) عددا من الممارسات المنتهكة للحريات مثل محاكمة متظاهرين في الأبيض، ومنع طلبة الكلية من الخروج في موكب، ومحاكمة قيادات مزارعي الجزيرة، والعمال في عطبرة بنفس القوانين، وتهديد جريدة (الصراحة) بالإيقاف. (المصدر السابق، ص73-74).

بقيت المطالبة بإطلاق الحرية، وبإلغاء هذه القوانين في صعود داخل البرلمان. وأخيرا، وافق البرلمان بالإجماع- في جلسة 1956/1/19 على اقتراح تقدم به نائب الجبهة المعادية للاستعمار (حسن الطاهر زروق) يطالب بإلغاء المواد سابقة الذكر. وقال في تسيب الاقتراح: "إن القوانين في أي بلد هي صورة من المجتمع في ذلك البلد المعين تحدد وتعكس تقدمه السياسي والاجتماعي والثقافي. ولن يقول أحد بأن قانون عقوبات السودان الذي اكتوينا به في أيام الاستعمار يصلح للهيمنة على حياتنا بعد أن اجتزنا مرحلة الحكم الذاتي ثم انتزعنا استقلالنا في هذه المرحلة، واليوم ونحن نملك سلطة التشريع نريد أن نسن القوانين الصالحة لبلدنا المستقل، تلك القوانين التي تستمد احترامها وطاعتنا لها من أننا قد وضعناها بأنفسنا وارتضيناها لأنفسنا". (المصدر السابق، ص184).

من الأزمات المبكرة الخاصة بحقوق التنظيم والتجمهر، كانت حادثة عنبر جودة - النيل الأبيض. فقد اعتقلت السلطات 281 من مزارعي مشروع جودة الزراعي، ووضعهم في إحدى حجرات مباني الجيش في كوستي، فتوفي منهم 190 مزارعا متأثرين بالاختناق. وجاء في بيان اتحاد مزارعي الجزيرة، في 17 مارس 1956: "بعد أن ظهرت حوادث جودة بمركز

كوستي المؤسفة التي اهتز لها كل ضمير حي يعرف حقوق الإنسان واستتكرتها جميع طبقات الشعب. فقامت مظاهرات في جميع أنحاء السودان. واشترك فيها المحامون والصحفيون والمدرسون والطلبة والعمال والمزارعون. ما كان من اتحادكم إلا أن بدا معبرة عن شعوره ومستنكرا هذه المأساة الوحشية التي لم يشهدها العالم إلا في عهد الفاشية الهتلرية".

وتحت ضغط الرأي العام، اعتقل 13 من رجال البوليس بكوستي وأوقفوا عن العمل لتقديمهم للمحاكمة. وقد سير العمال والمحامون والمزارعون في العاصمة والأقاليم مظاهرات احتجاج، وأضربت الصحف عن الصدور، وأعلن العمال الحداد على شهداء المزارعين. (صحيفة الميدان 1956/3/21).

فاجأ الحزب (الشيوعي) القوى التقليدية باكتساح دوائر الخريجين في انتخابات عام 1965 وتربصت به تلك القوى حتى كانت حادثة (شوقي محمد علي) الطالب بمعهد المعلمين العالي، والذي اتهم بسب بيت الرسول (ص). وتحول هذا الحدث التافه إلى ذريعة كبيرة لحل الحزب الشيوعي. واندلعت حملة تهيجية للعواطف الدينية في الشارع، وسيرت المواكب والمظاهرات. ثم قدم وزير العدل مشروع تعديل الدستور في 1965/11/22 بحيث يمكن للبرلمان أن يحرم أو يمنع النشاط الشيوعي وأن يطرد نوابه من البرلمان ووقف كل نشاطاته السياسية.

كان هذا الموقف أول اختبار حقيقي للديمقراطية في قدرتها على قبول الآخر المختلف. ولكن البعض وعلى رأسهم حسن الترابي حوّل الموضوع إلى جدل دستوري كما ظهر في كراسته: "أضواء على المشكلة الدستورية بحث قانوني مبسط حول مشروعية حل الحزب الشيوعي"، ولكنهم لم يقدموا أي سابقة دستورية لبرلمان في دولة ديمقراطية يطرد نواباً بسبب أفكارهم وأيدلوجيتهم. والخطأ الكبير أن يطرد البرلمان نواباً انتخبهم الشعب ممثلين له، فمن غير المنطقي أن يقوم البرلمان نيابة عن هؤلاء الناخبين بطرد نوابهم. فهذا خرق لإرادة شعبية قررت أن تصوت "للملحدين" أو "كفار" لأسباب يقررها الناخبون فقط. كما انهار مبدأ هام في الديمقراطية وهو قبول الآخر والمختلف. فأأي ديمقراطية لا ترى غير نفسها، تظل ناقصة ومشوهة. وكل الحذقات التي قدمها القانونيون المعارضون لوجود الحزب الشيوعي، لم تتعد مبررات متهافئة تتلاعب بمواد الدستور وجدل فصل السلطات. ولكنها لم تصل للمبدأ

الفولتيري الهام: الحرية لنا ولسوانا. فالمسألة لم تكن مشروعية الحل بل ديمقراطية الحل، لأن الدستور والقانون يفترض فيهما دعم الديمقراطية في داخل أي نظام ديمقراطي. والدستور حين يعدل يجب أن يكون طريق تحقيق الديمقراطية المثالية وليس العكس، أي تطويع الدستور لإبعاد المعارضين والمختلفين. ولم يكن الشيوعيون أفضل من خصومهم، فتربصوا بهم وأطاحوا بهم في انقلاب 25 مايو 1969. بغض النظر سواء أكان من تدبيرهم أم حاز على رضائهم ومباركتهم.

كان موضوع "الردّة" من أهم تحديات الديمقراطية فيما يخص الحريات المدنية وعلى رأسها حرية العقيدة والتعبير. ويبدو أننا نتعامل مع ديمقراطية بلا حقوق إنسان! إذ تنص المادة (18) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان: "لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين. ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته، وحرية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها سواء أكان ذلك سرا أم مع الجماعة". كما تؤكد ذلك المادة (19): "لكل شخص الحق في حرية الرأي والتعبير. ويشمل هذا الحق حرية اعتناق الآراء دون أي تدخل، واستقاء الأنباء والأفكار وتلقيها وإذاعتها بأية وسيلة كانت دون تقيد بالحدود الجغرافية". ولكن الفكر الإسلامي السوداني له فهم خاص للحرية، يحد منها ويغير مضمونها. فالترابي لا يرى الحرية كغاية في حد ذاتها بل هي مطلوبة كوسيلة ولا يمكن فهم كنها إلا في إطار الوحدة الدينية. فهي في نظره "وسيلة تحرر من فتنة المجتمع وماديته وأهوائه ومن الذل للأشياء وللناس، ومن الإثراك". والحرية الكاملة تكون بالاقتران على عبادة الله "لأن الحرية التي تنشأ عن تجربة وضعية في إطار مادي محدود تجيء جائرة بالضرورة لأنها رد فعل بمحض الهوى لا تحتكم إلى قيمة عليا". (12:1987، والموصلي، ص138).

في قمة الديمقراطية الثالثة وبعد انتخابات 1968 والتي وصفت بالنزاهة، تتلقى التجربة الديمقراطية السودانية ضربة قاتلة في قيمها وفلسفتها وليس في إجراءاتها وشكلياتها. فقد أرسلت مجموعة نصّبت نفسها كعلماء للسودان خطابا لـ"ولاية الأمر في السودان" تحرضهم فيه على الأستاذ (محمود محمد طه) مرفقا بكتيب عنوانه: "تقضى مفتريات محمود محمد طه"، تأليف الأمين داؤد. وقد شكره أعضاء مجلس السيادة، وأضاف العضو (الفاضل البشري

المهدي) عن الهدية: "وقد تصفحتها وسررت بما قمتم به فيها من دفاعكم عن الحق بدحضكم لمفتريات الماجن المارق من الدين محمود محمد طه لعنه الله. وأرجو أن يتخذ ضده الإجراء الرادع". وهكذا أعطِيَ الضوء الأخضر من مسئول كبير لمحاكمته بتهمة الردّة.

كتب الأستاذ (محمود محمد طه): "يوم الاثنين 27 شعبان عام 1388 الموافق 18 نوفمبر 1968 قد دخل التاريخ.. إنه يؤرخ بداية تحول حاسم، وجذري، في مجرى الفكر والسياسة والاجتماع -في مجري الدين- في هذه البلاد، إن شاء الله.. في هذا اليوم انعقدت ما سميت بالمحكمة الشرعية العليا لتتنظر في دعوى الردّة المرفوعة ضد محمود محمد طه، رئيس الحزب الجمهوري، من الشيخين: الأمين داؤد محمد، وحسين محمد زكي". (كراسة: بيننا وبين محكمة الردّة، مايو 1977، ص6). وقد طلب المدعيان من المحكمة الآتي:

- 1- إعلان ردّة محمود محمد طه عن الإسلام بما يثبت عليه من الأدلة.
- 2- حل حزبه لخطورته على المجتمع الإسلامي.
- 3- مصادرة كتبه، وإغلاق دار حزبه.
- 4- تطليق زوجته المسلمة منه.
- 5- لا يسمح له أو لأي من أتباعه بالتحدث باسم الدين أو تفسير آيات القرآن.
- 6- مؤاخذة من يعتنق مذهبه بعد هذا الإعلان، وفصله إن كان موظفاً، ومحاربه إن كان غير موظف وتطليق زوجته المسلمة منه.

أصدرت المحكمة الشرعية العليا برئاسة الشيخ (توفيق أحمد الصديق) - كما قالت الصحف - أول حكم من نوعه في السودان، يقول بردة الأستاذ محمود وأمره بالتوبة من جميع أقواله، وصرفت النظر عن البنود الأخرى. وكان الحكم غيايباً حسبة. فقد رفض تسلم أمر المثل أمام المحكمة قائلاً بأن القضاة السودانيين لا يملكون أي صلاحيات لتكفير أي إنسان أو إعلان رده عن الإسلام. وظل المشائخ يلاحقون الأستاذ محمود، حتى اقمعوا (النميري) بإعدامه في 18 يناير 1985.

الديمقراطية والوحدة الوطنية تحدي التهميش والتنمية

يمكن أن تكون قضية الوحدة الوطنية أو الاندماج القومي من أهم ضمانات الديمقراطية. شرط أن يتبع ذلك، تنمية اقتصادية منتجة وعادلة في التوزيع، ومتساوية. ولكن رغم هذه الأهمية الاستراتيجية في بناء دولة ديمقراطية حديثة، لم يحظ تحدي الوحدة الوطنية والاندماج القومي بما يستحقه من اهتمام وفهم في الخطاب السياسي والممارسة والأداء. ولذلك، يمكن إرجاع كل إخفاقات التجربة الديمقراطية السودانية إلى عجز النخب السياسية والقوى السياسية عموماً، عن حل معضلة الوحدة الوطنية. والدليل البدهي والبسيط لهذا الفشل، هو عدم قدرة كل الجمعيات التأسيسية المنتخبة على إجازة دستور دائم للبلاد. ومن المفارقات أن كل الدساتير التي وضعت في تاريخ السودان، تمت تحت ظل أنظمة دكتاتورية غير منتخبة. فقد اصطدمت مناقشات الدستور -باستمرار- بعقبة إسلامية أو دينية الدستور مقابل علمانيته أو مدنيته. وهذا بالتأكيد نقاش عقيم وجاهل في بلد يتميز بتعدد ثقافي وديني واسع مثل السودان. وكان يغيب على ساسة البلاد المحترمين، شرط أولي لقيام الدولة الوطنية الحديثة؛ وهو حق المواطنة وليس حق العقيدة.

طرح الفكر السياسي السوداني أسئلة خاطئة في بحثه عن أسس بناء الدولة الحديثة. فقد انشغل السودانيون بسؤال الهوية أو الذاتية الثقافية أكثر من انشغالهم بالأسئلة السياسية و/أو الاقتصادية المطلوبة في بناء الدول. فقد كان البحث عن عناصر تكوين "الأمة" السودانية. وغرق السودانيون في أسئلة: من هو السوداني الأصلي؟ وهل نحن عرب أو أفارقة؟ وفرح الكثيرون باكتشاف السودانية، والغابة والصحراء. وتحول البحث عن الهوية إلى صراع ديني وعرقي، وصلت درجة إعلان الجهاد المقدس من فئة مواطنين على رفاقهم في الوطن الواحد. وكان الشعراء في محافلهم وأنديتهم يغنون بمجد العروبة والإسلام المندثر، ويدعون بعودة المجد الغابر، ولم تعرف كتاباتهم أي إشارة لتنوع بلادهم الثقافي مع الإصرار على وحدة الوطن. ومع أن الجنوب كان يطل بكثير من المشكلات الممكنة، إلا أن النخبة تجنبت هذا الإزعاج. لذلك، لم يحتل موضوع جنوب السودان موقعه المستحق في أجندة جماعة تعمل من أجل تقرير مصير البلاد.

احتفل الخريجون بمناسبات قومية أعطوها تسميات مثل يوم التعليم، ويوم الحصاد، والمهرجان الأدبي، وحملة ملجأ القرش، ويوم السودان الرياضي. ولكننا - للمفارقة - لم نسمع عن يوم الجنوب مثلا. والأغرب من ذلك، كان كل الحديث يدور حول العلاقة مع مصر ونوع الاتحاد أو الوحدة معها، ولا شيء عن نوع العلاقة مع الجنوب. وحين اهتمت الحركة الوطنية بالجنوب، كان مدخلها دينيا أو ثقافيا، وليس سياسيا ولا إداريا ولا اقتصاديا. وهذا خلل وعوار بيّن في فكر النخبة السياسية التي قادت مرحلة التحرر والوطني. وهذه مقدمة منطقية لفشل الحكم الوطني في أي تجربة ديمقراطية، بسبب غياب رؤية واضحة لديها لماهية الدولة الحديثة. وهذا الجدل حول دور الدين في الدولة، يجد جذوره في تلك الاهتمامات المبكرة التي وضعت هذا الجزء من الوطن هدفا تبشيريا دينيا وليس إقليميا كبيرا في وطن متعدد الثقافات.

أرسل مؤتمر الخريجين، ضمن حراكه السياسي للوصول لصيغة عن مستقبل السودان، مذكرة لعلي ماهر، رئيس الوزراء المصري، الذي زار السودان خلال الفترة من 18 فبراير حتى 3 مارس 1940. وقد جاء في المذكرة:

"يعلم الشعب المصري أن الشطر الجنوبي من السودان لم يساير الشطر الشمالي في مضمار الحضارة ولم يحظ بنصيب وافر من العمران والإصلاح. وأن سكانه مازال جُلهم على الفطرة على الرغم من المحاولات التي تقوم بها جماعة التبشير المسيحي، ونحن نرى أن واجبنا نحو مواطنينا في الجنوب يحتم علينا أن نساهم في تمدينهم بشتى الوسائل. كما نرى أن من واجب مصر أيضا أن تخصص بنصيب من العناية فتلفت نظر الجمعيات الخيرية والمعاهد الدينية المصرية للعمل في الجنوب من حيث التبشير بالدين الإسلامي ونشر اللغة العربية حتى يتسنى للجزء الجنوبي أن يتماشى في ثقافته مع الجزء الشمالي".

هذا وجه آخر للمهمة التي أسماها المستعمرون "عبء الرجل الأبيض" لتبرير استعمار الشعوب الأخرى تحت دعوى التحضير والتمدين. وهنا نحن أمام دولتين خاضعتين للاستعمار البريطاني، تتحدثان عن تحضير شعوب جنوب السودان! ومكمن أزمة الديمقراطية والدولة الحديثة في السودان، أن النخبة الشمالية المهيمنة كان يشغلها خلق أو إيجاد الجنوبي المسلم وليس الجنوبي المواطن السوداني. واعتاد الرأي العام على مقالات تذكر: "إن أسلمة

الجنوب أصبحت رغبة المواطنين ودعاة الوحدة الإسلامية في كل من مصر والسودان، فالكمل يطالب بفتح أرجاء الجنوب لتلقي الدعوة الإسلامية". (البوني، 1996:18). وطلب الخريجون في مذكرة قدمت للسكرتير الإداري (عام 1947) السماح لهم بإرسال بعثات تشييرية إسلامية، مشيرين في ذلك إلى حرية الأديان وحرية التبشير بها التي كفلتها الدساتير وميثاق الأمم المتحدة. (نفس المصدر السابق). وكثّف السياسيون ورجال الدين جهودهم في نشر الإسلام في الجنوب باعتباره الوسيلة الوحيدة الناجعة لتحقيق الوحدة الوطنية.

خلفا للصراع الديني المفتعل حول الجنوب، أقرت الإدارة البريطانية بضرورة بقاء السودان موحدًا. فقد دعت لتنمية في الجنوب يمكن أن تؤهل الجنوبيين ليقفوا على أقدامهم مستقبلا في السودان الواحد. وجاء في خطاب للسكرتير الإداري بتاريخ 16 ديسمبر 1946: "إن سياسة حكومة السودان تجاه جنوب السودان تقوم على الحقائق القائلة بأن أهله أفرقة وزنوج، ولكن الوضع الجغرافي والاقتصادي مجتمعا - كما يتضح في الوقت الحاضر- يجعله من حيث مستقبل تطوره، مرتبطا بصورة لا فكاك منها بالشمال المستعرب المنتمي للشرق الأوسط". (أبيل أليز، 1992:19). ومن الواضح أن تغييرا جذريا قد حدث في سياسات الحكومة مبتعدة عن الفصل والمناطق المغلقة في اتجاه سودان موحد يضم الشمال والجنوب. وفي هذا الإطار دعت الإدارة البريطانية إلى مؤتمر أسمته (مؤتمر إدارة السودان) كان من بين توصياته توحيد شمال وجنوب السودان. ثم أعقبته بمؤتمر على مستوى عالٍ انعقد في مدينة (جوبا) يومي 12 و13 يونيو 1947 وشارك فيه 28 من البريطانيين والشماليين والجنوبيين. ترأس المؤتمر السكرتير الإداري (جيمس روبرتسون) ومديرو المديرية الجنوبية، واثان من كبار الموظفين البريطانيين، وخمسة من السودانيين الشماليين، و17 من المتعلمين وزعماء القبائل الشماليين. (محجوب محمد صالح، 2006:12). وفي المؤتمر قرر الجنوبيون بمحض إرادتهم أن يكونوا جزءا من السودان الموحد مع مراعاة الخصوصيات الجنوبية. وكانت تلك اللحظة فرصة جيدة للسياسيين السودانيين لكي يبلوروا رؤية سياسية وفكرية لوضعية الجنوبيين في دولة سودانية حديثة. ولكن النخبة السياسية السودانية بدأت في إهدار فرص إحداث التغيير الحقيقي. بدأت سياسات "التمادي في نقض الموثيق والعهود" - حسب تعبير (أبيل أليز). فقد

وعدت الأحزاب الشمالية الجنوبيين بوضع خاص في حالة وقوفهم إلى جانب إعلان الاستقلال من داخل البرلمان. وقبل ذلك كانت خدعة السودان وخيبة أمل الجنوبيين. وخلال ذلك تمت شيطنة كلمة "فدریشن". صارت مقابلا للانفصال والتقسيم، ولم تعد متداولة في الحوار السياسي. ورغم أن مشكلة الجنوب كانت من أسباب اندلاع ثورة أكتوبر، إلا أن مؤتمر المائدة الذي عقد عقبها مباشرة، انتهى إلى لا شيء. وبعد ذلك، أضاعت الأحزاب فرصة إحلال السلام في الجنوب بسبب خلافاتها غير الموضوعية. وللمفارقة فقد تمت اتفاقية السلام في أديس أبابا عام 1972 على يد حكم عسكري، واتفاقية نيفاشا عام 2005 على يد حكم الإنقاذ الشمولي. وكان من المفترض أن يكون السلام أولوية لأي نظام ديمقراطي، لأن الحرب الأهلية والنزاعات -كما أسلفنا- هي مهدد أساسي للنظام الديمقراطي من خلال استنزاف الموارد والتسبب في الانقسامات حول طرق النزاعات، وبالتالي إضعاف مكونات النظام الديمقراطي.

لم يتوقف التهميش وخلل الاندماج القومي عند الجنوب فقط، ولكنه امتد ليشمل أطراف أخرى ليست في قلب الثقافة العربية-الإسلامية. وظلت حكومة الوحدة الوطنية برئاسة الصادق المهدي في ظل جدل عقيم حول الاتفاقية وتعديلاتها وإمكان انعقاد المؤتمر الدستوري في نوفمبر 1988 حتى داهمها، انقلاب 30 يونيو 1989. وتعتبر ملاحظة وتسويات (الصادق) في هذه المسألة من أكبر خطاياها العديدة. ولكنها كانت الأشد ضررا، وحولت كل تاريخ البلاد إلى كارثة حقيقية انتهت بتقسيم البلاد وواد الديمقراطية مع تغييرات يصعب إصلاحها أو إعادتها للبدایات. وهكذا دارت الحلقة الشيطانية مرة أخرى مؤكدة ضعف إيمان القوى السياسية بالديمقراطية. وإن لم يكن كذلك، فهو وعي ضعيف لشروط استمرارية الديمقراطية. إن عدم تجذر الديمقراطية في وعي وثقافة وممارسة الديمقراطيين، يجعلها مهددة باستمرار.

لم يتوقف التهميش عند حدود الجنوب، بل طال كل المناطق خارج الوسط النيلي بادعاءاته العربية/الإسلامية. والصراع في حقيقته ليس صراع هويات ثقافية، بل يتم استغلاله في دعم امتيازات مرتبطة بالسلطة والثروة. وقد وقعت مناطق دارفور وجبال النوبة وجنوب النيل الأزرق وشرق السودان، في مدارات التهميش بدرجات مختلفة. واستمر عجز القوى السياسية في وضع دستوري مدني قائم على حق المواطنة وتعدد الثقافات. ويرى البعض في

الثقافات الأخرى "صنعية" استعمارية، وكأنه لا وجود لها في الجغرافيا والواقع. ويكتب (شريف حرير) في وصف هذا الوضع الشاذ: "لم تبعد فحسب باعتبارها مثيرة للفرقة، بل استدعت درجة كبيرة من عداة النخبة، مما يقود إلى تصرفات خسنة من الحكومات المتعاقبة. وعندما بدأت التجمعات القبلية وسط البجا والنوبة وأهل دارفور تظهر بسبب عدم كفاية الأحزاب الطائفية السائدة، صنفت معظم هذه التجمعات بأنها عنصرية". (1997:46). وهنا أثبتت الديمقراطية السودانية فشلها في قبول الآخر المختلف، بل في التسامح. فقد دخلت البلاد في حروب ونزاعات مسلحة بسبب هذا التنوع الثقافي.

في ضمانات الديمقراطية

رغم التجارب الطويلة للديمقراطيات التقليدية الراسخة، إلا أنها لا تتوقف عن البحث عن نظام انتخابي أفضل أو أمثل مع التطورات التي تعيشها مجتمعاتها ويعيشها العالم حصراً. ونحن في السودان كدولة عالمثالية ضعيفة الأسس الديمقراطية، يتوجب علينا عدم التوقف عن إجراء الإصلاحات والتغييرات اللازمة في النظام الانتخابي بعيداً عن "هندسة" القوى السياسية ذات الأغراض، ويدور حديث مع مناقشات قانون الانتخابات حول تغييرات في البنيوي (intra system change) والتغير التحولي (inter-system change) الأول يحمل تعديلاً لنص قانوني انتخابي أو أكثر بغير تغيير النمط الأساسي للنظام الانتخابي. أما الأخير فيتضمن تعديلات تؤدي في النهاية للتحويل من نمط نظام انتخابي إلى آخر. ويبدو أن السودان يبحث عن نظام مختلط يجمع بين القائمة الفردية والتمثيل النسبي. فقد واجه نظام القائمة نقداً شديداً. ولكن التمثيل النسبي نظام متقدم يصعب تطبيقه وسط الأغلبية الأمية. ويمكن قصره على دوائر الخريجين بين المتعلمين فقط.

يرى البعض أن قياس قوة الانتخابات ليس انعكاساً لقوة الديمقراطية، ولكن قوتها في قدرتها على تقوية وتطوير النوعية الديمقراطية. وهنا نفرق بين الديمقراطية الإجرائية (Procedural Democracy) والتي نمارسها، والديمقراطية الديمقراطية (Democratic Democracy)، التي نتوق إليها ونتخذها مثلاً. ويتم تقييم ديمقراطية الانتخابات بمدى قدرتها على تحقيق بعض النتائج مثل: تقوية الإحساس بالدولة والمواطنة الاجتماعية معاً

(stateness and social citizenship) أي الاتفاق حول الأمة والدولة وعلاقة المواطن بهما، دور حكم القانون والوصول إلى العدالة، الحقوق المدنية والسياسية. وهنا تأتي شروط الانتخابات والأحزاب الديمقراطية المؤهلة لتحقيق هذه النتائج. ولكي تكون الانتخابات حرة وعادلة ومجدية عليها أن تجيب على أسئلة مثل: لأي درجة يتم التعيين في المناصب الحكومية والتشريعية من خلال تنافس انتخابي؟ وهل تقود الانتخابات إلى تغييرات في دوراتها المختلفة؟ إلى أي مدى تتاح إجراءات التسجيل والتصويت لكل المواطنين؟ وهل هذه الإجراءات مستقلة عن التدخل الرسمي والسيطرة الحزبية؟ وإلى أي مدى هي بعيدة عن سوء الاستخدام والإكراه؟ كيف يعكس التشريع التكوين الاجتماعي للناخبين؟ وهل نكتسب تأييداً من الأحزاب والجمهور؟

وأخيراً، يمكن القول بأن الانتخابات المرجوة والتي تفيد عملية الديمقراطية في ظروفنا الحالية، لا بد لها أن تتميز بـ: الاستمرارية (الانتخابات غير المتقطعة)، وهذا ما لم يحدث في التجربة الديمقراطية السودانية، إذا لم يكمل أي برلمان دورتين متتاليتين. وشرط التنافسية مع ضمان استقلالية وحرية الناخب، مع المشاركة والتداول والتجديد، ثم القبول بالنتيجة سلمياً، ودور الفقراء والأقليات والمهمشين في المشاركة الانتخابية، وطرح موضوع الكوتة بالنسبة للمرأة. وهنا يبرز لماذا تناضل القوى الحديثة من أجل تحسين شروط الانتخابات ثم تنفيذ القوى المحافظة والتي كانت معادية لهذا التغييرات؟ فعلى سبيل المثال، استغل المحافظون والتقليديون مشاركة وأصوات المرأة، رغم معارضتهم لفكرة دخول المرأة في العملية الانتخابية. وضرورة شفافية مصادر التمويل، وفي هذا المجال لا بد من دور غير مشروط للدولة في مساعدة الأحزاب والمرشحين. ووجوب توفير الوسائل الإعلامية.

يكاد يكون من الشائع في أدبيات الثقافة الانتخابية تلازم شرطي الحرية والنزاهة أو العدل (Free and Fair). ولكنني أحس بالنسبة لظروف السودان أن الانتخابات قد تكون حرة ونزيهة، ولكن ليست شاملة (Comprehensive). والمقصود بالشمول، وهو مفهوم نسبي لحد ما، هو أن تعطي أكبر عدد من المواطنين الحق في التصويت متجاوزين أي تقييدات أو عقبات أو معوقات أو كوابح قد تصعب أو تقلل قدرته على المشاركة في الانتخابات. ويضاف إلى ذلك أن تحاول العملية الانتخابية، على قدر الإمكان، من خلال نظام انتخابي كفاء، أن تعطي أغلب الأحزاب مهما كانت صغيرة فرصة التمثيل البرلماني.

ورغم أن الديمقراطية تعرف بأنها حق الأغلبية في الحكم، فهي في نفس الوقت حق الأقلية في ممارسة ديمقراطية كاملة. فلكي تكون الانتخابات ضرورة ديمقراطية لا بد لها من البحث عن طرق مُثلى للتمثيل البرلماني الشامل. ويجب ألا يكون الخارجون عن اللعبة البرلمانية خارجين عن الحقوق الديمقراطية.

لا تقتصر عملية حرية ونزاهة الانتخابات على الضمانات القانونية والدستورية فقط، فهي ليست كافية بمفردها لضمان ديمقراطية الانتخابات. وتأتي أهمية الوعي السياسي ومستوي التطور الاقتصادي/الاجتماعي أو درجة التحديث، والاندماج الحقيقي في العملية السياسية لتكريس الديمقراطية. ففي كثير من الأحيان يمكن أن توجد دساتير وقوانين جيدة ولكن تبقى الممارسة ناقصة ومعطوبة. وهذا ما نقصده بتحول الديمقراطية إلى ثقافة وليس مجرد آليات وتقنيات لتداول السلطة. وهنا قد يظهر ما يصطلح عليه بالديمقراطية التسلطية أو طغيان الأغلبية، حيث نكتفي باللجوء إلى التصويت والأغلبية الميكانيكية لحسم كل خلاف أو قضية.

سأحاول متابعة المحاولات السودانية لتحقيق انتخابات تحمل كل الصفات الإيجابية التي قد تجعل منها رصيلاً لديمقراطية متطورة. ولن تكن البداية، الانطلاق من القول الشائع بأن السوداني ديمقراطي بطبيعته، أو أن الثقافة السودانية أو المجتمع السوداني يتسمان بديمقراطية فطرية. وستكون البداية التساؤل عن وجود مؤسسات حديثة قائمة على الانتخاب الحر والاختيار الطوعي أم لا؟ فقد أبدى المستعمرون البريطانيون اهتماماً بتعليم وتدريب السودانين على إنشاء وإدارة الجمعيات حتى في المدارس خلال الفترة الممتدة من 1899 حتى 1956. وكان الهدف تعويد السودانين على نظم جديدة وحديثة تساعد في تسهيل إدارة الحكم.

هنالك تساؤلات بعدية أي عقب الانتخابات مثل ما هو دور الناخبين في المحاسبة والمراقبة والمتابعة؟ وهل يحرص الناخبون على حماية الديمقراطية التي ذهبوا لصناديق الانتخاب واختاروا مرشحهم فيها للبرلمان؟ وإذا كان الرد بالإيجاب، كيف يتصرف الناخبون حين تحدث الانقلابات والتي أول ما تفعل هو حل البرلمانات التي قاموا بانتخابها؟ وأقرب وأوضح مثال، الانقلاب الحالي صباح 30 يونيو 1989، علماً بأن كل القوى السياسية قد وقعت على ميثاق الدفاع عن الديمقراطية الذي يدعو لمقاومة أي انقلاب فور حدوثه.

الانتخابات أداة تجديد الدكتاتورية

قادت التجارب البرلمانية المرء إلى طرح سؤال يقول: هل تعني الانتخابات البرلمانية وجود نظام ديمقراطي بالضرورة؟ ويبدو السؤال من الوهلة الأولى غريباً أو ساذجاً أو مستفزاً، لسبب بسيط هو أنه يسأل في البدايات وفي الشروط المعلومة لقيام الديمقراطية. ولذلك، كان من الممكن تعديل السؤال قليلاً: هل الانتخابات ضمان لقيام الديمقراطية؟ وسيكون الرد غالباً بالإيجاب دون تردد. ولكن السؤال في الأصل هو عن أية انتخابات يمكن أن تكون ضرورة لديمقراطية حقيقية ومستدامة؟ أي عن نوعية الانتخابات. وعن كيف يمكن أن تكون انتخابات ما ضرورة للديمقراطية؟ أي وسائل وطرائق الانتخابات الصحيحة. وأخيراً، هو سؤال عن فلسفة ورؤية الانتخابات لدى السياسيين. ففي ماذا يفكر السياسي السوداني حين يتحمس للانتخابات؟ هل في ذهنه تطوير وتكريس الديمقراطية أم يرى فيها وسيلة لحسم الصراع مع خصومه خاصة وقد تعود على كسب الأغلبية حتى ولو مؤثلاً؟

اتسمت انتخابات عام 2010 باهتمام خارجي يبدو أحياناً أكثر من اهتمام بعض السودانيين أنفسهم، خاصة المتشككين منهم. وقد تجلى الاهتمام في الأموال التي دفعتها حكومات وهيئات غربية بسخاء غريب. ومن الواضح أن الغرب يظن أن الانتخابات هي نهاية أزمات السودان وبداية الاستقرار. ولكن هذا الاهتمام الخارجي دعم فكرة أن السودان صار يرى نفسه في عين الآخر، ويقلل من تقديراته الذاتية لنفسه. بمعنى أن الآراء والأحكام الآتية من الخارج، تجد اهتماماً أكثر وتعتبر قيمة وموضوعية. فمثل هذه الأحكام قد ترد بنصها في تقارير محلية ولكنها تهمل ولا يلتفت لها. وسبق لي الحديث عن هذه الظاهرة في مقال عن ضعف وتراجع الإرادة الوطنية. فالسودانيون لم يعودوا يثقون في مؤسساتهم الوطنية على كل المستويات الخاصة والعامة. وللمفارقة صرنا جميعاً - حكومة ومعارضة - نتسابق نحو الغرب للحصول على شهادات دعم لمواقفنا ولقراراتنا. وإن كانت ردود الفعل مثيرة للضحك لأنها انتقائية، لأن بعض المواقف الغربية - حين لا توافق توقعات الجهة المعنية - تعتبر جزءاً من مؤامرة غربية كبرى. وحين يحدث العكس، أي تتوافق مع مواقف الجهة، فهي تهلل قائلة: وشهد شاهد من أهلها. هذه مقدمة ضرورية تفسر الاهتمام الذي لقيه تقرير مركز

كارتر (الخرطوم) الأخير الصادر في 2010/3/18.

قبل الدخول في مضمون التقرير، هناك جوانب شكلية أثرت عند مناقشة التقرير. فقد كنت أتساءل باستمرار: لماذا عجز مركز كارتر عن خلق علاقات موضوعية وشفافة مع منظمات المجتمع المدني والسياسيين السودانيين، وظل في برج عاجي يصدر منه التقارير بعد كل فترة وأخرى؟ وجاءت الإجابة الغربية من القيادي في حزب المؤتمر الوطني، إبراهيم غندور، حين صرح بأن اتفاقية عمل المركز في السودان تحرم عليه الاتصال بعناصر سودانية بقصد الحصول على معلومات. وهذه مسألة مستحيلة واقعا، ولكنها تضع عمل المركز تحت سيف الاتهام بالاتصال بالسودانيين مما يخالف شروط العمل - حسب التفسير الرسمي. ومن الملاحظ أن بعض تصريحات أعضاء اللجنة الوطنية للانتخابات تعلن رفضها للتدخلات الأجنبية في الانتخابات. وهذا يقصد به المراقبة الدولية، مما يمكن اعتباره خط رجعة لرفض المراقبة الدولية، وليس لرفض التدخل الدولي والذي تمثله حقيقة القوات الأجنبية على الأراضي. فمن المتوقع أن تواجه المنظمات الرقابية بعض المضايقات المعطلة لعملها أو حتى منعها من الأصل.

يبدو أن مركز كارتر والأوروبيين عموما يخشون حدوث العنف في الانتخابات. ولذلك، لاحظت أن التقرير استهل بجملة تتحدث عن انتخابات "سلمية وعادلة للجميع" ولم يقل التقرير - كالعادة - حرة ونزيهة. ويحمل التقرير حكومة الوحدة الوطنية وحكومة جنوب السودان المسؤولية. لذلك ينصح الطرفين بالمواجهة السريعة لأي انتهاك قد تظهر منه إمكانية الفشل في فرض سلمية وعادلة الانتخابات مما يضعف الثقة في العملية الانتخابية ويجعل نجاحها في خطر. ومن المهم في الفترة القصيرة المتبقية - حسب التقرير - بذل الجهود لتحسين البيئة الأمنية، فالتقرير يعترف بأن الحملة الانتخابية حتى الآن سلمية رغم سنوات القمع والحكم الشمولي، ومع حدوث بعض الحالات القليلة للعنف. وبالتأكيد ستكون الفترة القادمة ساخنة وحاسمة، وبالتالي تحمل احتمالات العنف. ودرج السودانيون على عدم الاهتمام بالصدمات القبلية في الأرياف والبادي، لذلك لا يلاحظون العنف حتى يحدث في المدن والحوضر. وقد اعتبر التقرير أن هناك خطرا على قدرة المرشحين على تسيير حملاتهم الانتخابية دون عقبات في المناطق النائية.

طالب التقرير بتأجيل عملية الاقتراع لفترة بسيطة. وقد قدم المبررات والأسباب وهي معقولة ومقبولة، وتتمثل ببساطة في مشاكل لوجستية مثل تأخر وصول بطاقات الاقتراع التي طبعت في الخارج. ولكن المفوضية الوطنية للانتخابات وضعت "فيتو" ضد فكرة التأجيل ولا تقبل أي حديث عن التأجيل مع وجود أسباب عديدة أخرى تستوجب التأجيل. ومن هنا انبرى المستشار الإعلامي للمفوضية ودخل في مغالطات مع مركز كارتر، وصرح بأن البطاقات وصلت وفي طريقها إلى المراكز. ولكن هناك عقبة أخرى، فقد غيرت المفوضية أرقام بعض المراكز مما يعني إعادة الترتيب من جديد. وفي أمر التأجيل تبرز أزمة دارفور هل سوف تلحق بالانتخابات في موعدها على فرضية أن معجزة حدثت وتم الاتفاق على السلام؟ وهل سيتم تجاهل مطالب أحزاب لقاء جوبا التي تواجه المفوضية وتتهمها بعدم الحياد والأخطاء الإدارية؟

تطرق التقرير لقضايا ستثير غضب المفوضية الوطنية للانتخابات وحزب المؤتمر الوطني الحاكم والحركة الشعبية لتحرير السودان. فقد عبر المركز عن قلقه بشأن ما أسماها بالقيود المفروضة على حرية المواطنين في التنظيم وحرية التعبير تحت مواد معينة في قانون الأمن الوطني وقانون الصحافة والمطبوعات. وكانت هذه القوانين قد تعرضت لرفض شديد من القوى السياسية لتعارضها مع الدستور القومي المؤقت واتفاقية السلام الشامل. ويدعو التقرير السلطات السودانية إلى الالتزام بالوعد الذي قطعه البشير للرئيس كارتر أثناء زيارته للسودان في فبراير/شباط 2010 بأنه لن يطبق هذه القوانين على الأحزاب أثناء فترة الانتخابات. كما أشاد التقرير بالقرار الذي تبنته مجموعة من الأحزاب والشخصيات المستقلة في جوبا، والذي يوافق على مدونة السلوك المقدمة من الاتحاد الإفريقي. ويدعو التقرير كل الأحزاب الأخرى للموافقة على المدونة والتي تمثل ميثاق شرف لعلاقات الأحزاب كما تكفل كل حريات العمل الانتخابي بلا قيود تقلل من إمكانية قيام انتخابات مثالية.

جاء موقف مركز كارتر متطابقاً مع موقف أحزاب المعارضة في موضوع استغلال الموارد العامة في الحملة الانتخابية. وهذه معادلة صعبة أن تعطي الحكومة الحق في الاستمرار في السلطة أثناء الحملة الانتخابية ثم تطلب منها عدم استغلال موارد الدولة. أولاً، هذا نظام شمولي لم يتعود على أي رقابة أو محاسبة تحد من استخدامه لسلطته المطلقة.

ثانياً، جرت العادة أن تكون الحكومة القائمة أثناء الانتخابات حكومةً انتقاليةً قومية. ولكن اتفاقية نيفاشا للسلام الشامل لم تشترط ذلك، وبالتالي استمرت حكومة الإنقاذ تحت أفتحة جديدة تناسب الفترة الانتقالية. وهذه الوضعية أخلت بمبدأ المساواة في الفرص والإمكانات في الشمال والجنوب، حيث يستثمر المؤتمر الوطني والحركة الشعبية الوضعية المميزة التي منحها لها الاتفاقية. ومن ناحية أخرى، ورغم مطالبة الأحزاب بالتمويل من خلال الدولة، إلا أن مفوضية الانتخابات تجاهلت هذا الطلب.

رغم موضوعية تقرير (مركز كارتر) الظاهرية وتغطيته لكل القضايا الملغومة، إلا أن التقرير قد يأتي بنتائج عكسية تماماً. فالمركز لا يملك سلطة لإصلاح الأخطاء، كما أنه يفتقد في كثير من الأحيان القدرة على المتابعة والتأكد من تجاوز الخطأ. وأخطر ما فعله التقرير هو أنه يزود الأحزاب ببيانات قوية على عدم نزاهة وحرية الانتخابات، وفي حالة رفضها في المستقبل لنتائج الانتخابات القادمة. فالتقرير وثيقة اتهام جاهزة، فمن الطبيعي أن يتضابق منه المؤتمر الوطني ويرفض محتواه.

يمكن اعتبار انتخابات عام 2010 من أكثر الانتخابات عرضة للانتهاكات فهي مكشوفة للتزوير والأساليب الفاسدة. ورغم الحملة المبكرة لحشد الجهات الرقابية، فإن آليات الالتفاف تنشط بدورها للإفلات من جريمة التزوير. وهذه مشكلة صدقية وليست مسألة قانونية، لأن القانون لا بد أن يتحول إلى قناعة شخصية وضمير وثقافة. وفي هذه الحالة يراقب الإنسان نفسه داخلياً، ولا يحتاج لمن يراقبه، وهذا ينطبق على كل أشكال السلوك وممارسة الحياة. وفي حالة الانتخابات، نلاحظ تناقضاً غريباً، فالكل يقسم ويؤكد نزاهة وحرية الانتخابات، ومع ذلك نستورد العشرات من الأجانب، ونرضى في النهاية بما يمنحونه من شهادة نجاح أو فشل لانتخاباتنا. وهنا تبرز نقطة هامة في أخلاقية المتدين السوداني سواء كان الحاكم الذي يرفع شعار تطبيق الشريعة أم السياسي المسلم الملتزم. لماذا نحتاج إلى "النصارى" أو "الكفار" لكي يقرروا أننا زورنا أم لم نزر؟ هذه تساؤلات ضرورية غالباً ما تضيع في ضجيج السياسة، حيث لا نختبر جوهر عقائدنا وصدق أخلاقنا على ضوء ممارسات واقعية مثل الانتخابات. هل يطلب الأوروبيون الغربيون مراقبين لانتخاباتهم؟ هنا المسألة ليست مرتبطة بحدثة أو قدم التجربة الديمقراطية، وليست سياسية بل تمتد للأخلاق:

صدق أو كذب في السلوك والتعامل. وهذه أعتقد مقارنة ضرورية وتأسيسية عندما نتحدث عن الديمقراطية في بلادنا أي أن تكون جزءا من الثقافة، وألا تكون مجرد: عجمي فالعب به، كما نقول في اللغة!

عقدت السيدة فيروننيك دوكسير، رئيسة بعثة الاتحاد الأوربي لمراقبة الانتخابات في السودان، مؤتمرا صحفيا لتدشين عمل الاتحاد الأوربي في المراقبة. وتتكون البعثة من 130 مراقبا يمثلون 22 دولة، مهمتها تقييم الانتخابات الرئاسية والتشريعية التي سوف تقوم بعد 24 عاما. وقد جاء في لقائها مع الإعلاميين كثير من الملاحظات والتعليقات، والتي سوف تنعكس على طريقة العمل ومتابعة الانتخابات السودانية. فقد عبرت عن قلقها الشديد لافتقار الناخبين السودانيين لإدراك معني الانتخابات. وقالت حرفيا: "إذا لم يفهم الناس معني التصويت بالفعل فسيكون هذا بالنسبة لي العقبة الرئيسية على الأقل... والوضع صعب لأن الناس لم يصوتوا قط... أن نقص الوعي غير متعمد، وإن الاتحاد الأوربي تعهد بأموال لزيادة وعي الناس". ومن أخطر ملاحظاتها وهي ملاحظة تتكرر لدي الغربيين: أن الانتخابات لن تكون مثالية! وهذا يعني أن علينا أن نتوقع حدوث خروقات وسنكون المسألة نسبية. وهنا يفتح باب يسمح بالكثير بسبب التساهل في الممارسات والإجراءات. فقد لاحظنا أن الطعون التي قدمت ضد بعض عمليات التسجيل، تم التعامل معها بقدر كبير من التسامح الضار. وصرح المراقبون بأن العملية في مجملها مقبولة. وبالتأكيد هم في هذه الحالة يقارنون بما حدث في زائير وليس بما يحدث حتى في مولدافيا. وهذا موقف يقارب العنصرية أي لا يتوقع منا أكثر من هذا. وعلى المراقبين ألا يكيلوا بمكيالين، وأن يكون المعيار واحدا رغم تخلفنا في جوانب أخرى طالما رضينا بالديمقراطية والانتخابات.

وبدأت العملية الانتخابية وصاحبها من البداية الاحتجاجات والانتهاكات بالانحياز. باعتبار أن حزب المؤتمر الوطني الحاكم أظهر تقصيرا واضحا في توفير المستحقات المطلوبة لقيام انتخابات حرة ونزيهة. وحسب بيان للقوى المعارضة: "لم ينفذ البنود الأساسية في اتفاقية السلام التي تهيئ البيئة القانونية والسياسية لاستدامة السلام في الجنوب، وحل مشكلة دارفور، وهيكله أجهزة الدولة، وإلغاء القوانين المقيدة للحريات والمتعارضة مع الدستور". وهنا يظهر غياب الوعي الذي تحدثت عنه رئيسة بعثة المراقبة. فقد اكتفت

المعارضة بالبيان ولم تلاحق إداريا وقانونيا الأخطاء. والآن وعلى بعد أيام قليلة من عملية الاقتراع نفسه، ركزت حملة المعارضة على لجنة الانتخابات. واتهمت الأحزاب المعارضة اللجنة بأنه: "أظهرت ضعفا إداريا وإعلاميا كبيرا وتجاوزا لنصوص قانون الانتخابات في كثير من بنوده. ولم تستطع أن تؤكد استقلاليتها مما خلق تشوهات كبيرة في السجل الانتخابي، عجزت المفوضية عن تصحيحها رغم الطعون والاعتراضات". ولا أدري هل تعمدت اللجنة ممارسة سياسة الصهينة المعتمدة رسميا حتى يموت الأمر بالتجاهل أم أن الحلول غير ممكنة؟ ولكن مهما كانت الأسباب، فقد استيقظت المعارضة بدورها، وأثارت المشكلات المعلقة، وربطت استمرارها في العملية الانتخابية بحل هذه القضايا. وجاء رد المفوضية ليغلق الباب أمام معالجة مقبولة للأخطاء. وأخشى أن تكون رهاناتهم على غفوة جديدة للمعارضة حتى تمرير الاقتراع.

تكمن فلسفة الانتخابات في مبدأ حرية الاختيار أو الاختيار الحر. والحرية مرتبطة بالمعرفة والقدرة على التمييز. وفي الحالة السودانية الراهنة تبرز تقييدات حرية الاختيار بسبب وجود قوانين مقيدة للحرية يفرضها النظام. ولكن المعارضة لم تصر وتشتترط قيام حكومة قومية انتقالية كما جرت العادة في كل الانتخابات السابقة في السودان أو خارجه. وهي تشكو الآن من استغلال المؤتمر لسلطاته، أمر طبيعي، وعكسه يحتاج إلى قدر كبير من الورع والديمقراطية. وكانت النتيجة الأخيرة أن الحزب الحاكم فرض على الشعب انتخابات غير تنافسية أي ديمقراطية بلا خيار، لأن الناخبين لم يمارسوا كامل حقهم بلا قيود. ويقول عنها علماء السياسة: إن الناخبين لم ينتخبوا النائب، وإنما هو الذي انتخب نفسه ولكن بواسطتهم! (جايتانو موسكا).

الفصل السادس

خاتمة

التحديات والمستقبل

طبع النظام القبلي التاريخي، الواقع السوداني بسمات انشاقية وصراعية في العلاقات الاجتماعية مما أضعف إمكانات الثقافة السياسية الديمقراطية القائمة على قيم التسامح والاعتدال والمشاركة والتعاون والتكيف. ولذلك، لا بد في الختام من العودة إلى التساؤل حول حقيقة أن الفرد السوداني ديمقراطي بطبيعته. هذا افتراض يخلط بين حب الحرية أو غياب القيود، وبين الديمقراطية. فالأول شعور ذاتي، وجودي، وإنساني عام. كما أن هناك اختلافا في الدرجة، وطريقة التعبير عن ذلك الحب للحرية، وفي فهم الحرية. وقد يمتزج هذا الشعور بالفوضى، والعفوية، أو حتى الأنانية، وقد يتحول إلى ضيق وعدم تحمل لبعض أشكال التنظيم والعقلنة باعتبارها كبتا وقيدا. وهذا شعور أو إحساس قد يعود لثقافة البداوة التي ميزت المجتمع التقليدي، وحياة الإنسان السوداني، ضمنا أو صراحة. وقد يتحول إلى سلوك وعلاقات اجتماعية سائدة ترفض التقييد، والنظام، والتنازلات الاجتماعية المتبادلة. وفي حالات كثيرة قد يغامر البدوي بحياته التي تقوم على قاعدة كل شيء أو لا شيء. ويمكن ملاحظة رواسب تلك البداوة في سلوك الفرد السوداني الذي يميل إلى الانطلاق أو الضيق من القيود والنظام، وبالتالي البساطة والمباشرة في التعامل. وهذا يفسر خلو المجتمع السوداني من الهرمية، والتراتبية الصارمة، واستعمال الألقاب.

هذا النوع من الحرية لا يفضي بالضرورة إلى سلوك ديمقراطي، خاصة وأن من أهم مقومات الديمقراطية إعطاء الآخر حق الاختلاف، وفق شعار "الحرية لنا ولسوانا" والذي يحرر حرية البداوة والتي غالبا ما تزيد عن حدها، بالتغول في حرية الآخرين، أو تتسبب في

إنقاص حرية الآخر. فالإنسان السوداني رغم ذلك الحب للحرية يجد صعوبة في الوصول بالتسامح إلى نهايته، لذلك قد يتسامح مع الاختلاف ضمن المشترك - إن صح التعبير، ولكن لا يتوقف تسامحه عندما يتعدى الآخر حاجز ما يسمى عادة بـ "الثوابت". وأعتقد بأن النساء، الشيوعيين، والمجموعات الهامشية أي غير العربية/إسلامية؛ كانوا باستمرار أصدق اختبار أو محك لمدى التسامح السوداني. ورغم حصول النساء على الحقوق الانتخابية، إلا أن قوانين الأحوال الشخصية ظلت متخلفة. كما ضاق البرلمان والشارع بتطور الحزب الشيوعي وتم حله 1966 في خطوة ضد الديمقراطية وضد أحكام القضاء. أما الجنوبيون والدارفوريون والنوبة فقد لاحقهم لعنة المواطن الأقل درجة طوال التاريخ المعاصر. لذلك، كانوا عرضة للموت المجاني سواء بالحرب، أو الجوع، أو الأوبئة والأمراض. ولم يظهر الشمالي المتسامح أي شفقة أو تضامن، وخير دليل على ذلك، عدم خروج مظاهرة تحتاج على مآسي دارفور. وللمفارقة تظاهر البعض تضامنا مع قطاع غزة!

تتعارض قيمة التسامح مع أي اتجاه أو ميل نحو التمييز مهما كانت دوافعه، خاصة لو استند على الاختلاف في العرق، أو العقيدة، أو الثقافة عموما. فالسوداني وهنا أعني الشمالي الوسطي النيلي "العربي" المسلم، ويدعى الانتساب إلى أصول عربية يحاول إثباتها عن طريق التسلسل أو الدم. وهذا المكون السوداني الشمالي، كان هو المسيطر، والمهيمن على السلطة، والثروة، صاحب المكانة الاجتماعية طوال التاريخ الحديث. لذلك، علينا قياس ديمقراطية أو عدم ديمقراطية السوداني عموما، من خلال نظريته وسلوكه. فقد عجز هذا السوداني الشمالي عن تجاوز النظرة المتعالية تجاه العناصر غير "العربية" تماما - كما يدعي - ونقل معه كل ثقل تجارب فترة تجارة الرقيق، وسوء معاملة العناصر الزنجرية. وقد ميزت هذه العلاقة العنصرية، في مجملها عدا استثناءات نادرة في التعايش والاندماج. ولكن بقي خط ثقافي وهمي يفصل بين "العرب" و"غير العرب". وببساطة لم ينتشر التزاوج بين هذه العناصر: الشماليين والجنوبيين مثلا، وهذه معايير موضوعية ملموسة. والأهم من ذلك الحرب الأهلية التي استمرت سنوات عديدة، ولأنها في منطقة غير شمالية لم يشعر السودانيون بوطأة الحرب والدمار والخراب، بل يصفون أنفسهم بكونهم مسالمين. وعندما يموت الشماليون في ميدان القتال يبدأ الشماليون في إدراك الوضع غير الطبيعي، ولكن الآلاف من الأسماء المجهولة

من الجنوبيين تموت يومياً. والآن نسمع في وسائل الإعلام عن استشهاد الشماليين في ساحات الفداء وعن "هلاك" المتمردين.

أما فكرة التسامح على مستوى العقيدة والأفكار، فيمكن أن تقاس - تاريخياً - حسب الموقف من نشاط المنظمات التبشيرية المسيحية ومنظمات الدعوة الإسلامية في الجنوب وجبال النوبة. فالتحول من الوثنية أو الإحيائية أو المسيحية إلى الإسلام، مرغوب فيه ويحتفل به وتصرف عليه الملايين. ولكن من ناحية أخرى، فإن محاولة المبشرين المسيحيين القيام بنفس المهمة، تعتبر حرباً صليبية ومحاولة لطمس الهوية السودانية، وتهديداً لاستقلاله. فمن المؤكد أن الهدف والقناعة مشتركة بين الدعاة إلى المسيحية أو الإسلام. فكلاهما يحاول - رأيه - إخراج أولئك القوم من الظلمات إلى النور. ففي الحالتين تظل نظرية: "عبء الرجل الأبيض"، أو "عبء الرجل المسلم"، وتتمثل في نقل "البدائيين" والمتوحشين، من البربرية إلى حضارة جديدة. كان من المفترض أن يلعب المتنافسون هذه المباراة الحضارية بأخلاق رياضية. وهذا هو بلغة أخرى معنى التسامح، ولكن السوداني يرفض قبول هذه المنافسة إلا وفقاً لقانونه وغاياته. وينسحب هذا الموقف على كل محاولات اعتناق أفكار جديدة قد تصطدم مع السائد والشائع. ويمكن أن تكون الشيوعية والاشتراكية مثلاً لهذا الرفض. ورغم التعددية الحزبية الظاهرية فقد اقتصر وجود الأفكار الجديدة على مناطق محدودة في المدن الكبرى وما عدا ذلك بقيت جبهات منعزلة في القرى والأرياف.

أما المركز الثاني للتبرير البراقماتي للديمقراطية والذي يكرره كثير من السياسيين فهو الإيمان بأن المجتمع السوداني تنظيم ديمقراطي "بفطرته"، وتاريخه، واستمراره؛ مما يكشف عن وجود عناصر بنائية في العلاقات ذات مضمون ديمقراطي يمكن أن تكون عوامل مساعدة في تطور التجربة الديمقراطية. فالنظام بسبب بساطته، وعلاقاته المباشرة أو "الوجه للوجه" التي تمكن الأفراد من التشاور والعمل الجماعي بالإضافة للتكافل والمساندة المتبادلة. ويرى البعض في عدم مركزية السلطة في هذه المجتمعات التقليدية، بذرة لديمقراطية ممكنة. إذ تتميز هذه المجتمعات بجماعية التقليد، والثقافة الواحدة المتماثلة وتكاد الفوارق الاجتماعية أن تكون منعدمة. كما أن ضعف السلطة المركزية مع استمرار الروابط القبلية، وتأثير العشيرة وتفاعلها مجتمعياً. من المعروف لدى الاجتماعيين - حسب سبنسر ودور كايم - أن

المجتمعات التقليدية تختلف عن المجتمعات الحديثة في عمليات التمايز واللاتمايز أو درجة تقسيم العمل، لذلك فالمجتمع السوداني التقليدي غير متمايز اجتماعيا لذلك يبدو في شكله الخارجي مساويا بين أفرادهِ وهناك تشابه في أداء الوظائف والمهام وفي السلوك وطريقة الحياة، وهذا شكل خداع يوحي بالحرية والمساواة، ولكن استبداد مثل هذه المجتمعات ليس سلطويا سياسيا بل اجتماعي وثقافي. إذ يمارس قدرا كبيرا من الضبط الاجتماعي بهدف التمسك بقيم المجموعة بحيث لا يسمح بأي قدر من المبادأة الفردية. فالنظام العبودي مثلا رغم كل ما يعنيه في نفي كينونة الإنسان يتم تحويله في المجتمع التقليدي إلى علاقة أبوية تطمس علاقات الاستغلال، والتبعية الكاملة التي تجعل من الإنسان مجرد "ممتلكات" أو مال. والأهم من ذلك هو أن العلاقات داخل القبيلة أو العشيرة تقوم على الولاء والطاعة والقيادة وعملية اختيار الزعماء قد تتم بالانتخاب، ولكن ينحصر منذ البداية في أشخاص معينين. وتعتمد العملية أصلا على الوراثة، والسن، وما يتبقى يمكن أن يتم ضمنه الاختيار.

* * *

مع غياب المساهمة الفكرية القيمة للسياسيين الرواد في بناء الأسس الفكرية للديمقراطية السودانية. وجدت المقولات السابقة عن السوداني والمجتمع السوداني صدى وانتشاراً في الفضاء السياسي. وحاول السياسيون أن يجعلوها بديلة عن أعمال الفكر، والتنظير، والمنهجية. وبسبب الكسل الفكري والعقلي، اكتفى الكثيرون باعتبار الديمقراطية تحصيل حاصل وسلوك عفوي لا يحتاج إلى تعقيد أو "تنطع نظري" كما يردد الكثيرون. وتغلّبت "طقوسية" و"كرنفالية" الديمقراطية أي مهرجانات الانتخابات، والأحزاب العديدة، وكثرة الصحف؛ على وجود فلسفة وقيم ديمقراطية. هذه المظاهر قد تكون مطلوبة، ولكنها ليست ضمانا لاستمرار وتعميق الديمقراطية بالذات في مجتمعات العالم الثالث. فالديمقراطية أخذت أبعاداً جديدة بسبب السيرورة التاريخية وإنسانية التجربة نفسها أي كونها ملكاً للبشرية وليست حكرا على المجتمعات الغربية. فالمبدأ عام وإنساني والوسائل قد تخضع لخصوصيات المكان والزمان والثقافة. يمكن أن نتفق مع (لينشنر) (Lechner) في تحليله لمجتمعات أمريكا اللاتينية. حيث يقول: "وفي الواقع، فإن الديمقراطية لا تقوم فقط على الشرعية القانونية (فيبر) أو الشرعية الإجرائية (لوهمان) إن الإجراءات الرسمية شروط ضرورية ولكنها ليست كافية.

وضمنيا فإن النظام الديمقراطي يستمد الشرعية أيضا من القيم والمعتقدات. ورغم ذلك فإن مكوناته ينقصها دقة التعريف وتتميز بالتناقض والمعايير التي توضع في هذا الخصوص حيوية للغاية، حتى يمكنها أن تواجه تجديد الثقة يوما بيوم في دعوة الديمقراطية التي قطعها على نفسها، وكذلك لتقبل إنجازاتها. إن حجر الزاوية في العقيدة الديمقراطية هو فكرة المجتمع بمعنى الانتماء لنظام جماعي". (1991:111).

يظهر مما تقدم الارتباط الوثيق بين الديمقراطية وعملية التحديث والتجديد. لذلك لم تتجح محاولة التأصيل السطحية التي حاولها السياسيون السودانيون بالرجوع إلى عناصر ومكونات تقليدية وقديمة في الشخصية السودانية، والمجتمع السوداني، وبالبحث في سند فكري يجمع بين المعاصرة والتراث. ولكنها محاولة تأصيل غير أصيلة، ولا تاريخية، بسبب عدم فهم للثقافة السودانية بعمق، والفشل في وضع القديم داخل سياق جديد. وأكرر مرة أخرى إن ذلك يعود لغياب الزعامة السياسية ذات الأفق الواسع والرؤية الشاملة. فالهند ذات ظروف تشبه السودان كثيرا من حيث التعدد الإثني، وتنافر الثقافات، وركود المجتمع، والتخلف الاقتصادي، وانتشار الأمية. ورغم أن (لتشنر) يرى أن "الديمقراطية لا تتطلب مجتمعا متجانسا بل أن مجتمعا متنافرا قد يكون عنصر إثراء". (115). ولكن هنا يبرز السؤال الهام، لماذا نجحت الهند وأخفق السودان؟

يطلق على نموذج الهند والسودان أحيانا أسم "الدولة المجرأة" بسبب عدم وجود سلطة مركزية "بل متفرقة وغياب الإيديولوجية الموحدة والتعايش بين مختلف طرق الحياة، وفاعلية وثبات الثقافات المحلية والولاءات الفطرية". رغم كل هذا، استطاعت الزعامة الهندية من خلال اتخاذها السياسة كمحرك أساسي للتعبئة والهوية من إدخال الهند في عملية سياسية قومية، كما جمعت الصفوة التقليدية والناشئة لتكون جماعة سياسية تقترن بأيديولوجية المساواة. يضاف إلى ذلك بروز نموذج هندي للتنمية استطاع أن يجمع بين النظريات الغربية عن العدالة الليبرالية ونظريات تحقيق الذات والرخاء الاجتماعي. (ميترا، 1991:128). لذلك تعرّف الديمقراطية الهندية ليس فقط بكونها المشاركة الشعبية ولكنها أيضا "نظام حكومي يعزز ويحمي الحقوق والديمقراطية في هذه الحالة، تجمع القدرة على إنجاز أمور مثل المشاركة السياسية والنظام الديمقراطي وحقوق الإنسان وتحقيق الرفاهية". وهذه المهمة

الصعبة قام بها حزب المؤتمر تحت قيادة (المهاتما غاندي) ثم (نهر)، والذي أصبح مصهرا قوميا وأحس نبض حركة الجماهير واستطاع بالتالي توجيه الدولة والمجتمع. أما في السودان فقد وقفت القوى السياسية عاجزة أمام تحدي الحداثة وهذا مكن ضعف المشروع الديمقراطي في السودان.

يعتبر مفهوم الحداثة (modernity) من المفاهيم التي ما زالت تتبلور وتتشكل ويختصم الناس حول معناها الدقيق، ولكنه يظل مثل غيره من مفاهيم العلوم الإنسانية والنظرية مفتوحا، وقابلا للإضافة والحذف والتأويل. وهو يعني في السياق الحالي: التحديث (modernization) وزيادة، أي ليس مجرد إدخال الآلات والمؤسسات الحديثة في المجتمعات التقليدية. ونضيف التحديث لإكمال معنى الحداثة باعتبارها "موقف للروح أمام مشكلة المعرفة. إنها موقف للروح أمام كل المناهج التي يستخدمها العقل للتوصل إلى معرفة ملموسة للواقع". يضيف أركون إنها "تعني بث الحيوية في التاريخ". (أركون، 1989:42). وفي المجتمعات العربية نواجه بعلاقة متشابكة في سيرورة التحديث والحداثة تتجلى في ثلاثية العلاقة بين الدولة والدين والمجتمع. وتبرز الدولة في جدلية التأثير كأكثر العناصر حسماً بالذات خلال التاريخ المعاصر، رغم كل الفشل والعجز فالدولة كانت فعالة حتى في سلبيتها حين حجبت ظهور مشروعات أخرى خارج هيمنتها لأنها سيطرت - كما أسلفنا - على كل مكونات وقطاعات المجتمع، ولم تترك أي مساحة شرعية لمجتمع مدني يعوض عن بعض فشلها. ولقد عوّل بعض رواد التنوير في العالم العربي على دور الدولة باعتبارها المؤسسة ذات القدرة الاستثنائية على هدم المجتمع التقليدي وبناء المجتمع الحديث. وهذا ما يشير إليه طه حسين في كتابه "مستقبل الثقافة في مصر"، حيث يقول أن من أوجب واجبات "الدولة المصرية في عشرات الأعوام المقبلة أن تحوط الاستقلال الخارجي، وأن تقر النظام الديمقراطي في داخل الحدود المصرية ومهما يكن جهد الأفراد في خياطة الاستقلال وتثبيت الديمقراطية، فإن هذا الجهد ليس شيئاً بالقياس إلى الجهد الذي يجب أن تبذله الدولة. لأن الدولة أقدر على ذلك وأنفذ إليه. وهي لم تقم بعد إلا له". (سلامة، 1990:191). وبالفعل حاولت الدولة العربية الحديثة القيام بمهمة الحداثة وهو ما يسمى مشروع الدولة أو أيديولوجيا الهيمنة الحكومية. ولكن الدولة اعتبرت من قبل المعارضين مجرد إعادة إنتاج النمط الغربي

لارتباطها بالخارج والاقتصاد على النخبة وحاولت حل تناقضاتها بواسطة القمع والإكراه. ثم انتهى بوجود نموذجين متقابلين: الأول تمثله الدولة العربية الحديثة والثاني يمثله المجتمع التقليدي القديم، وظهر في الآونة الأخيرة الحديث عن انقسام بين مصلحة النخبة الظالمة ومصالح العامة المظلومة (نويهض، 207).

تتمحور حول الموقف من الديمقراطية والحرية والحقوق السياسية، كل تحديات الحداثة وبالذات مظاهرها الفكرية والاجتماعية. فالحداثة المقصودة هنا، والتي يتجسد معناها حسب (شرابي)، "في اتجاهين مترابطين: الاتجاه العقلاني والاتجاه العلماني: عقلنة الحضارة وعلمنة المجتمع". (شرابي، 1990:87). ويمكن التعبير عن هذه السيرورة المزدوجة بالقول أن الحداثة في المجتمعات العربية تعني تعميم الديمقراطية الكاملة أو بسط "الديمقراطيات" في كل الحياة العربية. فالديمقراطية السياسية وتعني قبل كل شيء العلمانية والتي يختلف سياقها التاريخي عن أوروبا وبالتالي يختلف مدلولها. فالعلمانية المطلوبة في المجتمعات العربية لا تعني أكثر من تأكيد حق المواطنة (Citizenship) أي المساواة السياسية بين المواطنين حسب وجودهم في/وانتمائه إلى الوطن وليس حسب المعتقد الديني أو الطائفي أو الإثني والعرفي. وهذا ما لا يمكن أن يتحقق في دولة دينية (ثيوقراطية) أو حتى دولة تميز المواطنين حسب معتقداتهم الدينية. ويواجه هذا التحدي الدولة العربية الحديثة والحركات الدينية. فالأولى لم تذهب في علمنة المجتمع بعيداً لذلك كانت ظواهر مثل التطرف الديني أو الفتن الطائفية نتاجاً طبيعياً للخيار الوسطي الذي وقف في منتصف الطريق دون أن ينجز شيئاً، أما الحركات الدينية وأحزابها السياسية فقد اختزلت المشروع الإسلامي إلى تطبيق الحدود الشرعية فقط وظل الموقف من التعددية والاختلاف "كعب أخيل" الحركات الدينية بدون استثناء.

تمثل الديمقراطية السياسية أو العلمانية ضماناً كبرى لعدم ظهور كهنوت إسلامي والذي ليس بالضرورة مؤسسة مادية تراتبية كالكنيسة الكاثوليكية مثلاً، فقد يكون سلطة معنوية تعطي نفسها الحق في مراقبة الضمير والعقل من خلال الفتوى والتأثير الروحي، كما يحدث أحياناً من تكفير ومنع الأفكار والكتابات والإبداعات الفنية. فالعلمانية محاولة لرسم الحدود لسلطة الدين في القضايا العامة أو تقسيم العمل المؤسساتي في كل مؤسسة تقتصر على

دورها فقط. كذلك تعني الوصول إلى صيغ عمل وتعايش تمنع توظيف واستغلال الدين في السياسة والعمل الحزبي. فالعلمانية لا تطابق الإلحاد ولا حتى فصل الدين عن الدولة والدنيا لاستحالة ذلك حتى في أوروبا حيث ما زلنا نسمع عن أحزاب مثل الاشتراكي المسيحي والديمقراطي المسيحي مثلا وحيث تقدم الكنيسة خدمات اجتماعية وإنسانية في كل أنحاء العالم بمباركة الدولة لذلك قد تعني في المجتمعات العربية عودة إلى تأكيد سياسة السياسة وتديين الدين الذي يفترض أن يقوم بوظائف أخلاقية وتربوية حرمة التضخم السياسي من القيام بها بعد أن أصبح الهاجس الوصول إلى السلطة والتي يفترض أن تكون وسيلة أو أداة مساعدة فقط بينما المجتمع المدني والافتتاح الغربي كفيل بنشر تلك القيم ذلك من أهم التحديات أن يعود الدين إلى تدينه لإعلاء الجوانب الأخلاقية والتربوية والثقافية، فقد أدى تسييس الدين إلى جعله أداة غليظة في الصراع السياسية، إذ تبني الدين السياسي بعد قيم السياسة الملتوية ولم يخضعها لقيم الدين. لأن لكل ميدان ومجال قيمة وأدواته التي يحاول فرضها، ورغم الدعوات العديدة للأسلمة في العلوم أو الاقتصاد أو حقوق الإنسان إلا أن الأمر لم يصل جوهر الأشياء وبقي في الملصقات (Labels) فقط.

أما التحدي الآخر للحدثة فهو الموقف من الديمقراطية الفكرية والتي تعني العقلانية فقد انطلقت الدولة العربية الحديثة من عقلانية براقماتية اقتصرت على قبول البيروقراطية والتي يفترض فيها أن تعني ارتباط الوسيلة بالهدف واختبار أحسن الوسائل للوصول إلى الهدف الأمثل. وقد يكون انعدام العقلانية حتى على هذا المستوى من الأسباب الأساسية لفشل الدولة العربية الحديثة التي استصحبت العلاقات القبلية والعشائرية والتكتلات التقليدية لتكون منها أشكال بيروقراطية حديثة أو تحاول تحقيق هدف حديث بوسائل تقليدية وظهر اغتراب الدولة عن نفسها وعن مجتمعا "ولذا فالدولة غير قادرة على تربية المجتمع كما أن المجتمع غير قادر على تربية الدولة". ومن ناحية أخرى لم تحقق سيطرة الدولة على نظام التعليم والثقافة والإعلامي أي اتجاهات عقلانية مهما كان مداها وارتباطها بالأصل أي حتى العقلانية في النظر إلى التراث والتقاليد والماضي. لذلك كان من المنطقي أن تنتعش الأفكار والحركات الراضة لكل صور الحدثة. وتقع دعوة (محمد بشير أحمد أو الصاوي) التي تشترط التنوير للديمقراطية، في قلب هذا الاتجاه العقلاني.

وفي النهاية، لا تزدهر هذه الديمقراطيات إلا على أرضية الديمقراطية الاجتماعية ونقصد بها تكافؤ الفرص والمساواة والعدالة الاجتماعية وإنصاف المهتمين ووضعهم في مركز الاهتمام يرافق كل ذلك نمو وإنتاج عال وإشباع للحاجات الأساسية: المادية وغير المادية. هذا ما عجزت عن تحقيقه أغلب مجتمعات العالم الثالث وفي المنطقة العربية وأفريقيا رفعت شعارات الاشتراكية والديمقراطية الشعبية ولكنها حرمت شعوبها من الخبز والحرية معاً وأوصلتها إلى الإفقار والتفاوت الطبقي غير العادل والذي استفادت فئة بيروقراطية حاكمة تحولت إلى بورجوازية جديدة لا تحمل أي صفة إيجابية مثل بورجوازية أوروبا في حالة صعودها، وبالتالي ظلت طفيلية واستهلاكية ومتخلفة في ثقافتها وأسلوب حياتها وتفكيرها. وبرزت في هذه البلدان مجتمعات استهلاكية ومتخلفة في ثقافتها وأسلوب والمكافأة أو العمل والأجر، وأصبح يستفز ويثير السخط والإحباط لذلك كانت هذه المجتمعات في العالم العربي الإسلامي بالذات هدفاً لاحتجاج ورفض واسعين ولكن وظفت كل ذلك الجماعات الدينية السياسية مع غياب البديل الديمقراطي الحقيقي وأطرت له ليكون مصدر عملها السياسي الاحتجاجي.

من الملاحظ أن أحزاب الإسلام السياسي، والجماعات الدينية التي حققت نجاحاً انتخابياً في عدد من الدول، لا تعتبر الديمقراطية أولوية، بل يمكن أن تفكر في أداء الديمقراطية عن طريق الديمقراطية نفسها. فقد استغل الإسلامويين تداعيات الأزمة الاقتصادية التي تسحق الغالبية العظمى، بالإضافة لعملية التجهيل والتجريف السياسي والفكري، الذي قامت به النظم الشمولية، لعقود طويلة. ونشطوا وسط جماهير فقدت الإرادة لإيجاد بديل والقدرة على التمييز لغياب الوعي السياسي. وقد نجحت نخبة صغيرة من الإسلامويين، جيدة التنظيم وتمتلك المال، وتؤثر في الإعلام؛ أن تكسب الجولة مؤقتاً. وإن كان بعض عناصر ما يسمى بالربيع العربي يرى في العملية سطواً أو سرقة للثورة. وهذه مظاهر لخبية أمل واضحة لدى القوى التي قادت أو صنعت الثورة غير المكتملة. فقد كانت بلا برنامج يصل بالمطالب الديمقراطية حتى نهايتها المنطقية. فقد أنجزت الجماهير مهمة هدم النظام القديم، ولكنها لم تقدم مشروعاً عملياً لبناء الجديد البديل.

فالإسلاميون يؤمنون بأن الله يزع بالسلطات ما لا يزع بالقرآن. وهذه هي المعضلة

الحقيقية لتجربة الديمقراطية في السودان إذ أصبح السودان مختبراً لتجربة إسلامية لم تأت عن طريق التصويت والانتخاب بل من خلال الانقلاب العسكري. استندت السلطة العسكرية على حماس شعار تطبيق الشريعة وتأكيد الهوية الإسلامية والعودة إلى الأصول... إلخ بالإضافة إلى تقصير الأحزاب خلال الفترة التي حكمت فيها بالذات 86-1989. وحاول الإسلامويون في السودان فرض ما يرونه "هوية الدولة" ولجأوا إلى القمع وقوانين الطوارئ، ومنع التجول، والفصل التعسفي. ومن الواضح أنهم يؤمنون بـ: "شرعية الإنجاز". فحينما يتساءل المرء: أين هي الديمقراطية وحقوق الإنسان؟ فيردون بالحديث عن الفدادين المزروعة، والأطنان المنتجة من الحبوب، وإنتاج النفط، وتطور الاتصالات.

ويسمع المرء في الفترة الأخيرة أن القمع سلاح ناجح لضمان ولاء الشعب السوداني أو صمته أو حياده. وتعد المقارنات بين القرارات التعسفية الحالية وسوء الأحوال الاقتصادية والإذلال الواقع للشعب السوداني والتي سكت الشعب السوداني عن رفضها ومقاومتها؛ وبين الاحتجاجات والتظاهرات والاضرابات التي اتسمت بها فترة الديمقراطيات. وتذكر على سبيل المثال، انتفاضة السكر في ديسمبر 1988 رغم الزيادة الطفيفة. والآن يتحمل الشعب زيادات فلكية في الأسعار فرضتها الحكومة العسكرية الحالية. ويلاحظ في الفترة الأخيرة، أن هذا اتجاه واضح يحاول التقليل من إمكانات الشعب السوداني، ولا يكتفي بنشر هذا الإحباط، بل لديه آليات في القمع والاضطهاد يستطيع من خلال تعييب الشعب وتعطيل قدراته وجعله لا مبالياً أو عاجزاً. وهذه هي الآلية التي يحاول من خلالها هذا الطرح الذي يعتمد على العفوية والفطرية في الديمقراطية، أن يعمل وسط الشعب السوداني. وذلك، لأنه مع غياب التنظيم وعدم تأصيل الثقافة الديمقراطية، والفكر الديمقراطي يمكن لأي سلطة مطلقة أن توجه حركة السياسة، ونشاط الجماهير. بل يتحدث النظام الحالي عن: "إعادة صياغة الإنسان السوداني!". علينا التحلي من وهم السوداني "الديمقراطي بفطرته" و"المجتمع السوداني المتسامح بطبيعته"؛ والتعامل مع الديمقراطية كجهد عقلائي تحديتي وثقافة لا بد أن تسود في كل مسام المجتمع السوداني التقليدي المحافظ رغم قشوره وأقنعتة الكثيرة.

بدأ الإسلامويون السودانيون، وبعد كل هذه التجربة الكارثية المعادية للديمقراطية، البحث عن عودة جديدة ضمن مناخ ديمقراطي مستقبلي. ولذلك، ترتفع بينهم هذه الآونة دعوات - قد تكون صادقة أو مجرد تبريرات أو استخفاف بالعقول - للمراجعة أو الإصلاح أو

التجديد. وتبدو هذه التراجعات التكتيكية وكأنها نقد ذاتي للفكرة، ولكنها تتوقف عند إلقاء اللوم على مجموعة أخرى أو شخص أو أشخاص بعينهم. مع أن منطق الأمور يقول باستحالة قيام دولة دينية في القرن الحادي مهما كانت قدرات القيادات أو نواياهم. لهذا، يمكن أن نسحب حكم (زليو زيليف) رئيس بلغاريا السابق على التجربة الإسلامية، حين قال: "لقد قضت الشيوعية نحبها، ولكننا يجب أن نكون على حذر فلا ندع جثمانها -والذي لا يزال ينتفض- يجذب الديمقراطية الوليدة إلى القبر معه".

المراجع

- * أحمد إبراهيم الطاهر: حركة التشريع وأصولها في السودان. الخرطوم، المركز القومي للإنتاج الإعلامي، 1995.
- * أحمد إبراهيم دياب: تطور الحركة الوطنية في السودان 1938-1953، بغداد، معهد البحوث والدراسات العربية، 1984.
- * أحمد خير: كفاح جيل. الخرطوم، دار جامعة الخرطوم للنشر، الطبعة الثالثة، 1991. بيروت، دار الجيل، بدون تاريخ.
- * إدوارد عطية: عربي يحكي قصته. ترجمة سيف الدين عبد الحميد. الخرطوم، مطابع السودان للعملة، 2006.
- * إسماعيل الحاج موسى: مستقبل الصيغة السياسية في السودان. الخرطوم، دار جامعة الخرطوم للنشر (ب. ت.).
- * الجزولي دفع الله: مستقبل الديمقراطية في السودان. الخرطوم، جماعة الفكر والثقافة الإسلامية (ب. ت.).
- * الحزب الشيوعي السوداني: ثورة شعب. (بدون معلومات).
- * ---- : الماركسية وقضايا الثورة السودانية. نص التقرير العام المجاز في المؤتمر الرابع للحزب الشيوعي السوداني - أكتوبر 1967. الخرطوم، دار الوسيلة، (ب. ت.).
- * ---- : المؤتمر العام الخامس للحزب الشيوعي السوداني - يناير 2009.
- * الدريدي محمد عثمان: مذكراتي. الخرطوم، مطبعة التمدن، 1961.
- * أحمد مالكي (تحرير): الإسلاميون والحكم في البلاد العربية وتركيا، مركز الدراسات الدستورية والسياسية، مراكش، 2006.

- * برهان غليون: نقد السياسة - الدولة والدين. بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1991.
- * بشير محمد سعيد: الزعيم الأزهري وعصره. (ب. ن.)، 1990.
- * بشير محمد سعيد: خبايا وأسرار في السياسة السودانية. الخرطوم، دار جامعة الخرطوم للنشر، 1993.
- * بيتر ودوارد: الدولة المضطربة. ترجمة محمد على جادين. أم درمان، مركز محمد عمر بشير للدراسات السودانية، 2002.
- * تمام همام تمام: السياسة المصرية تجاه السودان 1936 - 1953. القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999.
- * توماس، قراهام ف.: السودان.. موت حلم. ترجمة عمران أبو حجلة. طرابلس، دار الفرجاني، 1994.
- * تيم نبلوك: صراع السلطة والثروة في السودان. ترجمة الفاتح التيجاني ومحمد على جادين. الخرطوم، دار عزة، 2006.
- * جعفر محمد على بخيت: الإدارة البريطانية والحركة الوطنية في السودان. ترجمة هنري رياض. الخرطوم، المطبوعات العربية للتأليف والترجمة 1987.
- * جمال محمد أحمد: في الدبلوماسية السودانية. الخرطوم، وزارة الثقافة، 1984.
- * جيهينو، جان-ماري: نهاية الديمقراطية. ترجمة حليم طوسون. القاهرة، دار الشروق، 1995.
- * حسن البنا: مجموعة رسائل. القاهرة، دار الدعوة، 1990.
- * حسن الترابي: الشورى والديمقراطية: إشكالات المصطلح والمفهوم - مجلة المستقبل العربي، العدد 75 - أيار/ مايو 1985.
- * حسن الترابي: قضايا الحرية والوحدة والشورى والديمقراطية. جده، الدار السعودية، 1987.
- * حسن عابدين: فجر الحركة الوطنية. ترجمة نعمات صالح عيسى. الخرطوم، مؤسسة أروقة، (ب. ت.).

- * حسن مكي محمد أحمد: حركة الأخوان المسلمين في السودان 1944-1969. الخرطوم، دار الفكر (ب. ت.).
- * حسين شريف: باكورة الوعي بالذات، سلسلة مقالات كتبها بين عامي 1919 و 1920 (بدون معلومات).
- * حيدر إبراهيم على (تحرير): الديمقراطية في السودان. القاهرة، مركز الدراسات السودانية، 1993.
- * حيدر طه: عندما يضحك التاريخ - الجيل الثاني.. وتراجيديا السياسة السودانية. الجزء الأول: سنوات الصعود. القاهرة، مركز الحضارة الغربية، 2010.
- * خالد الحاج عبد المحمود: الإسلام - ديمقراطي اشتراكي. القاهرة، دار النهضة العربية، 2011.
- * خالد حسين عثمان الكد: الأفندية ومفاهيم القومية في السودان. ترجمة محمد عثمان مكي العجيل. أم درمان، مركز عبد الكريم ميرغني الثقافي، 2011
- * خضر حمد: مذكرات. الشارقة، مكتب الشرق والغرب، 1980.
- * دال، روبرت: عن الديمقراطية. ترجمة أحمد أمين الجمل. القاهرة، الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، 2000.
- * داييموند، لاري (إعداد): مصادر الديمقراطية - ثقافة المجموع أم دور النخبة؟ ترجمة: سمية فلو عبود. بيروت، دار الساقى، 1994.
- * درية عبد الله ميرغني: عبد الله ميرغني - أحد رواد الحركة الوطنية في السودان. (ب. ن.). 1999.
- * زكي البحيري: الحركة الديمقراطية في السودان 1943-1985. القاهرة، دار نهضة الشرق، (ب. ت.).
- * سيد قطب: معالم في الطريق - القاهرة، دار الكتاب الإسلامي، 1983.
- * شريف حرير وتبرجي تفيدت (إعداد): السودان - الانهيار أو النهضة. ترجمة مبارك على عثمان ومجدي النعيم. القاهرة، مركز الدراسات السودانية، 1997.

- * شوقي ملاسي: أوراق سودانية. الخرطوم، دار عزة، 2004.
- * عبد العزيز حسين الصاوي: الحوار القومي - القومي. الضرورة والإمكانية. بيروت، دار الطليعة، 1995.
- * ----- : السودان - حوارات الهوية والوحدة الوطنية. القاهرة، مركز الدراسات السودانية، 1994.
- * ----- : أزمة المصير السوداني-مناقشات حول المجتمع والتاريخ والسياسة. القاهرة مركز الدراسات السودانية، 2004.
- * عبد القديم زلوم: الديمقراطية نظام كفر. منشورات حزب التحرير.
- * عبد المجيد عابدين: تاريخ الثقافة العربية في السودان. بيروت، دار الثقافة، 1967.
- * عثمان حسن أحمد: إبراهيم أحمد - حياة إنسان. (بدون معلومات ببليوغرافية).
- * عدلان الحدلو: "الأحزاب السياسية السودانية والممارسة الديمقراطية"، ورقة مقدمة لندوة: قضايا التحول الديمقراطي، مركز محمد عمر بشير، 2006/6/6.
- * عرفات محمد عبد الله: قل هذا سبيلي - مجموعة مقالات. إعداد وتقديم قاسم عثمان نور. القاهرة، مركز الدراسات السودانية، 2000.
- * عمر مصطفى المكي: تأملات ماركسية في نهج القيادة الحالية للحزب الشيوعي السوداني. الجزء الأول - حوار حول الطائفية والديمقراطية. مطبعة جامعة الخرطوم (ب. ت.).
- * ----- : انتخابات ومواقف. الماركسية اللينينية المفترى عليها. الخرطوم، كتاب الملايين (ب. ت.).
- * غانم محمد صالح، "مقارنة سياسية بين الشورى والديمقراطية" في المجلة العربية للعلوم السياسية، العدد 31، صيف 2011.
- * فتحي الضو: محنة النخبة السودانية (بدون معلومات ببليوغرافية).

- * فيصل عبدالرحمن على طه: الحركة السياسية السودانية والصراع المصري البريطاني بشأن السودان 1936 - 1953. القاهرة، دار الأمين، 1998.
- * كرايتشمير، هندريك ج.: إصلاح نظم الانتخابات الحالة العربية. في مجلة الديمقراطية، العدد 21 يناير 2006.
- * كمال الجزولي: الشيوعيون السودانيون والديمقراطية. الخرطوم، دار عزة، 2003.
- * كولينز، روبرت أو تاريخ السودان الحديث: ترجمة مصطفى مجدي الجمال. القاهرة، دار العين، 2010.
- * ليهارت، آرنه: الديمقراطية التوافقية في مجتمع متعدد. ترجمة حسني زينة. بغداد - بيروت، معهد الدراسات الاستراتيجية، 2006.
- * ليتشنر، نوربيرتو، "البحث عن مجتمع ضائع: التحديات في أمريكا اللاتينية"، في: المجلة الدولية لعلم الاجتماع، عدد 129، أغسطس 1991 (اليونسكو).
- * منياس، ميشيل: هيغل والديمقراطية. ترجمة إمام عبد الفتاح إمام. بيروت، دار الحدائق، 1990.
- * محمد إبراهيم نقد: السودان - الانتفاضة، الديمقراطية، التغيير. القاهرة، دار الثقافة الجديدة، 1989.
- * ----- : حوار حول الدولة المدنية. الخرطوم، دار عزة، 2003.
- * ----- : فترات الانتقال الحرجة. ورقتان لندوة لمركز كارتر وجامعة كمبردج، 15-17 يناير 1992 و 21 يوليو 1992.
- * محمد أبو القاسم حاج حمد: السودان - المأزق التاريخي وآفاق المستقبل (جدلية التركيب)، المجلد الأول. 1996.
- * ----- : العالمية الإسلامية الثالثة. دار المسيرة (ب. ت.).
- * ----- : نحو وفاق وطني سوداني: رؤية استراتيجية. الخرطوم، مركز الدراسات الاستراتيجية، 1998.

- * محمد أحمد محجوب: نحو الغد. الخرطوم، دار البلد، الطبعة الثانية، 1999.
- * ----- : مع عبد الحليم محمد: موت دنيا. الخرطوم، دار جامعة الخرطوم للنشر (ب. ت.).
- * الحركة الفكرية في السودان إلى أين تتجه؟، الخرطوم، الطبعة الأولى، الناشر محمد أيوب - المطبعة التجارية الجديدة، 1941.
- * ----- : الديمقراطية في الميزان. الخرطوم، دار جامعة الخرطوم للنشر، 1989.
- * ----- : الحكومة المحلية في السودان. القاهرة، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1945.
- * محمد المكي إبراهيم: الفكر السوداني - أصوله وتطوره. (ب. ن.)، 1988.
- * محمد جلال أحمد هاشم: منهج التحليل الثقافي - مشروع الوطنية السودانية وظاهرة الثورة والديمقراطية. الخرطوم، (ب. ن.)، 2012.
- * محمد سليمان (إعداد): اليسار السوداني في عشرة أعوام 1954 - 1963. ود مدني، مكتبة الفجر (ب. ت.).
- * محمد على جادين (إعداد وتحرير): مراجعات نقدية لتجربة حزب البعث في السودان. الخرطوم، مركز الدراسات السودانية، 2008.
- * محمد على جادين وعبد العزيز حسين الصاوي: بانوراما - تاريخ التيار القومي الاشتراكي وحزب البعث العربي الاشتراكي في السودان. (ب. ن.) (ب. ت.).
- * محمد على جادين: الثقافة السياسية للانتخابات، ورقة قدمت لندوة بنفس العنوان نظمها مركز الدراسات السودانية مع مؤسسة فريدريش أيبيرت، الخرطوم 20-21 أغسطس 2007.
- * محمد محمد كرار: انتخابات وبرلمانات السودان. الخرطوم، معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، (ب. ت.).
- * محمود محمد طه: نحو مشروع مستقبلي للإسلام. القاهرة، رؤية للنشر، 2012.
- * مدثر عبد الرحيم: بين الأصالة والتبعية. الخرطوم، دار جامعة الخرطوم للنشر، 1978.

- * ----- : الإمبريالية والقومية في السودان. بيروت، دار النهار، 1971.
- * مكي شببكية: السودان عبر القرون. بيروت، دار الثقافة (ب. ت.).
- * ميترا، سوبراتا كومار، "الكوارث والمرونة في الديمقراطية الهندية"، في المجلة الدولية لعلم الاجتماع، عدد 129، 1991.
- * نادية يس عبد الرحيم (إعداد): بابكر كرار... سيرته وفكره. الخرطوم، جامعة إفريقيا العالمية، 2005.
- * هارولد ماكمايكل: السودان. ترجمة محمود عثمان صالح. أم درمان، مركز عبد الكريم ميرغني، 2006.
- * هالبيرين، مورتون، وآخرون: مزايا الديمقراطية - كيف تعزز الديمقراطيات الرخاء والسلام؟ ترجمة محمود سيد أحمد. القاهرة، دار نهضة مصر، 2009.
- * هانتجتون، صامويل: الموجة الثالثة - التحول الديمقراطي في أواخر القرن العشرين. ترجمة عبد الوهاب علوب. القاهرة، دار سعاد الصباح، 1993.
- * ----- : النظام السياسي لمجتمعات متغيرة. ترجمة سميرة فلو عبود. بيروت، دار الساقى، 1993.
- * هشام شرابي: النقد العربي للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1990.
- * وليد نويهض، "إشكالية الدولة العربية المعاصرة: الانفصال عن المجتمع"، مجلة: الاجتهاد، عدد 14.
- * يوسف القرضاوي: من فقه الدولة في الإسلام. القاهرة، دار الشروق، 2001.
- * يوسف سلامة، "الدولة والحدثة في فكر طه حسين"، مجلة: قضايا وشهادات، العدد الثاني، صيف 1990.

- * يوسف فضل وآخرون (تحرير): الإمام عبدالرحمن المهدي - مداولات الندوة للاحتفال بال مئوية. القاهرة، مكتبة مدبولي، 2002.
- * عبد السلام الطويل: "قراءة في المسار السياسي لحزب العدالة والتنمية المغربي"، في أحمد المالكي.
- * عمرو الشويكي (تحرير): إسلاميون وديمقراطيون.. إشكاليات بناء تيار إسلامي ديمقراطي. القاهرة، الأهرام - مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، 2006.
- * حسن الترابي: نظرات في الفقه السياسي، الخرطوم، الشركة العالمية لخدمات الإعلام (ب. ت).
- * محمد زين شداد: السودان وأزمة الحكم. الخرطوم، دار النسق، 1988.
- * هبة رؤوف عزت، "نظرات في الخيال السياسي للإسلاميين: إشكاليات منهجية وسياسية" في كتاب: عمرو الشويكي (تحرير) 2006.
- * هشام جعيط: الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي. بيروت، دار الطليعة، 1984.

الدوريات:

- * مجلة الاجتهاد - عدد 16/15 السنة الرابعة ربيع وصيف 1413/1992.
- * مجلة معهد أم درمان - تصدرها مشيخة السودان العلمية، العدد الثاني، ديسمبر 1958.

المحتويات

5	مقدمة
15	الفصل الأول: الديمقراطية في الفكر السياسي السوداني - البدايات والنشأة
49	الفصل الثاني: تطور اتجاهات الفكر الديمقراطي
157	الفصل الثالث: الإسلام والديمقراطية
203	الفصل الرابع: نظريات الحزب الواحد
243	الفصل الخامس: الديمقراطية في التطبيق
289	الفصل السادس: خاتمة - التحديات والمستقبل
301	المراجع

