

الحركات الإسلامية في السلطة:

إشكال المنهج والتطبيق

(السودان نموذجاً)

المؤلف

شمس الدين الأمين ضوالبيت

الناشر

المجموعة السودانية للديمقراطية أولاً

برنامج الفكر الديمقراطي

سلسلة قراءة من أجل التغيير رقم (13)

مدير البرنامج ومحرر السلسلة

شمس الدين ضوالبيت

الإخراج الفني:

عبد الكريم عيسى

خطوط الغلاف:

حمدي إبراهيم عبد الباقي

الطبعة الأولى : مايو 2013

كرامة قوة عدل علم سلام كرامة قوة عدل علم سلام
كرامة قوة عدل علم سلام كرامة قوة عدل علم سلام
كرامة قوة عدل علم سلام كرامة قوة عدل علم سلام
كرامة قوة عدل علم سلام كرامة قوة عدل علم سلام
كرامة قوة عدل علم سلام كرامة قوة عدل علم سلام
كرامة قوة عدل علم سلام كرامة قوة عدل علم سلام

إهداء....

سلسلة 'قراءة من أجل التغيير'..

مهدة إلى طلائع هذا التغيير ووقوده في السودان...

إلى الشباب الذين يحملون شعلة الوعي الثقافي المتقدم...

مما ينكره عليهم سدنة الاستبداد والتخلف..

وإلى النساء السودانيات .. ضحية القهر التاريخي.. و:أكبر المستفيدات من

التغيير..

وإلى أهل السودان في الهامش.. الذين مهرروا الطريق إلى التغيير.. بدماء

غزيرة..

وإلى أجيال المفكرين والمثقفين.. والمناضلين.. ونشطاء المجتمع المدني...

الذين قضوا أعمارهم... وضحوا بحرياتهم وحيواتهم فداءً .. للنهضة والتقدم

إليهم جميعاً سلسلة ،قراءة من أجل التغيير،

مقدمة المحرر

من المهم أنك تقرأ .. لكن الأهم هو ماذا تقرأ !

تواصلت نضالات السودانيين ضد الاستعمار والاستبداد بأشكالهما المختلفة، لما يقارب القرنين من الزمان الآن، وذلك منذ أن تصدت جحافلهم للغزو التركي المصري عام 1821. وحققت هذه النضالات انتصارات عديدة في معارك تحرير الوطن من أسر الاحتلال والاستعمار الأجنبي، ثم من براثن الطغيان العسكري والشمولي المحلي. لكن وعلى الرغم من الانتصارات التي تحققت، إلا أن هذه النضالات لم تحقق غاياتها المنشودة في السلام، والحرية، والديمقراطية، والتنمية، والعدالة الاجتماعية، لكافة أرجاء السودان.

على العكس من ذلك تشهد حركة النضال النهضوى السوداني، لعدة عقود الآن، تراجعاً مستمراً في الأفاق والطاقت، وتآكلاً متواصلًا في البنيات الحاضنة للحدثات والتقدم. فقد شهدت البلاد حرباً أهلية عظمت لمعظم سنوات ما بعد الاستقلال، إنتهت - بعد أن قضت على الأخضر واليابس - بانفصال جنوب السودان. وقضى الوطن جل سنوات ما بعد الاستقلال في ظل أنظمة شمولية حرمته نعمة التنفس المطمئن في رحاب الحرية، وتذوق العيش الكريم لمكوناته المتعددة في ظل الديمقراطية. ولم

ينجز السودان في مضمار التنمية إلا أقل القليل من ذلك الذي تعد به إمكاناته الذائخة الوفيرة، ولم يسلم حتى هذا القليل من الانحيازات الجهوية، ابتداءً، ثم الإهمال وسوء الإدارة والفساد والانهيال في آخر الأمر. وكانت النتيجة هي اشتعال حروب أهلية جديدة، وانتشار العنف في كل مكان في السودان، ليعبرا معاً عن حجم الغبائن، والمظالم، ومقدار الفشل الذي وصلت إليه المشاريع السياسية المتعاقبة.

لقد تحول السؤال عن أسباب الفشل المتواصل الذي ضرب الدولة والمجتمع في السودان، والعنف الذي تفشى في مجتمع كان يفاخر بأنه مجتمع التسامح والتعايش السلمي، والعجز الذي شل النخب السودانية عن أن تحافظ على وحدة التراب السوداني، مثلما فعلت مثيلاتها في غالبية دول القارة الأفريقية، حتى وإن عجزت هذه أو تلك من بينها عن تحقيق التنمية المرجوة، أو أخفقت في الوصول إلى نظام ديمقراطي يقوم على قيم العدالة والحكم الراشد - تحول هذا السؤال عن الأسباب ليصبح سؤالاً دائماً، وملحاً، ومقلقاً، بعد أن بلغ فشل المشاريع السياسية، وخطر التمزق والتفتت حداً يهدد بنسف ما تبقى من كيان الدولة والمجتمع في السودان.

لقد خبر المجتمع السوداني، في تاريخه المعاصر، العديد من المشاريع السياسية، والتي بدأت ارهاصات مع نشأة طبقة المثقفين الحديثة في السودان، في الربع الأول من القرن الماضي، حين ظهرت النواة الأولى لسلسلة من الإسهامات التنويرية، وبدأت الدعوة إلى الإصلاح الاجتماعي، ومحاربة العادات الضارة، وإلى المواطنة، والتحرر، وتقرير المصير. وكان ذلك مع قيام نادي الخريجين عام 1918، وجمعية الإتحاد السوداني

1920، وجمعية اللواء الأبيض عام 1923. وقد تواصلت جهود القوى الحديثة والحياة في المجتمع السوداني في الموجة الثانية من النضال الوطني، التي أعقبت ثورة 1924، وحتى قيام مؤتمر الخريجين عام 1938، ثم في الموجة الثالثة التي شكلها جيل الحركة الوطنية، والنضال من أجل الاستقلال، والحق في تقرير المصير.

كذلك خبر السودانيون، في مراحل تاريخهم المستقل، تجارب عدة مع أنظمة وطنية للحكم تحمل هي الأخرى ملامح لمشاريع سياسية: بدءاً بالأنظمة الديمقراطية الليبرالية في الفترات (1953 – 1958)، (1964 – 1969)، (1985 – 1989)، ثم حكم الجنرالات في ظل نظام عسكري خالص (1958 – 1964)، ثم نظام حكم عسكري مختلط بنظام الحزب (الاشتراكي) الواحد (1969 – 1985)، وحتى نظام الحركة الإسلامية السودانية، ذي الطابع العقائدي العسكري.

وصلت إلى دست الحكم في ظل هذه الأنظمة فصائل من القوى الطائفية، ورجال الإدارة الأهلية، والتجار، والمثقفين الليبراليين، والتكنوقراط عسكريين ومدنيين، والمثقفين العقائديين، والثوار، بل وبعض التنظيمات الإقليمية المسلحة... ولكن ومع تعاقب المراحل والقائمين عليها، إلا أن أياً من المشاريع، أو الشرائح الحاملة لها، لم تتمكن من إحداث الاختراق الذي ينهض بالسودان من الكبتة التي تدرج في اتونها. وعلى الرغم من صحة القول بأن الديمقراطيات لم تحظ بالوقت الكافي للحكم عليها، إلا أن هشاشة نظمها، وضعف جذورها في المجتمع، وعدم قدرتها على الصمود أمام الانقلابات العسكرية، تشكل في حد ذاتها ظاهرة تتطلب الدراسة والتمحيص والبحث في أسبابها.

لقد كانت واحدة من مشكلات السياسة والحكم في السودان: أنها لا تعطي أهمية للدراسة والبحث والفكر. يصدق ذلك على وجه الخصوص عندما تكون للظواهر السياسية أبعاداً دينية، متعلقة بالفكر الديني، كما هو الحال في السودان.. لذلك تجاهلت مبادرات ومحاولات الإصلاح والتحديث والنهضة- باستثناء المساهمة المهمة للفكر الجمهوري، وعلى الرغم من أشكال المقاومة المختلفة للهامش السوداني - تجاهلت الأبعاد الفكرية للظواهر السياسية، واستندت مشاريعها على السعي لـ 'لصق' منتجات العلم والحداثة على بيئة فكرية وثقافية، لم تكن فقط غير معدة لاحتضان هذه المنتجات، بل تتخذ مكوناتها مسارات وتستبطن آلياتها ديناميات تتعارض وتتناقض جذرياً مع قيم الديمقراطية، وحقوق الإنسان، واستحقاقات التعددية الثقافية للمجتمع السوداني. فلم يكن مستغرباً أن يكون مصير هذه المبادرات هو الفشل، ومصير السودان هو هذه الحالة التي تدهور إليها.

لقد أثبتت مجريات الأمور، ومآلات الأوضاع في السودان أن غياب الفكر ثمناً فادحاً. هذه هي النتيجة التي ينطلق منها مشروع قراءة من أجل التغيير، في هذا المسعى الهادف للمساهمة في التأسيس لمشروع فكري نهضوي سوداني، يكشف ويسلط الضوء على الأبعاد الفكرية والثقافية للآليات التي تكمن وراء التخلف والاستبداد، بغية تفكيكها، سواء في أشكالها المعلنه، والمستترة، والمسكوت عنها، الشعبية، والسياسية، التقليدية، والمتطرفة. والغرض هو: إزالة العوائق والعقبات، وتمهيد أرضية ثقافية حاضنة وقابلة لتوطين مفردات التقدم والنهضة، هذا من جانب.

من الجانب الآخر يهدف المشروع للإسهام في التعريف بهذه المفردات، بما في ذلك قيم الحرية، والديمقراطية، وحقوق الإنسان، وحقوق المرأة، واحترام التنوع الثقافي، في صلتها بالدين والثقافة في السودان، والعمل على غرسها، وتوطئتها، وتحويلها إلى تيار مجتمعي عام، في الفكر والممارسة السياسية. بصورة مجملية فإن الهدف الرئيسي للمشروع هو المساهمة في إعادة تأسيس ثقافتنا السياسية على قواعد تعتمد العلم والعقل والتجربة الإنسانية الواعية، وتأخذ بنتائجها، وتعزز وتحقق التنمية، والعدالة الاجتماعية، وتحفز للنهضة والتقدم.

ويصدر مشروع قراءة من أجل التغيير عن قناعة ترى أن على القوى الحية في المجتمع السوداني ألا تدير ظهرها للجوانب الثقافية، وألا تنأى بنفسها عن ساحة الفكر الديني، بدعوى أن الذي يسيطر عليها حالياً هو الفكر الخطأ، فتلک استراتيجية خاطئة أيضاً، لأنها تعزل هذه القوى الحية، وتحول بينها وبين الوصول إلى قواعدها الطبيعية. لقد أكدت التجربة والمعارف الإنسانية أهمية العوامل الثقافية، والدينية منها على وجه الخصوص، في تشكيل الفكر والسلوك والممارسة، بوصفها أعظم أركان القوة الإنسانية تأثيراً في الناس، بما يمكن أن تستثيره من عواطف جياشة وعاصفة، يمكن أن تكون مدمرة أحياناً، والمجتمع السوداني ليس استثناءً من هذا.

بدلاً من ترك ساحة الفكر للسلفية الدينية، يسعى مشروع قراءة من أجل التغيير، إلى المساهمة في إيصال منظومة فكرية بديلة إلى عامة الناس، تحل محل المنظومة الحالية، التي عجزت مكوناتها عن مجابهة التحديات المستجدة، والتعامل مع التطورات الحادثة، وعن إيجاد حلول

للإشكالات المجتمعية، وهي عملية برهنت التجارب الإنسانية أنها لا يمكن أن تأتي إلا من داخل تراثهم. ذلك أن القدرة على امتلاك ناصية العقلانية والحداثة والتقدم تتطلب تبيئتها وتأصيلها في هذا التراث، وإقامة الجسور مع اللحظات الحية، والشعلات المنيرة في هذا التراث. فالحكمة المتوارثة هي: نعم، قد يزحزح الإيمان الجبال، ولكن المعرفة العلمية والصدق التاريخي وحدهما القادران على زحزحته إلى المكان السليم.

ويجئ تصميم مشروع قراءة من أجل التغيير بصورة ترجو أن تعيد الاعتبار لحلقات القراءة، والحوارات الفكرية، خاصة في أوساط المرأة والطلاب والشباب وقطاعات المهمشين، وإحياء الدور الهام الذي لعبته هذه الحلقات والجمعيات العديدة، وعلى رأسها جمعيتي ابوروف والموردة، في العاصمة والمدن الأخرى، في السنوات العجاف، التي أعقبت القضاء على ثورة 1924م، وبحيث تشكل سلسلة إصداراته، في مجموعها، مخططاً استراتيجياً، نرجو أن تكون مكوناته هي لبنات المشروع النهضوي السوداني القادم، بإذن وتوفيق العليم الحكيم.

المحرر

10 / فبراير / 2013م

مقدمة: الحركات الإسلامية في السلطة

منذ أن تهاوت الأنظمة الاستبدادية في مصر وتونس وليبيا، ظلت قيادات الحركة الإسلامية الحاكمة في السودان تردد، أن منتظري الربيع العربي في السودان سيطول انتظارهم، لأن الربيع العربي بدأ في السودان منذ 'ثورة أكتوبر' 1964، و'إنتفاضة إبريل' 1985م، وأنه قد اكتمل بمجيئ 'ثورة الانقاذ الوطني' عام 1989م، بينما تأخر كل هذا الوقت في بقية العالم العربي، كما يقولون. وثورة الانقاذ المقصودة هنا هي الانقلاب العسكري الذي خطط له تنظيم الاخوان المسلمين بالسودان، وكان يُعرف آنذاك باسم 'الجبهة الإسلامية القومية'، والذي حمل د. حسن الترابي والبشير وبقيّة قيادات التنظيم المدنية والعسكرية إلى سدة الحكم في السودان عام 1989م.

وعلى الرغم من أن هذه المقولة، هي في الواقع خطاب إعلامي مدروس لـ 'إدارة الأزمة' التي خلفها الربيع العربي، يهدف لسحب البساط من تحت أقدام المعارضة السودانية التي أنعشتها هذه الانتفاضات، وأعطتها زخماً جديداً، ولرفع الروح المعنوية لقواعد التنظيم بأنها على الطريق الصحيح

بعد أن صعد الإسلاميون إلى السلطة في بلدان الربيع - على الرغم من كل هذا إلا أن المقولة تحوي قدراً من الحقيقة.

فمن حيث المبدأ، كانت انتفاضات الربيع في تونس ومصر تعبر عن رفض شعبي لأنظمة سياسية تقوم على دولة قمعية وشخصانية إقصائية قائمة على الاستبداد السياسي ورفض للتداول السلمي للسلطة؛ وظلم اجتماعي يستند على مسيرة نمو منحازة لمجموعة صغيرة من المحظوظين والخصوص؛ وأوضاع اقتصادية تتفشى فيها البطالة والفقر والفساد؛ وتفتيت سياسي واجتماعي موبوء بالفتن الطائفية والقبلية والجهوية؛ وتبعية مدّلة للغرب. لقد قالت الشعوب في مصر وتونس وليبيا كلمتها وأصدرت حكمها على هذه الأوضاع السياسية والاجتماعية، وعبرت، بأثمان باهظة، عما تتطلع إليه من نهضة وكرامة إنسانية.

بهذا المعيار فقد كان الشعب السوداني مبادراً في مسيرة الربيع العربي، حتى إن لم يحدث ربيع له جملة واحدة وإنما بالتجزئة. إذ هبّ السودانيون بمئات الألوف إلى الشوارع في طول البلاد وعرضها، مخاطرين بحياتهم وحياة أسرهم، رفضاً لأوضاع شبيهة بهذه التي وردت في الفقرة السابقة، أولاً في أكتوبر 1964م، ضد الحكم العسكري الأول الذي سيطر على البلاد عام 1958م، ثم مرة أخرى في إبريل 1985، ضد الحكم العسكري الثاني وحزبه الحاكم الأوحده، والذي استولى على السلطة عام 1969م. وفي كل واحدة من هاتين الانتفاضتين كانت الديمقراطية والحريات الأساسية وإيقاف الحرب الأهلية في الجنوب وتعزيز الوحدة الوطنية ورفع المعاناة الاقتصادية عن كاهل الجماهير هي المطالب الرئيسية للمنتفضين.

لكن، وعلى الرغم من أن قيادات المؤتمر الوطني - وهو آخر إسم اختاره الإخوان المسلمون لتنظيمهم في السودان - قد مدّت 'الربيع السوداني' إلى ما قبل عام 1989 ليشمل ثورة أكتوبر وانتفاضة إبريل، إلا أن جوهر ما عنته هذه القيادات بالربيع السوداني يكمن في الإشارة إلى النتائج التي تمخضت عنها انتفاضات الربيع العربي: فطالما أن نتيجة هذه الانتفاضات هي وصول الإخوان المسلمين إلى السلطة في بلدانهم، فإن السودان قد سبق هذه البلدان جميعاً بصعود الإخوان المسلمين السودانيين إلى السلطة منذ عام 1989، وهي إشارة تهدف، كما تأمل هذه القيادات، إلى إسباغ شرعية جديدة على النظام السوداني، هي شرعية الربيع العربي هذه المرة.

بهذه المعطيات المشتركة تكتسب التجربة السودانية أهمية خاصة، لأنها تجربة من لحم ودم، قادت دولة ومجتمع لما يقارب الربع قرن وتصلح بالتالي لأن تكون مرآة لاستكشاف المآلات المحتملة لانتفاضات الربيع العربي التي وصلت فيها إلى السلطة أحزاب تعود جذورها إلى حركة الإخوان المسلمين. خاصة وأن الخصوصيات الأساسية التي تميز الواقع المجتمعي السوداني وفي مقدمتها شدة تنوعه الثقافي والعرقي والديني واللغوي شكلت تحدياً واضحاً لمشروع الحركة الإسلامية في السودان، وأسهمت بالتالي في أن تكون نتائجه واضحة جلية لا تخفيها عوامل أخرى، ولا تتطلب وقتاً أطول لظهورها، كما يمكن أن يحدث في المراكز العربية الإسلامية مثل مصر وتونس.

وللحقيقة فقد استوقفني في الندوات والمؤتمرات التي شاركت فيها حول وصول الإسلاميين إلى السلطة بعد انتفاضات الربيع العربي، أن هذه الندوات والمؤتمرات لم تناقش أو لم تعط الإهتمام الكافي لمناقشة تجربة

الإسلاميين في الحكم في السودان. وللحقيقة أيضاً فإنه لا علم لي إذا كانت الحركات الإسلامية التي وصلت إلى السلطة في بلدان الربيع قد درست والتجربة السودانية في قناتها الحزبية الخاصة أم لا، في حالة إنها لم تفعل فإنني أرى أن المسؤولية السياسية والأخلاقية لهذه الحركات تجاه شعوبها تتطلب منها أن تدرس الحالة السودانية لتري من خلالها الآثار التي تركها مشروع الحركة الإسلامية على أرض المجتمع والدولة في السودان، وبالتالي التي يمكن أن تقود إليها برامج هذه الحركات ذاتها في بلدانها الأم.

ذلك أن الزاد الفكري لهذه الحركات هو زاد مشترك مع الحركة الإسلامية السودانية. فهي جميعاً قد نشأت - كما نعلم - على أفكار وكتابات وتراث حسن البناء وعبد القادر عودة وأبو الأعلى المودودي وسيد قطب ويوسف القرضاوي وراشد الغنوشي وحسن الترابي.. وهذه هي مرجعيات مشروع الحركة الإسلامية الذي طبقته في السودان. هذا بالإضافة إلى أنها خضعت جميعها لتحولات متشابهة في مسيرتها السياسية، ومارست تأثيراً متبادلاً على بعضها البعض، وجمعتها طوال هذه المسيرة تنظيمات وعلاقات إقليمية فكرية وتنظيمية وثيقة ومتواصلة.

بهذا المنظور فإن سجل الحركة الإسلامية السودانية في الحكم يقدم مؤشرات أساسية لما يمكن أن يكون عليه أداء الحركات الإسلامية التي تعود مرجعيتها إلى الإخوان المسلمين، في السلطة، خاصة وأنه مشهود لها ولزعيمها ومفكرها الدكتور حسن الترابي قيادة وتنظيمياً جعلها في بعض المراحل متقدمة على رصيفاتها في المنطقة، وذلك بشهادة حتى بعض قادة الحركات الإسلامية التي وصلت إلى السلطة بعد انتفاضات الربيع العربي.

وقد طبقت الحركة الإسلامية السودانية برنامجها - بمرجعياته المذكورة- بكل صرامة وجدية على مدى السنوات الأربع وعشرين الماضية التي أمسكت فيها بالسلطة في السودان. حتى في سنوات الفترة الانتقالية التي شاركت فيها الحركة الشعبية لتحرير السودان في الحكم ظل هذا البرنامج هو البرنامج المطبق في شمال السودان..

ولقد مرت الآن فترة أكثر من كافية انفردت فيها الحركة الإسلامية بالحكم، وأصبح من المشروع بل من الواجب أن نسأل أنفسنا ونسائل الحركة الإسلامية السودانية ماذا كان حصاد هذه التجربة وماذا كانت نتائجها على الأرض السودانية.

زمن المراجعات الكبرى

أفق الربيع المزدوج

لن يكون هناك ما هو أكثر فداحة من أن تنتهي تجربة ربع قرن من حكم الحركة الإسلامية في السودان، إلى مجرد انهيار للنظام السياسي بعوامل التعرية الذاتية، من دون أن ينشأ عنها بناء آخر جديد، قائم على مراجعة جذرية للأسس الفكرية والمعرفية التي قامت عليها التجربة. فذلك هو الجانب الآخر - الذي قد يكون مشرقاً - للانتكاسات الكبرى والهزائم العسكرية والحروب الأهلية والمعاناة الهائلة التي تنجم عنها، من التي تمر بها الشعوب وتمر بها الشعب السوداني. عندما لا تذهب مثل هذه الآلام والجراحات العميقة هكذا سدى، بل تصبح الجسر الذي يخطط طريق الشعوب نحو فجر مشرق وغد جديد، تنسج خيوطه من العبر والدروس المستفادة ومن الحكمة المستبصرة ومن آلام المعاناة التي خبرتها وعجمت عودها.

غير أن مثل هذه التحولات الكبرى لا تأتي لمجرد حدوث المعاناة، أو لنزول المصائب وتفجر الحروب أو توقفها، وإنما تتطلب جهداً مضن ومثابر وبحثاً أميناً في جذور الأسباب وشجاعة في الصدوع بالحق ثم في الأخذ بنتائج كل ذلك في توافقات سابقة أو مصاحبة للحظات التغيير السياسي تأخذ الشعوب إلى هذا الفجر الجديد.

وينسب الإخوان الجمهوريون للأستاذ محمود محمد طه مقولة مرسلة من العام 1977- يرى بعضهم أنها تحليل سياسي، وهي عند البعض الآخر استشراف يشبه النبوءة - تختلط في طياتها طريق التحول. تذهب المقولة إلى أنه "من الأفضل للشعب السوداني أن يمر بحكم جماعة [الإخوان المسلمين]، وسوف تكون تجربة مفيدة للغاية، إذ إنها بلا شك سوف تكشف مدى زيف شعارات هذه الجماعة، فسوف تسيطر هذه الجماعة على السودان اقتصادياً وسياسياً، حتى لو بالوسائل العسكرية، وسوف يذيقون الشعب الأمرين، وسوف يدخلون البلاد في فتنة تحيل نهارها إلى ليل، تنتهي بهم فيما بينهم..".

فهذا الجزء من التحليل (أو النبوءة)، والذي يطابق ما حدث بالفعل، بعد أن احتكرت الجماعة مفاصل السلطة، وحولت الاقتصاد لشأن يخص منسوبيها، وفجرت العنف وأشعلت الحروب الأهلية في كل مكان، وأثارت النعرات العنصرية والقبلية، ودمرت الأخلاق بالفساد والتعذيب، وأسأت لسمعة السودان دولياً، وقسمت البلاد.. الخ هذه المتوالية، أقول إن هذا الجزء يركز على فائدة التجربة العملية للشعوب في التعلم والحكم على المشاريع، ولكن عملية الاستفادة هذه لا تكتمل إذا لم تفض إلى تغيير إلى الأفضل. وهو الذي يشير إليه ختام المقولة المنسوبة للأستاذ محمود بـ "وسوف يقتلعون من أرض السودان اقتلاعا".

لكن هذا الاقتلاع لا يمكن أن يكون الصدى لتساؤل الطيب صالح المشهور "من أين أتى هؤلاء الناس؟"، أي اقتلاعا مادياً يرمي الجماعة والمنتمين إليها في البحر، أو يعيدهم من حيث أتوا. فمثل هذا التوجه (إن

وُجد)، إضافة إلى لا أخلاقيته، فهو غير ممكن أصلاً. لأن الجماعة والمنتمين إليها هم جزء من كل أسرة سودانية.

في المقابل فإن حجم الدمار والتخريب الذي حل بالوطن في العقدين الماضيين—والذي أشرنا إلى طرف منه في الفقرة السابقة—وتواصل التدهور العام حتى في الفترات السابقة، يستوجب وقفة ومراجعة أكبر من مجرد التخلص السياسي من الجماعة التي سببته. فبرغم الأهمية الكبيرة لتغيير النظام السياسي كخطوة عاجلة ومرحلة أولى لوقف التدهور، ومن دون إغناء القائمين عليه من أفراد وتنظيمات من مسئوليتهم فيما حدث، إلا أن حجم ومدى الضرر الذي حاق بالبلاد لا يدع مجالاً للشك في أن الخلل يتعدى تكوين الجماعة أو تركيبة النظام السياسي ويتطلب النظر في بنية الإطار الفكري المرجعي وقواعد النظام المعرفي الذي قام عليه وجود ومشروع هذه الجماعة.

هذا على وجه التحديد ما قامت به شعوب أخرى عقب ما حاق بها من تجارب مريرة ونكسات خطيرة: ألمانيا بعد الحرب العالمية الثانية حين لم تتخلص من النظام السياسي النازي، فحسب، وإنما أتبعته كذلك نظامه المعرفي القائم على الداروينية الاجتماعية وتفوق الجنس الآري، والذي ثبت للشعب الألماني أنه السبب في المآسي التي حاقت به، على الرغم من دغدغته لمشاعرهم الإثنية؛ وتركيا عندما ألغت الخلافة العثمانية ونظامها المعرفي القائم على الشريعة السلفية عام 1923، وتبنت علمانية الدولة والمجتمع اللتين مكنتاها من تجاوز تداعيات هزيمتها في الحرب العالمية الأولى ومن تحقيق انجازات تنموية وحضارية كبيرة؛ وروسيا عندما تخلصت أولاً من النظام السياسي القيصري عام 1917، واستبدلت نظامه المعرفي بالماركسية

لتعود فيما بعد وتتخلى عن هذه أيضاً لصالح الديمقراطية الليبرالية، وكذلك الحال مع الصين في منتصف القرن الماضي ومع إيران وجنوب أفريقيا في نهاياته..

وكان ذلك هو أيضاً حال الثورتين الأمريكية والفرنسية في القرن الثامن عشر. فقضت الثورة الفرنسية (1789) على النظام الملكي وكذلك على نظام اجتماعي كامل قائم على مفهوم الامتيازات والارستقراطية والتباين الاجتماعي وأرست لمفاهيم الحرية والإخاء والمساواة أساساً لنظام معرفي جديد. ولم يقتصر مفهوم الاستقلال في الثورة الأمريكية (1776) على مجرد تطهير البلاد من المستعمرين الأجانب وإنما انداح ليصبح عقيدة جماهيرية تتطلب من كل فرد أمريكي أن ينشد في نفسه الحرية الفردية وتأكيد الذات، وتم بذلك وضع الأساس للفردانية الذاتية الأمريكية القائمة اليوم في مقابل حالة الاعتماد والاتكالية الاجتماعية في السابق¹.

في كل هذه الحالات كان الربيع مزدوجاً، فلم يتوقف التغيير عند تغيير النظام السياسي أو القائمين عليه، وإنما طال أيضاً الأسس الفكرية التي أنبنى عليها النظام السياسي المنهار وبنى نظامه المعرفي، وهذا هو المقصود بالمراجعات الكبرى. فهي التي تبحث في التفسير العلمي، الحقيقي والأمين للفشل والإخفاقات الكبيرة، وتتجاوز ما اعتاد عليه السياسيون من إلقاء اللوم على بعض الأفراد أو بعض المؤسسات أو على الظروف الخارجية والمؤامرات، حتى إذا قادت مثل هذه الملامة لتغيير النظام السياسي بأكمله—تتجاوز هذه إلى النظر في أصل الأنساق الفكرية ذاتها التي انطلق منها المشروع.

¹ - جون فوران: مستقبل الثورات: إعادة التفكير بالتغيير الجذري في عهد العولمة، بيروت، 2007

إذ إن كل نظام سياسي لا بد له من إطار فكري مرجعي عام يستمد منه مشاريعه السياسية¹، هذا الإطار المرجعي هو منهج الجماعة أو المجتمع في النظر لذاته وللحياة والله والكون والآخر، ومكوناته هي مجموعة المعتقدات النظرية والمنهجية الأولية المسلم بصحتها، ومجموعة الأفكار والتصورات والمصالح حول كيفية إدارة الدولة والمجتمع².

وهذه الأنساق الفكرية هي التي تحدد منظور الجماعات والمجتمعات لقضايا وجودها، وهي التي تشكل وعيها ونمط حياتها، وتصوغ طرائق تفكيرها وأساليب تعاملها، ومنها تنبثق المشاريع والبرامج المؤسسات التي بها تتم إدارة الدولة والمجتمع. فالإطار الفكري المرجعي أو النظام المعرفي الذي قلنا إنه لا بد منه لكل نظام سياسي، هو مجموع تلك القواعد المعتمدة لدى جماعة أو ثقافة معينة في عصر بذاته كوسائل لفهم الواقع، وحل المشكلات، وتوليد المعرفة المجتمعية، وإعطاء قوة الدفع المحفزة للتقدم والنهضة³.

وصحة وقيمة كل نظام معرفي متوقفة على العدل المتحقق به. لذلك فعندما يعم الظلم وتكرر الإخفاقات ويتطاوّل أمدّها، وعندما يبلغ حجمها ما وصلته في السودان وتسوء لتصبح من جنس تلك التي أوردناها

¹ - مدحت ماهر: العلاقة بين الديني والسياسي، رؤى متنوعة وخبرات متعددة، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2008، ص 50

² - سالم أحمد سالم: الطريق إلى الدولة، الما بريس، باريس، 1999

³ - مصطلح النظام المعرفي مشتق مع بعض الإضافات من مصطلح النموذج الإرشادي، (paradigm) لتوماس كون.

أنظر: توماس كون: بنية الثورات العلمية، ترجمة شوقي جلال، عالم المعرفة 168، الكويت،

في مكان آخر من هذه السطور، لا يُعدّ يجدي التوقف عند أدوات النظام ومخرجاته، بل يجب أن يتجه النقد والنظر إلى قواعد النظام المعرفية ذاتها، وإلى الإطار الفكري المرجعي مباشرة.

وأنه لمن المؤسف أن يكون هذا الجانب الفكري والمعرفي هو الأقل جذباً للاهتمام. والحقيقة أن هذا ليس بالشئ الجديد في الساحة السودانية، بل أحد مظاهر الأزمة وأسبابها في أن. فالسياسيون السودانيون في جهلهم بأهمية الفكر، وتعجلهم للوصول إلى السلطة وقطف ثمارها، أو في تواطؤهم خشية فقدان أفراد أو مؤسسات أو قواعد جماهيرية تساندهم يمكن أن يستهدفها أو يفككها النقد الجذري، يتجنبون الفكر، ويستبطنون التحولات الفكرية، ويضطهدون المفكرين ويستخفون بهم. وليس أدل على ذلك من أن السياسة في بلادنا لا تستند إلا فيما ندر على الاستطلاعات والبحوث أو الدراسات العلمية.

لقد أثبتت مجريات الأمور أن لغياب الفكر ثمن فادح، ومع ذلك تلوح في الأفق الآن فرصة كبيرة حتى لا تذهب التضحيات العظيمة للشعب السوداني أدراج الرياح، ولكي تقود بلادنا ركب التجديد الحضاري، حقيقة لا شعاراً، والذي توفرت لها الآن - برغم / أو بسبب المصائب التي حلت بها - شروط ريادته.

(2)

بعض الهامش نعمة ..

ولكن أين تكمن هذه الفرصة التاريخية النادرة؟ بالطبع فإن أولى العوامل الموضوعية هنا هي رياح التغيير القوية التي تهب المنطقة على

عروشها الآن، والتي لن يكون السودان - بمنطق التاريخ - معزولاً عنها. أما أولى المؤهلات الذاتية فهي تضحيات الشعب السوداني الكبيرة التي سبقت الإشارة إليها، والتي عودتنا تجارب شعوب أخرى أنها في الغالب لا تذهب سدى، لأن الشعوب تتعلم وتصبح أكثر حكمة بهذه التجارب، وأن ذلك يتناسب طرذاً مع مرارة التجربة، وفقاً لمبدأ التحدي والاستجابة الذي وضعه المؤرخ ارنولد توينبي. وكثيراً ما نسمع أن واحداً من أسباب تراخي الروح الوطني في السودان أننا لم ندفع ثمننا باهظاً لنيل استقلالنا مثلما دفعته شعوب أخرى كالشعب الجزائري على سبيل المثال.

لذلك فإن تجربة أكثر من عقدين مع 'المشروع الحضاري' لحركة الأخوان المسلمين، وهو مشروع ذو طبيعة فكرية دينية، أهلت السودانين دون غيرهم من شعوب المنطقة للحكم على هذا المشروع، ليس من قبيل التقدير أو التنظير، وإنما عن يقين المكابدة والاحتكاك والمعايشة اليومية. فبينما لازالت شعوب المنطقة وخاصة مصر بعد ربيعها العربي تتحسس طريقها إلى صيغة من ذات المشروع، يمكن القول بأن السودان الآن في مرحلة ما بعد 'المشروع الإخواني'. فقد خبره السودانيون لحماً ودماً، ورأوا رأي العين برامجهم وسياساته تعصف ببلادهم وطنياً واقتصادياً واجتماعياً. في الوقت الذي لا تعرف شعوب المنطقة منه، في الغالب الأعم، غير بسالة المنادين به أمام جبروت الطغاة والمتجبرين من الحكام، وغير الشعارات الخلافة على الجدران وصفحات المطبوعات أو في دردشات القنوات الفضائية.

وليس هناك من شك الآن في أن هذا المشروع قد سقط في ميزان التجربة والواقع العملي، يشهد على ذلك سجله في الانتهاكات والمظالم والإخفاقات الاجتماعية والوطنية، ويشهد على ذلك حتى من أقاموه

وسهروا حيناً على بقائه من سدنته، بعد أن أقبل بعضهم الآن على بعض يتلاومون. ويشهد على ذلك علماء مثل د. حيدر إبراهيم الذي كتب كتاباً بعنوان "سقوط المشروع الحضاري" بسط فيه أوجه السقوط العملي والأخلاقي للمشروع بالإحصاءات والوثائق (ومن دلائل الضيق بالفكر والمفكرين، ومن دلائل سقوط المشروع ذاته منعه هذا الكتاب من التداول في السودان)، وسنتناول في سياق هذا الكتاب الأبعاد المعرفية لهذا السقوط. لكن ما يعيننا هنا هو أنه بسقوط هذا المشروع فإن المجتمع والدولة في السودان يستشرفان نهاية عهد وبداية آخر، بما يتيح ذلك من ظروف ملائمة للنشاط الفكري ولترسيخ أسس ومبادئ جديدة كما نعرف من التجارب التاريخية المماثلة لشعوب أخرى¹

كذلك يلج السودانيون باب الحكم على مشروع الإخوان المسلمين المسمى المشروع الحضاري ووراءهم عدة عقود من التجارب مع أنظمة حكم أخرى، تحمل هي أيضاً ملامح مشاريع سياسية: بدءاً بالنظام الديمقراطي الليبرالي في الفترات (1953 – 1958)، (1964 – 1969)، (1985 – 1989)، ثم حكم الجنرالات في ظل نظام عسكري خالص (1958 – 1964)، ثم نظام عسكري مختلط بنظام الحزب الواحد (1969 – 1985)، وقد وصلت إلى السلطة في ظل هذه الأنظمة فصائل من القوى الطائفية، ومن المثقفين الليبراليين، والمثقفين العقائديين، والثوار، والتكنوقراط عسكريين ومدنيين، ورجال الإدارة الأهلية والتجار، كما شهد عهد 'الإنقاذ' مشاركة تنظيمات إقليمية مسلحة.

¹ - طارق البشري: الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر، دار الشروق،

ومن ثمّ يكون السودان قد مرّ بكل أنظمة الحكم التي مرت بها جمهوريات المنطقة، وزاد عليها بتجريب المشروع الإخواني أخيراً. وعلى الرغم من صحة القول بأن الديمقراطية لم تحظ بالوقت الكافي للحكم عليها إلا أن هشاشة الأنظمة الديمقراطية، وعدم قدرتها على الصمود أمام الانقلابات العسكرية هي في حد ذاتها ظاهرة تتطلب الدراسة والتمحيص في علاقتها بالثقافة والنظام المعرفي العام للمجتمع السوداني.

إلى جانب هذه العوامل الدافعة للمراجعة الفكرية لمجمل المشروع 'الإنفاذي' وبالضرورة لأنظمة الحكم الأخرى التي مرت بها البلاد، تنضاف وضعية السودان كـ "هامش مركب". فطبقاً للمقولة الشهيرة لعالم السياسة الكيني، علي مزروعى، يعاني السودان من حالة هامشية مزدوجة، فلا هو بدولة إفريقية، ولا بدولة عربية. ولا هو بدولة إسلامية ولا بدولة مسيحية، من حيث الانتماء الديني والعقدي.

ثم إن حالة الهامشية هذه تأخذ بعداً آخر غير الوجود على التخوم، إذ إنها أيضاً هامشية فكرية ومؤسسية. فقد "انتقلت المفاهيم والتصورات الإسلامية إلى السودان عبر البدو الرعاة من العرب الذين توغلوا في السودان بعد اتفاقية البقظ، من الذين كانوا يحملون من أعرافهم العربية أكثر مما يحملون من معارف إسلامية، ويهتمون برعي بهائمهم، أكثر من اهتمامهم برعاية أمور الدين، لذلك كان الدين الذي نشروه، بما في ذلك مكوناته العرقية، أقرب إلى تصوراتهم البدوية منه لمصادره السماوية"¹.

¹ - شمس الدين الأمين ضوالبيت: دارفور حبيبي، 4 مقالات، صحيفة أجراس الحرية، فبراير

وينطبق الشئ ذاته على الثقافة العربية، وعلى المسيحية، وأيضاً على الثقافات الأفريقية التي لم يحمل الوافدون من مراكزها، مثل تمبكتو في غرب أفريقيا، إلى السودان شيئاً يذكر. بل يذهب بعض المؤرخين إلى أن استعمار الانجليز للسودان لم يكن إلا لحماية ممتلكاتهم الأكثر أهمية في شرق أفريقيا من الفرنسيين، حتى أنهم كانوا يخططون لأن تأتي حملة استعادة "خلاء" السودان من الجنوب وليس من الشمال المصري¹. ولهذا كان التأثير الحضاري الأوروبي على السودان أيضاً تأثيراً هامشياً بخلاف ما اتسم به في مستعمرات أكثر أهمية مثل الجزائر، أو الهند، وجنوب إفريقيا.

ويعزو كثير من الدارسين وعلى رأسهم بالطبع على مزروعي مشاكل السودان وأزماته المتطاولة إلى هذه الوضعية الهامشية، التي أفرزت تنازع الهويات والرؤى المتنافسة، وأورثت البلاد صراعات دامية. وغابت عن السودان بسببها الرموز المادية الحضارية والوطنية الراسخة الموحدة التي يجمع عليها الناس، ويلتفون حولها ويفزعون إليها في الملمات، وتشكل بالنسبة لهم مصدراً للفخر والانتفاء، ورمزاً للثبات والصلابة الوطنية والاستمرارية²، كالأزهر، والزيتونة، وأهرامات مصر، والجامع الأموي في دمشق، ومنارات العلوم في البصرة، والكوفة، وفاس..

وانعكس هذا الغياب في حالة السودان هشاشة في الفكر والمؤسسات، وأسهم في تكريس الانقسام الثقافي، وفي تأخر اكتمال ونضج البناء القومي

¹ - أبو القاسم حاج حمد: السودان، المأزق التاريخي وآفاق المستقبل، دار ابن حزم، بيروت،

1996

² - حمدي عبد الرحمن: السودان من الضعف العام إلى التقسيم الجغرافي، مجلة السياسة الدولية <http://digital.ahram.org.eg/articles.aspx?Serial=473114&eid=225>

الجامع إلى يومنا هذا. ويرى محمد المكي إبراهيم أن العقدة الاستعمارية العرقية والمغالاة في الانتماء العربي التي صبغت حيوات قادة الفونج، وانداحت لتصبح سمة عامة لثقافة السودانيين في الوسط النيلي، تعود لهذا الانعزال عن أجدادهم وعن التيارات الحضارية الجديدة في الوطن العربي الأم، وخوفهم من الذوبان في الزنج، وهو ما أورثهم حنيناً للأصول العربية، عوضوا عنه بادعاء أنساب عربية لأنفسهم "ربما بدا عليها طابع المغالاة"¹ والمكابرة في الإدعاء.

لكن مع كل هذه الجوانب السالبة لحالة الهامشية التي عانى منها السودان، إلا أن ذات هذه الحالة تمنح السودان فرصة تاريخية للانعتاق والريادة في هذه المرحلة التاريخية التي نمر بها الآن. لأن الرموز الحضارية المادية والوطنية الراسخة، التي سبقت الإشارة إلى غيابها في السودان تجعل المراكز التي تتواجد فيها هذه الرموز عصية على التغيير والتجديد. فهذه المؤسسات أينما وجدت تمارس تأثيراً تقليدياً شديداً المحافظة، وعادة ما تكون متصلة اتصالاً وثيقاً بهيئات الحكم والسلطان داعمة لها، وتقوم نيابة عنها بحراسة الأطر الفكرية المرجعية والإشراف عليها. فلا تجد حركات التجديد، من وطأة التقليد، متنفساً أو قبولاً².

لقد كانت هذه القدرة على قبول التغيير والاستعداد لحماية ورعاية التجديد هي التي أعطت للسودان خصوصيته وهي التي تفتح أمامه الآن الباب للتميز والإنجاز. وتكفي نظرة سريعة لتاريخنا الحديث للبرهان على

¹ - محمد المكي إبراهيم: أصول الفكر السوداني، ص 13

² - طارق البشري: مصدر سابق، ص 6

هذه الخصوصية. فإذا أخذنا مثلاً المهديّة كدعوة دينية إحيائية نجد أن من بين دعوات مهديّة وشبه مهديّة عديدة ظهرت في أفريقيا: محمد بن علي السنوسي في شمال أفريقيا (1787-1859)، عثمان فوديو في أرض الهوسا (ت 1816)، الحاج عمر مهدي السنغال (قُتل 1865)، أحمد صمودو في أرض النيجر (أُسِر 1898)، من بين هذه الدعوات كانت المهديّة السودانيّة هي الوحيدة التي وصلت إلى مرحلة قيادة دولة وطنية موحدة نهايات القرن التاسع عشر¹.

أما إذا قارنا الثورة المهديّة بوصفها حركة للتحرر الوطني مع مثيلاتها في المنطقة: الثورة العربيّة في مصر (1881)، عبد القادر الجزائري في الجزائر (1830)، عبد الكريم الخطابي في المغرب، وفي أفريقيا جنوب الصحراء، انتفاضة الهيريرو، بقيادة هندريك ويتبوي، ضد المستوطنين الألمان في منطقة ناميبيا الحاليّة²، فنجد أيضاً أنها الوحيدة التي تمكنت من دحر قوة استعمارية غاشمة كالإمبراطورية البريطانيّة، وإجلائها عن البلاد. كذلك من المعروف في التاريخ السياسي السوداني أن الحزب الشيوعي السوداني تأسس في مصر، بمساعدة شيوعيين مصريين، هم الذين قدموا الفكر الماركسي والتنظيم اللينيني إلى بعض السودانين الدارسين بمصر في الأربعينات من القرن الماضي. ولكن لم يمض عقدان على ذلك التاريخ حتى كان الحزب الشيوعي السوداني هو الأكبر في إفريقيا

¹ - عبد الودود إبراهيم شلبي: الأصول الفكرية لحركة المهدي السوداني ودعوته، دار المعارف، القاهرة، 1979

² Hendrik Witbooi: Afrika den Afrikanern, Verlag J.H.W. Dietz Nachf, Berlin, 1982

والشرق والأوسط. ولا زال جيلنا يذكر الساحات العامة ودور الحزب التي تمتلئ عن بكرة أبيها ليستمتع الناس لعبد الخالق محجوب، وعمر مصطفى المكي وقادة الحزب الآخرين في الندوات السياسية بعد أكتوبر 1964. هذا بينما لم يحقق الحزب الشيوعي المصري الأم وجوداً يُذكر في يوم من الأيام.

وتتكرر الظاهرة ذاتها مع حركة الإخوان المسلمين التي تقود الدولة السودانية لما يقارب الربع قرن الآن، والتي تطورت، في ظرف أربعة عقود من الزمان، من مجموعة من الأفراد والطلاب إلى أكبر تجمع للمتعلمين السودانيين¹، بينما لم يغادر المنتمون إليها السجون في البلد الذي تأسست فيه قبل ثمانين عاماً (مصر)، إلا بداية هذا العام! وقل الشيء ذاته عن الفكر الجمهوري والإخوان الجمهوريين، الذين سعت المؤسسات التقليدية المحافظة للمراكز، مثل الأزهر - من شدة قوتها وتأثيرها - لملاحقتهم حتى في هامشهم هنا في السودان (أنظر فتوى الأزهر ضد الجمهوريين منتصف السبعينات من القرن الماضي).

بهذه العوامل مجتمعة تكون الشروط الموضوعية قد توفرت في السودان للمراجعة، ولإرساء البديل أيضاً. وسيكون الحكم والتعديل هذه المرة لإطار فكري مرجعي إقليمي لا يهم السودان وحده، بل عدداً من دول المنطقة أبرزها مصر. ومع أنه ليس ثابتاً بعد أن الشعوب تستفيد من تجارب غيرها، إلا أنه إذا كان هناك الكثير مما هو مشترك بين شعبين بمثلما هو

¹ - حسن مكي، الحركة الإسلامية في السودان (1969 - 1985): تاريخها وخطابها، الطبعة

الثانية، الدار السودانية للكتب، الخرطوم 1999

الحال بين مصر والسودان فقد تفدي معاناة السودان مع المشروع الحضاري مصر عن أن تعاني مع 'مشروع حضاري مصري' شبيه به. وإذا نجح السودان في إرساء البديل، فقد يوفر عليها معاناة البحث عنه ويصبح الفداء مزدوجاً. وتلك هي الريادة الحضارية التي سبقت الإشارة إليها، والتي علمتنا تجارب الإنسانية أنها -في الغالب- تأتي من الأطراف والهوامش.

(3)

بهاء الأصل وبؤس التقليد ..

سبقت الإشارة إلى أن المشروع الحضاري ذو طبيعة فكرية دينية. لذلك سيكون من المناسب أن تبدأ المراجعة بتشريح البنى الفكرية الدينية التي قام عليها المشروع، واستقصاء عناصر الخلل فيها التي قادت إلى انهيار مشروعاتها، بالمقارنة مع الأهداف التي كان ينبغي تحقيقها. فالمشروع الحضاري مثل كل مشروع سياسي آخر هو أهداف مجملتها لكنها محددة، من المفترض أن تكون على قدر من الترابط والتكامل، يترضى أهل جماعة أو مجتمع معين على تحقيق الوصول إليها في فترة معينة. فهو لذلك يحمل تصوراً عاماً وشاملاً للأوضاع المطلوب تحقيقها، انطلاقاً من ظروف راهنة يرجى تخطيها، وعبر إجراءات هي معالجات لتحديات وعوائق تواجه الجماعة أو المجتمع، باتجاه المثال المطلوب.

وإذا استخدمنا لغة التخطيط الاستراتيجي يمكن القول بأن المشروع يتكون من رؤية (vision)، أو حلم نريد أن نراه متجسداً في الواقع، ورسالة (mission)، هي الأهداف العامة التي يلزم الوصول إليها لتحقيق الحلم، ووسائل (means) وتعني البرامج التي يجب تنفيذها لتحقيق الأهداف،

وهذه الأخيرة، في حالة المشاريع التي تروم هندسة المجتمع، هي البناء التشريعي والقانوني والمؤسسي الذي يضع الأساس والموجهات للأخلاق وللمؤسسات والسياسات، للمجتمع والدولة.

وقد سمى الأخوان المسلمون السودانيون مشروعهم بـ 'الحضاري' لأنهم يرونه تجديداً في الفكر الإسلامي يتنزل على الواقع السوداني على طريق الانتقال إلى الحكم الإسلامي في السودان. وينقل د. حيدر إبراهيم في كتابه (سقوط المشروع الحضاري) عن د. أمين حسن عمر، أحد القادة الفكريين للمشروع، قوله عن المشروع إنه "توطئة بين يدي النهضة الشاملة .. [لأنه].. مشروع انبعاث حضاري.. يمثل استمراراً لحضارة كانت قائمة بل كانت رائدة"¹. والمعنى بالطبع كانت الحضارة الإسلامية الأولى على عهد النبوة والخلفاء الراشدين والقرون المزهرة التي تلتها. وبالتالي لم يتخذ المشروع الحضاري اسمه لمجرد التيمن بالمشروع الإسلامي الأصل، بل أراد أن يكون امتداداً لرؤيته، ورسالته، ونهج تحقيقه، (بأسلوب سنعود إلى مناقشته لاحقاً).

ومن ثم فإن المشروع الحضاري، وكل مشروع آخر، هو معالجات لتحديات تواجه الجماعة أو الأمة، ويعبر عن استجابة الجماعة أو الأمة لهذه التحديات وأسلوب تصديها لها وتعاملها معها، باتجاه نموذجها المنشود. وقد فصل الدكتور طارق البشري المفكر الإسلامي وأستاذ القانون ورئيس لجنة تعديل الدستور المصري بعد الثورة، في كتاب له بعنوان (الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر)، التحديات

¹ - حيدر إبراهيم علي: سقوط المشروع الحضاري، مركز الدراسات السودانية، الخرطوم، 2004،

التي تواجه الأمة الإسلامية، وبالضرورة كل واحد من بلدانها. هذه التحديات تتلخص، حسب البشري، في أربعة مجالات هي: تحدي التفاتات الساسي والاجتماعي، وتحدي جمود وركود المؤسسات والأفكار والعادات والقيم الإسلامية الموروثة، وتحدي الأوضاع المعيشية، أي التنمية، وتحدي التبعية الأجنبية¹. ويمكن القول إن هذه هي عين التحديات التي ظلت تواجه السودان منذ تكونه.

ليس ذلك، فحسب، بل إن من ينظر في تاريخ الفترة التي شهدت ظهور الإسلام في القرن السابع يجد أن هذه، في سياق آخر، هي مجمل التحديات التي واجهت المشروع الإسلامي الأصل، الذي جاءت به النبوة والخلافة الراشدة، في موطنه في الجزيرة العربية في القرن السابع الهجري. فمشهور معروف ما ثبته المؤرخون عن حالة التفات والعداء التي استحكمت بين العدنانيين والقحطانيين، وبين البدو وأهل الحضر، وبين القبائل مؤتلفة وفرادى بعضها ضد البعض. فقال عنهم ابن خلدون في تاريخه: "إنهم أصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض، للغلظة والأنفة وبعد الهمة والمنافسة في الرئاسة". وقال عن نظمهم: "ليس عندهم في أخذ أموال الناس حداً ينتهون إليه، وليست لهم عناية بالأحكام وزجر الناس عن المفساد، إنما همهم ما يأخذونه من أموال الناس نهياً أو مغرماً"².

وقال أحمد أمين عن تأخرهم وركود حياتهم وجمودها: لقد "تأخر العرب عن حولهم في الحضارة وغلبت عليهم البداوة .. لا يتصلون بالأرض

¹ - طارق البشري: مصدر سابق، ص 26

² - أحمد أمين: فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت 1975، ص 32

التي يسكنونها .. ولا يبذلون جهداً عقلياً في تنظيم بيئتهم الطبيعية .. فلم يكن لهم ملك يجمعهم .. ولا كانت لهم قط نتيجة في صناعة، ولا أثر في فلسفة إلا ما كان من الشعر"¹.

وانعكس أسلوب عيشهم هذا على أوضاعهم التنموية فعاشوا حياة فقيرة يلغها البؤس والحرمان. يقول أحمد أمين عن ذلك: إنهم كانوا "يعتمدون على ما تفعل الأرض والسماء إليهم؛ فإن أمطروا رعدوا، وإلا ارتقبوا القدر، وليس هذا النوع من المعيشة بالذي يرقى قومه ويسلمهم إلى الحضارة"².

وكانت النتيجة الطبيعية لهذا الضعف الداخلي تدخلات خارجية مباشرة وغير مباشرة، بالغزو والاحتلال العسكري لديارهم بواسطة الأحباش والغساسنة، ومساعي السيطرة بالوكالة من قبل الغساسنة والبيزنطيين، وبالعزو الثقافي من جانب الفرس والروم، والذي تتبين آثاره في إنشاء المستوطنات المسيحية واليهودية في نجران ويثرب ومناطق أخرى من جزيرة العرب³ ..

ومن ثمّ يتضح أن خطوط التلاقى بين المشروع الإسلامي الأصيل، وبين المشروع الحضاري للإخوان المسلمين السودانيين الذي أراد تقليد هذا الأصيل لا تقتصر على رمزية الاسم، وإنما تتعداه لتتطابق مع الرؤية التي تتطلع، كما الأصيل، لإقامة مجتمع إسلامي فاضل، ومع الرسالة التي تحدد الأهداف أو السمات الأخلاقية لهذا المجتمع الإسلامي الفاضل، في

¹ - المصدر السابق ص 30

² - ذات المصدر، ص 4

³ - كلود كاهن: الإسلام منذ نشوئه حتى ظهور السلطنة العثمانية، ترجمة حسين جواد، مركز

دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2010، ص 29

مواجهة تحديات شبيهة بتلك التي واجهها المشروع الإسلامي الأول. فكيف كان كسب كل من الأصل والتقليد؟

لا أظن أنني في حاجة للدخول في تفاصيل النجاحات الباهرة التي حققها المشروع الأول في مواجهة التحديات الأربعة، فقد أقر بها المخالفون ودونها المؤيدون، وشهد بفضلها التاريخ الإنساني، بما لا يحتاج مني لتدليل. لأن كل ذلك معروف ومبذول في مكتبات الدنيا لمن أراد أن يستزيد. إذ لم تمض إلا سنوات قليلة على بدء المشروع الإسلامي حتى وحد العرب، ونقلهم من ضيق عصبياتهم العشائرية والقبلية إلى رحاب الانتماء إلى عقيدة. فحرروا ديارهم من الأجنبي، بعد أن تحررت طاقاتهم. ثم نقلوا دعوتهم ومعارفهم الجديدة إلى شعوب وأمم العالم الأخرى وحرروها بها، ليصبحوا قادة إمبراطورية وحضارة عالمية.

وأحدث المشروع الجديد ثورة في مؤسساتهم الدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، نقلتهم من مذلة عبادة أصنام من الحجارة والخشب إلى كرامة السجود فقط لله الواحد الأحد، ووطورت ونظمت العلاقات الاجتماعية لتقوم على المساواة الإنسانية، ووضعت أسساً جديدة للمواطنة ولولاية الحكم بديلاً للقبلية، وانتقلت بالمرأة كل ما كان يحتمله ذلك العهد على طريق المساواة النوعية، وشرعت في تصفية مؤسسة الرق بهدف القضاء عليها، وفتحت الأبواب واسعة لتطور العلوم الطبيعية والإنسانية... وعاد عليهم ذلك بثروات ضخمة وازدهار اقتصادي أكلوا به من فوقهم ومن تحت أرجلهم، وخرجوا به بلا عودة من حياة البؤس والفقر المدقع، من جنس الذي وردت في أسطر سابقة بعض ملامحه.

كذلك لا أظن أنني في حاجة للدخول في كل تفاصيل الفشل المريع للمشروع المقلد وسقوطه أمام التحديات الأربعة، ولكنني اختار منها نماذج تتصل بكل واحدة من هذه التحديات. فبدلاً من وحدة الانتماء الأعلى للعقيدة التي نقلنا إليها المشروع الأصل على طريق المواطنة، عاد بنا المشروع المقلد إلى صراعات القبلية والعشائرية الشائنة مرة أخرى حتى أوصلنا إلى انفصال الجنوب، وإلى ثلاثة حروب أهلية تدور رحاها الآن والبقية تأتي. وقد كتب د. صديق أمبدة في هذا الإطار مقالاً بعنوان: (الإنقاذ من العقيدة إلى القبلية)، لم يترك فيه بقية لمستزيد.¹

وعوضاً عن مواصلة تشوير مؤسساتنا السياسية والاجتماعية والاقتصادية لا زلنا في محطتنا الأولى نضع دساتيرنا ونصدر 'فتاوانا' وفقاً لـ 'فقه الذمة'، و'أشراط النكاح' و'كتاب البيوع' فانهارت الخدمة المدنية والمؤسسات الاجتماعية والاقتصادية، جراء فقر الدماء التجديدية. وفي حين قال سدنة المشروع الحضاري إن السودان سيأكل مما يزرع ويلبس مما يصنع، انهارت القطاعات الإنتاجية والزراعية والصناعية مثل مشروع الجزيرة والبنيات التحتية الأساسية مثل السكك الحديدية. وفي الوقت الذي كان شعار المشروع هو استقلال القرار أصبح السودان أكبر معسكر لقوات حفظ السلام الأجنبية في العالم. وحلت الوصايا الدولية محل السيادة الوطنية، فأصبح الأجانب يتطلعون للقاء الموظفين الدوليين أمثال إبراهيم قمبراري وهايلي مريم منقريوس، للتفاكر حول مستقبل السودان أكثر من تطلّعهم للقاء رئيس الجمهورية.

¹ - د. صديق أمبدة: الإنقاذ من العقيدة إلى القبلية.

من الواضح أن هذه الظواهر الإشكالية هي جميعاً علامات فشل. والواقع أن هناك اتفاقاً يكاد يكون عاماً بين السودانيين الآن أن مشروع الحركة الإسلامية قد فشل فشلاً شاملاً في السودان، لا ينكر ذلك إلا مجموعة الأفراد المسكين بالسلطة، وهذا مفهوم لأن الاعتراف بالفشل بالنسبة لهؤلاء ستترب عليه استحقاقات هم غير مستعدين لدفعها. ولا ينطلق الحديث عن الفشل هنا من معايير المعارضين فحسب، وإنما من معايير الحركة الإسلامية نفسها. فقد قالت الحركة الإسلامية في برنامجها الذي استولت به على السلطة في السودان إنها تهدف لـ "سيادة الإسلام عقيدة وشرعية" لأن ذلك هو السبيل الوحيد لـ (حفظ وحدة السودان من التمزق والانшطار وللنهوض به نحو التنمية والرفاهية)، كما جاء في وثائقها التأسيسية.¹

والآن بعد انفصال الجنوب واشتعال الحروب في دارفور وجبال النوبة وشرق السودان والنيل الأزرق، وارتفاع أصوات جديدة تطالب بحق تقرير المصير، في ظل ربع قرن من حكم الحركة الإسلامية في السودان، لم يعد من الممكن للحركة الإسلامية بأي صورة أن تتحدث عن (حفظ وحدة السودان من التمزق والانشطار). فيما يتعلق بالاقتصاد صحيح أنه تحققت بعض الانجازات في مجال الكهرباء والطرق وطفرة في مجال الاتصالات وتوسع في التعليم الجامعي إلا أنه لا يمكن الحديث عن نهضة أو رفاهية في ظل انهيار أهم القطاعات الإنتاجية الزراعية والصناعية في البلاد، والدمار الذي أصاب البنية التحتية، مما أشرنا إليه في السطور السابقة.

¹ - المحبوب عبد السلام، الحركة الإسلامية السودانية: دائرة الضوء وخيوط الظلام، نسخة

لذلك فإن السؤال لم يعد الآن ما إذا كان مشروع الحركة الإسلامية في السودان قد فشل أم لا، وإنما صار السؤال هو لماذا فشل مشروع الحركة الإسلامية في السودان؟

في الواقع لقد حقق المشروع المقلد عكس كل ما حققه المشروع الأصل، وذلك برغم اتفاقهما - كما سبق وذكرنا - في الرؤية، التي هي إقامة المجتمع الإسلامي وفق قيم وتصورات الإسلام المستمدة من إرادة الله العلي، وفي الرسالة التي هي تنزيل مكارم الأخلاق وعلى رأسها العدل على هذا المجتمع، وعلى الرغم من مواجهتهما لتحديات شبيهة، فكيف حدث ذلك وما السبب؟

هذا هو السؤال الأهم المطروح الآن. وفي اعتقادي أنه إذا كان لنا أن نستفيد من هذه التجربة العملية للتعليم والتحكم في مصيرنا، وإذا كنا نريد أن نبني على ماتعلمناه منها مستقبلاً أفضل، وسواء كان هدفنا هو محاربة الاستبداد أو تحقيق الانتقال الديمقراطي وحقوق الإنسان أو مكافحة الظلم والفساد - فإن أفضل وسيلة لذلك هي الإجابة العلمية على هذا السؤال. لماذا فشل برنامج الحركة الإسلامية في السودان؟

(4)

أسباب فشل المشروع: بين التبرير والتجذير

يقول بعض الذين تصدوا للإجابة على هذا السؤال من المنتمين للحركة الإسلامية السودانية إن السبب في فشل البرنامج هو أنه جاء بانقلاب عسكري، وأن ذلك قد حدد مساره وفرض عليه أجندة أمنية انشغل بها دون غيرها، وهزم بذلك أهدافه حتى قبل أن يبدأ، وأن الأمر كان

سيكون مختلفاً لو أن ذات المشروع والبرنامج جاءا بوسائل ديمقراطية . آخرون يقولون إن السبب في فشل البرنامج هو إبعاد القيادة المدنية التاريخية بعد الانقسام الذي وقع بعد العشرية الأولى لحكم الحركة الإسلامية، وحرمان البرنامج بذلك من علم وخبرة آبائه المؤسسين وعلى رأسهم زعيم الحركة الإسلامية الدكتور حسن الترابي .

كذلك فسر الأمين العام السابق للحركة الإسلامية ومرشد الجماعة في السودان د. حسن الترابي فشل مشروع الحركة الإسلامية في السودان بالقول: إن "خطأ من قاموا بـ 'ثورة الإنقاذ' لم يكن في الممارسة فحسب، بل كان قبل ذلك في اعتقاد إمكانية نجاح التغيير في رقعة جغرافية لا ترقى إلى وطنٍ أكثر ما يجمع مكوناتها هو اللون، 'لكننا تذاكيناً بتنفيذ انقلاب لا أحد كان يعلم ما هو وكان مجهول المآلات'...¹. يريد أن يقول إن السودان دولة ومجتمع لم يكن مؤهلاً لمثل ذلك المشروع 'الطموح' الذي جاءت به الحركة الإسلامية...؟

¹ - جاء حديث الترابي عن عدم أهلية السودان لمشروع الحركة الإسلامية في مداخلته بعنوان "ابتلاءات مقاربة السلطان" التي قدمها في محور "الإسلاميون وتحديات إدارة الدولة" ضمن ندوة الإسلاميون والثورات العربية: تحديات الانتقال الديمقراطي وإعادة بناء الدولة، مركز الجزيرة للدراسات، الدوحة، 11 - 12/9/2013. وكرر الترابي ذات القول في جلسات خاصة أثناء حضوره ندوة الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي - تجارب واتجاهات، التي نظمها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (6 - 8/10/2012)، بالدوحة، وشارك فيها كاتب هذه السطور. ويبدو أن د. الترابي أراد بهذا الحديث - الذي يناقش بشدة إدعاء صلاحية المشروع لكل زمان ومكان - المحافظة =

غير أن جميع هذه المقولات هي أقرب إلى أن تكون محاولات لتبرير فشل المشروع أكثر منها أن تكون أسباباً صادرة عن دراسات جادة، لأنها لا تصمد عند الفحص والتدقيق.

فحديث الترابي عن عدم أهلية السودان والسودانيين لـ 'مشروع الحركة الإسلامية الطموح'، مثلاً، يريد إلقاء اللوم على الشعب السوداني، ولكن قوله هذا يناقض واقع الحال. لقد كانت الدولة السودانية دولة واحدة عندما استولى الإسلاميون على السلطة في الثلاثين من يونيو 1989. ذلك أن علماء الإناسة (الانثروبولوجي) يقولون إن الحكومات والسلطات المركزية نشأت أول ما نشأت في التاريخ الإنساني لإدارة منشآت الري، وذلك بعد اكتشاف الزراعة واستقرارها وتطورها إلى الزراعة المروية، فتطلب ذلك سلطة مركزية تشق هذه القنوات وتشرف على صيانتها وعلى توزيع المياه وإدارتها. وفي السودان يوجد أكبر مشروع مروي تحت إدارة واحدة على مستوى العالم. ويعني ذلك توافر الحاجة الضرورية الأساسية للدولة.

كذلك كانت في السودان آلاف الكيلومترات من خطوط السكك الحديدية هي ثالث خطوط حديدية أنشئت في القارة، بعد جنوب إفريقيا ومصر، وكانت به واحدة من أفضل أنظمة الخدمة المدنية في القارة، ونظام تعليمي لا بأس به... الخ.

وعندما استولت الحركة الإسلامية على السلطة كان السودانيون في الشمال والجنوب قد توصلوا إلى اتفاق لوضع السلاح والجلوس

= على سمعته وريادته الفكرية في أوساط الحركات الإسلامية في المنطقة العربية من أن تتأثر بتداعيات فشل تجربة الحركة الإسلامية في السودان.

للتفاوض حول إدارة التنوع في بلادهم، هو الاتفاق المعروف باسم اتفاقية الميرغني قرنق التي وقعت في 16/11/1988، وحددت للمؤتمر الدستوري الوارد فيها نهاية عام 1989، ولم يتضمن ذلك الاتفاق مجرد إشارة للانفصال أو حتى لتقرير المصير¹. أما إذا كان المقصود بهذا الحديث أن السودان لم يكن أكمل بناءه القومي، فقد كان ذلك هو حال غالبية دول القارة الإفريقية جنوب الصحراء، وكان السودان واحداً من أفضلها في هذا السياق. وقد تجاوزت معظم هذه الدول حروبها ووجدت كثير منها طريقها إلى التنمية بل وإلى الديمقراطية والأنظمة الدستورية المؤسسية..! لذلك فإن الحديث عن عدم أهلية السودان والسودانيين لـ 'مشروع الحركة الطموح' لا يعبر، في الواقع، إلا عن قطعية وإطلاقية متزمته في فكر الحركة الإسلامية السودانية، تمنع المراجعة والتعقل، حتى لو أفضى ذلك إلى تناقض جوهري مع الفكر النفس، مثلما يفعل مثل هذا الحديث - أكثر منه أن يقدم سبباً حقيقياً لفشل المشروع. ذلك أن هذا التفسير يتناقض تناقضاً جوهرياً مع المقولة الأساسية التي روجت بها الحركة الإسلامية لبرنامجها: وهي أن ذلك البرنامج هو المنهج الرياني الذي يصلح للبشر في كل زمان ومكان..!!

كذلك لا يصمد - عند الفحص والتدقيق - السببان الأولان القائلان بأن الانقلاب وابعاد القيادة التاريخية هما سبب فشل مشروع الحركة الإسلامية في السودان. فالانقلاب العسكري الذي وصلت به

¹ - أنظر نصوص الاتفاقية في هذا الموقع

الحركة الإسلامية إلى السلطة لم يدبره عسكريون وإنما دبره وأشرف عليه تنظيم الحركة الإسلامية السودانية وشاركت كوادرها المدنية بملابس عسكرية في تنفيذه. وجاء استيلاء الحركة الإسلامية على السلطة متأخراً سنة واحدة فقط عن الخطة الإستراتيجية للتمكين التي وضعتها الحركة الإسلامية عام 1978م¹. كما أن العسكريين الذين دفعت بهم الحركة الإسلامية إلى الواجهة هم بعض أبناء الحركة الإسلامية تدربوا وتربوا على أيديها منذ أن كانوا طلاباً في الثانويات، والراجح أن الحركة الإسلامية هي التي دفعت بهم إلى القوات المسلحة، لينضموا إلى آخرين جندتهم الحركة في القوات المسلحة، ليكونوا ذراعها هناك وضمن تنظيمها في الجيش، الذي (أعدته) لمثل ذلك اليوم. فالانقلاب واستخدام القوة لتحقيق الأهداف السياسية هي جزء أصيل من برنامج الحركة الإسلامية، سمته "الجهاد الثائر الصابر في وجه الاستبداد الذي يريد أن يطفئ نور الله"، كما تقول وثائقها.

إضافة إلى ذلك فإن الانقلاب العسكري للحركة الإسلامية لم يكن هو الانقلاب العسكري الأول في تاريخ السودان وإنما سبقه نظامان عسكريان حكما معاً فترة زمنية تقارب تلك التي أمسك فيها نظام الحركة الإسلامية بالحكم في السودان (نظام الفريق عبود 1958-1964، ونظام نميري 1969-1985)، ولكن لم يلحق أي من النظامين العسكريين منفردين أو مجتمعين من الإضرار بالنسيج الاجتماعي والوطني ما ألحقه بهما نظام الحركة الإسلامية. مما يعطي دليلاً آخر على أن فشل مشروع

¹ - المحبوب عبد السلام، مصدر سابق، ص 300

الحركة الإسلامية لا يرتبط بالضرورة بمجيئه بانقلاب عسكري كما يريد أن يقول من يدفعون بهذا المبرر للفشل. كما أن مراجعة سجل الأنظمة العسكرية في مناطق أخرى من العالم تكشف أيضاً أن واحداً أو اثنين منها هي التي ألحقت ببلادها أضراراً وصلت إلى درجة إشعال عدة حروب أهلية، وتقسيم البلاد وارتكاب جرائم حرب وجرائم ضد الإنسانية، وتوجيه تهمة الإبادة الجماعية لقادته من محاكم دولية، بالإضافة إلى انتهاكات واسعة أخرى للحقوق المدنية والسياسية لمواطنيه. وتكشف المراجعة أيضاً أن تلك الأنظمة تشترك مع نظام الحركة الإسلامية السودانية في أنها كانت أيضاً أنظمة عقائدية شمولية مثل نظام منقستو هايلي مريم في الجارة اثيوبيا (1977-1991)، ونظام الخمير الحمر في كمبوديا تحت زعامة بول بوت رئيس وزراء كمبوديا (1976-1979).

وعلى الرغم من أن كثيرين، حتى من بين واضعي المشروع الحضاري ذاته أو مناصريه، يقفزون الآن للتشكيك في أهلية الذين قاموا على أمره، يطعنون في أهليتهم الأخلاقية والفكرية أو في كفاءتهم المهنية لإدارة مثل هذا المشروع 'الرائد الطموح'، إلا أن الحقائق لا تسند هذا الزعم أيضاً. فلقد كان الإخوان المسلمون، الذين نشأت جماعتهم في مصر، وانتشرت في أنحاء العالم العربي، وازدهرت هنا في السودان، هم من بين الأصدق في توجيههم وإيمانهم بدعوتهم، وكانوا أكثر من تعرض للقهر والتشريد السياسي وأكثر من دخل السجون، بسبب هذه الدعوة، فواجهوا القهر والسجون بصلابة نادرة دفاعاً عنها. يكفي دليلاً على ذلك أن عشرين ألفاً من شباب الحركة، من الخريجين وطلاب الجامعات، ضحوا بأرواحهم في مناطق العمليات العسكرية ذوداً ودفاعاً عن برنامجها في إقامة الدولة

الإسلامية في السودان¹. كما تمتعت هذه العضوية كأفراد بمستويات تعليمية عالية، وكجماعة بكفاءة وقدرات تنظيمية كبيرة.. كذلك توفرت للتنظيم، في شخص الدكتور حسن الترابي ومعاونوه من قادة الحركة الإسلامية، هنا في السودان، قيادة كاريزمية، واسعة الدهاء، واسعة الإلمام بعلوم الشرع والعصر، ذات قدرات خطابية كبيرة، تتمتع بالجرأة والقوة في التغلب على العوائق واجتياز المحطات الخطرة (أنظر على سبيل المثال البراعة التي تخطت بها الحركة مأزق التحالف مع دكتاتورية نميري التي ثار عليها الشعب السوداني في انتفاضة ابريل 1985).

إلى ذلك، ومهما يمكن أن يقال عن برنامج الحركة الإسلامية السودانية، ومهما حدث لها ولعضويتها لاحقاً، بسبب ذات البرنامج، مما سنتطرق إليه فيما بعد، إلا أن لا أحد يستطيع أن ينكر أنها تنظيم مؤسسي من الطراز الأول. وكما قال أحد قادة الحركة - بحق - بدت الحركة الإسلامية - بوصفها أكبر تجمع للمثقفين والمتعلمين السودانيين² - عشية استيلائها على السلطة أفضل طرْحاً وتنظيماً من الدولة السودانية ذاتها³. كما توفرت للحركة موارد مالية هائلة من الثروات النفطية في الخليج، وذلك بالإضافة إلى موارد وأجهزة ومؤسسات الدولة السودانية،

¹ - الطيب زين العابدين، الحركة الإسلامية ووحلة السودان، صحيفة الصحافة السودانية، عدد (6127)، الخرطوم، 2010/8/1

² - حسن مكّي، الحركة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص 175

³ - المحبوب عبد السلام، الحركة الإسلامية.. دائرة الضوء، مصدر سابق، ص 84

أولاً خلال فترة تحالفها مع نميري بعد المصالحة الوطنية عام 1977، ثم بعد الاستيلاء على السلطة منفردة عام 1989. وقد ظلت الحركة الإسلامية في سدة الحكم منفردة منذ ذلك الوقت وحتى هذه اللحظة (أكتوبر 2012، باستثناء السنوات الست للفترة الانتقالية لاتفاقية السلام الشامل التي انضمت فيها الحركة الشعبية لتحرير السودان كشريك صغير إلى الحكم)، وذلك سواء بكامل قياداتها وعضويتها في العشرية الأولى، أو بالغالبية العظمى من هذه القيادات المدنية التاريخية والوسيطات والعضوية القاعدية، منذ انقسامها في 1999م.

فلم يكن، إذن، ينقص 'الطليعة' التي تصدت لتنزيل المشروع الحضاري لا العلم أو الكفاءة التنظيمية، ولا الفاعلية أو النفوذ، ولا الموارد المادية أو القوة اللازمة لـ 'تنزيل' مشروعها إلى أرض الواقع السوداني. فلماذا فشل المشروع الحضاري إذن؟ ذلك أن توافر هذه العوامل يوضح أن مشروع الحركة الإسلامية في السودان لم يفشل لأسباب خارجية أو لأنه لم تتوفر له موارد مادية أو بشرية كافية وكفؤة، وهذا هو الدليل على أن الخطأ يكمن في المشروع ذاته.. يكمن الخطأ في منهج المشروع.. لأنه قد توفرت له كل عوامل النجاح ولم ينجح.

وقد سبقت الإشارة، عندما تحدثنا بمصطلحات التخطيط الاستراتيجي، إلى أن نهج 'التنزيل' - باستخدام لغة المشروع ذاته - هو - في حالة المشاريع التي تبغي بناء المجتمعات - ذلك الجزء الأصيل من المشروع، المكون من البناء التشريعي والقانوني والمؤسسي، الذي يضع الأسس والموجهات للسياسات والمؤسسات، ويقدم المؤشرات التنفيذية والأخلاقية

للمجتمع والدولة، وعليه يتوقف إرساء القيم والمحضرات التي تحكم تطور المجتمع وتعطيه وجهته وسماته .

وكما رأينا فيما سبق فقد حقق منهج التنزيل الذي اعتمده المشروع الحضاري نتائج معاكسة تماماً لتلك التي حققها المشروع الأصل، مما يعني خلافاً بنيوياً في النهج التشريعي والقانوني والمؤسسي الذي اعتمده هذا المشروع بالمقارنة مع نهج المشروع الأصل..!!

(5)

وقف المسير إلى الخلف

أعود فأذكر بأن المكونات الثلاثة للمشاريع الاجتماعية الكبرى هي، أولاً، رؤية مثالية لمجتمع نتطلع إليه، وثانياً، أهداف كبرى تتحقق بها الرؤية، هي الرسالة، وأخيراً، بناء تشريعي قانوني ومؤسسي يضع الأساس والموجهات للأخلاق والمؤسسات والبرامج والسياسات، للمجتمع والدولة نحو هذه الأهداف. وهذا الأخير هو حجر الأساس على أرض الواقع للمشروع، يصلح به - إذا صلح - كامل البنيان، ويفسد بفساده المكونات الأخرى، ويصيبهما العطب والتحلل.

وقد قام البناء التشريعي للمشروع الحضاري على فكرة 'إيمانية' بسيطة للإخوان المسلمين مفادها أنه طالما أن مشروعهم هو، بتعبير أمين حسن عمر الذي سبقت الإشارة إليه، "انبعاث حضاري" للمشروع الإسلامي الأول، فإن كل المطلوب هو (باستخدام تعبير للطيب زين العابدين)

"استنساخ"¹ البناء التشريعي للمشروع الأصل في المشروع المقلد، أي 'تطبيق الشريعة'.

وللحقيقة فإن لهذه الفكرة تاريخ طويل في العالم الإسلامي، ولا يقتصر مؤيدوها على الإخوان المسلمين، وإنما يشاركونهم في ذلك أيضاً الوهابيون، وجماعات إسلامية أخرى كثيرة. إذ ينطلق هؤلاء من قناعة ترى بأن عدم تطبيق الشريعة هو الذي أدى لتخلف البلاد الإسلامية .. وأن الاستعمار هو الذي فرض على المسلمين عدم تطبيقها لتغريبهم عن معتقداتهم، وأن تطبيقها لازم حتى يتحقق للمسلمين استقلالهم، ويعودوا لسابق أمجادهم، خاصة وأن التطبيق سيفتح على المسلمين بركات من السماء والأرض ثواباً ومكافأة².

وكما هو واضح فإن هذا المنظور هو الوجه الآخر لشعار "الإسلام هو الحل" الذي ظلت ترفعه جماعة الإخوان في مصر لعقود الآن. ولكن من جانب آخر فإن عدم تحقق شيء من هذا الذي وعد به رافعو هذا الشعار، بعد أكثر من عقدين من تطبيق الشريعة في السودان، هو دليل آخر على مخالفة مضمون هذا التطبيق لمقصود الآيات الكريمة. كما يثبت أيضاً عدم جدوى الشعارات إذا تجاهلت العلم والمعرفة والتجارب الإنسانية، وفي غياب التخطيط السليم، والجهد المثابر، والأخذ بالأسباب!!

¹ - الطيب زين العابدين، الدين والمواطنة، ورقة قدمت للمنتدى المدني القومي، الخرطوم، أكتوبر، 2011

² - المستشار محمد سعيد العشماوي: الشريعة الإسلامية والقانون المصري، مدبولي الصغير، القاهرة، 1996، ص 9

غير أن لمبدأ تطبيق الشريعة بعد آخر خطير هو البعد المعرفي، الذي ينبثق عنه منهج الفرد والجماعة المعينة في النظر إلى الحياة والكون والمجتمع والآخر، وطريقة السلوك والتعلم والتصرف في قضايا الحياة¹. إذ إن مفهوم الإسلام الذي يتبناه سدة المشروع الحضاري، يقوم على تعريف الجماعات المذكورة أعلاه للإسلام، وهو المفهوم الذي يلخصه المستشار طارق البشري في أن الإسلام هو: "الأحكام المنزلة من الله سبحانه وتعالى علي نبيه محمد صلى الله عليه وسلم، والتي وردت في القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة، وهذه الأحكام لا يطرأ عليها تغيير أو تبديل.. ومضاد كونها منزلة أنها وردت على البشر ومجتمعاتهم من خارج التاريخ، ونصوصها ليست تاريخية"².

هذا التعريف في شقه الأخير هو الذي انتهى بالمشروع الحضاري وبالإسلام وبالمسلمين عامة إلى ما هم عليه من حال اليوم. فاقول بان الأحكام، لأنها منزلة من الله سبحانه وتعالى، واردة على البشر ومجتمعاتهم من خارج التاريخ، وإن نصوصها لذلك ليست تاريخية، هذا القول يصادم أول ما يصادم القرآن الكريم ذاته، الذي جاء بهذه الأحكام. أفلا ترى إلى قوله تعالى: "يسألونك عن الأهلة قل..". (189 البقرة)، وقوله "ويسألونك عن المحيض قل..". (222 البقرة)، وقوله "يسألونك عن الجبال

¹ - شمس الدين ضوالبيت، منهج الكتاب والحكمة: مدخل إلى الإصلاح الديني الإسلامي،

المجموعة السودانية للديمقراطية أولاً، كمبالا، 2013، ص 13

² - طارق البشري: مصدر سابق، ص 47

قل.. (105 طه)، .. إلى آخر هذه الآيات وغيرها مما عبر عن هذا التساؤل بلسان المقال أو الحال.

فهؤلاء الذين يسألون عن 'الجبال' وعن 'المحيض' هم أشخاص تاريخيون، وعيهم كله محدود بالظروف الاجتماعية والحضارية الخاصة بالبيئة التي عاشوا فيها، بيئة مجتمع الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي، فكيف تكون الإجابات على أسئلتهم 'إجابات من خارج تاريخهم، بنصوص غير تاريخية'؟ إن ذلك مما لا يقبله العقل ولا يسند الواقع، وهو يناقض جملة وتفصيلاً الغرض الوظيفي لهذه النصوص، بل وللدين ذاته الذي جاء للأخذ بيد الناس من وضعهم التاريخي الذي كانوا عليه، وهدايتهم في هذه الحياة الدنيا.. للارتقاء بهم إلى أحسن تقويم!!

وهذا المفهوم هو الذي خلق أيضاً التناقض بين العلم والدين في الإسلام، فلم يعد به العلم جزءاً أصيلاً من الإسلام، برغم كونه نواميس أودعها الله في الكون، وحرّم بذلك المشروع الحضاري وغيره من مشاريع المسلمين من الوسيلة الوحيدة للوصول إلى الغايات، لأن إنكار التاريخية (حركة الكون والمجتمعات في الزمان والمكان)، هو إنكار للقاعدة العلمية الأساس، التي كان بها العلم بدءاً وانتهاءً، والتي لن يكون خارجها 'تنزيل' لرؤية حضارية، أو تقدم أو نهضة، لأنه لن يكون هناك علم أو معرفة أو استفادة من تجربة إنسانية مع إنكار هذه القاعدة.

وبرغم أن أغلب المتأخرين من أمثال البشري ينسب هذه الصيغة 'السلفية' من الإسلام، للسلف الصالح، إلا أن هذا المفهوم الثلاثي لم يكن يوماً هو فهم المتبصرين من 'السلف' لهذه النصوص، وهم الذين فهموا لغة القرآن ومعانيه بداهة.. قال ابن كثير في تفسيره لآيات سورة النحل:

(والله جعل لكم من بيوتكم سكناً ..) حتى قوله تعالى (.. كذلك يتم نعمته عليكم لعلكم تسلمون): "قال عطاء الخراساني: إنما نزل القرآن على قدر معرفة العرب، ألا ترى إلى قوله تعالى: (والله جعل لكم مما خلق ظلالاً وجعل لكم من الجبال أكناناً)، وما جعل من السهل أعظم وأكثر ولكنهم كانوا أصحاب جبال، ألا ترى إلى قوله: (ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها أثاثاً ومتاعاً إلى حين)، وما جعل لهم من غير ذلك أعظم وأكثر ولكنهم كانوا أصحاب وبر وشعر، ألا ترى إلى قوله: (وينزل من السماء من جبال فيها من برد)، لعجبهم من ذلك، وما أنزل من الثلج أعظم ولكنهم كانوا لا يعرفونه، ألا ترى إلى قوله تعالى (سراويل تقيكم الحر)، وما تقي من البرد أعظم وأكثر ولكنهم كانوا أصحاب حر¹.

خلاصة القول إن المنهج الذي تبنته الحركة الإسلامية لبناء الدولة والمجتمع في السودان يقوم على إعادة إنتاج نظام الدولة والمجتمع في العهد الإسلامي الأول. وذلك من خلال استنساخ البناء التشريعي الذي شيد به لمشروع الأصل بناءه الاجتماعي في القرن السابع الميلادي -وهو الشريعة- لتكون هي البناء التشريعي لمشروع بناء الدولة والمجتمع في السودان في القرن العشرين. غير أن مثل هذه الأمور مستحيل عقلاً وعلماً ومنطقاً، ومستحيل بالتجربة الإنسانية. إذ لا يمكن إعادة تطبيق نظام للدولة والمجتمع مضت عليه 1400 سنة، ثم يتوقع أحد منه تحقيق ذات النجاحات التي حققها آنذاك.. وتجربة الحركة الإسلامية في الحكم في السودان لم تفعل أكثر من أنها قد أكدت ذلك بالبرهان العملي مرة أخرى..!

¹ - تفسير ابن كثير، تفسير آيات سورة النحل 80 - 83

فعلى الرغم من أن المسلمين عادة ما يستشهدون "بدولة النبوة ودولة الخلافة الراشدة على أنها النموذج الأعلى في تطبيق مبادئ الإسلام وأحكامه" والكلمات للطبيب زين العابدين، إلا أن ذلك "لا يعني.. أنها كانت خارج إطارها الزماني والمكاني، مما يقيم الحجة.." - والكلام لازال للطبيب زين العابدين- "على أن الإسلام لا يعني استنساخ تلك الفترة الذهبية في كل زمان ومكان. والحقيقة أن استنساخ فترة تاريخية ماضية قبل مئات السنين يستحيل عقلاً وواقعاً مهماً رغبت الناس في ذلك"¹. والمعنى الأخير لهذا الكلام هو أن الشريعة غير قابلة للتطبيق في مجتمعات اليوم، وغير صالحة لإقامة المجتمع الإسلامي الجديد.

لذلك لم يكن بد من أن تنتهي تجربة المشروع الحضاري إلى "دين آخر غير الإسلام.." كما قال الأستاذ عثمان ميرغني رئيس تحرير جريدة التيار في مقال له: "دين عنصري فيه سادة وعبيد، دين [لا يكون الانتماء إليه إلا] بالبطاقة الحزبية والجهوية والقبلية.."، "دين.. أدار حرباً ضروساً من أجل تطهير البلاد عرقياً.. أكمل المهمة بنجاح في جنوب السودان ويستمر - بنجاح حتى اللحظة- في جنوب كردفان.. وقريباً سينتقل إلى دارفور[لم تكن الحرب في النيل الأزرق بدأت بعداً، لأنه دين يضيق حتى بالمسلمين أنفسهم]"². فلقد تهدمت في ظل هذا 'الدين' يومياً قيم الاستقامة والعدالة أسمى وأرفع قيم الإسلام.

¹ - أ. د. الطبيب زين العابدين: المواطنة والدين، ورقة قُدمت لورشة المنتدى المدني حول

المواطنة، الخرطوم 4-5/10/2011

² - عثمان ميرغني: دين الطبيب مصطفى، جريدة التيار 2011/6/22

وهذا هو الإطار الذي يجب أن ننظر من خلاله إلى ما سُمي بـ"الدستور الإسلامي" الذي أعدته ونشرته ما يُعرف بـ"جبهة الدستور الإسلامي"¹. إذ لا يهدف هذا الدستور لأكثر من إضافة اسم الله - سبحانه - على الانتهاكات والفسل الذريع لدولة المشروع الحضاري، ويجعل الطعن فيها طعن في الدين. والدولة التي ستمخض عن هذا الدستور (إذا أُجيز) هي ذات الدولة القائمة الآن، والتي خبرناها طوال سنوات المشروع الحضاري، وأشرنا في الفقرة السابقة إلى شئ قليل من انتهاكاتها وإخفاقاتها والمآزق التي جرت إليها الدولة والمجتمع في السودان. (وسنفصل في الفصل الثاني من هذا الكتاب بعنوان: 'أحاديث في العلن مع دعاة الدستور الإسلامي' خطأ الأساس الديني الذي يقوم عليه هذا الدستور).

لقد تحول الإسلام بسبب الأخطاء المعرفية الفادحة إلى مسخ مشوه لا يصلح لدنيا ولا لآخرة على يد المشروع الحضاري، إذ إن صلاح الدنيا هو مطية المسلم لصلاح آخرته. ولكن، من الجانب الآخر، ظلت المعايير الأخلاقية للإسلام حية في نفوس السودانيين وأذهانهم، فظهرت بجانبها إخفاقات المشروع الحضاري واضحة جلية للعيان، لذلك بدأت محاولات مرتبكة لفك الارتباط بينهما، بهدف التقليل من الفشل في الاتجاهين، وفتح الطريق لعودة مستقبلية تقودها جماعات أخرى تدعي صحيح الإسلام...!!

وهذا هو الإطار الذي يتوجب أن نضع فيه اعتراف أحد قادة مشروع الحركة الإسلامية الذي قال إنه: "ليس هناك فرصة لتطبيق المشروع

¹ - مشروع دستور دولة السودان، صحيفة الانتباهة، أكتوبر 2011

الحضاري" في السودان وأضاف: أن هذه مهمة الأمة الإسلامية مجتمعة، وليست مهمة قطر بإمكانات السودان (الضعيفة). وهذا تراجع واعتراف بالفشل ولكنه تراجع واعتراف لا يصلح لأن يكون مدخلاً لمراجعة النهج، لأنه لم يهدف لأكثر من تبرير الفشل. وذلك حتى من قبل أن يتراجع عنه قائله في ظل احتجاجات آخرين من قيادات المشروع يصابون بالذعر حتى من مثل هذه الاعترافات الخجولة¹.

وقد أصر هذا القيادي في مناسبة أخرى على أن المشروع الحضاري لم يكن أصلاً من أجل قيم الإسلام! ففى إحدى جلسات ندوة قضايا وإشكالات الدولة الإسلامية المعاصرة التي نظمها مركز دراسات السلام والتنمية بجامعة جوبا، في أغسطس 2006، قال دكتور حيدر إبراهيم: إن محاكمة المشروع الحضاري تكون "بمقدار اقترابه من قيم الطهارة السياسية، وإحياء شعب الإيمان الخاملة، ثم توحيد الطاعة والولاء لله"، بحسب ما بشر به المشروع، وبالتالي فإنه [د. حيدر] ينظر للتعذيب الممنهج، والفساد المؤسسي، وليس للبتروول والاتصالات التي يمكن إن يقوم بها أي نظام بعثي أو شيوعي أو ناصري.

وقد رد القيادي على هذا الجزء بقوله: "عندما أتطرق إلى نقطة الأخلاق أقول نحن لا نؤمن بأولوية الأخلاقي على العملي ولا الاقتصادي أو الاجتماعي"². ويتساءل المرء ما الذي يتبقى من 'الانبعاث الحضاري'؟

¹ - صحيفة آخر لحظة، 28-29/9/2011

² - هويدا عتباتي [محررة]: قضايا وإشكالات الدولة الإسلامية المعاصرة، مؤسسة فريدريش

و' النهضة الشاملة' و' المشروع الإسلامي' إن ذهبت الأخلاق. ولم يرد الأمور إلى نصابها (في الندوة بالطبع) إلا التدخل الحاسم، والمنزعج بعض الشيء، لأخ مسلم قيادي آخر، أكد اتفاقه مع د. حيدر في: "أن الأخلاق شئ أساسي وهي أساس دعوتنا"¹. فهنا أيضاً محاولة للتهرب من صرامة المعايير الأخلاقية الإسلامية لإنكار الفشل.

لقد كان محتوماً أن تفشل محاولة استنساخ البناء التشريعي الذي قام عليه المشروع الأصل في المشروع الحضاري، لأنها محاولة تصادم العلم والعقل ومنطق التاريخ والتجربة الإنسانية، وقائمة على خطأ معرفي فادح في تعريف الإسلام. هذا الأصل الديني للمشكلة هو الذي أفرز مساع سابقة وجارية للإصلاح الديني.

¹ - المصدر السابق، ص 136

الإصلاح الديني نداء الوقت

وللحقيقة فإن الذين يستشعرون الحاجة الملحة لإصلاح ديني يتزايد عددهم يوماً بعد يوم. فالمتتبع للكتابات والنقاشات الفكرية والحوارات لا بد أن يلحظ حجم الحيرة التي تُلغ الناس جراء التجربة 'الإسلامية' المربكة لنظام الحركة الإسلامية السودانية، التي مروا بها. فمن جانب هناك الشعارات الزاهية والتذكير المتواصل بالإنجازات الحضارية الباهرة للعهود الإسلامية الأولى والسمو الأخلاقي لطلائع تلك العهود وللمسلمين عامة—في المدارس والإعلام وإدعاءات المسؤولين في الشارع العام. ومن الجانب الآخر هناك واقع يلفه البؤس والاستبداد وانتشار العنف والحروب والفساد غير المسبوق والانحيار الأخلاقي... وقد تركت هذه التجربة في نفوس الناس سؤالاً مدوياً: هل يمكن أن يكون هذا هو الإسلام..؟؟ هذا السؤال سواء كان بلسان الحال أو المقال، والذي عبرت عنه حالة المعارضة السياسية الواسعة لنظام الحركة الإسلامية، هو الخطوة الأولى الحاسمة على طريق الإصلاح الديني.

وتأتي النساء السودانيات على رأس الفئات التي عانت الأمرين جراء سياسات نظام الحركة الإسلامية. فقد اعتبر النظام منذ أيامه الأولى أن

تقييد النساء وتكبيلهن هو التعبير الأكيد عن إسلاميته والتزامه. وفي المقابل توصلت النساء منذ فترة مبكرة أيضاً إلى أن سياسات النظام وتوجهه المعرفي السلفي بما يفرضه من 'قوامة' على النساء، وما يترتب عليه من قوانين للأحوال الشخصية، وللنظام العام، تميز ضد النساء، وتضفي على هذا التمييز قدسية دينية - أن هذا النظام هو الذي يقف حجر عثرة أمام تطلعاتهن في إزالة كافة أشكال التمييز التي يتعرضن لها، وأمام حياة يتمتعن فيها بحقوق متساوية على قدم المساواة مع شقائقهن من الرجال.

كذلك وجدت أعداد متزايدة من أهلنا في الهامش السوداني من المسلمين غير المستعربين ومن غير المسلمين أن جذور الظلم والتمييز التي يتعرضون له يربطها حبل سري بترانبيات عرقية تجد أصولها في الصيغة السلفية للإسلام الرائجة في السودان، وهي ترانبيات تفضل العرب المسلمين على غير العرب منهم، والمسلمين على 'أهل الذمة' والرجال على النساء، وتنتقص من حقوقهم على المستوى السياسي والاجتماعي والاقتصادي حتى لو نجحوا في تأمين هذه الحقوق على المستوى القانوني، بحيث صاروا مواطنين من الدرجة الثانية، وذلك حتى لو قال الدستور أو القانون بغير ذلك (الدستور 'الإسلامي' الذي تدعو إليه 'جبهة الدستور الإسلامي' يحظر ترشح النساء وغير المسلمين لرئاسة الجمهورية).

والسبب في ذلك أن الحكومة الدينية التي تطبق الدستور والقانون تنظر إليه بمنظار هذه التراتبيات العرقية والنوعية المسنودة دينياً. لذلك تأتي على رأس مطالب أهل الهامش السياسية اليوم إقامة الدولة المدنية الديمقراطية، بديلاً للدولة الدينية، بأمل أن تكون خطوة أولى نحو

المساواة الاجتماعية لأهل الهامش (أنظر على سبيل المثال الإعلان السياسي لتحالف الجبهة الثورية السودانية الذي وقعتة الحركات المسلحة الدار فورية والحركة الشعبية قطاع الشمال في أغسطس الماضي¹). ولكن كثيرين منهم يعلمون أيضاً أنها خطوة لن تكتمل إلا بالإصلاح الديني، بسبب انتشار هذه المفاهيم التمييزية حتى في أوساط قواعدهم الشعبية، نتيجة لمذهبية سلفية تلغي التاريخ ومكتسباته الحقوقية.

يضاف إلى هؤلاء الذين استشعروا الحاجة للإصلاح الديني، المثقفون والمثقفات الديمقراطيون، والمنادون بالحرية وحقوق الإنسان، والناشطون المدنيون في مجالات بناء السلام وفض النزاعات، والنقابيون، والصحفيون، الذين يعيشون يومياً تعدي النظام الديني السلفي على مبادئ الديمقراطية، ومصادرته لحرريات الرأي التعبير والنشر، سواء بقوانين الصحافة، أو ادعاءات الأمن الوطني، أو بمواد مثل "الردة" في القانون الجنائي، وانتهاكه لحقوق الإنسان وتعارضه المبدئي معها، وإزكائه للنزاعات الدامية ولروح القبلية والعنصرية، بالعنف الهيكلي الذي يحمله في أحشائه. يفعل كل ذلك عبر ترسانة لا تنضب من النصوص والمفاهيم الدينية، لم تعد تجدي معها محاولات تجاوزها بالسكوت عنها، أو بمجرد 'لصق' نظام معرّف آخر إلى جانبها.

¹ - الإعلان السياسي لتحالف الجبهة الثورية السودانية

<http://www.sudantribune.net/> إعلان-تحالف-الحركة، 1568

وبالعودة للمراجعة الفكرية، فقد توصلنا عند مناقشتنا لتعريف المستشار طارق البشري للإسلام الذي تتبناه الحركة الإسلامية السودانية إلى أن الخطأ الأساسي في ذلك التعريف هو لاعلميته الناتجة عن رفضه لمبدأ تاريخية النصوص والأحكام الشرعية، وبالتالي تأييده لشبكة التشريعات والمفاهيم التي جاء بها المشروع الإسلامي الأول لكل زمان ومكان. ويعني هذا التأييد أن ترتيبات كتلك التي تنظم الولاية الصغرى والكبرى، على سبيل المثال، والأحكام 'السلطانية' الأخرى، وأحكام أهل الذمة، وتشريعات المرأة، والأحوال الشخصية، وأحكام العقوبات .. الخ تظل كما هي لكل زمان ومكان، بما فيهما زماننا الحاضر. وأن هذا الفهم للإسلام هو الذي قاد لمبدأ التشريع 'الاستنساخي'، وإلى أن تظل المجتمعات الإسلامية معلقة بالماضي، ومسيرتها متوجهة إلى الخلف.

غير أن هذا المنهج الاستنساخي لم يكن هو المنهج الذي أقام به المشروع الإسلامي الأول بناء التشريعي والمفاهيمي، فقد كان الوحي يقيم ذلك البناء استجابة للحاجات المتجددة للجماعة الإسلامية الناشئة، ووفق النمو المطرد في المجتمع والحياة، ووفق المشكلات العملية التي تواجهها الجماعة المسلمة في حياتها الواقعية، ووفق النمو المطرد في الأفكار والتصورات¹. وقد كانت الآيات القرآنية ترد تبعاً لأوضاع معينة وأحداث ملموسة في حيزها الزماني والمكاني.. كأنها إجابات محددة جزئية، عن أحوال محددة فردية أيضاً.

¹ - سيد قطب: معالم في الطريق، دار الشروق، القاهرة، ص 19

فالمنهج الذي أقام به المشروع الإسلامي الأول بناءه التشريعي والمفاهيمي لم يكن يستنسخ شيئاً قبله، بل كان منهجاً تاريخياً علمياً تقديمياً، مرتبطاً ارتباطاً عضوياً كاملاً وشاملاً بأسباب نزوله، لا ينظر للخلف، وإنما يقود المجتمع إلى الأمام باتجاه التصورات العامة لنظام الحياة التي يقدمها القرآن!..

وهذه الاعتبارات هي التي تحدد مهمة ومفهوم الإصلاح الديني والغرض منه: وهو التعرف على/ وإعادة إحياء ذلك المنهج التشريعي التاريخي العلمي للمشروع الأصل، بما يسمح بإبدال شبكة التشريعات والمفاهيم التي جاء بها المشروع الأول، بأخرى تناسب الظرف التاريخي الحالي، وتوافق في ذات الوقت التصورات العامة لنظام الحياة التي يقدمها القرآن، وبما يحفز سير المجتمعات الإسلامية إلى الأمام. وبالتالي فإن مطلوب الإصلاح الديني هو الانتقال من تطبيقات المنهج في القرن السابع، والتي يبغى الفكر السلفي بصورة عامة إعادة إنتاجها، إلى المنهج ذاته، ثم إلى تطبيقاته الجديدة التي تعبر عن نظامه للحياة في القرن الواحد وعشرين.

لقد فطن كثيرون من رواد الفكر الإسلامي إلى أن حالة الركود والتخلف الحضاري التي تلت المجتمعات الإسلامية مردها إلى جمود الفكر التشريعي الديني، بسبب عجزه عن استكناه مبدأ الحركة في بناء الإسلام. وقد سبقت الإشارة إلى أن حركة الكون والمجتمعات في الزمان والمكان، التي يقوم عليها المنهج التاريخي هي القاعدة العلمية الأساس، التي كان بها العلم بدءاً وانتهاءً. ولهذا فإن أولى معالم المنهج الإصلاحية هي اشتماله قاعدة للتعامل مع مبدأ الحركة: حركة المجتمعات في

الزمان والمكان، وبالتالي إعادة المياه إلى مجاريها بين الإسلام والعلم، وإجراء مصالحة مع العقل بعد أن تسبب المذهب السلفي، بإنكاره لمبدأ التاريخية - أساس العقلانية- في قطع العلاقة به لأكثر من عشرة قرون الآن. ثم العدل المتحقق به، وقوة الدفع المحفزة للتقدم والنهضة التي يطلقها، إضافة إلى نسبته إلى القرآن والعهد الإسلامي الأول، بما أنه المنهج الذي تحققت بقوة دفعه الإنجازات الحضارية الباهرة لذلك العهد الأول. هذه بصورة مجملية المعايير التي يمكن بها الحكم على مساعي الإصلاح الديني السابقة والحالية، وإن كانت تستحق هذا الوصف أم لا، والتي تمايز بينه وبين ما يعرف بالاجتهاد وما يدخل في مفهوم التجديد.

وقد بدأ محمد عبده السير في هذا الطريق عندما هاجم التقليد، لأنه عنده يتنافى مع العقل الذي من وظيفته ملائمة الإنسان مع ظروف حياته، ويتنافى مع سنة الحياة التي تتسم بالتغير والتبدل الدائبين. فقد كان محمد عبده يرى أن الحياة تتطور وتتغير .. فإذا وقفنا في الفقه عند حد اجتهادات الفقهاء السابقين، بينما الحياة تتطور، فإن ذلك سيضع المسلمين في الحرج من هذه الضجوة بين فقههم الإسلامي وبين الحياة. وساعاتها إما أن تضعف قيمة الإسلام في نفوسهم، وإما أن يصبحوا معزولين عن العالم. وهو ما تواجهه بالفعل المجتمعات الإسلامية التي اختارت طريق التقليد ومنها السودان.

وقد كشفت القراءات المعرفية للتراث من خلال دراسات حديثة لباحثين من أمثال محمد عابد الجابري، ومحمد أركون، ونصر حامد أبو زيد أوجه الخلل في النظام المعرفي السلفي (التي هي غياب مبدأ الحركة)، وقدموا ورصفاؤهم خدمات جليلة للإسلام من خلال دراساتهم، التي

أمسكت باللمحظات الفاصلة في تكوين النظام المعرفي السلفي السائد، وفككت بنيته، ومن ثمّ توصلت إلى تحديد وتعريف مكان الخلل فيه (وذلك نصف الحل). وقد دفع بعضهم أثماناً غالية في مواجهة التيارات غير العلمية التي تملأ ساحات المجتمعات الإسلامية حالياً.

وشارك السودانيون بهمة وقدح معلى في جهود التجديد والإصلاح الديني، انطلاقاً من اعتراف عام بوجود أزمة عميقة تواجهها المجتمعات الإسلامية كافة، بالقياس إلى الإطار النظري المعاصر المتاح للمسلمين. وقد حاول د. الترابي ملائمة بعض جوانب الفقه الإسلامي - خاصة السياسي والتنظيمي - مع متطلبات العصر. إلا أن جهوده ومحاولاته لم تثمر كثيراً. ويعود السبب في قلة العائد من هذه الجهود إلى ضعف مبدأ الحركة في هذه المحاولات. إذ تقوم جهوده على إحياء وقائع كانت مهجورة من قبل، مثل قوله بإمامة المرأة للصلاة استناداً على حديث أم ورقة الذي رواه أبو داود. كما أسفر التطبيق العملي 'لتجديده' عن ذلك المسخ البولييسي المشوه لدولة المشروع الحضاري المعروف للكافة الآن.

وقد قدم السيد الصادق المهدي - والحديث عن الصادق المفكر وليس السياسي - إسهامات وكبيرة حقاً على طريق الإصلاح الديني بالمعيار الذي اعتمدته هذه الدراسة، وهو: السعي لمصالحة الإسلام مع العلم والعقل. إذ يقوم منهجه في التأصيل الصحوي على اعتماد العقل والتجربة مصادر أساسية للمعرفة الإنسانية بجانب الوحي والإلهام، وتبني في أكثر اجتهاداته نهج المقاصد. ومن ثمّ عبرت كتاباته الغزيرة وجهوده الفكرية الثرة عن فكر إسلامي تقدمي يستوعب الديمقراطية

الليبرالية، وحقوق الإنسان، وحقوق المرأة، والتعددية الثقافية والدينية¹.

ولئن توقفت جهوده الفكرية عن الاعتراف بتاريخية الأحكام الشرعية صراحة، إلا أنه تبناها عملياً في بعض اجتهاداته. وفي كل حال بسطت كتاباته المشاكل العملية التي تواجه السلفية فأوفت. أعانه على ذلك إمام موسوعي بعلوم الشرع والعصر، وكذلك تجربته التنفيذية في الحكم. وفي تقديره يقف الصادق المهدي، بتعريفه للإشكالات العملية للسلفية، جنباً إلى جنب مع الجابري وأركون وأبو زيد، الذين أضاءوا إشكالاتها المعرفية والفلسفية. غير أن منهجه في التجديد لا يقوم على منهجية واضحة المعالم وراسخة.

وفي كتاب صدر له حديثاً بعنوان (مراجعات الإسلاميين)، تناول د. حيدر إبراهيم كتابات بعض كبار مفكري الإخوان المسلمين التي انتقدوا فيها تجربة تنظيمهم في الحكم. وقد جاء على صدر القائمة د. الطيب زين العابدين، الذي قال عنه حيدر إبراهيم إن كتاباته تميزت بقدر كبير من النقد والمراجعة الجذرية.

وقد امتدت هذه المراجعة الجذرية حديثاً للإطار الفكري المرجعي للتنظيم. فهو يقترب، في ورقة بعنوان (المواطنة والدين) قدمها لورشة المنتدى المدني القومي في (5/10/2011)، واقتبست منها في جزء سابق، يقترب كثيراً جداً من مبدأ التاريخية. يقول د. زين العابدين: "عادة ما

¹ - الصادق المهدي: جدلية الأصل والعصر، دار الشمامسة للنشر، يونيو 2001، وله في هذا

الموضوع أيضاً: نحو مرجعية إسلامية متجددة، مكتبة الشروق الدولية، 2006

يستشهد المسلمون بدولة النبوة ودولة الخلافة الراشدة على أنها النموذج الأعلى في تطبيق مبادئ الإسلام وأحكامه، ولا يعني ذلك أنها كانت خارج إطارها الزماني والمكاني، مما يقيم الحجة على أن الإسلام لا يعني استنساخ تلك الفترة الذهبية في كل زمان ومكان. والحقيقة أن استنساخ فترة تاريخية ماضية قبل مئات السنين يستحيل عقلاً وواقعاً مهماً رغب الناس في ذلك". وليس هذا الذي يعبر عنه د. زين العابدين شيئاً آخر غير مبدأ التاريخية¹.

غير أن تعريف هذه الدراسة للإصلاح الديني ينطبق أكثر ما ينطبق على أعمال الأستاذ محمود محمد طه. فهو بلا منازع المصلح الديني الأهم على مستوى السودان والعالم الإسلامي منذ الشاطبي. وتجسد قولته المشهورة عن أن "الشريعة بصورتها التي جاءت بها في القرن السابع لا تصلح لإنسانية القرن العشرين" اشتغال التاريخية في الواقع. وكانت النقطة التي انطلق منها الأستاذ محمود محمد طه هي التمييز بين خطابين في القرآن: أحدهما كوني عام، والثاني محلي وعابر. ويقوم التمييز بينهما على تصنيف آيات القرآن إلى آيات أساسية تشتمل على المكون الكوني في رسالة الإسلام، هي الآيات المكية، وآيات فرعية تتضمن المكونات العابرة في هذه الرسالة هي الآيات المدنية. "وفقاً لهذا التمييز يتضمن القرآن رسالتين إسلاميتين، وليس رسالة واحدة فقط كما تعتقد أغلبية المسلمين. فقامت الرسالة الأولى من هاتين الرسالتين على التمييز بين المسلمين وغير المسلمين، وبين الرجال والنساء، في نظامها

¹ - أ. د. الطيب زين العابدين، المواطنة والدين، مصدر سابق

الاجتماعي الداخلي، وعلى الحرب الجهادية في علاقاتها الخارجية. أما الرسالة الثانية فتقوم على المساواة العامة - بين أفراد البشر، بغض النظر عن أديانهم، أو نوعهم الجنسي، أو ألوانهم، أو ثقافتهم، أو لغاتهم - في نظامها الاجتماعي الداخلي. ولهذا السبب فإن الشريعة بالنسبة للأستاذ محمود محمد طه، هي عنصر متغير، وبالتالي فإنه يجب تعديل كل جوانبها التمييزية بناءً على قيم ومبادئ الرسالة الثانية¹.

إلا أن التأسيس النظري والديني يواجه بعض الصعوبات، منها القول بأن أصول الإسلام نزلت بمكة فلم يستجب لها الجاهليون ولما ظهر عملياً أنها فوق طاقتهم نزلت الفروع المدنية (تطوير شريعة الأحوال الشخصية، ص 38) وهو قول يفصل النصوص عن الواقع الاجتماعي لمن أنزلت عليهم، ويوحي بأن المصدر الذي جاءت منه هذه النصوص لم يكن يدري هذا الواقع، كما أن تقسيم القرآن - وبالتالي التاريخ - إلى مكي ومدني لم يكن جامعاً مانعاً، فقد حافظ على أحكام العقوبات برغم أنها مدنية وعاملها معاملة المكي. كذلك لا يستقيم تقسيم التاريخ البشري إلى مرحلتين فقط، لأنه سلسلة متواصلة من المراحل.

كذلك تتيح التجربة الحالية لحزب العدالة والتنمية في تركيا مقارنة تقريبية عملية معاصرة لفعالية المنهجين التقليدي والإصلاحي في الحكم والتنمية وبناء المجتمعات: الأول هو منهج الحركة الإسلامية في السودان القائم على إعادة إنتاج تطبيقات المنهج الإسلامي في القرن

¹ - الباقر العفيف، الأصيل والدخيل في الثقافة الإسلامية السودانية، الناشر: المجموعة

السابع الميلادي (أحكام الشريعة)، والثاني منهج حزب العدالة الذي يركز على غايات ومقاصد تلك التطبيقات المتمثلة في الديمقراطية وحقوق الإنسان .. والنتائج التي حققها كل منهما.

هذا مع الإقرار بأن حزب العدالة والتنمية التركي لم يقل في وقت من الأوقات إنه يطبق منهج إسلامي وإنما وجد عناصر من نظام الحكم الحالي قائمة من فترة سابقة.. ولكن إسهامه يأتي في أنه تبناها واعترف بها وأعطاهها هوية إسلامية، فأطلق بها طاقات هائلة في أوساط الشعب والمجتمع التركي.

فهذه جملة إسهامات في الإصلاح الديني، أكدت بإلحاحها وتواترها، من جانب، الحاجة الملحة للإصلاح، وأنارت، في بحثها الدؤوب عن منهج (أو فلسفة) التشريع في الإسلام، الدروب إليه، من الجانب الآخر.

(2)

الطريق إلى إسلام الديمقراطية وحقوق الإنسان

وأعود مرة ثالثة فأذكر بأن المكونات الثلاثة للمشاريع الاجتماعية الكبرى هي، أولاً، رؤية مثالية لمجتمع نتطلع إليه، وثانياً، أهداف كبرى تتحقق بها الرؤية، هي الرسالة، وأخيراً، بناء تشريعي يضع الأساس والموجهات للأخلاق والمؤسسات والبرامج والسياسات، للمجتمع والدولة، نحو هذه الأهداف. وهذا الأخير هو حجر الأساس على أرض الواقع للمشروع، يصلح به، إذا صلح، كامل البنيان، ويفسد بفساده المكونات الآخرين ويصيبهما العطب والتحلل.

وقد كانت هذه المكونات الثلاثة هي مضمون القرآن الكريم الذي شكل علومه الأم، ومشروعه الاجتماعي الذي جاء به. فقد أورد الزركشي في كتابه (البرهان في علوم القرآن)، أن محمد بن جرير الطبري، صاحب التفسير والتاريخ، وأبو الحكم بن برجان، حامل لواء اللغة بالأندلس في عصره، والقاضي أبوبكر بن العربي، الفقيه والعالم الأندلسي، وآخرون، قد اتفقوا جميعاً على أن جملة القرآن تشتمل على ثلاثة علوم، وفصل العربي هذه العلوم قائلاً: "وأم علوم القرآن ثلاثة أقسام: توحيد وتذكير وأحكام؛ فالتوحيد تدخل فيه معرفة المخلوقات ومعرفة الخالق بأسمائه وصفاته وأفعاله. والتذكير؛ ومنه الوعد والوعيد والجنة والنار، وتصفية الظاهر والباطن. والأحكام؛ ومنها التكاليف كلها وتبيين المنافع والمضار، والأمر والنهي والندب¹."

ويقابل التوحيد في المشروع الاجتماعي القرآني الرؤية في مكونات المشروع في التخطيط الاستراتيجي الحديث. إذ إن المراد هو بناء مجتمع يحقق إرادة الخالق من الخلق، وهي تعمير الأرض بالقسط، كما في الآية "وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط" (25 الحديد). فالمجتمع (الحلم) هو مجتمع القسط، أدق موازين العدل. والتذكير هو الحث، بالثواب والعقاب على تزكية النفوس وارتداد مكارم الأخلاق، فهذه رسالة المشروع والأهداف الكبرى التي ينبغي تحقيقها. ثم الأحكام التي هي البناء التشريعي الذي يضع الموجهات للأخلاق والأساس للمؤسسات والسياسات.

¹ - بدر الدين الزركشي: البرهان في علوم القرآن، مكتبة دار التراث، القاهرة

وتتطابق مكونات المشروع في التخطيط الاستراتيجي الحديث، مع هذه الأقسام الثلاثة 'الأم' لعلوم القرآن، التي ذكرها الزركشي، ويتطابقان معاً تطابقاً تاماً مع مهام البعثة المحمدية كما ذكرها القرآن:

فبدءاً بآية سورة البقرة التي يدعو فيها إبراهيم عليه السلام لذريته: "ربنا واجعل فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم إنك أنت العزيز الحكيم" (الآية 129)، مروراً بالإشارة إلى إجابة هذه الدعوة في سورة الجمعة "هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم يتلوا عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين"، إلى التذكير بهذه النعمة في آل عمران: "لقد من الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين" (الآية 169)، وفي سورة البقرة: "كما أرسلنا فيكم رسولا منكم يتلوا عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون" (الآية 151)، كل واحدة من هذه الآيات تفصل مهام وأغراض البعثة المحمدية الثلاث.

هذه المهام كما جاءت في الآيات السابقة هي أولاً، إسماع الناس صفات الله الواحد المقسط، الذي عندما شهد على نفسه وأشهد الخلق عليه فبصفة القسط، كما في الآية "شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائماً بالقسط..." (18 آل عمران)، ويقابلها في المشروع القرآني العملي 'إقامة مجتمع القسط'، أدق موازين العدل. والمهمة الثانية هي 'يزكيهم' وتقابلها أهداف المشروع وهي ارتياد الأفراد والمجتمع لمكارم

الأخلاق، والتي سيتضح من آيات أخرى ومن الأحاديث النبوية، أنها: الكرامة وفي قلبها الحرية، والقوة في مقابل الضعف، والعدالة الاجتماعية، والعلم، والسلام.

ثم يرد لفظ " الكتاب والحكمة " في الآيات المذكورة متصلا بالبعثة المحمدية وواصفا لمهمتها الثالثة، قائلاً إن محمدا (ﷺ) إنما بُعث أيضاً ليُعلم قومه "الكتاب والحكمة". ولا يمكن أن يكون المقصود بذلك هو القرآن الكريم، لقوله تعالى مخاطبا عيسى ابن مريم: "يا عيسى ابن مريم أذكر نعمتي عليك وعلي والدتك إذ أيدتك بروح القدس تكلم الناس في المهدي وكهلا وإذ علمتك الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل" (115 المائدة). فالكتاب والحكمة ليست هي الإنجيل الذي نزل أيضا علي عيسى ابن مريم، وهي بالتالي ليست القرآن الكريم في حالة البعثة المحمدية.

فاستخدام لفظي الكتاب والحكمة مقترنين في هذه الآيات وفي سبع آيات أخرى تتصل بمهام البعثة، يعني أن المعني المقصود لا يقتصر علي المعاني المفردة لأي منهما وإنما هو معني اصطلاحى محدد، يماثل، على سبيل المثال، استخدام القرآن لمصطلح "يوم الدين"، إذ لا يقتصر معناه علي المعاني المفردة للألفاظ المكونة له وإنما يحمل معني اصطلاحيا محددًا هو 'القيامة'. وينطبق الشيء ذاته على مصطلح 'الكتاب والحكمة' لأن كتب الله الأمر تعني: 'قضاه وأوجبه'. وقد كتب الله على الناس أحكاما بالصوم والقتال والقصاص .. الخ، فالكتاب هو مجموع هذه الأحكام التي اصطلح علي تسميتها بالشريعة. أما الحكمة فهي كما

يقول الراغب الأصفهاني 'إصابة الحق بالعلم والعقل' ¹. وهو معني يقود إلى معرفة القصد أو الغاية من وراء الأشياء. وقد كانت العرب تطلق علي الحديدية التي تحيط بحنكي الفرس في اللجام "حكمة الفرس" سميت بذلك لأنها "تمنعه من كثير من الجهل والطيش"، كما جاء في لسان العرب، ² فالحكمة هي معرفة القصد والغاية.

نحن هنا إذن أمام المنهج التشريعي للبعثة المحمدية، أو فلسفة التشريع القرآني، المكون الثالث للمشروع في التخطيط الاستراتيجي الحديث، والكنز المفقود، الذي ظلت تبحث عنه، بلسان الحال أو المقال، كل محاولات التجديد والإصلاح الديني الصادقة.

وهو يتكون من عنصرين أساسيين هما الأحكام (أو الكتاب)، ثم غايات ومقاصد تلك الأحكام. ويتبع ذلك بالضرورة أن الأحكام هي وسائل لتجسيد هذه المقاصد والغايات، وتنظيم حركة الحياة في المجتمع باتجاهها. ومن طبيعة الوسائل أنه تجب إعادة تكييفها بتحول الزمان والمكان، حتى تلبي تغيرات الظروف وتبدل الأوضاع. من هنا كانت حكمة الأحكام، أو غاياتها ومقاصدها هي الحقيقة الإسلامية الثابتة - نسبياً - بينما الأحكام إجراءات متغيرة لتكييف حياة المجتمع وترقيته نحو مقاصده وغاياته الإسلامية ³.

¹ - الراغب الأصفهاني: معجم مفردات القرآن الكريم، دار الفكر القاهرة، ص 126

² - لسان العرب مادة ح ك م

³ - للمزيد حول هذا الموضوع أنظر: شمس الدين الأمين ضوالبيت: منهج الكتاب والحكمة: مدخل إلى الإصلاح الديني الإسلامي، الناشر: المجموعة السودانية للإصلاح الديني،

ويلبي منهج 'الكتاب والحكمة'، بتماھيه مع تاريخية المجتمعات، شروط العلمية اللازمة. فقد أشرنا من قبل إلى أن وظيفة المنهج هي حكم واقع متغير، فيصبح لازماً، لذلك، أن يكون مهيئاً لوظيفته، مزوداً بألية للحركة تمكنه من مجارة التغيير، وإلا تناقضت وظيفته مع مجاله، وذلك مخالف لأصل الدين ومقتضى الإيمان¹. ومن ثمّ تتيح هذه الخاصية العلمية لمنهج 'الكتاب والحكمة' إبدال شبكة التشريعات والمفاهيم القانونية التي ناسبت المشروع القرآني الأول، والتي لم تعد تناسب مشروعات اليوم، بأخرى تناسب الظرف التاريخي الحالي، انطلاقاً من التصورات والأهداف العامة لنظام الحياة التي يقدمها القرآن.

ولمن يذكر التعريف الذي قدمناه للنظام المعرفي في بداية هذه المقالات فإن أحد مهامه الرئيسية هي 'إعطاء قوة الدفع المحفزة للتقدم والنهضة'، أي "للتحصيل التراكمي الذي لا ينتهي للمعرفة"². وهو بعد يفتقده النظام المعرفي السلفي تماماً، لأنه بتعريفه معلق بالماضي حيث المعرفة بالضرورة أقل. فكما لا يغيب عن البال أن عظمة وروعة وألق الحضارة والمعارف الإسلامية في عهود ازدهارها كانت بالمقارنة مع ما سبقها أو جاليلها، وليس مع معارف اليوم. في المقابل يدفع منهج 'الكتاب والحكمة' المجتمعات دفعاً وبصورة دائمة تجاه غايات الإسلام العليا السامية، والتي ذكرنا في إشارة عابرة أنها الكرامة والقوة والعدل والعلم

¹ - عبد الجواد ياسين: السلطة في الإسلام، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2000، ص 54

² - فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة حسين أحمد أمين، مركز الأهرام

للترجمة والنشر، القاهرة، 1993

والسلام. كما أن منهج الكتاب والحكمة يلبي متطلبات المنهج الإصلاحي الأخرى في تحقيق العدل، بوصفه أحد مكونات المنهج الرئيسية، وذلك إضافة إلى نسبته الواضحة إلى القرآن والعهد الإسلامي الأول ممثلاً في أسلوب عمر بن الخطاب في إدارة الدولة والمجتمع.

وبالطبع فليس من الأغراض الأصلية للإصلاح الديني أن يسبغ رداء الإسلام على ما طرأ من الأفكار والنظم الوافدة، إذ إنه يعبر ابتداءً عن استجابة النظام الإسلامي، القائم على منهج 'الكتاب والحكمة' للتحديات التي تواجه المسلمين وديارهم، كما فصلناها في السابق. ولكن بما أنه منهج علمي أدواته العقل والمعرفة والتجربة الإنسانية المستهدفة بالقيم السامية، فإن إنجازات العقل والمعارف والتجارب الإنسانية الواعية، من حيث أنت، تصبح بالضرورة جزءاً أصيلاً من النظام الإسلامي. فالحرية والشرعة الدولية لحقوق الإنسان، بما فيها حقوق المرأة، هي وسيلته للكرامة الإنسانية، والتنمية والمعرفة والمنعة، هي سبيله للقوة، والمشاركة والمساواة وسيادة القانون وتوفير الحاجات الأساسية أداته للعدل، ونشر التعليم، وحرية البحث العلمي طريقه للعلم وجميعها لضمان الأمن الجماعي والسلام الاجتماعي.

لقد أوضحت المراجعات الكبرى التي خضعت لها الماركسية، قبل وبعد انهيار المعسكر السوفيتي أن الاقتصاد ليس هو المحرك الرئيسي الوحيد للتاريخ الإنساني، إذ تأكد أن الكرامة، والرغبة في القوة، وفي المعرفة، وفي السلام هي أيضاً محركات رئيسية للتاريخ الإنساني. وقد تناولها وأبرزها تراث فكري وعلمي وإنساني ممتد منذ أرسطو، الذي تحدث عن (الثيموس) وهو عنده رغبة فطرية في الحصول على اعتراف

الآخرين¹، مروراً بالسيد المسيح الذي قال: 'ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان، وحتى ثورات الربيع العالمية التي كان محركها الأهم هو التطلع للحرية، والديمقراطية، والكرامة الإنسانية.

هذه الأبعاد الثقافية الإنسانية هي البنية التحتية للدولة المدنية الديمقراطية الحديثة، التي أصبحت الآن المطلب الأول للشعوب العربية والإسلامية، بعد ما ذاقته هذه الشعوب تحت وطأة الأنظمة الشمولية والشيوقراطية. في المقابل لن تكون هناك ديمقراطية بلا ديمقراطيين، أي أناس يرغبون في الديمقراطية ويكيفونها وتكيفهم. إذ إن نجاح الديمقراطية واستقرارها في دولة مدنية لا يتوقفان على مجرد تطبيق الدولة لحزمة من المبادئ العامة والآليات المؤسسية، فلا بد من درجة من تفاعل وتجاوب الشعوب مع هذه المبادئ والمؤسسات العامة. ولا يكفي لقيام الدولة المدنية الديمقراطية مجرد التوافق الدستوري، أو حتى التحالف الديمقراطي ولا حتى ثورة كالتى يشهدها الربيع العربي، بل تتطلب توافقاً مجتمعياً وشعبياً سابقاً أو موازياً فالدولة المدنية الديمقراطية المستقرة تتطلب ثقافة مدنية ديمقراطية مستقرة. والثورة المعرفية هي الأداة لهذه الثقافة المدنية الديمقراطية المستدامة.

خلاصة القول هنا أمرين أولهما أن اعتماد منهج إعادة الإنتاج أو الاستنساخ السلفي كمنهج لبناء الدولة والمجتمع بتطبيق أحكام الشريعة أو جزء منها في أي مكان، سينتهي إلى ذات الظواهر الإشكالية وإلى ذات الفشل الذي انتهت إليه تجربة الحركة الإسلامية في الحكم في

¹ - فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، المصدر السابق

السودان، حتى لو جاء ذلك بآليات ديمقراطية، لأن الخلل يكمن في المنهج ذاته ويمتد بالطبع إلى تطبيقاته . قد يكون هناك اختلاف في مقدار الضرر الذي يلحق بالمجتمعات نسبة لخصوصيات كل حركة وكل مجتمع ولكن لن يكون هناك اختلاف في النوع. أينما طبق منهج إعادة الإنتاج السلفي سيكون المصير هو الفشل كما برهنت على ذلك تجربة الحركة الإسلامية في الحكم في السودان.

والأمر الثاني هو أن غرس وتعزيز الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان في السودان وفي بلدان الربيع العربي وفي المجتمعات العربية والإسلامية بصورة عامة يتطلب عملية إصلاح ديني شاملة تستبدل بمنهج إعادة الإنتاج والاستنساخ السلفي منهج الكتاب والحكمة كأساس لبناء الدولة والمجتمع.

ولقد كان من المحتم أن يقود خطأ المنهج في إدارة الدولة والمجتمع، الذي قام عليه المشروع الحضاري للحركة الإسلامية في السودان إلى سلسلة متواصلة من أخطاء التطبيق والممارسة، بدأت بالتشريع الدستوري والقانوني، وانتهت بسياسات وممارسات أفضت إلى اشتعال الحروب الأهلية وتشظي النسيج الاجتماعي والوطني والانهيال الأخلاقي، كما سبقت الإشارة إلى ذلك في أكثر من موضع. وستتناول الفصول التالية نماذج لهذه التشريعات والتطبيقات والممارسات الشائنة.

الفصل الثاني

أحاديث في العن مع دعاة الدستور الإسلامي

الدساتير تصنع في الهواء الطلق

"لعنة الله على الوحدة الوطنية إذا كانت ستأتينا بالعلمانية". بمثل هذه الكلمات الرهيبة لخص الشيخ أبو زيد محمد حمزة، في مقابلة معه نشرتها صحيفة التيارات يوم 2009/10/22، موقفه وموقف جماعته - جماعة أنصار السنة المحمدية - وجماعات أخرى قريبة منها، من قضية الوحدة الوطنية. وهي جماعات يمكن أن نطلق عليها إجمالاً، وفي هذه المرحلة من البحث، أسم الجماعات السلفية. غير أنه سيتضح لاحقاً أن هذا الموقف ليس هو فقط موقف الجماعات ذات الإسناد الوهابي - السعودي، وهو ما يتبادر إلى الذهن السوداني عند الإشارة لـ (لجماعات السلفية)، وإنما يتعدى هذه الجماعة إلى قطاع أعرض من السلفيين، سنأتي على تعريفهم وتفصيلهم فيما بعد.

سيتضح كذلك أن اللعنة المصبوبة على الوحدة الوطنية لا تتصل بالعلمانية، فحسب، فمن قبل تصريح الشيخ أبو زيد، ثم من بعده، تعددت هذه اللعنات على الوحدة الوطنية من أشخاص وجماعات أخرى، لتشمل: "إذا كانت ستأتينا (بالحزبية) أو (بالدولة المدنية) أو حتى (بالديمقراطية)"، لا فرق، تظل اللعنة قائمة!

ثمّ سيتضح أيضاً في سياق هذه السطور أن تلك اللعنات لم تكن مجرد دعوات غاضبة مرفوعة إلى السماء، ولا زفرات إعلامية تُطلق في ميادين المنافسة الحزبية، بل انعكاس لرؤى وتوجهات مدروسة ومحددة، وأن ما أصاب الوحدة الوطنية بانفصال الجنوب لم يكن استجابة السماء لهذه التضرعات واللعنات، وإنما مصيبة أصابت البلاد مع سبق إصرار وترصد البعض من أبنائها، لأن الانفصال إنما كان، في الواقع، النتيجة المنطقية لبرامج وسياسات موضوعة ومطبقة بعناية واقتدار.

والآن ومع انتهاء الفترة الانتقالية ومعها الدستور القومي الانتقالي واتفاقية السلام الشامل، فيبدو أن معركة صامتة ولكنها شرسة قد بدأت حول الدستور القادم، والذي يفترض أن يكون هو دستور السودان الدائم. وهي معركة لا زالت خفية المعالم، أولاً لأنها تدور في الخفاء، لا تظهر منها إلا قمة جبل تغوص بقيته الهائلة في مياه معتمة، وثانياً، لأن جمهور السودانيّين وأن كان يعلم أن هناك عدد من المبادرات لابتدار حوار يهدف إلى الاتفاق على الأسس والمبادئ التي ستحكم صناعة الدستور، والأطراف التي ستشارك في صياغته وكيفية مشاركتها، إلا أن هذا الجمهور لم يكن يعلم أن جهة ما سبق وأن شرعت في إعداد هذا الدستور (الدائم) وتفصيل مواده، وذلك إلى أن أطل علينا الأستاذ إسحاق أحمد فضل الله في جريدة المشاهد يوم 2011/4/14، لينقل إلينا خبر "الحدث الأعظم في الأسبوعين الأخيرين الذي لم يلتفت إليه أحد .. أن الخرطوم تضع الآن دستوراً جديداً.. ولكن الناس ما جاييين خبر"!!

قبل هذا الخبر المباشر لاسحاق أحمد فضل الله خرجت تسريبات غير مباشرة تضمّن إحداها مقال يتيّم من سلسلة لم تظهر بقيتها، للشّيخ

ياسر عثمان جاد الله، أمير جماعة الإخوان المسلمين – الإصلاح، نشرته جريدة التيار يوم 2011/4/3، بعنوان: (قضية الهوية الإسلامية بين ثوابت الشريعة ودعاة التمييز والدغمسة..3/1)، ذكر فيه الشيخ ياسر إن الذي دفعه لكتابة المقال هو: "بعض كلمات ومفاهيم خطيرة وردت على لسان أحد قادة هيئة العلماء في السودان أثناء الحوار حول المبادئ والملاحم الأساسية للدستور الإسلامي المقترح، والتي أراد بها نضر كريم من بعض تيارات العمل الإسلامي.. أن يؤطروا.. للدستور الإسلامي".

ولأن المقال يحتوي إشارات من طرف خفي، ليس فقط لحدث الدستور الذي يتم إعداده من وراء حجاب، ولكن أيضاً لتفاصيل محتواه النصي، وللجهات التي تقوم بإعداده، ولطبيعة الخلاف الذي يدور بينها حول 'مفاهيم خطيرة' يحملها بعضهم لملاحم هذا الدستور، مما سيكون جميعه موضوعنا هنا، فأرجو أن يسمح لي القارئ والقارئة أن أقتبس المزيد من مقال الشيخ ياسر جاد الله.

يقول الشيخ ياسر الذي كان ينقل من محضر اللقاء المذكور جزءاً خاصاً بـ(هوية البلاد)، إن (النص عليها في الدستور الإسلامي المقترح جاء.. واضحاً، على النحو الآتي "بلاد السودان دار إسلام، تتحدد هويتها وطبيعتها بالانتماء إليها على هذا الأساس")¹. ويستطرد ليبين أن

1- جاء نص هذه المادة في النسخة التي نشرتها صحيفة الانتباهة في أكتوبر 2011، تحت الباب الأول المعنون: الدولة والمبادئ الموجهة، طبيعة الدولة وهويتها على النحو التالي: (السودان دولة إسلامية موحدة ذات سيادة على جميع الأقاليم الواقعة تحت حدودها وتجري عليها أحكام دار الإسلام).

مفهوم (دار الإسلام) هذا هو المقابل لـ(دار الحرب)، لأن "جميع فقهاء الإسلام قسموا المجتمعات إلى مجتمعين: دار إسلام ودار حرب"، وأن لكل واحدة من هاتين الدارين أحكامها المتعلقة بها التي فصلها هؤلاء الفقهاء. هذا ما أورده المقال فيما يخص محتوى الدستور الإسلامي المقترح في موضوع الهوية، وما ستترب عليها من نوعية الأحكام التي ستطبق على البلاد عندئذٍ، ويدخل في ذلك علاقتها بـ(ديار الإسلام)، و(ديار الحرب) الأخرى، كما فصلها الفقهاء.

أما موضوع الخلاف، فيوضح الشيخ ياسر أن هناك مجموعة من بين (تيارات العمل الإسلامي)، كما أسماها، من بينها الشيخ ياسر جاد الله نفسه، تعترض على موقف مجموعة أخرى من ذات التيارات، عبر عنه، بحسب الشيخ جاد الله، أحد قادة هيئة علماء السودان (ولم يذكر اسمه)، إذ يرى ذلك القائد عدم النص على هوية البلاد بهذه الصورة الدقيقة والواضحة التي وردت بها في الدستور الإسلامي المقترح (لأن من السياسة الشرعية أن نقول أشياء ونضمر أشياء أخرى، لأننا عشنا رداً من الزمن في ظل ثقافة وافدة ومن الأفضل أن نسكت عما يمكن السكوت عليه ثم يُفصل لذلك في سياسة الدولة [فيما بعد]¹)! (علامات الاستفهام والتعجب من عندي).

وعلى الرغم مما يظهر من بين هذه الأسطر من أن الخلاف ليس خلافاً في المبدأ، وإنما هو خلاف إجرائي حول كيفية إخراج المتفق عليه،

¹ - الشيخ ياسر جاد الله، قضية الهوية الإسلامية بين ثوابت الشريعة ودعاة التميع والدغمسة.. (3/1)، صحيفة التيار السودانية، 2011/4/3.

بين مجموعة ترى النص صراحة على كل شيء، ومجموعة أخرى ترى أن الناس لا يحتملون ذلك لحدثة عهد به، وأن الأوفق هو قول شيء مخفف نوعاً ما في الدستور، ولكن عند ممارسة الحكم وسن القوانين فيُطبق شيء آخر هو ما يقوله الأولون، على الرغم من ذلك يستعين الشيخ ياسر بخطاب رئيس الجمهورية الشهير في القضايف، ليتهم أنصار هذا التيار الثاني بالسعي لـ (التمييع والدغمسة.. والتواري خلف العبارات)، وليعلن بأن معركتهم حول الدستور الإسلامي لن تكون مع العلمانيين بل ستكون مع هذا النفر من "الذين يحملون لواء الدستور الإسلامي" ولكنهم لا يريدون التعبير عن ذلك صراحة، ممن "يلبس كلامهم لبوس العلماء ويوهم الناس أنه الصواب، خاصة الحكام الذين هم أهل القرار..!!" (التعجب للشيخ ياسر).

فمن جملة القرائن الظرفية والنصية والسياسية الواردة في مقالِيّ إسحاق فضل الله وياسر جاد الله يتضح أنهما يتحدثان عن الدستور الإسلامي ذاته. فالظرف الزماني لبدء العمل في الدستور يكاد يكون واحداً: نهايات شهر مارس وأوائل أبريل 2011، كما أن الجماعة الموصوفة بـ (تيارات العمل الإسلامي)، التي تعد هذا الدستور هي جماعة مشتركة بين الكاتبين، ومما لا شك فيه أيضاً أن المحتوى النصي المذكور لهذا الدستور، حتى إذا كان هناك اختلاف حول صياغته، هو محل اتفاق قوي بينهما. هذا بالإضافة لإشارة وردت في مقال الشيخ ياسر يضع فيها بعضاً ممن لهم "أقلاماً وأبواباً ثابتة مقرؤة في أشهر الصحف السودانية"، في جملة المنادين بـ (فقه التواري) - إذا جاز التصرف في كلمات الشيخ ياسر - مما يمكن أن يكون المقصود به هو إسحاق أحمد فضل الله نفسه..!!

وما يلجئني إلى هذا الجهد في التحليل إلا الغموض وغياب المعلومة حول هذا الموضوع الذي يهم، فيما استقرت عليه الأعراف الدستورية السليمة، كافة أهل السودان، مما كان يستوجب أن تكون فعالياته معروفة، مبذولة أخبارها لهذه الكافة، وليس لفئة قليلة معدودة مهما كان موقعها في الدولة، أو قربها من الحكام. هذا من جانب.

من جانب آخر ينسف هذا (الحدث الأعظم)، كما أسماه فضل الله، والمتمثل في وضع دستور بليل، في غرف مغلقة، جهوداً ومبادرات أخرى تعترف بالحاجة، في هذه المرحلة، إلى إيجاد آليات وطرائق تضمن المشاركة، والشفافية، والشمول في إعداد الدستور، من بينها: مبادرة المؤتمر الوطني للحوار حول الدستور، مع ما يكتنفها من شكوك، ومبادرة مستشاريه الأمن القومي، (التي تم القضاء عليها أثناء كتابة هذه المقالات)، وجهود جامعة الأحفاد، ومركز الأيام للأبحاث، ومركز طه الذي ابتدر أسبوعاً للحوار حول الدستور من بين جهود أخرى، على سبيل المثال.

كذلك، وكعادة المجتمع المدني السوداني في القضايا الوطنية فقد ابتدرت مجموعة من المنظمات الوطنية الديمقراطية، بقيادة معهد تطوير المجتمع المدني بجامعة شرق النيل، جهداً أسمته المبادرة السودانية لصناعة الدستور، يهدف من خلال التثقيف المدني، والمناصرة، والرصد إلى المساهمة في تمكين السودانيين والسودانيات، داخل وخارج السودان من المشاركة في صناعة الدستور. بحيث تكون عملية صناعة الدستور شفافة، وشاملة، وتشارك فيها كل الأطراف"، وتفضي إلى دستور (دائم) حقيقة لا اسماً، مقبول من الجميع، ويحترمه الجميع. فهذه الجهات جميعاً تعلم أن

الطريقة التي يتم بها إعداد الدستور لا تقل أهمية عن محتوى الدستور، وأن أي دستور لن يكون أفضل من الأسلوب الذي وُضع به، وأن الدساتير التي لا تأبه بهذه المبادئ والإجراءات لن يكون حظها في الاستدامة أكثر من درج مغبر في أرشيف الوثائق، مهما تطاول فرضها، بإضفاء القدسية، أو بسياسة الأمر الواقع.

غير أنه قد وضح من المقالين موضع النظر في الأسطر الماضية (مقال فضل الله والشيخ ياسر) أن الجهات التي تقوم الآن بوضع (دستور السودان) هي "نضر كريم من بعض تيارات العمل الإسلامي". ويبدو من "فرحة الظفر المخفي" التي تطفّر من خلف كلمات إسحاق أحمد فضل الله، ومن ثورة الشيخ ياسر جاد الله، أن هذه الجهات تتمتع بالنفوذ وبالقرب من (الحكام الذين هم أهل القرار)، كما أشار إلى ذلك الشيخ ياسر. وهنا لا بد من الإشارة إلى أن من حق كل جماعة سودانية أن يكون لها صورتها ومبادئها عن دستور السودان، وأن تسعى في إطار دستوري معين لتضمين هذه المبادئ والتصورات في دستور البلاد. ولكن ليس من حق مجموعة واحدة، أياً كانت صفتها، أن تحتكر الحديث باسم السودانيين أجمعين، ولا أن تفرض عليهم دستوراً بهذه الطريقة كأنهم غير راشدين. هذه الأولى.

أما الثانية فمما رشح حتى الآن من محتويات هذا الدستور لودّلك قبل أن تنشر صحيفة الانتباهة نصه الكامل¹، ومما ورد في مقال فضل الله، عن أن هذا الدستور الإسلامي الجديد هو الامتداد لدستور نميري

¹ - نُشر النص الكامل للدستور في صحيفة الانتباهة، أكتوبر 2011

الإسلامي، على ما في هذه الجملة من غرابة، (لأن نميري لم يفعل أكثر من إضافة أربعة حدود للقانون الجنائي)، أن ذلك يعيدني إلى ما بدأت به هذه الأسطر حول الرؤى والتوجهات، وحول البرامج والسياسات التي قادت إلى انفصال جنوب السودان. فهي ذات الرؤى وذات التوجهات، وذات البرامج والسياسات التي تُفصل الآن دستور السودان.

فالأغاية من هذا البحث هي إلقاء بعض الضوء على هذه الرؤى والتوجهات، والبرامج والسياسات المشار إليها، واختبارها على واقع السودان، وإمالة اللثام عن الخيط السميكة الذي يربط بينها، على الرغم مما يبدو من اختلاف في مصادرها أو تباعد وصراع بينها. كذلك أرجو أن تكون هذه الكلمات دعوة لفتح حوار قومي في الهواء الطلق حول الدستور القادم مع جماعات العمل الإسلامي والمنتسبين إليها الذين يعدّون الآن الدستور الجديد، حول رؤاها ومنطلقاتها الدينية التي تبغي تضمينها في الدستور، من زاوية آثارها على السودان، ومدى محافظتها على مصالح البلاد والعباد، ومن ثمّ مطابقتها وتعبيرها عن مقاصد وغايات الدين نفسه، وما إذا كانت تصلح بالتالي أساساً للدستور الجديد، وذلك انطلاقاً من القاعدة الجليلة لأبن قيم الجوزية، أحد كبار أئمة السلفيين، من أن "الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها. فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث؛ فليست من الشريعة وإن أُدخلت فيها بالتأويل" (إعلام الموقعين).

تسلف الحركة الإسلامية السودانية

هناك أمر أساسي في ما سبقت الإشارة إليه في الأسطر الفائتة هو أنه سواء، انتصر الجناح الأول بتضمين نصه الإسلامي الصريح في الدستور، ثم تفصيل مقتضياته المتعلقة بأحكام الدارين (دار الإسلام ودار الحرب) – كما بينها الفقهاء – في القانون والممارسة الحياتية السودانية، أم شقت طريقها المجموعة التي ترى أن الناس لا يحتملون ذلك لحدثة عهد به، وأن الأوفق هو قول شئ مخفف نوعاً ما في الدستور، ولكن عند ممارسة الحكم وسن القوانين فتُطبق حينئذٍ أحكام الدارين (دار الإسلام ودار الحرب)، كما بينها الفقهاء، أياً كان الأمر فإن هذا الحوار الذي أورد جزءاً منه الشيخ ياسر جاد الله يكشف عن حجم التحول الذي طال فكر الحركة الإسلامية السودانية خاصة بعد وصولها إلى السلطة. ذلك أنه على الرغم من أن الذين يتولون التحضير لهذا الدستور ويقومون بصياغته من هيئات وأفراد هم في أغليبتهم ذوي خلفية تنتسب إلى الإخوان المسلمين، ومن بينهم الشيخ ياسر جاد الله نفسه (أمير الإخوان المسلمين – جناح الإصلاح). غير أن الفكر الذي يعبرون عنه في كلتا الحالتين هو الفكر السلفي الوهابي.

فقد نشأت حركة الإخوان المسلمين في بداياتها وظلت لفترة بعد تأسيسها حركة إصلاحية إسلامية. وعرف حسن البنا دعوة الإخوان حين أنشأها بأنها: "دعوة سلفية وطريقة سنية وحقيقة صوفية وهيئة سياسية وجماعة رياضية ورابطة علمية ثقافية وشركة اقتصادية وفكرة

اجتماعية"¹. هذا التعريف الجامع الشامل للدعوة والجماعة آنذاك يضم كل المكونات الثقافية للمجتمع الذي نشأت فيه، وهو المجتمع المصري في النصف الأول من القرن العشرين. ويلاحظ هنا أن الجماعة تجمع في هذا التعريف بين السلفية والسنية والصوفية، بل تمتد لتضع السياسي بجانب الاقتصادي والاجتماعي، والعلمي بجانب الثقافي والرياضي. وبالتالي فقد كان هناك فرق أساسي بينها وبين الحركة السلفية الوهابية، هو: أن معاييرها ومرجعياتها لا تعود حصراً إلى عصر السلف الصالح، واعتباره الفترة الوحيدة التي تعكس وتعبر عن الفهم الصحيح للإسلام، على نحو ما تذهب إليه السلفية الوهابية، بل تنهل من منابع شتى يتضمنها تعريفها وسيرة مؤسسها.

وقد حمل الإخوان المسلمون الذين أسسوا الجماعة في السودان معهم هذه المرونة النسبية إلى الحركة الإسلامية السودانية بأسمائها المختلفة، وأسسوا بها تياراً إسلامياً منفتحاً على العصر، ومنفتحاً في علاقاته مع الآخر، ولا يواجه كبير إشكال مع الحداثة. ومع وصول الترابي ورفقاؤه إلى قيادة التنظيم أعطوا هذا التوجه الحداثي دفعة كبيرة بالانفتاح على المرأة، كما أصبحت مؤسسات التعليم الحديث هي الحاضن الرئيسي الذي يجند ويخرج المنتسبين إليها، بخلاف الحركة المصرية التي تأسست حول المسجد والقرية. فما لبثت الحركة الإسلامية السودانية بخلفيتها الإخوانية أن أصبحت "أكبر تجمع للمثقفين السودانيين"، بحسب قول حسن مكّي، وأفضل تنظيماً من الدولة السودانية ذاتها عشية انقلابها واستيلائها على السلطة عام 1989، كما جاء في الفصل السابق.

¹ - أنظر رسالة المؤتمر الخامس من مجموعة رسائل الشيخ حسن البنا

لذلك فإنه مما يثير التساؤل والحيرة أن تنتهي هذا البدايات المرنة والمنفتحة والمتصالحة مع الحداثة إلى دستور (أو ممارسة في قول آخر)، يقوم على تصنيف يقسم الديار إلى (دار إسلام ودار حرب)، ويكون هو المعبر عن فكر وسياسات الحركة الإسلامية السودانية لإدارة الدولة والمجتمع في السودان.

غير أن عملية 'تسلف' حركة الإخوان المسلمين على المستوى الإقليمي، وخاصة في موطنها الأصلي مصر بدأت منذ الخمسينات، عندما هاجرت قياداتها وكوادرها إلى دول الخليج هرباً من قمع النظام الناصري لهم في مصر، وأصبحت السعودية هي "الملاذ الأول لقيادات الجماعة وكوادرها الهاربة من ملاحقات النظام الناصري"¹ والداعم السياسي الأساسي للتنظيم. وتعزز هذا التحول بالضرورة النفطية لدول الخليج في النصف الأول من السبعينات، عندما أصبح المذهب السلفي الوهابي أحد أهم أدوات السياسة الخارجية للمملكة العربية السعودية، ودرعاً للحماية من تأثيرات الايدولوجيات الثورية التي كانت تعج بها المنطقة. فنشطت في نشره خارج حدودها وشمل ذلك بالطبع مصر والسودان أيضاً. هذا بالإضافة إلى الأعداد الضخمة من المهاجرين من العالم العربي الذين وفدوا إليها للعمل فيها، وعادوا إلى بلدانهم يحملون معهم فكرها المحافظ. وقد ساعد في قوة انتشار السلفية الوهابية إنكسار المشروع القومي الناصري بعد هزيمة 1967، وتراجع دور

¹ - حسن تمام، تسلف الإخوان: تآكل الأطروحة الإخوانية وصعود السلفية في جماعة الإخوان

المسلمين، دار مرصد، مكتبة الاسكندرية، 2010، ص 10

الأزهر الذي كان يعتبر مؤسسة دينية معتدلة في إطار الإصلاحات التي خضع لها إبان الفترة الناصرية¹.

وقد تأثرت الحركة الإسلامية السودانية بمعظم هذه العوامل، خاصة من خلال هجرة أعداد كبيرة من قياداتها وكوادرها إلى دول الخليج للعمل فيها، ثم بالدعم الذي كانت تقدمه المؤسسات السعودية والخليجية المختلفة للتنظيم قيادات ومؤسسة.

ولكن التحول الكبير نحو التسلف الذي خضعت له الحركة الإسلامية، والذي انتهى بها إلى الفكر السلفي الذي يقوم عليه هذا الدستور المقترح من "جبهة الدستور الإسلامي" - هذا التحول الكبير حدث بعد استيلاء الحركة الإسلامية على السلطة. ويعود هذا التراجع السلفي أو التسلف إلى سببين رئيسيين أولهما هو ضعف وهشاشة وغموض المنهج التجديدي للحركة الإسلامية الذي انبنت عليه مرونتها وانفتاحها الحداثي. فقد عرفت الحركة الإسلامية السودانية نفسها، داخل وخارج السودان، بأنها "حركة أصولية تجديدية شمولية الأهداف واقعية المنهج، تسعى للإصلاح الديني والتغيير الاجتماعي"². وكتب الدكتور حسن الترابي أمينها العام السابق، ومنظرها الرئيسي الكثير حول التجديد الدين أصول الفقه وإعادة النظر في أصول الفكر وبنائه، إلا أنه لم يتبلور عن هذه الكتابات منهج تجديدي واضح ومفهوم ومعروف

¹ - المصدر السابق، ص 10

² - هويدا صلاح الدين العتباني [محررة]، قضايا وإشكالات الدولة الإسلامية المعاصرة:

السودان نموذجاً، مركز دراسات السلام والتربية، جامعة جوبا، الخرطوم 2006، ص 5

حتى للمنتسبين للحركة الإسلامية. والنتيجة هي أحاديث كثيرة ونعوت للحركة بالتجديد دون وضوح في منهجية هذا المنهج التجديدي. ومن ثم فإن كواد الحركة الإسلامية التي تصدرت لمساائل الحكم وتسيير الدولة بعد الانقلاب لم تجد، عندما ووجهت بقضايا وإشكالات المجتمع السوداني الشائكة والمعقدة، غير معايير الفكر السلفي التقليدي الجاهزة، بنتائجها التي أصبحت معروفة اليوم، لكي تتعامل بها مع هذه الإشكالات. أما السبب الرئيسي الثاني فيعود إلى الديناميات المصاحبة لوصول الحركات الإسلامية (أو الأحزاب الدينية بصورة عامة)، إلى السلطة، وهي ديناميات يطلقها تحويل الخطاب الوطني العام من خطاب ذي حجة مدنية يمكن أن يفهمها ويشارك فيها جميع أبناء وبنات الوطن، غرض النظر عن انتمائهم الديني والثقافي- إلى خطاب ديني يعتمد الحجة الدينية المذهبية في الطرح والإقناع. ففي مثل هذا المناخات يملك الفكر السلفي خطاباً أقوى وأدلة شرعية أكثر، لا يجد معها الفكر الإخواني، بسلفيته الكامنة، بدأ من التسليم بها، والانقياد إلى معاييرها¹. وينقل الباحث حسن تمام في كتابه (تسلف الإخوان) اشتغال الديناميات المذكورة في السياق المصري، من خلال عرضه للتحولات التي حدثت فيما يتعلق بلباس النساء، فيقول: "يكفي مثلاً أن ننظر إلى موضوع لباس المرأة

¹ - للمزيد حول هذه المسألة، أنظر: شمس الدين الأمين ضولبيت، تجربة الحركة الإسلامية في الحكم في السودان: تطبيق الشريعة في فضاء متعدد، بحث قدم لندوة: الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي: تجارب واتجاهات، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 6-10/10/2012

الذي لم يكن حاضراً في الفضاء العام إلا ما تعلق منه بمحاربة مظاهر العري والابتذال الذي تشترك فيه كل القوى الاجتماعية، بل إن نساء الإخوان وبناتهم كن يرتدين ملابس لا تختلف كثيراً عن ملابس المجتمع المصري المحافظ ويكتفين بإيشارب بسيط على الرأس (وكان هذا أحد موضوعات النقد التي وجهها الطلبة للإخوان لاحقاً)، لكن المزاج السلفي الذي أقحم في الساحة المصرية المجتمعية نقل حجاب المرأة ومن بعده النقاب السلفي إلى دائرة القضايا "الشرعية" الأساسية التي اعتبرت خلافة مع المجتمع كما مع الإخوان...

"فظهرت فكرة 'اللباس الشرعي' الذي كان مختلفاً في جامعة الإسكندرية أولاً حيث نشطت الدعوة السلفية بقوة بين الطلبة ومنه انتقل إلى جامعة القاهرة قبل أن يتم تعميمه على الجامعات المصرية ومنها إلى باقي المجتمع المصري. وهو نفس الجدل الذي كان يطال مسائل أخرى وإن بدرجة أقل مثل إطلاق اللحية بالنسبة للرجال أو التواجد جنباً إلى جنب مع الفتيات في المدارس والجامعات والقبول بهن كمدربات وأستاذات بل وحتى متابعة التلفزيون أو مشاهدة كرة القدم"¹.

ومن المؤكد أننا قد لاحظنا جميعاً تحولات وديناميات مماثلة تشتغل في الفضاء السوداني، هي التي أفضت إلى المنطلقات الفكرية التي أنبنى عليها الدستور المقترح للسودان، موضع هذا البحث. ويستتبع ذلك أن هذه المنطلقات الفكرية وتجلياتها القانونية والعملية الأخرى، وسواء

¹ - حسن تمام، تسلف الإخوان: انجاء الأرثوذكسية الجديدة في هذا الموقع: [http://middle-](http://middle-east-online.com/?id=152106)

ظهرت بنصوصها في الوثائق الرسمية السودانية، أم اختفت خلف نصوص (ديمقراطية) أخرى بديلاً عنها، فإنها هي التي تمثل الفكر الغالب الحالي للحركة الإسلامية السودانية، وهي التي ستحكم ممارساتها، وتحدد سياساتها، ولذلك فإن أي تغيير لا يطل هذه المنطلقات الفكرية سيكون في الواقع مجرد تغيير في الأشخاص وسينتهي إلى نتائج أسوأ من التي انتهت إليها سابقه، بسبب تشدده الذي سيجعله أشد غربة عن واقع السودان والسودانيين، وعن الإطار الحضاري المتاح لهم (نظرياً) في عالمنا المعاصر، بالمقارنة مع التجارب السابقة.

(3)

السودان .. (دار صلح)

سنكون قد وصلنا بالتالي إلى أن الدستور الجديد المقترح للسودان هو دستور محكوم بتصورات أهلنا السلفيين ومفاهيم الفكر السلفي الوهابي للإسلام. إذ إن تقسيم العالم إلى دار إسلام ودار حرب، نصاً أو ممارسة، هو أحد القواعد الأكثر أصالة وتعبيراً عن مفاهيم وتصورات المذهب السلفي المبنية على (فقه الفتح). ولكنه في الوقت ذاته أضعفها بمقاييس العقل والتجربة الإنسانية المعاصرة، وفوق ذلك بمقاييس التجربة التاريخية السودانية، التي شكلت فيها روح وتعاليم الصوفية تاريخ الوجدان السوداني الشمالي في غالبه الأعم.

فقد صالح عبد الله بن أبي سرح، في (اتفاقية البقط)، أهل النوبة من السودانيين القدامى، على عهد بتبادل المنافع وعدم الاعتداء، وذلك بعد أن أياسه (رماة الحدق) عن فتح بلادهم. وبهذا أدخل أهل السودان رافداً

جديداً ثالثاً في فقه العلاقات الدولية، لم يكن معروفاً قبلهم، هو (دار الصلح)، بعد أن كان الأمر يقتصر من قبل على (دار الإسلام) و(دار الحرب). وقد طبع هذا الوصف وجدانهم ومسيرتهم التاريخية، بأن كان دخول الإسلام إليهم من باب الرضا؛ بالمجاورة، والمصاهرة، والمعاشرة، والتمازج. فهذه جملة مفارقات تستوجب اختبار مدى صلاحية تصورات ومفاهيم السلفية أساساً للدستور القادم، من باب ملاءمتها وقدرتها على إعطاء إجابات لإشكالات الواقع السوداني.

ومعلوم أن تصورات ومفاهيم السلفيين تقوم على الدعوة إلى الرجوع إلى الكتاب والسنة، والإقتداء بالسابقين الأولين من المهاجرين والأنصار، وتابعيهم من السلف الصالح - ومنها اسمهم الذي سموا به أنفسهم - والعمل على استعادة صورة الإسلام النقية، وتطهيره مما علق به من البدع والعادات الشركية، ويستندون في ذلك على العديد من الأحاديث النبوية، مثل حديث السيدة عائشة رضي الله عنها في صحيح مسلم، قالت: (سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم: أي الناس خير؟ قال: القرن الذي بُعثت فيهم؛ ثم الثاني؛ ثم الثالث)، ووصية الرسول (ﷺ)، حيث قال: (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل بدعة ضلالة)، وهم يرفعون شعار: لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها.

وتشتمل التصورات والمفاهيم السلفية على جوانب تتعلق بالعقيدة وأخرى بالشرعية، أحيائها أئمة السلفيين، في ظل تحديات كبرى واجهتهم وواجهت المجتمعات الإسلامية في أزمانهم، من لدن الإمام أحمد بن حنبل، مروراً بأبي حامد الغزالي (ت 1111م)، وشيخ الإسلام أحمد بن تيمية (ت

1328م)، ثم محمد بن عبد الوهاب (ت 1792م)، إلى أبوأعلى المودودي (ت 1979م)، وحسن البنا (اغتيال 1949م)، وسيد قطب (أعدم 1966م). وقد دخلت التصورات والمفاهيم السلفية السودان في صيغتها الأزهرية مع جيوش محمد علي في القرن التاسع عشر، وفي صيغتها الإخوانية في الأربعينات، وفي صيغتها الوهابية بدءاً من السبعينات من القرن الماضي، وتطورت من هاتين الأخيرتين صيغة تحالفية إخوانية قطبية- وهابية، كما سبق وأوضحنا في مكان آخر، هي التي تقود العمل الإسلامي في السودان اليوم، وهي التي تعكف على وضع دستوره الآن. وتجب الإشارة هنا إلى أن هذه المحاورات لا تناقش أهداف هذا التوجه العقيدي، وإنما تصوراتهِ للوصول إلى هذه الأهداف، ولا تتناول جوانب العقيدة التي ترتبط بالإيمان، فلا كبير خلاف حولها، وإنما تتناول جوانب الشريعة المرتبطة بالدستور، وبالوعي الجمعي، وبالعقل والعلم، ومصلحة الأمة.

في هذا الجانب التشريعي فإن القاعدة الأبرز لدى السلفيين هي التمسك بحرفية نصوص الأحكام، وبصلاحيتها لكل زمان ومكان. وتبلورت من هذه القاعدة خصائص أساسية للفكر السلفي، هي أولاً، التقليد خلفاً عن سلف؛ وثانياً، رفض الاجتهاد وإعمال العقل والتأويل؛ وثالثاً، الاكتفاء إلى درجة الانكفاء ورفض الانفتاح على المجتمعات الأخرى؛ ورابعاً، اعتبار أنفسهم أهل الحل والعقد، بهم تناط الأحكام وتحفظ العقيدة. وقد رأينا في الحلقة الماضية أنهم يرون أن لا أحد غيرهم جدير بوضع دستور البلاد. أما السمة الخامسة فهي لجوء بعض من

فصائلهم لاستخدام القوة والعنف المادي واللفظي لنشر فكرهم وفرضه على الآخرين.

وإذا أرجعنا هذه المنظومة الفكرية السلفية إلى جذورها الأولى نجد أن فكرة واحدة - ثبت خطأها - هي التي تحكمت في مسارها، وأفرزت نتائجها، ألا وهي الفكرة القائلة بتوقف التطور، وانتهاء التغيير المجتمعي، ونهاية التاريخ، باختتام البعثة المحمدية. هذا هو المبدأ المفتاحي والركيزة العمدة التي تأسس عليها البنيان السلفي. لا ينكر مفكروا السلفية الذين تناولوا هذه المسألة أن الواقع الاجتماعي هو واقع متغير، وأن التغيير هو سمته اللازمة، حتى إبان تنزل القرآن، ولكن لأسباب شديدة الالتباس تنقطع سنة التغيير هذه عند السلفيين، مع وفاة الرسول عليه أفضل الصلاة والسلام.

فحسن الترابي، على سبيل المثال يوضح السبب في اختلاف الشرائع التي يأتي بها الرسل، فيقول: "إنما تقع الحركة في شرع الله حين يكون الحكم الأول حقاً للزمن المخصوص والظرف المعين، لا حقاً أزلياً"، ويضيف د. الترابي إن الرسائل الجديدة تأتي "مصدقة لما بين يديها لتحياي موات الدين، أو مصدقة ومهيمنة لتحياي شرع الدين وتكيفه لتطوير جديد.. بصور تدبني ظرفية تكون هي الحق الزماني النسبي، بعد أن غدت الصور التي كانت مشروعة غير وافية بمقصد العبادة لله بسبب تحول قاعدتها الظرفية"، وأن ذلك استمر "حتى بعث الله الرسول الخاتم صلى الله عليه وسلم"¹.

¹ - عبد الجبار الرفاعي، مقاصد الشريعة، دار الفكر، بيروت، 2002، ص 179

كذلك يرى سيد قطب أن تنزل القرآن يراعي التجربة والواقع، لذلك لم ينزل جملة واحدة "وانما نزل وفق الحاجات المتجددة، ووفق النمو المطرد في الأفكار والتصورات، والنمو المطرد في المجتمع والحياة، ووفق المشكلات العملية التي تواجهها الجماعة المسلمة في حياتها الواقعية"¹. وهذا هو أيضاً ما يقول به حسن البنا الذي يرى أن الآيات القرآنية وردت تبعاً لأوضاع معينة وأحداث ملموسة في حيزها الزماني والمكاني.. كأنها إجابات محددة جزئية، عن أحوال محددة فردية أيضاً².

ويمكن الاسترسال في مثل هذه الأمثلة لصفحات، ولكن خلاصة القول إنه مع اعتراف مفكري السلفية بـ(تحول القواعد الظرفية)، و(تجدد حاجات البشرية)، و(نمو الأفكار والتصورات والمجتمعات)، مما يتطلب قوانين وأحكام جديدة، تلبي متطلبات القواعد الظرفية المتحولة، وحاجات البشرية المتجددة، ونمو المجتمعات المطرد، فيما أضحي معروفاً بالاستجابات التاريخية، مع اعترافهم بكل هذا، إلا إنهم ينكرون أن أيّاً من هذا الذي اعترفوا به يحدث بعد ختم البعثة المحمدية..!

ويقدم البروفيسور أحمد علي بابكر، الأمين العام السابق لمجمع الفقه الإسلامي، ورئيس مجمع اللغة العربية، في كتاب له صدر حديثاً بعنوان: "الإعجاز التشريعي في القرآن الكريم"، تفسيراً لهذا الموقف بقوله إن "هناك حقائق في التشريع القرآني توجب أن يكون هذا التشريع صالحاً

¹ - سيد قطب، معالم في الطريق، دار الشروق، القاهرة، 2003، ص 19

² - حسين سعد، الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة: بين النص الثابت والواقع المتغير، مركز

دراسات الوحدة العربية، بيروت 2005، ص 139

لكل زمان ومكان وحال"، أجملها في ثلاث، هي: أن محمداً صلى الله عليه وسلم هو خاتم الرسل والأنبياء؛ وأن رسالته جاءت لكافة البشر إلى نهاية الحياة الدنيا؛ وأن رسالة الإسلام قد اكتملت وتمت ورضيها الله تعالى للناس ديناً، وأورد الكاتب مع كل واحد من الأسباب الآيات القرآنية التي تؤيده (ص 107). في الواقع أجمل الكاتب تفسيرات وردت متفرقة لدى الآخرين، خاصة من الطرف الإخواني للسلفيين، وهم أكثر من تناولوا هذه المسائل، لأن جلَّ جهد الطرف الوهابي انحصر في حدود العقيدة، ولم يتطرق إلا لما للشرعية.

مع ذلك يظل التساؤل قائماً، لأن الحقائق التي يوردها بروفيسور بابكر تتعلق بختم النبوة، وبأن الرسالة المحمدية جاءت لكافة البشر، وبها اكتملت رسالة الإسلام: معرفة الله، ومكارم الأخلاق، ومنهج التشريع. وليس في هذا، تصريحاً أو تلميحاً، حقيقة أم مجازاً، ما يشير إلى توقف عجلة التطور، أو اختتام عمليات التغيير المجتمعي. ما تؤكد هذه الأسباب والآيات التي أوردها بروفيسور بابكر هو حتمية اشتغال المنهج التشريعي القرآني على آلية أو قانون للحركة مع الواقع والتاريخ، يعالج الحاجة القائمة لقوانين وأحكام جديدة، تلبي متطلبات القواعد الظرفية المتحولة، وحاجات البشرية المتجددة، طالما أن القوانين والأحكام التي جاءت مع البعثة المحمدية قد جاءت لتلبية حاجات مجتمعها الظرفية، وفقاً لما يقوله السلفيون أنفسهم.

هذه المفارقة لأسس العلم المستقر هي التي أدخلت الفكر السلفي في الأزمة التي يمر بها اليوم، وعلاماتها عنت شديد في تطبيق الأحكام، وسكوت عن بعضها، وحرص شديد مع بعض آخر، ولجوء لاستثارة العاطفة

الدينية والعنف لإنفاذها، بعد أن عزز المنطق، وصعب الإقناع بالعلم والعقل. وهي أزمة ظل السودان يعاني منها طوال فترة حكم الحركة الإسلامية، ولا شك أنها واجدة طريقها مرة أخرى إلى الدستور المقترح أو إلى تطبيقاته، ثم إلى السودان، بصورة أشد قتامة .

أما المفارقة الأخرى فهي لنهج السلف الصالح أنفسهم، الذين لم يكونوا سلفيين مذهباً، فهم لم يتمسكوا بحرفية النصوص، وإنما تقصوا غاياتها ومقاصدها. ولم يجتهدوا فيما هو ظني الثبوت، أو ظني الدلالة، أو ظني الدلالة والثبوت من النصوص، فحسب، بل أيضاً فيما هو قطعي الدلالة والثبوت. ولم يقضوا عند حدود الفهم والاستنباط والتفريع والترجيح والتبرير للأحكام المستنبطة من النصوص قطعية الدلالة والثبوت، كما درج علي ذلك السلفيون من بعدهم حتى يومنا هذا، وإنما تعدوا ذلك إلى تعطيل، أو ترك أو استبدال هذه الأحكام.

وتزخر كتب التراث بأمثلة كثيرة علي هذا النوع من الاجتهاد، فقد منع عمر بن الخطاب طائفة المؤلفة قلوبهم ما كان لها من نصيب في الزكاة على عهد الرسول ومن بعده أبو بكر، وقال لهم: (إن الله أعز الإسلام وأغني عنكم)، وتجاوز بذلك حكماً لنص قرآني قطعي الدلالة والثبوت.

كذلك كانت السنة النبوية التي لم يخالفها أو يجتهد معها أحد علي عهد الرسول وخلال عهد الصديق تقضي بتوزيع أربعة أخماس الأرض المفتوحة علي مقاتلة جيش الفتح، غير أن عمر ابن الخطاب رأي أن (علة الحكم) التي اقتضت التوزيع قد تغيرت. لذلك رفض توزيع الفيء علي المقاتلة، وترك الأرض لأهلها.

أيضا كانت الجزية قانوناً قائماً وحكماً ثابتاً علي الكتابيين الذين يطبقون حمل السلاح، ولكن عندما أراد عمر أخذ الجزية من نصارى بني تغلب، قيل له: "إنهم عرب وقد أعلنوا نفورهم من دفع الجزية وألحوا إلى أن فرضها عليهم سيغير من ولائهم الذي محضوه للدولة"، فقبل عمر حجتهم وأسقط عنهم الجزية، لأن مقصودها هو هذا الولاء. وهناك أمثلة أخرى عديدة لمسائل واجتهادات مماثلة، تؤكد أن كبار المشرعين من السلف الصالح نهجوا نهجاً مختلفاً (هو، فيما أرى، منهج الكتاب والحكمة، وقد بسطتُ في شرحه كما أراه في مجال آخر)¹.

الشاهد هو أن أهم مواد الدستور الإسلامي المقترح، المتعلقة بالهوية وطبيعة الدولة، تستند إلى رؤية وفقه يناقض العلم والتجربة الإنسانية، ولا يتفق، لدى التدقيق، مع موروث السلف في ارتباط الأحكام بمقاصدها، وليس له أساس في الوجدان والتربة السودانية. هذا على المستوى الفكري الذي لا شك ستكون له مجدداً تبعات وخيمة في التطبيق على الواقع السوداني.

¹ - راجع: شمس الدين الأمين ضوالبيت، منهج الكتاب والحكمة: مدخل إلى الإصلاح الديني الإسلامي، الناشر: المجموعة السودانية

للديمقراطية أولاً، كمبالا، 2013

إجابات الماضي لا تحل إشكالات الحاضر

ويقوم هذا التعريف على المقياس الخماسي التصاعدي لخصائص السلفية الذي أشرتُ في جزء سابق، ومكونات هذا المقياس الخماسي هي: التقليد؛ ورفض الاجتهاد والتجديد؛ والاكتفاء بالذات أو الانكفاء عليها؛ والقول بولاية علماء الدين؛ واللجوء للقوة والعنف وسيلة لأخذ الناس

إلى الشريعة. كلما انتقل المرء من أول هذه القائمة نحو آخرتها، وكلما اتصف بالمزيد من مكوناتها، كلما انتقل من السلفية الإصلاحية، إلى المتشددة، إلى الجهادية المتطرفة.

وهذه التيارات الثلاثة ممثلة وفاعلة في الساحة السودانية، فيسعى التيار السلفي الإصلاحي إلى تحقيق صيغة معاصرة للشريعة، ويلتزم بالديمقراطية وسيلة لذلك، ويرفض العنف، وولاية علماء الدين. ويقف على رأس هذا التيار الطيب زين العابدين، وعبد الوهاب الأفندي، والتيجاني عبد القادر، وحسن مكي، ومحمد محجوب هارون، وعثمان ميرغني، وخالد النور التيجاني، ومن الشباب مكي المغربي، من بين آخرين لم تتح صرامة الأطر التنظيمية تعريف الرأي العام بهم.

أما التيار السلفي المتشدد فهو المدرسة الفكرية للإنقاذ، وعلى رأسها حسن الترابي، وعبد الرحيم علي، وغازي صلاح الدين، وأمين حسن عمر، وإبراهيم أحمد عمر، ومعهم شخصيات مثل جعفر شيخ إدريس، من بين آخرين، ويدعو هذا التيار للحاكمية في صيغتها القطبية، ويجيز استخدام القوة لأخذ الناس إلى الشريعة، ولكنه يتحفظ على ولاية علماء الدين، على الأقل حسن الترابي. وهو قابل للتحالف مع التيار السلفي الجهادي.

ويشمل التيار السلفي الجهادي تنظيمات: هيئة علماء السودان، وجماعات أنصار السنة المحمدية، والرابطة الشرعية للعلماء والدعاة، ومنبر السلام العادل، ولجان تزكية المجتمع، ومجمع الفقه الإسلامي، وحزب التحرير، وجماعات الأخوان المسلمين السودانية، من بين جماعات أخرى. ويقود هذا التيار علماء دين من بينهم: أحمد علي الإمام، الأمين

العام لمجمع الفقه الإسلامي، ومحمد عثمان صالح، الأمين العام لهيئة علماء السودان، وعبد الحي يوسف، نائب الأمين العام لهيئة علماء السودان، والأمين الحاج محمد أحمد، رئيس الرابطة الشرعية، ومحمد عبد الكريم أمينها العام، ضمن آخرين.

وعلى الرغم مما قد يظهر على بعض هذه المجموعات من طابع دعوي إلا أنها جميعاً تشارك في العمل السياسي بأشكاله المختلفة، بما في ذلك تسيير المواكب وتنظيم المظاهرات والليالي السياسية، وعقد المؤتمرات الصحفية. وقد برزت معظم هذه الجماعات والتنظيمات إلى الواجهة بعد المفاصلة التي أبعدت الترابي، حيث سعت لأن توفر للمجموعة الحاكمة السند السياسي الديني، ولقياداتها السند النفسي الذي كان يوفره الترابي. وتنطبق على هذه الجماعات مكونات المقياس الخماسي جميعها. ويعود الفكر الذي ينطلق منه الدستور المقترح إلى هذا التيار الأخير، والذي قلنا إن فكر الحركة الإسلامية الإخواني المرن نسبياً في بدايته انتهى إليه بفعل تأثيرات وديناميات تشكل جزءاً من طبيعة الفكر ذاته.

ولذلك فإن المسائل لن تتوقف عند اعتبار السودان دار إسلام، وحسب، وإنما سيعكس الدستور والقوانين والممارسات التي ستترب عليه أيضاً الإشكالات المعرفية والعملية الأخرى لهذا التيار السلفي، وأهمها الجمود الاجتماعي، والتبعية الحضارية. فوسيلة السلفية للرجوع للكتاب والسنة وإحياء تراث السلف الصالح تقوم على استرجاع وإعادة إنتاج نموذج دولة المدينة بحذاقيته. دون اعتبار لأن ذلك النموذج يعكس وجه

مجتمعه هو، بأسئلة وقته ومكانه. والدليل على ذلك الآيات القرآنية التي تفيد هذه الأسئلة، والتي أوردناها في الفصل السابق.

ذلك أن الشريعة هي في الأصل جملة الإجابات على تلك الأسئلة، المطروحة بالمقال أو بواقع الحال، وهي مرآة لاهتمامات وقضايا عصرها. وتحليل الموضوعات التي عالجتها أحكام الشريعة يتضح أن قضايا المجتمع آنذاك تركزت حول نشر عقيدة التوحيد الجديدة؛ ومحاربة الجريمة والاقتتال القبلي؛ وتنظيم مسائل الأحوال الشخصية؛ وضبط المعاملات المتعلقة بسبل كسب العيش السائدة.

وقد كانت إحدى النتائج الخطيرة لإنكار تاريخية المجتمعات، وتاريخية الأحكام التي تتناول قضاياها، أن العلماء السلفيون أوقفوا جهودهم على بحث قضايا المجتمع الإسلامي الأول، وتفصيل موضوعاته، وتقديم ذات الإجابات على أسئلته الأولى للمجتمعات اللاحقة. فكتب الأحكام تشرح قضايا نشر العقيدة، بدءاً بكتاب الفرائض من صلاة وزكاة وصيام واعتكاف وأدعية، وحتى كتاب الجهاد وأحكامه. ثم تتناول مسائل الأحوال الشخصية من نكاح، وطلاق، ورضاع، ولباس، واستئذان، ووصية، وعتق، وما شابهها. ثم تنتقل إلى الحدود من زنا وقذف، وسرقة، وقطع طريق، وشرب خمر، إلى الديات والقصاص. ثم تتناول شئ من مسائل القضاء مثل المكاتب ومثلها من البيوع.

وقد كانت هذه الموضوعات هي كل أو جلّ ما عالجه، على سبيل المثال، الإمام مالك بن أنس في (الموطأ)، والإمام الشافعي في (أحكام القرآن). وعلى الرغم من أنهما كانا ينقلان بهذه الموضوعات مجتمعات القرن الثاني الهجري إلى مستويات أرفع في أنماط تنظيم المجتمع ووسائل

إدارته، وإلى مراقبي أعلى أخلاقياً وسلوكياً. غير أن هذه الموضوعات هي التي ظلت تشغل مفكري التيارات السلفية جيلاً بعد جيل إلى يومنا هذا. على سبيل المثال يتناول اثنان من الكتب الثلاثة التي حصلت عليها للدكتور أحمد علي الإمام، الأمين العام لمجمع الفقه الإسلامي، موضوع الجهاد. ويقدم الدكتور للكتاب الذي حمل عنوان: "نظرات معاصرة في فقه الجهاد" والذي قال إن أصله رسالة بعنوان "المرشد إلى الجهاد"، كان يتداولها المجاهدون في معسكرات التدريب ومناطق العمليات الحربية- يقدم للكتاب بقوله: "أما بعد فهذه نظرات معاصرة في فقه الجهاد في سبيل الله، أوجزنا فيها ما تمس الحاجة إليه من أحكام الجهاد مع بيان فضائله .. وقد آن الأوان وأذن الفلاح يدعو المخلصين للجهاد، بعدما أنقذنا الله تعالى وولى علينا خياراً منا من رجال الإنقاذ الوطني" (ص 8). وقد احتوى الكتاب على باب بعنوان "توزيع الغنائم"، وعلى الرغم من أن الكاتب قال فيه إن الدولة هي التي تتولى هذا الأمر اليوم، إلا أن مجرد وجود الباب يقف دليلاً على دوران الفكر السلفي حول ذات القضايا والموضوعات التي كانت شاغل مجتمعات القرن الثاني والثالث الهجري. ومما يلفت النظر هنا أن الإسلامي المقترح حدد في المادة 18، تحت عنوان المبادئ الاقتصادية أن من مصادر الإيرادات العامة التي للدولة ولاية عليها: 1- زكاة المال الظاهر؛ 2- الفئ والعشور؛ 3- الخراج؛ 4- الغنائم؛ 5- خمس الركاز¹

¹ - مشروع دستور دولة السودان، المبادئ الاقتصادية، المادة (18)، صحيفة الانتباهة،

2011/10/4

وللشيخ الأمين الحاج محمد، رئيس الرابطة الشرعية للعلماء والدعاة إنتاج غزير من الكتب يتناول أيضاً الموضوعات ذاتها، وتحمل كتبه عناوين مثل، "دليل الأئمة والمؤذنين.."؛ و"أحكام الرهن"؛ و"لباس المسلم رجالاً ونساء"؛ و"أحكام الذبائح في الإسلام"؛ و"التجسس متى يحل ومتى يحرم"؛ و"الأضحية: تعريفها وما يُجزى فيها"؛ و"حكم البيع بالتقسيط" الخ. وله كتاب بعنوان: "العلم.. فضله - طلبه" يقول فيه إن "العلم الواجب على المرء تعلمه هو ما يحتاجه المسلم من العلوم الشرعية وما يتعلق بها من معرفة اللغة العربية" ويورد في هذا الموضوع أبيات الإمام الشافعي: "كل العلوم سوى القرآن مشغلة/ إلا الحديث وعلم الفقه في الدين/ العلم ما كان فيه قال حدثنا/ وما سوى ذلك وسواس الشياطين" (ص 38).

وتحمل ستة من كتب عبد الحي يوسف التسعة التي صدرت عن "شبكة المشكاة الإسلامية" العناوين التالية: "فتاوي العقائد والمذاهب"؛ "فتاوي المعاملات"؛ "فتاوي الأسرة والزواج"؛ "فتاوي الطهارة والصلاة"؛ "فتاوي الآداب والعادات"؛ و"فتاوي الصيام". وله ثلاثة عناوين في السياسة أحدها: "الدولة في الإسلام" سأتناول بعضاً مما جاء فيه في حينه.

وهذه الأمثلة تؤكد صحة مقولة للترابي نقلها الصحفي السرسيد أحمد، في ندوة عامة في مركز الخاتم عدلان، يوم 20/4/2011، ذكر فيها إن الترابي في زيارة له إلى لندن أوائل التسعينات قال، إن الإجابات التي يقدمها الفقه الإسلامي لا تخاطب أكثر من 25٪ من مشاكل الدولة السودانية المعاصرة. فإذا كان ذلك هو حال السلفية المتشددة، في دائرتها الأوسع قليلاً من السلفية الجهادية، فمن المؤكد أن الحال أضيق مع هذه الأخيرة.

وللمقارنة، ولتبيان الفجوة بين حياة المسلمين السودانيين، كما تتصورها السلفية، وبين الإطار المعاصر المتاح لهم نظرياً، أورد هنا بعضاً من عناوين مواد الباب الثاني من دستور جمهورية السودان الانتقالي، التي جاءت على النحو التالي: الحياة والكرامة الإنسانية/ الحرية الشخصية/ الحرمة من الرق والسخرة/ المساواة أمام القانون/ حقوق المرأة والطفل/ الحرمة من التعذيب/ المحاكمة العادلة/ الحق في التعليم/ المجموعات العرقية والثقافية/ الخصوصية/ حرية العقيدة والعبادة/ حرية التعبير والإعلام/ حرية التجمع والتنظيم/ حرمة الحقوق والحريات.. الخ.

إلى هذه الموضوعات يمكن إضافة قائمة طويلة أخرى من قضايا (العولمة) التي تواجه الدول والمجتمعات المعاصرة، من التي تقع خارج اهتمامات السلفية ولكنها تؤثر تأثيراً بالغاً على حياة المسلمين، كالاحتباس الحراري، والتحديثات التقنية المتسارعة؛ وثورة المعلومات؛ والأشكال الجديدة من الإنتاج المرن للسلع عبر العالم؛ والتمدين الفائق؛ وانهيار نظام بريتون وودز؛ وبروز الثقافة إلى الواجهة، من بين قضايا عديدة أخرى.

وللتعامل مع هاتين القائمتين الأخيرتين ومع القضايا الأخرى التي لأتدخل في المجالات التي عالجتها الشريعة يستخدم الفقه السلفي أداة (القياس)، وهو الشكل الوحيد من أدوات المعرفة السلفية الذي يمكن أن يتجلى فيه الرأي والعقل. ويقوم القياس على إلحاق المستجد من الأمور بالمنصوص عليه منها، بعد استنباط العلة الكامنة في المنصوص، والتأكد من وجودها في هذا الأمر المستجد.

ولكن القياس يعاني إشكالاته المنهجية أيضاً، وأولها التبعية، بمفهومها الحضاري وليس بالضرورة السياسي. لأن القياس لا يشتغل إلا بأثر رجعي، ينتظر النوازل، والمحدثات، واختراعات الآخرين ليلحقها، بأشباهها. وبالتالي بدلاً من أن تكون مهمة النصوص سبق الواقع، وتوجيه حركة التأريخ، جعلت المجتمع حبيس الماضي. وبدلاً من التحفيز على الابتكار والإبداع تحولت إلى أداة للإتباع.

بهذه الطريقة "تم تمرير وتسويق المفاهيم الرأسمالية"، وانسدت "المنافذ لأي محاولة جادة لبلورة مذهب إسلامي أصيل في التنمية الاقتصادية"، كما يقول الدكتور التيجاني عبدالقادر (الأحداث 2011/4/16). ولهذه الأسباب صار من المألوف أن يكتشف لنا الأوروبيون القرآن الكريم! على سبيل المثال لما طالب الإمام محمد عبده الخديوي توفيق باشا بإنشاء مجلس نيابي وتعميم التعليم في القطر المصري، قال محمد رشيد رضا "لولا اختلاطنا بالأوروبيين لما تنبهنا من حيث نحن أمة أو أمم إلى هذا الأمر العظيم، وإن كان صريحاً جلياً في القرآن الكريم!"

هذه الفجوة بين التصور السلفي والإطار المعاصر لحياة المسلمين، كانت لها تبعات أخرى، فانتهت أحياناً إلى إثارة أو تضخيم مشاكل ليس لها هذا الحجم إلا في التصور، بينما تركت مشاكل أخرى حقيقية لأنها خارج التصور. فيتم التركيز، مثلاً، على قضايا عفة النساء، برغم أن المجتمع السوداني ككل مجتمع محافظ، بينما لا تجد أثراً أو جهداً في قضايا الفقر، ويبدل جهد كبير وتُصرف موارد هائلة في محاربة سعر الفائدة في النظام المصرفي، لا يبذل معشاره في مكافحة التصحر، ذلك الخطر الزاحف الذي يعصف بالمجال الحيوي لحياة السودانيين.

مثل هذه الإشكالات المعرفية العامة، التي تطرح فيها السلفية إجابات الماضي حلولاً لمشكلات الحاضر، وتحكم بها على المجتمعات الإسلامية بالجمود والتبعية لغيرها، وتضعها في دائرة التأزم، تعرض هذه المجتمعات لمخاطر الفناء والإبادة الثقافية بسنن الحياة التي لا تحتمل الركود والتكلس والجمود.

(2)

الحرية .. شرط النهضة والتقدم

أصدر برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، في عام 2004، "تقرير التنمية العربي الأول"، الذي أعدته، بناءً على دراسات ميدانية متعمقة، مجموعة مرموقة عالية التأهيل من المتخصصين في قضايا التنمية. وأشار لتقرير لدى صدوره ضجة ودويًا هائلًا، واستقبلته الحكومات العربية والإسلامية المحافظة بامتنعاض واستياء شديدين. كان السبب في الدوى، من جهة، والامتنعاض والاستياء، من الجهة الأخرى، أن التقرير عزى التخلف في العالم العربي لثلاث نواقص: الحرية، والمعرفة وحقوق المرأة.

والحقيقة أن التجربة الإنسانية أكدت على مدار التاريخ أن البشر لا يتطلعون في حياتهم فقط لرفاه والنعيم المادي، وإنما يسعون بذات القدر أيضاً لإشباع الجوانب المعنوية والروحية الكامنة في الحرية والاحترام، واكتساب المعرفة بالحياة، والتمتع بالجمال، وتحقيق الاعتراف بالذات من خلال المشاركة الفعالة في كافة مناحي الاجتماع البشري.

وأكدت التجربة أيضاً ألا بديل للحرية إطاراً لبناء المجتمعات، ولتقدمها الاجتماعي والاقتصادي، فهي المحفز الأول لزيادة الإمكانيات،

والمفجر الأهم لطاقات وقدرات الإنسان. وهي التي ترفع من درجة مشاركة الناس، وتعزز دورهم الإيجابي على كافة المستويات. وخبرة التاريخ البشري القديم والمعاصر تعيد التأكيد مرة بعد أخرى أن الأنظمة والمجتمعات التي تسلب الناس حرياتهم، تحكم على نفسها، في الواقع، بالدمار. لأنها تسلبهم مكامن القوة وينبوع الإبداع والابتكار، فلا يعودون قادرين على الحفاظ حتى على المنجزات التنموية التي حققوها. وما حلّ بمشروع الجزيرة، وسكك حديد السودان، وصناعة النسيج .. فهو أبلغ دليل على صحة هذه المقولة.

مع كل هذا الذي ذكرتُ من التجارب التي هي تجليات لسنن أودعها الله في خلقه، ومع كل الآيات القرآنية القطعية في دلالتها على الحرية: (لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي) (من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) (إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر)، مع كل هذا إلا أن الحرية بمعناها المتعارف عليه اليوم، بوصفها منظومة حقوق الإنسان، أي الحريات المدنية والسياسية، والحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية - ليست أصلاً في الإسلام لدى معظم مفكري السلفية.

بالطبع لم يستطع عدد من القادة المعاصرين لهذا التيار، خاصة من اتصل منهم بالثقافة الغربية، تجاهل قيمة بهذا القدر من التأثير. فنشر الترابي في كتابه (قضايا الحرية والوحدة، الشورى والديمقراطية، الدين والفض)، محاضرة كان قدمها من قبل، اعتبر فيها الحرية "أكثر الأسئلة إلحاحاً في عملية البناء الحضاري" .. "لأن الحرية في أصل العقيدة الدينية هي قدر الإنسان الذي تميز به عن كل مخلوق سواه" (ص 10).

كذلك تناول الدكتور عبد الحي يوسف قضية الحرية في كتابه: (الاستبداد السياسي في ضوء القرآن والسنة) قائلاً: "إن المتأمل في تعاليم الإسلام ونظمه يرى أنه لا يمكن أن تتحقق كرامة الإنسان إلا من خلال إقرار حريته"، ويضيف، "والحرية التي يقرها الإسلام .. هي حرية تامة تشمل جميع أوجه نشاط الإنسان وكافة أحواله"، ثم يقدم نماذجاً من المجالات التي تشملها الحرية فيقول إنها تشمل: الحرية الشخصية، وحرية الاعتقاد، وحرية التفكير، وحرية النقد والمعارضة، بما في ذلك الحرية السياسية والمشاركة في اختيار الحاكم"¹.

ولكننا سنرى أن د. الترابي ود. عبد الحي حتى بعد أن اعتبرا الحرية أصلاً في الإسلام، فقد فهماها وقدهماها للناس، (وطبقها الترابي)، بصورة تنسف أركانها التي ذكرناها من الأساس. لأنهما معاً يشترطان تطبيق الشريعة إطاراً لها (سأعود لصيغتهما من الشريعة بعد قليل). بمعنى أنهما وجماعتيهما يتخذون مسبقاً قراراً (لا خياراً) يفرضونه (لا يعرضونه) على الناس بوسائل أخر، وهو سنفرض عليك الشريعة لتحصل على حريتك.

ويشرح كاتب سلفي آخر هذه المسألة، في تبسيط شديد، بقوله "إن الحكم في الإسلام يقوم على الاختيار، نعم، ويقوم على الانتخابات، ويقوم على معايير واضحة تحقق العدالة للأمة، لكن عرض كل شئ على الشعوب، حتى مبدأ الإسلام وتطبيق الشريعة، هذا ليس من الإسلام في شئ، فما دام المسلم قد اختار الإسلام، ورضي أن يكون مسلماً فليس له

¹ - د. عبد الحي يوسف، الاستبداد السياسي في ضوء القرآن والسنة، ص 253 - 273

اختيار أن يقبل بدين الله يحكم أم لا، ليس له اختيار بعد ذلك أيحكمه القرآن أم يحكمه القانون الفرنسي ولا الهندي، ليس له اختيار" ٩١٠٠ (د. الشيخ محمد عبد الكريم، جريدة المحرر. 2011/4/4، *علامات التعجب من عندي*). ما لم يقله الشيخ محمد عبد الكريم إنه بهذا يحتكر الخيار لنفسه، ويفرض ما يختاره على الآخرين.

وهذا الذي يقوله الكاتب، هو الموقف الفكري والسياسي الرسمي لكل طبقات السلفيين المتشددين والجهاديين، وهو المثال الكلاسيكي لتجربة ظلت تتكرر عبر التاريخ: فدائماً ما كانت أبشع أنواع الاستبداد نتيجة لما يفرضه على أخوته البشر من يعتقد بأنه الأعرف بما ينفعهم.

فإذا انتقلنا خطوة للأمام وفحصنا صيغة هذه الشريعة (المفروضة) لدى الترابي، لما وجدنا أصدق من فترة السنوات العشر 1989 – 1999، التي كان فيها الترابي هو عراب النظام وعقله المدبر – بدءاً بالإعداد للانقلاب – لتعطينا نموذجاً لمعنى الحرية الذي يعنيه. فهذه السنوات، بسجل حقوق الإنسان، هي الأسوأ في تاريخ السودان في المئتي سنة الماضية، وتأتي، في تقديري، مباشرة بعد حملات الدفتردار، حوالي منتصف القرن التاسع عشر.

وهذا الدستور المقترح والذي يجري الترويج له الآن هو، كما سبق ورأينا، أقرب لفكر الشيخ عبد الحى، الذي يقول بالنص وبتطبيقاته كاملة، منه لفكر وممارسة الشيخ حسن، التي رأينا بالتجربة أنها أقرب ما تكون لوجهة النظر الثانية التي ناوها الشيخ ياسر جاد الله. وقد فصل د. عبد الحى تصوراتهِ للحريات التي اعتمدها (وأوردتها في الفقرة قبل السابقة)، في كتبه العديدة، والتي سنتعرف منها على ما يعنيه بحرية

الاعتقاد والحرية السياسية. يقول د. عبد الحي في كتابه: (الدولة في الإسلام)، إن من واجبات الدولة الإسلامية "منع العقائد الباطلة" ويدخل فيها "القول بعدم حجية السنة والاستغناء عنها بالقرآن .. وبدعة التشيع والرفض .. واستكتاب القساوسة في [الجرائد السيارة] لنشر باطلهم بين عوام المسلمين"¹.

ويضيف في كتبه الأخرى لما سبق: "أنه لا يجوز لعبد يؤمن بالله واليوم الآخر الانضمام للحركة الشعبية"، وأن "الجمهوريين فرقة مارقة من دين الإسلام لا يحل لمسلم أن يتزوج من نسائهم"، وأن الدعوة للتقارب بين الأديان هي مساواة بين الحق والباطل، ونهى عن مصادقة غير المسلمين.

ويحرّم د. عبد الحي عمل السودانين بالأمم المتحدة، وتأجير المنازل للعاملين بها. ويحرّم الاحتفال بعيد ميلاد الأطفال، ولباس المرأة للبنطال (لأنه تشبه الرجال)، والاختلاط، والاستماع للموسيقى والمعازف، (بما في ذلك نغمات الموبايل)، وكرة القدم، ما لم تتخلص من اللباس الذي يظهر معه الفخذ، ومن صفارة الحكم، لأن الصفير منكر يتنزه عن مثله العقلاء.

في الواقع انصب معظم الجهد الفكري والعملية لدائرتي السلفية الجهادية والمتشددة، في السودان، ليس على محاربة الفقر، أو التصحر، أو النزاعات المسلحة، وإنما على محاربة الحرية والديمقراطية والداعين لها. فمنذ أن رفع أستاذ الجامعة الإسلامية: الأمين داؤود محمد، وحسين محمد زكي، للقاضي توفيق أحمد الصديق قضية حسبة ضد الأستاذ محمود محمد طه في عام 1968، أضحت الأدوات الدينية هي وسيلة هاتين

¹ - عبد الحي يوسف، الدولة في الإسلام، ص 59

الدائرتين في الصراعات السياسية. وبينما كانت هذه الممارسات محدودة متفرقة، لطابع الدولة المدني آنذاك، اتسعت دائرة استخدامها مع حلول التسعينات لكي تشمل قطاعات واسعة من المجتمع.

فبعد إعدام الأستاذ محمود محمد طه في الثمانينات، دخلت، في عقد التسعينات، مادة (الردة) إلى القانون الجنائي، والتي كان أقل ما فعلته أن دفعت كثيرين نحو رقابة ذاتية مكبلة للفكر والقول، واغتيل الفنان خوجلي عثمان، وجرت محاولة لاغتيال الفنان عبد القادر سالم، كما تمّ تكفير وقتل مصليين من أنصار السُّنة في مساجد مختلفة. وفي يونيو 2003 أصدر د. الحبر يوسف نور الدائم، الأستاذ المعروف بجامعة الخرطوم، وصادق عبد الله عبد الماجد، واثننا عشر آخرين من بينهم قادة تنظيمات سياسية، أصدروا فتوى بتحريم الانضمام للجبهة الديمقراطية بالجامعات، أو لأي من "أحزاب ومعتنقي الديمقراطية والاشتراكية والموالين للنصارى".

وفي العام ذاته أهدر متطرفون دم المرحوم د. فاروق كدودة (أستاذ جامعي ماركسي)، والنيل أيوقرون (قانوني، مايوي)، والحاج وراق (كاتب وصحفي)، والشيخ عبد الله ازرق طيبة (صوفي، اتحادي)، ود. حيدر إبراهيم (أستاذ جامعي وكاتب)، وعصمت الدسيس (ناشط سياسي، حزب الأمة)، وكمال الجزولي (قانوني وكاتب، شيوعي)، ومحمد فريد (وكيل النيابة)، وإيلي حداد (رجل أعمال قبطي)، والطاهر حسن الثوم (إعلامي إسلامي). وكُفر فيما بعد ياسر عرمان (الحركة الشعبية)، بل وحسن الترابي نفسه.

وقال الطاهر حسن التوم في لقاء أجرته معه جريدة الصحافة، "إنه كتب عن الجماعات المتطرفة والتطرف بصورة عامة، وعن حرق معرض الكتاب المقدس"، ومما كتبه أن "بعض هذه الجماعات تستغل شعبية بعض علماء الدين ولتمارس الإرهاب على المجتمع من تحت عباءات هؤلاء العلماء". وقال "إنه كان يشير بالتحديد إلى د. عبدالحى يوسف". (الصحافة 2003/6/17). وقال فاروق كدودة إن مما لاحظته أن القائمة، التي قالت الجماعة إنهم "سبب بلاء الأمة"، تضم كافة ألوان الطيف السياسي والاجتماعي، وترقى إلى تكفير المجتمع بأكمله.

وامتدَّت ظاهرة التكفير في السنوات الأخيرة، لتتجاوز الأفراد، ولتشمل تنظيميان وتوجهات فكرية بأكملها. فأصدرت الرابطة الشرعية بياناً حرمت فيه الانخراط في الأحزاب الشيوعية والعلمانية والديمقراطية لأي غرض من الأغراض.. سواء في الجامعات أو المعاهد العليا.. أو في الأحزاب الجماهيرية.. مشيرة إلى أن من انتسب لحزب علماني.. فقد ارتكب ناقضاً من نواقض الإسلام ولا تقبل له صلاة أو صيام" (المحرر 2011/3/21).

ليعذرني القارئ والقارئة إن أطلت في تفاصيل الظاهرة، إذ أردتُ بعرض هذا السجل المؤسف للحريات أن أقول فقط إن الفكر الذي أعد الدستور ويروج لنصوصه أو تطبيقاته، يقف على النقيض من وظيفة الدستور. فالهدف الرئيسي والأهم من كتابة الدستور، أي دستور، هو حماية حقوق وحريات المواطنين أمام الاستخدام المتعسف للسلطة من قبل الحكام الذين فوضهم هؤلاء المواطنين للحكم نيابة عنهم، بالحد من هذه السلطة وتنظيمها. ولكن يمثل هذا الدستور تصبح الحرية مستهدفة من

سلطتين: سلطة الحكام وأجهزة الدولة غير الديمقراطية، من جهة، وسلطة السلفية المتدثرة بالأحكام الدينية، من الجهة الأخرى. نلعد إلى قائمة النواقص التي بدأت بها هذا المقال، وقلت إن تقرير التنمية وجد أنها السبب في تخلف بلداننا. فقد ذكر التقرير نقص المعرفة تالياً، وهو لصيق الصلة، رديف لأوضاع الحرية، لأن الحرية هي أيضاً الشرط الأساسي والأول لقيام مجتمع العلم والمعرفة، الذي لن تكون بدون نهضة ولا تقدم ولا تنمية. والحديث هنا ليس عن حرية البحث العلمي، فحسب، ولا عن استقلال الجامعات وديمقراطيتها، فقط، ولكن عن حريات الرأي والتعبير والتنظيم أيضاً.

كذلك لن تطمح النساء في بلادي- في ظل دستور سلفي - أن يحصلن على الحقوق التي نص عليها حتى الدستور الانتقالي القومي لعام 2005، وحتى إذا كان القانون سيأخذ بالشمال ما يمنحه الدستور الجديد باليمين، كما فعل مع الدستور الأيل إلى الانتهاء. فالدستور الانتقالي يتحدث عن المساواة بين الرجال والنساء وذاك تابوه (taboo) من عيار ثقيل على السلفيين. إذ تُقرأ المادة (31- 1) من الدستور الانتقالي لعام 2005: "تكفل الدولة للرجال والنساء الحق المتساوي في التمتع بكل الحقوق المدنية والسياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية..". وتُقرأ المادة (31) "الناس سواسية أمام القانون.. دون تمييز بينهم بسبب العنصر أو اللون أو الجنس..".

هذا في حين أن الدستور الإسلامي المقترح لا يسمح للنساء (وغير المسلمين) بالترشح لرئاسة الدولة، إذ نص في المادة (45) بعنوان: أهلية الرئيس، على أن يكون المرشح (مسلماً، ذكراً، عاقلاً، بالغاً من العمر

أربعين سنة). ولا يتحدث في أي من مواده عن المساواة في الحقوق والواجبات، بل ينص في المادة (28) على أن "ترعى الدولة الحقوق والواجبات وتضبطها بأحكام الشريعة الإسلامية التي تعتمد مبدأ العدالة لا مطلق المساواة"، وهو تعبير مغلف عن إنزال كل امرئ منزلته التي حددتها ما يقولون إنها الشريعة الإسلامية، وهي في حالة النساء القوامة وبقية تمايزات أحكام الأحوال الشخصية. كما يتحایل الدستور الإسلامي المقترح على المادة (31) سائلة الذكر من الدستور الانتقالي والتي تنص على المساواة أمام القانون، لينص في المادة (29) منه وتحت عنوان المساواة أمام القانون على أن "الناس سواسية أمام القضاء ويحق لأي شخص اللجوء للمحاكم، ذات الاختصاص لرد أي مظلمة أو تقرير حق دون تمييز". فالمساواة وعدم التمييز، إذاً، ليست أمام القانون وإنما في اللجوء للمحاكم...!!

ومن ثم فإن الدستور المقترح يتعامل مع هذه الجوانب الحيوية للمجتمع بمبدأ الحبس. ولكن "الحبس هيتك بالغث والسمين على حد سواء، ولا يقل عن انتحار جماعي، فكرياً وأخلاقياً. إذ بدون حق الاحتجاج، والقدرة عليه، لا يمكن أن تكون هناك عدالة، ولا غاية تستحق السعي من أجلها. وبدون تمام حرية الرأي والنقاش، لا يمكن للحقيقة أن تنجلي" كما يقول جون ستيوارت ميل¹.

¹ - المقالة مأخوذة من تقرير التنمية العربي لعام 2004، ص 45

التنوع .. ينبوع الفريدة والابتكار

يتضح مما سبق أن الفكر السلفي الإخواني - الوهابي الذي انتهت إليه مسيرة وسياسات الحركة الإسلامية في السودان لا يمتلك أفقاً أو رؤية للتعامل إيجاباً مع النواقص العامة للتنمية في المجتمعات الإسلامية العربية، كما جاءت في تقرير التنمية العربي الأول، الذي حددها في مجالات الحرية والمعرفة وحقوق المرأة، والتي اعتبرها شروطاً لا بديل لها للنهضة والتقدم. غير أن العجز السلفي لا يقتصر على هذه المجالات، على الرغم من أنه حتى لو اقتصر على عجز في التعامل الإيجابي مع أي واحدة منها لكان ذلك دليلاً كافياً لعدم صلاحيته لمواجهة القضايا الحقيقية التي تقف أمام تقدم هذه المجتمعات.. مع ذلك فإن تأثيرات العجز السلفي في هذه المجالات تنداح بصورة وخيمة إلى حزمة أخرى من قضايا السودان هي المتعلقة بالتنوع في مجالاته المختلفة، الثقافية والعرقية والدينية .. وإلى تجلياتها المتمثلة في قضايا: المشاركة، والمساواة والهوية.

لقد نشأنا في منطقة فارس بجنوب الجزيرة، التي كان - ولا زال - سوقها الريفي هو سوق بلدة (ود الحداد) الحالي، على الطريق الرئيسي بين مدينتي ودمدني وسنار. كنا نذهب إلى ذلك السوق، ونحن أطفالاً، حتى من قبل أن نلتحق بالمدرسة الأولية، التي لم تكن تبعد كثيراً عنه. وبرغم حداثة السن لم يكن ليغيب عن الأعين (تلون) ذلك السوق، واتخاذ صوراً متعددة خلال اليوم. كان (يوم السوق) يبدأ باكراً بالسودانيين من أصول غرب أفريقية، فيمتلئ بنساء وطفلات يبعن

(الطعمية والمقيمات والدكوة)، ورجال يحملون صفائح الطماطم، تسيطر سحناتهم ولغاتهم على طابع السوق حتى حوالي التاسعة صباحاً، حينما يمتلئ السوق فجأة بأهلنا الذين يطلق عليهم غيرهم من السودانيين إسم (الحلب)، والتي قيل إنهم يردون به أصولهم إلى مدينة أو منطقة حلب السورية في الشرق الأدنى.

كان هؤلاء قوم متنقلون فيما مضى، يعملون بالحدادة، يصنعون ويبيعون، في رحلاتهم الموسمية، أدوات الزراعة من (طواري وجريبات وكواريق) وغيرها من أدوات الحرث والعمل اليدوي، ثم استقر بعضهم في بلدة (ود الحداد)، يمارسون ذات المهنة وأيضاً التجارة في سوق المواشي . في تلك الساعة كانوا يبدؤون يومهم التجاري، فيمتلئ السوق بهم، بلونهم المميز، و(عراريقهم الساكوبيس والسراويل البيضاء)، والطواقي الحمراء و(المراكيب) الجلدية، يصحبها ضجيج نساءهم اللاتي يشاركن أيضاً في البيع والشراء..

ولكن بحلول الساعة الحادية عشر تكون لواري (الضهرة) وبنطون الشرق قد وصلت، فيضور السوق بـ(عرب الضهاري) وأهلنا الريفيين من الكواهلة. ويتميز هؤلاء الأخيرين بقاماتهم الضارعة، و(عراريق) الدمورية السمكية، والسراويل الطويلة، والطواقي، والتي يعلوها جميعاً شئ من الغبار. يضع كل واحد منهم على كتفه، في العادة، جوالاً (شوال) مطبق بالطول، للتسوق، ويستكشفون ما حولهم بنظرات (طويلة)، حذرة، من أثر الحياة في البادية..

ثم يأتي (المستخدمون)، كما كان يُسمى العمال والموظفون آنذاك، حوالي الساعة الثانية بعد الظهر. خليط من كل أنحاء السودان، خاصة

من الفزور والتاما والنوبة، يسكن بعضهم (الكنابي)، يملأون السوق بـ(الافرولات)، والكاكي، والبنطلون والقميص العادي، من عمال الري والسكة حديد والمدرسين... يحملون (نوتة الجرورة لآخر الشهر) في جيوبهم.. وشيئاً من علامات الرضا (آنذاك)، والسلطة، والاعتداد بالذات، في وجوههم.

ويكمل المشهد، نهاية يوم السوق، أهلنا الدينكا، الذين يقطنون حياً كاملاً في البلدة يُسمى (اببي)، يأتون في ذلك الوقت المتأخر من النهار، بعد أن يكونوا أكملوا (يومياتهم) في المعمار أو الزراعة، مستفيدين من جزع البائعين من بوار ما تبقى من سلعهم القابلة للتلف، فيبيعونها لهم بأي سعر... يجري هذا المشهد على خلفية من التجار والجزارين وأصحاب الطبالي والباعة المتجولين والحرفيين والمتسوقين الآخرين من قبائل وسط وشمال السودان الذين يسكنون قرى فارس والديم والعمارات وود الحداد ذاتها وغيرها من القرى المجاورة..!

ولكن عندما ذهبنا إلى المدرسة اختفى كل أثر لهذا الصورة البديعة في المنهج الذي كنا ندرسه، ثم اختفى من تصوراتنا أيضاً. لم نعد نعلم إلا أن السودان بلد عربي مسلم. ثم على أعتاب الجامعة عرفنا أنه لازالت هناك (جيوباً) أو (فراغات) غير مسلمة، يعمل حكامنا البررة على تعريبها وأسلمتها، لتحقيق الوحدة الوطنية الكاملة..! وقد وجدت هذه المقولة طريقها إلى مشروع الحركة الإسلامية في السودان، التي شخّصت المجتمع السوداني "مادة الدعوة ومسرحها الذي تقف على أرضه [بأنه] ليس المجتمع الجاهلي وفقاً لرأي سيد قطب ولكن مجتمعاً مسلماً تقوم فيه

جيوب جاهلية"¹. وقد تتطلب الأمر حروباً أهلية استمرت عقوداً - ولا زالت مستمرة - لاستبدال التصور المقلوب، واستعادة الصورة الأولى، صورة الواقع السوداني المتنوع كما في سوق ودالحداد. ولكن، وكما اتضح بانفصال جنوب السودان، واستمرار الحروب الأهلية في مناطق أخرى من السودان، بل وقيام سودانيين بوضع دستور مثل الذي اقترحتة جبهة الدستور الإسلامي - يتضح من ذلك أن النضال من أجل استعادة الصورة الحقيقية للمجتمع السوداني والقبول بتنوعه الثقافي والعرقي والديني والنوعي لم يحقق نتائجاً ذات معنى. ويعود ذلك - في تقدير هذا البحث - إلى أن التركيز في هذا النضال توجه إلى التعامل مع تجليات المشكلة السياسية والاقتصادية - على أهميتها - وأهمل جذورها الفكرية والثقافية الأعمق والأكثر رسوخاً.

فمنذ وقت ليس بالقصير تكاد الدراسات السودانية - سواء تمت على يد السودانيين أنفسهم أو المهتمين بالشأن السوداني من غيرهم - تكاد تجمع على أن مشكلة المشاكل في السودان تكمن في الفشل في إدارة تنوع السودان الثقافي. يقول الدكتور الطيب حاج عطية في محاضرة نظمها، معهد أبحاث السلام بجامعة الخرطوم، بعنوان: خيارات للمستقبل عند مفترق الطرق، "لقد تضافرت مسببات مختلفة ومتعددة في أن تفشل الصفوات المركزية في إدارة التنوع والتعدد، أحد أهم المسببات الجذرية للنزاعات في السودان .. وتأتي على ذروة [المسببات] المفاهيم الخاطئة

¹ - المحبوب عبد السلام، الحركة الإسلامية السودانية: دائرة الضوء وخيوط الظلام، مصدر سبق

والظالمه أحياناً. فقد اتبع البعض مقولات نظرية البوتقة الاجتماعية التي تذيب الثقافات والمفاهيم المختلفة في مزيج عرقي وثقافي واحد". أما المفهوم الخاطئ الآخر، بحسب عطية، فـ "يأتي من عدم اعتبار حق الجماعات الأخرى في الاختلاف".

وفي محاضرة أخرى للمعهد، بعنوان "السودان في إفريقيا: رؤية للمستقبل" قدمها، في يناير 2011، ثابو امبيكي، رئيس الآلية الرفيعة للاتحاد الأفريقي في السودان، قال المحاضر: "جزء من مأساة [السودان] طوال سنوات الاستقلال، وحتى التوقيع على اتفاقية السلام الشامل في 2005.. هو أن المجموعات الحاكمة في هذا البلد فشلت متتابعة في حل الاستقطاب القائم بين مركز وحيد والعديد من المناطق المهمشة".

لم يكن هذا الفشل في إدارة التنوع لغياب المعارف، أو لعدم وجود طرائق في التجارب العالمية، فقد أدارت العديد من الدول تنوعها الثقافي بنجاح وأوصلها إلى مصاف الدول العظمى، بعد أن اكتشفت أن كل واحدة من ثقافاتنا المختلفة تعبر عن طريقة متفردة ليكون الإنسان إنساناً، ومن ثمّ منحها الاحترام والتقدير والحماية كلما كانت موضع تهديد.

ومن تجارب هذه الدول وتجارب أخرى تبلور ما يلزم من مبادئ أساسية لتفجير الطاقات الخلاقة الكامنة في التنوع: أولها هوية وطنية تسع الجميع، ومساواة لا تظلم أحداً، ومشاركة في الشأن العام، بلا استثناء. بما يدخل في ذلك من ديمقراطية، وعدالة اجتماعية، وحرية ثقافية.. فإذا كان التطلع للحرية هو النزوع الطبيعي للمجتمعات الإنسانية، فإنه يصبح أكثر إلحاحاً إذا كانت هذه المجتمعات متنوعة ثقافياً.

وقد تبلور أيضاً ما لا يجوز في إدارة التنوع الثقافي: أول المحظورات هنا هي: أي نوع من الإحياءات، في الدستور أو في غيره، بالشمولية أو العرقية أو المركزية الدينية أو الإثنية، وجميعها تعني تلك النظرة الاجتماعية التي ترى أن مجموعتنا الخاصة، الدينية أو الإثنية، هي مركز الأشياء كافة، والباقي يُقاس عليها¹. لأن إدعاء أي ثقافة في دولة متعددة الثقافات بأن الله أو التاريخ قد خصها بميزات معينة على مساكنها- كما بدا واضحاً وجلياً في الدستور 'الإسلامي' المقترح- إن مثل هذا الادعاء يقضي على أي أمل في تعايش مستقبلي بين تلك المجموعات.

لكن الفكر السلفي، سواء في شكله التقليدي الذي كان سائداً في المناهج المدرسية، أو في أشكاله المتشددة والجهادية المتطرفة المتمكنة الآن، لا يعرف ولا يعترف بالتنوع الثقافي أو الديني أو غيره. يقول سيد قطب عن الأمة إنها "المجموعة من الناس تربط بينها أصرة العقيدة، وهي جنسيتها. وإلا فلا أمة .. والأرض والجنس، واللغة والنسب، والمصالح المادية القريبة، لا تكفي واحدة منها ولا تكفي كلها لتكوين أمة إلا أن تربط بينها رابطة العقيدة"¹.

والدولة، كما يرى السلفيون، هي شكل انتظام هذه الأمة (الإسلامية) في "سلطة قائمة بتطبيق نظام الشريعة في المجتمع الإسلامي" كما يعرفها حسن البنا²، لا تنفصل البتة عن الدين

¹ - حسين سعد، الأصولية الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص 248

² - المصدر السابق، ص 168

والشريعة. لذلك يعرف الدكتور عبد الحي يوسف الدولة "تعريضاً
شرعياً" على "أنها ترادف في معناها الخلافة والإمامة"، ويستطرد "إذا كان
أهل العلم يقولون: 'الخلافة، والإمامة العظمى، وإمارة المؤمنين، ثلاث
كلمات معناها واحد.. فلا بأس أن نضيف كلمة الدولة لتكون أربع
كلمات بمعنى واحد"¹.

وبالطبع لا مجال للحديث في هذه الدولة عن ديمقراطية المشاركة،
أو الحريات الثقافية، أو حقوق الأقليات، بل تصبح من واجبات هذه الدولة،
كما يقول عبد الحي يوسف، حماية ثغورها، ومن بين ذلك "جهاد من عائد
الإسلام بعد الدعوة حتى يسلم أو يدخل في الذمة .. ببذل الجزية
والاستسلام"².

ويحذرد. عبد الحي من التفريط في الدين بسبب الضغوط قائلًا
"بفعل الدعايات الصليبية اليهودية .. على بلاد المسلمين المستضعفة
وحكامهم المساكين حصل أهل الكتاب على ما لا ينبغي لهم من حقوق ..
من ذلك بناء الكنائس في كل مكان بغير حساب [علمت من أصدقاء أقباط
أنه لم يتم التصديق ببناء ولا كنيسة واحدة طوال سنوات الإنقاذ، وهذه
إشارة من الكاتب ليست في الأصل] وضرب النواقيس ساعة صلاة الجمعة،
والمطالبة بعدد معلوم من المناصب القيادية في الدولة، وينصيب مقدر في
أجهزة الإعلام لبث باطلهم ونشر ضلالتهم على جماهير المسلمين"³.

¹ - د. عبد الحي يوسف، الدولة في الإسلام، مصدر سابق، ص 15

² - المصدر السابق ص 63

³ - نفس المصدر، ص 161

غير أن التاريخ والتجربة الإنسانية لا تسند مقولة سيد قطب أو عبد الحي من أن الدين هو أساس الأمم والأوطان. صحيح أن للدين تأثيراً في نشأة الأمم، ولكنه لم يبلغ بعد درجة أن يكون الرباط الأساسي فيها، خاصة في مثل صوره الإشكالية التي يقدمها الدستور المقترح. في الوقت الحالي هناك أمم كثيرة، كالأمّة الهندية، مثلاً، تتبع أدياناً مختلفة من بينها الإسلام، أما الذي يجمعها فهو الأرض، بما هي قوام الحياة ومرتكز التكوّن النفسي والثقافي والتاريخي.

كذلك لم يكن الدين شرطاً لنشأة الأوطان أو الوطنية، لأن رابطة الدين لم تحل بعد مكان رابطة الأرض، كما سبق ذكره. والدليل تصويت المسلمين الجنوبيين بما يصل للإجماع للانفصال، منحازين لأبناء جلدتهم في الأرض والثقافة، بدلاً من إخوانهم في الدين في الشمال. كذلك من المعلوم أنه في غياب الحياة المدنية، وعندما يدرك الناس انكشاف ظهورهم، كما قال غازي صلاح الدين عن إخوته في الدين والحزب، في ورقة بعنوان "دعوة لإحياء العمل الإسلامي"، لأنهم يتجاوزون رابطة الدين سريعاً، ويهربون إلى قبائلهم وجهاتهم¹، كما يحدث الآن في شمال السودان.

وهكذا نعود لما بدأنا به هذا الفصل، ولما أشار إليه د. الطيب حاج عطية حول "المفاهيم الخاطئة والظالمات أحياناً.. [و] نظرية البوتقة الاجتماعية التي تذيب الثقافات والمفاهيم المختلفة في مزيج عرقي وثقافي واحد". ولكن حتى في هذه الحالة فإن البوتقة السلفية مواجهة بقضايا لا

¹ - صحيفة الصحافة، 20/3/2005.

قبل لها بها، وبطبيعة فكرها لم تكن يوماً من أولوياتها، ولم تتوافر على دراستها. كما أن ما لديها من أطروحات لم يعد مقبولاً اليوم ولن يكون مقبولاً في المستقبل.

فلم يعد مقبولاً اليوم ولا ممكناً، ولن يكون مقبولاً مستقبلاً ولا ممكناً جباية (الجزية) من مواطن لأنه غير مسلم، كما يطالب بذلك عبد الحي يوسف، ولم يعد مقبولاً ولن يكون مقبولاً مستقبلاً منع المواطنين من اختيار أحزابهم الديمقراطية أو الانضمام إليها، كما تدعو لذلك الرابطة الشرعية وآخرون، ولا أن تُفرض على أهل السودان هوية مجموعة واحدة دون مشاركة الآخرين ورضاهم، كما يريد ذلك منبر السلام العادل .. كل الذي يمكن أن تحققه مثل هذه المساعي هو تنفير الناس من الإسلام، وتقديم صورة لا إنسانية لدين اليسر والعلم والتفكير. كما أن دستوراً منفصلاً عن سياقه الثقافي والإنساني، ولا يعبر عن واقعه المكاني والزمني، هو كائن بلا روح ولا فائدة. لقد كان شيوخ الصوفية الزاهدين وأتباعهم الخلوقين هم الذين نشروا الإسلام في سلطنات هذا المكان وأرجائه القصية، ونسجوا البلاد التي صار اسمها السودان من حبات مسابحهم، بالتقوى والتسامح والتآلف والتآخي والتعاطف والتراضي .. وحافظوا عليها (دار صلح)، مكاناً لالتقاء الإنساني العفوي، مفتوحة للجميع بالحسن، دياراً للتجارة، والمجاورة، والمصاهرة، والمعاشرة، والتمازج بالرضا.

فالسلفية، سواء الجهادية المتطرفة وأختها المتشددة، والتي تزعم لنفسها الحق في صياغة الدستور الدائم للسودان لم تقدم، بالحساب، للإسلام في السودان شيئاً، لا رقعة ولا عدداً، بل يشهد انفصال الجنوب

على العكس من ذلك. ولن يزيد دستورها المقترح الواقع السوداني إلا خبالاً وتفرُّقاً.

وذلك في الوقت الذي يمثل فيه وضع الدستور الجديد فرصة نادرة لاختيار أسلوب حياة كامل يرتقي بالوجود السوداني في كل جوانبه. ذلك أن الدستور الذي يُوْطر (للدولة المدنية الديمقراطية الحديثة) هو المعادل الموضوعي (لدار الصلح) التي كانت عليها وجهة السودان التاريخية، وبنائه الوجداني، وليس الدولة الدينية التي يسميها فقه الفتح (دار الإسلام).

الفصل الثالث

انفصال الجنوب بين أكاذيب السياسيين

وتواطؤ المنظرين

قائمة الخسران المبين..

في السبعينات والثمانينات من القرن الماضي ظهرت في مجال النقد الأدبي ما عُرف فيما بعد بالمدرسة "التفكيكية". وقد كانت هذه المدرسة نتاجاً لتوجه فلسفي قائم على الشك في قدرة العقل والتكنولوجيا على تحقيق المعرفة اليقينية. ومن هذه المدرسة خرج مصطلح "موت الحكايات الكبرى"، الذي كان التفكيكيون يشيرون به إلى فشل الفلسفات الكبرى كالماركسية والعقلانية والتجريبية، بل والعلم ذاته في تحقيق إنسانية الإنسان. وعلى الرغم مما قادت إليه المدرسة التفكيكية من فوضى أدبية وفلسفية عارمة، برفضها لوجود أية مرجعية، مما أدى في النهاية لانحسارها، وموتها هي ذاتها، إلا أنها كانت محقة في جزء منها: أن هناك حكايات تستحق أن تموت: من بينها "الحكايات" التي سنتطرق إليها في هذا الفصل.

إذ لازلت أذكر بوضوح تلك الأمسية البعيدة ضمن منافسات الداخليات في مدرسة خور طقت الثانوية، حينما كال أحد الطلاب، في مقال شارك به، اللوم تلو اللوم على الاستعمار الانجليزي للمشاكل التي كان يواجهها السودان آنذاك، ومنها بالطبع الحرب التي كانت تدور في الجنوب. فصعد خشبة المسرح الأستاذ الحليل المرحوم عصام أحمد حسون،

ناظر المدرسة، وقال إن الإصرار على إلقاء المسؤولية على الاستعمار بعد كل هذه السنين على رحيله (ولم تكن حينها قد بلغت خمس عشرة عاماً)، يشبه بكاء طفل يقول إن الباب ضربه..!

لم نعي الدرس وقتها، فضي غمرة حركة المد الثوري المناهضة للاستعمار في العالم الثالث، وتحت تأثير خطابات عبد الناصر المجلجلة ضد الأحلاف العسكرية الاستعمارية في الشرق الأوسط - بدت لنا ملاحظة الأستاذ عصام أحمد حسون غريبة، بل ومريبة. وتطلب الأمر (مني شخصياً على الأقل)، سنين عدداً لأفهم ماعناه الأستاذ الكبير: أن تأريخنا وحاضرنا هو مسئوليتنا، حلوه ومره، مشرقه ومظلمة، ومفاخره ومخازيه، بما في ذلك فترته الاستعمارية، وأن الاستعمار إذا كان مسئولاً عن خلق مشكلة، فإن عجزنا عن حلها أو إزالة آثارها بعد استقلالنا يجعلنا مسئولين عنها بذات القدر. وبالإضافة إلى ذلك: على من تقع مسئولية قابليتنا للاستعمار أصلاً إن لم تكن علينا، كما عبر عن ذلك المفكر الجزائري مالك بن نبي..!

واليوم لا تفصلنا إلا أيام معدودات لنواري الثرى ذلك السودان الذي عهدنا وأحببنا، وبدلاً من السنوات التي لم تكن بلغت خمسة عشر عندما صعد عصام أحمد حسون خشبة المسرح في خور طقت، مرت كثر من خمس وخمسين عاماً الآن منذ أن غادر المستعمرون البلاد.. وانفصل الجنوب، فصعد إلى المسرح السياسي والإعلامي، قادة الحركة الإسلامية الحاكمة - سياسيين ومفكرين - بمن فيهم رئيس الجمهورية (في لقائه بعد الاستفتاء بقناة الجزيرة)، ليقولوا لنا: إن المسئول عن انفصال الجنوب هو الاستعمار..

صحيح أن قائمة المسئولية عن الانفصال التي أطلقها سياسيو ومفكرو الإنقاذ انداحت واستطالت بعد ذلك ليدخل فيها، بعد الاستعمار مباشرة، الحركة الشعبية لمطالبتها بسودان جديد، وأحزاب المعارضة لمساندتها الحركة الشعبية، والمجتمع الدولي لأجندته الخفية، ودول الجوار الأفريقي لطمعها في خيرات الجنوب، والمنظمات الدولية لمعاداتها للإسلام، واتفاقية كامب ديفيد لإطلاقها يد إسرائيل في المنطقة (بحسب ما قاله حسن مكي في الإسكندرية)، وجمهورية مصر لعدم قيامها بدورها تجاه السودان (بحسب البشير أيضاً في صحيفة الشرق القطرية، 22 مايو). ولم يسلم من هذه القائمة حتى البسطاء من المواطنين الجنوبيين: لحقدهم المسموم على الشماليين (بحسب منبر السلام العادل والانتباهة وكمال عبيد ومن دار في فلکهم من العنصريين). مع ذلك لم تبرهن استطالة القائمة واندياحها على شيء إلا على تهافتها وخفة وزنها.

إذ لم يفت على الكثيرين أن هذه القائمة على طولها، وبرغم قفز القائلين بها من سبب إلى آخر - أحياناً ينتقل نفس الشخص من سبب اليوم لآخر غداً - (وهو إن دلّ على شيء، في علم النفس، فإنه يدل على أنها أسباب مختلقة وأن قائلها يتهربون من ذكر / أو يودون صرف الأذهان عن السبب الحقيقي)، أقول لم يفت على الكثيرين أن القائمة تغفل الذكر تماماً عن أي تقصير للقائمين على الحكم لأكثر من عشرين سنة الآن، وعن أي أثر في هذه القضية يمكن أن تكون أحدثته سياساتهم طوال هذه السنوات، بينما هم يلقون كل اللوم على آخرين.

صحيح أيضاً - وإن لم يكن مبرراً - أن السياسيين يلجأون لتحريف الوقائع، وللكذب الصراح، واختلاق المبررات بهدف تبرير عجزهم، وتبرئة أنفسهم من الأخطاء التي ارتكبوها، لأن الذي يشغلهم هو البقاء في الحكم، يتشبثون به بأي وسيلة، فيعززون فشلهم لظروف وأوضاع ومسببات إقليمية أو دولية، وإذا ذكروا أسباباً داخلية أو تاريخية محلية فهم ليسوا طرفاً فيها بالتأكيد. وإذا كان هذا يحدث أحياناً حتى من سياسيين في أنظمة ديمقراطية تملك الوسائل والأدوات الفعالة، من قضاء مستقل وصحافة حرة، لكشف أكاذيبهم، وإرغامهم على دفع أثمان غالية عليها، أقله إقالتهم أو إجبارهم على الاستقالة من مناصبهم الرسمية وإنهاء مستقبلهم السياسي، كما حدث مع الرئيس الأمريكي نيكسون، لمسئوليته عما عُرف بقضية 'ووترغيت'، إذا كان اللجوء لتحريف الوقائع يحدث أحياناً حتى في الأنظمة الديمقراطية المستقرة، فهو النورم (norm)، أو المعتاد في أنظمتنا الشمولية، التي قد تذهب إلى أبعد من ذلك فتشعل أزمة أو حتى حرباً لتصرف بها الأنظار بعيداً عن أمر لا ترغب أن يطلع الناس عليه أو يفكروا فيه. إذ لا يساورني أدنى شك من أن هذه اللهجة العسكرية العالية، والتصعيد الحربي الحادث هذه الأيام في السودان (يونيو 2011)، إنما يهدف إلى صرف الأنظار أن تبصر، والقلوب أن تعي، والعقول أن تتفكر في القادم المهول بعد أيام معدودة: اقتطاع جزء من الجسد السوداني. فكل الدلائل تشير إلى أن هدف هذه الحملات هو إغراق تأوهات الوجدان الوطني من آلام البتر بالأصوات المنبعثة من زخات الرصاص والدانات، حتى لا تتفجر هذه الآلام غضباً يحاسب المسؤولين عنها.

بالطبع لا تعني مسئوليتنا عن قضايانا ترك التنقيب في ماضي
تداركاً لمواطن الضعف فيها لمعالجتها. وإذا كان السياسيون في بلداننا
يلجأون في الغالب إلى التضليل، فإن مهمة المفكرين أو أهل النظر هي
استبدال الصور، وإزالة التشوهات التي خلفها أهل العمل. لأن أهل الفكر
بحكم ما يُفترض في كونهم غير منشغلين بالعرضي الزائل، وقدرتهم على
التسامي فوق متطلبات الآني والعاجل، وامتلاكهم لما يؤهلهم لاستشراف
المستقبل، مطالبون بدفع المجتمعات للتصالح مع ذاتها وتأريخها،
ومصارحتها بأمانة وقوة بما استشكل عليها من أمورها.

لهذا لم يشغلني ما قاله ويقوله أهل العمل من سياسيي الحركة
الإسلامية، على مرارة طعمه، إزاء انفصال الجنوب بعد الاستفتاء، فلم
يكن أحد يتوقع منهم أن يقولوا إن 'انفصال الجنوب برهان ساطع على
أننا أخطأنا في حق الوطن'، وإنما كنت انتظر شهادة أهل النظر من
الموالين للنظام، الذين يتوقع المجتمع منهم حتى لو كانوا يتبنون شعار
'أنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً'، أن ينصروا إخوانهم في الحكم بردهم إلى
الحق. وذلك حتى نشر أ. د. جعفر شيخ إدريس¹ في 2011/4/30 مقالاً

¹ - أ. د. جعفر شيخ إدريس مفكر وباحث وأحد كبار قيادات الإخوان المسلمين في السودان،

أشتغل بالتدريس والكتابة، وشغل منصب

مدير قسم البحوث بمعهد العلوم الإسلامية والعربية بالولايات المتحدة الأمريكية، وهو يتبع
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، وله حالياً نافذة ثابتة في مجلة البيان، للمزيد عن

جعفر شيخ إدريس، أنظر هـذا الموقع :

<http://www.albayan.co.uk/AuthorPage.aspx?authorid=174>

في صحيفة التيار نقلاً عن مجلة البيان، بعنوان 'وانفصال الجنوب' قال فيه: إن المسئول عن انفصال الجنوب هو الاستعمار..!

قد يبدو هنا أن أهل النظر بعد أن نظروا في الأمر أيدوا أهل العمل فيما ذهبوا إليه، فأين المشكلة؟ ولكن قراءة مقال د. جعفر شيخ إدريس بأكمله مرة ثانية تكشف عن (نظارة) أيديولوجية سميكة، تفاجأت في الواقع كثيراً عندما وجدت أنها لا تختلف مثقال ذرة عن (نظارة) الإنتباهة ورئيس تحريرها الطيب مصطفى. وكان سبب تفاجئي محاضرة للأستاذ الدكتور كنتُ حضرتها له في قاعة الإشارة في هذا الشهر (يونيو) قبل عشرين سنة من اليوم، عندما كانت الإنقاذ في فتوتها الباكورة، ثم قراءات متفرقة بعد ذلك أهمها مساجلاته مع د. الطيب زين العابدين حول الديمقراطية بجريدة الصحافة. فقد خرجتُ من كل ذلك بانطباع يدهش د. جعفر مشروعاٌ للوسطية، ويقدمه داعية بارزا للحوار، ومنظراً للدعوة بالحسنى، وناقداً حقيقياً لفكر وممارسات التنظيمات الإسلامية المعاصرة، (كان عنوان محاضرتة تلك: 'التنظيمات الإسلامية المعاصرة: رؤية نقدية'، وسنعود في إشارة سريعة لكل من المحاضرة والمساجلة لاحقاً).

يقول د. جعفر في مقاله عن الانفصال في صحيفة التيار، وبعد أن يُحمّل (الإنجليز وخلفائهم الأمريكيان وأنصارهم وأذئابهم) المسئولية عن انفصال الجنوب: إن الاستعمار الانجليزي حرص منذ البداية "أن لا يتأثر جنوب السودان بثقافة شماله العربية الإسلامية"، وبذل ما في وسعه ليرسم الشماليين في "صورة العربي الذي يخطف الأفارقة ويبيعهم ويسترقهم"، وأن المستعمرين "شجعوا جماعاتهم الدينية بكل أطيافها

لتجتهد في تنصير الجنوبيين". أما الاستعمار الجديد فإنه يريد أن يصطاد عصفورين بحجر: انفصال الجنوب ولكن بقاء الجنوبيين ليعكروا نقاء الدولة الإسلامية. يقصد بذلك الدعاوات التي انطلقت لاعتماد الجنسية المزدوجة، أو الحريات الأربعة: الإقامة، التنقل، التملك، والعمل، لمواطني البلدين بعد الانفصال .

ولا يعفي د. جعفر الشمال "بعد استقلال السودان"، لأنه لم يفعل ما يكفي "في دعوة الجنوبيين إلى الإسلام..[ولا] حتى مع الذين كانوا معنا في الشمال في المدارس والجامعات". ويذكر د. جعفر هنا قصة أستاذ جنوبي بجامعة الخرطوم قال لزميل له شمالي مسلم يبدو أنه دعاه للإسلام: "أتدري يا فلان أن هذه أول مرة يدعوني فيها أحد إلى الإسلام؟". ثم ينتقل بعد ذلك إلى مسئولية الشيوعيين والعلمانيين قبل وبعد الانفصال، فيُحمّل الحزب الشيوعي مسئولية أنه كان: "أول من أشاع 'بعد الاستقلال' فكرة أن للجنوبيين ثقافة غير ثقافة الشمال وشايعهم في هذا غيرهم من رجال الأحزاب العلمانيين". أما الآن فإنهم يطالبون للجنوبيين بالجنسية المزدوجة (مع حرياتهم الدينية)، وحريات أربع أخرى "ليتخذوهم ذريعة لرفض أي حكم إسلامي".

وبعد أن أعاب د. جعفر على الأمة العربية تمزقها الذي أجرأ عليها الآخرين حتى قطعوا أوصالها بانفصال جنوب السودان، يعود فيكمل مشواره إلى آخر خط الإنتباهة ورئيس تحريرها الطيب مصطفى (الذي يروج لدولة خالية من غير المسلمين بطردهم)، فيعلن رضاه عن انفصال ربع سكان السودان لأن "السودان سيكون بعده أكثر انسجاماً؛ إذ إن نسبة المنتسبين إلى الإسلام فيه ستقارب ثمانية وتسعين بالمائة وبهذا ستنتهار

كل الذرائع التي يتعلل بها العلمانيون وأشباههم في رفضهم للدولة الإسلامية" .. وذلك قبل أن يعرج للدولة الجديدة في الجنوب ويصنفها بأنها ستكون دولة صديقة لإسرائيل، معادية للإسلام في سياساتها الداخلية والخارجية، تضيق حتى على مسلميها الجنوبيين السنيين - برغم تصويتهم للانفصال - وتفتح الباب للدعوة الشيعية كيداً فيهم..! ستكون - أخي القارئ أختي القارئة - قد لاحظتم مثلي أن التطابق بين قائمة السياسيين وقائمة جعفر شيخ إدريس (التي لم أذكر كل ما فيها للاختصار)، يكاد يكون كاملاً، وأن هذا التطابق لم يقتصر على الاستعمار فقط، وإنما شمل أيضاً محتوياتها الأخرى. وكل ذلك أيضاً مع إغفال تام لأي إشارة أو دور يمكن أن تكون لعبته سياسات النظام وتوجهات الحركة الإسلامية، أو حتى جناحها المتطرف في منبر السلام العادل، في السنوات الاثنتين وعشرين الماضية.

وعلى الرغم من إحساس قوي يملكني بأن المقصود بهذه المقالة، ولغرض ما، جهات سلفية خليجية متمزمة، وليس القارئ السوداني - ودليلي على ذلك حججها الهتافية في مقابل اللغة الراقية الجزلة والحجة المترفعة عن التهجم على سودانيين آخرين التي صبغت المساجلة مع د. الطيب زين العابدين ومحاضرة قاعة الشارقة سائلة الذكر في 1991، والتي كان موضوعها نقداً قوياً، ولكن ربيعاً وغير شخصي لطريقة حسن الترابي في إدارة الحركة الإسلامية - على الرغم من ذلك فإن صدور مثل هذا الكلام عن شخص في قمة د. جعفر شيخ إدريس بما يمثله من وزن ومرجعية فكرية يتطلب التدقيق فيها، خاصة وأنها تشتمل على ما صار يردده إعلام الإنقاذيين والحركة الإسلامية عن أسباب انفصال

الجنوب. وسيكون هذا التدقيق هو موضوع الفصل لما يكشف عنه من جانب عملي تطبيقي في فكر الحركة الإسلامية.

(2)

المسكوت عنه الذي فرقنا..

وكما سبقت الإشارة فقد جاء الاستعمار الانجليزي على رأس قائمة المسئولين عن الانفصال التي أوردتها جعفر شيخ إدريس، والذي قال عنه إنه (أي الاستعمار) حرص أن لا يتأثر جنوب السودان "بثقافة شماله العربية الإسلامية"، وصوّر الشمالي شخصاً "يخطف الأفارقة ويبيعهم ويسترقهم"، وشجع جماعته الدينية بكل أطيافها لتجتهد في "تنصير الجنوبيين". بالطبع فإن كل ما ذكره الكاتب هنا، وما لم يذكره من الممارسات الأخرى المرتبطة بسياسة المناطق المقفولة، هي ممارسات معروفة للاستعمار الانجليزي لا جدال في الضرر الذي ألحقته، ولم يكن متوقعاً منه غيرها. فالمستعمر، أي مستعمر، يدرك الخطورة الكامنة في توحيد الشعوب الخاضعة للاستعمار، لذلك فهو يعتمد بكل الوسائل إلى تقسيمها، مستخدماً في ذلك المعطيات الاجتماعية المتوفرة التي لا يخلو منها بلد في العالم.

ولكن حتى إذا تجاوزنا في هذه المرحلة حالة العجز الماثلة في تحميل كل المسئولية عما حدث لمرحلة تاريخية لم تستمر مستقرة في البلاد إلا حوالي 40 سنة، بينما نلنا نحن 55 عاماً لمعالجة آثارها، حتى إذا تجاوزنا ذلك فإن المشكلة مع هذه الحجج تبدأ إذا لاحظنا - أنتم وأنا، أعزائي القراء - أن د. جعفر يذكر بالاسم الاستعمار الانجليزي (النصراني)،

ويتجاهل عن عمد - لأنه سيد العارفين - أن السودان قد خضع لاستعمار آخر هو الاستعمار التركي (المسلماني) الذي أسس هذه الرقعة السياسية المعروفة الآن بالسودان. وأن الفارق الزمني الذي فصل بين تواجد الاستعمار الأول، الإسلامي، والثاني، النصراني بين ظهرانينا لم يتعد ثلاث عشرة عاماً هي فترة الدولة المهدية (1898-1885). لذلك فمن المستغرب جداً أن لا يقول لنا د. جعفر إن كانت لسياسات الاستعمار الأول أثر فيما حل بالجنوب والسودان فيما بعد، وهو إغفال مريب، لأن الاستعمار الأول هو الذي ضم الجنوب للسودان، ولأن الجنوب احتل مكاناً اقتصادياً بالغ الأهمية أثناءه لم يشغلها في الاستعمار الانجليزي.

وأرجو ألا يكون القاري والقارئة قد انخدعا بهذا الحياء البرئ لنهاية الفقرة السابقة حول: المكانة الاقتصادية الهامة التي احتلها جنوب السودان في التركيبة السابقة، لأن الذي يكمن خلف هذه المكانة الاقتصادية هو تجارة الرقيق وحملات الاسترقاق الرهيبة، التي كانت السمة الأكثر بروزاً لذلك العهد والأهم دلالة فيما يتعلق بالعلاقة بين الشمال والجنوب - كما سيتضح في سياق هذه الأسطر .

يقول الأستاذ محمد إبراهيم نقد في مقدمة بحث هام له عن "علاقات الرق في المجتمع السوداني" إنه: "ما من بحث يستقيم عوده، وتستقر أركانه، عن علاقات الرق والاسترقاق في المجتمع السوداني، إن لم يتخذ من عهد التركيبة 1821-1885، محوراً له، فهي الذروة التي دفع محمد علي باشا تلك المؤسسة نحوها.. فما فعلته تجارة الرقيق والاسترقاق عبر الأطلسي، فعلته التركيبة في السودان" (ص 10). يكفي دليلاً على درجة البشاعة التي وصلت إليها الممارسة في ذلك العهد أن

السلطات المختصة بدار الكتب في القاهرة والتي تُحفظ فيها الوثائق الخاصة بالعهد التركي في السودان لازالت تمنع الباحثين من الإطلاع على هذه الوثائق، كما ذكر الأستاذ نقد (ص 11).

وإذ تولى الأستاذ نقد عن تغطية فترة التركية لغياب الوثائق، فقد اشتملت بحوث أخرى على جوانب من هذه المسألة في تلك الفترة، منها بحث باسم "تاريخ مدينة الخرطوم تحت الحكم المصري" (المصري هنا إدعاء لأن مصر ذاتها كان يحكمها الأتراك)، قدم فيه معده المصري د. أحمد سيد أحمد وصفاً مستفيضاً لهذه المدينة، التي بناها الأتراك، وصارت رمزاً لذلك العهد في علاقته بالرق والاسترقاق. وكما هو معروف فقد كان الحصول على الرقيق هو الهدف الاستراتيجي الأول لحملة محمد علي باشا للسودان، لذلك لم يمض وقت طويل على سقوط السودان تحت جحافل جيوشها حتى بدأت البعثات في استكشاف مظاهره، فقصده إبراهيم الابن الثاني لمحمد علي باشا "بلاد الدينكا" بعد شهرين فقط من وصوله إلى سنار بالإمدادات في أكتوبر 1821 (ص 65)، وتوزع آخرون إلى مناطق أخرى لذات الغرض. وأرسلت الحكومة "الغزوات إلى مواطن الزنوج .. في بلاد النوبا.. وبلاد الدينكا" (ص 200).

غير أن النهب الحقيقي لموارد الجنوب البشرية والمادية الأخرى بدأ بعد فتح الملاحة النهرية في النيل الأبيض عام 1842 في أعقاب رحلة البكباشي المصري سليم قبطان الأخيرة حتى خط 4 شمال. وفي حين كان العلاج هو لسلعة الأكثر رواجاً في البداية، "تحول اهتمام تجار الخرطوم، بدءاً من عام 1854، إلى قنص الرقيق" (ص 200). فأصبح الجنوب هو المورد الأول للرقيق، كما "أصبحت الخرطوم سوقه الأول" على نطاق

السودان. وقد شاركت الحكومة التي كانت تحكم البلاد باسم السلطان العثماني سليم (خليفة المسلمين)، وواليه على مصر محمد علي باشا، في تجارة الرقيق المجلوب من الجنوب، فكانت تقوم، "بعد فرز اللائقين للخدمة العسكرية وإرسال بعضهم لمصر، بتوزيع البعض الآخر على الضباط والجند بدلاً عن مرتباتهم، وتبيع من يتبقى منهم للتجار. كما كان الجند بعد استلامهم مرتباتهم من الأدميين يبيعونهم بدورهم للتجار والأهالي" (ص 201). وشكل تجار الخرطوم شركات تجارية مستقلة لقنص الرقيق بعد أن تبين لهم أنه وسيلة للثراء السريع لأنه "يفتقد كثيراً من التكاليف التي يتكلفها جمع العاج .. فأصبحت لديهم بحلول عام 1860، خمسون عصابة مسلحة تعمل في .. قنص الرقيق" (ص 203).

وكان من أكبر هؤلاء التجار وأغناهم أحمد العقاد، ومجد خير الأرجاوي وود إبراهيم، (لاحظ/ي الأسماء) بالإضافة إلى مئات التجار الآخرين الذين صارت لهم ملكيات امتياز في مناطق القنص، أقاموا فيها زرائب يصل عدد الذين يعملون فيها إلى ثلاثمائة من الرجال المسلحين (ص 203). وقد قدر عدد العاملين من أهالي الخرطوم في تجارة الجنوب سنة 1870 بحوالي خمسة عشر ألفاً من عدد سكانها الكلي المقدّر بحوالي أربعين ألفاً (أكثر من ثلث السكان)، منهم من يساهم في حملات قنص الرقيق بإقراض المال، ومنهم من يشارك في تكاليف الرحلة، ومعظمهم يسهم بجهد وبالمخاطرة، وهؤلاء هم الحراس .. ويُعرفون "بالخطرية" (وأُحجمُ هنا هنا عن ذكر قبائلهم السودانية التي ذكرها الباحث لتفادي التوصم) ..

وعادة ما "تغادر الحملات الخرطوم إلى الجنوب.. في شهري نوفمبر وديسمبر.. وعند وصول إحدى الحملات إلى مقصدها يغادر الرجال السفن ويتقدمون إلى الداخل [وبمساعدة دليل من المنطقة] تتقدم الحملة إلى هدفها ليلاً.. ويدور الهجوم على القرية وأهلها نيام، فتُشعل النيران حولها من جميع الجهات، ويُطلق الرصاص من خلال ألسنة [اللهب] على الرجال المذعورين الهاربين، ويُقبض على النساء والأطفال وما يتيسر من الرجال الأحياء، ويُبحث في الحطام عن كل ذي قيمة من عاج وأدوات حديدية.. وأدوات زينة وحبوب" (ص 205).

بعد ذلك تحمل القوارب المنتظرة في الشارع النهرية نتاج القنص من البضاعة البشرية، وعادة ما يصل "العبيد" من داخل الغابة إلى الشارع في حالة سيئة، "وإذا وصل نصفهم إلى الخرطوم فالرحلة تكون مكسبه للغاية". وتبحر القوارب شمالاً إلى الخرطوم ومعها جزء من رجال الحملة. أما باقي الرجال فيبقون في الزرائب في مناطق القنص، ويواصلون هجماتهم فيها "حتى يوفروا معيناً جديداً يكون جاهزاً للنقل إلى الخرطوم في الموسم التالي"، عند عودة زملائهم (ص 206).

وتقوم القوارب "بإنزال" العبيد على بُعد عدة مراحل من الخرطوم حيث يكون في انتظارهم وكلاء الحملات ومعهم المشترون.. وما بقي من 'عبيد' تكمل به السفن رحلتها حتى تنزلهم في قرية الكلاكلة على النيل الأبيض.. أما 'عبيد' كردفان المنقولون إلى الخرطوم فيقطعون البرية [سيراً على الأقدام] حتى القطينة على النيل الأبيض، فإذا لم يتم بيعهم فيها يستمرون في رحلتهم إلى الخرطوم سيراً على الأقدام (ص 206). ويمكن أن تتواصل رحلة بعضهم حتى أسوان في مصر إن بقي فيهم رmq..

وكانت البضاعة البشرية تصب في سوق الخرطوم من "الحبشة وسنار وبلاد الدينكا وكردفان ودار فرتيت". وبياع الرقيق في سوق الخرطوم إما بالمزايدة العلنية على يد الدلالين وإما بطريق التعاقد الشخصي، كما يُستخدم سماسرة الرقيق في بعض الأحيان. ولا يوجد مشترون يلتفون حول البضاعة إذا كان البيع بالمزاد. بل كان التاجر يدور ببضاعته من الرقيق في السوق ويتلقى عروض الشراء، "فإذا مضت مدة بحث في ذهنه عن أكبر عرض شراء وذهب إلى صاحبه وعقد معه الصفقة" (ص 155). "وعند شراء العبد يُسمح للمشتري بإيواء العبد في داره ثلاث ليال، ذكراً كان أم أنثى.. فإذا كان خالياً من العيوب تمت الصفقة" (255)

ويبلغ من ازدهار تجارة الرقيق وأهميتها أنها حققت لتجار مدينة الخرطوم في الفترة ما بين 1870 - 1880 دخلاً سنوياً قدره ستمائة ألف جنيه، "هذا في الوقت الذي قُدرت فيه كل صادرات السودان إلى مصر بمليون ونصف مليون من الجنيهات" (ص 207). ولا تدخل في هذه الأرقام الأرباح المالية التي جنتها الحكومة والمكاسب العينية الأخرى التي حصلت عليهم من الرقيق كالمجندين والخدم الحكوميين، ولا تلك التي حصل عليها حكام داروها الذين احتكر بعضهم، مثل أحمد أب ودان، تجارة الرقيق، أو نافسوا فيها التجار.

وسجلت مدينة الخرطوم أكبر تقدم لها مع ازدهار تجارة الرقيق مع الجنوب في ستينات القرن التاسع عشر، أوج فترة الاستعمار التركي، حيث شكل الرقيق نصف عدد سكانها، على الأقل، طوال هذه الفترة، وعلى الأرجح طوال تاريخها في التركية السابقة، ووصل عددهم إلى ثلثي

السكان سنة 1883 (ص 253). ومع ازدهار تجارة الرقيق في الخرطوم ازدادت أهمية طرق ومعابر وموانئ أخرى على امتداد القطر، ومن بينها ميناء سواكن الذي كان همزة الوصل بين الخرطوم وميناء جدة: "أكبر سوق للرقيق في العالم الإسلامي" (ص 211).

ظلت هذه الوقائع والمشاهد التي يمثل مجرد سردها، جلسات تعذيب من الصين القديمة (والتي يقال إنها أبشع أساليب التعذيب في تأريخ البشرية)، ظلت تتكرر يومياً على مدى أربعة عقود كاملة إبان الحكم التركي، ما بين عام 1842 حين ضمت رحلات سليم قبطان الجنوب إلى أراضي الخديوي في السودان، وحتى عام 1885 حين دخل المهدي الخرطوم. وهي فترة تقارب أن تكون ضعفي فترة "قانون المناطق المقفولة" الانجليزي 1822 - 1846، وتفوق في آثارها النفسية والاجتماعية على المتأثرين بها أي فترة أخرى نقلها لنا التاريخ، بما في ذلك فترة الاستعمار الانجليزي. ومن المؤكد أن من أجدادنا المباشرين، الذين أنجبوا آبائنا، من عاش وهو ناضج هذه الفترة من تاريخ السودان، مثلهم في ذلك مثل مئات الألوف من الضحايا، أجداد السودانيين الجنوبيين الحاليين. وليس غرضي من سرد هذا التاريخ البشع أن أنكأ الجراح، ولا أن أستبدل استعماراً باستعمار في المسؤولية عن الانفصال، وإنما لتبيين طبيعة المشاكل التي كان يستوجب على حكامنا والذين ينظرون لهم مواجعتها وإيجاد الحلول لها.

مع ذلك لم يجد د. جعفر شيخ إدريس في ما حدث في تلك الفترة، ولا في ما تعرض له هؤلاء الأجداد على يد إخوانه المسلمين في الغالب الأعم، ما يستحق منه عناء كلمة واحدة، فسكت عنه. وأثر بدلاً من ذلك أن يقفز فوقه لاستعمار آخر، ولمواطنين سودانيين آخرين طرحوا بدائل

لمعالجة تبعات الاستعمار الأول، مستنكراً قولهم بـ "خصوصية الجنوب الثقافية"، ودعوتهم للجنسية المزدوجة والحريات الأربع، ويحملهم مسئولية انفصال الجنوب، وتأخير قيام الدولة الإسلامية..!

ولكن، وكما ظل د. فرنسيس دينق يذكر مرة بعد الأخرى: هذا المسكوت عنه، على وجه التحديد، هو الذي يفرقنا، وبالتالي ساهم السكوت/ والساكوتون عنه في انفصال الجنوب. ولكن لماذا يسكت د. جعفر وشيعته وآخرون عن هذه المرحلة من تاريخنا؟

(3)

مسلمون بلا إسلام..

أول الأسباب للسكوت عن فظائع الاستعمار التركي واضح في ثنايا ومن بين وأسطر المقال الذي كتبه جعفر شيخ إدريس. وهو يعيدني إلى تلك المحاضرة التي أشرت إليها في المقال الأول من هذه السلسلة، والتي قدمها د. جعفر في قاعة الشارقة - جامعة الخرطوم - يوم الأربعاء 1991/6/1، بعنوان "التنظيمات الإسلامية المعاصرة: رؤية نقدية"، وقد كنتُ من بين حاضريها. وللحقيقة كانت المحاضرة والأجواء المتصلة بها مفارقة تماماً لما كان يجري خارج قاعة الشارقة في تلك الأيام الأولى الخانقة لـ 'الإنقاذ'. ففي الأول من يناير من ذلك العام تم الإعلان، وسط صخب إعلامي كبير، عن بدء تطبيق الشريعة في السودان، وكانت معسكرات الدفاع الشعبي التي تجمع المجاهدين للقتال في جنوب السودان قد انتظمت بالقطينة، وبدأت القوات المسلحة معارك "صيف العبور"، وعقد المؤتمر الشعبي العربي الإسلامي - الذي أسسه الترابي وجمع

فصائل الإسلاميين في المنطقة—أولى دوراته في إبريل بالخرطوم، وانتشرت المعتقلات الأمنية التي عُرفت بـ"بيوت الأشباح" في كل مكان، وساد الاقتصاد اضطراب هائل بسبب انهيار العملة، وحكّم قانون الطوارئ الشارع العام، حيث كان حظر التجول يبدأ في العاشرة مساءً، وتم إسكات أي صوت معارض أو ناقد، فلم تكن تصدر إلا صحيفتان تابعتان للحكومة، وكان الشعر الوحيد المسموح به هو: "فليقم للدين مجد أو تُرق كل الدماء" ..

في تلك الأجواء دعت "جماعة الفكر والثقافة الإسلامية" لتلك المحاضرة العامة، التي حملت نَفْساً فكرياً معارضاً بدءاً من عنوانها "النقدي". وعلى مدى ساعتين ونصف، في قاعة الشارقة المكيفة ساطعة الأضواء، حبس د. جعفر، بلغة جزلة، وعقل مرتب، وطرح هادئ مطمئن لقوة حجته، أنفاس الحضور، الذي امتلأت به القاعة على جنباتها الأربع، وضم الصف الأول من قيادات الحركة الإسلامية - وهو يعدد ويشرح "السمات الجاهلية الخمس في التنظيمات الإسلامية"، وبخاصة في الجبهة الإسلامية القومية (المحلولة كما درجت الإشارة إليها آنذاك). ولم تفلح حتى (ويل للمطففين) مزلزلة اهتزت لها جنبات القاعة، أطلقها، في نهاية المحاضرة، القيادي بالحركة الإسلامية آنذاك حاج نور محمد، دفاعاً عن مرشده الترابي، الذي رأى حاج نور أنه المقصود بـ"الجاهليات الخمس"، في إخراج الشيخ عن هدوئه وتماسكه.

وقد لخص شيخ إدريس هذه السمات الجاهلية فيما يلي: إلزام الفرد برأي الأغلبية، حتى لو كان الخلاف فقهياً؛ والشورى الزائفة، التي تلتقي فيها أعداد كبيرة من عضوية التنظيم بزعم الشورى دون أن يتاح لهم

وقت لفهم المطروح أو لطرح آرائهم حوله؛ وتكريس السلطات التنظيمية في يد فرد واحد يمسك بعدة أمانات لا رابط آخر بينها؛ والطاعة الشريكية التي تربت عليها العضوية بما حولها إلى قطيع؛ ثم العصبية الجاهلية للتنظيم أو الجماعة.

هذه السمة الأخيرة هي التي تهمني هنا. إذ إن من يقرأ مقال شيخ إدريس عن انفصال الجنوب لن يجد خيراً من هذه الصفة لوصف المقال بها. عصبية جاهلية رأسية وأفقية للجماعة الإسلامية السودانية العامة والمخصوصة، لا ترى فيها - مهما فعلت - عيباً أبداً. عصبية تتقلص معها انتقاداته السابقة لها لمجرد خصومة سياسية مع حسن الترابي لا أكثر. لأن ذات هذه السمات الجاهلية الخمس قد تمددت وتكرست واستكبرت في الحركة الإسلامية السودانية ووليدها المؤتمر الوطني، وانضافت إليها مع السلطة المطلقة، جاهليات أشد واطغى، كالتجبر والفساد والقبلية الشائنة، تكالبت جميعها على الجسد الوطني السوداني، ونخرت فيه على مدى عشرين عاماً منذ أن ألقى شيخ إدريس بكلماته تلك، فأردته نطيحاً، ممزقاً، مقزماً، يتوارى أهله في المحافل الدولية خجلاً مما فعلوه ببلادهم، وهو خجل يتبدى جلياً حتى في مقال شيخ إدريس. ومع ذلك لم يتذكر كاتبه شيئاً من "سماته الجاهلية الخمس" تلك التي أخرجها في قاعة الشارقة، عندما وزع المسئولية عن انفصال الجنوب يمنة ويسارا..!

أما السبب الثاني في تقديري - وأعود فأذكر بأنني أبحث في الأسباب التي قد تكون دفعت د. شيخ إدريس للسكوت عن فظائع التركيبة السابقة والمفضل إلى فترة استعمارية أخرى - فهو أن المعسكر الفكري الذي ينتمي إليه لا يملك حتى اليوم شيئاً ذا معنى ليقوله في مسألة الرق، محور

مأساتنا الوطنية، والذي بقيت تداعياته وترسباته تنخر في جسد الوطن بلا اعتراف أو معالجة، وأحدثت تشوهات عميقة في علاقة مكونات المجتمع السوداني بعضها ببعض، وفي إدراكها لهوية وطنها، وقدرتها على إدارة تنوعها.

فقد حملت ممارسة ومؤسسة الرق التاريخية بين جنباتها مفاهيم ومواقف تجاه إنسانية ضحاياها، وهي مواقف ومفاهيم تضعهم تحت مستوى البشر. ولهذا استهدفها الإسلام الذي رفع لواء تكريم الإنسان بـ (ولقد كرمنا بني آدم)، بالتصفية، وتجفيف منابعها منذ بداياته، وذلك بالحث على العتق تقريباً، وبجعله كفارة لجرائم شائعة، ومخالفات بعضها هين نسبياً، كالتسم عن غير قصد، مثلاً. وعلى الرغم من وضوح المقصد هنا، إذ إن غاية كل تجفيف وتصفية هي لا محالة القضاء على الظاهرة. إلا أن الفكر السلفي الذي تشكل في ظل استبداد الأمويين والعباسيين، والذي عكس مواقف ومصالح حكاهم الدنيوية بدلاً عن غايات ومقاصد الدين، انتهى مع الرق، كما مع جوانب الحياة الأخرى، إلى تجميد الأوضاع في حال شبيه بما كانت عليه قبل مجئ الإسلام، فثبته، ثم فتح له طريقاً واسعاً أسماه "الجهاد في سبيل الله". وتحول بذلك من القضاء على الرق كما كانت ترمي النصوص، إلى أقرار المبدأ. ثم أكد كل ذلك بإدخال بعض التحسينات على أوضاعهم، فأوصى "بالإحسان إلى العبيد" وبإطعامهم، والنهي عن ضربهم وإيذائهم، وعن تكليفهم مالا يطيقون".

ومع ضياع غايات النصوص التي تدعو إلى تحرير الرقيق وفك الرقاب ضاعت عن الدين قيمة إسلامية وإنسانية هي: الحرية. إذ إن

النصوص التي هدفت إلى التحرير المادي للبشر بأخذهم إلى مراقبي الإنسانية، تضمنت بشكل مواز هذه القيمة الكبرى، فهي كانت تهدف أيضاً إلى الارتقاء بالمجتمعات إلى مصاف الحرية- والتي هي أس كل كرامة إنسانية- بقدر طاقتها في تلك المرحلة. ولكن الفكر السلفي ينكر، في أغلب مدارسه - مرة أخرى- مبدأ أن الحرية أصل سام من أصول الدين، ويردد دعائه أن هذه الكلمة لم ترد في القرآن ولا مرة واحدة. وحتى الذين يقرون بالمبدأ ينكبون عليه تقييداً وتشليعاً حتى لا يبقى منه في آخر الأمر إلا كما تبقى من حوت الصياد في قصة همنجواي "العجوز والبحر": مجرد هيكل عظمي لا يجدي نفعا¹.

وهكذا بدلاً عن أن يكون المسلمون هم السابقون إلى تحرير الرق وتحرير الإنسانية، جاءت أولى إرهابات التحرير من النصارى، وذلك عندما أدان الكويكرز (Quakers) ومجموعات انجيليكانية أخرى، في القرن السابع عشر، الرق بوصفه ممارسة غير مسيحية. وفي القرن الثامن عشر هاجمه تنويريو الثورة الفرنسية بوصفه انتهاكاً لحقوق الإنسان. وفي الثلث الأول من القرن التاسع عشر حظرت بريطانيا كل أشكال الاسترقاق (1833)، وتبعتها فرنسا (1848)، والولايات المتحدة (1865).

أما هنا في السودان فينقل إلينا د. أحمد سيد أحمد (وهو من اسمه مسلم)، في بحثه الذي اصطحبناه في أول هذه المقالات: "تاريخ مدينة الخرطوم تحت الحكم المصري"، أن جهود رجال البعثة الكاثوليكية التي بدأت تتوافد على السودان منذ عام 1843 "لم تقف عند حد التبشير

¹ - انظر الفصل السابق، تحت عنوان الحرية شرط النهضة والتقدم

الديني، فقد كان من أهدافهم أيضاً العمل على ترقية المجتمع المحيط بهم ومحاربة تجارة الرقيق" (ص 276)، وقال عنهم أيضاً إن من وسائلهم ضمن نشاطهم الكبير لمحاربة تجارة الرقيق: شراء الرقيق من الأهالي وتربيته تربية دينية، وتشجيع الرقيق على الهرب، وأنشئوا لهذا الغرض ملجأ بدار الإرسالية لاستقبال الهاريين فيه (ص 278).

وكل ذلك وسط مقاومة كبيرة من الأهالي المسلمين، الذين لم يسمعوها لا من شيوخهم الصوفيين المحليين، ولا من العلماء السلفيين الأزهريين الذين جاءوا على رأس جيوش محمد علي، الباحثة عن القيق، غير "الأمر بالإحسان إلى 'العبيد' وبإطعامهم، والنهي عن ضربهم وإيذائهم"، هذا إذا أحسنا الظن بهؤلاء الأخيرين، على الرغم من عدم وجود ما يدعو لشيء من ذلك.

لذلك أينما مددت بصرك في التاريخ والجغرافيا الإسلامية، أخي القارئ أختي القارئة، فسيرتد إليك بصرك وهو حسير، إذ لن تجد في أي مكان أو زمان "لنكولنا" المسلم العظيم (من أبراهام لنكولن الرئيس الأمريكي العظيم الذي حارب بعض مواطنيه لوقف الاسترقاق)، ولا تحركات اجتماعية مثل تلك التي دشت حملات القضاء على الرقيق في بريطانيا. فبفعل تأثير السلفية لم نتحرر حتى اليوم من رقنا، لا فقهيّاً ولا فكريّاً ولا نفسياً. وهكذا أضحت قضية الرق شاهداً إضافياً على صحة وصدق المقولة المأثورة عن الإمام محمد عبده بعد عودته إلى مصر من زيارة إلى فرنسا: عن أنه وجد في فرنسا الإسلام ولم يجد المسلمين، وعندما عاد إلى مصر وجد المسلمين ولكنه لم يجد الإسلام..!

ولم يكن حظ تحركات الاستعمار الانجليزي للقضاء على الاسترقاق، والتي بدأت مع دخوله السودان، من المقاومة بأحسن من سابقه. فكما أوضح ذلك محمد إبراهيم نقد، قاومتها مؤسسة ملاك الرقيق، بشتى الطرق: مرة بالاحتيايل والمداورة، ومرة عبر التواطؤ مع قضاة الشرع الذين مالوا مؤسسة الرق، وأيضاً جهاراً نهاراً حينما عبر زعماء الطائفية، كتابة، عن رفضهم، لمساعي الانجليز تحريم الاسترقاق، في مذكرة زعماء الطائفية الشهيرة..!

من المؤكد أن سياسة الانجليز نحو الرق ونحو الجنوب والجنوبيين إبان استعمارهم لم تكن مدفوعة باعتبارات أخلاقية خالصة، فتلك أمنية في السياسة الدولية لازالت حتى اليوم بعيدة المنال، ولكن يجب ألا يجرمننا شنائهم الذي يستحقونه عن جدارة من الاعتراف بأنهم كانوا الأقرب إلى احتياجات السودانيين الجنوبيين في هذا المجال، والأقرب إلى الحق من ساسة المسلمين وزعمائهم، الذين لم يكن لديهم ما يقدمونه هنا إلا "مضمضات لفظية"، والقهر الثقافي، والحرب الجهادية.

لذلك فعندما يقول شيخ إدريس عن الاستعمار إنه حرص أن لا يتأثر جنوب السودان "بثقافة شماله العربية الإسلامية"، وأنه صوّر الشمالي شخصاً "يخطف الأفارقة ويبيعهم ويسترقهم"، وشجع جماعاته الدينية بكل أطيافها لتجتهد في "تنصير الجنوبيين"، دون أن يراجع هذه الثقافة الشمالية العربية الإسلامية بكلمة واحدة، فإنه في الواقع يمارس "عصبيته للجماعة الإسلامية" العامة والمخصوصة مرة أخرى، ويعبر عن وجهة نظر شمالية خالصة، لا تقيم وزناً لموقف السودانيين الجنوبيين. لأن "ثقافة شماله العربية الإسلامية" هذه كانت - ولا زالت - تحمل في

أحشائها جراثيم الرق، بعد أن تحورت هذه الجراثيم و"تكبسلت"، وعادت للظهور عنصريات وشوفنيات وتراتبيات دينية و"لونية"، شرّحها د. الباقر العفيف في كتابه "وجوه خلف الحرب"¹ بما يغني عن المزيد. وعلى من يشك في ذلك أن ينظر إلى الحروب الأهلية في دارفور، وجنوب كردفان، والنيل الأزرق، والمنذرة بالوقوع في غيرها من مناطق الهامش الثقافي والعرقي).

إن ما جرى ولازال يجري في السودان يقدم الدليل على صدق ما ذهب إليه منصور خالد من أن "تأسيس ثقافة وطنية صحيحة .. يأتي باحترام الحقيقة كمدخل أول في كافة ممارساتنا الفكرية والسياسية والثقافية [لأن] الهروب من الحقيقة ومحاولة طمسها والسكوت عنها يفتح العديد من المداخل لإعادة إنتاج [الظواهر السالبة] وآثارها من جديد"².

¹ - د الباقر العفيف، وجوه خلف الحرب: الهوية والنزاعات الأهلية في السودان، الطبعة الثالثة،

إصدارات مركز الخاتم عدلان للاستشارة والتنمية البشرية ، الخرطوم، 2011

² - د. منصور خالد، جنوب السودان في المخيلة العربية، الصورة الزائفة والقمع التاريخي، دار

مدارك، 2000، ص 431

الدولة الدينية.. خطيئة الحركة الإسلامية

لقد أدت الجراحات العميقة التي خلفتها "حملات قنص الرقيق" في نفوس الضحايا من الجنوب والمناطق الأخرى، والتي ظلت طوال عهودنا الوطنية بلا تضميد أو معالجة، أدت إلى ردود فعل غاضبة من جانب أحفاد الضحايا، ولكن مهما بلغت هذه الردود في عنفها فإنها لم تكن تطمح - في النهاية - إلى أكثر من المساواة، والمشاركة، والكرامة الإنسانية، والاحترام، وتحقيق الذات الثقافية. في المقابل قادت الحالة التي تراوحت بين غض الطرف والإنكار لما حدث إبان التركيبة السابقة من جانب جمهور السودانيون في الشمال وحكامهم في العهود الوطنية (واصلت المهية ممارسات التركيبة السابقة)، قادت إلى تحورات أفرزت شوفينية قبلية ودينية و"لونية" تحتقر ذوي البشرة السوداء، وتغذي بممارسات جديدة ردود الفعل العنيفة. وتضافرت هذه العوامل معاً لإحداث تشوهات عميقة في مسارات التنمية، وفي علاقة مكونات المجتمع السوداني ببعضها ببعض، وإدراكها لهوية وطنها، وقدرتها على إدارة تنوعها..

وقد أشرنا في الفصل السابق من إلى أن الفشل في إدارة التنوع لم يكن لغياب المعارف، أو لعدم وجود طرائق في التعامل معه في التجارب

العالمية، فقد أدارت العديد من الدول تنوعها الثقافي بنجاح أوصلها إلى مصاف الدول العظمى، والحماية اللازمة.. وبالطبع لا تقتصر إدارة التنوع على جوانبه الأفقية، أي تعددية الحاضر الزماني والمكاني، إذ إن من جوانب إدارة هذا التنوع التعامل مع التاريخ. فالواقع يقول إن كثيراً من الأمم مرت بفترات تتمنى أنها لم تكن مرت بها، هي الفترات المظلمة من تاريخ هذه الأمم والتي تكون قد ارتكبت فيها ما نسميه اليوم انتهاكات جسيمة لحقوق الإنسان، واعتداءات على أمم أخرى أو على إحدى مكونات الأمة نفسها، بأساليب خطيرة تدخل اليوم وبتعريفات القانون الدولي فيما يُعرف بجرائم الحرب، والجرائم ضد الإنسانية، والتطهير العرقي، والإبادة الجماعية.

الفرق بين الأمم يأتي من كيفية التعامل مع هذا الإرث التاريخي: هناك أمم تعاملت بأسلوب "المجابهة" مع الفترات المخزية من تاريخها، اعترفت بها وانتقدت ذاتها عليها، واعتذرت عنها، وفعلت وسعها للتكفير عنها وجبر ضرر المتأثرين بها، وهذه المعالجات معاً هي ما يُعرف بالمصالحة الوطنية، وأقرب الأمثلة إليها نموذج "الحقيقة والمصالحة" في جنوب أفريقيا، ونموذج "الحقوق المدنية" مع الأمريكيين من أصل إفريقي في الولايات المتحدة. هناك أمم أخرى تعاملت مع إرثها التاريخي بأسلوب "التغطية" والسكوت عن الفترة المعنية على أمل أن ينساها الناس مع مرور الزمن. بينما سلكت أخرى طريقاً ثالثة هو "الإنكار" الصريح لأن تكون الأمة أو الجماعة قد اقترفت شيئاً منكراً، ومواصلة إتيان ذات الممارسات والأفعال، وهو ما تفعله إسرائيل، ويخلق على الدوام مقاومة أكبر مما يؤول من ثمار، ولا ينتظره إلا الفشل مهما طال الزمن.

وقد ظلت الحركة الإسلامية السودانية تسعى بكامل وعيها لإقامة الدولة الإسلامية في السودان المتعدد الأديان والثقافات. أوعزت بذلك لجعفر نميري سنة 1983 ، ثم مارسته بالأصالة عن نفسها بدءاً من 1989. حتى ذلك الوقت، وعلى الرغم من مزايدات سياسية بالإسلام بين الأحزاب الكبيرة إبان الفترات الديمقراطية، وعلى الرغم من استعار النقاش حول الدستور الإسلامي من حين لآخر، خاصة مع تصاعد نفوذ الحركة الإسلامية، إلا أن الدولة السودانية حافظت بصورة عامة على طابعها المدني، حتى في ظل الحكومات العسكرية. فأدارت القوات المسلحة الحرب في الجنوب وفق عقيدة عسكرية قائمة على المواطنة، واستخدم الخطاب الإعلامي والسياسي مفردات قانونية في حملات التوجيه المعنوي والتعبئة السياسية المصاحبة للمجهود العسكري. وذلك إلى أن انقلب نميري على غزله وأعلن نفسه فجأة إماماً للمسلمين.

ومع قيام 'الإنقاذ' وإعلان تطبيق الشريعة في الأول من يناير 1991، اكتملت الحلقات لقيام الدولة الدينية في السودان. وذلك رغمًا عن التعارض المبدئي بين طبيعة الدولة بوصفها مؤسسة خدمية، مهمتها أن تقدم خدماتها لكل مواطنيها، وبين الدين الذي هو مجموعة من القيم الأخلاقية لمجموعة معينة هي الجماعة المسلمة في حالة السودان¹. فقد كان قيام الدولة الدينية يعني ضمناً سعي الحركة الإسلامية لتوظيف الأجهزة الخدمية للدولة لتفضيل المنتمين للجماعة الإسلامية العامة

¹ - لدراسة مفصلة في علاقة الدين والدولة أنظر: عبد الله أحمد النعيم، الإسلام وعلمانية

الدولة، دار ميريت، القاهرة، 2010

والمخصصة عند تقديمها لهذا الخدمات. وذلك لأن الدولة الدينية بطبيعتها ليست للجميع على قدم المساواة، وإنما هي أولاً لأتباع الدين الذين وظفوها، بل ولمجموعة صغيرة حتى داخل أتباع الدين الذي جاءت باسمه، هي التي فرضت تفسيرها الخاص لذلك الدين. وبالإضافة إلى انحيازها لجماعة معينة من تكوينات المجتمع السوداني العديدة فإن الفكر الديني السلفي الذي يغذي هذه الدولة يعاني فقراً مزمناً في جانب الحقوق، وعلى وجه الخصوص في حقوق غير المسلمين.

لذلك فقد مثل قيام الدولة الدينية في السودان قمة التراجع والنكوص عن بناء الدولة الوطنية - دولة الحقوق القائمة على المواطنة واحترام التعدد - لفترة ما بعد الاستقلال. وساد لدى المجموعات الوطنية الأخرى شعور بسيطرة فئة اجتماعية واحدة على السيادة على الحقوق، بالقوة وبالاستثارة الدينية، فتضاءل وانزوى شعور هذه المجموعات بالانتماء الوطني، واكتملت آخر الحلقات في مسيرة الفشل في إدارة التنوع. فلم يكن مستغرباً بعد ذلك أن تزداد وتتصاعد وتيرة العنف، وتتسارع عجلة تحلل وتفكك الدولة السودانية. وتتوج بانفصال الجنوب، كنتيجة طبيعية لطبيعة الدولة الدينية.

أعود مرة أخرى لأذكر بأن ردود الفعل العنيفة لأحفاد ضحايا العنف العرقي والديني لحملات الاسترقاق، ومهما بلغت درجة عنفها فإنها لم تكن تطمح - في النهاية - إلى أكثر من المساواة، والمشاركة، والكرامة الإنسانية، والاحترام، وتحقيق الذات الثقافية. ولكن قيام الدولة الدينية كان يعني، في الواقع، نهاية كل أمل في تحقيق هذه التطلعات الإنسانية المشروعة في إطار السودان الموحد. فقد استدعت الدولة الدينية إلى

حظيرتها كل منظومتها الفقهية والقانونية التاريخية المصاحبة. فعادت إلى التداول أحاديث "البيعة"، والإمامة، وفقه أهل الذمة، والجهاد. لأن الشريعة هي منظومة متكاملة، وأن حضور واحد أو أكثر من مكوناتها يستدعي تلقائياً حضور البقية، للارتباط القائم بينها بصلة القربى، وللدعم الإسناد المتبادل بين هذه المكونات.

وليس بالضرورة أن يكون هذا الحضور حضوراً رسمياً في شكل قوانين معتمدة بالأساليب التشريعية القائمة، ولكنه قد يكون أيضاً حضوراً شعبياً تمت تعبئته إعلامياً، أو شبه رسمي، أو مسكوتاً عنه. وقد أشرت في مكان آخر إلى قول أحد السودانيين الأقباط بأن الدولة لم تصدق لهم بإقامة ولا حتى كنيسة واحدة جديدة طوال سنوات 'الإنقاذ'، على الرغم من الأعداد الكبيرة من المسيحيين الذين نزحوا إلى شمال السودان من الجنوب. هذا على الرغم من أنك لن تجد قانوناً حكومياً يحظر ذلك، ولكنها القاعدة الفقهية تم تفعيلها بألية "الاستدعاء".

وهذا الحضور غير الرسمي والمسكوت عنه هو الذي أودى، في نهاية الأمر، بطيبة الذكر - عند محبي السلام والديمقراطيين السودانيين - اتفاقية السلام الشامل. فهو الذي أبطل مفعول تقيباتها الديمقراطية والحقوقية والثقافية. فقد كانت مواد الاتفاقية تقول شيئاً يستند في الغالب على منظومة حقوق الإنسان الدولية، ولكن ما يحدث كان في الغالب شيئاً آخر مصدره المنظومة الدينية السلفية التي تقف وراءها دوائر في الحزب الحاكم وجناحه المتطرف منبر السلام العادل.

ولم يكن أهل الفكر في الحركة الإسلامية، ومن بينهم د. جعفر شيخ إدريس، بعيدين عن كل هذه التوجهات والممارسات 'الإنقاذية'، بل

وفروا لها الدعم الفكري والمعنوي وساندوها في المحافل الدولية والمحلية. ويعيدني هذا إلى المساجلة التي أشرت إليها في المقال الأول، والتي دارت بين شيخ إدريس والطيب زين العابدين حول الديمقراطية. يقول د. جعفر شيخ إدريس في الجزء الأول من سلسلة مقالات كتبها في جريدة الصحافة رداً على الطيب زين العابدين الذي كان علق في مقاله الأسبوعي على محاضرة قدمها شيخ إدريس عن الديمقراطية: "الديمقراطية في نظر الدكتور الطيب هي نظام الحكم المطبق في معظم الدول الغربية والمتمثل في الانتخابات التعددية النزيهة والتداول السلمي للسلطة وحكم القانون .. وإنشاء الحقوق والواجبات على أساس المواطنة. أريد أن أطمئن الأخ الطيب وقراءه بأنني لست من حيث المبدأ معترضاً على شيء من هذا (ما عدا مسألة المواطنة) لأنني لا أرى فيها شيئاً يتعارض مع الإسلام" (الصحافة 2007/12/15).

وعلى الرغم من أن شيخ إدريس أراد أن يطمئن قراء الطيب زين العابدين بأنه يتفق معه هنا، ففي الحقيقة لم يزعجنا نحن قراء الطيب زين العابدين شيء قدر "تطمينه" هذا. هل لاحظت أخي القارئ أختي القارئة أن الكاتب يقول إنه لا يعترض على العديد من مقومات الحكم الديمقراطي لأنه لا يرى فيها شيئاً يتعارض مع الإسلام، باستثناء المواطنة ..؟! لقد حيرتني هذه الجملة من د. شيخ إدريس وقتاً طويلاً، ولم أتمكن من فك طلاسمها، والوصول إلى "المسكوت عنه" فيها إلا بعد جهد وبمعونة من عالم فاضل (هو الطيب زين العابدين نفسه). ما لم يقله شيخ إدريس صراحة هو إنه يعترض على "إنشاء الحقوق والواجبات على أساس المواطنة" لأن ذلك يتعارض مع الإسلام. والصحيح لديه هو أن

تقوم الحقوق والواجبات - في دولته - على "العقيدة". ولعل هذا يلقي ضوءاً على ما يقصده واضعوا الدستور الإسلامي المقترح عندما نصوا في المادة (28) على أن "ترعى الدولة الحقوق والواجبات وتضبطها بأحكام الشريعة الإسلامية التي تعتمد مبدأ العدالة لا مطلق المساواة"¹.

وقبل أن أزيدكم توضيحاً إخواني القراء أود أن أذكركم بأن نضالات المجموعات السودانية غير المسلمة ومن غير ذات الأصول العربية لم تكن، في بداياتها، تطمح لأكثر من المساواة، والمشاركة، وتحقيق الذات الثقافية، في إطار الدولة الواحدة. غير أن إنشاء الحقوق والواجبات على العقيدة يعني - بحسب صيغة الشريعة التي ينادي بها شيخ إدريس - تقسيم هذه الحقوق والواجبات وفقاً لترتيب يقف على قمته المسلمون الذكور الذين ينتسبون إلى 'الدوحة النبوية والأصول قرشية' (ويدعي كثيرون في السودان هذا النسب)، ثم الذكور من 'ذوي الأصول العربية'، فمساوئهم، فالمسلمون من غير العرب، فمساوئهم، فأهل الذمة، ويأتي في آخر هذه القائمة 'الوثنيون' الذين ينتمي إليهم غالب أهل الجنوب. هذا بالإضافة إلى أن هذه الصيغة من الشريعة تقسم الناس أيضاً إلى أحرار وعبيد.

لذلك فإن مما يثير الدهشة والاستغراب أن يخرج علينا د. شيخ إدريس، بعد كل هذا، لينكر دور الحركة الإسلامية، ويقول لنا إن السبب في انفصال الجنوب هو الاستعمار..!

¹ - مشروع دستور دولة السودان، المادة (28) تحت عنوان: العدالة في الحقوق والواجبات.

واغتيل صقر الجديان

أود هنا أن أعيد التذكير أيضاً بأن هذه الأسطر، وعلى الرغم من أنها تأتي والروح الوطنية تعيش أكثر أيامها حزناً وإيلاماً باقتطاع جزء من جسدها، فإنها (أي المقالات) تبحث في مستقبل السودان، ومستقبل السودان الشمالي على وجه الخصوص، وليس ماضيه. وذلك انطلاقاً من قناعة راسخة بأن تأسيس مستقبل هذا السودان لا يمكن أن يقوم إلا باحترام الحقيقة التي تتضمنها تجارب الماضي، والانطلاق منها لبناء المستقبل. ذلك أن الهروب من مواجهة الحقائق ومن التعامل الموضوعي معها لن يُفضي، في النهاية، إلا لتكرار الأخطاء وتدمير المستقبل. خاصة وإننا نشهد الآن نذر التكرار وإعادة الإنتاج تتجمع من جديد تحت ما سُمي "الجمهورية الثانية"، ذات القوى التي صنعت خيائتنا، وذات الفكر والسياسات التي مزقت بلادنا، وذات الدولة الدينية التي أوردتنا موارد التهلكة.

وإذا كان لي هنا أن أقوم بترميز المراحل الكبرى في تاريخ السودان المعاصر التي كان لها دور مفصلي في العلاقة بين الشمال والجنوب، وقادت إلى انفصال الجنوب، بحسب ما جاء في المقالات السابقة، فستكون "حملات قنص الرقيق" هي الرمز الأبرز للتركية السابقة، و"سياسة المناطق المقفولة" للاستعمار الانجليزي، والحرب الجهادية لفترة ما بعد الاستقلال. من وجهة نظر الضحايا كانت الفترتان الأولى والأخيرة هما الأكثر إيلاماً، والأبعد أثراً، والأقوى تنفيراً عن الكيان السوداني الجامع.

وسنتناول في هذا الجزء من الفصل "الحرب الجهادية" التي أشعلتها الحركة الإسلامية السودانية كرمز للدولة الدينية، وآخر مسمار غرسته في نعش الوحدة الوطنية.

ولا أجد ما هو أكثر رمزية للدور الذي لعبته الحرب الجهادية في تاريخ السودان من هذه القصة التي رواها أحد المجاهدين عن صقر الجديان، شعار السودان. يقول المجاهد: "شاءت الظروف أن نلتقي بهذا الصقر الرهيب في ساحات الوغى بعمليات شرق الاستوائية. وهو يقارب المتر ونصف طولاً وعرضه حوالي المترين. ما كاد يرانا حتى انتصب بقامته المديدة وأفرد جناحيه كأنما يلبس عباءته ويحزم رداءه. حرك رأسه كأنما يضع تاجاً.. [ثم] تحفّز وضرب بمنقاره الحجر يشحذه للمقاتل.. فما لبث أن انحدر نحونا كالسيل الجارف، ولم يدع لنا فرصة التمتع بمنظره الجميل وريشه البديع.. اندفع نحونا شاهراً منقاره لا يخشى الموت، كأنما يقول لنا: أنا شعار السودان ورمز نضاله وعزته فلا يليق بي أن أتردد في الدفاع عن أرضي - فلم يجد أحد الإخوة [المجاهدين] بداً من أن يطلق النار عليه ويرديه قتيلاً.. وهكذا مات شامخاً ثابتاً صلباً".

فقد مثل إعلان الحرب الجهادية بعد أشهر قليلة من مجئ 'الإنقاذ' نقلة نوعية خطيرة في التصدي العسكري للتمرد في الجنوب. حتى ذلك الوقت كانت القوات المسلحة السودانية هي التي تحارب القوات المتمردة في الجنوب. وكانت القوات المسلحة السودانية كمؤسسة قومية محترفة وعريقة تنفذ عملياتها العسكرية في الجنوب وفق قواعد للاشتباك وعقيدة عسكرية تقوم على المواطنة والقانون، بمعنى أنها تقاتل دفاعاً عن السيادة

والدستور والقانون، ولحماية المواطنين الملتزمين بها من مجموعة أخرى منظمة خرجت على القانون والدستور، بغض النظر عن دين وعرق وثقافة أي من المجموعتين. لذلك يقاتل في صفوف القوات المسلحة، جنود يمثلون كل ألوان الطيف العرقي والثقافي والعربي والجهوري السوداني. في المقابل تقوم قواعد الاشتباك في الحرب الجهادية، على الدفاع عن 'العقيدة'، وليس عن المواطنة، التي رأينا في ما سبق أن أهل النظر من المؤيدين للحكم، ومن بينهم جعفر شيخ إدريس، يقولون إنها "تعارض مع الإسلام". هذا ويشارك في الحرب الجهادية فقط مسلمون ييغون نشردين الله في الأرض أو يؤدون عن عقيدتهم أمام مؤامرات يرون أنها تستهدف هذه العقيدة. فالعقيدة التي قد لا يشمل الإيمان بها كل الناس، خاصة في بلد متعدد الأديان مثل السودان، والتي يختلف الناس حتى في إطارها إلى مذاهب شتى، مثلما هو الحال في كافة الأديان، هذه العقيدة هي المنطلق والمقصود في الحرب الجهادية، وليس المواطنة التي يلتقي فيها الجميع، والتي تمحورت حولها تحديداً كل تظلمات ونضالات أهل الهامش السوداني.

لذلك لم يمض وقت طويل على هذه التطورات حتى اجتمعت الفصائل الجنوبية، بما فيها فصيلي جون قرنق وريك مشار في أكتوبر 1993، بواشنطن، وعبرت عن يأسها من الوصول إلى قواسم مشتركة مع الشمال، بتبنيها جميعاً لحق تقرير المصير لجنوب السودان وجبال النوبة والمناطق المهمشة الأخرى. وكانت تلك هي المرة الأولى التي يعلن فيها فصيل الدكتور جون قرنق عن رغبة في تقرير المصير، إذ لم ترد أي إشارة لهذه المسألة في اتفاقية الميرغني قرنق، التي لم يكن قد مضى زمن طويل

على إبرامها، والتي عجلت الجبهة الإسلامية القومية بانقلابها لكي يستبق انعقاد المؤتمر الدستوري المقترح فيها.

وما من شك في أن تحويل العمليات العسكرية التي ظلت تدور في الجنوب لعقود مضت إلى 'حرب جهادية' قد مثل النقيض الكامل لتطلعات السودانيين الجنوبيين، وحمل في أحشائه، ولكن بصورة مركزة هذه المرة، كل أخطاء فترة ما بعد الاستقلال. فقد كان يعبر عن تلك المركزية الدينية القوية، التي تنكر عقائد غيرها، والمركزية الإثنية - الثقافية التي لا تعتد بغير المنتمين إليها. وهي الذهنية التي انعكست تهميشاً سياسياً، واقتصادياً، وتنموياً للجنوب والمناطق المهمشة الأخرى، بدءاً من السودنة ورفض الفيدرالية للجنوب، مروراً بترك الجنوب والمناطق المهمشة الأخرى كمأ مهملاً خلو من أي أثر للتنمية جادة، وحتى حملات الأسلمة والتعريب القسرية عبر الحرب الجهادية، التي مثلت قمته.

لقد جسدت هذه المسيرة في العلاقة بين الشمال والجنوب نظرة "الخلاء الثقافي" التي وصفها د. عبد الله علي إبراهيم في كتابه: "الثقافة والديمقراطية في السودان". والتي يعرفها د. عبد الله على أنها تلك الفكرة الخاطئة التي تتهم الجمهور المراد كسبه - والذي هو هنا أهلنا في جنوب السودان - "بخلو الوفاض من الثقافة والدين"، وتعامل معهم "كرجرجة" يجب أن تتضافر "دعوتنا الفكرية" لهم مع إجراءات من أجهزة الدولة لكسر مقاومتهم ومقوماتهم اللغوية والدينية واستبدالها باللغة الصواب "العربية" والدين الصحيح "الإسلام" (ص 30). وقد مثلت "الحرب الجهادية" التي أشعلها نظام 'الإنقاذ' قمة هذه الإجراءات.

لكن وكما يقول المثل فإن 'خطأين لا ينتجان صواباً'، فالإنكار هنا مضافاً إليه الإجماع لا يقودان إلى تصحيح الوضع. لأن محاولات طمس هوية وثقافة آخرين، وإنكار المظالم التاريخية التي تعرضوا لها، ثم محاولة إجبارهم، انطلاقاً من الخطأ الأول على أمر آخر لا يرضوه، لم يقدر هؤلاء إلا إلى اليأس من الإصلاح وإلى المزيد من المقاومة. بينما يكمن المدخل المجرب للمعالجة في هذه الحالة في 'المصالحة الوطنية'، بإجراءاتها التي أشرت إليها في مكان آخر، والتي اعتمدتها اتفاقية السلام الشامل، من دون أن تنفق حكومتنا جرة قلم في التذكير بها أو الإشارة إليها طوال سنوات الاتفاقية الست .

وكما هو الحال مع الدولة الدينية التي أعلنتها الحركة الإسلامية، اعتمد إعلان الجهاد على التمرد في الجنوب أيضاً على مسوغات الفكر الديني السلفي التي أخرج بها منظروه أحكاماً مخصوصة بسياقها التاريخي لتطبيقها في سياق حديث لا يمت لها بصلة. فالدولة الحديثة، باعتراف مفكري الحركة الإسلامية، هي مؤسسة مهمتها توفير الأمن والخدمات الاجتماعية لشعب في رقعة معينة من الأرض. والقيمة الإسلامية الكبرى عندما يتعلق الأمر بـ"التوفير"، و"التوزيع" هي العدل. فـ'العدل هو أساس الملك' كما ظل يؤكد الأقدمون، أو أساس الحكم الراشد بلغة المجتمع المدني اليوم. ولا يمكن تصور 'عدل' يفرق بين الناس بحسب دينهم أو عرقهم أو ثقافتهم أو نوعهم الاجتماعي.

وهذه هي الحجة الأصل في أن الدولة في الإسلام هي في واقع الأمر دولة محايدة تجاه الأديان، لاتحابي ديناً، حتى لو كان ذلك الدين هو الإسلام، ولا تدعم أتباع دين على حساب المناصرين لدين آخر، لأن في ذلك

خروج على العدل: صلاة الإسلام الوسطى. ولك أن تسمي هذه الدولة - أخي القارئ أختي القارئة - بعد ذلك ماشئت: دولة مدنية أو علمانية، المهم أنها محايدة دينياً. لكن وعلى الرغم من أن حركة مثل حركة الإخوان المسلمين الأم (بل والأزهر الشريف ذاته) في مصر قامت بمراجعات هامة أكدت فيها أن طبيعة الدولة الإسلامية أنها "دولة مدنية"، لا زال بعض إخواننا هنا، وتحت تأثير تحالفاتهم الوهابية، يريدون إعادة إنتاج الدولة الدينية في جمهوريتهم الثانية، كأنما لا يكفي ما أحدثته في الأولى من دمار.

كذلك فإن الحكمة من الجهاد بالقتال هي إزالة المعوقات التي كانت تقف أمام تعريض الناس لعدل الإسلام وتعريفهم به، وهم ملوكهم وحكامهم الذين لم يكن لإزالتهم من سبيل - في ذلك الوقت - إلا بقتالهم، فأذن في القتال. أما في عالم اليوم الحديث بسماواته المفتوحة، وإعلامه التفاعلي، فلم نعد نقيم في قرية صغيرة مكشوفة، فحسب، بل في غرفة واحدة تغذيها نوافذ الدردشة والشبكات الالكترونية العنكبوتية، يتبادل فيها سكان هذا العالم من أقصاه إلى أقصاه التجربة والمعلومة عن أفضل الممارسات (best practices)، ويتحاورون في أركانه الأربعة حول مدونات السلوك الحميد (code of conducts) ومضامين الاستقامة السياسية (political correctness).

في مثل هذا العالم يكون تحقيق القصد والحكمة من الجهاد، وتعريض الناس لعدل الإسلام وتعريفهم به بتقديم النموذج الأفضل والأمثل، وليس بالقتال، فقد مضى عهده وسيلة لإزالة العوائق أمام تعريف الناس بالإسلام. في الحقيقة لم يكن القتال يوماً هو وسيلة

الإسلام لنشر الدين. فالإسلام لم ينتشر بحد السيف وإنما بنموذجه الذي قدمه للناس، فوردوا حوضه زرافات ووحداً، لأنه قدم حلاً عملياً وروحياً استجابت لاحتياجات ومتطلبات الناس. واليوم فليس هناك من بيئة توفر مكاناً نموذجياً لتقديم هذا النموذج العادل أفضل من الدولة الموحدة.

ثم.. وبرغم القائمة الطويلة من الأسباب الزائفة، فكأنما عرف السياسيون والمتواطئون أن أكاذيبهم حول أسباب الانفصال لن تنطلي على هذا الشعب اللماح، فتحوطوا بمحاولة أضل وأطفئ، للتخفيف من فداحة جرمهم: باقداهم على ذبح مشاعر الوطنية فوق عتبات الوعود بالذهب والبتروال والتنمية، بديلاً لجزء عزيز من الوطن. فمن أجل أن يزينوا للشعب مرارة الانفصال، قال نافع علي نافع إن "النفط في الشمال أكثر من النفط في الجنوب" (الأحداث 2011/1/2)، وإن الانفصال سيكون "ميلاد انطلاقة جديدة لمشروع الدولة السودانية في مجال التنمية الاقتصادية.. لأن الأغلبية من قواعدنا في الشمال ترى في وقوع الانفصال فتحاً كبيراً وانجازاً" (صحف الخرطوم 2010/8/17)، ونفى أمين حسن عمر أن يكون "هناك شيئاً اسمه صدمة الانفصال" (الصحافة 2011/7/9)، وادعى أحمد عبد الرحمن محمد أن "الجنوب غير موجود في وجدان السوداني العادي في الشمال" (التيار 2011/6/18)..

ويحمد الله فقد خيب الشعب السوداني فألهم الخادع بحزن طاغ ودمع مدارر ومشاعر وطنية صادقة على انفصال الجنوب، وأكد مرة أخرى كم غرباء عنه هذا الصنف من السياسيين. فكما أنهم لا يمثلونه سياسياً لأن مثلهم لا يأتي إلا بالانقلابات وتزوير الانتخابات، فهم بالتأكيد لا

يعبرون عن وجدانه الوطني . من عبر عن هذا الوجدان الوطني الصادق كانوا هم قياداتنا وأدباءنا وشعراءنا وفنانينا العظام من لدن جون قرنق، ووليم دينق، وجمال محمد أحمد، وفرنسيس دينق، وعبد الهادي الصديق، ومحمد الفيتوري، واستيفن اوشيل، ويوسف كوة، ومحمد المكي إبراهيم، ومحمد عبد الحي، وجوزيف قرنق، ومصطفى سند، وصالح محمد إبراهيم، وديرك الفريد، ومحمد المهدي المجذوب، وابل الير، وإبراهيم الصلحي، وأحمد الطيب زين العابدين، وبرفيسو تعبان لو ليونج، وعائشة الفلاتية، ومحمد وردي، وشول دينق، وحسن خليفة العطبراوي .. إلى ستيل قايطانو، وعاطف خيرى والصادق الرضى وعقد الجلال ومحمود عبد العزيز..

هذا الوجدان الوطني الصادق الذي عبر عنه هؤلاء هو الذي سيحفظ لنا السودان شماله وجنوبه بمشيئة الحق العليم الحكيم.

الفصل الرابع

الشريعة: من وعد إلى وعيد

كرامة قوة عدل علم سلام كرامة قوة عدل علم سلام كرامة قوة عدل علم سلام كرامة قوة عدل علم سلام كرامة قوة عدل علم سلام كرامة قوة عدل علم سلام كرامة قوة عدل علم سلام نصوص خارج السياق

ترتبط الصدمة لدى الإنسان بعنصر المفاجأة الشديدة، وعدم التصديق لحدث سيئ أو غير سار، وغير مألوف، لا تقبله النفس، ولم يكن متوقعاً. ولذلك فإنه عندما يقع يصيب الفرد الإنساني بالذهول، والخوف، والحيرة الشديدة، واختلال التوازن النفسي، بل وبالاشمئزاز والتقرز. لقد كان هذا الإحساس بالصدمة هو الشعور الذي استقبلت به جموع السودانيين الحضريين المشاهد التي احتواها شريط صور جلد إحدى الفتيات في مركز للشرطة. ففي الملتقيات والمجالس والبيوت كانت التعليقات وردود الفعل هي عدم التصديق والاشمئزاز والإحساس بالإذلال والمهانة، وتبعها غضب مشوب بالخوف من أن الذي حدث لتلك الفتاة قد يتكرر مع الأخوات وقلذات الأكباد في ظل هذه الفوضى القانونية. وقدمت معظم الكتابات الصحفية لكبار الكتاب الذين تناولوا هذا الشريط، سواء في الصحافة الورقية أو الالكترونية، نماذجاً لمشاعر الصدمة التي انتابت كاتبها وأهل السودان لدى مشاهدتهم للشريط: فمن هؤلاء الكتاب من قال إنه من "هول المشهد" لم يجد الحروف التي "تصلح لأن تكون رأياً حول مقطع الفيديو"، وأنه علم أن من المواطنين

والمواطنات من "تمنى صادقاً.. أن يهرب من جلده ونسل أهله بحيث لا ينتمي إلي بلد يحدث فيه ما حدث لتلك الفتاة من تعذيب وإذلال". وقال كاتب آخر إنه لم يستطع إكمال مشاهدة المقطع [الفديو] إلا بعد صعوبة، وأنه بعد أن فرغ من المشاهدة "أفرغ ما في جوفه"، ثم انكفاً على سريره يسائل نفسه "هل أنا في السودان؟". حتى الشرطة السودانية تفاجأت من ردة الفعل الواسعة ومشاعر الصدمة التي انتابت المواطنين فسارعت إلى تكوين لجنة للتحقيق حول الواقعة.

تبعث هذه الصدمة الأولى صدمة ثانية أثارت من ردود الفعل مثلما أثارت الأولى، حملها خطاب البشير من القضايف هذه المرة، وذلك عندما أعلن أن الشريعة ستكون المصدر الرئيسي للتشريع في الدستور الجديد، وأن اللغة العربية ستكون اللغة الوحيدة، وأنه لا مجال بعد الآن للحديث عن أي تعدديات ثقافية أو عرقية أو دينية. وإذا كانت الصدمة الأولى قد طالت أكثر من طالت الحضريين من أبناء وبنات الوسط، فقد تمددت الصدمة الثانية إلى الأطراف، وجاءت ردود الفعل من أبناء دارفور وجبال النوبة والنيل الأزرق، أيضاً مذهولة غير مصدقة أولاً، ثم غاضبة متوقعة بعد ذلك.

السؤال الذي لا بد أن يسأله كل متابع للشأن العام في السودان هو: لماذا صُدم الناس من هذين الحدثين؟ أو من الحدث والتصريح؟ لماذا أصاب مشهد الجلد الناس بالغثيان؟ لماذا بدا تصريح البشير بتطبيق الشريعة أقرب إلى التهديد، منه إلى التبشير بالرحمة المرتجاة من الحق عز وجل؟ لماذا جاءت ردود الفعل الصادرة من تنظيمات المجتمع في معظمها شاجبة للحدث الأول ورافضة للخطط الدستورية للبشير؟ لماذا اضطرت حتى من

أيد نوايا البشير الدستورية أن يرسل على عجل وفوداً لطمأنة السو فليين المسيحيين من الشريعة كما فعل وفد من الحزب الاتحادي الديمقراطي؟ لماذا الحاجة للطمأنة؟ لماذا لم يفلح تذكير البشير: من أن الشرطة عندما جلدت الفتاة إنما كانت تقيم حداً من حدود الله "لا مجاملة أو تهاون فيه أو حرج" - لماذا لم يفلح هذا التذكير في تهدئة خواطر معظم المتخوفين، ودفعهم لمراجعة إيمانهم كما طالبهم البشير؟

من المؤكد أن هناك من سألوا أنفسهم هذه الأسئلة، وعما يمكن أن يكون السبب في مشاعر الشقاء التي أحسوا بها، بل ومن المؤكد أن هناك من شعر في (الوهلة الثانية) بالخرج من صدمته الأولى، وهو ما أشار إليه البشير في خطابه عندما قال أنه لا يجوز لأحد أن يتخرج من تطبيق حدود الله. لذلك ظهرت العديد من الأسباب التي قال من أوردوها إنها وراء الحالة التي اعترتهم من مشاهد "التعذيب والإذلال" الذي تعرضت له الفتاة جراء تلك "العقوبة البشعة". فذكروا الرجلين الذين تبادلوا جلد الفتاة، وضربها في كل مكان من جسمها (بدلاً من أن يقتصر الجلد على الردفين والظهر والأرجل كما يقتضي الشرع)، وأن الذي يمسك بها كان رجلاً بدلاً من أن تكون امرأة، وأن هناك عربة ارتطم بها رأس الفتاة، وأنه شهد جلدتها مجموعة من الناس لم يكونوا متعاطفين معها ولم يحسوا بالآلامها، بل قام بعضهم بتوثيق مشهد جلدتها وهو مشهد يتكرر بحسب إحصاءات المحاكم وشرطة النظام العام، عشرات الآلاف من المرات كل عام. هذه هي تقريباً مجمل الأسباب التي أوردتها من أورد أسباباً لمشاعر الصدمة التي انتابته، وهي أسباب تدور، كما هو الحال دائماً مع قضايا الدين في بلادنا، حول كلمة واحدة هي: التطبيق.

ولكن إعادة النظر في هذه الأسباب تكشف أنها لا تكفي لتفسير هذا القدر من الصدمة الذي أصاب الناس، ولا تقف في ذاتها شاهداً على "التعذيب والإذلال" التي تعرضت له الفتاة. إذ هل سيخفف هذا التعذيب إذا كان من أمضى الجلدات الخمسين رجل واحد بدلاً من رجلين؟ أم هل كانت التضرعات المذعورة للفتاة ستتحوّل إلى تحايا إذا اقتصر الجلد على الإليتين والظهر والأرجل فقط؟ أو لو لم تكن هناك عربة من الممكن أن يرتطم بها رأس الفتاة؟ هل سيتلاشى إحساس الإذلال إذا أمسكت بالفتاة امرأة بدلاً من الرجل؟ أو لو لم يكن هناك مشاهدين؟ أو كان المشاهدون متعاطفين مع الفتاة؟

ما لم يستطع أو لم يرد أن يقله القائلون، تخرجاً أو تقيّة، هو أن مبعث الصدمة ومصدر الشعور بالذل والمهانة إنما هو عقوبة الجلد نفسها. فقد صار هذا الشكل من العقوبة منقراً، بغياً، لا تقبله النفس البشرية. وتحوّل، بأي صورة تم بها، إلى رمز للإذلال وكسر الكبرياء والكرامة، ومن ثمّ أداة للطغاة للقهر وقمع الشعوب، بدلاً من وسيلة للإصلاح والتهديب كما هو دور العقوبات أصلاً. لم تعد عقوبة الجلد مقبولة اليوم حتى في المدارس، بعد أن أثبتت الدراسات أضرارها النفسية البالغة على تقدير الذات وبناء الشخصية. لذلك حظرت وزارات التعليم على امتداد القارات، وآخرها وزارة التعليم السعودية، بل وحتى وزارة التعليم في ولاية الخرطوم.

والحال كذلك فإن ما ينطبق على عقوبة الجلد ينطبق بداهة على ما هو أشد منها من الحدود: القطع، والصلب، والقتل (رجماً)، والتي أشار إليها البشير في خطابه في القضارف، وهو ما تسبب في الصدمة

(القومية) الثانية، بعدما أضاف البشير إلى جرة الحدود ملحقاتها المسكوت عنها من تراتبيات دينية وعرقية ونوعية ارتبطت بالنسخة السلفية السودانية للإسلام السائدة حالياً، والتي يُقسم المواطنون بموجبها إلى أشراف، ومسلمون عرب، ومسلمون غير عرب، وأهل كتاب، ونساء.. الخ المنظومة الفقهية المعروفة.

لذلك لا تعود الصرخة المفجوعة التي صدرت عن السودانيين في الحداثين لضعف في الإيمان الديني، فجموعهم تملأ المساجد والكنائس وفضاءات الطقوس والشعائر - وإنما ترجع لسبب غاية في البداهة، هو: أن منظومة العقوبات التي شرعت لمجتمع الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي لم تؤكد أنها لا تلائمنا ولا تلائم مجتمعنا في عصرنا هذا القرن الحادي والعشرين. فالمفاهيم والمنظومات والمؤسسات العقابية، مثلها مثل غيرها من المفاهيم والمؤسسات والمنظومات الأخرى هي مرآة لمجتمعاتها، وتعكس صورة عامة لدرجة التطور الذي وصلته تلك المجتمعات والبشرية عامة. وهي تخضع مثلها بصرامة لقوانين التغيير والتطور العميق، المعلم الأبرز لأشكال الحياة المادية والبشرية، والذي أصبح تغييراً متسارعاً في هذا العصر. لذلك تختلف أنماط الحياة وخصائص المؤسسات والمنظومات العقابية اليوم اختلافاً جذرياً عما تميزت به في مجتمعات ماضية، بحيث لا تعود منظومات ومؤسسات فعالة وناجحة في وقتها، كالحدود الشرعية، قادرة على إحداث الأثر الذي شرعت من أجله، بل يتجاوز ضررها الاجتماعي والاقتصادي والنفسي والدعوي بمراحل أي فائدة قد تنجم عنها، هذا إذا كان تطبيقها ممكناً بدءاً.

فالنظر اليوم في أعداد الدول الإسلامية التي تطبق الحدود ضمن أنظمتها القانونية، يجد أن من بين 56 دولة إسلامية في العالم لا تطبق الحدود اليوم إلا السعودية، ويطبقها السودان وإيران بصورة متروكة، وجزئية، وتطبقها بصورة غاية في الجزئية ماليزيا وإحدى ولايات نيجيريا، هذا من بين 56 دولة إسلامية. فإذا أجمعنا عدد المسلمين الذين تطبق عليهم الحدود - مع التفاوت - في هذه الدول نجد أنه يقل عن 10% من العدد الكلي للمسلمين في العالم، الذين يزيد عددهم عن المليار. وفيما عدا السعودية - لحدما - يثير تطبيق الحدود حتى في هذه الدول التي يطبق فيها جزئياً انقسامات ونزاعات واحتجاجات داخلية حادة. هذا بينما لم تعتمد أوصلاً أو أوقفت تطبيقها دولاً إسلامية كبرى مثل باكستان واندونيسيا وتركيا. بل إن مصر أكبر البلاد الإسلامية العربية والتي صدرت إلى بعضنا هنا في السودان هذا الشغف المحموم بتطبيق الحدود، مع علمائها الثلاثة المصاحبين لحملة إسماعيل باشا أولاً، ثم مع فكر وحركة الأخوان المسلمين فيما بعد - مصر هذه لم تطبق على نفسها حداً شرعياً لما يقارب الألف عام الآن (موقع إسلام أونلاين).

وتعود هذه المقاومة لتطبيق الحدود للشدة التي صار الناس يجدونها فيها، والتي تعكس قسوة الحياة التي عاشها عرب الجاهلية، البيئة الأولى التي تنزلت عليها تلك الحدود، وهي حياة حربية في طابعها الأعم، تأسست صلاتها القبلية على العداة والتنازع وسفك الدماء، في بلاد شحيحة بالكأ ضئيلة بالماء"، موبوءة بالآفات الاجتماعية العنيفة، فحق على أهلها قول القرآن (الأعراب أشد كفراً ونفاقاً وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله). ولكن هذه العقوبات كانت، من الناحية الأخرى،

الإجابة الفعالة عن احتياجات ذلك المجتمع إلى الأمن والطمأنينة والاستقرار، لقد كانت وسيلة تناسب تماماً ذلك الوقت والمجتمع لمحاربة الجريمة.

ولأنها كانت وسائل ناجعة وفعالة فقد أسهمت مع بقية أحكام الشريعة وقيم الإسلام العامة في الانتقال والارتقاء بذلك المجتمع، وعبره بالبشرية جمعاء، اجتماعياً، وتقنياً، ونفسياً، بحيث تطورت منظومات ومؤسسات عقابية جديدة تتناسب ومراحل الارتقاء الاجتماعي والتقني والنفسي. فظهرت المؤسسات الإصلاحية كالسجون والغرامات والعمل الاجتماعي، ثم اتجهت المجتمعات إلى مكافحة الجريمة في منابعها الاجتماعية بمحاربة الفقر وإرساء أسس العدالة الاجتماعية ونشر التعليم، وهو ما كان الأجدر أن تبادر به المجتمعات الإسلامية على طريق تحقيق مقاصد الحدود، بدلاً من إصرار البعض على الاستعاضة عن الغايات بوسائل استنفدت قوة دفعها، وأصبح ضررها أكبر من نفعها. لأن الحدود مثل غيرها من أحكام الشريعة إنما تصلح عبر الزمان والمكان بغاياتها وليس بذاتها.

الفصل الخامس

من الشريعة.. إلى الشعار!

الشرعية والشرعية

استغل قادة الحركة الإسلامية السودانية ومنذ وقت مبكر في مسيرة تنظيمهم بمسمياته المختلفة القدرة التعبوية الضخمة للإسلام في السودان. ولم يتأخروا لحظة في استغلال هذه الطاقات التعبوية في معاركهم السياسية ضد خصومهم الألداء في الحزب الشيوعي السوداني، وكذلك لإحراج الأحزاب الطائفية الكبيرة، ذات القواعد الدينية، تارة بالمزايدة عليها برفع شعار الدستور الإسلامي، أو باتهامها صراحة بالتخلي عن موروثها الديني. وقد صممت الحركة شعارها السياسي الأثير: 'لا ولاء لغير الله' لمكايدة هذه الأحزاب.

لكن، وعلى الرغم من أن تطبيق الشريعة ظل هو الهدف المعلن لمشروع الحركة الإسلامية في الحكم، وعلى الرغم من مساع جادة لاندفاذ هذا التطبيق، إلا أن الصعوبات العملية الكثيرة التي أحاطت بالمنهج ومن ثم بتطبيقاته، والتي تناولنا جانباً منها في الفصول السابقة من هذا الكتاب، خاصة في البعد المتعلق بإدارة الصراع مع الحركات الجهورية المتمردة، والعلاقات الإقليمية والدولية، إضافة إلى تجربة الشعب السوداني المريرة مع تطبيق الشريعة إبان فترة نظام نميري، هذه العوامل ألجأت

الحركة الإسلامية إلى السعي للبحث عن مصادر شرعية أخرى للبقاء في السلطة والمحافظة عليها، بينما أبطت على تطبيق الشريعة بوصفه المخزون التعبوي الاستراتيجي، الذي تلجأ إليه في الساعات الحرجة، عندما تظهر مهددات خطيرة أو تتصاعد المقاومة. ومع مرور الزمن وبفعل الأحداث والمتغيرات السياسية والفكرية التي استعرضنا جزءاً منها في الفصل الأول تحول تطبيق الشريعة إلى شعار تعبوي يستخدم غطاءً للاستبداد والفساد، ولإرضاء الجماعات السلفية المتطرفة التي أصبحت سند النظام الأخير بعد أن ضعف ولاء العضوية الأصلية التي وصلت بها الحركة الإسلامية إلى السلطة.

ففي خطبته الشهيرة في مدينة القضارف، قبل أيام معدودة من تصويت السودانيين الجنوبيين بما يقارب الإجماع على الانفصال في يناير 2011، وضع البشير النقاط على الحروف، حول مصدر الشرعية الذي ينوي نظامه اللجوء إليه، في مرحلة ما بعد الانفصال، الذي شكل صدمة كبرى للشعب السوداني هددت بقاء النظام. فقال في تلك الخطبة: إنه إذا اختار الجنوب الانفصال، فلن يكون هناك مجال للحديث مجدداً عن أي تنوع عرقي أو ثقافي أو ديني للسودان، بل ستكون الشريعة هي مصدر التشريع، واللغة العربية هي اللغة الرسمية للدولة¹.

معلوم في مجالات العلوم السياسية أن كل نظام حاكم لا بد له من شرعية ما يستند إليها ويستمد منها سلطاته ومبررات بقائه في الحكم. فالحكومات في الأنظمة الديمقراطية تستمد مشروعيتها من رضا الناس

¹ - مدينة القضارف، 2010/12/19، راجع هذا الموقع:

<http://www.alarabiya.net/articles/20...19/130139.html>

عنها، ومن السند الجماهيري الذي تحصل عليه عبر الانتخابات. وتبني الحكومات الدكتاتورية شرعياتها على ترسانة من الدعاوى، سواء كانت هذه الدعاوى عرقية أو طبقية أو إيديولوجية، أو فزاعة تخيف بها. بالنسبة للأنظمة الدكتاتورية فليس بالضرورة أن تكون هذه الشرعية هي شرعية في أعين الشعب، وإنما تأتي الحاجة الملحة إليها لضمان تماسك وفعالية أجهزة القمع، وإعطاء المبررات لأفعالها، وإقناع المنتمين إلى هذه الأجهزة بالدفاع عن النظام حتى لو اقتضى ذلك التضحية بأرواحهم.

وفي السودان استندت الحكومات التي جاءت بعد انتفاضتي أكتوبر 1964 وأبريل 1985 على الشرعية الثورية لمدة عام في كل منهما، ثم على الشرعية الانتخابية بعد ذلك. أما الحكومات العسكرية فقد تقلبت بين شرعيات مختلفة. فبدأ نظام نميري، على سبيل المثال، اشتراكياً يسارياً متحالفاً مع المعسكر الشرقي حينها، وانتهى بتطبيق ما قال إنه الشريعة الإسلامية، وترحيل الفلاشا، حليفاً للولايات المتحدة وإسرائيل.

وقد بدأت الحركة الإسلامية السودانية مسارها في الحكم بالشرعية الثورية عندما استولت على السلطة في يونيو 1989، وأخفت هويتها العائدة للجبهة الإسلامية القومية (التنظيم السياسي للإخوان المسلمين) على مدى عام ونصف، أرسلت خلاله بقيادات الجبهة الإسلامية - تمويها - إلى السجون، وتبرأت من الانتماء إليها، لأن الشعب السوداني لم يكن ليقبل بحكم الجبهة الإسلامية القومية، بعد تجربة تحالف الإخوان المسلمين مع نظام نميري، وارتباطهم بأسوأ ممارساته، ودفعه ل تطبيق شائه ومنفر للشرعية الإسلامية، فيما عُرف وقتها بقوانين سبتمبر 1983.

وقد ادعى القادة العسكريون للانقلاب، وكانوا في الحقيقة ضباطاً من الإخوان المسلمين، أنهم يتحدثون باسم القوات المسلحة السودانية، وأن "الشرف الوطني للقوات المسلحة هو الذي دفعهم لاتخاذ موقف إيجابي من أجل إنقاذ الوطن من حكم الأحزاب الذي قاد إلى الفوضى والفساد واليأس، وافشل التجربة الديمقراطية، وأضعف الوحدة الوطنية بإثارة النعرات العنصرية والقبلية، حتى حمل أبناء الوطن الواحد السلاح ضد إخوانهم في دارفور وجنوب كردفان، علاوة على ما يجري في الجنوب من مأساة وطنية وإنسانية.." (البيان رقم واحد للانقلاب).

واستغلت الحركة الإسلامية السودانية ذلك العام ونصف العام للسيطرة على مفاصل السلطة، فيما عُرف بـ "لتمكين"، ويُعرف اليوم بـ "أخونة الدولة". فتم خلال الأربعة أعوام الأولى للنظام إحالة حوالي مائة ألف موظف من قيادات الخدمة المدنية والأجهزة النظامية إلى الاستيداع (الصالح العام)، وحلت محلهم عناصر من حركة الإخوان المسلمين أو المتعاطفين معهم، أو ممن تسهل السيطرة عليهم. ثم أعلن النظام في الأول من يناير 1991 تطبيق الشريعة الإسلامية، لتصبح، على مدى الأعوام السبعة التالية، المصدر الأول لشرعية النظام، والمحرك الفعال لجموع كثيرة من السودانيين، صدقوا شعاراته المرفوعة عن أن كل شيء هو لله.. "لا للسلطة ولا للجاه".

في ظل شرعية الشريعة، أكمل النظام عملية التمكين، وذلك بـ "سلفنة" مؤسسات الدولة والمجتمع، وإعطائها أهداف ومهام وأشكال مأخوذة عن تصورات الفكر السلفي التقليدي، وإحكام سيطرة الحركة الإسلامية عليها. وشملت هذه العملية مؤسسات التعليم العام والعالي،

والقوانين، والإعلام، والخدمة المدنية، والقضاء، والمصارف والمؤسسات الاقتصادية الأخرى. كذلك أسس النظام ما عُرف بـ"المؤتمر الشعبي العربي الإسلامي"، وهو التنظيم الذي ضم المجموعات السلفية المتطرفة من أنحاء العالم، ومن بينهم أسامة بن لادن ومجموعته، لإدارة علاقات النظام الخارجية.

في ظل شرعية الشريعة أيضاً، عدل النظام العقيدة القتالية للقوات المسلحة السودانية لتصبح 'الدفاع عن العقيدة'، ورغم أن الجيش السوداني كان يضم أعداداً كبيرة من غير المسلمين، وأسس مليشيات دينية موازية للقوات المسلحة السودانية، هي قوات الدفاع الشعبي، وفتح المعسكرات للتدريب العسكري للجهاد، وأعلن الحرب الجهادية في مواجهة التمرد الأهلي في جنوب السودان، وأرسل عشرات المتحركات العسكرية، المكونة من مجاهدين إسلاميين لقتال التمرد في الجنوب، ممن كان هدفهم نشر الإسلام أو الدفاع عنه، في منطقة تدين غالبيتها بأديان أفريقية محلية. وكان هذا التصعيد الديني الإسلامي في مواجهة المطالب السياسية للجنوب هو الذي دفع حركة المقاومة الرئيسية في الجنوب للمطالبة بحق تقرير المصير.

غير أن عمليات القمع الواسعة للحريات السياسية والمدنية، وانتشار "بيوت الأشباح" التي أسستها أجهزة النظام الأمنية، لاحتجاز واستجواب المعارضين السياسيين والنقابيين، ومارست فيها التعذيب الممنهج والمسنود بفتاوى دينية، إضافة إلى فشل السياسات الاقتصادية، والتدهور المريع في قطاع الخدمات، وانهيار قيمة العملة الوطنية، وإنهاك المواطنين والقطاعات الإنتاجية بالضرائب والرسوم لتمويل الحرب الجهادية في

الجنوب- كشفت هذه معاً عن الطبيعة الأداتية السلطوية للشرعية لدى النظام، وفرضت عليه عزلة داخلية وخارجية أصبحت تهدد بقاءه. لكن بنهاية تلك السنوات السبع كان النظام قد تمكن بمساعدة الصين الجائعة للموارد الأفريقية من استخراج وتصدير البترول السوداني.

منذ ذلك اليوم، ومع مغادرة أول شحنة نفط سوداني لميناء بشائر على البحر الأحمر، وعلى مدى السنوات السبع التالية، صار استخراج وتصدير البترول السوداني هو المصدر الأول لشرعية النظام. وأصبحت صور أنابيب النقل، وصهاريج المصافي، وسفن الشحن، وزيارات البشير ووزرائه لمواقع الإنتاج، هي التي تتصدر نشرات الأخبار التلفزيونية، وتسود صفحات الصحف، وتملاً خطاب الحاكمين في اللقاءات العامة.

كذلك وفر استخراج وتصدير البترول موارد كبيرة للنظام للصرف على أجهزته الأمنية، ولشراء السلاح لحربه في الجنوب، ولشراء الذمم بهدف تكسير الأحزاب وتقسيمها والقضاء على مقاومتها. وفوق ذلك وفرت الموارد النفطية مواردً ينهبها سدنة سياسات التمكين، الذين سيطروا على كل مفاصل الدولة، وقطاع الأعمال، فأثروا ثراءً فاحشاً، وفسدوا وافسدوا بصورة لم يشهد السودان لها مثيلاً من قبل.

خلال هذه السنوات السبع التالية ظلت الشرعية هي خط الشرعية الثاني، تُستنفَر وتُستنهض من أجل الحرب التي ظلت دائرة في الجنوب، برغم أن قادة الانقلاب قالوا، في أيامهم الأولى، إنهم سيقضون عليها في ستة أشهر، وفي مواجهة العزلة الخارجية التي جلبتها على النظام مغامراته الصبائية، بدءاً بتأييد احتلال العراق للكويت 1991، مروراً

بمحاولة اغتيال حسني مبارك في اديس ابابا 1995، وحتى تحالفه المعلن مع الإرهاب العالمي ممثلاً في أسامة بن لادن وكارلوس الفنزويلي. غير أن القمع الذي ظل النظام يمارسه، وسوء السياسات، والفساد الذي تفضي أهدر الموارد التي توفرت من الثروات النفطية. فلم تذهب هذه الموارد إلى القطاعات الزراعية والإنتاجية الهائلة التي تذخر بها البلاد، بل ذهبت للصرف البذخي في القطاعات السيادية والأمنية. وذلك بينما تصاعدت الحروب الأهلية، بفعل السياسات الأحادية التي ظلت تهدف لصب جميع مكونات المجتمع السوداني المتنوع في قالب عربي إسلامي. فتمددت الحروب إلى شرق السودان، واشتعلت الحرب في دارفور. وصارت تكاليف الحروب الأهلية المستعرة تستهلك كل عائدات النفط، بينما وصلت عزلة النظام بسبب الانشقاق الكبير الذي حدث في أوساطه، وانغلاقه، وأخطائه السياسية، وفساد منسوبه مدى أصبح يهدد بالإطاحة به.

وكانت تلك هي الأسباب التي دفعت النظام إلى الدخول في مفاوضات جادة مع الحركة الشعبية لتحرير السودان، أكبر الفصائل المسلحة التي كانت تحاربه آنذاك، وتوصل معها لاتفاق للترتيبات الأمنية ووقف العدائيات في سبتمبر 2003، كجزء من اتفاقية السلام الشامل، التي دخلت حيز التنفيذ في يناير 2005. وشملت الاتفاقية ترتيبات واسعة لإعادة هيكلة الدولة السودانية من خلال انتقالات ديمقراطية على المستويات السياسية والاجتماعية الاقتصادية واللامركزية، ووثيقة متقدمة للحقوق والحريات الأساسية. كما تضمنت أيضاً اتفاقاً بإجراء استفتاء يعطي الحق للسودانيين الجنوبيين في الانفصال، وتكوين دولتهم المستقلة.

وترتب على اتفاقية السلام الشامل، التي شاركت في التوقيع عليها كضامن قوى دولية وإقليمية على رأسها الولايات المتحدة الأمريكية، أن حصل النظام في السنوات السبع التالية، ما بين سبتمبر 2003، حين تم التوقيع على اتفاق الترتيبات الأمنية، وحتى ديسمبر 2010، حين ألقى البشير خطبته تلك التي أشرنا إليها في مدينة القضايف - حصل على شرعية دولية قائمة على الاعتراف بدوره في التوصل لإتفاق سلام، أوقف الحرب التي دارت لما يقارب ربع قرن في جنوب السودان.

خلال هذه السنوات السبع، وعلى الرغم من تراجع الشريعة لتصبح الخط الثالث للشرعية بالنسبة للنظام، تالية للشرعية الدولية وشرعية البترول، إلا أنها ظلت المصدر الرئيسي للتشريع والحكم في شمال السودان، وشعاراً يُرفع في وجوه الخصوم السياسيين، أو لحشد التابعين عند اللزوم، ومعوفاً لتنفيذ روح اتفاقية السلام الشامل، وبخاصة الجوانب المتعلقة بحقوق الإنسان، والقبول بهوية تعددية، وهي الجوانب التي كان يعول عليها للحفاظ على وحدة السودان.

ولم يستفد النظام من سنوات الفترة الانتقالية لاتفاقية السلام الشامل، والشرعية الدولية التي جاءت معها، لينتهج سياسات تكسبه شرعية جماهيرية محلية، بل قام بأكبر عملية تزوير شهدتها تاريخ السودان، لانتخابات تعددية. فحصل المؤتمر الوطني الحاكم، الذي لم تحصل سابقته 'الجبهة الإسلامية القومية' إلا على حوالي 7% من أصوات الناخبين في انتخابات عام 1986، حصل على 99% من مقاعد المجلس الوطني الحالي في انتخابات 2010. وقد كافأ المجتمع الدولي النظام على قبوله بإجراء الاستفتاء، بأن أغمض عينيه عن هذا التزوير.

ولكن بانفصال الجنوب رسمياً في يوليو 2011، ذهبت الشرعية التي أسبغها المجتمع الدولي على النظام. وذهبت معها شرعية البترول، لأن أكثر من 75٪ من الكميات المستخرجة تقع داخل حدود دولة جنوب السودان. كما ذهب معها ما تبقى من إدعاءات الوطنية والحفاظ على وحدة التراب من نوع التي حوتها البيانات الأولى للنظام.

وأصبحت الآلة القمعية للنظام، من دون غطاء 'شرعي' يضمن تماسك وفعالية أجهزتها، ويعطي المبررات لأفعالها، ويقنع المنتمين إليها بالدفاع عن النظام حتى لو اقتضى ذلك التضحية بأرواحهم. وكانت تلك هي اللحظة التي وجد فيها النظام أنه لا مناص له من العودة للتمسح بالشرعية، ودفعها للواجهة مرة أخرى. وذلك في مواجهة أزمة اقتصادية خانقة خلفها توقف عائدات النفط، وتفجر حروب أهلية جديدة في جنوب كردفان والنيل الأزرق، إلى جانب الحرب الدائرة في دارفور مما تطلب دعم مقاتلين جدد، وذلك بالإضافة إلى الاستياء والتذمر الشعبي الواسع من سياسات النظام التي حملها الشعب وزر انفصال الجنوب.

وكانت خطبة البشير في القضايف هي الإعلان عن هذه العودة، وتبعتها بقية قيادات النظام وأجهزته ومؤسساته الرسمية والأهلية. فاحتفت الدولة وأجهزة الإعلام الرسمية إحتفاءً واسعاً بأن نسبة المسلمين في السودان ارتفعت إلى 97٪ بانفصال الجنوب. وتم تفعيل قوانين لم تُفعل من قبل، فصدرت لأول مرة أحكام تحت مادتي الردة، والرجم من القانون الجنائي لعام 1991، (لم ينفذ الرجم، بينما نُفذت الاستتابة في حكم الردة). واتصلت لقاءات الحاكمين يتقدمهم البشير بأئمة المساجد

واصفين المصاعب التي تمر بها البلاد بأنها تهدف "لإجبار السودان على التنازل عن دينه وثوابته".

على المستوى الأهلي تشكلت، في فبراير 2012، 'جبهة الدستور الإسلامي'، التي تضم المنظمات الأهلية التابعة للنظام، مثل هيئة علماء السودان، والرابطة الشرعية، وأصدرت مسودة لدستور إسلامي يتعامل مع السودان بوصفه "دار إسلام"، تسري عليه أحكامها. وفصلت الجبهة مسودة الدستور وفقاً لهذه الأحكام، ثم نظمت بعد ذلك حملة منسقة تدعو البشير لاعتماد المسودة دستوراً للسودان. كذلك انتظمت حملة يقودها أئمة المساجد تبرر الغلاء وارتفاع الأسعار الذي أعقب انفصال الجنوب، وأنه يجب ألا يصرف أحداً عن الشريعة، مذكرة بأن الرسول صلى الله عليه وسلم 'كان يعصر بطنه بالحجر من الجوع، دفاعاً عن الشريعة'. وتكثف هذا الالتجاء إلى الشريعة بعد اشتعال الحرب في جنوب كردفان، ثم في النيل الأزرق، في 2011.

وقد ازدادت وتيرة التمسح بالشريعة، على وجه الخصوص، بعد الاتفاق على "ميثاق الفجر الجديد"، في الأسبوع الأول من شهر يناير 2013، بين القوى السياسية المدنية الرئيسية المعارضة للنظام في الوسط والقوى السياسية الرئيسية الحاملة للسلح في 'الجبهة الثورية'. وهو الوثيقة التي وقع عليها أكبر تجمع للقوى السياسية في تاريخ السودان، وتشتمل على أسس وترتيبات الحكم للفترة الانتقالية التي تعقب إسقاط نظام البشير، ومن بينها الفصل بين الدين والدولة، ومنع استغلال الدين في العمل السياسي.

فجاء أول رد فعل للحكومة على الميثاق، من معسكر المليشيا الدينية التي خاض بها النظام حربه الجهادية في جنوب السودان، وذلك على لسان المساعد الأول للبشير، الذي قال إن "الصفوف تباينت الآن ما بين صف عباد الله وأتباع رسوله، وصف العلمانيين الذين لا يقرون لله سبحانه وتعالى بشريعة ولا بتوجيه ولا بكتاب منزل"¹.

واختار البشير تجمعا كبيرا للطرق الصوفية، ليتوعد الموقعين على الميثاق بأنهم "سيجدون الحسم والحساب"، ثم ليعلن في مسابقة لحفظه القرآن، أسبغ عليه منظموها لقب "خادم القرآن الكريم"، أنه "لا مجال للخروج من الأزمات التي تعاني منها الأمم إلا بالعودة للكتاب"، وأن "الدولة ستمضي بالشريعة رغم أنف أنصار الفجر [الذي أسماه الكاذب]"². وجاء بعده نائب رئيس الجمهورية - في افتتاح معهد للقرآن الكريم - ليهدد بحظر نشاط الأحزاب الموقعة وليعلن أن "السودان بلد إسلامي مية في المية، والمأ عاجبو يشوف ليهو بلد تانية"³.

وكما هو معتاد في مثل هذه الأحداث، لم يتخلف والي ولاية الخرطوم والقيادي الكبير في الحزب الحاكم. إذ جمع أئمة المساجد بالعاصمة الخرطوم، ليحدد لهم الخطوط العريضة لخطبهم في صلوات الجمع التالية، قائلاً إن "وثيقة ما يسمى بـ (الفجر الجديد) التي وقعت عليها أحزاب سودانية معارضة و (الجهة الثورية) المتمردة، تهدف إلى

¹ - راجع هذه الموقع: www.sudantribune.net/spip.php?iframe&page

² - في احتفال باليوم الختامي لمسابقة حفظ القرآن الكريم، 2013/1/13
http://www.islammemo.cc/akhbar/sudan_news/2013/01/14/162549.html

³ - صحيفة الصحافة، 2013/1/15

طمس هوية الشعب السوداني وفرض الفجور والمجاهرة بالمعصية التي ترفضها فطرة الإنسان السوي". وبالطبع فقد صاحبت ردود الفعل الحكومية حملة إعلامية ضارية من وسائل الإعلام الرسمية والصحافة السودانية- التي تسيطر عليها جميعاً الأجهزة الأمنية- تهاجم الموقعين على الميثاق، وتدعو لنصرة الشريعة، ومحاربة 'الكفرة'، معيدة إلى الذاكرة حملات التعبئة الشهيرة إبان الحرب الجهادية في التسعينات من القرن الماضي.

لكن منذ تلك الحرب الجهادية التي انتهت بانفصال الجنوب، كانت قد جرت مياه كثيرة تحت جسر الشريعة. فالحديث عن العودة للشريعة بعد ربع قرن من الزمان ظلت تحكم فيه الحركة الإسلامية السودانية باسم الشريعة، بعد أن أعلنت عن تطبيق أحكامها في الأول من يناير 1991، - هذا الحديث عن العودة للشريعة بدا شاذاً وغريباً. ولم يقلل من غرابته قول البعض بأنه "تطبيق كامل للشريعة" هذه المرة.

ذلك أن النظام طبق، في السنوات الأربع وعشرين التي قضاها في الحكم، كل أحكام الشريعة المعروفة، بما فيها جميع أحكام العقوبات الحدية (متضمنة الردة)، وأحكام المعاملات بما في ذلك المعاملات المصرفية والبيوع، وأحكام الأحوال الشخصية بما في ذلك تحديد سن الزواج للبنات بعشر سنوات، وحرر بالقانون كافة محرمات الشريعة، وفرض كل الفرائض ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، بما في ذلك الصوم، بإقفال كل المطاعم في رمضان، والتوسع في شعيرة الزكاة لكي تصبح، واجبة على كل ما يطلق عليه مال إذا بلغ النصاب'.

كذلك أحيا النظام الجهاد، وأعلن الحرب الأهلية التي كانت تدور في الجنوب حرباً جهادية، وبعث بعشرات الآلاف من المجاهدين إلى مسارحها. بل إن هناك تقارير تقول بظهور ممارسات شبيهة بالرق، في مناطق العمليات العسكرية، قبلت الحكومة أن تطلق عليها اسم "الاختطاف"، وكونت لها آلية رسمية لمعالجتها. كذلك لم تعط الحكومة تصريحاً لبناء حتى كنيسة واحدة منذ قدمت إلى السلطة، ولم تعين امرأة واحدة كقاضية، لأن تاريخ الإسلام لم يعرف مثل هذا التعيين، في قولها. في الحقيقة لم يترك النظام حكماً من أحكام الشريعة لم يفرضه، إلا "الجزية"، التي لم يجرؤ على فرضها على غير المسلمين.

من جانب آخر، لم تعد الحركة الإسلامية ذاتها موحدة خلف النظام كما كانت في التسعينات. فقد خرج عنها مؤسسها وياني مجدها الدكتور حسن الترابي وأسس 'حزب المؤتمر الشعبي'، أحد أكثر الأحزاب معارضة للنظام. وأسس خارجون عن الحركة الإسلامية حركة مسلحة تقاتل النظام الآن في دارفور، هي حركة العدل والمساواة. وبدأت تنهال على قيادة الحكم والحزب، منذ عام 2010، سيل من المذكرات الاحتجاجية من داخل صفوف الحزب والحكم، بل ومن عتاة المدافعين عن النظام في سنوات التسعينات.

وقد بدأت هذه المذكرات الاحتجاجية بمذكرة رفعها إلى البشير، في عام 2010م، 700 من ضباط القوات المسلحة، طالبوه فيها بالالتفات إلى الوضع الاقتصادي المتردي للبلاد، والفصل بين الحزب الحاكم والدولة، وبين أجهزة ومؤسسات الدولة والعمل السياسي. كما دعوا إلى توافق

وطني وسياسي، وإلى حل شامل للأزمة السودانية بدلاً عن الحلول الجزئية - للحيلولة دون تفكك أجزاء أخرى من السودان ¹.

وفي أواخر 2011، جاءت المذكرة المعروفة بمذكرة "الألف أخ" ²، وجميعهم من القيادات الملتزمة للحركة الإسلامية، واتهم هؤلاء النظام بالتعامل الخاطئ مع النزاع في دارفور، وتزكية النعرات الجهوية والقبلية، واتهموا قادة النظام بالتهاون مع الفساد، وأن بعضهم "سقط في امتحان السلطة والمال وأصبحوا من المفتونين بهما". ودعوا لفك الارتباط بين الدولة والحزب الحاكم، وإقامة قضاء مستقل، وتحييد مؤسسات الدولة، وعدم إقحامها في الصراع السياسي.

كذلك صدرت مذكرة احتجاجية من المجاهدين، الذين قضى بعضهم سنوات يحاربون قوات الحركة الشعبية في الجنوب دفاعاً عن النظام، تطالب بإصلاحات في الحكم ومحاربة الفساد المستشري. ولم يلبي دعوة الجهاد، التي أطلقها النظام بعد اندلاع الحرب في جنوب كردفان والنيل الأزرق في 2011، إلا بضع مئات من المدعويين، بالمقارنة مع الآلاف الذين كانوا يتدافعون لتلبية مثل هذه الدعوة، في التسعينات. وانتهى التنظيم الذي كونه المجاهدون ليجمع شملهم منبوءاً ومطارداً من النظام، وأجهزته الأمنية.

أيضاً رفع نواب للحزب الحاكم في البرلمان مذكرة تطالب بإصلاحات في الحكم. كما قدمت القيادات الفكرية للحركة الإسلامية

¹ - أنظر: <http://www.alrakoba.net/news-action-show-id-84904.htm>

² - أنظر: www.sudaneseonline.com/cgi-bin/.../2bb.cgi?seq

والمتقنين وأساتذة الجامعات من الإسلاميين مذكرة تدعو إلى "تغيير النظام، وقيام نظام ديمقراطي يكفل حقوق المواطنة للجميع، ويفصل الحركة الإسلامية عن الحكومة". وجاء في تلك المذكرة أن "اعتبار النظام أميناً على المشروع الإسلامي، أو داعماً له هو ضرب من خداع النفس، والتهرب من مواجهة الواقع"¹.

وقد تصاعدت حدة الاحتجاجات على فساد الحكم وسوء السياسات، من داخل قواعد النظام، واتخذت أبعاداً خطيرة في النصف الثاني من عام 2012. فبدأ شباب الحزب يهاجمون البشير بجرأة متناهية في لقاءاته معهم، مشيرين إلى فساد أسرته. ثم كون هؤلاء تنظيمًا أسموه 'المؤتمر الوطني.. الإصلاح'، أصدر كتباً وبيانات راتبه، تكشف فساد الحكم وتدعو لتغييره. ثم كشف النظام، في منتصف نوفمبر 2012، عن محاولة انقلابية قال إنها ثالث محاولة في ظرف ستة أشهر، واعتقل على إثرها عشرات العسكريين. ثم أحال النظام بداية هذا العام 43 ضابطاً عظيمًا إلى المعاش². وقد أتضح أن من قادوا المحاولة، ومن أحيّلوا إلى المعاش هم من الصف الإسلامي الأول في القوات المسلحة، من الذين "حاربوا سنوات طويلة لتأمين السلطة التي ينعم بها أصحاب الكراسي وأسرههم"، كما جاء في بيان أصدره مدافعون عنهم.

لذلك فإن النظام عندما يعود مضطراً يريد رفع رايات الشريعة بحثاً عن شرعيتها التي وفرت له غطاءً واسعاً وطاقات هائلة في

¹ - أنظر .. www.sudantribune.net/spip.php?iframe&page..

² - <http://www.alrakoba.net/news-action-show-id-84904.htm>

التسعينات، فإنه يفعل ذلك هذه المرة، من دون الذين جاءوا به إلى الحكم، ورفعوا معه راياتها حينذاك. بل يعتمد، بدلاً عن القاعدة العريضة من الإخوان المسلمين ذوي التعليم المدني أو العلماني الرفيع، الذين توصلوا إلى أن مساندة إدعاءات النظام بالشرعية، هي (ضرب من خداع النفس، والتهرب من مواجهة الواقع) – يعتمد بدلاً عنهم على المتشددين من الإسلاميين المتحالفين مع الوهابيين، من خريجي المدارس والمعاهد الدينية السودانية والخليجية، القريبين من تنظيمات القاعدة وفروعها الإرهابية الأخرى.

كذلك عندما يعود النظام إلى التمسح بالشرعية فإنه يعود إليها بعد ربع قرن، فشلت أثناءه سياساته المستندة إليها. فانفصل جنوب السودان، واشتعلت ثلاث حروب أهلية إضافية، واستشرى الفساد، وانهار الاقتصاد السوداني، وأصبحت قيمة العملة الوطنية تساوي 600/1 من قيمتها عام 1989، وترك السودانيون بلادهم بمئات الآلاف مهاجرين إلى أي مكان يقبلهم، بما في ذلك إسرائيل.

وهذا يعني أيضاً أن النظام عندما يعود إلى الشرعية هذه المرة، فإنه يعود بالضرورة إلى صيغة متشددة تماثل قوانين سبتمبر الفجة لعام 1983، عندما بتر نميري أيادي أكثر من مائتين من البسطاء والفقراء خلال عام واحد، في مقابل أقل من خمس حالات في ظل النظام الحالي (مع التأكيد على فظاعة العقوبات الجسدية أياً كان عددها)، والتي انتهت بانتفاض الشعب السوداني عليه في ابريل 1985.

كذلك فإن الشريحة الضيقة المكونة من تحالف المتشددين والوهابيين التي أصبح النظام يعتمد عليها الآن – بعد أن كانت مجرد

فزاعة يخيف بها الغرب- والتي يعمل بشتى الطرق على إرضائها، ومن ذلك إقفال المركز الثقافية، ومنظمات المجتمع المدني التي تعمل في مجالات الديمقراطية وحقوق الإنسان والمرأة، التي ترى هذه الجماعة أنها مخالفة للشريعة التي تنادي بها- هذه الشريحة، فضلاً عن أنها صغيرة جداً، لا تملك أفقاً يقيّل عشرة النظام، إضافة إلى أنها شريحة متفلتة، غير مأمونة العواقب كما أثبت تاريخها. لذلك فإن عودة النظام إلى الشريعة على أكتافها لن تفيد النظام هذه المرة، بل سوف تضربه وتفاقم من عزلته داخلياً وخارجياً كما حدث أيام تشدده في أيامه الأولى. هذا إضافة إلى أن التجربة الإنسانية تعيد التأكيد مرة بعد مرة بأن أي شكل من أشكال التنظيم الاجتماعي يتجاوزه مجتمع ما فليس بالوسع تكراره في ذات المجتمع مرة أخرى¹.

¹ - فرانسيس فوكوياما: نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة حسين أحمد أمين، مركز القاهرة

للتريجة والنشر، 1999، ص 70 - 77

