

السودان : من العنصرية

إلى التطهير الإثني

مآلات جدل الهوية وأزمة التغيير

تأليف: عثمان نواي

الناشر



النجبة للطباعة والنشر والتوزيع

www.darelnokhba.com

رئيس مجلس الإدارة

أسامة إبراهيم

المدير التنفيذي

سماح الجمال

المدير الفني

أحمد جابر

تصميم الغلاف

أحمد صادق

التصميم الداخلي

وليد محمد

دار النخبة

للطباعة والنشر والتوزيع

٣٣ شارع السنترال - المجاورة الأولى

- الحي الأول - مدينة الشيخ زايد -

الجيزة - مصر

تليفون: ٣٨٥١١٩٦٩ - ٠٢٠٢

٠١٢٨٨٦٨٨٧٥ - ٠٢

E-mail: alnokhoba@gmail.com

مقدمة المؤلف

لا زالت ضيائيةُ المصير تُخَيِّمُ على السودان، الدولة التى انقسمت مرة، وتتهدها انقساماتٌ أخرى، إذ لا يبدو أن هناك ما يكفى من العملِ الجادِ لمنع المزيد من التشققات فى بدن هذا الوطن.

وفى نهايات العقد الثانى من القرن الواحد والعشرين، وفى ظل تحديات العولمة وإعادة تركيب النظام الدولى، يتموضع السودان كدولة فاشلة فى غاية الهشاشة والضعف، وذات قابلية عالية للانهار فى أى لحظة.

فى المقابل فإنَّ الأجيالَ الشابةَ التى تستقى معلوماتها حول كل شىء، وليس فقط حول تاريخها، من عبارات «تويتر»، التى لا تتعدى ١٤٠ حرفاً، تشعر بالضياع التام فى بحثها عن مخرج لأزمات توارثتها ولم تصنعها، ولكنها للأسف تتحمل الآن وزرَ مواجهتها ودفع أثمانٍ غالية لأخطاء الأجيال السابقة.

وفى ظلِّ الجهلِ بالكثيرِ من الحقائق والتزييف الواعى وغير الواعى الذى تم لتاريخ السودان القديم والحديث، فإنَّ رهانَ الأجيالِ القادمةِ على إيجاد حلول لأزمات السودان يظل رهيناً بمعرفتها بمسببات وتعقيدات وجود تلك الأزمات.

وربما أحد أسباب فشل محاولات الشباب السودانى لإحداث تغيير فى الواقع السودانى يرتد إلى حد كبير إلى أزمة وعى بعمق الأزمة وتشعباتها وارتباطاتها التاريخية التى تحتاج إلى تفكيك بشكلٍ أو بآخر؛ لكى يتمكَّن العقل المعاصر من النظر إلى ماضيه بصدق، ومواجهته بثبات فى سبيل إيجاد الطريق نحو مستقبل أقل كارثية.

وفى إطار هذه التحديات المشبعة بالكثير من المعوقات، فإنَّ هذا الكتابُ يحاول طرح بعض الأسئلة من منظور أجيال اليوم، التى لم تصنع الأزمة ولكنها الأمل الوحيد فى حلها. وأهم أسئلة الشباب تتعلق بالتشكيك فى أسطورة الماضى الوردى. فإذا كان الماضى أو التاريخ السودانى بهذا القدر من الاتساق والتوافقية، غذن فمن أين نبعت هذه الصراعات التى أقل ما توصف بها أنها صراعاتٌ مدمرةٌ ووحشيةٌ فى الكثير من الأحيان.

وفى وجه هذه التساؤلات يبحث الكتاب فى مكونات السودان على المستويين الاجتماعى والسياسى عبر الخمسة عشر قرن الماضية، أملاً فى إيجاد شىء من المنطق فى ثنايا تلك الاحتكاكات الأولية التى شكّلت السودان المعاصر.

إنّ البحث فى تاريخ السودان عبر رحلات متعكسة الاتجاهات من الحاضر إلى الماضى جيئةً وذهاباً، شكّل التحدى الأكبر فى محاولة لربط واقعنا اليوم كنتائج نعيشها بمسببات ارتبطت بتاريخ أغلق عليه فى صناديق التابوهات المحرمة، حيث إنّ تلمّس بعض القضايا كان أمراً معقداً، إذ يعتقد الكثيرون أنّها تحمل حساسية عالية، خاصة فى دولة تعيش حروباً إثنية ومرّت بتجربة الإبادة الجماعية.

لكن بعيداً عن الأفكار المتعلقة بضرورة فتح الجراح أحياناً لمعالجتها، فإنّ نزيف الدم الذى يسيل فى أكثر من ثلث السودان المتبقى بعد الانفصال يؤكّد أنّ الجراح لا تحتاج إلى من يفتحها. لكن السؤال يبقى حول من يبيده القدرة على إغلاقها ووقف النزيف الصادر منها، والسؤال الأكثر أهمية هو: هل هناك من توصل إلى تشخيص الأمراض التى تتسبب فى استمرار نزيف هذا الوطن؟

لم يتمكّن السودان عبر نصف قرن من الزمان من النجاة من حالة الاحتراب الداخلى المستمرة منذ استقلاله فى ١٩٥٦. وفى وطن متعدد الإثنيات والثقافات، تحوّل التنوع إلى كارثة نسبة لفشل النخب الحاكمة، التى أسست الدولة الحديثة فى إيجاد المعادلة المناسبة لاقتسام السلطة بين مكونات الشعب السودانى.

يحاول هذا الكتاب إلقاء نظرة على الحاضر المتشظى، مستدلاً بإضاءات من التاريخ كان لها عظيم الأثر فى صناعة السودان المعاصر بكل أزماته، حيث إنّ السودان يعيش أزمة تركيب وتشكيل تبدو فريدة من نوعها، نسبة لمسار التاريخ الذى فرض عليه التعايش مع ماضى ملئ بالتعقيدات التى أصبح الكثير منها فى طى المسكوت عنه على المستوى العام، ولكنها تُشكّل فى الظل جذور الصراعات التى تدور فى السودان الحديث. وبحثاً عن الطريق نحو المستقبل كان الماضى الذى شكّل الحاضر هو قاعدة أساسية للنظر لواقع السودان الحالى، حيث إنّ قضايا الرق والعنصرية والهيمنة الإثنية الأحادية، كثيراً ما يتم الالتفاف حولها وعدم مواجهتها بشكل مباشر، بل يتم الكتابة عنها من وراء حجاب.

لكن مستجدات الراهن السودانى تفرض شروطاً جديدة تستوجب تعرية الواقع ومواجهته دون مواربة. لقد كان انفصال جنوب السودان فى ٢٠١١ إعلاناً لا يمكن إنكاره لفشل المقاربات السابقة للنظر للأزمة السودانية، مما يستوجب التنقيب والبحث عن مقاربات مغايرة. أيضاً حقيقة استمرار الحروب الأهلية التى وصلت إلى الإبادة الجماعية فى دارفور منذ عام ٢٠٠٥، تقتضى مواقف أكثر شجاعة فى ممارسة المواجهة مع الواقع وإيجاد سبل كفيلة بإيقاف القتل الجماعى على أساس الإثنية والعرق. لذا يحاول الكتاب البحث عن إجابات لأسئلة التركيب والتكوين، ويغوص فى صراعات الماضى التى لازالت تتحكم فى حاضر السودان، بحثاً عن الطريق نحو المستقبل.

يتتبع الكتاب اللحظات التاريخية الفارقة التى كان لها عظيم الأثر فى تشكيل السودان المعاصر، سياسياً واجتماعياً وثقافياً، ولكن النظرة إلى تلك الأحداث أخذت طابعاً تحليلياً يربط الراهن بالماضى، ليس قفزاً على الأحداث، ولكن استجلاء للطريق الذى أوصلنا لما نحن عليه الآن من أزمات مستفحلة. ولذلك انقسم الكتاب فى رحلته لإيجاد الإجابات حول مسببات واقع السودان المتأزم، إلى خمسة أبواب.

الباب الأول يتعرّض للهوية وآليات تشكيلها من منظور علم النفس الاجتماعى، الذى استطاع عبر مجهودات علماء منذ السبعينيات إلقاء الضوء على ميكانيزمات تشكيل الهوية الفردية والاجتماعية.

وأهمية النظر لمسألة تشكيل الهوية تتبع من حقيقة أنها شكّلت محوراً أساسياً للبحث فى مسببات وحلول الأزمة السودانية لفترة طويلة وعبر منتج ثرى للعديد من المهتمين بالسودان. والهوية بلا شك هى إحدى المرتكزات الأساسية للبحث فى الأزمة السودانية، ولذلك أردنا النظر فى كيفية تكوينها، أى محاولة الإجابة عن سؤال:

كيف أصبحنا فى ما نحن عليه، عوضاً عن التساؤل عن من نحن فى الأساس.

وهذا هو المحور الأساسى للباب الثانى فى الكتاب الذى يغوص مباشرة فى تاريخ التركيب الاجتماعى السياسى للسودان بدءاً من لحظة دخول العرب المسلمين إليه، باعتبارها لحظة تاريخية فارقة أسهمت بشكل جوهرى فى تشكيل الهوية السودانية.

ويتنقل الباب بين عدة موضوعات تاريخية تكمن أهميتها ليس فى سياق أحداث التاريخ،

بل فى أثر تلك الظواهر التاريخية والممارسات الاجتماعية والتطور السياسى والاقتصادى فى تركيب وإعادة تشكيل المجتمعات السودانية، وبالتالي تشكيل الهوية السودانية. إذ أن الباب الثانى هو محاولة للتنقل بين محطات تاريخية معينة صنعت الفارق فى مسار تاريخ السودان إلى الآن، حيث إن قضايا الرق وتجارة العبيد والتى ارتبطت أيضاً بدخول المكون الإثنى العربى للسودان شكَّلت الجذور العميقة لأزمة التركيب فى السودان.. ومن خلال النظر بعمق لتأثير الرق كأحد أهم عوامل تشكيل المجتمعات والدول أيضاً سياسياً، اقتصادياً واجتماعياً، فإن نظرة مغايرة لواقع اليوم تضيؤها حقائق مظلمة من تاريخ العبودية فى السودان.

تلك الحقائق كان لها ظلالها الواضحة فى تشكيل الفكر السياسى ومفهوم الوطنية السودانية التى قادت إلى صناعة الدولة السودانية الحديثة التى نعيش أثر أخطاء مؤسسيتها. ولذلك فإن فصول الباب الثانى تحتوى على تفاصيل تاريخية عديدة حول موضوعى الرق ومرحلة دخول العرب السودان التى كانت محركاً رئيسياً لظاهرة تجارة الرقيق نفسها، كما أنها صنعت السودان المتعدد ثقافياً وإثنياً.

أما الباب الثالث فإنه يبحث فى تشكيل مفهوم الوطنية السودانية، ويحاول فك طلاسم البناء المعيب للدولة السودانية الحديثة منذ إنشائها. وإحدى أهم مناطق التاريخ المظلمة التى يحاول هذا الباب إلقاء الضوء عليها هو دور القوى الأفريقية والإثنيات غير العربية فى الحراك الوطنى السودانى منذ عهد الحكم التركى. كما يعيد النظر فى دور الحركة الوطنية السودانية ومفاهيمها التى بنت على أساسها الدولة ما بعد الاستقلال.

هذا الباب ينتهى بالنظر إلى تاريخ السودان السياسى والاجتماعى فى لحظات المخاض التى أنتجت استقلال السودان والتى حملت داخلها بذرة الصراعات التى لا تزال دائرة إلى الآن. تلك الصراعات التى اتخذت طابعاً إثنياً منذ لحظة الاستقلال الأولى جعلت الباب الرابع للكتاب يبحث فى تحدى التعددية الإثنية التى فشلت الدولة السودانية فى التعامل معها.

يستقصى الباب الرابع الطرق المتشعبة التى حوّلت التعدد والتنوع فى السودان إلى أزمة وكارثة. ويحاول عبر تعريف الإثنية والعرق الوصول إلى علاقات السلطة والقوة التى انتجت

انعدام التوازن الذى أدى إلى تفجر النزاعات الإثنية فى الدولة السودانية منذ نشأتها. وعبر محاولة الربط بين الراهن وتعميدات التركيب الاجتماعى والسياسى الذى تعرّضت له الأبواب السابقة، يقوم هذا الباب بتحليل مسببات الصراعات الإثنية الدموية والقتل الجماعى والعنف المريع الذى يعيشه السودان منذ استقلاله فى مناطق الإثنيات الأفريقية. وكان مرجعاً أساسياً لتحليل الصراعات الإثنية التى وصلت إلى مرحلة التطهير الإثنى والإبادة الجماعية، كتاب الباحث الأمريكى مايكل مان «الجانب المظلم من الديمقراطية.. تفسير التطهير الإثنى»، الصادر فى عام ٢٠٠٥، حيث يستعرض مايكل مان نظريته حول تشكيل الدولة الحديثة وتحديات الديمقراطيات الديمقراطية وحكم الشعب فى إطار التنوع الإثنى فى داخل حدود الدول، الأمر الذى أدى إلى اشتعال صراعات إثنية وصلت فى بعض الأحيان لمرحلة التطهير الإثنى لى تتمكّن إثنية معينة من السيطرة وبشكل «ديمقراطى» على مقاليد. ويستند فى تحليله إلى أن فكرة الديمقراطية نفسها تحمل عيباً أساسياً أنها تعتمد على حكم الشعب وعلى حكم الأغلبية.

وفى ظل التعدد الإثنى يصعب تحديد وتعريف من هو الشعب الذى يحق له الحكم وما إذا كانت إثنية معينة تحظى بالأغلبية الكافية لتهيمن، حيث إنه فى حالات التطهير الإثنى، تلجأ بعض الإثنيات المهيمنة إلى تطهير الإثنيات الأخرى حتى تتخلص من المنافسة أو لى تحصل على الأغلبية. وإلى حد كبير يتطابق الواقع السودانى مع هذا التحليل خاصة بعد انفصال الجنوب الذى مكّن الإثنية العربية المهيمنة من فرض نفسها كأغلبية حاکمة بلا منافس.

ويستمر تحليل أزمة الحكم الأحادى فى السودان فى الباب الرابع لمحاولة استشراف المستقبل بين ثنايا الصراعات الدامية المستمرة، ومحاولة طرح أسئلة حول إمكانية المواجهة مع الواقع وأن تعترف النخب بحقائق الهيمنة الإثنية وتعمل على تغيير وعيها بذاتها وبالآخر، حيث إن العنصرية أصبحت مؤسسية وأحد أسانيد هيكل الدولة السودانية، وإذا لم تتعرف النخب على حقيقة الصراع السياسى حول الهيمنة الإثنية على الدولة من خلف العنف الممارس، فإن جدل الهوية والبحث عن حلول فكرية ومفاهيمية سيبحرى بعيداً عن مرابط الأزمة.

ولذلك فإن الباب الخامس والأخير فى الكتاب يترجل عند أسئلة الراهن التى تجادل

حول المقاربات الممكن والمستحيلة لإحداث التغيير الجذرى فى السودان وإمكانيات تحقيق ذلك التغيير، فى ظل التركيبة السودانية الاجتماعية والسياسية والتى حللها الكتاب. ويتلمس الباب علاقات المصالح التى تحدُّ وتعرقل من إمكانيات صناعة التغيير والتحوُّل الذى قد ينقذ الدولة السودانية من الانهيار المحتم.

وفى لحظات كتابة المقدمة فى ربيع ٢٠١٧، يبدو المشهد السودانى أكثر تشظيًّا وضبابية من أى وقت مضى على المستوى السياسى، ولكن هذا التشظى لا يبدو فريداً ولا تبدو الضبابية غريبة على السودان عند خوض رحلة العبور من خلال تاريخ السودان إلى حاضره وبالعكس، والتى حاول الكتاب الخوض فيها، بل تبدو الأحداث الراهنية منطقية من ناحية كونها نتائج كارثية لأخطاء وتعييدات تاريخية قديمة ومعاصرة لم تتمكَّن النخب الحاكمة والمتنفذة فى السودان من وضعها فى إطار تحليلى، وتفكيكها بشكل يعطل قنابلها الموقوتة بدلاً عن دفنها لتنفجر فى وجه الأجيال القادمة.

ولذلك فإنَّ المواجهة مع الحقائق التاريخية التى صنعت هذا الوضع المزرى للدولة السودانية، والاعتراف- بشجاعة- بأهمية تلك المواجهة على صعوبتها على جميع الأطراف هى الخطوة الأولى نحو التغيير وبداية الطريق نحو المستقبل.

عثمان نواى

مايو ٢٠١٧

الباب الأول
الهوية في السودان
آليات تشكيلها وتاريخ تكوينها



الفصل الأول تعريف الهوية

إنَّ مصطلح الهوية يمتد في تداخل وتشابك في عدد من العلوم الإنسانية تبدأ من علم الاجتماع والتاريخ وعلم النفس وعلم النفس الاجتماعى والعلوم السياسية والفلسفة، وفي كل هذه العلوم نجد أنَّ المصطلح يتخذ أوجهًا من التعريف تخدم الفرع المعين. ولكنَّ بشكل عام فإنَّ المصطلح يعتبر إشكاليًا من الجانب الفلسفى الذى يعتبره اقرب إلى الميتافيزيقيا التى تحاول تعريف الذات أو تعريف الإنسان لنفسه وامتداداتها، الأمر الذى يخلق عدة أسئلة فلسفية حول موضوعية المصطلح.¹

ولأغراض هذا البحث سوف نتعامل مع مفهوم الهوية من وجهة نظر علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعى، إضافة إلى العلوم السياسية والتاريخ، ولكنَّ الأسئلة الفلسفية المتعلقة بالمصطلح ستشكّل خلفية هامة للتعريف الكلى والتحليل لمسألة الهوية فى نطاقها الاجتماعى والسياسى، المرتبط بعلاقات القوى والبنى المجتمعية فى السودان.

منذ ستينيات وسبعينيات القرن الماضى، بدأت مجموعات من علماء علم النفس الاجتماعى فى إعادة النظر فى مفهوم الهوية ومحاولة إيجاد نظرية علمية للهوية. وتلك الجهود كانت تتحرك من منطلق البحث عن تحليل للصراع بين المجتمعات.

وقد أنتجت ثلاثة توجهات عامة فى تعريف الهوية أو بالأحرى التعامل معها كمصطلح علمى معرفى تحليلى لظاهرة إنسانية ومعرفية واجتماعية. أبرز التوجهات الثلاثة وهو الأكثر عمومية واستخدامًا، خاصة فى العلوم السياسية والتاريخ، يتجه إلى ربط الهوية مباشرة بالثقافة التى ينتمى لها الناس، سواءً كانت الثقافة مستندة إلى الانتماء الإثنى أو العرقى أو الدينى على سبيل المثال.

1- Heyes, Cressida, "Identity Politics", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2016 Edition):2, Accessed , 28, January, 2017, Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/identity-politics.>

أما المنحى أو التوجه الثانى، فهو تعريف الهوية بشكل جماعى، استناداً إلى نظرية الهوية الاجتماعية لـ تاجفيل وترنر (١٩٨٦)^٢، التى تبنت تعريف الهوية من خلال علاقة الفرد بمجتمعه، وبالتالي تتشكل الهويات حسب التموضع داخل فئة مجتمعية معينة تصنع حدوداً فاصلة بينها وبين الفئات الأخرى. هذا التعريف الجماعى للهوية تبنته أيضاً البحوث الحديثة المعنية بدراسة الحركات الاجتماعية، التى يصنع أعضاؤها ثقافة جامعة ومشتركة (سنو- أوليفر ١٩٩٥).

أما عند «بورك وسترايكر وستيت» من علماء علم النفس الاجتماعى الذين بنوا «نظرية الهوية» لتحليل المجتمعات المعاصرة، فالهوية هى تلك الأجزاء من المعانى المصنعة ذاتياً التى يربطها الأشخاص بأدوارهم التى يلعبونها فى داخل المجتمعات الحديثة المتباينة^٣.

هذه التوجهات المختلفة لتعريف الهوية ترجع إلى التعقيد الفلسفى للمفهوم كما ذكرنا، إلى التداخل المذهل لمصطلح الهوية فى تحليل النظم الاجتماعية والعلاقات الفردية والتكوينات النفسية للأفراد والمجتمعات. وبالتالي فإن الهوية فى حد ذاتها فى المجتمعات المعاصرة ومنذ منتصف القرن العشرين تحولت إلى سياسة. ولم تعد الهويات سواءً كانت عبر تعريفاتها وتشكلها على مستوى الأفراد والجماعات تُشكل نقاشاً معرفياً وفلسفياً متعلقاً فقط بمحاولة التعرف على الذات. لكن المساحة من الغموض حول الهوية وتعريف الذات عبر البعد الفلسفى والميتافيزيقى، يمتد ظلها خلف كل محاولات تعريف الهوية أو دراستها.

ولا يمكن تجاهل الهوية كمفهوم فلسفى على المستويين الفردى والإنسانى رغم أن تعريفات ما بعد حداثية للهوية الشخصية المرتبطة بعلم النفس وعلم النفس السلوكى والعصبى تميل إلى الجانب السلبى للهوية من كونها مصنعة أو توهمية أو حتى مرتبطة بالأننا والغرور الذاتى. ففى محاولة الإنسان لصناعة هويته فإنه يخلق سبلاً عدة لصناعة الفارق بينه وبين الآخر وإن يكن هذا الفارق حقيقياً^٤.

2- Tajfel, Henri; Turner, John C. "The Social Identity Theory of Intergroup Behavior," Psychology of Intergroup Relations [ed. by S. Worchel; W. G. Austin], 1986, 7-24.)

3- Sheldon Stryker and Peter J. Burke Source, "The Past, Present, and Future of an Identity Theory", Social Psychology Quarterly, Vol. 63, No. 4, (Dec., 2000), pp. 284-297

٤- انظر المرجع (١)

لكن على الرغم من هذه الإشكاليات التى قد ترقى إلى التناقض بين الحاجة إلى الهوية وبين حقيقة أهميتها أو وجودها، ومدى موضوعيتها وأصالتها- بمعنى ما إذا كانت ثابتة أو متغيرة- فإن الهوية سواء على مستوى الأفراد أو المجتمعات تُشكّل جزءاً أساسياً من البنى السياسية وعلاقات السلطة والقوة بين المجتمعات والأفراد على مدى التاريخ الإنسانى، خاصة إذا ما تبينا التعريف الأول للهوية الذى يرتبط بالثقافة المرتبطة بدورها بالإثنية أو العرق أو الدين، أو التعريف الثانى المرتبط بنظرية الهويات الاجتماعية. فالهوية الاجتماعية التى يركز عليها الأفراد أيضاً فى التعريف عن أنفسهم لذواتهم وللآخرين، لا تتشكّل حسب (نظرية الهوية الاجتماعية لتاجفيل وترنر) إلا من خلال تقسيم المجتمع لفئات تسمح بأن ينتمى فيها الشخص لمجموعة ما، بينما يعتبر المجموعات التى لا ينتمى لها أنها «الآخر» بالنسبة له.

ومن هنا فإن من هم داخل المجموعة الواحدة يشعرون بالتوحد والشراكة فى الانتماء، وفى نفس الوقت يشكّلون تصورات معينة عن المجموعات خارج فئتهم أو مجتمعهم تمكّنهم من الإعلاء دوماً من شأن مجموعتهم فى مقابل التمييز ضد الآخرين. ومن هنا تمكّنت نظرية الهوية الاجتماعية من تقديم تفسيرات لمسألة التحيز والتعصب والعنصرية والصراع بين المجتمعات، حيث لاحظ تاجفيل وترنر أن مجرد الإدراك بالانتماء إلى مجموعتين مختلفتين يؤدى إلى التصنيف الاجتماعى، مما يشعل التمييز والتعصب للمجموعة، فالإدراك لوجود مجموعة أخرى خارج المجموعة التى ينتمى لها الفرد يعد كافياً لتؤد المناقصة بين المجموعات والتمييز لصالح المجموعة التى ينتمى لها الشخص.⁵

آليات تشكيل الهوية

إن آليات صناعة الهوية التى تتطلب خلق حدود وتصورات عن الآخرين وعقد المقارنة بينهم وبين بالذات، هى التى تُشكّل تعصب الفرد أو الجماعة للفئة التى ينتمون إليها. ومن هنا فإن الهوية أصبحت فى منطقة من التداخل مع علاقات القوة فى المجتمعات عبر

5- Tajfel, Turner(1986),p.8-10

ارتباطها بالفئات المجتمعية المعينة سواء كانت عرقية أو دينية أو طبقية أو إثنية أو قومية. وعليه فإن آليات بناء هويات المجتمعات تسهم في استلهاام تلك الآليات ذاتها في بناء الدول في حال تمكنت تلك المجتمعات من تحويل سيادتها الاجتماعية والثقافية إلى سيادة سياسية معترف بها.

وعند بناء الدول فإن الهوية الاجتماعية للمجموعة الحاكمة تُشكّل، إلى حد كبير، الحدود الاجتماعية والثقافية للانتماء، التي قد تختلف كثيراً عن الحدود السيادية التي ترتبط برقعة الأرض المتحققة عليها السلطة السياسية للدولة.

وبالتالي فإن الهوية الحاكمة لدولة ما إذا ما كانت خاصة بفئة اجتماعية معينة «إثنية، عرق، دين» يمكنها أن تقوم بإقصاء المجتمعات غير المنتمية لتلك الفئة الاجتماعية وإن كانوا ينتمون لذات الحدود السياسية للدولة. كما أن الدولة قد تعتبرهم خارج حدود هويتها الاجتماعية، الأمر الذي يؤدي إلى انعدام المساواة في حقوق المواطنة بين أفراد ومجتمعات الدولة المعينة.

وفي حالة التنوع الإثني والثقافي والديني، كما هو الحال في السودان، فإن تمكّن فئة اجتماعية معينة من الوصول إلى التحكم في صناعة الدولة وطبعها بهويتها أدى إلى خلق حدود ثقافية مبنية على هوية تلك الفئة الاجتماعية. الأمر الذي جعل كل من لا ينتمي لتلك الفئة أو يتماهى مع حدودها الثقافية ممنوعاً من التمتع بحقوق مواطنة كاملة ومساوية لمن ينتمون لتلك الفئة الاجتماعية.

نجد أن آليات بناء الهوية لمجتمع معين لا تتفصل عن تاريخ تشكّل المجتمع نفسه. وعملية تشكّل المجتمعات مرتبطة أيضاً بتاريخ صراع المجتمعات المختلفة، لذلك فإن أي فهم للهوية وآليات تشكّلها لا يمكن أن يفصل عن تاريخ الصراع الاجتماعي. لذا كانت دراسة الصراعات الاجتماعية وتحليلها هي المفتاح لتولد نظرية الهوية الاجتماعية لـ (تاجفيل وترنر ١٩٧٩)، التي استندت بدورها إلى (نظرية الصراع الواقعي للمجموعات - المعروفة اختصاراً بـ RCT- Realistic group conflict theory) التي وضعها «مظفر شريف - وكامبل ١٩٦٠». نصت نظرية الصراع الواقعي للمجموعات على أن «الصراعات الحقيقية بين مصالح المجموعات المختلفة هي التي تولد الصراع بين المجموعات»^٦، أي أن الصراع بين مجتمع

وأخر مبنى فى الأساس على تضاد المصالح التى يسعى كل مجتمع لتحقيقها. والهدف الأساسى من مجهودات نظريات تاجفيل أو مظفر شريف هو الوصول إلى تحليل الصراعات بين المجتمعات (intergroups conflicts)، التى تُشكّل الأزمات السياسية والاقتصادية والاجتماعية للبشرية ككل، ولكنها أيضاً هى التى ترسم شكل الدول والمجتمع الإنسانى بعلاقاته المتباينة كما نراها اليوم.

وصل تاجفيل وترنر إلى العلاقة الجدلية التى تقود إلى الصراع بين المجتمعات وبين تشكّل المجتمعات نفسها، والأهم تشكّل هوياتها. فقد لاحظنا أنّ عملية التناقص والصراع مع الآخر على المصالح المتأزدة ليست فقط السبب فى تشكّل الصراعات بين المجتمعات، بل هى أيضاً السبب فى تشكّل هويات تلك المجتمعات المتصارعة.

فعملية الصراع على المصالح والصراع الناتج عنها بين مجتمع وآخر، تزيد روح الانتماء داخل المجموعة (in-group) والتعلق بهويتها، مما يسهم فى تشكّل هوية المجتمع المعين. إذن عندما تقوم المجتمعات بعملية رسم حدود السيطرة على المصالح المرتبطة بالموارد المحدودة (الثروة، السلطة مثلاً) تنشأ الصراعات بينها، والتى تؤدى إلى تشكّل المجتمعات وتحديد قوتها ونفوذها ووضعيتها، الأمر الذى يؤدى فى النهاية إلى تشكّل هويتها أيضاً.

الفصل الثاني

معوقات التأريخ للهوية فى السودان

كان تُشكّل الفئات الاجتماعية التى تكوّن السودان اليوم مرتبطاً بالطبع بتشكّل الهويات وتشكّل الدولة نفسها. فالدولة السودانية بصورتها الحالية هى نتاج عمليات من الصراع بين المجتمعات المحلية المختلفة في ما بينها ومع الآخر الأجنبي الغازى منذ آلاف السنين.

فما بين الغزو المصرى الفرعونى المستمر لحضارات الشمال النوبية فى كوش ونيبته، إلى الغزو العربى الإسلامى، ومن ثم التركى والإنجليزى، استمرت حالة من الدفع والدفع المضاد بين المجتمعات المحلية وبين الغزاة. وفى ظل هذا الصراع تشكّلت مجتمعات وثقافات وإثنيات وهويات أيضاً وانقرضت أخرى.

وعلى الرغم من أن السودان غنى بالآثار التى مازالت باقية على سطح الأرض ناهيك عن ما دفنته رمال الزمان، فإنّ التاريخ المكتوب للسودان لا يزال مليئاً بالفراغات والأسئلة التى لم يتم الإجابة عنها.

كما أنّ الحالة المتقلبة للوضع السودانى فى الخمسة قرون الأخيرة، ما بين انتهاء آخر الحضارات أو الممالك السودانية الأصلية، وبداية عصر جديد من الانفتاح والتداخل بعد دخول العرب والإسلام السودان، جعل من التوصل مع تاريخ السودان ما قبل القرن الرابع عشر أكثر صعوبة.

فالهجرات العربية للسودان قد أسهمت بشكل مفصلى فى إعادة تركيب المجتمعات التى تقطن رقعة السودان الحالية. وليس فقط لحدثة عهدها ولكن أيضاً لتأثيرها الكبير، الذى تمثل فى الانتشار الواسع على المستويين السياسى والثقافى للعرب والمسلمين الذين دخلوا السودان.

هذا التأثير للعرب الوافدين أسهم بقوة فى تشكيل السودان بحالته الراهنة، كما أنّ انتهاء العرب والمسلمين إلى السيطرة ثقافياً وسياسياً على السودان الشمالى ككل، جعل التاريخ السودانى يكتب على أيدي المنتصرين كما اعتادت البشرية، وبالتالي اندثرت الكثير

من المعارف حول السودان ما قبل دخول العرب السودان. الأمر الذى جعل من الصعب معرفة طبيعة الصراع الذى دار بين العرب وبين السكان الأصليين للسودان، الذى أدى إلى أن تتكون بعض المجتمعات السودانية بهوياتها الحالية،

كما أن كتابة التاريخ من طرف العرب المنتصرين، جعلهم يكتبون تاريخهم هم وتاريخ انتصاراتهم ونجاحهم فى السيطرة على السودان حسب الرواية التى تلائم مصالحهم، وبالتالي فإن معرفة دور المجتمعات الأصلية التى وجدها العرب قبلهم ومسار الصراع معهم حتى استتب الأمر للعرب والمسلمين ظل رواية من جانب واحد.

لذلك فإن طبيعة تشكُّل الهوية التى يحملها العرب والمسلمون فى السودان الآن والتى أصبحت بحكم سيطرتهم على البلاد وهى «هوية السودان أيضاً»، هى مثار تساؤلات وغموض كبير عند طرحها تحت المجهر العلمى والنقدى للتاريخ.

فسيطرة هذه الهوية الحاكمة للدولة السودانية ما بعد الاستعمار زادت من التساؤلات حول تاريخ السودان وتشكُّل مجتمعاته، فكما يقول أمير إدريس «فإن عملية إنتاج التاريخ الوطنى على يد الدولة أصبح هو المحرك لعملية بناء الأمة وبناء الدولة، حيث إن قوة وسلطة الدولة أصبحت متورطة فى هذا التاريخ، مما لا يضمن وجود الحقيقة ولو بصورة مؤقتة.

ولذلك فى السودان يجب أن نميِّز بين نوعين من التاريخ: أولاً التاريخ الرسمى، الذى يميل إلى أن يكون مؤسسياً بحسب سياسات الدولة، وثانياً التاريخ البديل لهؤلاء الذين تم استبعادهم من قبل الدولة»^٧.

مما سبق نجد أن أى دراسة علمية لطبيعة تشكُّل المجتمعات السودانية قد يشوبها الكثير من العطب خاصة على المستوى المنهجى، كما أن محاولات كتابة التاريخ المتأخرة التى تمت تحت الاستكشافات الكولونىالية تعترىها أيضاً العديد من العيوب المنهجية.

أحد أهم تلك العيوب هو ارتباط المؤرخين والكتَّاب بالمصالح الاستعمارية ومحاولتهم تصنيف المجتمعات وتاريخها بالصورة التى تزيد من قدرتهم على السيطرة على الدول التى يستعمرونها. «إذ أن البيروقراطية الاستعمارية لعبت دوراً مهماً فى تشكيل الهويات القبلية من علاقات القربى بين المجموعات، حتى يتمكنوا من خلالها من بناء علاقات قوى محلية

7- Idris, Amir, " Conflict and Politics of Identity in Sudan", Palgrave Machmilan, 2005. p.16

تسهّل عملية الحكم غير المباشر».^٨

وهذا بالتحديد ما حدث في السودان فكتابة التاريخ السوداني ركزت أيضاً على الجانب العربى والمسلم من السودان، أى السودان الشمالى، هذا ليس فقط لأنّ العرب والمسلمين كانوا أقرب جغرافياً للمستعمرين القادمين من الشمال، بل أيضاً لأنّ السيطرة على السودان خاصة إبان الحكم التركى (١٨٢١-١٨٨٥) والحكم الثنائى الإنجليزى - المصرى (١٩٨٩-١٩٥٦) كان من الأسهل أنّ تمر عبر شراء وتوليف قلوب القيادات القبلية والدينية الموجودة مسبقاً في البلاد من أجل ضمان تعاونها المستعمر.^٩

أما العنصر الآخر وهو شديد الأهمية ومرتبطة بقوة أيضاً بإسهام القوى المستعمرة (الحكم التركى، الحكم الثنائى) في تشكيل المجتمعات السودانية وفي تشكيل الهوية السودانية، وهو أنّ المستعمرين والمؤرّخين الذين عملوا تحت رعايتهم كانوا يحملون ذهنية عنصرية تحتقر الشعوب السوداء والأفريقية، حيث إنّ القرن التاسع عشر كان لا تزال تسوده النظرية التطورية للأعراق التي كانت ترى أنّ بعض الشعوب خاصة السوداء في أفريقيا هي أقل من البشر العاديين (البيض).

وعليه فإنّ النزعة العنصرية في فكر المؤرّخين الاستعماريين والإنثروبولوجيين والمستكشفين وعلماء الآثار الذين زاروا السودان ودرسوا تاريخه وأصبحت كتبهم مراجع أساسية لهذا التاريخ، أسهمت في طمس وتشويه والأسوأ إهمال وتهميش تاريخ المجتمعات الأفريقية الأصيلة والمجتمعات السودانية قبل دخول المسلمين. بل حتى الآثار الموجودة في مناطق البجرواية أصرّ المؤرّخون الاستعماريون على أنّها لا بد وتعود إلى عهد سيطرة الحضارة المصرية على منطقة النوبة شمال السودان.

فقد أنكر البروفسور في هارفرد والمؤرّخ جورج رايزنر ما اكتشفه بنفسه بين عامى ١٩١٦ و١٩١٩ من آثار ملوك النوبة السود الذين حكموا مصر. فقد أنكر ما أثبتته الاكتشافات قائلاً وبإصرار: «إنّ الأفارقة السود لا يمكنهم أنّ يؤسسوا تلك الآثار». وتم إنكار كامل لدور

8- Pekkinen, Jennifer, “Sudanese Elites: How the Riverian Groups Achieved Political Dominance and their Impact on the Sudanese State” African studies program paper, School of advanced international studies, Jhon Hopkins University, 2009, p.3

٩- روبرت او كولينز، «تاريخ السودان الحديث»، مكتبة الاسرة، ٢٠١٥، ص (٥٥).

الأسرة الخامسة والعشرين التي قادها بعانخي، والتي كانت من النوبة من مملكة كوش، والتي حكمت مصر كلها ووحدت مملكتها لأكثر من مائة عام.

بل إنَّ المتحف المصري تزيينه أسماء كافة الأسر الفرعونية التي حكمت مصر ما عدا الأسرة الخامسة والعشرين، فقد تم محوها تماماً من التاريخ، ولكن مؤخراً بدأت بعض البحوث تعيد لها حقها التاريخي وتبرز دور الفراعنة السود في تحرير مصر من الغزاة الآشوريين وتوحيدها وإعادة مجدها.¹⁰

هنالك أزمة أخرى متعلقة بأزمة الأرخنة للسودان وحضاراته وثقافته المختلفة، وهي ذات علاقة عميقة للغاية بالحاضر السياسي للسودان. وأيضاً تتصل بتحليل آليات تشكل الهوية السودانية، وارتباطها بالصراع على المصالح المتباينة للمجتمعات السودانية، والتي أقامت في النهاية حدود الهوية ولاحقاً حدود الدولة.

إنَّها أزمة تجارة العبيد التي بدأت ما قبل دخول العرب السودان بقرون، ولكنها زادت مع دخولهم، وكانت إحدى وسائل جمع الثروة الأساسية والأكثر إدراراً للربح منذ مملكة الفونج أوسنار في ١٥٠٤ للميلاد وحتى نهاية القرن التاسع عشر¹¹. فممارسة تجارة العبيد صنعت حدوداً جديدة للهوية بين السادة والمستعبدين. وفي ذات الوقت صنعت الحدود الفاصلة بين الإثنيات التي كانت تمارس تجارة العبيد وتملكهم وتلك التي يتم استعبادها.

وعلى الرغم من التأثير الكبير لتاريخ العبودية والرق في السودان على مستوى التكوين الاجتماعي والنفسى على جانبي علاقات العبودية، فإنَّ التأريخ لها لم يهتم بمقدار العنف المصاحب لها وأثرها على المجموعات المتضررة منها. وبالنتيجة فإنَّ هذا الجزء المهم من تاريخ الصراع الاجتماعي، والذي أعاد تركيب المجتمعات السودانية في علاقتها مع بعضها، وفي تكوينها الذاتي قد أصبح أحد الثقوب السوداء التي لم يضيئها البحث والتحليل اللازم.

والسبب في هذا التعتيم والكثير من الإهمال يعود إلى أنَّ تاريخ الرق في السودان مرتبطٌ بتاريخ الفئات الاجتماعية التي تمتلك السلطة في السودان منذ ٥٠٠ عام وحتى الآن. ومحاولات تحليل الوضع السوداني وخاصة الحروب الأهلية والصراع على السلطة، كانت تتجنب إلقاء الضوء على هذا الجزء من تاريخ السودان، تجنباً لإدانة القوى الاجتماعية

10- Draper, Robert, "The Black Pharaohs", National Geographic Magazine, February, 2008.

11- Idris, Amir, 2005. p.27

الحاكمة ولممارساتها التاريخية التى أدت إلى نشوب الصراعات واستمرارها. أما الدور الآخر، وهو دور هام، لعبته النخب السودانية الحديثة فى محاولات كتابة تاريخ السودان، خاصة المحاولات التى تمت ما بعد الاستعمار. فتلک المحاولات اتمت أيضاً بالانجذاب إلى البنى المنهجية للمؤرخين الاستعماريين. ولم يقوموا بالاستفادة من إمكانية وجودهم فى داخل المجتمعات الصانعة للتاريخ، وبالتالي سهولة تواصلهم باللغات المحلية، والوصول إلى التاريخ المحكى والآخر المدفون بين ثنايا الممارسات الاجتماعية. فكان هناك شىء من الكسل البحثى، الذى أدى فى النهاية إلى تبنى معظم توجهات التاريخ للسودان التى أنشأها المؤرخين الاستعماريون، بما تحمل كتاباتهم من عيوب ذكرت آنفاً. على مستوى آخر فإن الدعوات لإعادة كتابة التاريخ من وجهة نظر وطنية ما بعد استعمارية، قد شابتها أيضاً أزمة متعلقة بالتحيز إلى النخب الحاكمة وهويتها، التى تسيطر على البلاد منذ ما قبل الاستقلال. فعلى سبيل المثال نجد القليل للغاية من الباحثين السودانيين الذين قاموا بدراسة اللغات المحلية فى مناطق جنوب السودان، أو جبال النوبة أو حتى دارفور أو شرق السودان أو الشمال النوبى.

كما أن البحوث الحديثة حول مواضيع هامة مثل تاريخ العبودية نجدها قليلة لا تكاد تعد على الأصابع. هذا إضافة إلى أن الدولة عبر مؤسساتها التعليمية وبنيتها الثقافية، كانت تدفع إلى تبنى توجه تاريخى معين يدعم رؤية النخب الحاكمة للهوية السودانية، التى رُبطت أيضاً بهوية الفئة الاجتماعية الحاكمة والتى كانت من العرب المسلمين. ومحاولة بناء الهوية أو الشخصية الوطنية كانت مرتبطة أولاً بهوية النخب التى تمثلهم ولم تكن مرتبطة ببناء هوية وطنية حاملة لكل مكونات السودان بحدوده السياسية التى أورثها المستعمر لتلك النخب».

فبعد الاستقلال بفترة وجيزة ١٩٥٦، كانت الدولة ما بعد الاستعمارية قد ابتدأت عملية إعادة بناء التاريخ. بحيث تم إعادة إحياء الأبطال والقادة الوطنيين- العرب والمسلمين فى الغالب- باعتبارهم رموز (الروح الوطنية)، وتم استخدامهم للترويج لأن السودانين قد تشاركوا ذات التجارب التاريخية. ففى السودان التاريخ لم يكن أبداً حول الماضى، بل كان حول وقائع الحاضر المتصارعة. فالماضى قد تم تقديمه بشكل مشوه بصورة مقصودة

وبالطريقة التي تخدم الأهداف المتعلقة بالحاضر وهي: شرعية الدولة المبنية على العرق»^{١٢} وبالنتيجة فإنَّ عملية التحليل للمكونات التاريخية لتشكيل المجتمعات السودانية وهوياتها هي عملية تحتاج إلى بحث بين صفحات التاريخ المكتوب وما وراءه ما أمكن. إلا أنَّ الواقع الراهن الذي لا زال يحمل الكثير من مكونات تشكيله في داخله، يحمل إشارات قوية على العديد من الآثار التي لم يوثق لها. والدولة السودانية المفككة الأوصال والحروب الأهلية، وانفصال جنوب السودان والتمييز والتهميش، إضافة إلى الجرائم الكبيرة التي ترتكبتها الحكومات المتعاقبة ضد بعض أفراد شعبها، تحمل داخلها كثيراً من الأدلة على مكونات التاريخ الذي لم يُكتب.

كما أنَّ الثقافة المحلية الشعبية والمحكية، إضافة إلى التمايز الاجتماعي والاقتصادي على أساس العرق والدين والنسب، تثبت الكثير من الحقائق التي تغاضى عنها التاريخ الرسمي، خاصة الذي تتبناه الدولة السودانية، والذي تتبناه النخب الحاكمة.

إذن أزمة التأريخ المبسر للسودان والمعتم قصداً أحياناً، والقاصر في الكثير من الأحيان، تجعل من أي تتبع لنشأة وتحليل المجتمعات السودانية، وتاريخ علاقاتها وصراعاتها على المصالح التي شكَّلت هوياتها أمراً شديداً الصعوبة، كما أنَّه معرضٌ للكثير من الجدل والمواقف المتحيزة. لذلك لا بد من محاولة عرض ما كُتب فعلياً حول تاريخ تشكُّل المجتمعات السودانية والهويات التي تميزها، وما نعتقد أنَّه لم يجد حظه من الاهتمام حتى تتشكل صورة أكثر شمولية للمشهد الملتبس للهوية في السودان.

ورغم التحفظات المذكورة مسبقاً على المصادر التاريخية المكتوبة سواء الاستعمارية أو الوطنية، إلا أنَّه لا مهرب من اللجوء إليها. كما أنَّ في ثناياها توجد إشارات على قلتها أو ضعفها أو على الأقل عدم شموليتها، لبعض المواضيع الهامة التي شكَّلت هوية وتاريخ السودان، رغم أنَّها لم تحظْ باهتمام محوري في المصادر التاريخية المتاحة.

الباب الثاني
عوامل تاريخية
شكّلت الهوية السودانية



الفصل الأول دخول العرب السودان

من أهم المراحل التاريخية للسودان، كما ذكرنا والأكثر تأثيراً على واقعنا الراهن، هو مرحلة دخول العرب السودان. والسبب الرئيسى هو أن العرب أتوا حاملين ثقافة متكاملة مختلفة كلياً عن ما كان سائداً في السودان، فمملكة علوة المسيحية كانت امتداداً لممالك نبتة وكوش ١٦٠٠ قبل التاريخ^{١٣}

إذن فهذا التاريخ المستمر والذي شهد انقطاعات عديدة هو فى الشكل العام مرتبطٌ باتصال بما يسمى الآن بالحضارة النوبية، التى كانت فى علاقة ندية تؤثر وتتأثر بالحضارة المصرية الفرعونية.^{١٤}

لكن دخول العرب السودان أسهم فى تغيير على المستوى الاجتماعى، عبر دخول دماء جديدة من خارج القارة الأفريقية، إضافة إلى الثقافة والدين الإسلامى واللغة العربية، وكلها مستجدات تُشكّل انقلاباً أو قطيعة مفاجئة عن تاريخ السودان فى المرحلة السابقة، والذي كان محلياً مرتبطاً بالقارة الأفريقية ومكوناتها الحضارية بقدر كبير.

فى كتابه الأكثر شهرة فى بحث مسألة دخول العرب إلى السودان يؤرخ ماكمايكل لتواجد أشكال من الهجرات العربية للسودان منذ قديم الزمان، غالباً من خلال التجارة والعلاقة والوثيقة بين الساحل الغربى للجزيرة العربية، خاصة ممالك اليمن وبين إثيوبيا التى كانت فى تداخل فى التاريخ القديم مع ما يعرف بالسودان الآن،

كما أنه يربط بين التواجد الموثق للقبائل العربية فى مصر واحتمالية دخول بعضها إلى السودان أيضاً، خاصة فى الشمال النوبى. لكن يتفق كل من ماكمايكل ونعوم شقير والعديد من المؤرخين للسودان بأن احتلال مصر الكامل من قبل العرب المسلمين كان نقطة التحول الرئيسية التى جعلت من العرب عنصراً سكانياً أساسياً فى كل من مصر والسودان.

١٣- نعوم شقير، ص ١٤

١٤- نفسه

فمع دخول عمر بن العاص مصر في ٦٤٠م دخلت العديد من القبائل العربية مع الجيوش التي قامت بفتح مصر. ويرجح ماكمايكل وبشكل منطقي أن كل قائد لجيش كان يعتمد ويلقى مناصرة من أبناء قبيلته. وبالتالي فإن أصول العرب الذين دخلوا مصر - ومنها إلى السودان - كانت مرتبطة بقبائل قادة الجيوش والحكام الذين تولوا مصر طوال فترة الخلافة الراشدة وما تلاها من خلافة الأمويين والعباسيين.^{١٥}

لم ينتظر عمرو بن العاص طويلاً لدخول السودان والذي كان معروفاً بـ(بلاد النوبة). ففى عام ٦٤١ أرسل عبد الله بن أبي السرح إلى بلاد النوبة على رأس ٢٠ ألف رجل، وفرض بعض الجزية على أهل النوبة الذين كانوا وقتها يدينون بالمسيحية.

وفى عام ٦٥٢ قام عبد الله بن أبي السرح بالسير إلى النوبة مرة أخرى وغزا البلاد حتى وصل دنقلا التي رمى كنائسها بالمنجنيق مما فاجأ ملك النوبة واضطره إلى عقد اتفاق مع عبد الله بن أبي السرح. وكان ذلك الاتفاق هو ما يعرف بـ(اتفاقية البقط) التي يدفع من خلالها النوبة عدداً من العبيد.

وحسب القمريزي فإن الاتفاق نصّ على أن يدفع النوبة ٣٦٠ عبداً للمسلمين، معهم ٤٠ عبداً لحاكم مصر كهدية، مع عدد من العبيد لا يقلون عن الأربعين يدفعون إلى الولاة فى أسوان ومندوبي حاكم مصر. أى كان مجموع العبيد الواجب دفعهم سنوياً ما يقرب من ٤٥٠ عبداً. استمرت (اتفاقية البقط) لقرابة ٧٠٠ عام، فقد انتهت مطالبة النوبة بدفع البقط (الجزية) فى حوالى ١٣٢٠م^{١٦}

طوال فترة السبعمئة عام التي استمرت خلالها (اتفاقية البقط)، كانت بنودها الأخرى المتعلقة بحرية تحرك العرب وحماية تجارتهم فى أراضى النوبة ومراعاة حقوقهم فى العبادة مستمرة. وساهمت فى تزايد أعداد العرب المقيمين فى أراضى النوبة، والذين امتلكوا أراضى امتدت من أسوان إلى أراضى النوبة. حتى اضطر ملك النوبة شكوتهم إلى السلطان العباسى فى منتصف القرن التاسع الميلادى^{١٧}

15- Macmicheal, H. A., "A history of The Arabs in The Sudan", Cambridge, 1922, p.156-163

١٦- نعم شقير، ص ٥٩-٦١، ٦٥

١٧- نعم شقير ٦٥، 164, Macmichael, 1922, p.

من ناحية أخرى فإنَّ عملية غزو أرض النوبة من قبل جيوش العرب والمسلمين الذين حكموا مصر لم تتوقف. وكان الغزو إما مرتبطاً بامتناع النوبة عن دفع الجزية أو بسبب غزو النوبة إلى أطراف مصر الجنوبية القريبة منهم، حيث كان ملوك النوبة يقاومون باستمرار السيطرة والتمدد العربى ويحاولون الوصول إلى سبيل لحماية ملكهم من السيطرة القادمة من الشمال.

وهذا كان تقريباً هو منحى جميع الممالك التى حكمت السودان، فقد كانت العلاقة مع مصر شديدة التوتر باستمرار، بحيث كان الحكام فى النوبة يحتفظون معظم الوقت باستقلالية ممالكهم عن السيطرة الكاملة التى كان يحاول دائماً الغزاة القادمون من الشمال فرضها على أراضى النوبة.

فبعد تاريخ مصر والسودان من الأسرة الفرعونية السادسة قبل ٦ آلاف عام ومروراً بكل الغزاة الذين سيطروا على مصر من الفرس والآشوريين والرومان وحتى وصول العرب المسلمين، كان للنوبة وممالكهم قدرة عالية على المقاومة والبقاء ككيان بدأ دوماً شديد الاستعصاء على الخضوع، ولديه قدرٌ كبيرٌ من التفرد والاستقلال.

شارك البجا أرض السودان القديم إلى جانب النوبة، وتواجدوا فى الأراضى الشرقية للنيل وحتى البحر الأحمر. وكان للبجا قوة مؤثرة فى قتال جميع الغزاة منذ التاريخ القديم وحتى دخول العرب والمسلمين.

واضطر الحكام فى شمال الوادى عبر العصور إلى محاربة البجا الذين كانوا يهاجمون باستمرار الحدود مع مصر. وفى عام ٨٢١م اضطر الخليفة العباسى لإرسال جيش لقتال البجا وتمكّن من ردعهم، وتوصّل معهم لاتفاق تم بموجبه منع البجا من دخول مصر مسلحين، ومُنعوا من الدخول إلى القرى والمدن المصرية، وفُرض عليهم دفع ٣٠٠ دينار أو ٣٠٠ من الإبل^{١٨}.

لكن الاتفاق أيضاً اشترط حماية العرب وعدم التعرض لهم فى تجارتهم، وهذا الاتفاق كان أيضاً مدخلاً للعرب إلى مناطق شرق السودان. إلا أنَّ المقاومة من قبل البجا لم تتوقف قط، وفى عام ٨٥٤م قام البجا برفض دفع الجزية واضطر الخليفة العباسى إلى إرسال

18- (Macmicheal 1922, 164)

جيشه إلى البجا، وفي النهاية تمت دعوة ملك البجا وقتها المسمى (على بابا) إلى بغداد وتم الاتفاق معه على أن يسمح للعرب بالعمل في مناجم الذهب في الشرق. هذه الاتفاقات والمعاهدات التي عقدها الحكام المسلمون تعنى في ما تعنى أولاً احتفاظ الملوك السودانيين سواء من النوبة أو البجة بقدر كبير من السلطات على أراضيهم. كما أن الغزو المتكرر لمناطق سيطرة العرب بحدود مصر لا يمثل فقط عادة قديمة لممالك السودان، بل أيضاً قدرتها على التعامل الندى والهجوم على مناطق تسيطر عليها أكبر الامبراطوريات التي حكمت العالم، حتى تُشكّل مصدرًا متكررًا لإزعاج حكام مصر، على اختلافهم، مما اضطرهم إلى عقد الاتفاقات مع ملوك السودان لتهدئة الأوضاع وضمان الولاء والسلام ولو بشكل مؤقت. فقد ذكرت مصادر تاريخية عدة للعرب من بينها خطط المقریزی أن حكام النوبة والبجة الذين زاروا بغداد في القرن التاسع الميلادي تم إكرامهم وإغداق العطايا لهم وإيتاؤهم سؤالهم، مما يدل على مكانتهم السياسية.^{١٩}

في ذات العام الذي قاد فيه البجا إحدى حملاتهم المتكررة على أطراف مصر، كان الأقباط المصريون يستسلمون تمامًا للحكم العربي الإسلامي. فبعد ثورة دامت لمدة عام من (٨٣١-٨٣٢م) كانت الأهم والأعنف التي اعترض فيها الأقباط المصريون على الحكام الوافدين، استسلم الأقباط وتوقفوا عن أي مقاومة للحكم العربي الإسلامي لمصر. فقد تم سحق ثورتهم التي شاركهم فيها بعض القبائل العربية التي تمردت على الخلافة العباسية وقتها، وكانت تلك آخر حركة للأقباط ضد الحكم العربي والمسلم في مصر.

وكان عام ٨٣٢- كما يرجح ماكمايكل- البداية للتعريب والأسلمة وخضوع كامل مصر للعرب والمسلمين الذين بدأوا في الاستيطان في القرى الصغيرة في كل مصر وليس فقط في المدن الكبرى كما كان عليه الحال منذ غزو عمرو بن العاص. ٢٠ في المقابل فإن الأراضي النوبية والسودان عمومًا لم يتم فيها هذا الاستسلام والخضوع الكامل للحكام العرب والمسلمين ولعملية الأسلمة والتعريب إلا بعد مقاومة استمرت من ٥٠٠ إلى ٧٠٠ عام أخرى.

١٩- (شقيير ١٩٨١، ٦٧)

دخول العرب السودان: جدل السلمية وتغييب المقاومة

من المثير للاهتمام أنَّ التاريخ المتداول من قبل الدولة، حول دخول العرب السودان سواءً عبر المناهج التعليمية أو من قبل النخب المثقفة، دائماً ما أظهر عملية تعريب وأسلمة السودان كعملية سلمية تماماً. ولم يظهر أبداً هذا التاريخ الممتد من المقاومة والصد الذى قابلته عملية الأسلمة والتعريب على أيدي الحكام السودانيين، فى ممالك النوبة المتعاقبة وفى مناطق البجا فى الشرق، واللتي كانتا تمثلان بوابتي الاحتكاك مع العرب والمسلمين ومع مصر والعالم الخارجى بشكل عام.

إنَّ التاريخ الذى يعرفه معظم السودانيين عبر وسائل الإعلام والتعليم المختلفة، شدد على إثبات أنَّ العرب والمسلمين لم يدخلوا السودان عنوة، أى باستخدام السلاح. كما شدد على أنَّ عملية الأسلمة والتعريب لم تكن على الإطلاق عملية إجبارية أو عنيفة. إلا أنَّ ما ذكره كبار المؤرخين، حتى العرب منهم والاستعماريين، يؤكد أنَّ الجيوش الزاحفة والغزوات - المتبادلة - لم تكن تتوقف أبداً بين حكام مصر العرب وبين ملوك النوبة والبجة أيضاً. وهذا العنف الذى كان يجرى لم يكن فقط بسبب محاولة قوة كبرى فرض سيطرتها وغزو ممالك ضعيفة وصغيرة، بل كان يجرى على أرضية من الندية والمقاومة القوية من قبل الممالك فى أرض السودان، هذا على الرغم من ضعف إمكانياتهم المتعلقة بالتقنية وقوة الجيوش، بالمقارنة بالحكام القادمين من الشمال. ولكن عدم توازن القوة لم يوقف ملوك النوبة والبجة عن الذود والدفاع عن أرضهم وهويتهم وممالكهم.

إذن محاولة نفي العنف عن العرب والمسلمين الداخلين إلى السودان، هى محاولة ليس فقط لخلق صورة مسالمة وراقية للعرب المسلمين عن أنفسهم، ولكن الجانب الخطير حول هذه الصورة هو محوها تاريخ المقاومة الطويل للممالك السودانية الأصلية ووقوفها بقوة لحماية وجودها وكيانها وهويتها المستقلة.

إنَّ عدم الإشارة إلى هذه المقاومة لم يكن فقط إحدى سلبيات كتابة التاريخ من وجهة نظر المنتصر- أى العرب المسلمين- أو من وجهة نظر الفئة الاجتماعية الحاكمة، ولكن الخطر الكامن فى هذه التعمية المقصودة عن هذا الجانب من تاريخ السودان، يأتى من كونه أسهم

بشكل كبير فى خلق صورة ضعيفة ومرتبكة لدى السودانين عن حضاراتهم وممالكهم قبل دخول العرب والمسلمين إلى السودان.

فى المقابل مكّنت هذه التعمية التاريخية العرب والمسلمين من تحديد مسار بداية عملية الأرخنة للسودان وهويته من لحظة دخولهم البلاد. وبالتحديد منذ بداية سيطرتهم على السودان ثقافياً وسياسياً، فى مطلع القرن السادس عشر الميلادى (مملكة الفونج ١٥٠٥)، والتي تعتبر متأخرة جداً بالمقارنة بما حدث فى مصر. أى بعد ٧ قرون من تعريب وأسلمة مصر وبعد ٩ قرون من غزو عبد الله بن أبى السرح لدنقلا العجوز عام ٦٥٢م.

يقول ماكمايكل: «إن العام ٨٢٢ (تاريخ قمع ثورة الأقباط) مثّل بداية التفوق العددى للمسلمين على المسيحيين فى مصر واستقرار العرب فى القرى والأراضى، بدلاً عن المدن الكبرى. لقد أصبحت مصر ولأول مرة دولة مسلمة تماماً»^{٢١}.

ويؤرخ ابن خلدون لنهاية اتفاقية البقط بحلول العام ١٢١٩م، ففى عهد الحاكم المملوكى الناصر قلاوون، دخل ملك النوبة كريبس الإسلام بعد قتال مع جيش مصر، وعند دخوله الإسلام، أصبحت البقط كاتفاق لدفع الجزية لإخضاع مملكة مسيحية وحاكم غير مسلم منتهية رسمياً. إلا أن انتشار العرب والمسلمين أضعف ممالك النوبة، ولم يستتب الأمر للعرب الوافدين الا بتكوين مملكة الفونج فى عام ١٥٠٥، حسب ابن خلدون^{٢٢}.

فى محاولة النوبة للمقاومة من أجل الحفاظ على ثقافتهم وهويتهم من السيطرة العربية والمسلمة على أرضهم ومملكتهم، لم تشتمل المقاومة فقط على جانب عسكرى وسياسى، ولكن كان لها جانبها القيمى والثقافى أيضاً. إذ يبدو أن النوبة وخاصة ملوكهم كانت لهم نظرة دونية للعرب والمسلمين الذين احتكوا بهم من خلال حكمهم لمصر المجاورة.

فقد روى القزوينى ومؤرّخون عرب آخرون أن عبد الله بن مروان كان قد فرّ إلى بلاد النوبة بعد سيطرة العباسيين على الشام ومصر عام ٧٥٠م. واتفقت الروايات على أن الأمير الأموى الفار إلى بلاد النوبة حضر إليها ووجد فيها قصوراً ومباني عظيمة فأقام فى

٢١- نفسه

٢٢- (شقيق ١٩٢٢، ص ٧٢)

إحداها، ثم بعث إلى ملك النوبة مستجيئاً به وطالباً الحماية. وقد ردَّ الملك بأنَّ زار الأمير الأموى بنفسه.

يقول القزوينى: «إنَّ الملك لما أتاه أصرَّ على الجلوس على التراب ورفض الجلوس فى المجلس المعد، وحين سأله بن مروان عن السبب ردَّ قائلاً إنَّ الله قد أعطانى الملك فحق على أن أقابل ذلك بالتواضع».

ويقول ابن إياس إنَّ الملك النوبى سأل الأمير الأموى عن سبب سلب ملكه رغم قرابة الأمويين من النبى، فرد الأمير مجيباً بأنَّ من سلبوا ملكه أقرب من الأمويين للنبى. فسأل الملك النوبى الأمير: «لماذا تشربون الخمر وتلبسون الذهب وتأخذون أموال الناس وخاصة الضعاف منهم فى صعيد مصر؟»، فعجز الأمير عن الرد، فاستمر الملك فى تعداد ذنوب الأمير الأموى، وقال الملك النوبى: «لما كثرت ذنوبك فقد غضب عليك الله وسلب ملكك، وإنى أخاف على ملكى من لعنتك». وطلب الملك من الأمير الرحيل من أرضه فوراً.^{٢٣}

إنَّ هذا الحاكم النوبى وبإطلاقه هذا الحكم على الأمير الأموى إنما يبرز ليس فقط قراراً سياسياً، بل أيضاً أطلق حكماً قيمياً وأخلاقياً على الثقافة وطريقة حياة العرب والمسلمين، خاصة ملوكهم التى افتقدت للتاسق مع أحكام دينهم، وإدعائهم قرابتهم مع نبينهم. وهذا الحكم القيمى وتواضع الملك النوبى المذكور إنما يدل على منظومة أخلاقية راقية وقيم رفيعة. وحين تمارس هذه القيم على مستوى الملك الذى يواجه الكثير من الإغراء عبر جاه السلطان والنفوذ، فإنَّ هذه القيم من الجلى أنَّها كانت مرتكزة على ثقافة قوية وراسخة للمجتمع فى ذلك الوقت.

وهذه العزة والكرامة ترد فى عدد من تعاملات النوبة مع العرب والمسلمين التى قدرها الخلفاء فى بغداد حين زارهم وفدٌ من النوبة والبجة منتصف القرن التاسع الميلادى، كما قدرها أيضاً ملوك مصر، حيث يذكر أنَّ ابن ملك النوبة الذى ذهب إلى زيارة بغداد لم يقبل النزول فى بيوت الناس وهو فى الطريق من شدة عزة نفسه، فقام الخليفة العباسى بإهدائه منزلاً فى كل مدينة يحلُّ بها حتى عودته مصر.^{٢٤}

٢٢- (شقيق ١٩٨١، ص ٦٥)

٢٤- نفسه

إن أهمية هذه الصفات المتعلقة بالقيم الثقافية والأخلاقية لملوك النوبة، تفرض تحدياً للادعاءات التي تجعل دخول العرب والمسلمين السودان محددًا تاريخياً لسياق القيم الأخلاقية الراقية في السودان كما أن ملاحظات الملك النوبى المذكورة آنفاً، تدل على انعدام اتساق العرب والمسلمين، خاصة حكامهم مع دينهم وادعاءات نسبهم القريب من نبي الإسلام. وتشير تلك الملاحظات إلى أن ملوك النوبة استشعروا تناقضاً بين الواقع العملى المعاش والادعاءات والمبادئ الدينية التي تحدث عنها العرب المسلمون الوافدون، الأمر الذى ربما أدى إلى رفض ملوك النوبة، أو على الأقل ترددهم فى تبني تلك الثقافة أو على الأقل الديانة التى لا يطبقها أصحابها، والتي كانت ممارسات دعائها مناقضة تماماً لأحكامها. لكن مع الغارات والحروب المستمرة على أرض النوبة وتزايد أعداد العرب فيها وتملكهم الأراضى، ومع إسلام ملوكهم، بدأ عرب جهينة خاصة، وغيرهم من القبائل دخول السودان بأعداد كبيرة بحثاً عن المرعى والأرض الخصبة.

يقول ابن خلدون: «انتشر أحياء العرب من جهينة فى بلاد النوبة واستوطنوها وملكوها وملؤوها عيباً وفساداً، وذهب ملوك النوبة إلى مدافعتهم (أى العرب) فغجزوا، ثم صاروا إلى مصانعتهم (أى مداهنتهم) بالصهر. فافترق ملكهم وصار لبعض أبناء جهينة من أمهاتهم (لأن أمهاتهم من بنات ملوك النوبة) على عادة الأعاجم فى تملك الأخت وابن الأخت، فتمزق ملكهم واستولى «أعراب» جهينة على بلادهم. وليس فى طريقة استيلائهم شئ من السياسة الملوكية للآفة التى تمنع انقياد بعضهم إلى بعض، فصاروا شيعاً إلى هذا العهد»، أى أواخر القرن الثامن الهجرى، أى أواخر القرن الرابع عشر الميلادى. واستمرت النوبة على هذه التفرقة حتى عام ٩١٠ للهجرة و١٥٠٥ للميلاد حين قامت مملكة الفونج أو سنار.^{٢٥} إن هذا الوصف الدقيق لابن خلدون هو إشارة إلى القدر الكبير من التفكك الذى جرى لممالك النوبة على أيدي العرب المسلمين. كما أن الحكم القيمى على العرب الذين تمكنوا أخيراً من دخول بلاد النوبة واستيطانها بعد قرون من المحاولة المستمرة والمقاومة من ملوك النوبة، إنما يتوافق تماماً مع ما سبق من حكم ملك النوبة فى حديثه مع الأمير بن مروان قبل سبعة قرون من كتابة ابن خلدون هذا التقييم.

٢٥- (شقيير ١٩٨١، ص ٧٢)

وهو التقييم الذى أطلقه فيلسوف علم الاجتماع الأعظم فى التاريخ الإنسانى والذى درس البنى الثقافية للمجتمعات وصنفها، فحين يصف العرب بأنهم ملؤوا بلاد النوبة «عبياً أو عبثاً وفساداً» فإنما هو يؤكد أن العيب والعبث والفساد ليس أصيلاً ولم يكن موجوداً فى أرض النوبة بشكل مقارب، مما جعل تأثير العرب ملحوظاً للعلامة ابن خلدون.

فى ذات الوقت فإن هذا الوصف لمن سماهم بـ«الأعراب» لا يمكن فصله من سياق حالة الامبراطورية أو الخلافة الإسلامية منذ العهد الأموى، حيث كانت مظاهر الترف والجشع فى جمع المال والخلافات المتزايدة بين الفرق الدينية المختلفة والابتعاد عن الكثير من أحكام الإسلام مظهراً أساسياً للدولة الإسلامية خاصة مع تزايد الخلافات الداخلية وتشتت الممالك الإسلامية فى العصور المتأخرة. وعلى الرغم من عدم معرفة التفاصيل الواضحة للتركيب والهيكلة الاجتماعية للمجتمع فى ممالك النوبة، إلا أنه من الواضح أن مجتمعاتهم كنت تتسم بمنظومة أخلاقية وقيمية راقية وثقافة متفردة.

لم يفث ابن خلدون التحليل العلمى الفاحص لأسباب انهيار ممالك النوبة، والتى عزاها إلى عجز ملوك النوبة الذين ضعفت مقاومتهم بعد القرون الطويلة من الصمود نتيجة للانتشار الواسع للعرب فى بلادهم، واعتماد الأخيرين على قوة الدعم من الحكام فى مصر، غير أن ملوك النوبة حاولوا الصمود من خلال «مصانعة ومداهنة» العرب وذلك عبر التزاوج معهم، رغبة فى أن يتم استيعاب الدخلاء الجدد فى المجتمع النوبى من أجل الحفاظ على قيم وثقافة ذلك المجتمع المستقر، الذى يبدو أنه اتسم بقدر كبير من التجانس والنظام. إلا أن خطة النوبة فشلت نتيجة لأن نظام التوريث الذى يعطى الملك لابن الأخت، ساهم فى وضع الأبناء ذوى الأباء العرب فى سدة الحكم. وقد وصف ابن خلدون هؤلاء الحكام الجدد بأنهم يفترقون إلى الحنكة السياسية، إذ أنهم مصابون بأفة الفرقة وعدم القدرة على التضامن والانقياد لبعضهم البعض، وبالتالي أراد كل منهم أن يكون ملكاً وسيداً.

وبذلك تفرقت مملكة النوبة شيعاً، كل مجموعة تحت رئيس، حتى قيام مملكة الفونج. وكما هو واضح فإن ابن خلدون يعزى هذه الخصلة الانشقاقية وعدم القدرة على التعاضد للعرب، ويبدو أن هذه الخصلة قد امتد توارثها فى السودان إلى زمننا الحاضر، إذ لا تزال أحزابنا وقوانا السياسية تمارس حالة التفكك والانشقاقات المتكررة والاستعصاء على التوحد، الأمر الذى أودى بالسودان مورد الممالك.

إنَّ هذا التحليل من منشئ علم الاجتماع، يفسر الكثير حول تركيب المجتمع السوداني الذي ورثناه من تلك اللحظة التاريخية التي وثَّق لها ابن خلدون، حين انتقلت السلطة من النوبة إلى أبناء أخواتهم وحضتهم من بناتهم الذين تزوجوا مع العرب الوافدين. فإنَّ تلك اللحظة التاريخية هي التي شكَّلت السودان الذي نعرفه اليوم، والتي تحمل في داخلها معظم الأجوبة - إنَّ لم يكن كل الأجوبة - حول الهوية الثقافية والاجتماعية للسودان، خاصة الجزء الشمالي منه والذي كان ملوك النوبة يحكمونه، وأيضًا الذي شكَّل المدخل للعرب ونقطة الالتقاء والتواصل معهم. العرب الذين استوطنوا هذا الجزء من السودان ورثوا مُلك النوبة على تلك الأرض ولكن بثقافة جديدة وبهوية جديدة.

وكما يلاحظ ابن خلدون فإنَّ محمولات تلك الهوية كانت تملك داخلها بعض الخصائص السالبة والتي وصفها بـ«بالعيب والفساد، الأمر الذي أدى في النهاية إلى تفتيت مملكة النوبة وتدميرها. والمثير للقلق من ملاحظات ابن خلدون حول هذا اللقاء بين العرب والنوبة هو تلك الأحكام الواضحة حول العرب الوافدين الذين كما يبدو أنهم لم يكونوا قادرين على صناعة امتداد للملكة القائمة، بقدر قدرتهم على تدمير ما كان قائمًا منها.

ويبدو أنَّ التزايد الكبير لأعداد العرب الفارين إلى بلاد النوبة من حكم المماليك في مصر وسيطرة الموالي من الترك وغيرهم في مناطق أخرى من الخلافة الإسلامية قد أدى إلى تفوق عددي كبير للعرب على النوبة السكان الأصليين، إضافة إلى التفوق المادي والتقني الذي كان العرب يحملونه من ما تبقى من الحضارة الإسلامية التي كانت تعد سنوات أفولها في القرن الرابع عشر الميلادي.^{٢٦}

إنَّ مصاهرة ملوك النوبة للعرب الوافدين لها أهمية تاريخية هامة في تشكيل المجموعات السكانية التي تقطن الآن السودان، خاصة الشمال النيلي.

وأهمية هذا النص التاريخي لابن خلدون هو التوثيق وإعادة التنبيه لهذه الحقيقة التي اختار البعض من المجموعات القاطنة في شمال السودان (التي كانت تاريخياً مناطق سيطرة ملوك النوبة وعلوة والمقرة) إنكارها أو تجاوزها، عبر الإصرار على عنصر العروبة فقط دون الإشارة إلى المكوّن أو العنصر النوبي السوداني الأصل في مكوّنهم، حيث إنَّ تاريخ ذلك

26- (Macmicheal 1922, p.167-174)

التزاوج بين ملوك النوبة والعرب الوافدين لم يتم التأريخ له كبداية لعملية صناعة مجموعات سودانية جديدة «هجينة» أو «خليط»، وبالتالي بداية لهوية سودانية تحمل فى ثناياها المكون النوبى والعربى المسلم.

ولكن العكس تماماً هو الذى تم، فقد تم التأريخ لهذه المرحلة على أنها بداية أسلمة وتعريب السودان بشكل كامل، بحيث أصبح فى النهاية الملوك على رأس الممالك النوبية يحملون ثقافة ودماء آبائهم، التى أوروثها إلى أبنائهم عبر النظام العربى الأبوى الذى يعمل عكس النظام الأموى للنوبة. مما أدى فى النهاية إلى سيطرة العرب والمسلمين على ممالك النوبة شعباً وأرضاً وثقافة.

وقد أصبحت لحظة التزاوج والاندماج تلك هى فقط بداية تاريخ انتصار العرب على النوبة أو سكان السودان الأصليين، وليس تاريخ تكوين السودان المتعدد الأعراق. وبالتالي أصبحت هوية الملوك الجدد هى الهوية الحاكمة لبلاد النوبة ولاحقاً للسودان ككل، وتم محو كل ما يمت بصلة للأمهات وإلى الأخوال الملوك النوبة الذين أوروثوا ممالكهم لأبناء أخواتهم أبناء بناتهم، وهذا التملص من القربى والدم والنسب، شمل تملصاً من الثقافة السودانية غير العربية ومن الهوية الأفريقية على حد سواء.

العرب وانتشار الإسلام ومفهوم التفوق العنصرى

هذا الخيار المبكر الواعى لعدم الاعتراف بالتأثير التاريخى للسودانيين وممالكهم ولغاتهم وثقافتهم ما قبل دخول العرب والمسلمين، كان إحدى أهم الأدوات فى ترسيخ أقدام الحكام الجدد وخلق تراتبية اجتماعية مبنية على العروبة والإسلام كحدود للتمييز والامتيازات. وكما ذكرنا فإن وجود حكام من العرب المسلمين، عبر الوراثة عن أمهاتهم النوبيات السودانيات، قد جعل من تسرب الثقافة العربية والإسلامية إلى بقية المجتمع تسرباً رسمياً تفرضه طبيعة السلطة والسيطرة التى امتلكها هؤلاء الملوك الجدد، إضافة إلى علاقات النسب التى تشكلت بين العرب والنوبيين فى كل مستويات المجتمع. وانشغال العرب بتشرذم قياداتهم وممالكهم الموروثة لم يترك لهم مساحة للاهتمام بنشر الإسلام بطريقة منظمة، أى عن طريق التعليم والاهتمام بإنشاء مدارس لتعليم الفقه والعقيدة كما كان عليه الحال فى الممالك

الإسلامية فى بقية العالم الإسلامى من مصر القربية إلى اليمن وحتى المغرب العربى. يقول محمد إبراهيم أبوسليم: «إنَّ السودان لم يشهد طائفة من العلماء تتميز عن بقية رجال الدين». ويضيف أبوسليم: «إنَّ الحركة العلمية - الدينية- لم تكن ثرية ثراءها فى البلدان الأخرى».

ويُعرّف أبوسليم «الشيخ»، باعتباره أهم المسميات المطلقة على رجال الدين فى السودان بأنه: «لفظ غنى بالصور، ويتعدى رجل الدين إلى زعيم القبيلة وكل مقام رفيع».^{٢٧} ويدل تعريف أبوسليم للحركة العلمية فى السودان على قلة الاهتمام بها والذى يحمل تفسيره كما ذكرنا فى الانتباه بشكل أكبر إلى تثبيت الحكم والسيطرة السياسية فى ظل الصراعات المتزايدة بين الملوك العرب الجدد. كما أنَّ تعريفه «للشيخ» يؤكد الالتباس القائم بين رجال الدين وأصحاب السلطة والجاه، وهو تصورٌ مرتبطٌ بالحقائق التاريخية المتعلقة بدخول الإسلام السودان عبر التجار، الذين أصبحوا الملوك الذين لاحقاً ورثوا ممالك النوبة من أمهاتهم وأحوالهم.

ولكن هذا الخلط بين السلطة والدين هو أيضاً خلطٌ له أهمية خاصة مرتبطة بسيطرة رجال الحكم على البلاد، وقدرتهم على إعادة توجيه اعتقادات الناس الدينية، الأمر الذى ضمن لهم الجمع بين السلطين الدينية والسياسية فى نفس الوقت، مما عضد من ملكهم وأحكم سيطرتهم على الأرض الجديدة.

وهذه السيطرة لم تتم فقط بقوة السلطان ولكن عبر قوة الدين والثقافة أيضاً. وبالتالي كان من الضرورى التوسع فى عملية إضفاء الطابع العربى والإسلامى، وإنكار الجانب السودانى أو النوبى الأفريقى، ومن ثم تحول الإنكار إلى احتقار مع تمكن العرب الوافدين من السيطرة على بلاد النوبة، وتمكنهم من التجمع والتوحد معاً تحت سلطنة سنار فى ١٥٠٥. ونجد أنَّ المقاومة للسيطرة العربية والإسلامية خاصة على المستوى الثقافى، تتجلى فى احتفاظ العديد من المجموعات السودانية الأصيلة بلغاتها وثقافتها، مثل البجا فى الشرق، والنوبيين فى الشمال، والنوبة فى جبال النوبة، والكثير من القبائل فى دارفور التى احتفظت بلغاتها الأصلية ولم تتحول تماماً إلى استخدام اللغة العربية، رغم تبنيها الإسلام كدين.

٢٧- (أبوسليم ١٩٩٢، ص ١٩)

ويُفسر أبوسليم هذه الظاهرة بأن: انتشار الإسلام واللغة العربية تم فى بعض المناطق بعد أن تفوقت القبائل العربية (عنصرياً) على المكون السودانى. وهذا ما حدث فى شمال السودان، وهى مناطق ممالك النوبة القديمة (المعنى بها النوبة وعلوة والمقرة) والتي كان امتدادها من الشلال الثالث إلى مشارف الخرطوم الحالية، وهى التى حدثت فيها عمليات التزاوج بين العرب والنوبة كما يبدو.

إلا أن بعض النوبيين حافظوا على لغاتهم، رغم تأثرهم بالهجرات العربية عبر مناطقهم سواء فى جنوب مصر أو شمال السودان. ويعتقد أبوسليم أن عملية انتشار الإسلام فى السودان كان لها ثلاثة مسارات، أولها ارتبط بما أسماه «التفوق العنصرى»، أى الغلبة للقبائل العربية على المستوى العددي وتركيبية المجتمع الإثنية التى كان الدم العربى فيها قد تداخل عبر المصاهرة مع السكان الأصليين، وأصبحت المجتمعات تنسب نفسها للأصل العربى بشكل أساسى.

وهناك المسار المرتبط بالخضوع لسيطرة العرب والمسلمين على مستوى سياسى والارتباط بالدين الإسلامى، مع الاحتفاظ باللغة والثقافة، وهذا نتيجة ربما لعدم «التفوق العنصرى»، أى أن القبائل العربية فى تلك المناطق لم تسيطر عددياً ولم تتداخل عبر التزاوج بنفس القدر الذى حدث فى الشمال. وهناك المسار الأخير الذى يصارع ويقاوم النفوذ العربى والإسلامى وحافظ على ثقافته ولغاته على حالها دون تغيير مثل الجنوب وبعض أجزاء جبال النوبة.

على هدى هذه المسارات فى تأثير العرب والإسلام، قسّم أبوسليم السودان إلى ما أسماه ثلاث بيئات جغرافية، وهى فى الحقيقة ثلاث بيئات ثقافية وسياسية أيضاً. وهى ثلاث بيئات تتطابق مع خريطة تقسيم السودان على مستوى الصراعات السياسية والثقافية على السلطة والثروة والهوية أيضاً.

فهذه هى الخطوط الاجتماعية والثقافية والدينية واللغوية الفاصلة، التى صنعها مدى تأثير وانتشار الإسلام والعروبة فى السودان. بالإضافة إلى نوع ذلك التأثير من حيث «التفوق العنصرى»، الذى يمثل أيضاً مقدار تمتع «البيئات الجغرافية» كما سماها أبوسليم، أو المناطق المختلفة فى السودان بالامتيازات والحقوق المتعلقة بالسلطة والثروة والهوية الثقافية، فقد حدد أبوسليم حدود «البيئات الجغرافية» حسب مقدار «التفوق العنصرى» العربى والإسلامى كالاتى:

أولاً: «البيئة التي خضعت كلياً للعنصر العربى، مثل وسط السودان وجنوب دارفور وشمال كردفان، حيث يتطابق الإسلام مع العنصر واللغة».

ثانياً: «البيئة التي خضعت للنفوذ العربى والإسلامى، فى حين بقى العنصر الأسمى بسماته الأصلية. وهنا نجد أن الإسلام تقدّم عبر الاحتكاك الحضارى والدعاة. (...). وهكذا نجد بعض أصقاع السودان تحولت إلى الإسلام، بينما احتفظت بلغاتها الأصلية. هكذا نجد البجة فى الشرق والنوبة فى الشمال والفور فى الغرب».

ثالثاً: «البيئة التي ظلت لفترة طويلة بعيدة عن النفوذ العربى والإسلامى وصارعت لى تحتفظ بأسلوب حياتها ولغاتها ومعتقداتها، مثل جبال النوبة وجنوب السودان وجنوب شرقى السودان (النيل الأزرق)».^{٢٨}

إنّ هذا التقسيم الذى نرى أنّ أبوسليم قد أجراه بنظرة فاحصة إلى انتشار العرب فى السودان، حسب مدى تفوقهم من ناحية «عنصرية» أى عرقية أو إثنية، وارتباط هذا التفوق بمدى انتشار الإسلام واللغة العربية، هو تقسيم يعكس مدى ارتباط مصير السودان بهذه المرحلة المفصلية من تاريخه، ألا وهى دخول العرب والمسلمين إليه.

فبنظرة أخرى إلى «البيئات» أو المناطق الجغرافية التى حددها أبوسليم لانتشار الإسلام والعرب فى السودان، خاصة على مستوى «التفوق العنصرى» أو سيطرة المكون العربى فى المجتمعات، فإننا سنرى صورة أيضاً لخطوط التقسيم الثقافى والاجتماعى والسياسى فى السودان. والذى يتطابق مع تقسيمات الهوية الاجتماعية الموجودة فى كل «بيئة جغرافية» حسب درجة تاثرها بالعرب «عنصرياً»، أى كمكون إثنى عرقى وثقافى بالنتيجة.

وفى انعكسات هذا التقسيم نرى واقع السودان السياسى الذى يتطابق أيضاً وفى كل المستويات المتعلقة بتقسيم السلطة، أو الثروة أو حقوق المواطنة أو السيطرة على الحكم مع تقسيمات البيئات الجغرافية كما قسمها أبوسليم. فهذه التقسيمات تدرج تصاعدياً وفى علاقة طردية مع درجة «التفوق العنصرى العربى» على العناصر الأفريقية أو غير العربية. فكلما زادت غلبة العنصر العربى أو «تفوقه» على العناصر الأصلية زاد نصيب «البيئة

٢٨- (أبوسليم ١٩٩٢، ص ٢٠-٢١)

الجغرافية» أو المناطق المعينة من السلطة والثروة وغيرها. وكلما نقص مقدار «تفوق العنصر العربى» نقص مقدار نصيب البيئة الجغرافية أو المناطق المعينة من امتيازات السلطة والثروة. ولكن هناك علاقة عكسية أيضاً، فمع ازدياد «التفوق العنصرى العربى» يقل نصيب تلك المناطق من التهميش والصراعات والحروب أيضاً، وكلما قل «التفوق العنصرى العربى» زاد نصيب تلك البيئات الجغرافية من التهميش والحروب والصراعات.

إنّ هذه العلاقات الطردية والعكسية مع تاريخ دخول العرب السودان ومدى انتشارهم وتفوقهم «العنصرى»، إنما انعكس إلى سيطرة سياسية وتفوق عنصرى على مستوى مختلف. هذا «التفوق العنصرى» الذى انعكس واقعياً، ليس بالمعنى الظاهرى الذى ربما أراده أبوسليم، أى التفوق العددى للعنصر أو العرق العربى، أو حتى ادعاء الانتساب لهذا العنصر. ولكنه أصبح يعنى تفوقاً عرقياً على المستويات السياسى والثقافى والقيمى، وبالتالي تحول إلى «تفوق عنصرى» بمعنى الأفضلية والتميز ضد الآخرين.

وفى النهاية تحول «التفوق» إلى «تميز» عنصرى وعرقى ضد كل من هم ليسوا بعرب، واعتبروا «متدينين عنصرياً» وعرقياً وإثنيًا وثقافياً. ومن هنا بنيت الحدود الثقافية العرقية والدينية، وحدود الهوية المبنية على تمييز عنصرى، مبنى على «تفوق» العنصر العربى والمسلم بمعانيه السياسية والثقافية، أكثر منه بالمعنى العددى أو بتركيبة المجتمع الإثنية. ولقد تمت الاستفادة من انتشار الإسلام بالتوازي مع هذا التفوق العنصرى، ليعطى العنصر العربى مزيداً من الشعور بالأحقية فى النظر للآخرين بدونية واحتقارهم، باعتبار العنصر العربى حاملاً للدين الإسلامى، وبالتالي تم ربط الدين بالعرق والسلطة والقبيلة. ورغم أنّ بعض السودانين الأصليين مثل الفور أو البجا قد أسلموا، إلا أنهم ظلوا يعانون من التمييز بسبب العرق واللغة فى ظل الدولة السودانية قبل وبعد الاستقلال. وفى النهاية أصبح الانتماء إلى العروبة كعرق أو عنصر، أهم من الانتماء للإسلام فى الحصول على مكانة اجتماعية فى ظل السودان الذى استتب فيه السيطرة للعرب المسلمين، حسب تقسيم أبوسليم، خاصة وسط السودان.

هذا الوسط الذى استمرت سلطته المرتبطة بالعرق ثم بالدين إلى السيطرة على الدولة

التي قامت بعد الاستقلال. تلك الدولة التي اشتعلت فيها حروب في البيئتين الثانية والثالثة، اللاتين لم يتفوق فيهما العنصر العربي، وانتهى الأمر بأكبر مكون للبيئة الثالثة التي «صارعت» النفوذ العربي الإسلامي إلى الانفصال نهائياً عن السودان. وهو ما حدث للجنوب الذي انفصل بموافقة ٩٩٪ من أهله على الاستقلال عن السودان في ٢٠١١، بعد ٥٥ عاماً من الحرب الأهلية.

إنَّ العملية المنهجية لإضعاف الصورة التاريخية للسودان قبل دخول العرب والمسلمين كان لها أثرٌ كبيرٌ في تشكيل ما يسمى الآن بسؤال الهوية. وهو السؤال الذي يرتبط في أعماقه ليس فقط بـ«مَن هم السودانيون؟» ولكن بشكل أكبر بـ«مَن يجب أن يكون السودانيون؟ أو ما الهوية التي من الأفضل للسودانيين أن يتبنوها؟»، سواءً كان ذلك التبنى بسبب الحقائق التاريخية أم بسبب الأفضلية الأخلاقية أو المصلحة السياسية. وهذا السؤال يحمل في داخله التساؤل الفلسفي حول «مَن أنا؟ أو مَن نحن؟» وأيضاً مَن نريد أن نكون؟ وهو السؤال المتعلق بالمستقبل والرؤية للأمام.

وهناك أيضاً السؤال البراغماتي والذي ترتبط إجابته جداً بواقع الحال وبخيارات البقاء وعلاقات السلطة والقوة داخل المجتمعات وهو سؤال «مَن من الأفضل لي أن أكون؟». لذلك فإنَّ سؤال الهوية في السودان ليس كما يعتقد البعض هو مجرد سؤال فلسفي وربما توهمي فقط، كلاب هو سؤال سياسي وبراغماتي، فهو سؤال يبحث عن حسم الخيارات حول الهوية التي يمكن تبنيها وليس عن ماهية أو حقيقة الهوية نفسها. فسؤال الهوية في السودان لا يبحث أبداً في إجابته عن الهوية الحقيقية للفرد أو المجتمع أو الدولة، ولكنه يحاول اختيار الهوية الأفضل التي ستحقق المصالح التي تهم الفئة الاجتماعية المسيطرة والحاكمة.

الفصل الثاني تاريخ العبودية فى السودان

إنَّ تاريخ العبودية فى السودان قديمٌ وطويلٌ، فقد كان السودان مسرحاً لحمولات صيد العبيد. فمنذ عهد الفراعنة (حوالى ٤٠٠٠ قبل الميلاد) ذكرت بعض المصادر التاريخية حملات تمت لصيد العبيد داخل السودان.

وقد كان السودان مركزاً للصيد ونقطة لوجيستية هامة لحركة تجارة العبيد من داخل السودان الحالى وحتى حدوده الغربية القصوى فى أفريقيا وصولاً حتى نيجيريا وشرقاً إلى إثيوبيا وإريتريا الحالية، حيث كان يتم تصدير العبيد إلى مصر والشرق الأوسط (الحجاز، بيروت وإسطنبول).^{٢٩}

وهذا التاريخ الممتد للعبودية فى السودان كان شاملاً كل المكونات الأساسية لعلاقات الرق المتعلقة بالتجارة محلياً وخارجياً وعملياً صيد العبيد وامتلاكهم لأغراض الزراعة والخدمة المنزلية والعسكرية أيضاً. فقد تقسّم السودان من خلال العبودية على المستوى الجغرافى والإثنى والثقافى على حدود علاقات الرق والعبودية.

فانقسم السودان إلى مناطق يتم الهجوم عليها لصيد العبيد، ومناطق أخرى يخرج منها التجار والقوى العسكرية التى تقوم بعمليات القنص تلك، ومناطق حدودية بين الاثنين. ومناطق أخرى يتم من خلالها ترحيل العبيد إلى خارج السودان، إضافة إلى المناطق داخل السودان التى كانت تمثل الأسواق الأهم لبيع وشراء العبيد للسكان المحليين وللتجار الأجانب.

اتفاقية البقطة.. بداية حقبة جديدة للعبودية فى السودان

لقد كان شمال السودان المدخل الأساسى للغزوات التى كانت تقوم بصيد العبيد منذ ما قبل التاريخ كما ذكرنا آنفاً. وشكّل دخول المسلمين والعرب إلى مصر فى عام ٦٤٠م، علاقة جديدة للسودان عبر مملكة النوبة مع العبودية.

29- (Sharkey, Heather, Domestic Slavery in the Nineteenth and Early Twentieth -Century Northern Sudan, University Of Durham, 1992, p.23)

فقد أصبحت اتفاقية البقط التي وُقِّعت في عام ٦٥٢ م مرجعاً هاماً لتاريخ العبودية الموثق في السودان. وكان عدد العبيد البالغ ٣٦٠ عبداً، إضافة إلى ٤٠ آخرين يُدفعون للحاكم في مصر و٤٠-٥٠ آخرين يُدفعون للموظفين على الحدود. كانت (اتفاقية البقط) بداية حقبة جديدة للعبودية المرتبطة بمؤسسة الحكم مباشرة.

ويذكر ماكمايكل ونعوم شقير أن الاتفاق كان يشمل أيضاً جانباً متعلقاً بدفع العرب المسلمين كميات من المحاصيل الزراعية والملابس وغيرها في مقابل العبيد، واعتبرت التبادلية هذه شكلاً من المقايضة أو التهادى السلمى بين مملكتى النوبة والخلافة الإسلامية. ولكن نفس المؤرخين وغيرهما ينقلون تاريخ العديد من الحملات العسكرية التي شنها الحكام المسلمون في مصر على أرض النوبة لأنها رفضت دفع «الجزية»، أى العبيد الذين حددتهم اتفاقية البقط، وبالمقابل احتج ملوك النوبة على استمرار دفعها لقرون طويلة.

وقد ذكر المصدران أن الملك زكريا، ملك النوبة في منتصف القرن التاسع الميلادي قام بإرسال ابنه إلى بغداد لمقابلة الخليفة العباسي لتعديل شروط اتفاقية البقط بعد امتناع النوبة عن دفعها، إذ اعتبروها إهانة لهم. وقد تم الترحيب بجورج ابن الملك زكريا في البلاط ببغداد وأكرم وحُمل بالهدايا، كما جعل الخليفة العباسي دفع البقط يتم كل ثلاث سنوات بدلاً من كل عام.^{٢٠}

ولكن هذا التعامل الودى لا ينفى حقيقة تجارة الرقيق التي كانت تجرى، والتي لم تكن اتفاقية البقط سوى وسيلة لتثبيتها من خلال موادها الأخرى، التي شددت على السماح للتجار العرب بالعبور عبر بلاد النوبة وعلى حمايتهم. وفي اتفاق آخر مع البجة في الشرق في منتصف القرن التاسع تم النصُّ على أن يعيد البجا من يفر إليهم من العبيد التابعين للمسلمين.^{٢١}

وقد أثبتت المصادر التاريخية، أن العبيد الذين كان السودان أحد أهم مصادرهم كانت أعدادهم ضخمة للغاية في مصر، خاصة لدى الطبقة المتوسطة التي لم يكن فيها بيتٌ يخلو من العبيد في منطقة الدلتا، كما أن الإمداد المستمر للعبيد من بلاد النوبة إلى مصر طوال استمرار اتفاقية البقط، يؤكد تجارة واسعة وحملات ضخمة لاختطاف العبيد، حيث إن الملك

٢٠- (شقير ١٩٨١، ص ٧١)

أحمد بن طولون (٨٨٤م) ترك بعد وفاته ٤٥ ألفاً من العبيد السود، أما الخليفة الفاطمى المنتصر (١٠٣٤-١٠٩٤م) والذى هو نفسه كان ابن جارية سودانية، قد ترك خلفه ٥٠ ألفاً من العبيد السود.^{٣٢}

إنَّ الأثر التاريخى لاتفاقية البقط يتركز فى كونها تطوى على توثيق رسمى لارتباط السودان بالعبودية التى لم يكن يخلو منها مجتمعٌ فى أى مكان من العالم فى ذلك الوقت. كما أنَّ العبودية ما قبل التاريخ وحتى منتصف القرون الوسطى لم تكن ترتبط بشكل وثيق بمسألة العرق أو الدين، بل كانت ترتبط بشكل أكبر بالعادات والتقاليد المحلية المرتبطة أحياناً بالممارسات الدينية.

فقد كانت تتم فى بعض المجتمعات التضحية بالعبيد للإلهة، أما الشكل الآخر فقد كان مرتبطاً باستعباد المنتصرين فى الحروب لأسراهم ولأفراد من المجتمعات المنهزمة. ولكن لاتفاقية البقط أهمية خاصة فى الوضع السودانى نسبة لارتباطها بدخول العرب والمسلمين إلى السودان. والذين أقاموا شكلاً من الحدود الثقافية والعرقية والدينية، وكانت العبودية وتجارة العبيد تمثل أساساً هاماً من أسسها على مدى تاريخ السودان وحتى يومنا الحاضر. فقد بنيت البقط على المبدأ الإسلامى القاضى بأنَّ يدفع غير المسلمين الجزية فى مقابل حصولهم على الحماية وحرية العبادة داخل الدولة الإسلامية. وفى مناطق أخرى كانت الجزية تُدفع فى شكل أموال أو أى موارد اقتصادية أخرى. إلا أنَّ الجزية فى السودان دُفعت عن طريق «العبيد»، وبالتالي كان هذا إشارة إلى أنَّ أحد أهم الموارد التى يحويها السودان وقتها، هى قدرته على توفير العبيد.

هنالك جانب آخر مرتبط أيضاً بالشرعية الإسلامية يقضى بأنَّ المسلم لا يمكن أن يستعبد أخاه المسلم، وبالتالي أصبح غير المسلمين بشكل عام وخاصة «الوثنيين» هدفاً أساسياً للاستعباد.^{٣٣}

كان أهم أهداف اتفاقية البقط السياسية هو الحفاظ على الحدود الفاصلة بين مملكة النوبة المسيحية الأفريقية والمملكة العربية المسلمة الوليدة فى مصر.

32- (Sharkey 1992, p.24)

33- (McLoughlin, Economic Development and the Heritage of Slavery in the Sudan Republic, Journal of the international African Institute 1962, p.357-359)

هذا الفصل الذى بدأ سياسياً وسيادياً بين مملكتين، أصبح فصلاً عرقياً وثقافياً وإثنياً، مستنداً إلى مبررات دينية، حينما اكتملت سيطرة العرب المسلمين على السودان بعد سقوط مملكة النوبة فى القرن الرابع عشر. وهذا الفصل العرقى والثقافى كان محمولاً فى ثنايا معاهدة البقط التى أوجبت دفع «الجزية» من العبيد وليس من أى مورد اقتصادى آخر. وبالتالي كانت البنية الذهنية للعرب المسلمين الذين سيطروا على السودان فى القرن الرابع عشر وتمكنوا من إنشاء أول مملكة مسلمة هى مملكة سنار/ الفونج فى عام ١٥٠٥، كانت ذهنيته مبنية على الفصل الذى أقرته اتفاقية البقط، التى جعلت من السودان مصدرًا للعبيد.

وبالتالى انتقلت تلك الفكرة إلى العرب الوافدين والحكام الجدد الذين كانوا مصريين على نفي انتمائهم «السودانى النوبى» من ناحية أمهاتهم وحتى ينفوا عن أنفسهم صفة العبودية «المحتملة» إذا ما كانوا منتمين إلى هذه الأرض أو العرق أو الإثنية التى كان يأتى منها العبيد لقرون.

وبالتالى فإن اتفاقية البقط التى انتهت رسمياً وسياسياً مع استكمال سيطرة العرب المسلمين على أرض النوبة فى عام ١٣١٩-١٣٢٠، لم تنته على المستوى الثقافى والذهنى حتى قرون تلت. بل كانت أساساً لبنية الوعى الجمعى المستند إلى واقع سياسى وتاريخى برر للعرب المسلمين نظرة دونية للسودانيين الأصليين، وبرر أيضاً مواصلة استعبادهم ومواصلة اعتبار أراضى السودان خارج المناطق التى أصبحت «عربية مسلمة»، مناطق لصيد العبيد واسترقاق السكان.

ومع استتباب الحكم لمملكة سنار/ الفونج فى القرن السادس عشر إلى القرن الثامن عشر، انتشر الإسلام فى مناطق عدة من السودان الجغرافى الحالى، ولكن أيضاً ازدهرت تجارة العبيد، وهناك أدلة تاريخية تثبت أن الاستعباد تعدى الوثنيين إلى الذين أسلموا من السكان الأصليين للسودان وما جاورهم غرباً وشرقاً.

وبالتالى فإن المبدأ الشرعى القاضى بعدم استعباد المسلمين لم يتم احترامه كثيراً فى ظل مملكة سنار وما بعدها، أثناء الحكم التركى وحتى نهاية تجارة العبيد فى النصف الأول من القرن العشرين.^{٢٤}

وإذا كانت البقطة قد بنيت على أساس عدم إسلام النوبة فإن هذا الشرط زال من مناطق عدة فى السودان وبقية أفريقيا إلا أنه لم يوقف تجارة العبيد فى السودان. وهذا نتيجة لأن العرب المسلمين الوافدين الذين سيطروا على الممالك النوبية نتيجة للوراثة من أمهاتهم أخوات وبنات الملوك النوبة، كانوا يحتاجون إلى فواصل قوية بينهم كسلالة جديدة حاكمة وبين أخوالهم وأجدادهم النوبة المنتهى حكمهم، حتى تتمكن القبائل العربية الوافدة كإثنية مهيمنة جديدة» من تثبيت أقدامها فى السيطرة على البلاد ومواردها.

وكانت إحدى سبل استكمال السيطرة هي صناعة فواصل ثقافية وعرقية تحد من تأثير الثقافة والبنى الاجتماعية الأصلية فى السودان وتحد من مقاومتها للحكام الجدد وتخضع السكان الأصليين لسيطرة السلطة الجديدة.

ولهذا فإن الإسلام وحده لم يكن «حدًا فاصلاً أو فارقًا أو مميزًا» كافيًا للعرب المسلمين الوافدين ليصنع التمايز على السكان الأصليين للسودان من النوبة وغيرهم من القبائل الأفريقية.

فمن السهل أن يدخل الناس إلى الدين الإسلامى، وبالتالي يزول الفارق المرتبط بالديانة، وتزول معه فرص تمكين القبائل العربية لنفسها، مما قد يهدد وجودها كسلطة حاكمة وقدرتها على الاستفادة من الأرض اقتصادياً على مستوى الرعى بشكل خاص والزراعة بدرجة أقل. لهذا كان «الحد الفاصل أو الفارق المميز» الثابت، والذي لا يمكن تغييره هو «العرق أو الإثنية»، أى أن الانتماء إلى العروبة هو الفيصل بين الطبقة الحاكمة الجديدة وبين رعاياها من السكان «غير العرب»، وان كانوا مسلمين.

يقول أمير إدريس: «إن الأصل هو الذى كان يهم، فحتى التحول إلى الإسلام لم يعوّض بشكل كامل عن غياب الانتساب إلى السلف العربى المقبول» فى عصر مملكة سنار.^{٣٥}

وبما أن التجارة بشكل عام وخاصة تجارة العبيد كانت تمثل مورداً اقتصادياً هاماً وأحد أسباب دخول العرب إلى السودان وأحد موارد ثروتهم منذ قرون، كان من الضرورى استمرار السودان كمصدر للعبيد. كما أن أنواع التجارة الأخرى ستصبح أكثر سهولة عندما تحتفظ المجموعات العربية الوافدة بميزتها كسلطة حاكمة، ولهذا كان أهم وسائل تثبيت سلطة

العرب المسلمين هو جعل الانتماء للعروبة هو جواز المرور الوحيد نحو السلطة والطبقات العليا في المجتمع.

ومن هنا كانت اتفاقية البقط تمثل بدورها نقطة التحول التاريخي التي بنيت عليها العقلية المسيطرة للعرب المسلمين كحكام للسودان في عهد مملكة سنار وما تلاها. ومع تقدم الزمن أصبح الانتماء للعروبة هو الخيار الأفضل لكل من يريد الصعود إلى طبقات المجتمع العليا، وبالنتيجة أصبحت المجتمعات السودانية الأفريقية التي لم تستعرب، بالدم أو الثقافة، أصبحت هي مسرح استمرار العبودية وتجارة العبيد خلال خمسة قرون منذ ١٥٠٥ وحتى القرن العشرين.

«إنَّ المتحدثين بالعربية والمسلمين النيلييين في السودان توصلوا إلى اعتبار أنَّ معاييرهم الثقافية والقيمية هي أعلى من تلك التي لدى غير المسلمين وغير العرب.. فإنَّ تكون مسلماً في تلك المجتمعات لم يضمن حماية الكثيرين من التعرض للاستعباد، فقد كان المقبوض عليهم يشتملون على المسلمين من غرب أفريقيا وغرب السودان- الذين هم في طريقهم للحج في مكة».^{٣٦}

تاريخ العبودية أثناء مملكة سنار / الفونج

انقسم المجتمع في مملكة سنار (١٥٠٥-١٨٢٠م) إلى ثلاث طبقات هي «طبقة النبلاء»، و«طبقة الرعية»، و«طبقة العبيد». ولم يكن من حق الرعية امتلاك العبيد، ولا الإتجار بهم أو تصديرهم، بل كان هذا حقاً حصرياً للنبلاء والحكام. وكانت الضرائب تجمع من السكان بدفعهم عدداً من العبيد خاصة في المناطق الجنوبية من مملكة سنار مثل جنوب كردفان/ جبال النوبة.

يقول جاي سبولدينج: «إنَّ التقنيات المستعملة من أجل الحصول على العبيد في جنوب كردفان- أثناء حكم مملكة سنار- كانت تقنيات سياسية وعنيفة أكثر من كونها اقتصادية. تلك التقنيات أدت إلى حالة مستمرة من انعدام الأمن المؤسسي امتدت عبر المناطق

الجنوبية- لمملكة سنار»^{٣٧}.

وكان أحد أهم مظاهر الغنى والرفاه للنبلاء هو امتلاك العبيد سواء كعمال فى الزراعة أو الرعى أو كخدم فى المنزل يوفرون كافة أشكال الرفاهية للاسر النبيلة. ويقول الرحالة والمستكشف، جيمس بروس، الذى وصل إلى سنار فى الفترة بين ١٧٦٨-١٧٧٠: «إنَّ العنوان الأول للنبل فى البلاد هو امتلاك العبيد، فكل الألقاب لا قيمة لها إلا إذا كان حاملها هو نفسه عبد. إنَّ امتلاك العبيد فى سنار هو الرمز الوحيد للنبل»^{٣٨}

وقد كان الانتماء العربى للملك سنار محسومًا على الأقل بالنسبة إليهم، فعلى الرغم من الأصل غير المؤكد لمجموعة (الفونج)، والتباين حول نسبتها إلى الأمويين الذين فروا إلى السودان بعد هزيمتهم، أو نسبتهم لبعض قبائل دارفور أو الشلك أو جنوب النيل الأزرق، ظل أصل «الفونج» مثار جدل للمؤرخين.^{٣٩}

ولكن الملك الأول للملكة سنار وزعيم الفونج، عمارة دنقس، الذى حكم من ١٥٠٥-١٥٣٤، كان قد أرسل رسالة إلى السلطان سليم الذى حاول أن يغزو مملكة سنار بعد أن غزا إثيوبيا وسيطر على سواكن ومصوع، وقال عمارة دنقس فى رسالته للسلطان سليم:

«إنى لا أعلم ما الذى يحملك على حربى وامتلاك بلادى، فإنَّ كان لأجل نصره دين الإسلام فإنى وأهل مملكتى عربٌ ومسلمون ندين بدين رسول الله، وإنَّ كان لغرض مآدى فاعلم أن أكثر أهل مملكتى عربٌ بادية هاجروا إلى هذه البلاد فى طلب الرزق ولا شيء عندهم تجمع منه جزية سنوية»^{٤٠}.

حيث إنَّ نص الرسالة يوضح أن لا شك لدى عمارة دنقس فى عروبه أو على الأقل عروبة كافة أهل مملكته. وعلى الرغم من أن مملكة سنار وقتها كانت تشمل العديد من المناطق التى

37- Jay Spaulding, Pastoralism, slavery, commerce, culture and the fate of the nubians of North and Central kordofan under fur rule, ça. 1750- 1850, International Journal if African Historical studies 2006, pp.401

38- (Sharkey 1992, p.25)

٣٩- يوسف فضل حسن ، مقدمة فى تاريخ الممالك الاسلامية فى السودان الشرقى ١٤٥٠-١٨٢١، جامعة الخرطوم ٢٠٠٣، ص ٥٣.

٤٠- (شقيق ١٩٨١، ص ١٠٠)

لم يصبح سكانها مسلمين بالكامل، إلا أن الملك عمارة دنقس يبدو أنه لا يعدهم من «أهل مملكته» ربما لكونهم ليسوا «عرباً»، فحسب جزمه «فأهل مملكته» من العرب. وقد يفسّر محتوى الرسالة في إطار المناورة السياسية لحماية عمارة دنقس لمملكته، لكن التركيب الثقافي والسياسي لمملكة سنار كان يعمق مفهوم العروبة والإسلام كهوية أساسية للمملكة ونخبها الحاكمة.^{٤١}

إنّ رسالة عمارة دنقس تنحو أيضاً إلى تفسير هام ليس فقط لعلاقات الرق في السودان، بل أيضاً لمسألة علاقة العرب الوافدين للسودان بأرض السودان ككل. فالملك عمارة دنقس أقرّ في رسالته بأنّ السبب الرئيسي لهجرة العرب إلى البلد هو «طلب الرزق». وهذا يؤكد أنّ أهداف السيطرة الاقتصادية، ومن ضمنها تجارة العبيد هي على رأس أولوياتهم، باعتبار العبيد من أكثر السلع قيمة في ذلك العصر، خاصة عند تصديرهم للخارج أو للتجار الأجانب. ولكن كانت للعبيد أيضاً قيمة كبيرة في الداخل، كجزء من مقومات المكانة النبيلة والقوة الاقتصادية والسياسية في بنية المجتمع في مملكة سنار. وحسب قوانين دولة سنار فإنّ الضرائب كانت تُقاس بالذهب ولكنها كانت تدفع في المناطق الجنوبية خاصة من خلال العبيد. وكانت المجتمعات المحلية مجبرة على الدفع فكانوا يختطفون الضعفاء من الأطفال والنساء لكي يخلصوا أنفسهم من عبء دفع الضرائب. ولكن الحاجة الماسة للرجال الأقوياء من العبيد لتقوية جيش المملكة جعلت الحكومة في سنار تسيّر حملات منظمة وباستمرار على مناطق المملكة الجنوبية في جبال النوبة وجنوباً في النيل الأزرق ومشارف بحر الغزال للحصول على الجنود.^{٤٢} لم يكن امتلاك العبيد كما ذكرنا متاحاً للرعايا والطبقات الدنيا من المزارعين والرعاة، خاصة من غير العرب وغير المسلمين، لكن العبيد كانوا يشكلون أهمية بالنسبة للحكومة في تكوين جيشها.

كما أنّ توريد العبيد إلى مصر ومناطق أخرى كان لا زال مستمراً طوال فترة حكم مملكة سنار التي امتدت لثلاثة قرون. ورغم أنّ بداية القرن التاسع عشر شهد إنهاء تجارة الرقيق وتحرير العبيد في العالم الغربي، إلا أنّ التجارة في السودان وحملات اختطاف العبيد كانت

٤١- يوسف فضل ٢٠٠٣، ص ١٣٩

42- (Spaulding, Pastoralism, slavery, commerce, culture and the fate of the nubians of North and Central kordofan under fur rule, ça. 1750- 1850 2006 , p.401)

تشهد أعلى معدلاتها فى مع بداية القرن التاسع عشر واستمر الأمر كذلك حتى بداية القرن العشرين.

لذلك كانت مملكة سنار تُشكّل مرحلة انتقالية فى تاريخ العبودية فى السودان، حيث أصبحت الاستفادة من العبيد تتم على المستوى الداخلى ولمصلحة الحكام والنبلاء فى سلطنة سنار والتي امتدت جغرافياً من الشلال الثالث شمالاً وحتى جنوب النيل الأزرق أقصى الجنوب وشرقاً حتى سواكن وغرباً حتى كردفان.^{٤٢} إن ولع السناريين بامتلاك العبيد واعتبارهم الرمز الأساسى على نبل الطبقات العليا، أدى إلى امتلاكهم أعداداً كبيرة جعلت بعضهم يبنون قرى كاملة فقط للعبيد الذين كانوا يعملون فى زراعة الأراضى التابعة للبلاد والنبلاء، كما أن انتشار وتوسع حملات الاختطاف للعبيد أكدها عددٌ من الرحالة الذين أشاروا إلى أن أسعار العبيد كانت متدنية للغاية نسبة إلى وفرتهم خاصة فى القرنين السابع عشر والثامن عشر.^{٤٣}

وهذه الكبيرة من العبيد والتصنيف للنبل المرتبط بامتلاكهم، هو أحد آثار الرغبة الكبيرة فى التمايز على العامة من الرعايا، عبر إيجاد تصنيف جديد هو العبيد والسادة. وهذه الثنائية التى مثلت حدّاً فاصلاً بين النبلاء والعوام، هى فى جوهرها آلية أخرى اختطها الحكام فى سنار لصناعة حدود طبقية تحولت لاحقاً إلى حدود ثقافية أيضاً، قسمت المجتمعات السودانية إلى سادة وعبيد.

وعلى خطوط هذا التقسيم كانت هناك تقسيمات تابعة لها على المستويات الجغرافى والإثنى والعرقى، حيث كان العبيد يأتون من المناطق الجنوبية لسلطنة الفونج/ سنار، التى يقطنها غير العرب وغير المسلمين فى الغالب. ولذلك فإن تاريخ العبودية فى مملكة الفونج شكل الأساس الذى انبنت عليه أفضلية جديدة للعرب المسلمين على غيرهم من السكان الأصليين للسودان من الأفارقة السود، مسلمين وغير مسلمين.

وذلك تبعاً لخطوط الفصل الجغرافى، الإثنى، العرقى التى تحكم غارات اختطاف العبيد المنحصرة جنوب مملكة سنار فى جبال النوبة وجنوب السودان وغربها حتى غرب أفريقيا، بحيث أصبحت العبودية صفة ثابتة ملصقة بكل من هو أسود وغير عربى الأصل

٤٢- (شكير ١٩٨١، ص ٩٩)

44- (Sharkey 1992, p.26)

وإن كان مسلماً. فيما أصبح امتلاك العبيد من داخل السودان ومن الدول المجاورة هو دلالة نبل ورفعة مكانة النخبة التي كانت من العرب المسلمين أو من المستعربين الباحثين عن تلك المكانة الراقية في المجتمع، حيث يؤكد ذلك أمير إدريس بقوله:

"إن هذه المملكة الجديدة- أى سنار- أصبحت ضماناً للسلام والنظام بالنسبة للمجموعات العربية والإسلامية، ولكن بالنسبة لغير العرب وغير المسلمين كانت أداة للتدمير".^{٤٥}

ومع تقدم الحكم فى سنار، فى القرنين السابع عشر والثامن عشر، بدأت تتشكل الطبقة الحاكمة والطبقة الوسطى النيلية، التى تكوّنت من التجار ورجال الدين والطرق الصوفية ورجال الحكومة ومُلاك الأراضى، إضافة إلى شيوخ القبائل. فسلطنة سنار لم تكن أبداً سلطة مركزية، بل كانت القبائل المختلفة والممالك الصغيرة تعتبر نفسها فى شكل من الاتحاد تحت مملكة الفونج التى كانت تجمع الضرائب من تلك المشايخ أو الممالك الصغيرة. وتشكّلت هذه الطبقة الوسطى النخبوية النيلية التى تنتمى أساساً لنفس العقليّة العربية الإسلامية التى أنتجتها سلطنة الفونج وما سبقها من مراحل لدخول العرب السودان، وكانت هذه الطبقة هى الأساس الذى استند إليه الحكم التركى فى حكم السودان ولاحقاً كانت أيضاً السند للحكم الإنجليزى- المصرى، وورثت بعد ذلك الحكم فى السودان بعد الاستقلال.

فخلال القرنين السابع عشر والثامن عشر قامت العديد من القبائل والاسر فى شمال السودان بإنتاج ما يسمى بأشجار النسبة إلى قبائل عربية وأحياناً إلى بيت النبى مباشرة، حتى تضمن انتماءها للنخبة الحاكمة وطبقة النبلاء فى المجتمع.

فعلى نهر النيل كانت قد بدأت تتشكل طبقة وسطى من التجار ومُلاك الأراضى الذين كانوا فى حاجة إلى العبيد لتوسيع زراعتهم، والذين استوطنوا مراكز تجارية ازدهرت على أيديهم على طول نهر النيل، بحيث أصبح التجار المتواضعون يمتلكون بعض العبيد لأداء مهام الزراعة وجلب الماء وطحن الفلال.^{٤٦}

ولذلك فإن دور مملكة سنار فى ما يمكن تسميته «توطين تجارة العبيد والعبودية»، يعد مرحلة هامة فى تشكّل حدود وفواصل الهوية الاجتماعية للمجموعات الإثنية والثقافية المختلفة فى السودان.

45- (Idris 2005, p.26)

٤٦- السابق و (Sharkey 1992, p.26)

وعلى حدود مملكة سنار الجنوبية- كما ذكرنا- كانت تتم غارات منتظمة لاختطاف العبيد، لصالح المملكة نفسها ونخبتها النبيلة الحاكمة. وبالتالي كانت مملكة الفونج هى التى رسمت الحدود الجغرافية والفواصل العرقية للهوية الحاكمة فى السودان، من خلال تحديد المناطق التى تتم الإغارة عليها لجلب العبيد. وفصلت بين مناطق الغارات لاختطاف العبيد، وبين مناطق الإتجار بهم واستخدامهم سواء كجنود أو قوة عاملة تخدم السادة فى المزارع والبيوت وغيرها.

وأصبحت المناطق الجنوبية من سنار التى يقطنها غير العرب وغير المسلمين من السودانيين الأفارقة الأصل «السود» هى ساحات الغارات المستمرة، فى حين كان ينقل العبيد شمالاً إلى العاصمة سنار ومنها إلى بيعهم فى مصر أو عبر سواكن فى الحجاز وغيرها. هذا إضافة إلى تعميق الفواصل الثقافية وانشاء صورة ذهنية نمطية عن الوضعية الطبقيّة التى كانت تميز المجتمع فى مملكة سنار.

تلك الصورة التى جعلت مناطق فى السودان هى مناطق غارات العبيد تاريخياً، هى مناطق للعبيد بالمجمل، أى كل سكانها الأصليين ومَن يشبههم شكلاً وثقافة هم من العبيد، وثبتت هذه الصورة فى ذهنية الذين كانوا تاريخياً هم السادة من سكان مناطق سيطرة مملكة سنار التاريخية فى وسط وشمال السودان.

إنّ تاريخ العبودية وعلاقات الرق فى مملكة سنار شكل أساساً جديداً للهوية السودانية الحاكمة، التى أصبحت عربية مسلمة وحاملوها من سادة العبيد، وإنّ لم يمتلكوا عبيداً قط بشكل فعلي، لكن انتماءهم عرقياً وجغرافياً لمنطقة السادة أعطاهم هذه الهوية. وفى الجانب الآخر فإنّ غير العرب وغير المسلمين «والمسلمين أحياناً»، أضيفت إليهم صفة العبيد، إذا كانوا من المنحدرين من المناطق التى كانت ساحات خطف العبيد تاريخياً.

وبهذا فإنّ طبقة جديدة من التعقيد قد أضيفت إلى أزمة الهوية السودانية. هذا التقسيم الجديد للمجتمعات السودانية على أساس تاريخ العبودية فى السودان، وعلى مستوى الجغرافيا والعرق والإثنية، قد أدى إلى مزيد من تمكين المجموعات العربية والمسلمة من خلال تجارة العبيد وامتلاكهم العبيد ولو على مستوى صغير، الأمر الذى ساعد على تراكم الثروات فى أيديهم، وبالتالي أصبح هناك تعميق أكبر للفارق بين المجموعات العربية المسلمة وغير العربية فى السودان.

ليس فقط من خلال التصنيف على أساس العبيد والسادة، ولكن لأن تاريخ العبودية في السودان كان له بعد اقتصادي، زاد من تركيز الثروة والسلطة في أيدي المجموعات العربية المسلمة والمستعربة النيلية عبر الطبقة النبيلة النخبوية التي امتدت من حكم سنار إلى يومنا الحاضر.

وقد أتى الغزو التركي إلى السودان في بداية القرن التاسع عشر ١٨٢٠، وأنهى حكم مملكة سنار الذي استمر لأكثر من ثلاثة قرون، ولكنه وجد طبقة من النبلاء وطبقة وسطى عريضة اعتمد عليها في إدارة البلاد، كما أن الحكم التركي أسهم بقوة في توسيع تجارة العبيد وبالتالي أيضاً توسع تلك الطبقة الوسطى من التجار ورجال الدين وزعماء القبائل الذين شكلوا النخبة النيلية الحاكمة للبلاد.

تاريخ العبودية أثناء الحكم التركي

لقد كان الحكم التركي للسودان (١٨٢١-١٨٨٥) مسعوراً بصيد العبيد؛ لأغراض محمد على باشا التوسعية التي احتاجت العبيد كجنود وكقوة عاملة. وبالنتيجة أصبحت معظم أراضي السودان الغربية والجنوبية ساحة للقنص وصيد العبيد لصالح المستعمر التركي-المصري، وأيضاً لصالح التجار المحليين من القبائل والمجموعات العربية شمال السودان، خاصة الشمال النيلي.

ورغم محاولة الدولة التركية عبر ضغوط عالمية وقتها وقف تجارة العبيد في السودان إلا أنها فعلياً لم تتوقف أبداً خلال عهدهم. ويعتقد بعض من المؤرخين أن الثورة المهدية لم تكن لتجد هذا القدر الكبير من الترحيب والمانصرة لولا محاولات وقف الأتراك لتجارة العبيد التي أثرت سلباً على التجار المحليين والقيادات القبلية النيلية الشمالية، التي كانت حسب روبرت كولينز، الباحث البريطاني في شؤون السودان، قد فقدت أرباحها التجارية وإن لم يكن سبل عيشها بسبب جهود محاربة الحكم التركي لتجارة الرقيق في عهد الخديوي إسماعيل.^{٤٧}

٤٧- (كولينز ٢٠١٥، ص ٤١)

الحكومة التركية وتجارة الرقيق؛

بالنسبة للحكومة التركية، كان كل ما يعنيهها فى الفترة الأولى من حكم السودان هو الحصول على العبيد لرفد الجيش المصرى بأعداد كبيرة من الجنود. فقد كان محمد على باشا راغباً فى التوسع، ولكنه لم يرغب فى تجنيد المصريين لأنه أراد لهم العمل فى الزراعة. وقد ألح على ابنه إسماعيل باشا بإرسال العبيد من السودان فور فتحه لسنار، وطلب منه إرسال ما لا يقل عن عشرة آلاف من الرقيق عبر الإغارة على جبال النوبة وأراضى الجنوب. وأصدر محمد على أوامره بأن تبنى مراكب خاصة لنقل العبيد للجنودية، وأن يتم فتح معسكرات لهم، وطلب أن يتم دفع الضرائب رقيقاً فى جميع الأقاليم.

كما أمر بأن يمنع الجلابة من التجارة فى الرقيق وإن فعلوا فعليهم بيعهم للحكومة فقط. وفى الفترة الأولى من الغزو لم يتمكن الجنود الأتراك من التواءم مع أجواء السودان الصعبة ولم يتمكنوا من أن يوفروا لمحمد على ما طلب من العبيد، فكتب إلى سر عسكر السودان قائلاً: «إن المقصود الأسمى من هذه التكاليف الكثيرة والمتاعب الشاقة ليس جمع المال، كما كتبنا ذات مرة بعد أخرى، بل الحصول على عدد كبير من العبيد الذين يصلحون لأعمالنا ويجدرون بقضاء مصالحننا»، وكتب لاحقاً أيضاً: «إن قيمة العبيد الصالحين للعمل عندنا بمثابة قيمة الجواهر نظراً لمقتضى الوقت والحال، بل هو اعز من ذلك».^{٤٨}

وفى سبيل تحقيق مراد محمد على باشا «من النهمة الذى لا يشبع لامتلاك الرقيق»، قامت الغزوات الواحدة تلو الأخرى على مناطق جبال النوبة وجنوب السودان والنيل الأزرق، حيث «نظم خورشيد باشا - حكمدار السودان - غزوات سنوية لضمان الإمداد المنظم بالرقيق، وقام هو شخصياً خلال الفترة من ١٨٢٧-١٨٣٣، بقيادة حملات سنوية لاسر الرقيق فى أعالي النيلين الأزرق والأبيض وبطول الإثيوبية»^{٤٩}

وحسب روايات روايات الرحالة والسائحين الأوروبيين، فإن جنود محمد على باشا كانوا يأخذون رواتبهم من العبيد بدلاً عن المال، وقد احتج الإنجليز لدى محمد على باشا من هذا الأمر، فبعث إلى حاكم السودان، فقام الأخير بالاجتماع بالمشايخ والقيادات فى أول مجلس

٤٨- (مكى شببكة، السودان عبر القرون، دار الجيل ١٩٩١، ص ١١٤-١١٨)

٤٩- (كولينز ٢٠١٥، ص ٣٠)

كبير عُقد في الحكمدارية للشؤون العامة، وقرر المجلس جمع الرقيق وبيعهم وإعطاء الجنود روايتهم نقداً.

وكما يؤكد مكى شببكة فإنَّ هذا الاجتماع لم يؤثر في التوجه نحو إلغاء الرق، بل وطد تجارة العبيد عبر بيع الرقيق ودفع أثمانهم كرواتب للجنود.^{٥٠}

ومع تزايد الضغوط على محمد على باشا من الإنجليز والدول الأوروبية لإنهاء الرق والغزوات لاسر الرقيق في السودان، برر الخديوى موقفه بأنَّ ما يجرى ليس بغزوات لجلب الرقيق. وشرح الوضع بأنَّ ما يقوم به هو عمل شرعى، فعندما يقوم تمرد من القبائل على الحكومة أو تغزو بعضها بعضاً يقع الرجال في اسر الحكومة وتقوم بتجنيدهم. وأكد أنَّ الجنود يحصلون على التدريب والرتب العسكرية ويسمح لهم بالزواج من أهل البلد وبالتالي فهم لا يعاملون معاملة العبيد.

لكن ما سبق من رسائل من محمد على باشا في بداية حملته على السودان تؤكد نواياه الحقيقية نحو السودان، خاصة مسألة العبودية وتجارة العبيد. كما أنَّ روايات الرحالة الأوروبيين الذين زاروا السودان عقب الفتح التركى للسودان رسمت صوراً مفصلة ومرعبة لقسوة الغزوات التى كانت تسعى لجمع العبيد، وعمليات ترحيلهم المرهقة والقاتلة عبر الصحراء إلى مصر، من جبال النوبة أو من جنوب السودان، حيث يقول بالامى أحد الرحالة الأجانب الذين زاروا السودان بين ١٨٢٨ و١٨٣٩، إنَّ ١٠٪ على الأقل من العبيد الذين شهد على أسرهم من جبال النوبة ماتوا في الطريق حتى وصلوا الأبيض، فكيف الحال حتى الوصول إلى القاهرة.

وقد روى بالامى أنَّ السكان من النوبة الذين تمت غزوتهم قام الكثير منهم بالانتحار الجماعى أحياناً أو الفرار إلى قراهم في الجبال والموت جوعاً وعطشاً بدلاً من الوقوع في أسر العبودية. «كما أنَّ الذين قرروا القتال من أجل حريتهم تم قتلهم كما صودر حصادهم، أما الذين نجوا فأصبحوا أفراداً مشرذمين دون أسرهم وفي حالة كاملة من الصدمة النفسية».^{٥١}

وفي شأن حالة العبيد أثناء الرحلة إلى الأسواق سواءً في مصر أو السودان الشمالى،

٥٠- (شببكة ١٩٩١، ص ١٣٠)

51- (Sharkey 1992, p.72-73)

فإن المصادر تشير إلى نسبة من الموت في الطريق أكثر ارتفاعاً لأولئك الرقيق المأسورين من الجنوب، وصلت إلى ٣٠٪ من القتلى بعد العشرة أيام الأولى فقط من الأسر.^{٥٢} فقد وصف عالم الآثار هوسكنز والذي مرّ بقافلة من العبيد متجهة إلى مصر صورة العبيد المقيدين إلى عمود خشبي مرتبط بمثلث حول العنق يحمله الواحد منهم ويربط عليه من رجليه وقدميه حين ينام، وحين يسير يحمله على كتفه هو ومن خلفه حتى يسيروا في خط مستقيم.

ويقول بالامى الذى شاهد مشهداً مماثلاً: «إن الصغار من الأطفال أو الصبية كانوا يربطون بحلقات على الأقدام واليدين، التى كانت تحتك بأيديهم أرجلهم». والرجال أيضاً، رُبطت أرجلهم وأيديهم بالحلقات التى كانت تؤدى إلى تمزق الجلد وحدوث الالتهابات التى أدت إلى موت البعض، فى حين خسر البعض أطرافهم بسبب الفرغرينة.

ورغم أن الأعداد لم تكن بالقدر المرضى لمحمد على باشا فى أيام الغزو الأولى إلا أنه فى حوالى عام ١٨٦٠ قُدِّرَ بأنه ما لا يقل عن ١٢ إلى ١٣ ألفاً من العبيد كان يتم إرسالهم شمالاً كل عام من أقاليم بحر الغزال عبر التجار، فمنهم من يباع فى السودان ومنهم من يصل إلى مصر^{٥٣}. ويقدر بأنه حتى عام ١٨٣٩، أكثر من ٢٠٠ ألف من الرقيق تم اختطافهم من الجبال وحدها عبر الغزوات السنوية التى قادها الأتراك والتجار^{٥٤}.

هذه الحالة من التعذيب المستمر منذ رعب لحظة الغارات والألم أثناء الرحلة إلى مصر، يؤكد لإنسانية الممارسة فى حد ذاتها، مهما كان مصير من يتم استرقاقهم. والحكومة التركية لم تملك على الإطلاق تلك النظرة الإنسانية، بل كانت ممارستها للاسترقاق المؤسسى والمنظم عبر الدولة فى السودان، أحد أهم أسباب الانقسام الاجتماعى والطبقى والذى أدى لانقسام سياسى واقتصادى، لا زالت تعاني منه البلاد، حيث إن هذا التبنى

٥٢- السابق

٥٣- (كولينز ٢٠١٥، ص ٣٠)

٥٤- انظر حاشية رقم (٤) فى (Mcloughlin 1962, p.361) الذى نقل عن G. F. March, "Kordofan Province (Agriculture)" in J. D. Tothhill(ed.), Agriculture in the Sudan, London: Oxford University Press, 1948, p.828

لمؤسسة الرق من قبل الدولة، قد تجاوز المرحلة السنارية التي لم تكن فيها العمليات بهذا القدر من التنظيم، كما أن السلاح الناري أدى إلى أن تكون الهجمات على السكان الأصليين أشد وحشية، حيث تؤكد الباحثة هيدر شاركي بالقول: «إن الطبيعة الحميدة للرق في السودان تصبح تحت المساءلة حين ينظر المرء إلى مقدار القوة القاسية والدمار الذي سببته عملية استمرار هذه المؤسسة.»^{٥٥}

السودانيون وتجارة الرقيق في العهد التركي:

إن التحول النوعي الأساسي الذي أثر على تجارة العبيد في السودان، كان دخول الأسلحة النارية بكميات كبيرة على أيدي جيوش محمد على باشا الغازية للبلاد. وهذه القوات سريعاً ما توجهت جنوباً إلى جبال النوبة وجنوب السودان الحالي من أجل تنفيذ أهم أغراض الغزو، أي جلب العبيد لدعم جيش محمد على باشا. وفي بداية الحكم التركي جرت غزوات منظمة على مناطق جنوب كردفان وبحر الغزال وما تلاها من مناطق، إلى الجنوب في غزوات اتصفت بـ«العنف الشديد»، خاصة مع استخدام السلاح الناري الذي لم يكن للسكان المحليين القدرة على الدفاع عن أنفسهم ضده كما كانوا يفعلون ضد صيادي العبيد من العرب في السابق.^{٥٦} ان تزايد الطلب على الرقيق من قبل الحكومة والسكان سواء في مصر أو داخل السودان في فترة الحكم المصري وانتشار استخدام السلاح الناري، زاد من الهجمات على مناطق عدة جنوباً وصولاً إلى الاستوائية. ولم تكن الحكومة التركية تسيطر على الجنوب بل كانت السيطرة الفعلية بيد التجار، وهؤلاء كانوا خليطاً من التجار الغربيين والمصريين والسودانيين. وقد استعان التجار الأجانب بالعرب من المصريين والسودانيين وجندوهم لحملاتهم لصيد العبيد في الجنوب، وكان لهول الضرائب المفروضة من الأتراك والإغراءات بالأرباح الأثر الكبير في دفع أعداد متزايدة من السودانيين من القبائل في الشمال النيلي للعمل في

55- (Sharkey 1992, p.75)

٥٦- (شبيكة ١٩٩١، ص، ١٧٧-١٧٩)

تجارة الرقيق. وكان الكثيرون يعملون مساعدين للتجار الأجانب إلا أنهم تمكنوا لاحقاً من تكوين تجارة خاصة بهم، وصدروا الرقيق إلى المدن والقرى فى الشمال وإلى خارج البلاد أيضاً.^{٥٧}

التجار الشماليون ونظام الزرائب:

لقد كان لتجارة العبيد فى تلك الفترة أعظم الأثر على المجتمعات التى تمت فيها عمليات صيد العبيد، إذ أنها كانت مرتبطة بعملية متكاملة من النهب المنظم للموارد، خاصة العاج. فقد كان هناك هوس بريطانى بالعاج فى منتصف القرن التاسع عشر، وقد كان يتم الإتجار به عن طريق المقايضة مع القبائل المحلية، إلا أن زيادة الطلب فرضت الحاجة إلى القيام بحملات لصيد الأفيال ونزع العاج.

ومع الغزو التركى وجد التجار الأجانب طلباً أكبر للعبيد، إضافة إلى العاج فبدأوا فى تعيين العرب من السودانين للعمل فى صيد الأفيال والرقيق، ولكن سرعان ما اكتشف التجار الأجانب ومساعدوهم الأرباح الكبيرة من تجارة الرقيق.

ولهذا أقيمت الزرائب التى كان يقيم فيها التجار ومساعدوهم السودانيون العرب وغير السودانيين، وكانوا يخرجون منها لصيد الرقيق. أجبر بعض الرقيق على العمل لزراعة الطعام للتجار والقوات التى تعمل معهم من العرب، حيث كانت هناك أكثر من ثمانين زريبة فى عام ١٨٦٨، وكانت قد تحولت إلى مستوطنات كاملة.

فقد قام التجار وصائدو العبيد من القبائل العربية والقادمون من شمال السودان باتخاذ عبيد وزوجات لأنفسهم. وأصبحت تدور مناقشات مستمرة بينهم وبين المجتمعات المحلية التى كانوا يغيرون عليها باستمرار.

فقد كانت الزريبة الواحدة يقطنها ما لا يقل عن ٢٥٠ من الرجال والنساء وأطفالهم. وهذا الازدهار أدى إلى جذب المزيد من التجار الذين لقبوا لاحقاً بـ«الجلابة» الذين كانوا يجلبون بضائع قليلة وبعض الأسلحة النارية لبيعها للمقيمين فى الزرائب من كردفان القريبة ودارفور. وهؤلاء بدورهم دخلوا تدريجياً فى تجارة الرقيق، إذ كانوا يقايضون بهم

٥٧- السابق وانظر (كولينز ٢٠١٥، ص ٣٤-٣٥)

البضائع التي يجلبونها معهم. وقد كان الجلابة يحصلون على الرقيق بطريقة سهلة دون الاضطرار للمخاطرة بأنفسهم، وهذا أثار نفوس التجار والمقيمين القادمين من الشمال النيلي والخرطوم.^{٥٨}

وكان في العهد التركي نوعان من تجار الرقيق السودانيين، (البحارة والنهضة)، وقد أسهم السلاح الناري كما ذكرنا في تقوية قدرات التجار في صيد الرقيق، كما يقول نعوم شقير:

«كان أهل السودان إلى هذا العهد يحاربون بالحرايب والسيوف.. فلما كان الفتح المصرى دخلت جنود مصر بأسلحتها النارية، وكثر البارود فيه وصار العربى الواحد يهرب ببندقيته رهطاً من السود، فسهل على العرب غزوهم حتى صار غزو السود وصيدهم صناعة لكثيرين منهم يتعيشون منها ويجمعون الأموال الطائلة.»

ويروى شقير أن التوغل استمر جنوباً بعد الفتح المصرى إلى بحر الغزال والاستوائية، وكان من أوائل التجار المتوغلين هناك تاجر يقال له الحبشى فى ١٨٥٤ دخل إلى هناك بمركب صغير وتبعه آخرون من صعيد مصر ودنقلا التى أتى منها إدريس أبتى وغيره.

وكان هؤلاء التجار القادمون عبر نهر النيل إلى النيل الأبيض يطلق عليهم اسم البحارة. وكانوا إذا ما نزلوا فى بحر الغزال أو جنوبها حضروا الخنادق وأقاموا الزرائب وقاموا بمقايضة سن الفيل والريش مع السكان المحليين، حتى إذا تمكنوا، أغاروا عليهم وسبواهم واختاروا الأقوياء منهم كرقيق فى الزريبة وفى أعمال الغارة، وبيع الآخرون مع العاج والريش إلى القوافل المتحركة شمالاً.

أما النهضة، كما يروى عنهم، كانوا هم الذين يغيرون على مناطق جبال النوبة، إذ كانوا ينهضون نحو جنوب كردفان ويغزون السكان العزل فى الجبال بمجموعة صغيرة من الرجال فى موسم الزراعة حين ينزل السكان من جبالهم لجمع المحاصيل.^{٥٩}

وقد اتسعت التجارة فى الرقيق فى مناطق بحر الغزال والاستوائية وغيرها بواسطة البحارة والتجار الأجانب الذين وجدوا فى الرقيق أرباحاً أكبر من التجارة فى العاج، كما

٥٨- (كولينز ٢٠١٥، ص ٣٤-٣٥)

٥٩- (شقير ١٩٨١، ص ٢٤٧-٢٤٨) وانظر ايضا (شبيكة ١٩٩١، ص ١٧٧-١٧٩)

عبر مكى شببكة عن هذا التوسع قائلاً: «ظلت المراكب ترحل بدلاً من العاج الأبيض عاجاً أسود- أى الرقيق».^{٦٠}

الزبير باشا.. القوة الضاربة لحماية تجارة الرقيق

ومن أشهر التجار الشماليين البحارة ومُلاك الزرائب فى فترة العهد التركى، الزبير باشا رحمة، الذى اتسعت تجارته إلى درجة أنه امتلك جيشاً جراراً من العبيد، إضافة إلى الممتلكات الضخمة التى امتدت فى بحر الغزال ومناطق السودان الشمالى الأخرى حتى الخرطوم، نتيجة لتجارته فى العبيد، إضافة إلى العاج والریش والدمور وغيرها من السلع من مناطق بحر الغزال وكردفان ودارفور.

الزبير باشا حكى بنفسه لنجوم شقيق قصة تحوله من مواطن سودانى عادى إلى أكبر تاجر رقيق فى تاريخ السودان الحديث وأحد أكثر الشخصيات التاريخية السودانية إثارة للجدل، حيث إنَّ الجدل حوله ارتبط بشكل وثيق بأزمة الأرخنة والتوثيق لتاريخ تجارة الرقيق وإرث العبودية فى السودان، حيث يرفض البعض وصفه كنخاس أو تاجر رقيق، فى حين يتحفظ البعض على الأمر، فى الوقت الذى يصوره بعض النخب والمؤرخين على أنه شخصية وطنية وأحد رموز التاريخ السودانى الحديث.

إنَّ أصول الزبير باشا من الشمال النيلى ومن قبيلة «الجميعاب»، وُلد فى وواسى عام ١٨٢١، وسافر إلى بحر الغزال فى عام ١٨٥٦ برفقة ابن عمه.^{٦١}

ويقول الزبير إنه ذهب وفاءً بقسم الطلاق لأنه فى الأصل كان يريد أن يتنى ابن عمه عن الذهاب إلى مجاهل بحر الغزال الخطرة. وكان ابن عمه يعمل مع تاجر مصرى يدعى ابن عمر. الزبير ود رحمة الذى أطلق عليه لاحقاً لقب «باشا» بعد تمكنه من إخضاع دارفور للحكم التركى- المصرى والانتصار على ملكها فى ١٨٧٤، أصبح قوة ضاربة بسبب توسعه فى التجارة التى أصبحت ملكاً ومملكة في ما بعد.

٦٠- (شبكة ١٩٩١، ص ١٧٧-١٧٩)

٦١- (شقيق ١٩٨١، ص ٢٥٨)

فمن طريق ذكائه وحيلته تمكّن من التوّدّد إلى الملوك في مناطق بحر الغزال والاستوائية وتزّوج مع بعضهم وأغار على الكثير منهم، حتى تمكّن من فتح كامل منطقة بحر الغزال وأخضعها له عبر قوات من البحارة من التجار وقواتهم ومساعدتهم من العرب الشاميين الذين كانوا يعملون معه، وما كان يملكه من جيش جرار من العبيد.^{٦٢} إنَّ قوّة الزبير الضاربة جعلته محلّ جدل كبير عبر التاريخ السوداني، فالرجل الذي اتسمت تصرفاته بالدهاء الشديد، كانت له قدرة خاصة على التحوّل بسهولة من عدو إلى صديق. فعندما سيّر الخديوي إسماعيل رجلاً يدعى البلالي للاستيلاء على بحر الغزال في ١٨٦٩ . وبهدف إنهاء تجارة الرقيق أو السيطرة عليها، قام التجار وأصحاب الزرائب بالطلب من الزبير باشا قيادة المعركة ضد البلالي. وبانتصار الزبير كان من المتوقع أن يغضب عليه الأتراك، إلا أنه بعث يوسّط حاكم بربر لدى الحكمدار والجناب العالي في مصر، وعرض أن تكون كل الأراضي التي فتحها في بحر الغزال وحتى أراضي الرزيقات في مشارف دارفور تحت الملك الخديوي، واعتبر أن ما دفعه من حرّ ماله لفتح تلك المناطق هدية للخديوي، ونسبة لعدم قدرة الأتراك على الصرف على حكم تلك المناطق القاصية تم إقرار الزبير حاكماً عليها ومُنح لقب «بك».

ولم يتوقف الزبير عند دار الرزيقات، فتحرك في حملة غاضبة من سلطان دارفور الذي رفض أن يسلم له بعض مشايخ الرزيقات الذين هجموا من قبل على بضائعه. وقام الزبير بالهجوم على دارفور، ورغم طلبه المدد من حكمدار الخرطوم، إلا أن المدد تأخر، فنجح الزبير في الدخول إلى الفاشر. وفرّ السلطان إبراهيم ومَن معه منها لينظموا صفوفهم ويواصلوا تمرداً مستمرّاً على الحكم التركي لفترات طويلة أرهقت الحكومة القائمة هناك، وأجبرتها على قبول بقاء الزبير للمساعدة بجيشه في رد الهجوم المتكرر من قبل أمراء دارفور وأسرها الحاكمة.^{٦٣}

الزبير باشا تمكّن بقواته الخاصة، مع مساعدة قليلة من الأتراك، من فتح وتسليم المناطق الممتدة من مشارف الاستوائية جنوب بحر الغزال وكامل دارفور وحتى برقو غرباً، والتي تعتبر

٦٢- (شبيكة ١٩٩١، ص ١٨٢-١٨٤)

٦٣- السابق

الآن داخل أفريقيا الوسطى. فالزبير لم يبدِ أى مقاومة حقيقية للحكام الأتراك، بل كان يعمل لصالحهم وأظهر لهم كامل الولاء والطاعة بشكل مستمر. كما أنه سخّر موارده الخاصة لإخضاع مناطق الجنوب ودارفور فى الوقت الذى لم تكن لقوات الأتراك وحكومتهم القدرة على إخضاعها لضعف إمكانياتهم المادية والعسكرية. وبالتالي فإنّ الزبير قد سلم للأتراك - ودون أى مجهود - مساحات شاسعة من البلاد من دون أن يخسروا شيئاً. وفى المقابل تمكّن هو من مواصلة تجارته وحمايتها.

لم يكن الزبير كما أكد لنعوم شقير وغيره راغباً فى الثورة ضد الأتراك، ولم تكن فتوحاته فى الجنوب أو دار الرزيقات أو دارفور بغرض التوسع السياسى أو الحكم بقدر ما كانت من أجل تأمين تجارته وتوسيعها.

وقد تمكّن بالفعل من خلال تجارته وامتلاكه أعداداً ضخمة من العبيد الذين حوّلهم إلى جيش جرار، من إنشاء إقطاعية واسعة لخدمة تجارته امتدت فى معظم أرض بحر الغزال ومشارف الاستوائية. وكان هجوم الرزيقات على بضائعه واستيلاؤهم عليها هو السبب الرئيسى فى تحركه نحو دارفور وغزوها، فى غضبة من فقده لماله ورغبة فى تأمين مسار بضائعه.

فقد أورد نعيم شقير نصّ خطاب الزبير إلى السلطان إبراهيم، سلطان دارفور، طالباً المساعدة فى قمع الرزيقات. وقد صدّر الزبير رسالته بإقرار ولائه التام للخديوى فى مصر قائلاً: «أما بعد، فنحن عبيد أفندينا ولى النعم خديوى مصر، أتينا منذ عام ١٢٧٠ هجرى لفتح بلاد العبيد ودانت لنا بلاد الفراتيت برمتها - أى بحر الغزال»^{٦٤}.

إنّ هذه العبارات تعبّر عن موقف الزبير من الحكومة التركية، فهو لا يعبر فقط عن الولاء لها، بل أيضاً استغلال ذلك الولاء فى إكساب سلطته الشخصية شرعية عبر نسب فتوحاته فى بحر الغزال، التى هى تجارية فى الأساس، للخديوى. وفى ختام الرسالة وبعد أن شكى الرزيقات للسلطان إبراهيم وألبه عليهم، طلب منه مساعدته على غزوهم.

وقال: «إنّ تتجدونا بسرية من جيشكم، حتى إذا تم لنا إذلالهم، نعود لنسوى الأمر بيننا. فإما تتركوهم لنا فنحكمهم بالقسط والعدل وإما أن نتركهم لكم فتفتحوا الطريق وتقدموا لنا النفقات التى نبدلها على عساكرنا». وهذا الجزء الأخير من الخطاب يوضّح غرض

٦٤ - (شقير ١٩٨١، ص ٢٦٨)

الزبير الأساسى وهو فتح طريق تجارته، كما يوضّح أيضًا عقليته التجارية المحضة بمطالبته بمقابل نفقاته فى الحملة، إنّ هو سلّم أرض الرزيقات للسلطان إبراهيم.

هذه هى العقلية التجارية للزبير باشا، والتي ما كانت تبحث سوى عن الربح وتأمين الإقطاعية الضخمة التى استولى عليها بقوة السلاح لزيادة ثروته. وقد غزى فرصه فى الحصول على مناصب عليا وعلى السلطة بشكل رسمى عجز الأتراك عن إدارة أرض السودان الواسعة، وعدم قدرتهم على الوصول إلى مناطق الجنوب ودارفور، ولكن الزبير مكّنهم من ذلك دون عناء ودون تخطيط يذكر أو حتى تعاون ودعم مقدّر من الأتراك إلى الزبير.

ويتضح حجم التجارة الضخمة فى العاج والعبيد بشكل أساسى، التى كان يديرها الزبير من خلال اتفائه مع الأتراك على بيع زرائبهم. فالأتراك كانوا فى تلك المرحلة يريدون اتقاء شرّ قوته وتحميمه، وأيضًا القضاء على أكبر تجار الرقيق والأعداد الكبيرة من البحارة التجار أيضًا التابعين له وغير المنضمين إليه.

فقد كانت الدول الأوروبية تضغط بشدة على إسماعيل باشا الذى كان يرزح تحت ديون ضخمة للأوروبيين، وكان يرغب فى إنهاء تجارة الرقيق كوسيلة لتخفيف الضغوط عليه فى المفاوضات على الديون. وعليه فقد كان القضاء على الزبير باشا وتجارته ومملكته التجارية هدفًا أساسيًا له وممثليه فى السودان، خاصة بعد أنّ تسلّموا منه المناطق التى فتحها باسمهم. فعرضوا على الزبير شراء زرائبه ومتاجره فى بحر الغزال، بعد أنّ خلّعوا عنه إدارة دارفور. أما هو فقبل بالصفقة مقابل أنّ يتركوا له ٦٠٠ قنطار من العاج، واتفق على أنّ (يورّد للحكومة «السود الصالحين للجندية» والعاج بما قيمته خمسة آلاف كيس.. ومكافأة الجندى ٥٠٠ قرش)^{٦٥}. كما وافق على تجنيد من معه من البحارة والعبيد فى الجيش التركى بمرتبات. وهنا إشارة أخرى إلى عقلية الرجل التجارية التى تركز فى الأساس على الأرباح التجارية وعقد الصفقات الربحية.

ويذكر نعوم شقير عن لقاءه بالزبير باشا أنّه ظلّ يطالب الحكومة المصرية بتعويض عن ما صرف فى فتحه لدارفور وبحر الغزال مليون جنيه مصرى حتى بعد سقوط الخرطوم فى يد الحكم الثنائى.

وأصبحت قوة الزبير باشا، خاصة بعد غزوه لدارفور تشكّل قلقًا للخديوى والحكام الأتراك. فقد قلق الحكمدار إسماعيل أيوب من قوته وإعداد جيشه الذى بلغ حسب المراسلات مع الخديوى فى مصر أعدادًا «تزيد على ٦ آلاف كلها مزودة بالأسلحة النارية نصفهم من عبيده الخصوصيين».

ويذكر الرائد عصمت زولفو فى كتابه حول معركة كبرى «أنّه لما غادر الزبير السودان ترك خلفه ١٥ ألف مقاتل مدرب.٦٦». إنّ هذا الرجل بجيوشه وأمواله ورجاله من العبيد والبحارة التابعين له، شكّل خطرًا حقيقياً على الأتراك كسلطة، مما اضطرهم إلى دعوته لمصر ومنعه من العودة إلى السودان حتى ما بعد المهديّة.

إنّ الأتراك لم يخاطروا بتصديق أنّ رجلاً بمثل هذه المقدرات يمكن أن يسلم بالولاء الكامل لهم كحكام أجانب على البلاد، وأنّه لن يحاول التمرد أو قيادة ثورة عليهم. ولكن مكى شببكة فى دفاع مستميت عن «براءة» الزبير باشا من الثورة على الأتراك يقول:

«إنّ الزبير، بطبيعته البسيطة وسليقته العربية الواضحة، ما كان مخادعاً فى ولائه للحكومة، وظلّ ثابتاً على إخلاصه منذ أن قطع عهداً على نفسه بالولاء لهذه الحكومة، ونفى عن نفسه التمرد والثورة.^{٦٧}» إنّ هذا النفي لمحاولات الزبير الثورة ضد التركية التى اعتبرها شببكة من حسن إخلاص الزبير «وسليقته العربية الواضحة»، ليست سوى تأكيد آخر على رغبة الرجل فى الحفاظ على ثروته التى كوّنّها من تجارة العبيد وبعض التجارة فى العاج أيضاً، رغم أنّ الأخير كانت سوقه قد انخفضت فى تلك الفترة.

ومن اللافت الدفاع المستميت للمؤرّخين السودانيين والعرب عن الزبير باشا، مثلما فعل شببكة وأيضاً نعوم شقير فى كتابه الذى نقّحه محمد إبراهيم أبوسليم. فقد تمّ تصويره كرجل شجاع وذكى وطيب، خدعه الأتراك الذين لم يكن عقلهم السياسى كمستعمرين يتقبل فكرة أنّ رجلاً من البلاد التى يستعمرونها ولديه تلك القوة الضاربة، يمكن أن يخضع لهم بهذا الولاء والإخلاص.

ولكن ما لم يستوعبه الأتراك كما يبدو، هى عقلية الزبير التجارية، والتى كانت تستغل

٦٦- الرائد عصام زولفو، « كبرى : تحليل عسكري لمعركة امدرمان»، الخرطوم ١٩٧٣، ص ٣٧ (زولفو ١٩٧٣)

٦٧- (شببكة ١٩٩١، ص ١٩٧)

هذا الولاء والسلطة التركبية نفسها من أجل أغراضه التجارية التوسعية والإقطاعية. فهو لم يبالي بالحكم أو الملك في حد ذاته، بقدر مبالاته بحماية أمواله وتوسيعها، فالرجل في نهاية الأمر كان يتاجر في كل شيء، وأهم السلع التي كان يبيعها هي البشر.

فالزبير باشا يمثل العقلية الاستغلالية لتاجر الرقيق، المستعد لفعل أى شيء للحصول على المال، وهى عقلية تتسم باستغلال الفرص. فالزبير الذى هزم البلالى الذى أرسله الأتراك لإنهاء تجارة العبيد فى بحر الغزال عام ١٨٦٩، كان يحمل تفويضاً كاملاً من تجار الرقيق وأصحاب الزرائب هناك من السودانيين بشكل خاص، للدفاع عن مصالحهم التجارية، وعن مصلحته هو الشخصية كأكبر تاجر هناك، إذ كان قد نصّب نفسه ملكاً على مناطق واسعة من بحر الغزال. وما كان ولاء الزبير باشا للأتراك إلا مهادنة ورغبة فى حماية مصالحه ومصالح أمثاله من التجار الذين كانت مساعى الأتراك فى تلك الفترة تهدد تجارتهم فى الرقيق، والتي كانت تدر عليهم طائل الأموال.

ولأن الأتراك أصبحوا أكثر جدية فى رغبتهم فى إنهاء تجارة العبيد بسبب الضغوط الدولية عليهم، فقد كان تقديرهم لاحتمال ثورة الزبير عليهم نابغاً من تجربتهم السابقة فى هزيمته للبالى. فهو كان القوة الضاربة التى تمثل تجارة الرقيق فى السودان، ويمثل الآلاف من التجار والبحارة من الشمال النيلى الذين أصبحت هذه التجارة مصدرًا لثروتهم ورفاهية أسرهم فى الشمال.

فالزبير وحده كان معه أكثر من ثلاثة آلاف من البحارة عند غزو دارفور، حسب رسائل حكمدار الخرطوم، وهذا مجرد مؤشر فقط لأعداد التجار الشماليين الضخمة التى كانت تعمل فى هذه التجارة ٦٨. ولهذا فإن القضاء على الزبير، وإنهاء قدرته العسكرية التى كانت تحمى مصالح قطاع كامل من المجتمع الشمالى العامل فى تجارة الرقيق، كان يمثل الضربة التى احتاجها الأتراك ليظهروا للعالم أنهم يقومون فعلياً بإنهاء تجارة الرقيق فى السودان. ولهذا عمدوا إلى استدراجه إلى مصر، ومن ثم الإبقاء عليه فيها حتى نهاية حكمهم.

إن الزبير باشا بجيشه وقواته، لم يكن يحمى فقط تجارته الشخصية، بل كان يحمى أيضاً طبقة كاملة من التجار الشماليين والعرب الذين كانوا يمارسون تجارة الرقيق، وكان

يوفر لهم الأمن ويفتح لهم طرقاً جديدة داخل الجنوب لضمان استمرار الإمداد من الرقيق. وهذه التجارة المتوسعة التي تمكّنت من خلق جيش خاص بها ومملكة لحماية مصادر الموارد، كانت سبباً فى صناعة ثروة هائلة للزبير باشا، وأيضاً للمجموعات الكبيرة من العرب السودانيين من الشمال النيلي الذين عملوا فى هذه التجارة، سواءً مع الزبير أو كمستقلين بأنفسهم.

ولا يعرف مقدار ثروة الزبير باشا، ولكن نعوم شقير يقول إنَّ الزبير باشا طالب الحكومة المصرية بتعويض مليون جنيه مصرى عن تكلفة نفقاته فى فتح بحر الغزال ودارفور التي سلمها إلى الحكومة المصرية. إنَّ هذا القدر الهائل من المال الذي امتلكه الزبير باشا من تجارته فى الجنوب وخاصة تجارة الرقيق، تعبّر عن حجم التجارة التي كان يديرها هو وأمثاله فى الجنوب وغيره.

كما أنَّ الأعداد الكبيرة من البحارة من الشمال النيلي للسودان كانوا أيضاً يشكّلون مستوطنات فى الجنوب لممارسة التجارة عبر الزرائب، حيث كانت السلعة الأساسية لأولئك التجار هى الرقيق. إنَّ الثروات التي تراكمت من هذه التجارة كما قال نعوم شقير جعلت «الإتجار بالرقيق فى السودان مهنة من المهن ٦٩». وكانت إحدى أهم وسائل تراكم الثروة فى المجتمع الشمالى النيلي. تلك الثروة التي كانت سبباً لتركز السلطة فى هذه المنطقة، وتكوين النخب السودانية التي تحكم البلاد منذ العهد التركى إلى الآن.

تجارة العبيد وامتلاكهم فى شمال السودان فى العهد التركى

لقد كانت تجارة الرقيق فى العشرين عاماً الأولى من الحكم التركى فى شمال السودان (١٨٢٠-١٨٤٠)، تعتمد على الغزوات التي كانت تقوم بها القوات الحكومية لرفد جيش محمد على باشا.

وقد كان الرقيق يجلبون بأعداد كبيرة، فى حين لم يكن لدى الحكومة المال النقدى، فدفعت المرتبات للجنود الأتراك والمصريين فى شكل عبيد، مما اضطر الجنود بدورهم لبيع العبيد فى الغالب للسكان المحليين. وبالنتيجة فقد خلق هذا الوضع سوقاً للتجارة فى العبيد فى المناطق الشمالية النيلية من السودان.

ومنذ عام ١٨٤٠ بدأ التجار المحليون من شمال السودان العمل فى تجارة الرقيق بأعداد كبيرة. وقد تزايد عدد التجار المحليين للدرجة التى جعلت الحكومة التركية تجمع المال من فرض الضرائب على التجار لدفع مرتبات الجنود نقدًا بدلاً عن دفعها فى شكل رقيق. وقد دافعت الحكومة التركية عن حق الرعايا والمواطنين السودانيين فى امتلاك وبيع وشراء الرقيق^{٧٠}. التجارة أدت إلى رفاهية فى مناطق التجار فى الشمال النيلى، حيث كانت قد بدأت المدن الناشئة فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر فى صناعة طبقة وسطى قوية. فقد كان المزارعون فى شمال السودان يرسلون على الأقل فردًا واحدًا من الأسرة للعمل فى تجارة الرقيق، «لتحقيق الربح والتمكّن من دفع الضرائب التى كانت رقيقًا أيضًا. فقد ازدهرت الزراعة، التى كان توافر العبيد بأسعار زهيدة قد أدى لتوسعها، وإلى إنتاج مكثف للمحاصيل التى تم بيعها فى المدن الناشئة على امتداد الشمال النيلى. وقد أصبح امتلاك العبيد أمرًا عاديًا فى الأسر المتوسطة وحتى الفقيرة خلال القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين^{٧١}.

يقول سبولدينج إنَّ القوة الرئيسية للعماللة فى الزراعة فى القرن التاسع عشر بعد الفتح التركى كانت من الرقيق، بالمقارنة مع القرن السابق أى أثناء العهد السنارى. فإنَّ المناطق النيلية الشمالية كان يندر فيها الرقيق إلا لدى النبلاء والأسر الغنية، كما كان عليه الحال أثناء حكم سنار.

وبعض التقديرات أشارت إلى أنَّ مناطق الشايقية وحتى عام ١٨٢٠ وإلى نهاية العقد لم يكن فيها عددٌ يذكر من العبيد، وكان المزارعون يقومون بالزراعة بأنفسهم. وقُدِّرت الأعداد الكلية للعبيد بحوالى ٤٥٠٠ فى المنطقة من وادى حلفا وحتى الشلال الرابع، أى ٤٪ من عدد السكان الكلى. إذن فإنَّ التحول الذى جرى بعد بداية تجارة الرقيق تحت رعاية الحكم التركى، أدت إلى تغير كبير على المستوى الاقتصادى والعلاقات الإنتاجية فى الشمال النيلى. فقد أصبح امتلاك العبيد أمرًا شائعًا نسبة لزيادة دخل التجار الذين كانوا يعملون فى بيع الرقيق، ونتيجة لتزايد عدد التجار زادت أعداد العبيد المعروضين للبيع. وتدنى سعر

70- «Jay Spaulding, "Slavery, Land Tenure and Social Class in the Northern Turkish Sudan The International Journal of African Historical Studies, Vol. 15, No. 1 (1982), pp. 10

71- (Spaulding, Slavery, Land Tenure and Social Class in the Northern Turkish Sudan (1982), p.10)

العبيد إلى درجة وصل فيها سعر الرقيق إلى ريال واحد عند نهاية القرن التاسع عشر، حوالى ١٨٩٥، وبالنتيجة كان كل بيت فى شمال السودان النيلى يملك واحداً أو اثنين من العبيد، وكان النظام التركى قد شرع نظام الأسهم فى الرقيق، بحيث أتيح لأصحاب الإمكانيات والدخل المحدود الشراكة فى ملكية رقيق للمساعدة فى الأعمال الزراعية وغيرها من الأعمال.^{٧٢}

هذا التوسع فى تجارة العبيد زاد الحركة فى الأسواق القديمة لتجارة العبيد مثل سنار وشندى وبربر، التى كانت تتم منها عمليات التصدير للخارج منذ ما قبل الاحتلال التركى. لكن التجارة على المستوى المحلى كانت تتم من خلال التجار الصغار الذين كانوا يجوبون قرى شمال السودان قرية قرية، ويترقون على الأبواب لبيع رقيق أو اثنين فى كل مرة. وبهذه الطريقة انتشرت تجارة العبيد وامتلاكهم، حتى إنَّ التقديرات تشير إلى أنه بنهاية القرن التاسع عشر كان ما لا يقل عن ٣٠٪ من سكان الشمال النيلى من العبيد، الذين تم استغلال معظمهم فى الزراعة والأعمال المنزلية.^{٧٣}

والسجلات الإنجليزية فى مدينة دنقلا قُدِّر عدد الرقيق فى المنطقة بحوالى ١٥,٤٦٨ فى بداية القرن العشرين. كما أنَّ الطبقة الوسطى الجديدة وطبقة كبار الملاك والتجار وشيوخ القبائل والشيوخ الدينيين وغيرهم، قد استفادوا من العبيد فى عيش حياة أكثر رفاهية وأيضاً لتثبيت رقى مكانتهم الاجتماعية.

فالرقيق فى السودان رغم أهميتهم فى زيادة الإنتاج الزراعى، إلا أنَّ أهميتهم كانت تتبع من تقديمهم للخدمات المنزلية وتخفيف أعباء الأعمال اليومية سواء فى الحقول أو داخل المنزل أو لجلب الماء، وبالتالي كان امتلاك الرقيق يؤدى إلى حياة أكثر راحة بالنسبة للمالك. وبالإضافة للحياة المريحة فإنَّ الذهنية المتوارثة من العصر السنارى، والتى اعتبرت امتلاك الرقيق المؤشر الأساسى على رقى المكانة الاجتماعية، فإنَّ امتلاك الرقيق لدى الطبقة الوسطى النامية والتجار وشيوخ القبائل ورجال الدين أصبح أيضاً تأكيداً على مكانتهم كنخبة المجتمع.

٧٢- السابق 9-12 pp.

٧٣- نفسه

امتلاك الرقيق.. وسيلة للرفاهية والراحة والتبطل

كان الرقيق يقومون بأعمال الزراعة بالنيابة عن ملاكهم، ولكن الكثير منهم كانت لهم أدوارٌ أخرى، خاصة النساء اللاتي شكّلن قوة عاملة داخل المنزل وخارجه، وقدمن خدمات الرفاهية والراحة للمالكين.

فقد أوضح تعليقٌ لأحد الرحالة حول وضع الرقيق النساء في منطقة بورتسودان، مقدار العمل المضنى الذى كن يقمن به، حيث يقول: «إنَّ الرقيق من النساء السود كنَّ بديلاً للحمير، الذين كانوا يكلفون كثيراً لإطعامهم في سواكن، والرقيق كان لا يمكن الاستغناء عنهم لجلب الماء من الآبار إلى المدينة».

وقد كان الرقيق يسهّل على النخبة الشمالية في السودان والطبقة الوسطى والمجتمع بشكل عام حالة «التبطل أو الكسل»، التي كانت الميزة الأساسية التي كان يسعى لها معظم أفراد المجتمع في شمال السودان، بحسب هيدر شاركي. والتي توأصل تحليلها لميل الشماليين الكبير نحو امتلاك الرقيق إلى درجة أنَّ «التبطل والكسل الشخصى للرجل أو المرأة كان يعنى أنَّ الشخص قد نجح بالقدر الكافى الذى يجنبه عناء الكدح من أجل الكفاف من الرزق. وبالتالي أصبح الحصول على حالة التبطل والكسل، والتي اعتُبرت إشارة على النبيل، هى الهدف الأساسى لكل من يستطيع الوصول إليها. وتورد شاركي ملاحظة الرحالة بالامى الذى قال: «كل رجل مهما كانت إمكانياته صغيرة يسعى لامتلاك رقيق، وهذا المسكين عليه أن يقوم بكل الأعمال حتى يتمكن سيده من الاتكاء تحت الظل طوال اليوم، منغمساً فى حالة من التبطل والكسل»^{٧٤}.

إنَّ هذه العقلية لملاك الرقيق فى السودان الشمالى، تتبع من الذهنية العربية التي تحتقر العمل اليدوى بشكل عام. وقد كان الدور الأساسى للعبيد هو أداء الأعمال التي يحتقرها المجتمع، إذ يقول ماكلوغين: «إنَّه عبر القرون تم إخضاع الناس الآخرين ليقوموا نيابة عن السودانيين الشماليين بالأعمال اليدوية والاقتصادية غير المرغوب فيها اجتماعياً». ويواصل ليؤكد أن «وجود الإمداد السهل والمتواصل من العبيد أدى بشكل طبيعى إلى زيادة قوة الميل لعدم أداء الشخص لعمله بنفسه». ففى شمال ووسط السودان يقول ماكلوغين:

74- (Sharkey 1992, pp. 62-63)

«كان امتلاك الأرض شرطاً أساسياً للاستقلالية والمصدقية والمكانة الاجتماعية، لكنّ القيام بالعمل اليدوى كان يلغى الثلاثة. فالطريق نحو وضعية اجتماعية أعلى كان يمر عبر قدرة المرء على إعفاء نفسه من القيام بالعمل اليدوى ولو كان عملاً فى أرضه. أما القيام بالأعمال الزراعية لشخص آخر فقد كان أمراً مهيناً على المستوى الاجتماعى.^{٧٥}» وقد علق ريل على المقارنة بين العمل الذى يقوم به «الأحرار» مقابل الذى يقوم به العبيد قائلاً: «القليل من الرجال الأحرار قاموا بالعمل لبعض الساعات خلال اليوم، وهم بالتأكيد لم يقوموا قط بالعمل خلال ساعات اليوم الحارة، فقط العبيد كانوا يقومون بالعمل فى شمس منتصف النهار^{٧٦}».

ولقد أصبح امتلاك الرقيق إحدى سمات الرفاهية، فحتى النساء اللاتى كنّ يقمن بمعظم الأعمال المنزلية وأيضاً يعملن فى الزراعة حتى مطلع القرن التاسع عشر، امتنعن عن أداء العمل اليدوى. «إذ اتجهت النساء من الطبقة الوسطى والعليا منذ منتصف القرن التاسع عشر إلى اتخاذ نوع من اللباس يعكس دورهن الجديد كنساء مرفهات. والفتيات غير المتزوجات أصبحن يطلبن الرقيق كجزء من المهر.^{٧٧}» إن هذا القدر من الاحتقار والوصمة الاجتماعية المرتبطة بأداء الأعمال اليدوية، جعلت المجتمع فى شمال السودان ينحو بشكل متوسع لامتلاك العبيد. وفى نفس الوقت أسهم أيضاً فى تشكيل الصورة الذهنية عن العبيد، التى أصبحت مرتبطة أيضاً بنوع العمل الذى يتم أدائه.

فهذه الوصمة المرتبطة بأداء العمل اليدوى ارتبطت أيضاً بوصمة العبودية، وأصبحت الأعمال الشاقة التى تتطلب الجهد لا يقوم بها سوى العبيد. هذا التقسيم الاجتماعى الطبقي والاقتصادى الإنتاجى، امتد إلى يومنا الحاضر، حيث لا زال العمل اليدوى الشاق مرتبطاً بالمجموعات التى تصنّف كمجموعات للعبيد.

هذه الأعمال أصبحت لا تتم تأديتها إلا بواسطة من يعتبرون عبيداً، ولا يمكن إلا لمن هم

75- (McLoughlin 1962, p.359-360)

76- (Sharkey 1992, p.40)

77- Ahmed Sikainga, "Sharia courts and the manumission of female slaves in the Sudan, 1898 – 1939". The international journal of African Historical studies, Vol. 28, No. 1(1995), p. 4.

مصنفين «كعبيد» أداءها. وقد استتبع هذا التصنيف للعمل تصنيفاً مرتبطاً بالإثنيات والمناطق الجغرافية التي كان يجلب منها العبيد تاريخياً، مثل الجنوب وجبال النوبة ودارفور وغرب أفريقيا، الذين استمر الشماليون النيليون يطلقون عليهم لفظ «عبيد»، لأبعاد متداخلة من ضمنها نوع الأعمال التي يقومون بها حتى في العصر الحديث

• مثال ذلك الأعمال ذات الطابع البدني كأعمال البناء والمناولة والأعمال الزراعية الشاقة وغيرها. وبالتالي كان لامتلاك الرقيق في شمال السودان أثره الهام في رسم خطوط فاصلة بين المجتمعات السودانية بناءً على علاقات العمل والإنتاج. هذا إضافة إلى تأثير الصورة الذهنية المشكّلة عن الرقيق ونوع عملهم، في تكوين المخيلة الشمالية العربية الانتماء لصورة السيد الذي ينعم بالراحة، في مقابل العبد الذي يعمل تحت الشمس ويقوم بالأعمال اليدوية والمعتمدة على القوة البدنية.

أسماء الرقيق.. آلية لانتزاع الشرف والتمييز

لقد شكّل امتلاك العبيد قفزة في عملية التراكم المستمر للثروة لدى سكان شمال السودان، وكانت الأدوار المختلفة في العمل اليدوي والمنزلي وخلافه تصب في زيادة الرفاه والراحة. وتؤدى إلى تمكين حالة التبطل والكسل التي كانت تعبر عن مؤشر النبل والانتماء لنخبة المجتمع.

وفي المقابل كان الانتماء إلى طبقة العبيد كفضة اجتماعية، يعنى الشقاء المستمر والدونية الاجتماعية. هذه الدونية شملت أشكالاً متعددة من المعاملة، التي اتسمت في معظم الوقت، بالحرص على خلق فواصل واضحة للتمييز بين العبيد والسادة أو الرقيق والأحرار. فقد كان استعمال أسماء طويلة نسبياً، وتتم أحياناً عن حالة السيد النفسية عند امتلاك العبد أو الرقيق، أو عن مدى تفاؤله أو تشاؤمه به، كانت تلك التسميات وسيلة للتمييز الرمزي بين السادة والعبيد. فالاسم هو العلامة الرئيسية والأشارة الأولى إلى «هوية» الإنسان، فهو يدل على الانتماء الإثني والديني والطبقي للفرد.

لذلك تم استخدام الأسماء في المجتمع الشمالي النيلي الممتلك للعبيد، في التمييز الواضح بين العبيد والسادة ولتصنيف فئات المجتمع تراتبياً. فرغم أن معظم العبيد انتموا

للإسلام بطبيعة كونه دين سادتهم، إلا أنَّ أسماء الرقيق فى السودان لم تكن دومًا نابعة فقط من الانتماء الدينى. ورغم إطلاق العديد من الأسماء الإسلامية على العبيد، لكن كانت لهم أسماء تختلف عن سادتهم فى معظم الأوقات.

فقد علّق الكثير من الكُتّاب والرحالة الأوروبيين على الأسماء الغريبة والمختلفة عن الأسماء الإسلامية للسادة، ولاحظوا وجود أسماء معينة كانت تعطى للرقيق، نساءً ورجالاً. فيعلق بوكهارت بالقول:

«أنَّ الرقيق قد تم تكريمهم بأسماء إسلامية مثل حسن وسليم ومصطفى وغيره. إلا أنَّ معظمهم حملوا أسماء مثل، خير الله، فضل الله، فضل الواسى، جبر واجد، أم الخير وما شابهها». وقد وردت فى سجلات المحاكم فى القاهرة تردد أسماء للرقيق انتشرت أيضًا فى السودان، مثل بخيتة وبخيت ومرجان وسعيد.

فاسم بخيت مثلاً وثقَّ أحد الرحالة لانتشاره الكبير، وعلق بأنه ربما «أطلق على ٧٥٪ من العبيد».

فرغم أنَّ بعض هذه الأسماء من الممكن أن تكون لغير العبيد أيضًا، إلا أنَّ كثرة استخدامها جعلتها شبه حصرية لهم. ولكن فى السودان الشمالى تم استخدام أسماء معينة لا يمكن أن تستخدم إلا للعبيد، فهى أسماء «سخيفة، مهينة، وغريبة، وهى أسماء لا يمكن لأى شخص حرًّا أن يحملها».

ويعلق بوكهارت: «إنَّ بعض الأسماء غير معتادة مثل (صباح الخير)، و(جراب)». وتلاحظ شاركى مؤكدة أنَّ مثل هذه الأسماء كانت متداولة بكثرة، مثلما وثقَّ بابكر بدرى فى مذكراته لرقيقه الذى كان يدعى صباح الخير، الذى صحبه فى الأيام الأولى للثورة المهدية.

ويذكر كاتب آخر أيضًا أسماء مثل «عجب سيدو» لأحد العبيد فى الجزيرة أبا، واسم امرأة أخرى تدعى «زيد المال». ودلالات هذه الأسماء حسب شاركى تشير إلى أنَّ «الرقيق رجلاً أو امرأة ليس له الحق فى ادعاء أى شرف واحترام اجتماعى»،

فانعدام الشرف هو إحدى أهم سمات وضعية العبودية، «فالعبد ليس له شرفٌ لأنه ليس لديه وجود مستقل». فإنَّ هذا الاسم الذى أطلق على الفرد من قبل مالكة أو من قبل المجتمع

يشمل حكمًا اجتماعيًا فاصلاً، ينزع الشرف والمكانة عن حامله، ويصمه بالدونية ابتداءً من الاسم الذي يحمله^{٧٨}.

إنَّ هذه الآلية الاجتماعية الثقافية لم تنحصر على السودان، غير أنَّ استخدامها في المجتمع الشمالى المالك للعبيد، يعكس الاتجاه العميق إلى التمايز الاجتماعى الذى يحرص عليه هذا المجتمع. هذا الحرص على وضع علامات فارقة للتمييز، ونزع صفة الشرف عن فئة معينة عن طريق أسمائهم، أدى إلى استمرارية تاريخية للتمييز العرقى والطبقى والاجتماعى فى السودان. «إذ أنَّ المحتوى الأيديولوجى لهذه الأسماء يقترح أنَّها لم تعطَّ لحاملها لتسهيل الاندماج فى المجتمع، بل على العكس تماماً. فقد كان هدفها الأساسى هو تمييز العبيد وأبناء العبيد- فى المستقبل- عن بقية أفراد المجتمع من (الأحرار)»^{٧٩}.

الرقيق من النساء .. بين القهر وآلية انتزاع الشرف

لقد شكَّ الرقيق من النساء تفوقاً عددياً على الرقيق الرجال فى السودان فى العهد التركى وما بعده، إذ أنَّ الرجال أو الذكور، غالباً ما كان يتم بيعهم أو استغلالهم فى الجيش، إضافة إلى السهولة النسبية لسبى واختطاف النساء والأطفال أثناء الغارات والحروب، بالمقارنة مع الرجال.

ورغم ندرة الأرقام إلا أنَّ السجل الإنجليزى للرقيق فى عام ١٨٩٨، فى منطقة دنقلا أشار إلى أنَّ العدد الكلى للرقيق هناك كان حوالى ١٥ ألفاً، وكان ما يزيد على ٩ آلاف منهم من النساء^{٨٠}.

إنَّ هذه النسبة المرتفعة من الرقيق من النساء تستوجب النظر بدقة إلى وضعية النساء كرقيق بصورة معمَّقة ومنفصلة عن الرجال أو الذكور. وأحد أهم أسباب النظرة المنفصلة هو الدور الذى كانت تلعبه الرقيق من النساء، والاختلاف النوعى والنسبى أحياناً فى طبيعة الأعمال اللائى كنَّ يؤدنها.

78- (Sharkey 1992, p.132)

79- (Spaulding, Slavery, Land Tenure and Social Class in the Northern Turkish Sudan (1982), p.12)

80- (Sikainga 1995, p.2)

مما يلقي الضوء على أهداف المُلَّاك للرقيق النساء من امتلاكهن، والتي كانت تختلف إلى حد ما عن أهدافهم لامتلاك الرجال. فقد كان امتلاك الرقيق من النساء مرتبطاً بالعمل والإنتاج، خاصة بالخدمة المنزلية، ولكن الكثير منهن قمن بأعمال مشابهة لأعمال نظرائهن من الرجال.

فقد عملت النساء فى الزراعة، وجلب المياه وأعمال البناء والتشييد، وغيرها من الأعمال الشاقة والمرهقة، إضافة إلى الأعمال المنزلية مثل طحن الحبوب والغلال وغيرها. وللنساء أيضاً دورٌ مهمٌ فى الجانب المتعلق بالرفاهية بالنسبة للملاك، فقد كنَّ يعملن على مساعدة النساء من السيدات أو المالكات فى التجميل لأزواجهن السادة، فقد قمن بأعمال مثل تسريح الشريح «المشاط» وغيره،

إذ يروى عالم الآثار هوسكينز أن ابنة الملك نمر فى شندى كانت تحتاج إلى ٩ ساعات من عمل الرقيق النساء ليقمن بتسريح شعرها، وقد رأى ٢٠ من رقيقها النساء يقمن بطحن العطور لتدليكها^{٨١}. ونسبة لهذه الأدوار المتعددة كانت أسعار الرقيق من النساء أعلى من تلك للرجال.

أما الدور الأكثر أهمية للرقيق النساء والذي أدى إلى ارتفاع أسعارهن بالمقارنة بالرجال، فهو وظيفتهن فى تقديم الإشباع الجنسى للملاك. إذ أن «ملك اليمين» بحسب التعاليم والنص الإسلامى هن النساء من الرقيق أو الجوارى اللائى أتيح للرجال من المُلَّاك أو السادة الاستمتاع بهن جنسياً، إضافة إلى زوجاتهم الشرعيات، بينما حرّم الإسلام على الرجال المسلمات «المحصنات»، أى النساء الأحرار إلا عن طريق عقد الزواج.

وهذا الدور المتعلق بالجنس لم يكن فقط متعلقاً بالاستمتاع الشخصى، فقد كان له جانبه الإنتاجى والاقتصادى أيضاً. فقد كان تأجير النساء الرقيق للعمل فى الدعارة والاستفادة من الربح من عملهن، شائعاً بين مُلَّاك الرقيق فى السودان.

إن دور الرقيق من النساء كوسيلة للمتعة الجنسية للملاك، وكوسيلة لإدراج الربح من العمل فى الدعارة أدى إلى ارتفاع أسعارهن، خاصة الفتيات الصغيرات، حيث أورد أحد الرحالة أن إحدى الفتيات قد بيعت بما يساوى ٢٠-٢٥ دولاراً إسبانياً، بينما الذكر بيع بحوالى ١٥ دولاراً، وكان ذلك فى بداية العهد التركى فى حوالى عام ١٨٢٢، أما فى عهد

81- (Sharkey 1992, pp.40, 60-61)

المهدية، فيروى سلاطين باشا أن سعر إحداهن وصل إلى ١١٠-١٦٠ دولارًا، بينما الذكر ٥٠-٨٠ دولارًا^{٨٢}.

إنّ هذا الفرق في السعر يوضح القيمة الكبيرة للرقيق من النساء، التي كانت تتبع من أدوارهن المتعددة. فمعظم مُلّاك العبيد في السودان كانوا يستغلون الرقيق النساء في العمل المنزلي والزراعي وخلافه، إضافة إلى دورهن في المتعة الجنسية. فالتبقيات العليا فقط هي التي كان للملّاك فيها محظيات متخصّصات في تقديم المتعة الجنسية فقط للملّاك أو السادة^{٨٣}.

ومع نهاية عهد الفونج ومملكة سنار في بداية القرن التاسع عشر كان انتشار المال وتوسع الطبقة البرجوازية والطبقة الوسطى الصاعدة، أحد أسباب انتشار توجه مُلّاك الرقيق للاستفادة من النساء المسترققات في الدعارة. إذ يذكر الرحالة براونز الذي زار السودان حوالى ١٧٩٩، أنّه «في سنار، كان لكبار التجار أعدادٌ من الرقيق وقد تحصلوا على أرباح ضخمة من عملهن في الدعارة».

وفي تقرير آخر في البرلمان البريطاني في عام ١٨٤٠، يذكر أنّ تاجرًا من سنار كان يمتلك مائة من العبيد وخمسين منهن كانوا يعملون في الدعارة. ويذكر عالم الآثار هوسكينز روايات عن تجارة منظمة يقودها المكوك وأبناءؤهم في بربر وشندي، ويذكر أنهم كانوا يتحصلون على أموال كبيرة من عشرات الرقيق من النساء اللائى عملن في الدعارة لصالحهم.

ومع بداية الفتح التركي نقل عن الرحالة الأمريكي جى بي إنجليش، والذي صاحب حملة محمد على باشا كخبير مدفعية بين ١٨٢٠ و١٨٢١، أنّه عند مرورهم بمدينة بربر «بعض مُلّاك الرقيق كانوا يسمحون لجنود معسكرنا وبلا تردد بالنوم مع رقيقهم النساء لقاء دولار واحد»^{٨٤}.

وعلى الرغم من العمال المختلفة التي كانت تؤديها النساء من الرقيق والرجال أيضًا، إلا أنّ مهنة الدعارة كانت تمثل دخلاً مضمونًا ومستمرًا للملاك. وعلى الرغم من أنّ الإسلام يحرم الدعارة وحرّم على مُلّاك الجوارى والإماء إجبارهم على ممارسة البغاء

82- (Sikainga 1995, p.3)

83- (Sharkey 1992, p.48)

84- (Sharkey 1992, p.157)

بالقوة، إلا أن استخدام دعارة الرقيق كمصدر للربح لملاك الرقيق فى شمال السودان والذين كانوا من المسلمين الملتزمين كان أمرًا شائعًا. إذ لاحظ بوركا هرد الرحالة أن «الكثير من مُلّاك الرقيق قد شجعوا رقيقهم من النساء أو أجبروهن على ممارسة الدعارة».^{٨٥}

إن أحد أهم الأدوار الأخرى للنساء الرقيق كان الإنجاب، سواءً من أسيادهن أو من الرقيق الذكور أو غيرهم. فالإنجاب كان يعنى استمرار إنتاج جيل من الرقيق الذين سيخدمون الأجيال المتعاقبة من المُلّاك عبر التوارث، أو الاستفادة من بيع الأبناء فى المستقبل لجنى الربح. يؤكد هذه الفرضية أحد الإداريين الإنجليز إذ يقول مؤكدًا: «إن أكثر الأشياء إدراة للربح من وجهة نظر السيد، هو أن ينجب رقيقه دون أى مطالبة بالأبوة، بحيث يتم دمج الأطفال كقوة عاملة فى المنزل لخدمة الأجيال القادمة».^{٨٦}

إن هذا الدور للرقيق النساء، المتعلق بمهمة الإنجاب، يتداخل مع الدور الآخر المتعلق بالإشباع الجنسى للسادة، الذى شرعه الإسلام. فعندما تنجب الرقيق الإنثى من سيدها يشرع لها الإسلام مكانة أكثر ارتفاعًا من كونها مجرد جارية أو محظية، إذ تُعطى مكانة «أم الأولاد».

هذه المكانة تُعطى للأبناء المولودين بين السيد والجارية أو المحظية- المسماة فى السودان «سرية»- درجة أكبر، إذ من المفترض أن يكون الأولاد أحرارا ولهم كامل الحقوق كأخوتهم من زوجات السيد الأحرار ومن ضمنها الميراث. أما الأم المسترقّة، فيصبح لها الحق فى الحرية بشكل تلقائى بمجرد موت سيدها، كما يحق لها أن ترث منه.^{٨٧}

وقد استخدمت هذه العلاقة بين السادة ورقيقهم النساء، وحقيقة أن الكثير من هذه العلاقات أدت إلى إنجاب أبناء، أُستُخدموا للدفاع عن ممارسة الرق فى السودان. وذلك باعتبار ممارسة الرق، على الطريقة السودانية، قد تؤدى فى النهاية إلى اندماج الرقيق داخل الأسر من خلال هذه العلاقات، حتى يصبحوا جزءًا من أسر السادة ومن ثم يتم تقبلهم فى المجتمع.

86- (Sikainga 1995, p.5)

87- (Sharkey 1992, p.149-150)

إلا أن الكثير من الدلائل التاريخية والممارسة الواقعية تنفي هذه الفرضية التي تولى من شأن الممارسات الحميدة لملاك الرقيق في السودان⁸⁸. لقد انتشرت ممارسة الرق بشكلها المتعلق بامتلاك الجوارى والإنجاب منهن في المجتمع الإسلامي والعربي، ولكن خلافاً لتلك المناطق استغرب الرحالة القادمون من الشرق الأوسط أن المجتمع الشمالي المالك للعبيد في السودان كان «بيع الرقيق المولودين في منازلهم».

فخلال مشاهدات وتوثيق سجلات انتقال ملكيات الرقيق في السودان، وُجدت عمليات بيع وشراء لثلاثة أجيال من الرقيق شملت الأم والأبناء وحتى الجد. كما أن بيع الملاك لأبنائهم من الرقيق «لم يكن بالأمر غير الشائع»⁸⁹

فقد روى الرحالة رابل في خلال رحلته التي مرّت عبر شندى في عام ١٨٢٤، «إن العديد من الأطفال الذي هم أبناء للرقيق النساء من أسيادهن قد تم بيعهم كرقيق». كما يروى أيضاً الرحالة جوزيا وليامز الذي زار السودان حوالى ١٨٨١-١٨٨٢، أن أحد المواطنين الإغريق من مدينة كسلا أخبره بأن «بعض العرب والإغريق- اليونانيين- كانوا يتناسلون من الرقيق من النساء، ويحتفظون بهن من أجل تحقيق الربح مثلما هي البهائم في إنجلترا. بحيث إن الأطفال المولودين بهذه الطريقة يتم بيعهم من قبل آبائهم»⁹⁰.

أما في حالة احتفاظ السادة بأبنائهم من الرقيق النساء، فإن الواقع الاجتماعي يفرض حقائق تجعل فرضية الاندماج في الأسرة الصغيرة أمراً صعباً أو قد يكون مستحيلًا، ناهيك عن التقبل أو الاندماج في المجتمع بشكل عام. فالحق الشرعي حسب تعاليم الإسلام الذي يكفل للأبناء المشاركة في الميراث، شكّل خطراً على أفراد الأسر المالكة للرقيق. «ففي السودان إضافة ورثة جدد للمشاركة في الملكية الموروثة كان يقابل بالاستياء والامتناع من قبل أعضاء الأسرة الأحرار».

من ناحية أخرى فإن «الزوجات الأحرار كن يفضلن أن يُبقي أزواجهن على الرقيق من النساء كمحظيات، وأن لا يقوموا بالزواج منهن، حتى يحتفظن بهن كخادمات»⁹¹.

88- (Spaulding, Slavery, Land Tenure and Social Class in the Northern Turkish Sudan (1982), p.11-12)

٨٩- انظر المصدر السابق p.12

90- (Sharkey 1992, p.142-143)

91- (Sikainga 1995, p.8)

إنَّ هذه الأدوار المترابطة والمعقدة للرقيق من النساء فى المجتمع السودانى، كانت لها انعكاسات هامة على تشكُّل المجتمع خاصة فى شمال السودان. فوضعية النساء الرقيق داخل الأسر السودانية كانت وبلا شك وضعية دونية ولا تعكس الشرائع الإسلامية التى حفظت «لأم الأولاد» أو الجارية - «السرية» - حقوقها.

فالمجتمع ظلَّ يمارس على أرض الواقع تمييزاً مستمراً ضد الرقيق من النساء وأطفالهن من السادة وغيره، والذين أُعْتُبروا فى النهاية إما رقيقاً وملكية لسادة أمهاتهن، أو حصلوا على مكانة اجتماعية ولكنها تظل متدنية ومنقوصة.

كما أنَّ الاستغلال الجنسى للرقيق من النساء من قبل سادتهن سواءً لمتعتهم الشخصية أو للمتاجرة بأجسادهن لكسب المال، «لم يترك للرقيق النساء أى تحكّم فى أجسادهن، فقد كان التحكّم كاملاً لأسيادهن».

ولكن حقيقة هذا الواقع الاستغلالي للنساء الرقيق كاداة للمتعة الجنسية ووسيلة للربح من أجسادهن، تم استخدامها لنزع الشرف والنظر بكامل الاحتقار والدونية للنساء الرقيق. «فالنساء الرقيق تم النظر إليهن فى شمال السودان كفاسقات ولا أخلاقيات ومنحطات إلى درجة لا تنطبق عليهن فيها القوانين الأخلاقية للمجتمع»^{٩٢}.

هذه الأحكام الأخلاقية انتزعت أى إمكانية للاندماج فى المجتمع، كما عزلت هؤلاء النساء من الرقيق عن أى فرص للتمتع بأقل درجات الكرامة الإنسانية التى كفلها لهن الدين الإسلامى نفسه، عندما شرَّع لهن مكانة خاصة «كأم الأولاد»، وعندما حرَّم أن تُجَبَّر الجوارى على البغاء.

ولكن الواقع فى السودان لم يكن يمتثل لهذه الشرائع الدينية، الأمر الذى دعا الباحثة هيدر شاركى للبحث عن مسببات هذا التجاهل الصريح للأحكام الدينية فى المعاملة المتناقضة مع الشريعة التى تلقتهن النساء الرقيق فى السودان.

تقول شاركى: «إنَّ التحريم القرآنى للدعارة يبدو أنه لم يكن له أى تأثير على التجارة المزدهرة فى شمال السودان، على الرغم من حقيقة أنَّ الملاك الذين الذين رعوا تلك التجارة الجنسية كانوا هم أنفسهم مسلمين، وربما من المسلمين المخلصين».

وبحثت شاركي عن مبرر لهذا التجاهل «المتعمد، ربما» للتعاليم الدينية، إلا أنها لم تجد سببا سوى «الجهل» أو الأمية، ولكنها خلصت في النهاية إلى حقيقة «أنه مهما كانت الأسباب، إلا أن هذه التعاليم للشريعة الإسلامية كان من الواضح أنها لا تمثل أهمية كبيرة للمسلمين، الذين امتلكوا الرقيق العاملات في الدعارة أو من الزبائن الذين كانوا يأتون إليهن»^{٩٣}. إن هذا التناقض مع الشريعة ومع الإسلام كما ذكرنا امتد في التأثير على هضم حقوق النساء الرقيق وحقوق أطفالهن، كما له تأثير كبير في تأجيل ومنع العديد من النساء من الحصول على حريتهن حتى بعد انتهاء العبودية بشكل رسمي في السودان.

معاملة الرقيق في شمال السودان

لقد كانت مسألة معاملة الرقيق في السودان إحدى المسائل الكبيرة المثيرة للجدل، خاصة في فترة الحكم الثنائي حينما نشطت الدعوات الدولية للحكومة الإنجليزية لمنع تجارة الرقيق. الأمر عينه كان في عهد الحكم التركي، فمحمد علي باشا كما ذكرنا آنفاً برر امتلاكه للرقيق ولجيش جرار منهم في السودان بأنه يعاملهم كجنود ويعطيهم مرتبات. (انظر ص ٣٠)

إن هذا الادعاء وخاصة المتعلق بإعطاء الرقيق لمرتباتهم يتعارض أيضاً مع الوقائع التاريخية، فالحكومة التركية في السودان كانت تعاني في إعطاء المرتبات لجنودها بشكل عام. وأما المعاملة السيئة فقد بدت في أسباب ثورة الجهادية في منطقة كسلا.

ففي فترة الضائقة المالية الكبيرة في مصر في عام ١٨٦٥ وتحديداً في شهر مارس قامت ثورة من قوات الرقيق السود المقيمين في كسلا، الذين كان عددهم يفوق ٤ آلاف جندي. وكان السبب الرئيسي للثورة عدم دفع المرتبات لستة أشهر والإهانات «وما تفوه به قاداتهم من ألفاظ سيئة»، والمعاملة السيئة من القادة والضباط.

وقد فصل نعيم شقير أحداث تلك الثورة، وفيما روى أنه عندما رفض الجهادية الأوامر لهم بالتحرك لغزوة جنوباً حتى يقبضوا أجورهم المتأخرة، قال الكمندان المسؤولون: «أصبح للعبيد شأن يعصون به الأمر، فوالله لأسوقنهم للغزوة بالسياط».

ولما سمع الجهادية هذه الأهانة زاد غضبهم وحاصروا الكمندان وضربوه، وكانت نساؤهم من خلفهم يزغردن. وتواصلت هذه الثورة لأشهر، نسبة لمحاولات القمع الشديدة من قبل الأتراك ومساعدتهم من الباشبوزق الشايقية والجنود المصريين. ومع أن وساطات مستمرة جرت بقيادة السيد الحسن الميرغنى لتهدأة الوضع، إلا أن الجهادية كانوا دائماً يستشعرون الخيانة المستبطنة فى كل مرة تحدث هدنة والتي كان الميرغنى شريكاً فيها.

والوقائع التى انتهت عليها الثورة أثبتت صحة شعورهم، ففى يونيو ١٨٦٥، اجتمع الأميرلاي أبوودان مع القادة العسكريين والدينيين بينهم الميرغنى، وقرر سرّاً أن يتفقوا مع العربان ناحية الهدندوة بالقبض على الجنود عند ذهابهم لجمع الضرائب والاحتفاظ بهم، وقد علم الجهادية بوجود دسياسة ضدهم، فاشتعلت ثورتهم غضباً.

وتواصلت الثورة حتى نهاية يوليو ١٨٦٥، حين أتى آدم بك، السودانى الأصل، من دار حامد والذى كان أسود البشرة وتمكّن من إقناع الجهادية بالتسليم لأنّ قوات لا قبل لهم بها ستأتى عليهم. ولكن أيضاً تمّ الغدر بهم بعد استسلامهم، وتقسيمهم إلى مجموعات، وربطوا بالحبال وحُفر لهم خندقٌ وأطلق عليهم الرصاص فى ذلك الخندق ورُدّمت فيه جثث القتلى، «حتى كان من الردم تلٌّ ظاهرٌ». والبقية التى لم تشارك فى الثورة منذ البداية حُكِم عليهم بالمؤبد. وكثرة القتلى وتعفن الجثث أدت، حسب نعيم شقير، لانتشار الأمراض فى المدينة^{٩٤}.

كانت أحداث ثورة الجهادية وطريقة إخمادها والعنف اللامتأهى والإهانة التى أدت إليها، واحتقار الكرامة الإنسانية للجهادية الذين كانوا جنوداً خدموا الدولة التركية لسنوات، إنما يشهد على الجانب الرسمى من النظرة الدونية والمعاملة للإنسانية للرقيق. ولم يكن المجال الاجتماعى بأى شكل أقلّ قسوة فى ممارساته وتعامله مع الرقيق. فقد كانت عمليات اصطياد وقنص الرقيق من مناطقهم الأصلية هى عملية شديدة القسوة وقُتل خلالها العشرات طوال القرن التاسع عشر، فقد أفرغت مناطق بأكملها فى جنوب السودان من السكان.

ويذكر سشوينفر الذى أمضى وقتاً فى جنوب السودان فى إحدى المناطق التى انتشرت فيها زرائب الرقيق، أن المنطقة حول الزريبة كانت مليئةً بعظام الدينكا الذين وقعوا بالعشرات ضحية للجوع بسبب الرحلة فى الطريق إلى تلك الزرائب ومنها إلى الأسواق.

٩٤- (شقير ١٩٨١، ص، ٢٢٧-٢٤٥)

فالعنف الممارس من قبل التجار من خلال القنص والرحلة في الطريق إلى أسواق الرقيق لبيعهم، يشكّل في حد ذاته فصلاً قائماً من الجرائم. فقد وصف الرحالة ويلسون في عام ١٨٧٠، المعاناة التي تحدث للعبيد أثناء الرحلة والعنف من التجار.

فقد وصف حالة إحدى النساء من الرقيق التي كانت تحمل طفلها وكانت تسيّر ببطء فقام التجار بذبح طفلها أمامها ورميه في قارعة الطريق، ومن جراء الصدمة أصيبت المرأة بالجنون في اليوم التالي، فقام التجار بربطها في جزع شجرة وتركوها لمصيرها في منتصف الطريق.⁹⁰

إنّ الغزوات والمعاملة القاسية للرقيق أثناء اختطافهم عبر الهجوم على مناطقهم، والمعاملة السيئة لهم أثناء الطريق إلى بيعهم، شكّلت جزءاً هاماً من حالة الصدمة والألم والمعاناة التي عاشها كل الرقيق في السودان. فمهما كان مصير الرقيق بعد شرائه، فإنّ هذا الألم المصاحب لفقد المرء لحرّيته إضافة إلى كسر الكرامة الإنسانية عبر تلك الوحشية في معاملة الرقيق أثناء نقلهم واختطافهم، يشكّل صورة كافية لقسوة مؤسسة الرق في السودان.

وما ذكرنا في الصفحات الماضية تحت عناوين مختلفة عكس أيضاً أشكالاً متنوعة من المعاناة التي مرّ بها الرقيق في السودان. فالعمل تحت الشمس الحارقة، وإيكال الأعمال اليدوية والقاسية لهم، إضافة إلى عمل النساء والرجال أيضاً في جلب المياه ورعاية المواشى في المناطق الرعوية.

ومما يفاقم الأمر إهانة كرامة النساء الرقيق والتعامل معهن كأجساد للمتعة، وتشغيلهن في الدعارة، وإنكار حقوقهن وحقوق أولادهن في حال إقامة العلاقة بين الرقيق النساء وأسيادهن وإنجابهن للأطفال، هذا مع الإنكار المستمر للحقوق الشرعية للنساء الرقيق وأطفالهن.

هذه المعاملة القاسية لا تنفصل عن الذهنية العامة التي كانت تحتقر الرقيق إلى درجة بعيدة، حيث يقول سبولدينج: «إنّ الرقيق كانوا يصنّفون قانونياً مع المشايبة، مثل الخراف والبقر والأحصنة، أو على الأقل كحيوانات ناطقة»، إذ يروى عددٌ من الرحالة والكثير من المراجع أنّ الرقيق في الكثير من مناطق السودان لم يتم دفنهم، فقد كانت جثثهم إما ترمى

95- (Sharkey 1992, p.74)

على قارعة الطريق لتنهشها الكلاب والحيوانات، أو تلقى فى النيل^{٩٦} فعلى الرغم من أن بعض المؤرخين حاولوا إيجاد تفسير لهذه الظاهرة باعتبار أن الدفن كان مكلفاً فى تلك الفترات، إلا أنهم وجدوا تناقضاً أيضاً فى تعامل الملاك المسلمين فى شمال السودان مع رقيقهم. فقد كان الرقيق فى غالبيتهم من المسلمين بحكم أنها ديانة ملاكهم والتي اعتنقها معظمهم. إلا أن الرقيق رغم إسلامهم، لم يحظوا بالاحترام الإنسانى اللائق الذى كفله الإسلام لكل مسلم، رقيقاً أو حراً، وهو الدفن كما تنص عليه الشريعة، فقد كان النبى صلى الله عليه وسلم يأمر بدفن القتلى من الأعداء الكفار فى الحروب، ناهيك عن المسلمين.

تاريخ الرق فى عهد «المهدية»

أورد عدد من المؤرخين إضافة إلى شهود مؤثرين فى بداية الثورة المهدية حقيقة مهمة تتعلق بمسألة العبودية. فقد اعتبرت مجهودات الحكام الأتراك فى إنهاء العبودية ومحاصرة تجارة الرقيق سبباً رئيسياً فى الدعم المتزايد الذى وجدته ثورة المهدي خاصة فى شمال السودان.

فقد كانت تجارة الرقيق كما ذكرنا آنفاً من أكثر المصادرة المدرة للدخل التى يعتمد عليها التجار فى شمال السودان، أى بوصف آخر فإن الاقتصاد السودانى فى القرن التاسع عشر كان اقتصاداً معتمداً على الرقيق كتجارة وكقوة عاملة فى الزراعة وغيرها. وعلى الرغم من أن الثورة المهدية اتخذت من كردفان مركزاً لانطلاقها، ووجدت دعماً من السكان فى مناطق مختلفة من غرب السودان، والذين كانوا راغبين فى التخلص من بطش الأتراك، إضافة إلى الجانب الدينى المتعلق بالإيمان بالكرامات التى انتشرت عن المهدي وانتصاراته،

إلا أن السكان فى مناطق جبال النوبة لم ينجوا من حملات قاسية من جنود المهدي وأمرائه لإخضاع النوبة وسبى الرقيق لبيعهم أو تجنيدهم. كما أن تجار الرقيق وجدوا فى الفوضى التى حدثت نتيجة لقيام الثورة وانشغال الحكومة وجنودها بقمع المهدي، وجدوا

96- (Spaulding, Slavery, Land Tenure and Social Class in the Northern Turkish Sudan (1982), p.12)

فى ذلك فرصة لهم لمعاودة غاراتهم وتحريك قوافل تجارة الرقيق مرة أخرى بعد محاصرة التجارة ومساراتها لسنوات.

وعملية صيد الرقيق والإتجار بهم كانت عملية مؤسسية تحت رعاية الدولة، ولم تكن تلك الممارسة لصيد العبيد والإتجار بهم بعيدة عن سيطرة ونظر المهدي شخصياً بل كانت بأمر منه.

فقد روى الأب جوزيف أوهروالدر، الذى كان قس الإرسالية النمساوية فى الدلنج ووقع أسيراً فى يد المهدي منذ عام ١٨٨٢ وبقي أسيراً لمدة ١٠ سنوات، أنه بينما كان المهدي مقيماً فى الرهد فى طريقه إلى الخرطوم قام بإرسال غزوات بقيادة الأمير أبو عنجة والنور عنقرة^{٩٧} إلى جبال النوبة، حيث أحرقت القرى، وحسب القس فإن أنصار المهدي ذبحوا ثلاثة من الرجال الذين قد استسلموا أصلاً وقام بعض رجال أبو عنجة بالقبض على الأطفال الصغار وضربوا رؤوسهم بالصخور حتى تحطمت. وفى الرهد تم بناء زريبة للنوبة المأسورين والذين سيقوا مثل الماشية لبيعوا.

وفى وصفه للنوبة فى الأسر داخل الزريبة قال الأب جوزيف: «كان هؤلاء المساكين بلا أى غطاء من الشمس أو المطر، وكانوا يعانون بشدة من الجوع والعطش، فقد قَدَّم لهم كل مساء حفنة من الذرة وبعض الماء، ولكن ذلك لم يكن كافياً، ففى غضون أيام قلائل كان على الأمهات أن ينظرن إلى أطفالهن يجوعون ببطء حتى الموت»^{٩٨}.

من جانب آخر فإن انعدام الأمن والنزيف فى الأرواح الذى جرى أثناء الثورة المهديّة هدّد الأوضاع الاقتصادية والتجارة فى السودان بشكل عام، ولكن التجارة الوحيدة التى ازدهرت تحت حكم المهديّة كانت تجارة الرقيق. ومنع الخليفة عبد الله تصدير الرقيق إلى مصر حتى لا يمنح عدوه قوة عسكرية واقتصادية قد تُسخدم ضده، إذ أن عساكر الجهادية الذين كانوا يقاتلون إلى جانب الأتراك ضد المهدي قبل الفتح كانوا من الرقيق فى غالبيتهم.

من ناحية أخرى، أسهم هذا المنع فى الوفرة الكبيرة للرقيق فى الأسواق فى شمال السودان حتى أصبح سعر الرقيق الواحد يصل إلى ريال واحد من عملة الدولة المهديّة،

٩٧- الرائد عصام زولفو، « كبرى : تحليل عسكري لمعركة ادمرمان»، الخرطوم ١٩٧٣، ص ٣٧

98(Wingate, F. R., Ten Years Captivity in the Mahdi's Camp, 1882- 1892, London 1892, p.113)

بالمقارنة مع أسعار كانت تصل إلى عشرات الدولارات الإسبانية قبل المهديّة بعدة سنوات⁹⁹. وتحت حكم الخليفة عبد الله التعايشى، كان الرقيق يجلبون من الحدود الشرقية مع إثيوبيا ويرسلهم إلى أمدرمان الأمير أبو عنجة ومن فشودة كان يرسلهم الزاكي طمل، أما من جبال النوبة ودارفور فكان يتولى إرسال الرقيق عثمان ود أحمد، حسب رواية سلاطين باشا المفصلة لحال هذه التجارة ووضع الرقيق فى عهد الخليفة عبد الله.

وقد كان بعض قادة جيوش الخليفة أخذوا تدريبهم كمحاربين فى جيش الزبير باشا، إذ يذكر الرائد عصمت زولفو فى كتابه حول معركة كررى «أنه لما غادر الزبير السودان ترك خلفه ١٥ ألف مقاتل مدرب كان من ضمنهم: الزاكي طمل وحمدان ابو عنجة والنور عنقرة». ويذكر سلاطين مشاهد العذاب التى كان يمرُّ بها الرقيق فى رحلتهم إلى أمدرمان التى جعلت معظمهم يقع صريعاً من الجوع والعطش والمشى حفاة الأقدام، أما القادمون من الجنوب فقد مات كثيرٌ منهم اختناقاً فى المراكب التى حملتهم إلى أمدرمان. وقد كان الرقيق وخاصة النساء يُباع فى السوق فى المزد العلى لصالح بيت المال أو لصالح الخليفة شخصياً، كما كان الكثير من الرقيق المتهافت القوى الذى لا يجد من يشتريه يوزعه الخليفة بلا مقابل.

«أما الرقيق الذى لا يجد من يشتريه من شدة المرض فكانوا يزحفون عراة إلى ضفة النيل للموت جوعاً ومرضاً ولم يكونوا يجدون من يدفن أجسادهم البالية، بل كانت تُدفع إلى النيل». ونتيجة للاستنزاف الهائل للبشر نتيجة للحروب فى دارفور وجبال النوبة والجنوب وقيادة الرقيق إلى الخرطوم فى ظروف سيئة، يقول سلاطين: «إن الأعداد القادمة إلى أمدرمان بدأت تقل، لأن المناطق المنتجة للرقيق أصبحت خالية من السكان تقريباً»¹⁰⁰.

إن إخلاء السودان ككل من السكان خلال فترة المهديّة جعل أعداد الرقيق تقل فى نهاية عهدها، إذ أن الحروب التى دارت وعمليات التهجير وغزوات صيد الرقيق والأمراض أدت إلى أن يتناقص عدد مواطنى السودان من ٨,٥ مليون قبل المهديّة إلى ١,٥ فقط بحلول عام ١٨٩٨.¹⁰¹

99- (Sikainga 1995) وانظر (Spaulding, Slavery, Land Tenure and Social Class in the Northern Turkish Sudan (1982))

100- (Slatin Pasha, Fire and sword in the Sudan, London 1914, p.337-338)

101- (Sharkey 1992, p.66)

وفى أم درمان كان يقام سوقٌ يومية لبيع الرقيق، ولكن الخليفة منع بيع الذكور من الرقيق، ومن كان يملك رقيقاً ذكراً يذهب به لبيت المال ليدفع له ثمنه، فإذا كان الرقيق صالحاً يتم ضمه للجنود «الملازمين» أو يصادر للعمل فى الحقول. وبالتالي أصبحت ملكية كل الرقيق من الذكور تعتبر ملكية خاصة بالخليفة.

وفى عهد الخليفة عبد الله تم إقرار نظام المبايعة الورقية التى يوقع عليها اثنان من الشهود، ومن المفترض أن يكون أحدهما قاضياً، وذلك لانتشار سرقة الرقيق وحماية الملاك من إعادة بيع رقيقهم من قبل اللصوص، حيث إن الكثير من الرقيق كانوا يفرون بكثرة من سادتهم^{١٠٢}.

لقد أسهمت فترة المهديّة فى تقوية وإنعاش تجارة الرقيق التى بدأت جهود الحكومة التركية - رغم محدوديتها وفشلها فى أغلب المناطق - فى الحد منها أو محاصرتها على الأقل. ولكن ما قامت به الثورة المهديّة هو إعادة تبنى الدولة لعمليات سبى وصيد الرقيق فى مناطق السودان المختلفة.

كما أن تبعية التجارة وعوائدها إلى بيت المال يجعل المتاجرة فى الرقيق أحد مصادر الدخل المباشرة التى تعتمد عليها الدولة. من ناحية أخرى فإن درجات العنف التى مورست ضد المجموعات التى تعرّضت للاسترقاق فى جبال النوبة وجنوب السودان ودارفور والنيل الأزرق وغيرها لا تقل فى سوءها عن تلك التى مارسها تجار الرقيق أثناء التركية والقوات الحكومية التابعة للأتراك.

من ناحية ثانية فإن الرقيق من الرجال كانوا يمثلون جزءاً لا يمكن تجاهله من قوات الجيوش التابعة للخليفة وحراسه الشخصيين. هذا إضافة إلى ما ذكرناه آنفاً حول أن بعض الأمراء وقادة جيوش المهدي كانوا ممن تدريبوا على السلاح وخاضوا الحروب أولاً تحت راية «تاجر الرقيق الأشهر فى أفريقيا»، كما أطلقت عليه بعض الصحف الإنجليزية، الزبير باشا. لكن العلامة الفارقة فى ما يخص مسألة العبودية والاتجار بالرقيق فى عهد الدولة المهديّة، هو أن هذه التجارة مورست بقيادة دولة «إسلامية» التوجه أولاً، ثانياً «ثورية وتحررية» من ناحية بنائها الأيدلوجى والفكرى، والمهدى بشكل عام كان يدعو للخلاص من الظلم الذى حاق بالسودانيين تحت الحكم التركى.

لكن ممارسات الاسترقاق التى جرت تحت نظره ونظر قيادته تشير إلى اتجاه مخالف لتلك الدعوة النبيلة الثورية التحررية، والتى كان من المفترض بها أن تخلص الناس من الظلم. والجانب الأهم فى ممارسة تجارة الرقيق فى ظل الدولة المهديّة، هو أن الدولة الوطنية التى يحكمها سودانيون، استمرّت فى ذات السياسات الاستعمارية للأتراك الذين طردتهم.

فقد قامت الدولة المهديّة باستغلال بعض المواطنين السودانيين واسترقاقهم لأغراضها التوسعية والاقتصادية. فى الوقت الذى كانت الحكومة التركية فى طريقها للتراجع عن اعترافها وممارستها للرق والإتجار عندما قامت الثورة المهديّة وأوقفت تلك العملية. وبالتالي فإنّ الأزدهار الذى أصاب تجارة وصيد الرقيق فى فترة المهديّة، نفخ الروح فيها من جديد، مما أدى إلى تزايد أعداد الرقيق فى شمال السودان بشكل خاص، وإلى إطالة عمر هذه التجارة إلى الحد الذى جعل الرق يشكّل جزءاً رئيسياً من المشهد الاجتماعى والسياسى فى السودان فى مطلع القرن العشرين. ولم تنته هذه المؤسسة بشكل كامل حتى قرابة منتصف القرن، أى قبل الاستقلال بقليل.

هذا إضافة إلى البعد السياسى للاسترقاق فى عهد الدولة المهديّة، بحيث كانت عملية السبى تعتمد أيضاً على درجة خضوع بعض القبائل أو امتثالها لأوامر المهدي ومن بعده الخليفة عبد الله.

فيذكر سلاطين باشا أن أحد أسباب تناقص أعداد الرقيق القادم من دارفور هو عقد بعض القبائل للصلح مع الدولة واستسلامها للخليفة، الأمر نفسه جرى فى جبال النوبة حين سعى النوبة إلى عقد صلح مع المهدي إبان إقامته فى الرهد لوقف الحرب والغارات عليهم، والتى كبّد فيها النوبة الأنصار بقيادة أبو عنجة خسائر كبيرة لفترات طويلة.

وكان أحد شروط النوبة أن يتركوا أحراراً ولا يتم إجبارهم على ترك أرضهم ومرافقة المهدي إلى النيل الأبيض، وبعد عقد الاتفاق تراجع المهدي وأمر النوبة بمرافقته فى رحلته، فرفضوا وعادت الغزوات والحرب فى منطقة جبل داير وما حولها من مناطق. إذن هذا الطابع السياسى الذى أضفى على عملية الاسترقاق، كان له أثره فى زيادة أعداد الرقيق، وفى إعادة تركيب وتشكيل المجتمعات السودانية فى مناطق اصطياد الرقيق وفى أم درمان مركز الدولة المهديّة.

وكان أهم تلك الآثار الاجتماعية، كان التناقص المستمر في أعداد الرجال أو الذكور في السودان بشكل عام، خاصة في المناطق التي كان يؤخذ منها الرقيق مثل جنوب السودان، حيث فرّت قبائل بأكملها وتركت قراها، والأمر عينه حدث في جبال النوبة. فلقد آثر النوبة بعد فشل الصلح مع المهدي الفرار إلى أعلى الجبال والاحتماء في الكهوف وترك زراعتهم ومواشيهم، مؤثرين الموت جوعاً على الوقوع في أسر العبودية أو ترك أراضيهم عنوة.

إنّ الحروب المستمرة التي خاضتها الدولة المهديّة داخل السودان وعلى حدود السودان في مختلف الاتجاهات، إضافة إلى عمليات الغزو المستمر وسبب الرقيق، قضت على أكثر من ثلاثة أرباع سكان السودان، ويقدرّ الذين قضوا في الحروب بحوالي ٢, ٣ مليون.

معظم هؤلاء الذين لقوا حتفهم كانوا من الرجال سواءً كانوا أحراراً قضوا في الحروب، أو رقيقاً ماتوا أيضاً أثناء مشاركتهم في القتال، إما دفاعاً عن أنفسهم وقراهم في حالة الغزو في مناطقهم أو ماتوا بعد القبض عليهم أثناء سيرهم إلى أسواق الرقيق وإلى أمدرمان، أو أثناء مشاركتهم في الحروب كجزء من الجيش. وبالنتيجة أصبحت الغالبية العظمى من سكان البلاد من النساء، رقيقاً وأحراراً، الأمر الذي أدى إلى أزمة كبيرة في اليد العاملة شجعت على استمرار الرق في السودان كتجارة، وكممارسة اجتماعية اقتصادية، نسبة للحاجة للرقيق في أداء الأعمال المنزلية والزراعية.

هذه الأزمة السكانية أثرت سلباً على أي مجهودات مستقبلية لإنهاء الرق في السودان. وأصبح نقص اليد العاملة بسبب النقص الكبير في أعداد الرجال والذكور بشكل عام بين سكان السودان، أصبح هذا النقص ذريعة للحكام الإنجليز بعد انتهاء «المهدية» للإبقاء على مؤسسة الرق على حالها خشية من أنّ ينهار المجتمع السوداني بسبب توقف آلتة الاقتصادية المعتمدة على الرقيق باعتبارهم القوة العاملة الرئيسية في البلاد.

هذا الخلل الكبير في التوازن السكاني في السودان ظهر جلياً من خلال التقديرات التي أشارت إلى أنّ أمدرمان التي كان عدد سكانها حوالي ٤٠٠ ألف نسمة وُصفت بأنّ أغلب سكانها من النساء سواءً أكانوا أحراراً أم أرقاء، حين أتى الفتح الثنائي^{١٠٢}

وكما ذكرنا فإنّ هذا الأثر الكبير للثورة المهديّة على التركيبة السكانية أدى إلى استمرار الرق حتى بداية القرن العشرين، وكانت الإدارة الإنجليزية تخشى من إنهاء الرق لعدة

أسباب، لكن أهمها كان متعلقًا بقلّة عدد السكان والاعتماد الكلى على الرقيق كقوة عاملة خاصة فى الزراعة.

إذ يوضح أحد الإداريين الإنجليز مبررًا موقف الحكومة من استمرار الرق قائلاً: «إنّ التحرير- أى تحرير الرقيق- سيؤدى إلى أنّ تُهجر غالبية الأراضى الزراعية على ضفاف النيل، وإلى خسائر لآلاف من القطعان والناس فى مناطق الرعاة من العرب وبالنتيجة سيؤدى ذلك إلى موت الآلاف من الأشخاص البريئين».¹⁰⁴

إنّ هذا التعليق للإدارى الإنجليزى يعكس الحاجة الماسة للرقيق فى المجتمع السودانى فى ذلك الوقت فى ظلّ الأزمة السكانية وأزمة اليد العاملة التى سببتها فترة الدولة المهدية التى اتسمت بحالة مستمرة من القتال والموت المستمر.

كما يعكس أيضًا مدى الاعتمادية على الرقيق وأهميتهم الاقتصادية إلى الدرجة التى يهدد تحريرهم حياة من بقى من السكان. ومن هنا تتجلى الأهمية الكبيرة لفترة المهدية فى تثبيت مؤسسة الرق كجزء من تركيبة المجتمع السودانى لقرابة نصف قرن بعد نهاية الدولة المهدية.

تاريخ الرق فى عهد الحكم الثنائى

قامت بريطانيا بإنهاء تجارة الرقيق فى جميع مستعمراتها فى عام ١٨٠٧، وبحلول عام ١٨٣٣ كانت قد حرّرت كل الرقيق المتبقين¹⁰⁵

وأنشطة الجمعيات البريطانية الداعية إلى إنهاء الرق فى العالم ضغطت كثيرًا لإنهائه فى السودان أثناء فترة الحكم التركى. ولكن كما ذكرنا سابقًا أتت الثورة المهدية لتقوم بإحياء تجارة الرقيق مرة أخرى فى البلاد، وتحوّلها إلى مؤسسة متجذرة فى المجتمع بأبعاد اقتصادية واجتماعية لا يمكن المساس بها دون التأثير سلبيًا على الاستقرار والأمان الاقتصادى للدولة، خاصة فى الجزء الشمالى منها.

فى الحين الذى كانت فيه الأجزاء الجنوبية والغربية من السودان والتى كان يتم فيها

104- (Sikainga 1995)

105- (Sharkey 1992, p.29)

صيد الرقيق قد أصبحت في حالة من الدمار والرعب الناجم عن الغارات المستمرة والتفكك الأسرى والاجتماعى الذى أدى إلى فقد بعض المجموعات المتبقية لهويتها الإثنية وقدرتها على الاستمرار فى الحياة، نسبة لفقد الرجال وانعدام القدرة على الزراعة وإنتاج ما يلزم للبقاء على قيد الحياة.

أما من الجانب الآخر من السودان فى المجتمعات المالكة للرقيق فى شمال السودان ووسطه، «فلقد أصبح الإنتاج الاقتصادى يعتمد على الرق، بحيث أصبح المستغلون- للرقيق- لا يستطيعون رؤية استثمارية ازدهارهم التجارى إلا من خلال رقيقتهم»^{١٦}.

وبالتالى واجهت الجهود الرامية إلى إنهاء الرق فى السودان، بعد بداية الحكم الثنائى على السودان فى ١٨٩٨، مجابهة كبيرة من الملاك الذين كانوا يخشون فقد ثرواتهم وممتلكاتهم التجارية والزراعية. كما أن الإدارة الإنجليزية نفسها كانت ترى أن أى إجراء مفاجئ وسريع لإلغاء الرق سيؤدى إلى كارثة اقتصادية وإنسانية فى البلاد نسبة للاعتماد الكبير عليه كقوة عاملة أساسية خاصة فى الإنتاج الزراعى.

إحدى أهم خطط الاستعمار الإنجليزي كانت التوسع فى الإنتاج الزراعى خاصة فى السنوات الأولى، ومثلما كان عليه الحال فى بقية الدول المستعمرة فى أفريقيا وغيرها، كانت التنمية الزراعية الاستعمارية سبباً فى زيادة الطلب على الرقيق. وهذا ما حدث فى السودان، إذ أن الإتجار بالرقيق ظلّ مستمراً طوال سنوات بعد الحكم الثنائى.

ورغم جهود مكافحة الإتجار والدوريات التى كانت تحاول القبض على التجار ومحاكمتهم، إلا أن الرقيق كانوا يجلبون من الشرق مع الحدود مع إثيوبيا، ومن غرب أفريقيا عبر دارفور، كما أن الغزوات على الجنوب وجنوب النيل الزرق ظلّت مستمرة. إضافة إلى أن العرب فى كردفان ظلوا يغيرون على جبال النوبة وبحر الغزال، ولم تتمكن الإجراءات الرادعة والأحكام بالسجن من إيقاف نشاطهم التجارى المربح. إذ تشير الوثائق والمراسلات الحكومية بين الإداريين الإنجليز إلى استمرار التجارة فى الرقيق رغم التضييق، فيقول أحد الإداريين: «إنّ العرب النيليين مستمرون فى تجارتهم»، وويوثق لأنّ «هناك ١٧ شخصاً تم القبض عليهم، ١٦

106- Abdel Ghaffar M. Ahmed, "Sudanese Trade in Black Ivory: Opening Old wounds", UNIESCO,2007,p.9.

منهم أدينوا بممارسة الرق فى ١٩٠٥».^{١٠٧}

إنَّ فترة الحكم الثنائى فى السودان، خاصة العشرين عاماً الأولى، اتسمت بالجدل الكبير حول مسألة إنهاء الرق فى السودان. ومع جهود تحويل السودان إلى دولة حديثة، وإقامة اقتصاد إنتاجى زراعى وصناعى متقدم، نمت الحاجة للأيدى العاملة، التى كان السودان يفتقر لها بشدة كما ذكرنا آنفاً، نتيجة للحروب والغزوات وعملية إفراغ مناطق كاملة من سكانها بسبب السبى والاسترقاق، مما أدى إلى تناقص السكان والأيدى العاملة. هذا التحدى الخاص بالعمالة الذى واجه الدولة الاستعمارية الجديدة فرض عليها حالة من الحيرة والتردد فى التعامل مع مسألة إنهاء الرق فى السودان. من جانب آخر فإنَّ التركيبة الاجتماعية التى بنيت فى السودان على خلفية امتلاك الرقيق، خاصة كخدم فى المنازل أدت بالحكومة الإنجليزية لمحاولة الالتفاف على أوضاع الرقيق فى السودان. وذلك من خلال محاولة تجنب المساءلة والضغط الدولية عليها لإنهاء الرق عبر إعادة تسمية الرق فى السودان بـ«الرقيق المنزلى Domestic slavery» ومن ثم تم محو كلمة الرق نهائياً فى المكاتبات الرسمية واستبدالها بـ«يخدم المنازل Domestic Servants». إذ بعث أحد كبار الإداريين الإنجليز برسالة إلى وينجت الحاكم العام فى عام ١٩١٢، مشيراً إلى أنه عثر على أحد الموظفين كتب فى الأوراق الرسمية كلمة «الرقيق-slave» فقال له الإدارى إنه إذا وجده مرة أخرى فى أى ورقة رسمية «يصف الخدم السودانين-Sudanese servants- بالرقيق، فسوف يقطع أحد أصابع يده اليمنى».^{١٠٨}

إنَّ هذه الرسالة توضح مدى رعب الإدارة الإنجليزية من مسألة الرق فى السودان، ومحاولتها دفنها والتغاضى عنها عبر المسميات الملتبسة لإخفاء الحقائق. وكانت للإدارة الإنجليزية مصلحة رئيسية فى الحفاظ على الوضع كما هو عليه فيما يخص امتلاك الرقيق. وذلك نسبة لأهمية التعاون بين الحكومة وشيوخ القبائل ورجال الدين والطرق الصوفية والذين كانوا يمتلكون أعداداً كبيرة من الرقيق، والذين كانوا سيغضبون من أى محاولة للتأثير على مصدر ثروتهم.

107- (McLoughlin 1962, p.12-14)

108- (Sharkey 1992, p.20)

كما أن الإنجليز كانوا لا يزالون يخشون قيام ثورة أخرى عليهم، إذ أن أحد أهم أسباب قيام الثورة المهدية كان الضغط لإنهاء تجارة الرقيق في السودان. لذلك شكّل عهد الحكم الثنائي في السودان تاريخ إنهاء الرق وتحرير العبيد في السودان، ولكن هذه العملية مرّت بتعقيدات كثيرة ومعارضة أكبر من مُلاك الرقيق، خاصة النخب التي شكّلت الطبقة العليا والحاكمة في شمال السودان.

تاريخ إنهاء العبودية في السودان

لا توجد إحصاءات دقيقة لتحديد أعداد الرقيق في السودان عند وصول الحكم الثنائي مطلع القرن العشرين، إلا أن التقديرات التي يمكن التوصل إليها عبر المقارنة مع دول أخرى تضع الأعداد كنسبة عامة من تعداد السكان بين ٢٠ و٣٠٪.

هذه النسبة قد ترتفع وتنخفض حسب مناطق البلاد المختلفة، حيث ترتفع النسبة في المناطق الرعوية خاصة لدى رعاة الماشية، حيث يزيد امتلاك الرقيق للخدمة المنزلية، خاصة النساء بشكل كبير، إضافة إلى الرجال أيضاً الذين يقومون بأعمال الزراعة والرعى. أما المناطق النيلية فالنسبة قد تصل إلى ٢٥٪، بينما تقل قليلاً في المناطق الحضرية والمدن الكبرى بحيث تقدر ما بين ١٥ و٢٠٪ من إجمالي السكان.^{١٩}

هذه النسب إذا ما قورنت بتعداد السكان عند بداية الحكم الثنائي حوالي عام ١٩٠٢ والذي كان يقدر بـ ٩, ١ مليون نسمة، فإنّ مئات الألوف من الرقيق كانوا يعيشون في مدن وقرى السودان المختلفة، ما لا يقل عن نصف مليون في المتوسط.

وهذه الأعداد الكبيرة كانت تُشكّل القوة العاملة الرئيسية، وأيضاً كانت تُشكّل مظهرًا هامًا للثروة بين النخب والطبقة المتوسطة. كان التحدي للإدارة البريطانية يتمثل في إيجاد أيدي عاملة تسهم في بناء الدولة المدمرة تمامًا بعد نهاية المهدية، ولكن الإدارة لم تكن تريد التأثير على علاقاتها الجيدة مع شيوخ القبائل والقيادات الدينية والأهلية عبر تحرير الرقيق والذين يمثلون الأيدي العاملة الرئيسية في السودان وقتها.

109- (McLoughlin 1962, p.7)

هذا التناقض فى المصالح خلق ما يسمى «بأزمة العمال - labour problem»، التى لها جوانب أخرى متعلقة كما ذكرنا سابقاً بالتراجع الكبير فى عدد السكان الكلى، وإفراغ مناطق بأكملها من سكانها.

هذا إضافة إلى عامل آخر ثقافى، يتعلق بأن المجموعات السكانية فى الشمال النيلى ذات الثقافة العربية تحتقر العمل اليدوى، وأنها اعتادت على عمالة الرقيق لفترة طويلة، خاصة فى الأعمال الشاقة. هذا إضافة إلى التكلفة الاقتصادية المتدنية لعمل الرقيق بالمقارنة بالعمالة المستأجرة، فالرقيق من اتجاه الحدود مع إثيوبيا الذى يمكن شراؤه بـ ١٢ ريالاً يكلف عمله لعام كامل ٢-٣ ريالات، بينما العامل المستأجر يكلف أكثر من ٧ ريالات للعام. ولتلك الجدوى الاقتصادية لامتلاك الرقيق كان لا يمكن التفاوض عنها.

لقد ارتبط تحرير الرقيق بالجوانب الاقتصادية، سواءً من جانب الحكومة البريطانية أو من الملاك السودانيين. فكما ذكرنا الحكومة احتاجت للعمالة، والملاك ليس لديهم مجال للتنازل عن ممتلكاتهم من الرقيق، ومن ثروتهم ودخلهم الاقتصادى الأساسى من الزراعة الذى كان يعتمد على عمالة الرقيق باعتبارهم قوة العمل الأساسية.

هذا المشهد المعقد أثر بشكل سلبى للغاية على عملية تحرير الرقيق فى السودان، وأدى إلى إطالة عمر مؤسسة الرق فى السودان. هنالك جانب آخر أثر على تأخير أو عرقلة تحرير الرقيق أثناء الحكم البريطانى، وهو الجانب الثقافى والمرتبط أيضاً بجانب الحكومة من جهة، ممثلاً فى صناعات السياسات والمنفذين لها من الإداريين البريطانيين وانحيازاتهم الأخلاقية والثقافية التى تباينت بين مؤيد متحمس لإنهاء الرق وبين متحفظ وداعم لاستمرار هذه المؤسسة.

أما الاتجاه الآخر للبعد الثقافى لعرقلة تحرير الرقيق، فكان مرتبطاً بالملاك والنخب السودانية، وارتباط امتلاك الرقيق بأسلوب الحياة الاقتصادية والبنية الذهنية للمجتمع فى علاقته بالعمل والإنتاج، إضافة للنظرة الدونية للرقيق التى تضعهم خارج سياق القيم الاجتماعية والأخلاقية.

تمثل هذا البعد الثقافى من خلال الإدارة البريطانية من خلال السياسة المتأرجحة حول عتق الرقيق فى البلاد. ونستطيع النظر إلى مسألة تحرير الرقيق فى السودان من ناحية

تاريخية في ما يتعلق بقرارات الإدارة البريطانية وتغير آراءها وتوجهاتها عبر تقسيمها إلى مرحلتين، المرحلة الأولى تبدأ منذ بداية الاحتلال عام ١٨٩٨ وحتى ما قبل الحرب العالمية الأولى، والمرحلة الثانية بدأت مع نهاية الحرب العالمية الأولى وحتى نهاية الثلاثينيات.

هذا التقسيم المرحلي ينعكس على البعد الثقافي من عملية تأخير عتق الرقيق في السودان، الذي اتضح من خلال آراء ومذكرات بعض الإداريين الإنجليز وعلى رأسهم سلاطين باشا. والذي كان هو نفسه يمتلك عددًا من الرقيق أثناء أسره وخدمته للخليفة عبد الله التعايشي إبان الدولة المهديّة.

فقد كان لسلاطين باشا، والذي أُعتبر أحد أهم مخططي السياسة الإنجليزية بعد الفتح لمعرفته الوثيقة للبلاد، وجهة نظر داعمة لاستمرار الرق في السودان واعتبر العتق سيؤدى لآثار اقتصادية قوية على البلاد. وقد مكث سلاطين في الإدارة الإنجليزية من ١٩٠٠-١٩١٤، وقد رسمت أراؤه تلك مسار السياسة الإنجليزية بشكل كبير وعطلت تحرير الرقيق. كما أنّ سلاطين نفسه وغيره من الإداريين كانت لهم وجهة نظر متعلقة بأنّ الرق الذي تتم ممارسته في السودان لا يشبه في شيء الرق المُمارَس في أمريكا أو الغرب. أي أنّه رِقٌّ حميدٌ، بمعنى أنّ مقدار القسوة فيه أقل، وأنّ الرقيق يعتبرون جزءًا من العائلة، بل ذهب بعضهم لإنكار وجود رق في السودان من الأساس.

وهذه الرؤية انعكست في محاولة إنكار تسمية الرقيق في السودان «بالعبيد slave» والإصرار على تسميتهم «خدم منازل domestic servants» أو الخدم السودانيّين Sudanese servants. وهذه التسميات كانت محاولة للهروب من اتخاذ خطوات عملية وجدية لإنهاء الرق في البلاد.

تظهر هذه النظرة للرقيق السودانيّ باعتباره مختلفًا عن الرقيق في الغرب فيما كتبه الإداري الإنجليزي ويليس قائلًا: «من الصعب على الرجل الإنجليزي أن لا يربط كلمة (عبد) بالقيود الحديدية والسياط، ولكن التصور العربي للكلمة (عبد) ليس بأي حال من الأحوال قاسيًا وغير إنساني مثل الاستغلال الأوروبي الذي صنعتته تجارة للرقيق».

ويواصل إنكاره تمامًا وجود الرق في السودان قائلًا: «لا توجد عبودية في السودان، ولكن يوجد عدد مقدر من السودانيّين الذين يعيشون لسبب أو لآخر في وضعية الخدمة المنزلية».

وقد كانت السياسة البريطانية تشجع على استمرار اية وضعية «خدم المنازل» أى الرق فى البلاد، وبل أسهمت فى إجبار الرقيق فى البقاء مع السادة وإجبارهم على العمل فى المشاريع الحكومية أيضاً، إذ الأوامر كانت واضحة حسب مذكرة عام ١٩٠٢ باستمرار العبودية والتي نصّت على «الرقيق الفارون يجب التحقيق فى أمرهم، فإذا كانت لديهم مظالم مشروعة يتم (إجبارهم) على العمل فى المشاريع الحكومية، والذين لا يثبتون تلك المظالم (يجبرون) على العودة إلى سادتهم»^{١١}.

هذه النظرة التى تنفى وجود الرقيق أساساً كان لها أثرها العميق فى تأخير تحرير الرقيق فى البلاد، وهى نابعة كما يبدو من أن بعض هؤلاء الإداريين لم تكن لديهم إدانة أخلاقية للرق من حيث الممارسة أياً كان شكلها، وهى مسألة مرتبطة بتوجهاتهم الثقافية وتجاربهم الشخصية ربما فى امتلاك الرقيق مثال حالة سلاطين باشا.

هناك بعد ثقافى وأخلاقى آخر وكان له بعد أمنى أيضاً اتفق عليه كل من الإداريين البريطانيين ومُلاك الرقيق السودانيين، هذا البعد كان يتعلق بالترويج للمخاطر الكبيرة على المستوى الاجتماعى والأمنى والتي تتعلق باعناق عشرات أو مئات الألوف من الرقيق فى كل السودان. والذين ليست لهم أى موارد للعيش أو ممتلكات أو أماكن يذهبون إليها.

وبالتالى كان التحذير من أن الرقيق الرجال سيشكلون أزمة أمنية، لأنهم سيتحولون إلى مشردين وربما إلى لصوص أو متسكعين بلا عمل. أما الرقيق النساء، فقد حذر الإداريون الإنجليز والمُلاك من أنهن وبلا شك سيتحولن إلى ممارسة الدعارة، باعتبارها الوسيلة الوحيدة لكسب الرزق التى تجيدها هؤلاء النساء. هذا القلق الأمنى والخطر الأخلاقى، منبعه النظرة الدونية للرقيق التى تصنفهم على أنهم فئة اجتماعية لا مكانة لها فى المجتمع. وبالتالي إذا تم تحريرهم، فانعدام المكانة سيظل قائماً، وسيتحولون إلى هوام فى هامش المجتمعات المستقرة، يسببون القلاق.

هذا إضافة إلى الأحكام الأخلاقية المسبقة التى افترضت أن الرقيق من النساء هن بالضرورة عاهرات، ولن تكون لهن وسيلة للعيش سوى من بيع أجسادهن. اتضحت هذه الآراء بشكل أكبر فى رسالة بعث بها السادة عبد الرحمن المهدي وعلى الميرغنى والشريف

يوسف الهندي إلى مدير المخابرات البريطانية في ٦ مارس ١٩٢٥، قالوا فيها: «إنَّ الحكومة وموظفيها لابد قد لاحظوا خلال السنوات الماضية، أنَّ أغلبية السودانيين المحرَّرين قد أصبحوا لا فائدة منهم لأى عمل. فالنساء بشكل عام تحولن إلى الدعارة والرجال مدمنون على شرب الخمر والكسل».^{١١١}

هذه النظرة كان يتفق معها العديد من الإداريين البريطانيين بينهم جاكسون، الذى قال: «إنَّ تحرير كل الرقيق يعنى إطلاق الآلاف من الرجال والنساء فى المجتمع الذين ليس لديهم أى حسٍّ بالمسؤولية الاجتماعية، والذين سيشكلون خطراً على أمن المجتمع وأخلاقه». ويعود للتأكيد على المخاوف الإنجليزية من الثورة وعلى الجانب الاقتصادى لامتلاك الرقيق قائلًا: «وفى النهاية جميع السكان العرب قد يثورون ضد ما يعتقدون بأنه ظلمٌ كبيرٌ، لأنهم فى نهاية الأمر قد اشتروا رقيقهم ودفَعوا أثمانهم».^{١١٢}

إنَّ هذه الأبعاد الثقافية والمخاوف الأمنية من إطلاق الرقيق كان لها دور أساسى فى تأجيل وتردد الإدارة البريطانية فى اتخاذ إجراءات عملية لتحرير الرقيق. كما أنَّ المفاهيم والقناعات الشخصية للإداريين مثل سلاطين باشا ووينجيت الحاكم العام، أدت إلى إصدار قرارات وسياسات متارجحة ودون توجيهات واضحة من الحكومة للإداريين والموظفين لتنفيذ تلك الأوامر وترك الأمر لتقديرات الموظفين والحكام المحليين لتقدير الموقف فى كل حالة. وقد تم إصدار عدد من المذكرات حول مسألة الرق وكان أولها فى عام ١٩٠٢، وكان السبب الرئيسى لإصدارها أنَّ ٧٦ من نبلاء مدينة أمدرمان احتجوا لدى كتشنر- بعد شهر من فتح الخرطوم- من اختطاف الجنود السودانيين فى الجيش المصرى لرقيقهم، خاصة النساء واللائى فى الغالب كنَّ قريباتهم، حيث إنَّ الكثير من أولئك الجنود فى الجيش المصرى كانوا من الرقيق أيضًا، وكان لديهم رغبة فى تحرير قريباتهم من أسر العبودية بعد أن أصبحوا أحرارًا عبر الانضمام إلى الجيش. فقد روى بابكر بدرى مَشَاهِد لأحد الجنود يختطف إحدى الفتيات من سيدها إبان فتح أمدرمان.^{١١٣}

111- Abdel Ghaffar M. Ahmed, « Sudanese Trade in Black Ivory: Opening Old wounds», UNIESCO,2007,p.9.

112- (Sikainga 1995, p.9)

113- (Sharkey 1992, p.145) وانظر ايضا (Sikainga 1995, p.10)

وقد اشتملت تلك المذكرة الأولى حول وضع الرقيق على نقطتين هامتين أثرا فى السياسة البريطانية مستقبلاً حتى الحرب العالمية الأولى. النقطة الأولى تعلقت بإرجاع الرقيق الهاربين إلى أسيادهم، كما وجَّهت بتشجيع الرقيق الهاربين بالعودة إلى ساداتهم طالما كانوا يلقون معاملة حسنة، وأمرت بتكوين سجلات للرقيق.

من جانب آخر فإنَّ المذكرة أعطت الحق لكل طفل يولد من أب عربى وأم من الرقيق أنَّ يصبح حراً عند وصوله مرحلة يتمكَّن فيها من إعالة نفسه، كما أمرت الجنود بالامتناع عن خطف الرقيق. هذه المذكرة أسست إلى سياسة استمرار مؤسسة الرق، فأوامر كتشنر كانت واضحة بعدم التدخل بين السيد «وخدمه أو عبيده».

فقد كان الإداريون الإنجليز يعطون الرقيق أحياناً أوراق الحرية ولكنهم يشجعونهم على العودة إلى ساداتهم. هذه الحال استمرت رغم احتجاج العديد من المنظمات الدولية والموظفين البريطانيين الذين كانوا يؤيدون إنهاء الرق فى السودان، والذين كتب بعضهم تقارير ومذكرات فضحت الوضع القائم والتباطؤ الحكومى والتواطؤ المتعمد للإدارة البريطانية مع مُلاك الرقيق فى البلاد. أحد هؤلاء كان السكرتير القانونى الذى اعتبر أنَّ اقتراح المصالحة بين الرقيق والسيد أمرٌ غير مقبول.

وقال: «إنَّ الحرية تستحق الدفع لأجلها»، أى أنَّ الحكومة يجب أنَّ لا تخاف دفع ثمن تحرير الرقيق والذى قد يُغضبُ الملاك السودانيين. وقد قام السكرتير القانونى بإعادة دراسة وضع الرقيق وقرر أنَّ يتم التعامل مع مسألة الرق عبر القنوات القضائية.

كما أصدر مذكرة جديدة بحلول عام ١٩١٩ أقرَّت حق الرقيق فى ترك السادة والمغادرة متى شاءوا، وأنَّه لا يحق لأحد إجبارهم أو تشجيعهم على العودة لساداتهم. وكانت مذكرة سابقة فى عام ١٩٠٧ حاولت التعامل مع وضع الرقيق الفارين فى المدن وأمرت بأنَّ يتم محاكمتهم تحت قانون المشردين إذا ما وُجدوا بلا عمل أو مأوى.

وقد أقرَّت أيضاً نظام «الفدية» الذى أريد به إسكات غضب الملاك عبر دفع مبلغ ربما فى شكل دفعات للمالك، كما أنَّ الرجل الحرَّ الذى يرغب فى الزواج من رقيق امرأة ملك أحدهم عليه دفع الفدية لمالكها. هذه المذكرات كانت هى الموجَّهات للسياسة البريطانية حتى انتهت

الحرب العالمية الأولى حيث بدأت مرحلة اتسمت بجدية أكبر في مسألة تحرير الرقيق^{١١}. بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى اشتدت الضغوط على الحكومة البريطانية من أجل أبطال الرق في السودان. وقد نشطت الجمعيات المناهضة للرق والإرساليات الكنسية في الضغط عليها، عبر تعاون من بعض الإداريين البريطانيين الذين كتبوا تقارير واحتجاجات واضحة على سياسات الحكومة في استمرار السماح لممارسة الرق في السودان.

وقاد الهجوم على الحكومة السكرتير الزراعي في بربر السيد ديغل، الذي بعث بمذكرة تفصح ممارسات الإداريين البريطانيين الذين اعتبرهم ديغل «العائق الرئيسي أمام عملية عتق الرقيق». وعبر هذه الضغوط ومع بداية إنشاء الحكومة لمشروع الجزيرة وبالتالي ازدياد الحاجة إلى العمالة، أصدرت مذكرة جديدة، وأهم بنودها كان إعلان العتق لكل الرقيق المولودين بعد الفتح، إذ اعتبرت المذكرة أن كل سوداني وُلد بعد عام ١٨٩٨ يعتبر حراً.

ولكن هذه المذكرة أيضاً أقرت على مسألة العمالة المنزلية وشجعت على الإصلاح بين الرقيق والسادة ما أمكن، ولهذا استمرت الضغوط الدولية ومن الخارجية البريطانية على الحكومة التي عاجت للدفاع عن مبدأها في التمييز بين خدم المنازل والعبودية. وكلف ويليس رئيس المخابرات بإجراء وكتابة تقرير وضع الرقيق، وأشار تقريره إلى استمرار الغارات لجلب الرقيق حتى عام ١٩٢٦ في كل من كردفان ودارفور والحدود الإثيوبية، وهذه الغارات استمرت حتى نهاية العشرينيات من القرن العشرين، خاصة في بحر العرب والحدود الإثيوبية.

لقد استمرت الضغوط الدولية وأجبرت الحكومة البريطانية على نشر مذكراتها حول موضوع الرق وتقديم تقارير إلى عصبة الأمم حول الوضع بشكل عام. وقد كانت هناك إشارات متعددة في القوانين الحكومية حول مسألة الرق خلال العشرينيات خاصة في العلاقة بين محاكم الشريعة والمحاكم المدنية ومحاكم الشيوخ في الحكم في المشاكل الخاصة بالرقيق النساء وأطفالهن، حيث حاولت الحكومة الانحياز للنساء الرقيق.

وبشكل عام فإن الرق في السودان انتهى عبر عدة عقود وبصورة بطيئة وتدرجية وكان الإداريون الإنجليز، كما اتضح، سبباً رئيسياً في تعطيل تحرير الرقيق، كما أن الظروف

الدولية والاقتصادية كان لها الدور الأهم فى فرض ظروف جديدة أجبرت الإدارة على التسريع من وتيرة إجراءاتها، ولكن لم تكن سياسة الاستعمار البريطانى تجاه إنهاء الرق تحمل ذلك الطابع الإنسانى والحقوقى، بل كانت سياسية براغماتية ومبنية على حسابات أمنية واقتصادية وسياسية، وتقودها التوجهات الشخصية والميول والثقافة الفردية لكل موظف أو إدارى.

وعليه فإنَّ نهاية الرق فى السودان تحت الحكم البريطانى، لم تكن ذات طابع أخلاقى وإنسانى، بل كانت نهاية بطيئة وقاسية للرقائق أنفسهم، لم تتوقف خلال الثلاثة عقود الأولى من الحكم البريطانى عملية الإتجار بهم ولم ينالوا حريتهم إلا بعد معاناة وتعنت من قبل الإداريين البريطانيين الذى كانوا فى أغلب الوقت يقفون إلى جانب السادة وليس الرقيق. وللأسف فإنَّ التاريخ لهذه المرحلة لا زال يتخذ جانباً واحداً وهو جانب الإدارة البريطانية والملاك، ولكن جانب الرقيق المعتوقين أو الذين نالوا حريتهم لا زال بين ثنايا الصمت والتجاهل لتجربة عشرات بل مئات الألوف من السودانيين الذين مروا عبر هذه الطريق نحو تحقيق حريتهم واستعادة كرامتهم الإنسانية.

تأثير انتهاء العبودية على المجتمع السودانى

- يذكر بيتر ماكلوغلين قائلاً: «إنَّ الشكل الذى تتخذه العبودية فى أى منطقة من شمال السودان وردود الأفعال على إنهاء العبودية ترتبط بعدة شروط، منها:
- (١) ما إذا كانت المنطقة تقوم بالهجوم على مناطق أخرى لصيد العبيد أم إذا كانت هى نفسها يتم الهجوم عليها لصيد العبيد أم الإثنين معاً.
 - (٢) ما إذا كانت المنطقة تقوم بشراء، ترحيل أو بيع العبيد أم تقوم بكل ذلك.
 - (٣) ما إذا كان سكان المنطقة من العرب المسلمين، أو السودانيين المستعربين أم من السكان (الوثنيين) - حسب الكاتب، يقصد السكان الأصليين من غير المسلمين وغير العرب خاصة فى جنوب السودان وجنوب كردفان).
 - (٤) ما إذا كانت المجتمعات زراعية أو حضرية أو رعوية.^{١١٥}

ولكى نتتبع ردود الأفعال والآثار على المجتمع السوداني بهذا المفهوم فإنَّ تقسيمًا آخر للمجتمع السوداني نفسه بفئاته المختلفة يقتضيه الموقف، وذلك من أجل فهم تلك الآثار من البعد الاجتماعى والمناطقى الجغرافى أو الإقليمى أيضًا، وأبعاد ذلك على المستوى الإثنى والثقافى فى النهاية. لذلك نحتاج هنا إلى تقسيم المجتمعات إلى قسمين، وهما:

- المجتمعات المصدرة للرقيق وهى:
- السودانيون فى جبال النوبة فى مديرية كردفان.
- السودانيون فى غرب السودان، والتي أصبحت مديرية دارفور بعد عام ١٩١٦.
- × السودانيون فى الوسط الشرقى مع الحدود مع إثيوبيا (النيل الأزرق حاليًا).
- النيليون الحاميون والسود وبقية سكان جنوب السودان.
- السكان على الحدود مع إثيوبيا الحالية، وداخل إثيوبيا نفسها.
- السكان من كينيا ويوغندا وأفريقيا الوسطى والكونغو عبر النيل الأبيض والذين كان مسار جلبهم عبر بحر الغزال وبحر العرب).
- إضافة إلى القادمين من غرب أفريقيا فى الطريق إلى الحج.
- × **المجتمعات المستقبلية للرقيق وهى :**
- الرعاة، فى وسط وغرب السودان والعرب رعاة الإبل، والهدندوة الرعاة فى الشرق.
- المجتمعات المسلمة الزراعية على النيل شمال الخرطوم حتى الحدود مع مصر.
- المجتمعات المسلمة الزراعية على النيل الأزرق والأبيض جنوب الخرطوم.
- المجتمعات الحضرية فى الخرطوم وأمدمان.^{١١٦}

إنَّ هذا التقسيم يخدم رؤية الوضع السودانى من خلال الجانبين، المستفيدين والمتضررين من وجود الرق، حيث إنَّ الرؤية تنعكس مع تغير الوضع. فالمستفيدون من مؤسسة الرق هم المتضررون الأساسيون من إنهائه، كما أنَّ المتضررين من ذات المؤسسة، أى الرقيق، هم المستفيدون من انتهائها.

هذه الصورة المنقسمة للمجتمع السودانى على مستوى الفائدة والخسارة لها أبعاد هامة متصلة بطبيعة مؤسسة الرق السودانية التى تحدَّثنا عنها فى الصفحات السابقة. تلك

الطبيعة التى أثارَت جدلاً حول إنهاء الرق تحت حجج عدة متعلقة بمدى أهمية هذه المؤسسة على المستويات الاقتصادية والاجتماعى والسياسى والثقافى. والأثر الذى أفرزته مؤسسة الرق على المجتمع السودانى فى قسميه المصدر للرقىق والمستقبل لهم، شكّل ملامح الانقسام والتركيبة المعقدة لعلاقات القوة والسلطة والثروة فى السودان.

فعملية إنهاء الرق فى السودان لم تكن تتعلق فقط بإنهاء تجارة لا إنسانية، أو تحرير الرقيق ورد اعتبارهم وكرامتهم، بل كانت عملية إعادة تركيب وتشكيل المجتمع السودانى ككل فى الحضر والريف وعلى كل المستويات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والسياسية. لقد شكّل إنهاء الرق فى السودان مرحلة جديدة، أعادت صياغة الهوية السودانية فى قوالب جديدة اقتضت إدراك التعقيدات التى بنيت عليها مؤسسة الرق نفسها، كما حاولنا دراسة تاريخها وتتبعها هنا منذ دخول العرب السودان واتفاقية البقظ وحتى النصف الأول من القرن العشرين.

إنَّ العبودية فى السودان لم تكن فقط عادة أو ممارسة اجتماعية كما أنَّها لم تكن فقط نشاطاً اقتصادياً، بل كانت أحد المحاور الرئيسية التى بنيت عليها علاقات القوة والسلطة فى البلاد. وشكّلت الخلفية الثقافية لتكوين الهوية السودانية على أسس منقسمة عبر حدود المجتمع والجغرافيا والثقافة والدين وعلاقات الإنتاج.

لذلك العبودية التى صنعت الثروات لبعض المجتمعات السودانية ووفّرت لهم الراحة والمكانة الاجتماعية الراقية، وضمنت لهم البقاء بين نخبة المجتمع و«ساداته»، كانت هى آلة وحشية للتدمير والقتل والتشريد وانتزاع الشرف والكرامة وافتقاد الحرية وأبسط الحقوق الإنسانية لمجتمعات أخرى وعلى مدى قرون. ولأنَّ الأخيرين كانوا مجرد عبيد، فلم يكن لهم من الحول أو القوة فى أغلب الأوقات ما يتمكنون به من العمل لأجل تحرير أنفسهم بشكل كامل، ولكن عملية تحريرهم وجدت مقاومة كبيرة من الملاك المستفيدين من الرقيق.

مقاومة تحرير الرقيق

لقد خشيت الحكومة البريطانية بشدة كما ذكرنا، من أن يقوم مُلاك الرقيق بثورة

ضدهم إذا ما قاموا بإصدار قرار مباشر بعق كل الرقيق، وعبر عن ذلك الإدارى جاكسون بقوله: «جميع السكان العرب قد يثورون ضد ما يعتقدون بأنه ظلم كبير، لأنهم فى نهاية الأمر قد اشتروا رقيقهم ودفعوا أثمانهم».^{١١٧}

كما أن السادة من الملاك لم يسكتوا أيضاً، فقد قام الممثلون الأساسيون للمجتمع السودانى الشمالى من القادة الدينين الثلاثة الكبار، السيد عبد الرحمن المهدي وعلى الميرغنى والشريف الهندي بدورهم فى مقاومة القرار الذى صدر بعق الرقيق فى عام ١٩٢٥. والذى اعتبر كل مولود بعد عام ١٨٩٨ حراً بالضرورة، ولا يحق لأحد المطالبة به كملكية.

إلا أن أوراق الحرية كانت تُمنح قبل ذلك بفترة طويلة، ولهذا استثير السادة وطالبوا الحكومة بإعادة النظر فى سياستها لأسباب أمنية وأخلاقية واجتماعية. وحاولوا تبرير موقفهم بكونهم حاديين على أمن البلاد ومصصلحة الحكومة، وعلى أهمية نجاح مشروع الجزيرة الذى يحتاج للأيدى العاملة، والتي لا يمكن أن تكون إلا من خلال الرقيق، منبهين إلى أن تحريرهم سيعطى الأرقاء السابقين حرية لا يقدرون قيمتها. وقالوا إن أوراق الحرية كانت تُمنح «لأشخاص يعتقدون أن تلك الأوراق تضمن لهم (التحرر) من أى مسؤولية للعمل أو تحمل الالتزامات الواجبة عليهم».^{١١٨}

إن مذكرة السادة التى بعثت لمدير المخابرات كانت تعبر عن صوت المجتمع السودانى الشمالى عبر ممثليه الشرعيين والمتفق عليهم فى ذلك الوقت، فهؤلاء السادة هم ذاتهم الذين سافروا فى نفس العام إلى بريطانيا وقابلوا الملك، معبرين عن ولائهم الكامل للمملكة ومهنتين بريطانيا على نصرها فى الحرب العالمية الأولى باسم كل السودانين.

على مستوى إقليمى، وفى مناطق مختلفة، جرت احتجاجات متعددة على عق الرقيق، منها احتجاج فى أبو محمد فى عام ١٩٢٤، حيث حاول ملك الرقيق الهجوم على الإدارة المحلية مطالبين باستعادة رقيقهم المحررين. وفى دار معالى جنوباً طالب المزارعون الحكومة البريطانية بإيقاف موجة تحرير الرقيق وفرارهم أو إعطاء المزارعين إعفاءات ضريبية فى المقابل^{١١٩}

117- (Sikainga 1995, p.9)

١١٨- السابق p.17

١١٩- نفسه

وفى تلودى أيضاً قامت ثورة عام ١٩٠٦ كان أحد أهم أسبابها إظهار الغضب من منع الحكومة للعرب الرعاة من الإغارة على جبال النوبة، وإرغام الحكومة لهم لإعادة ١٢٠ من النوبة من الأطفال والنساء الذين كانوا قد اختطفوهم فى غارة العام السابق^{١٢٠}

وهناك جانب آخر أكثر أهمية لتلك المقاومة لإنهاء الرق فى السودان، وهو استمرار الإتجار فى الرقيق، واستمرار الغزوات والهجوم على مناطق مختلفة. كما أن الأحكام بالسجن والإعدام أحياناً على بعض التجار المدانين لم تثن تجار الرقيق من الاستمرار فى سعيهم لتحقيق الربح حتى نهاية العشرينيات من القرن العشرين.

فالسجلات الحكومية تفصل الأعداد المصادرة من الرقيق من الحدود مع إثيوبيا والقادمة من طريق دارفور ومن جنوب السودان ومن الاستوائية وبحر الغزال وجبال النوبة أيضاً. فالغارات بواسطة التجار والعرب الرعاة على المناطق الجنوبية وعلى جبال النوبة لم تتوقف، كما انتعشت الغارات على إثيوبيا بشكل كبير فى العشرينيات من القرن العشرين. فبعد رحلة على نهر السوبات عام ١٩٠٦ كتب أحد المفتشين الإنجليز:

«إنَّ الإتجار بالرقيق فى هذه المناطق لا زال مستمرّاً بكل ما يحمل من رعب». وذكر أن ١١٢ تم قتلهم فى الغارة و١٥٠ امرأة تم خطفها وأطفالهن. وفى عام ١٩٠٤ أعدم أحد أهم منظمى الغارات يدعى إبراهيم ود محمود، بينما أدين ١٦ آخرون تحت قوانين منع الرق. ففى مديرية النيل الأبيض أظهرت السجلات أنه عام ١٩٢٧ تم إدانة ٢٦٢، بينما فى عام ١٩٢٨ تمت مضاعفة رقم المدانين بجرائم الإتجار فى الرقيق ليصل إلى ٦٥٢. فقد كانت الغزوات على النيل الأبيض من حدود يوغندا جنوباً تتحرك مع مسار النهر شمالاً، وكانت تتم من خلال مجموعة من صائدى الرقيق الذين وظّفهم كبار التجار فى الخرطوم وغيرها من مدن الشمال^{١٢١}.

هذه الإجراءات ضد الإتجار بالرقيق والإدانات المتزايدة، تدل على أن مؤسسة الرق السودانية كانت تقاوم موتها بكل ما تحمل من قوة لفترة طويلة، ولم ترد قط الاستسلام للتغييرات التى علمت تلك القوى المستفيدة من الرق وخاصة التجار، أنها ستقلب حال مجتمعاتهم رأساً على عقب.

التواؤم مع مجتمع بلا عبودية

لم يكن انتهاء الرق في السودان عملية سهلة في تنفيذها على واقع الأرض، فقد وجدت مقاومة فعلية على كل مستويات المجتمع. ولكن مع تزايد فرار الرقيق من السادة وافتتاح المزيد من المشاريع الاقتصادية الحكومية التي وفرت العمل المأجور، أصبح تقلت الرقيق من بين أيدي سادتهم وسعيهم لإيجاد حياة مستقلة واستخراج أوراق الحرية أمرًا متزايدًا وشائعًا على مدى عقد العشرينيات من القرن الماضي.

إذ تذكر بعض السجلات الحكومية أنه في عام ١٩٢٨ في مديرية الفونج وحدها تم إصدار ٢٠٠ ورقة حرية أو عتق، وبحلول منتصف العشرينيات كان في محلية بربر أقل من ٤٥٪ من الرقيق الرجال لازالوا مع أسيادهم.

لكن هذه الخسارة المستمرة للقوة العاملة كانت لها آثارها الهامة على المجتمعات المستفيدة من الرق، فقد أجبرت على أحداث تحولات ثقافية هامة في نظرتها للعمل اليدوي، خاصة الزراعة. فمع خسارة عمالة الرقيق خاصة في الخدمة المنزلية والحقول أصبحت الأسر المالكة للرقيق تحت ضغط كبير لإيجاد البديل.

وقد اضطر الكثير من تلك الأسر خاصة في الشمال النيلي إلى استخدام الأطفال وإخراجهم من المدارس للعمل في المزارع ومساعدة الأسر.

فالعمالة المأجورة كانت مكلفة بالمقارنة مع امتلاك الرقيق، كما أنها لم تكن متوفرة بقدر كاف. وقد وجدت بعض المجتمعات المالكة للرقيق صعوبات في العيش بلا رقيق والتواؤم مع متطلبات الحياة الجديدة التي اقتضت أن يعمل أفراد تلك المجتمعات في مزارعهم وأن يرعوا ماشيتهم بأنفسهم. وكانت بعض المجموعات الرعوية بشكل ما تواصل عمليات الغزو من أجل الرقيق في الحدود الجنوبية لصعوبة تخيلها العيش دون امتلاك الرقيق الذين يرعون الماشية.

وهناك مجتمعات أخرى كانت أقل اعتمادية على الرقيق تمكنت من التواؤم بسرعة أكبر. وكان لذلك النقص في خدمات الرقيق أثرٌ سلبي على القدرة الإنتاجية الزراعية خاصة لملاك الرقيق في الشمال النيلي مما اضطر بعضهم إلى القيام بالزراعة بأنفسهم، كما اتجه البعض الآخر إلى العمل في الحكومة.

فأحد التقارير الحكومية من منطقة دنقلا فى عام ١٩٣٢ يؤكد «إن الزراعة الآن تتم دون الاعتماد على العمالة المنزلية - التسمية الرسمية الحكومية للرقيق». ولكن المجتمعات الرعوية كانت أكثر مقاومة ولم تتمكن من تقبل خسارة ملكيتها لرقيقها بتلك السهولة، ومع التصييق على بيع الرقيق واستمرار فرارهم إما إلى مناطقهم الأصلية فى جبال النوبة وجنوب السودان أو إلى المدن الكبرى، بدأ الاعتماد على الرقيق القادم من غرب أفريقيا وأقصى الحدود الجنوبية للسودان، خاصة لدى القبائل الرعوية فى كردفان ودارفور.

ولم يكن من السهل بالنسبة للأسر المالكة للرقيق التخلي عن رقيقها أو منحهم حريتهم خاصة النساء اللاتى لديهن أطفال من الملاك أو من غيرهم. فقد وجدن أنفسهن فى وضعية معقدة، حيث حاول الملاك بشكل مستمر عرقلة فرار الرقيق من النساء عبر التهديد بمنعهن من أخذ أطفالهن أو اختطاف الأطفال.

وقد كانت تلك إحدى الوسائل الأخيرة لبعض الملاك للاحتفاظ ببعض الرقيق المنزلى. فقد حارب هؤلاء الملاك عبر المحاكم الشرعية التى كانت كثيراً ما تقضى لصالح الملاك، والذين كانوا على عكس معاملتهم السابقة للرقيق النساء، أصبحوا يطالبون بتنفيذ الشريعة الإسلامية وأصبحوا يصرون على أن ينسبوا الأطفال من نساءهم الرقيق إليهم. ويصرون على اعتبار أولئك النساء زوجات شرعيات أو محظيات «سريات»، فلم يكن لديهم أى خيار آخر للاحتفاظ بالأطفال كرقيق وأيد عاملة بعد قرار الحكومة البريطانية بأن كل من ولد بعد عام ١٨٩٨ يعتبر حراً.

فالخيار الوحيد للاحتفاظ بأطفال النساء الرقيق كان عبر ادعاء أبوة أولئك الأطفال وأن أولئك النساء زوجات لهم أو سریات. كل ذلك حتى يتم الاحتفاظ بالنساء كرقيق فى المنزل دون أى حقوق زوجية حقيقية. وقد كان هناك جدل كبير بين الإداريين الإنجليز حول وضعية هؤلاء السريات وأطفالهن، حيث لم يريدوا أن يحمل المجتمع عبء الآلاف من الأطفال غير الشرعيين. واعتقدوا أن الشريعة الإسلامية تعطى «أم الأولاد» أو السريات مكانة خاصة ومنصفة إلى حد ما، لهذا تم وضع هذه القضايا فى يد المحاكم الشرعية.

ولكن المحاكم الشرعية كانت متحيزة بالكامل للملاك، كما أن ملاك الرقيق كانوا يتلاعبون بالقوانين الإسلامية بشكل كبير. وكانوا يدعون الزواج برقيقهم النساء للاحتفاظ

بهن ومنعهن من الفرار أو الحصول على الحرية لهن وأطفالهن. وكانوا يلجؤون إلى المحاكم الشرعية مقدمين أوراق تثبت الزواج بأولئك النساء مع المطالبة بحق حضانة الأطفال. وفي النهاية اضطرت معظم النساء الرقيق إلى البقاء مع مُلاكِهِنَّ، فحتى منتصف العشرينات في بربر مثلاً كان ٧٠٪ من النساء الرقيق لازلن مع أسيادهن. «حتى نهاية عقد الأربعينات ومطلع الخمسينات كان النساء الرقيق يعانين للحصول على حريتهن الكاملة، كما أنَّ الملاك ظلوا يتلاعبون على القوانين رغم محاولات الحكومة البريطانية تعديل بعض القوانين لصالح النساء، بحيث فُرض على كل مدعى زواج بإبراز وثيقة زواج معتمدة تقنع القضاة، كما تم نقل النظر في القضايا الخاصة بالرقيق النساء إلى الإداريين الإنجليز. وتم رفع سن حضانة الأم للأطفال لتصل إلى سن البلوغ للذكر وسن الزواج للأنثى. إلا أنَّ هذه القوانين التي نُفذت في المدن الكبرى كانت لا تزال تجد ممانعة في تنفيذها في الأقاليم والمناطق البعيدة عن السلطة المباشرة للدولة والتي كان قضاؤها يعتمد على محاكم الشيوخ والقضاء الشرعي. وبالنتيجة لم تنجح آلاف النساء من التحرر من نير العبودية بشكل فعلى لسنوات وعقود تلت القرارات الحكومية الرسمية بإنهاء الرق^{١٢٢}.

وقد كان للرجال وسائل مختلفة لكسب العيش، أما النساء فكان في مأزق حقيقي بعد التحرر وفي حاجة مستمرة لإيجاد موارد للرزق، فعملن في أعمال شاقة مثل طحن الحبوب في مواسم الحصاد مقابل نسبة قليلة من المحصول، كما كنَّ يؤجَّرن أطفالهن للعمل في الحقول. وكنَّ يقمن في أطراف القرى التي كنَّ يعشن فيها كرقيق سابقاً، بينما فرَّت أخريات إلى المدن الكبرى.

وفي كلا الحالتين كان أحد خيارات العمل المتوفرة لدى هؤلاء النساء هو العمل في بيع الخمور البلدية والعمل في الدعارة أيضاً. ولكن كما يذكر تقرير ويليس مدير المخابرات الإنجليزية حول وضع الرقيق في السودان «فإنَّ فرضية أنَّ الرقيق النساء السابقات يعشن في حالة من الانحلال الأخلاقي امر من الصعب الجزم بأنه حقيقي ويمكن وصفهن بأنهن فاقدات للحس الأخلاقي ولسن عديمات الأخلاق».

وواصل ويليس ليشرح أنَّ الملامة الحقيقية تقع على مُلاك هؤلاء الرقيق الذين لم يعلموا

هؤلاء النساء أى مهنة أخرى غير الدعارة فى إشارة إلى أن العديد من الملاك كانوا يشجعون رقيقهم النساء على العمل فى الدعارة فى مقابل نصيب من الدخل».^{١٢٣}

ولم تكن الكثير من النساء لديهن أى وسيلة أخرى للتحرر سوى العمل فى الدعارة ودفع اموال لأسيادهن فى سبيل نيل حريتهن. حيث إن أحد وسائل التحرر التى شرعها الإسلام هى المكاتبه بين الرقيق وسيده، بحيث يدفع الرقيق مقدراً من المال بشكل معين ولفترة معينة حتى يسدد المبلغ المتفق عليه وينال حريته. ولكن شاركى تحتاج بأن العديد من أولئك النساء استبدلن وضعية الحياة كرقيق بشكل كامل بالحياة تحت الاضطهاد الاجتماعى والاقتصادى المستمر».^{١٢٤}

حالة الاضطهاد الاجتماعى التى واجهتها هؤلاء النساء، تظهر فى قصة إحدى النساء من الرقيق المحررين، التى فرت إلى كسلا ولكن مدير المديرية رفض بقاءها فى المدينة لأنه اعتقد أنها ستعمل فى الدعارة، فقام بتسليمها إلى سيدها السابق من العرب الرشيدة الذى قتلها لكى تكون عبرة لغيرها من الرقيق النساء، لكى لا يحاولن الفرار أو التحرر».^{١٢٥}

إن هذه الوضعية الاجتماعية المتدنية التى لاحقت النساء الرقيق بعد تحررهن ساهمت فى تعميق آثار الرق النفسية، كما أنها عكست النظرة الدونية للمجتمع التى ظلت مستمرة بعد تحرر الرقيق. فالأوضاع الاجتماعية للعديد من الرقيق لم تتحسن على الإطلاق.

فقد استمر المجتمع المستفيد من مؤسسة الرقيق فى كل أنحاء السودان فى وصف الرجال بـ«العبيد» والنساء بـ«الخدم» والأطفال بـ«المولدين»، من ضمن أسماء أخرى وصفات كلها تعبّر عن الاحتقار والمكانة المتدنية فى المجتمع.

ويتضح ذلك من خلال الأمثال الشعبية التى وثق لها أحد الباحثين الذى أجرى بحثه فى منطقة نورى فى الستينيات من القرن العشرين، الذى وثق إلى أن الثقافة المحلية هناك لا زالت تنظر إلى الرقيق السابقين باعتبارهم «عبيداً» ولم تتخل عن استخدام هذه اللفظة. كما أن الأمثال الشعبية لا زالت تتبنى أحكاماً مطلقة بدونيتهم، فمثلاً إحداها يقول: «جده

123- (Sikainga 1995, p.14, 24)

124- (Sharkey 1992, p.168)

125- (Sikainga 1995, p.21)

كان عبداً وبعد مائة سنة سيعود ليكون عبداً، و«إنَّ العبد لا يفهم ولا يأتي إلا بالضرب». أشار الباحث أحمد الشاهي إلى أنَّ سكان مروى لا زالوا يرفضون تماماً التزاوج مع الرقيق السابقين، وبالتالي بقي المجتمعان منفصلان تماماً. ويكتب الباحث معلقاً: «إنَّ الوصمة الاجتماعية المرتبطة بلفظة (عبد) دفعت الأجيال الأصغر لمغادرة القرية والبحث عن سكن في مناطق أخرى وفي المدن الكبرى». وتعلق هيذر شاركي قائلة: «إنَّ آفاق الاندماج الاجتماعي أو امتلاك الأرض أو الحصول على صوت سياسي أو مساواة اجتماعية تبدو ضعيفة للغاية بالنسبة لأبناء الرقيق السابقين».^{١٢٦}

إنَّ الكلمات الأخيرة لشاركي تعبر عن أهمية تاريخ العبودية والرق في السودان، فهذه الآفاق المحدودة للاندماج الاجتماعي، هي في الواقع آفاق حدود المواطنة من الدرجتين الثانية أو الثالثة التي فرضت على الرقيق السابقين وأبنائهم وأحفادهم إلى وقتنا الحاضر. وفي امتداد هذه الذهنية الثقافية أصبح الوعي الجمعي للمجتمع الشمالي في السودان والمالك للرقيق سابقاً، ينظر لكل سكان المناطق التي كانت تصدر الرقيق تاريخياً بأنهم «عبيد» ويطلق عليهم ذلك الوصف بشكل لفظي، وأيضاً يمثل وضعيتهم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي تتمثل في حالة من الإقصاء والاستبعاد الذي حلَّ محل الاستبعاد.

«فعلى المستوى الأيديولوجي فإنَّ مناطق الاستبعاد كان يتم تشكيلها بواسطة المشتركين في تجارة الرقيق من خلال التضاد بين الإسلامي وغير الإسلامي.. والعربي الأصل مقابل غير العربي الأصل، والبنى اللون مقابل أسود اللون، بينما أعطت كل فئة عرقية معنى وتمثيلاً للطرف المضاد. هذه الفئات المختلفة ضمت مصطلحات مثل «عبد» للجنوبيين أو «الفلاتة» أو «الغرابة» للقادمين من غرب أفريقيا وغرب السودان».^{١٢٧}

هذه التقسيمات العرقية المنطقية والجغرافية وارتباطها بتاريخ العبودية مثلت نقطة انطلاق هام لتشكيل البنية الذهنية والوعي الاجتماعي للنخب السودانية الحاكمة. والتي لم تقم بتحدى تلك المفاهيم والرؤى الثقافية الاستعمارية والمبنية على انقراض مؤسسة الرق التي استمرت في السودان لمئات السنين.

126- (Sharkey 1992, p.121)

127- (Idris 2005, p.31-32)

إنَّ تجارة العبيد كانت تقصل السودان عملياً إلى قسمين على مستوى المجتمعات والجغرافيا. فانقسمت البلاد إلى مجتمعات ومناطق لصيد العبيد وأخرى لامتلاكهم. وهذا التقسيم يطابق خارطة الصراع والحروب الجارية فى البلاد الآن. وهذا نتيجة للذهنية التى تولدت من تلك التجارة والممارسة للإنسانية وأثارها على المجتمعات فى الطرفين.

فألطرف المالك زاد ثروة وتمكناً من السلطة، والجانب المستعبَد تدمَّرت مجتمعاته وأُخليت من السكان قديماً على يد تجار العبيد، وحديثاً على يد جيوش الدولة وميليشياتها فى شكل حروب وإبادة إثنية متواصلة. مبررها الأساسى هو انتزاع صفة الإنسانية الكاملة عن مجموعات سكانية كاملة فى السودان بناءً على الإرث التاريخى لتجارة العبيد، حيث إنَّ العبودية هى حكمٌ بانعدام أو دونية إنسانية الضحايا. وهذه الدونية ظلت تحكم العقلية الحاكمة فى السودان وتحدد هوية البلاد.

فرغم استمرار الرق فى السودان إلى منتصف القرن العشرين، إلا أنَّ النخب السودانية المتعلمة على يد الثقافة البريطانية والمتطلعة للغرب والحدثة، لم تقم بأى دور موثق فى الدعوة أو العمل لإنهاء مؤسسة الرق المتجذرة فى المجتمع. كما أنَّ الحركة الوطنية التى بدأت فى التبلور منذ عشرينيات القرن الماضى، لم تتبنَ أى أجندة متعلقة بإنهاء هذه المؤسسة. ولم تعمل النخب الوطنية على تثقيف وتوعية المجتمع لإنهاء أشكال التمييز المختلفة ضد المجموعات المسترقة سابقاً، والتى كان بعضٌ من قادة الحركة الوطنية منهم. ولكن كان هناك حالة من الصمت والمرتبطة بقدر من الشعور بالعار المتعلق بمؤسسة الرق الماثلة فى الأذهان.

والتي كانت مستمرة على أرض الواقع بكل فظائرها ووصمتها الدونية، وكانت أقرب عهداً من ما يمكن لأى حراك تنويرى وطنى تجاهلها. وبينما تم فعلياً تجاهلها على المستوى الرسمى والأجندة العملية، لكن الأفعال كانت تتم عن المزيد من تثبيت الأعمدة الأيديولوجية التى بنيت عليها مؤسسة الرق. وهى الأعمدة التى قُسم على أساسها السودان على أساس عرقى وإثنى، بين العرب وغير العرب، والمسلمين وغير المسلمين وبالنتيجة العبيد والأحرار. ولذلك انبنت النظرة القومية للحركة الوطنية السودانية على ذات الأسس المتوارثة للنظرة للسودانيين من المناطق التى كانت تصدُّ الرقيق فى القرون الماضية. فقد تم تجاهل

وجود تلك المناطق بتمييزها واختلافها، وذلك على خلفية ذهنية تعتقد أن سكانها «عبيد» سود، أفارقة وثنيين. فى حين أن العرب المسلمين المتعلمين والقرييين من الإدارة البريطانية ومن مصر جغرافياً وثقافياً، هم القادرون على قيادة البلاد وهم الوحيدون الذين يمثلون السودان.

وبالتالى قد تمّ تجاوز مؤسسة الرق على المستوى التاريخى والعملى، وتم تجاهل وتهميش المناطق التى أتى منها الرقيق على المستوى السياسى والتمثيلى والثقافى والتنموى. وذلك فى سبيل الانتقال إلى مرحلة جديدة من العلاقات بين المجتمعات السودانية فى المناطق المختلفة وبين النخبة الحاكمة. تلك المرحلة لم تُشكّل قطيعة مع الماضى، بقدر ما تبنت مفاهيمه ونقلتها إلى المستقبل تحت مسميات جديدة. ولكن ظلّ الوعى خلف تلك المسميات هو ذات الوعى المبنى على أيديولوجيا مؤسسة الرق ذات الطابع التمييزى عرقياً وإثنيّاً ودينياً وثقافياً. وانتهى الأمر بأبناء السادة السابقين بالتحكم فى البلاد ومصيرها السياسى، وذلك بحق آبائهم المتوارث فى فرض سيادتهم وهويتهم وثقافتهم. وتم استبعاد أبناء العبيد السابقين ومناطقهم التى كانوا يأتون منها وسكان تلك المناطق وأبنائهم وأحفادهم. وبدأت المرحلة الجديدة التى تقودها الحركة الوطنية فى السودان على أسس من الوعى بالذات يستند إلى مؤسسة الرق.

وبالتحديد فى التصنيف الاجتماعى للمكونات السودانية، الذى أصبح تصنيفاً سياسياً واقتصادياً وثقافياً. خاصة بعد السيطرة على حكم البلاد بواسطة النخب الوطنية السودانية التى كانت قادمة بشكل كامل من مجتمعات سادة الرقيق السابقين ومناطقهم الجغرافية. والنتيجة كانت أن سيطرت عقلية مؤسسة الرق على مصير السودان، وتم تشكيل هويته على الأسس التى بُنيت عليها تلك المؤسسة، والتى أحرقت أجزاء كاملة من السودان فى سبيل الحصول على الرقيق وأخلت مناطق أخرى من سكانها.

وقد توأصل هذا الدمار دون أن يتوقف وبشكل مؤسسى، واستمرّ قمع الدولة وألتهها العسكرية لذات المناطق وبنفس الوسائل العنيفة واللاإنسانية، والتى وصلت إلى حد الإبادة الجماعية على يد النخب الذين سيطروا على البلاد منذ استقلالها إلى الآن. الأمر الذى أدى

إلى موت الملايين من البشر وتشريد ملايين آخرين وانفصال جنوب السودان، والذي كان أكثر المناطق تأثرًا بمؤسسة الرق.

وبالنتيجة أصبح أكثر المناطق تأثرًا بحكم النخب الشمالية للسودان، عبر حرب أهلية استمرت لخمسين عامًا، لم يجد الجنوبيون بعدها خيارًا غير التحرر، والعيش فى دولة منفصلة ومستقلة بعيدًا عن بقية السودان.

لكن بقية المناطق التى عانت من مأسى تجارة الرقيق فى جبال النوبة ودارفور والنيل الزرق لازالت تعاني من صراع مرير مع التاريخ، والذي وُلد واقعاً يتقاطع ويتطابق إلى حد كبير مع الماضى. فى حين أن الواقع يبدو مختلفاً على المستوى الظاهرى، إلا أنه وليد تجربة عنف تجارة الرقيق والاسترقاق الذى لم يكن كممارسة بعيداً على المستوى الزمنى.

ولكن الأهم أن عدم المواجهة مع ذلك التاريخ الظالم والمظلم وعدم الاعتراف به كأحد مكونات التاريخ السودانى، وأحد أهم أدوات تَشكُّل المجتمعات السودانية فى علاقاتها ببعضها البعض وبالعالم الخارجى وبإدراكها ووعيها بذاتها، هو أحد أهم تمظهرات أزمة الهوية السودانية. وأهم نتائجها، ما ولدته هذه الأزمة من انهزام المشروع الوطنى فى البلاد على يد الحكام الوطنيين والنخب السودانية فى البلاد عبر الحروب المستعرة فى ثلاث جهات من البلاد وانفصال ثلث السودان.

الباب الثالث
تاريخ الحركات الوطنية
في السودان



حول مفهوم الوطنية السودانية

إنَّ محاولة تتبع النشأة والتأريخ للحركة الوطنية فى السودان موضوعٌ له عدة التباسات، مرتبطة بما اعتاد التطرُّق إليه معظم الكُتَّاب والمؤرِّخين فى دراسة موضوع الحركة الوطنية. فالالتباس الأول مرتبطٌ بمفهوم الوطنية نفسها فى السودان، فكما يبدو أنَّ هناك أكثر من اتجاه لتفسير هذا المصطلح لتحديد محتواه الواقعى وتمثلاته الذهنية فى بنية الوعى السودانى. فقد تم التعامل مع الوطنية باعتبارها ذلك الشعور العاطفى بالانتماء إلى الوطن «السودان»، وهنا يتبادر إلى الذهن لبسٌ آخر مرتبطٌ بتعريف الوطن نفسه.

فهل الوطن هو الدولة السودانية بحدودها السيادية والجغرافية المعروفة فى المواثيق الدولية والدستور، أى هل هو السودان «الأرض» بالمعنى الجغرافى السياسى «State»، أم هو السودان «الكيان» المعنوى الذى يُعبَّر عنه بالشعور بالانتماء الوجدانى والثقافى باعتباره المنبع والأصل وأرض الجدود «homeland».

هذه التساؤلات تتصل بمحاولة إدراك وتتبع نشأة الانتماء الوطنى للسودان وبالتالي وجود درجة من الوعى بهذا الانتماء تدفع مجموعات من السودانيين إلى التعبير عن وطنيتهم تلك فى شكل حراك من نوع أو آخر.

والتساؤل عن الانتماء للسودان «الدولة- الأرض» أو الانتماء إلى السودان «الكيان الثقافى الوجدانى» يخلق مسارات مختلفة للنظر إلى الحركة الوطنية السودانية فى تاريخ تشكُّلها وتوجهاتها المختلفة. فمجرد النظر إلى السودان كدولة وسيادة جعل تاريخ الحركة الوطنية السودانية مرتبطاً بتاريخ تشكُّل الدولة السودانية كوحدة سياسية ذات حدود وسيادة معترف بها دولياً.

ويميل كثيرٌ من المؤرِّخين إلى إرجاع هذا التشكُّل للدولة الحالية إلى الغزو التركى للسودان فى عهد محمد على باشا عام ١٨٢٠، حيث إنَّه مع نهاية القرن التاسع عشر كان الغزو المصرى - الإنجليزى قد استولى على السودان، وتمكَّن خلال العقدين الأولين من القرن العشرين من السيطرة على معظم حدود السودان بشكلها الذى عرفناه قبل انفصال الجنوب.

وعند النظر إلى السودان الدولة بهذا التسلسل التاريخي لتشكله، ترتبط الوطنية السودانية في نشأتها وتطورها بالنظرة الماركسية لتفسير نشوء الحركات الوطنية. والتي تعتبرها رد فعل للاستعمار والإمبريالية العالمية التي سادت العالم في القرن التاسع عشر وحتى ما بعد الحرب العالمية الثانية.

إذ يقول الخضيرى: «إنَّ الوطنية في آسيا وأفريقيا أصبح من المتفق بشكل عام، أنَّها رد فعل على السيطرة الأوروبية.. والاستغلال الأوروبي المسمى الإمبريالية.^{١٢٨}». وفي ظل هذا المفهوم للوطنية تتشكّل الحركات الوطنية من خلال المفاهيم الغربية والإمبريالية نفسها للوطنية، وسيادة الدول وحقوق الشعوب في المواطنة وتقرير مصيرها في لحظة ما.

وذلك استناداً إلى مبادئ الثورة الفرنسية لمفهوم المواطنة وسيادة قرار الشعوب. من خلال هذا المسار أيضاً نجد أنَّ المؤرّخين للحركة الوطنية السودانية، والكثير أو معظم الكتب عن الحركة الوطنية السودانية تؤرّخ للوطنية السودانية في أشكال مقاومة الاستعمار للبلاد، بدءاً من الاستعمار التركي في عام ١٨٢٠م.

وتشكّل الثورة المهدية التي طردت الأتراك من السودان، نقطة محورية في التأريخ لمفهوم الوطنية ونشأة وتطور الحركات الوطنية السودانية. بل تعتبر هي نقطة التأريخ الانطلاقية واللامعة التي يبدأ منها مسار الوطنية السودانية للنظر للسودان كدولة وكيان سياسى مستقل، يحكمه شعبه وليس مستعمر من الخارج.

وتأتى بعد ذلك الحركة الوطنية في التاريخ السودانى الحديث، أى في القرن العشرين خلال الحكم الثنائى، والتي أدت في النهاية إلى استقلال البلاد في عام ١٩٥٦. ومن هنا تتضح ثنائية المقابلة للوطنية السودانية عند النظر إليها بمفهوم السودان «الدولة- الأرض»، وذلك حين يتضح الفارق بين وضع البلاد تحت الحكم الاستعماري ووضعيته تحت الحكام الوطنيين.

فعندما لا يحكم الاستعماريون، (أتراك، مصريين، إنجليز)، فإنَّ الحكام هم «وطنيون»، أى ينتمون إلى الحدود السيادية للدولة السودانية ولم يأتوا من خارجها بالمفهوم الجغرافى.

128- (AIKid, Khalid Osman, The Effendia and concepts of nationalism in the Sudan, University of Readin, 1986. p. 16)

فى ظل هذا التفسير كانت عملية التأريخ للحركة الوطنية السودانية خاضعة لنقاط الضعف التى ذكرناها مسبقاً فى «معوقات التاريخ للهوية السودانية» (انظر ص ٦).
فمن ناحية كانت هناك أزمة المؤرخين الاستعماريين ونظرتهم للأمر من منظور يخدم توجهاتهم، ومن ناحية كان هناك التأريخ من المنظور «الوطنى» أى السودانى والذى حاول إبراز البطولات والملاحم فى محاولة لتنمية الشعور الوطنى، إذ رأى المثقفون والنخب السودانية التى قادت البلاد منذ الاستقلال أن هناك حاجة ملحة لتنمية ذلك الشعور بالوطنية أو «القومية».

لقد عبّر محمد أحمد المحجوب، أحد أهم قادة الحركة الوطنية السودانية الحديثة، عن تلك الحاجة إلى تنمية الشعور القومى وأهم السبل للوصول لتلك الغاية، عبر مقال له فى مجلة «الفجر» بعنوان «الشعور القومى وحاجتنا إليه» بتاريخ ٢١ فبراير ١٩٣٢، حيث بدأ المقال بقوله:

«ليس أذى إلى الألم والابتئاس من فقدان الشعور القومى فى بلد تتوفر فيه كل دواعيه». ويمضى المحجوب ليوضح أرجح السبل إلى تنميه هذا الشعور قائلاً: «وأول الطرق لبث الشعور القومى هو أن نعلم إلى عصبية القبيلة الحالية ونحوها إلى عصبية وطنية شاملة، والطريق إلى ذلك أن نلقن أطفالنا فى قصص مبتكر يحل مكان أحاجى الغيلان والسحار- نلقنهم بطولة عثمان دقنة وعبد الله ولد سعد وعبد الرحمن النجومى ومحمد أحمد المهدي وغيرهم على وجه السواء دون أية تفرقة قبلية بين القبائل والبطون، ونعلمهم أن هؤلاء يكونون مجداً مشتركاً هو مجد الوطن، وعظمة خالدة كان الدين الذى نعتقه جميعاً باعها، وبذلك نجعلهم يؤمنون بدين الوطنية وسلطانها ويحسون فائدة الدين ويمجدونه، وحبذا لو نظمت قصص هؤلاء الأبطال فى شعر عربى يحس جلاله الشباب الناهض».

ويواصل المحجوب موضحاً: «إن ثانى الطرق أن نبدأ فى كتابة تاريخ بلادنا من أقدم العصور حتى الوقت الحاضر لأن الأمة إذا جهلت تاريخها لا يتيسر لها الشعور بقوميتها». ^{١٢٩}
وهذه الأسطر للمحجوب تمثل ما يمكن تسميته بخارطة طريق اتبعتها النخب التى حكمت السودان بعد الاستقلال فى بناء الشعور الوطنى والقومى. وفى محتوى كلمات المحجوب

١٢٩- محمد احمد المحجوب، « نحو الغد »، الخرطوم 1970، ص 60-57.

الكثير من الإشارات الهامة حول طبيعة وماهية توجهات تلك الخطة سنعرض لها لاحقاً. ولكن المهم أن المحجوب قد نقلنا إلى التوجه الثانى فى النظر إلى السودان الوطن باعتباره «الكيان الثقافى والوجدانى»، عندما ابرز أهمية العودة إلى التاريخ لابتعاث الشعور الوطنى سواءً التاريخ القديم أو تاريخ «البطولة (و) مجد الوطن» حسب تعبيره. وفى هذا المسار لرؤية «السودان الكيان» تتفجر الكثير من الأسئلة التى تتعلق بذلك التاريخ المراد النظر إليه، ومنطلقات ذلك النظر التى ستؤدى إلى كتابة تاريخ يصنع شعوراً قومياً بشكل ما. والمحجوب حين كتب هذا المقال لم يكن بادياً فى الأفق سبيل استقلال السودان وبالتالي كان اللجوء إلى تعريف الوطن ككيان ثقافى ووجدانى أكثر قرباً من واقع الحال، إذ كان مصير السودان كأرض ودولة وسيادة ملتبساً بين صراعات دولتى الحكم الثنائى حول السيطرة على مستقبل البلاد.

الأمر الذى دعا المحجوب ورفاقه من رواد الحركة الوطنية الحديثة إلى التفكير فى وسيلة إلى إثارة الشعور القومى والوطنية لدى الشعب وبناء روح الانتماء لدى الأطفال والشباب حتى ينشأوا على وعى وطنى يدعم مسار الحركة الوطنية التى كانت تتشكل فى تلك المرحلة أو تحاول الانبعاث من جديد بعد إخماد ثورة ١٩٢٤.

إن مسار التأريخ للحركة الوطنية السودانية من منطلق السودان -الأرض والدولة يحصرنا فى حيز تاريخى معين، فى حين أن النظر إلى السودان -الكيان الثقافى يعطينا مساحة أكبر للعودة إلى الوراء بضع قرون. بحيث نتلمس جذور تُشكّل السودان الوطن -الأرض فى علاقته بالبشر الذين قطنوا هذه الأرض، ونحتوا فيها تاريخاً وأبدعوا فيها ثقافات شكّلت السودان الحالى بكل التباسات ماضيه وتعقيدات حاضره واحتمالات مستقبله.

ولأغراض الوصول إلى رؤية أكثر وضوحاً لمفهوم الوطنية فى السودان، وبالتالي الحراك الذى انبعث من تلك الأرضية الوطنية، سنسعى إلى استطلاع جوانب التكوين الفكرى لمفهوم الوطنية السودانية وارتباطاتها بتشكيل المجتمعات السودانية فى علاقاتها ببعضها والخارج وعلاقات السلطة والإنتاج والمناخ الثقافية.

فمجرد النظر إلى مجموعة من الحوادث التاريخية والبطولات المرتبطة بها سواءً فردية أو جماعية وتوثيقها، أو حتى تحليل مدلولاتها وإثارها، لن يعيننا على تفهم بواعث الوعى

الوطنى وادراك نتائجه وآثاره، والتي تبعث الكثير من التساؤلات حول مفهوم الوطنية السودانية فى حد ذاته، وما إذا كان هذا المفهوم موجوداً فعلياً أم لا زال فى طور التكوين أم أنه يحتوى على تشوهات تحتاج إلى تغييرات مفاهيمية جذرية.

يقول أبو القاسم حاج حمد فى كتابه «السودان المأزق التاريخى وآفاق المستقبل»: «إن خلفية السودان الراهن- والتي لازالت مؤثرة فى تكوينه المعاصر- هى خلفية قبلية وإقليمية يطغى فيها الصراع والتمزق بأكثر من الوحدة.. أين يمكننا إذن أن نلمس عناصر (وحدة السودان الوطنية) فى هذا الخليط المتصارع والمتعدد الأطراف؟»^{١٣٠}

إذا ما نظرنا إلى كلمات حاج حمد بالمقارنة مع كلمات المحجوب المقتبسة سابقاً، نجد ملمح اتفاق جوهري بين فكرتى الرجلين حول الوطنية السودانية، ويتمثل ذلك فى «أزمة التشظى» التى عبر عنها كل منهما فى سياق حديثه.

فالمحجوب تحدث عن «عصبية القبيلية» وأكدت على تلك العصبية كلمات حاج حمد حول «القبيلية» التى أضيف عليها حديثاً بعد استقلال السودان عامل آخر هو «الإقليمية» التى أكد حاج حمد أنها تُشكّل خلفية لواقع السودان يطغى عليها «الصراع والتمزق». الأمر الذى جعله يتساءل عن إمكانية إيجاد وطنية سودانية من الأساس. وفى ظل هذا التساؤل لحاج حمد، يتبادر السؤال المحورى النابع من «أزمة التشظى» وهو سؤال التضاد الجدلى مع التشظى أو التفكك ألا وهو «سؤال التوحد».

ولهذا نجد أنفسنا فى سبيل النظر إلى الوطنية السودانية فى حالة حيرة من «إمكانية وجود» تلك الوطنية من الأساس، خاصة فى ظل التشظى والتفكك الناتج عن تاريخ التركيب والتكوين للسودان عبر مساره التاريخى، وواقع تشكله الاجتماعى والثقافى. وفى هذه الأرضية الشائكة تصبح أسئلة الوطنية السودانية حول «إمكانية الوجود» هى أسئلة ملغومة بالتاريخ ومفخخة بالقبلية والإثنية والإقليمية.

وهنا تبرز «تعددية الأطراف» التى أشار إليها حاج حمد فى شكل مضاد «لوحدة السودان الوطنية». وبالتالي يصبح تاريخ السودان وتركيبه مجتمعه بيئة غير صالحة من الأساس

١٣٠- محمد ابو القاسم حاج حمد، «السودان المأزق التاريخى وآفاق المستقبل: جدلية

التركيب»، بيروت ١٩٩٦، ص ١٥

لتشكل الوطنية السودانية أو الشعور القومي، والذي شكى من عدم وجوده المحجوب منذ بواكير التطلمات نحو اختطاط مسار الفكر السياسى السودانى الحديث مطلع الثلاثينات. وعليه فإنَّ الوطنية السودانية تواجه «أزمة وجود» حقيقية، جعلتها غير قادرة على التشكل بذاتها حتى على المستوى الإصطلاحى واللفظى إلا عبر إضافة كلمة «الوحدة» لتتقرن بالوطنية حتى تجعلها ممكنة ولو على المستوى الفكرى والأدب السياسى. وفى محاولة لتحدى الموانع التاريخية والتركيبية الاجتماعية الثقافية، التى تعوق وجود الوطنية السودانية بشكلها الذى تهفو إليه النخب والمثقفين ورواد الحركة السياسية الوطنية الحديثة. تلك النخب التى شكَّلت السودان الدولة المعاصرة التى نعيش تناقضات تكوينها الآن.

فى ظل هذا الجدل «الوجودى» للوطنية السودانية ينحو خالد الكد فى كتابه حول الأفندية فى السودان إلى مقاربة ذات صلة أيضاً بجدل التركيب السودانى ومفهوم الوطنية. ولكنه يأخذنا إلى بحث المفهوم من ناحية اصطلاحية لغوية مرتبطة بالمنبع الأوروبى الغربى، خاصة المرتبط باللغة الإنجليزية وأصل كلمة «الوطنية - Nationalism» وترجماتها العربية التى تبناها المؤرِّخون وعلماء السياسة العرب.

ومن ثمَّ معظم المؤرِّخين والباحثين والسياسيين السودانيين الذين اتجهوا إلى التوثيق والبحث فى ما يسمى بـ «الحركة الوطنية السودانية». ويشير الكد إلى أزمة وجود الوطنية كرد فعل على الاستعمار من جانبها السلبى المتعلق بالتبعية الثقافية، حين يقول: «إنَّ هناك رد فعل سلبياً وخطيراً للغاية يظهر فى التبعية السايكولوجية للسياسيين وعلماء السياسة فى المناطق المستعمرة، والتى تعبر عن نفسها بشكل أكثر وضوحاً من خلال تطابق المصطلحات المساوية لتلك التى لدى سادتهم».

وفى ظل هذه التبعية الثقافية والحالة السلبية للوطنية كرد فعل للاستعمار يعتقد الكد أنَّ مصطلح «الوطنية» الذى تبنته النخب فى المستعمرات فى آسيا وأفريقيا «إنما يعبر عن رد الفعل القائل بأننا لسنا أقل منكم... نحن (أمة) قوية تستوفى المعنى الحديث للكلمة - يقصد أمة». ويواصل ليقول:

«إنَّ هؤلاء السياسيين والدارسين يفضون الطرف عن واقع مجتمعاتهم. ودون إدراك لتبعيتهم السايكولوجية التى خلقت شعوراً بالدونية، فإنَّهم يرعون أوهام المجد والفخامة.

فكلمات مثل- اصيل (endeginous) وقبلى وإقليمى تصبح كلمات مهينة لأنها لم تعد مستخدمة ضمن المصطلحات الاجتماعية السياسية فى أوروبا^{١٣١}.

إن هذه المقاربة الناظرة إلى مسألة الوطنية فى ذاتها كرد فعل للاستعمار ومحاولة للتمثل بتركيبته وكياناته السياسية والاجتماعية تنقل أزمة وجود مفهوم «الوطنية» فى السودان إلى تحدٍ آخر مرتبط «بالأصالة- authenticity». فإن شكوى المحجوب وحاج حمد من القبلية والإقليمية التى تعيق قيام الشعور القومى والوطنية السودانية، يتجه إلى إنكار الواقع السودانى القبلى والإثنى «المتعدد» والنظر إليه كعائق لتحقيق الشعور القومى أو الوطنية السودانية.

على الرغم من أن هذه القبيلة والإقليمية والتعددية هى واقع لا يمكن تغييره، الأمر الذى قاد إلى خلق نظرة سلبية وانتقائية فى أحيان كثيرة للتاريخ الاجتماعى والسياسى الذى تشكّلت من خلاله هذه المجتمعات المتفرقة والمتصارعة، وبالتالي وضع التاريخ كعقبة لا يمكن تجاوزها فى سبيل خلق «الوطنية والشعور القومى الذى نحتاجه». وبالنتيجة يصبح السؤال: هل تلك المفاهيم المؤسسة للوطنية والشعور القومى ذات الطابع الهروبى من الواقع الاجتماعى التعددى والتاريخ الصراعى للسودان يمكن أن تُشكّل «وطنية (سودانية)» أم هى وطنية من نوع آخر.

فالسودان المتعدد والقبلى ذو التاريخ الصراعى المرتبط بتاريخ طويل من تجارة الرقيق، والغزو الخارجى والتغيرات الديمغرافية والثقافية، خاصة فى القرون الخمسة الماضية بعد دخول العرب السودان.

هذا السودان الذى يحمل «خلفية قبلية وإقليمية يطغى فيها الصراع والتمزق بأكثر من الوحدة» هل يمكن أن توجد فيه «وطنية سودانية» أصيلة؟. وطنية لا تنظر إلى هذا التعدد القبلى والإقليمى والإثنى والثقافى وذلك التاريخ الصراعى «بشعور من الدونية» فقط لأنها لا تستطيع أن تشبه الوطنية الغربية. إذ أن الوطنية «Nationalism» كمصطلح غربى يأتى من الجذر «Nation- أمة» مما يجعل تخلق الشعور الوطنى مشروطاً بوجود «أمة». لكن تعقيدات التعدد السودانى لا تجعل من سكانه «أمة» حسب مقاييس التعريف الغربى. إذ أن

الأمة- nation حسب قاموس أوكسفورد هي «مجموعة كبيرة من الناس متحدون عبر أصل أو نسب وتاريخ وثقافة أو لغة مشتركة، ويقطنون في دولة معينة». هذا المفهوم للأمة يرتبط بمخرجات الثورة الفرنسية، حيث يقول خالد الكد: «إنَّ الأمة- nation بدأت تشمل على معناها الحديث المرتبط (بالولاء العام)».

يجادل الكد بأنَّ خطأً متعمداً جرى من الدارسين والباحثين في مجال تطور التاريخ السياسى في ترجمة مصطلح الوطنية. فقد ترجم المصطلح ليتساوى مع نظيره الإنجليزي «Nationalism»، والمرتبط كما ذكرنا بالأمم بتعريفها المذكور الذى لا ينطبق إلى حد كبير على السودان المتعدد ثقافياً وإثنيًا وعرقياً ولغوياً.

ويعتقد الكد أنَّ الوطنية في السودان يجب أن ترتبط بالواقع الموجود على الأرض وبالتالي تتطابق الوطنية مع المصطلح الإنجليزي «Patriotism»، والذى يعنى في تعريفه «الحب والدعم القوى والإخلاص لأرض الوطن- Homeland. فالمتطلبات التى تستوفى هذا التعريف هى البلد- أى أرض الوطن- وسكان يحبون أرض هذا الوطن».

ويؤكد خالد الكد أنَّ «هذه المتطلبات- إلى درجة معينة- متوفرة في الأرض التى تعرف الآن بالسودان، فى حين المتطلبات المرتبطة بالوطنية التى تتبع من مفهوم الأمة «-Nation Nationalism لا تتوفر فى السودان».

وينقل الكد ذات المفهوم المتعلق بالوطن- الأرض والدولة عن المؤرخ المعروف للحركة الوطنية السودانية محمد سعيد القدال^{١٣٢}.

إذن يعود بنا الكد والقدال إلى الفهم الحقيقى للوطنية السودانية حسبما توافرت لها الظروف وشروط التكون التعددى للسودان. والتى جعلتها وطنية مرتبطة فى جوهرها وواقعها بالوطن الأرض والسيادة وليس الوطن الكيان الثقافى أو الاجتماعى.

ويؤكد الكد أنَّ الوطنية السودانية بهذا المفهوم نشأت مع بداية تشكيل الدولة السودانية بحدودها الجغرافية السياسى (قبل الانفصال) فى بدايات القرن التاسع عشر، مع الغزو التركى للبلاد.

ولهذا فإنَّ التناقض الهام الذى يشير إليه الكد بين ما ذهب إليه المؤرخون وبين الواقع

السودانى فى عمليات التاريخ ودراسة الحركة السياسية والوطنية فى السودان، كان عبر تعمدهم الإشارة إلى الوطنية السودانية فى شكلها المرتبط بوجود أمة متوحدة خلافا لواقع الوطنية المرتبط بالأرض.

وهذا التناقض «يسبب خلط كبير وربما يقود إلى نتائج كارثية» حسب تعبير خالد الكد. وهذه النتائج الكارثية لعملية التاريخ للوطنية السودانية فى إطار الأمة، والبحث عن توحيد للتعددية الكبيرة لمكونات الشعب السودانى لخلق صورة الأمة التى من خلالها يمكن يخلق ذلك «الشعور القومى» أو «الوحدة الوطنية السودانية» التى نحتاجها، حسب تعبير محمد المحجوب.

تلك النتائج الكارثية دفع ثمنها السودان حروباً أهلية وانقسامات سياسية، وانفصال ثلث البلاد فى إطار وطنية تأبى إلا وأن تشعر بالرعب والدونية والشك تجاه التعدد الثقافى والإثنى والعرقى واللغوى للسودان، وتعدده عائقاً لخلق وطنية سودانية وشعور قومى.

إن هذا الخلل الجوهرى فى تعريف الوطنية السودانية وارتباطاتها، والتأريخ لها والتنظير الفكرى السياسى للوطنية فى السودان على هذا الأساس الملتبس والمتجاوز للواقع، والذى يوجه إدانة للواقع والتاريخ بسبب التعدد، جعلت النخب السودانية العربية المسلمة فى غالبيتها تتجه إلى رسم تاريخ السودان فى أطر تحاول من خلالها التعامل مع شكوكها ومخاوفها من مواجهة التعددية. وذلك نتيجة لرغبتها فى «وطن - أمة» وحدة متسقة بلا تعدد أو اختلاف، ودون الصراعات التى تعيق قيام الوطنية بشكلها «الأسمى».

ولذلك فإن الأبطال الوطنيين والمخيلة السياسية السودانية منذ بداية الحركة السياسية «الوطنية» فى السودان، والتى عبّرت عنها النخب التى لم تكن حاکمة وقتها، بدأت تتجه نحو رموز للوطنية السودانية تصب فى اتجاه توحدى وليس وحدوى. أى تتجه للميل إلى تلك الرموز الثقافية والمراحل والبطولات التاريخية التى تدعم تصور الوطن - الأمة.

تلك الأمة التى تعنى «مجموعة كبيرة من الناس متحدون عبر أصل أو نسب وتاريخ وثقافة أو لغة مشتركة»، لا تتوفر واقعياً فى السودان بشكله وتركيبته الحالية، لكن تلك الحقيقة لم تكن ذات أهمية بقدر أهمية «استيحاء» وصياغة التاريخ وإعادة صياغته بالصورة التى تتشكل بها عقول النشأ على اعتقاد وإيمان بوجود تلك «الأمة» المتخيلة.

هذا اتضح جلياً في ما اقترحه المحجوب من سبل لخلق الشعور الوطنى حين قال يجب: «أن نلقن أطفالنا فى قصص مبتكر يحل مكان أحاجى الغيلان والسحار- نلقنهم بطولة عثمان دقنة وعبد الله ولد سعد وعبد الرحمن النجومى ومحمد أحمد المهدي وغيرهم على وجه السواء دون أية تفرقة قبلية بين القبائل والبطون ونعلمهم أن هؤلاء يكونون مجداً مشتركاً هو مجد الوطن وعظمة خالدة كان الدين الذى نعتقه جميعاً باعثها، وبذلك نجعلهم يؤمنون بدين الوطنية وسلطانها ويحسون فائدة الدين ويمجدونه، وحبذا لو نظمت قصص هؤلاء الأبطال فى شعر عربى يحس جلاله الشباب الناهض.

«هذه الأسطر للمحجوب تريد تمجيد أبطال من الحقبة التاريخية القريبة لوقت كتابة المقال، فالبطولات فى عهد المهدي لم تكن تبعد أكثر من أربعة عقود ونيف عند كتابة المحجوب لتلك الكلمات. لذلك وجد فى هذا التاريخ الذى كان لا يزال حياً فى الذاكرة سبيلاً لخلق روح الشعور القومى، عبر تصوير أبطال مثل عبد الله ود سعد. وهو فى الحقيقة كان قد تحالف مع الإنجليز الغزاة ضد الدولة المهديّة «الوطنية» عند دخول كتشنر للسودان عبر دنقلا. يؤرخ لذلك محمد أبو القاسم حاج حمد إذ يقول: «إن زعيم الجعليين وقتها عبد الله ود سعد كان قد رتب أوضاعه مع كتشنر عبر مفاوضات تمت من مروى فى يونيو ١٨٩٧. وقد ادركت الانباء الخليفة فى ٢٣ يونيو.

١٨٩٧ وقد أدى ذلك كله لأن تتولى قبائل الجعليين مواجهة قوات محمود ود أحمد (جيش الدولة المهديّة). وهكذا حدثت مجزرة الجعليين (المعروفة بمجزرة المتمتة) فى ١ يوليو ١٨٩٧. وقطع رأس عبد الله ود سعد وأرسل للخليفة فى أمدرمان ولم يحرك كتشنر ساكناً»^{١٣٣} فى مثل حالة «بطل» مثل عبد الله ود سعد بهذه التفاصيل الخاصة بنهاية حياته بالتحديد، نرى كيف يتم توجيه الروح القومية. ففى الوقت الذى تامر فيه شيخ القبيلة مع المستعمر ضد «الدولة الوطنية»، بالمقابل قام جيش الدولة الوطنية «بمذبحة» ضد أبناء شعبه. لكن هذا الاختيار للرموز الوطنية لم يكن يتعلق بحقائق التاريخ بقدر ما يتعلق بما فصله المحجوب فى العبارات التالية بقوله:

«ونعلمهم أن هؤلاء يكونون مجداً مشتركاً هو مجد الوطن وعظمة خالدة كان الدين الذى

نعتقه جميعاً باعثها، وبذلك نجعلهم يؤمنون بدين الوطنية وسلطانها ويحسون فائدة الدين ويمجدونه». وهنا يبدو جلياً هذا الاتجاه المتعلق «بجعلهم يؤمنون»، أى هى عملية مرتبطة بالإيمان وليس بحقائق التاريخ ولهذا تم ربط هؤلاء الأبطال وأمجادهم بالدين الذى هو باعثهم، وبالتالي يتم ضمان عدم حدوث أى مناقشة عقلانية أو محاكمة تاريخية واعية من قبل «الشباب الناهض» ولو فى مستقبل الأيام.

يقول أمير إدريس: «فى السودان بعد وقت قصير من الاستقلال فى عام ١٩٥٦، قامت الدولة بإعادة صياغة للتاريخ الوطنى. فالأبطال فى الفترة ما قبل الاستعمار والقادة الوطنيون (غالباً من العرب المسلمين) تم إعادة اختلاقم كممثلين للشعور الوطنى، كما تم استخدامهم لتشجيع السودانين على الإيمان بأنهم تشاركوا تجاربهم التاريخية.

فى السياق السودانى التاريخ لم يكن أبداً حول الماضى، بل حول وقائع الحاضر المتصارعة. فالماضى تم إساءة تقديمه بشكل متعمد بالطريقة التى تخدم أغراض الحاضر: وهى شرعنة الدولة المبنية العرق».^{١٣٤}، وهذا بدا جلياً فى الاختيار للدين الإسلامى كمعبر لصناعة الأبطال والإيمان بالوطنية، فى الحين الذى دعا فيه المحجوب إلى أن تصاغ قصص أولئك الأبطال فى «شعر عربى يحس جلاله الشباب الناهض».

يقول محمد أحمد محمد صالح: «إن معظم الكُتَاب السودانين الذين كتبوا عن سؤال الوطنية فى السودان كانوا منخرطين بشكل شخصى فى السياسة السودانية، أو تبوأوا مناصب رسمية أو أصبحوا مدافعين عن قضية احدى جهات التحرر السياسية».^{١٣٥} هذه الملاحظة ذات أهمية خطيرة لأنها تتعلق بأن الرجال الذين كتبوا عن الوطنية وارتخوا للسودان كانت لهم توجهاتهم وانتماءاتهم السياسية والإثنية والفكرية الخاصة التى يدافعون عنها عبر الخطاب الوطنى والقومى.

والمحجوب هنا مثال لذلك فهو أحد أهم رجال الدولة السودانية ما بعد الاستقلال وأحد أهم قادة الحركة الوطنية ما قبله، كما أن كتاباته الفكرية عبر مجلة الفجر مثلا كانت

134- (Idris 2005, p.14)

135- M.A. Mohamed Salih, " Other identities: politics of Sudanese discursive narratives", Institute of scioal studies , Hague 2010. p.1.

تعد مصدرا هاما لاستلهام التوجهات التي تتخذها النخب السياسية فى صياغة الخطاب السياسى والوطنى فى البلاد لعقود تلت. ففى كتيبه حول الفكر السياسى فى السودان (إلى أين يجب أن نتجه؟) والذى نشر عام ١٩٤١، يقول المحجوب:

(لكن الأمر الذى لا شك فيه هو أن الثقافة العربية هى الغالبة أو على الأقل هى التى تستحوذ على لب القارئ وتتاثر بها عقليات الكاتبين. كما أن الدين الإسلامى الحنيف هو دين الأغلبية الساحقة فى هذه البلاد وهو الدين الذى قبلته وتقبله قبائل الجنوب الوثنية بسرعة مدهشة ويتجاوب مع طبائعها ولا غرابة فهو دين الفطرة «إن الدين عند الله الإسلام» وإنه ليجمع بى أن أعقد فصلاً خاصاً عن إثر الثقافة العربية والدين الإسلامى فى العقلية السودانية تماماً للبحث وتقرباً من المرمى النهائى الذى يجب تتجه صوبه الحركة الفكرية فى هذه البلاد حتى تأتى بالفائدة المطلوبة وتحقق آمال المخلصين المتفانين أصحاب المثل العليا من أبنائها البررة).^{١٣٦}

وإذا بدأنا بالنظر لعبارات المحجوب من السطر الأخير الذى يحدد فيه أوصاف الذين ستتحقق آمالهم من خلال التوجه الفكرى الذى يقترحه، نجده يصفهم بـ «أصحاب المثل العليا من أبنائها البررة»، هؤلاء الأبناء البررة يبدو انهم مختلفون عن أبناء آخرين «غير بررة» وليست لهم مثل عليا.

محمد المحجوب هو أحد أبناء أسرة الهاشماب التى كان عدد من أفرادها قد تقلدوا مناصب القضاء والفتوى العامة للدولة إبان الحكم التركى فى السودان، كما أنه أحد حفدة مفتى السودان الأول تحت الحكم الإنجليزى، هذا ما يفسر ربما هذا التوجه الدينى القوى لديه.

فالمحجوب كان أحد أهم الأعضاء المؤسسين لمجلة الفجر والتى كانت تصدر عن جماعة الهاشماب والتى أصبحت فيما بعد تسمى الفجر، والتى كانت إحدى منارات التنوير الأولى للحركة الوطنية السودانية وقائدة للفكر السياسى السودانى ومسرحاً لنقاشات وُصفت بأنها أجراً من مثيلاتها فى ذلك الوقت.

لكن التوجهات التى قادها المحجوب عبر السطور المقتبسة أعلاه وافتراضاته حول الاتجاه

الذي يجب أن يسير نحوه الفكر السوداني كانت تعبر عن المنبع الثقافي والإثني للمحجوب نفسه أكثر من تعبيرها عن السودان بشكل كامل، الأمر الذي يدل على النظرة القاصرة لسودان على الشمال والقبائل العربية فقط. كما أن تلك النظرة الاستعلائية التي تعتبر أن الجنوبيين «الوثنيين» إنما يتجاوبون ويتقبلون الإسلام بشكل مدهش هي محاولة للقفز على الواقع في ذلك الوقت.

فالجنوب لم يتجاوب أبداً مع الإسلام «بشكل مدهش» إضافة إلى مناطق أخرى، كما أثبتت ذلك الإحصائيات السكانية للسودان في عام ١٩٥٦، والتي كان فيها العرب يمثلون ٣١٪ من السكان السودان،^{١٣٧}

في حين قدر المسلمون في الجنوب بـ ١٨٪^{١٣٨}، والدولة المستقلة الآن في الجنوب تعتبر دولة ذات أغلبية تدين بالاديان التقليدية والدين المسيحي، في حين يشكل المسلمون أقلية. لذلك لم تكن افتراضات المحجوب دقيقة على الإطلاق.

كما أن الافتراض بأن هذه «الحقائق» حول الاغلبية «الساحقة» التي تتبنى الإسلام كدين والعربية كلفة، لا تتناقض فقط مع الأرقام لكنها تتناقض مع التاريخ القريب والبعيد للسودان. ولكن المحجوب وغيره من الكتاب عن الوطنية السودانية وقيادات الحركة الوطنية في السودان كانوا ينظرون إلى الدولة السودانية من ثقب المجتمع الشمالي المسلم العربي، ويفترضون أن هذا هو السودان.

وفي مرحلة أخرى من الكتيب ينتقل المحجوب من الحيز الثقافي لسيطرة العروبة والإسلام إلى الحيز الأكثر خطورة على تكوين الفكر السوداني وعلى تشكيل الوطنية السودانية وهو الحيز العرقي والإثني، إذ يقول المحجوب في ذات الكتيب: «من حظ السودان شيوع اللغة العربية بين ربوعه أولاً لذيوع الإسلام بين اهله وثانياً لأن الدم العربي هو الغالب على أهله.»^{١٣٩}

إن هذه الفرضية حول «غلبة الدم العربي» هي فرضية تتجه نحو شكل من النقاء العرقي

137- Yousif, Hashim Obeid, "Secession of South Sudan: The Voluntry and enforced social Exclusion", Master degree thesis, Oslo and Akershus college, 2013

١٣٨- جنوب السودان معلومات وإحصائيات، صحيفة الشرق الأوسط، ٩ يناير ٢٠١١.

١٣٩- (المحجوب ١٩٧٠، ص ٢١٦)

أو الإثني تنفى أثر المكونات العرقية والإثنية الأخرى فى السودان. هذا على الرغم من أنَّ المحجوب فى مطلع هذا الكتيب فى مقدمته عن تاريخ السودان اعترف بالنقيض من ذلك قائلاً:

«إنَّ سكان هذه البلاد الأصليون هم السود الزنوج». إلا أنَّ الترسخ للتوجه الفكرى الذى يدعو إليه المحجوب يتناقض مع هذه الحقيقة لهذا كانت الأسطر التى تلت هذا الاعتراف تنفى أثر هذا الأصل السودانى الأسود الزنجى. وهذا التناقض يعبر موقف المحجوب الأيديولوجى الذى يدفع لتوجيه الفكر السودانى نحو الخطاب الذى يتبنى العروبة والإسلام فى بناء الشعور الوطنى، ولا يمكن هنا تجاهل الخلفية الإثنية والثقافية للمحجوب عند قراءة هذه الأفكار بشكل منهجى.

يقول محمد صالح: «إنَّ العلاقة بين الخطاب وعلاقات السيطرة تؤثر على تحليل المؤلف، للدرجة التى تجعل الفصل بين المكتوب والكاتب مستحيلاً، لأنَّ الدور السياسى للكتاب والمثقفين وتقديمهم وتفسيرهم للخطاب لا يخلو من رسائل سياسية»^{١٤}. إنَّ هذا الخطاب الذى عبَّر عنه المحجوب والمتوجه نحو تشكيل فكر سودانى ووطنية سودانية، مستندة على فرضية عروبة وإسلامية السودان أصبح فعلياً جزءاً من الخطاب السياسى السودانى فى فترة الحركة الوطنية. فقد تبناه الجسم المعبر عن الحركة الوطنية السودانية فى تلك الحقبة وهو مؤتمر الخريجين الذى كان المحجوب من أبرز أعضائه الفاعلين.

فى ثانى خطاب موجه من المؤتمر إلى الحكومة البريطانية، مطالباً بإجراء تعديلات على سياسة الحكومة بشأن التعليم ذكر الخطاب المؤرَّخ فى يوليو ١٩٢٩ ملامح التعليم الذى يرجو الخريجون تطبيقه فى السودان، ولا بد أن نذكر أن هؤلاء الخريجين ومن بينهم المحجوب ورئيس المؤتمر إسماعيل الأزهرى أصبحوا هم رؤساء وزراء الحكومات السودانية ما بعد الاستقلال، فقد نصَّ الخطاب على أن التعليم فى السودان: «يجب أن يتخذ طابعاً إسلامياً شرقياً وليس طابعاً (وثنياً) أفريقياً، كما يجب أن تولى اللغة العربية والتعاليم الدينية الإسلامية عناية متزايدة فى كل المراحل».

يلقى محمد عمر بشير الذى أورد هذا النص فى كتابه تاريخ الحركة الوطنية فى السودان، مشيراً لأنَّ الحكومة البريطانية لم تقبل هذه المذكرة فحسب «بل مدح وزير المعارف جوانبها البناءة والعملية».^{١٤١}

إنَّ هذا الخطاب السياسى الواضح التوجه يرغب فى بناء تعليم قومى على هذه الأسس، إذ أنَّ هذه المذكرة لم تتطالب بتطبيق هذا المنهج الإسلامى العربى فقط فى الشمال بل فى الجنوب أيضاً حسب محمد عمر بشير.

من الملاحظ فى عبارات خطاب مؤتمر الخريجين الاتجاه العرقى الإثنى، إضافة إلى الجانب الثقافى الذى ينفصل، بل ويتبرأ تماماً ويرفض «الوثنية الأفريقية» التى لا يرغب الخريجون أنَّ يكون لها هجم التعليم أى علاقة بها. لكن فى المقابل تلو النبوة الدينية والدعوات للحرص على أن تولى التعاليم الدينية الإسلامية الأهمية الكافية، إضافة إلى اللغة العربية بالطبع.

إنَّ هذا الإنكار التام والتبرؤ من الجانب الأفريقى للسودان شكل ملامح الخطاب السياسى السودانى وروح الوطنية والفكر السياسى الذى قاده هؤلاء الوطنىون الأوائل الذين شكلوا الوعى السياسى السودانى ثم أصبحوا قادة الدولة السودانية فيما بعد.

الأمر الذى تجلى فى سياسات وطنية للدولة السودانية تعزل المكون الأفريقى وتهمشه، لصالح المكون العربى المسلم. فى سعى حثيث لإنجاح برنامج وطنى مبنى على تشكيل أمة عربية إسلامية ذات تأثير أفريقى طفيف أو محدود. مما أدى إلى تخليق وطنية مشوهة المعالم، تعترف بجزء من السودان وتكرر الآخر. وتختار التوهم بأنَّ ذلك الجزء المختلف هو فى حالة «تقبل مدهش» لمحاولات الأسلمة والتعريب.

ولكن هذا التقبل المدهش كانت نتيجته ستكون عظيمة الإدهاش للمحجوب وبقية الخريجين أصحاب الخطاب للحكومة الإنجليزية، إذا كانوا عاشوا ليشهدوا على تصويت الجنوبيين «الأفارقة الوثنيين» بنسبة ٩٩٪ على انفصالهم من السودان، والذى اختاروا تسميته استقلالاً عندما رفعوا علم بلادهم فى جوبا وأنزلوا علم السودان فى ٩ يوليو ٢٠١١.

١٤١- محمد عمر بشير، تاريخ الحركة الوطنية فى السودان ١٩٠٠-١٩٦٩، الخرطوم ١٩٨٠، ص ٢٠٤

الفصل الأول دور الدين فى تشكُّل الوطنية السودانية

إنَّ الانحياز العميق لدور الدين الإسلامى فى تشكيل المجتمع السودانى، سواء من خلال خطاب مؤتمر الخريجين المشار إليه أعلاه، أو من خلال كتابات المحجوب وغيره من النخب الوطنية الأولى له أسباب متعددة، بعضها سياسى بحت وبعضها الآخر اجتماعى ثقافى، وبعضها تاريخى بالتأكيد.

إذ أنَّ دخول الإسلام والعرب إلى السودان كان له أثرٌ كبيرٌ فى تشكيل السودان اجتماعياً وثقافياً وسياسياً. وقد نظر المؤرِّخون للحركة الوطنية السودانية لدور الدين الإسلامى كمحرك رئيسى للشعور الوطنى، بل اعتبروه سبب رئيسى فى إنجاح الحركة الوطنية وبناء الشعور الوطنى أو القومى، وسبباً فى توحيد السودانين.

هذه الفرضية التوحيدية للدين الإسلامى فى علاقته بتشكيل الوعى الوطنى السودانى كانت تُشكِّلُ سمةً عامةً للخطاب الوطنى والفكر السياسى السودانى خاصة الذى تبنته النخب الوطنية الحاكمة منذ ما قبل الاستقلال. ولكن قدرة الدين الإسلامى على توحيد السودان لم يثبتها الواقع التاريخى لعملية دخول الإسلام للسودان ولا مراحل انتشاره ومسارات ذلك الانتشار.

هنالك نقاطٌ ضعفٌ أساسية فى عملية دخول ونشر الإسلام فى السودان جعلت قدرته على توحيد السودانين هى فى الواقع أقل مما يروِّج لها الوطنيون السودانيون. يقول يوسف فضل حول دخول الإسلام وانتشاره فى السودان:

«إنه وحتى قيام مملكة الفونج كان انتشار الإسلام لا يعدو أن يكون اسمياً وفى مرحلته الأولى. فقد اهتم المبشرون، وجلهم من البدو أو التجار، وهم ممن تقتصم الثقافة الدينية العميقة بالإسلام، لكسب المسيحيين والوثنيين، مركزين على السمات العامة للدين دون التفاصيل المرهقة أو المقيدة».^{١٤٢}

ذويؤكد على ذلك ود ضيف فى الطبقات إذ يقول: «واعلم أن الفونج ملكت أرض النوبة وتغلبت عليها أول القرن العاشر ولم يشتهر فى تلك البلاد مدرسة علم ولا قران. ويقال إن الرجل كان يطلق المرأة ويتزوجها غيره فى نهارها غير عدة».^{١٤٣}

أما فيما يخص اللغة العربية التى تعتبر ملازمة لانتشار الإسلام، فإن محمد إبراهيم أبو سليم يؤكد أن العديد من المجتمعات السودانية خاصة فى غرب السودان فى دارفور وشماله الأقصى وشرقه لم تتبن اللغة العربية وتتنازل عن لغاتها الأصلية رغم اعتناقها للإسلام^{١٤٤}. هذه الخلفية لتاريخ انتشار الإسلام واللغة العربية فى السودان أثبتته حقائق الأرقام عبر إحصائية السكان لعام ١٩٥٦ التى كان حينها المتحدثون بالعربية لا يتعدون ٥٠٪ من سكان السودان، ورغم ارتفاع النسبة خلال العقود التالية للاستقلال بسبب سياسة التعريب، إلا أنه لا زالت العربية هى اللغة الأولى لـ ٥١٪ من السودانيين لكنها تمثل اللغة الثانية أو الثالثة لـ ٨٠٪ بسبب فرضها كلفة رسمية للدولة^{١٤٥}

إذن الإسلام واللغة العربية لم يكونا عاملاً موحداً على المستوى الاجتماعى ولم يلغيا التنوع الإثنى والثقافى واللغوى فى السودان. ولم يتمكن الإسلام من تحويل المجتمعات السودانية المتعددة والقبائل المتفرقة إلى أمة متوحدة ذات شعور وطنى أو قومى مترابط. حيث إن مملكة الفونج المملكة السودانية المسلمة الأولى، ما كانت إلا مجموعة من القبائل والسلطنات التى انضوت تحت لواء مملكة الفونج بشكل فضفاض، مما جعل سلطة المكوك المحليين والشيوخ هى الغالبة على السلطة المركزية للدولة. إذ يقول محمد أبو القاسم حاج حمد فى وصف حالة السيطرة المركزية لمملكة الفونج: «كانت السلطة المركزية قائمة على الولاءات القبلية والإقليمية وكنوع من التحالف العريض بين فونج سنار ومشائخ قرى. ولم تستطع هذه السلطة فى الكثير من حالاتها أن تمنع حتى إغارة القبائل على بعضها».^{١٤٦} هذا التفكك لم يخلق أى شعور متوحد ولو كأمة مسلمة وعربية فى حدود مملكة الفونج التى

١٤٣- (أبو القاسم ١٩٩٦، ص٥٢)

١٤٤- (أبو سليم ١٩٩٢، ص٢١)

145- AbuManga , Almin, “ Linguistic Diversity and language Endangerment in the Sudan”, UNESCO 2005, p.2

١٤٦- (أبو القاسم ١٩٩٦، ص٤٦)

لم تكن تغطى كل مساحة السودان الجغرافية الحالية، إذ أن دارفور وجنوب السودان وجزءاً من شرقه كان خارج حدود المملكة،

ويعزى هذا للضعف الشديد لعملية انتشار الإسلام نفسه، إذ يبرر حاج حمد هذه الوضعية التاريخية بأنها: «نتيجة لهذه الأوضاع المتدهورة حضارياً فى الوطن العربى لم تستطيع البدايات العربية فى السودان أن تعمق تطورها بحيث تثبت قاعدة تدامج وطنى جديد يستقطب الوضعيات السودانية المحيطة شرقاً وغرباً وجنوباً. بقيت تلك البدايات فى حدود التحالفات القبلية، ونهضت المظاهر الثقافية المختلفة فى ترقية السودان لتعبر عن نفسها بأشكال مختلفة وعلى نحو جاء ليؤكد الإقليمية إلى حد كبير».^{١٤٧}

هذه الصورة المشتتة قبلياً فى عهد الفونج كان لها تأثيرها فى الفترة التى امتدت فيها سيطرة المملكة طوال ثلاثة قرون. ولكن وجود المملكة فى حد ذاته مكن من فتح الباب لانتشار الإسلام عبر وسائل أكثر تأثيراً. والتى بدورها زادت من سرعة ذلك الانتشار، لكن ظل التأثير العميق للدين الإسلامى كثقافة وتعاليم دينية مرتبطاً بتلك الوسائل الجديدة.

أهم تلك الوسائل كان دخول عدد كبير من الطرق الصوفية خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، رغم أنه كان هناك بعض الطرق مثل القادرية التى دخلت منذ القرن السادس عشر، إلا أن الموجة الكبيرة للعلماء القادمين من الحجاز فى القرن الثامن عشر هى التى أسهمت فى تغيير شكل المجتمع السودانى وأثرت فى مكوناته وأكسبته طابعاً دينياً متصوفاً. يقارن الدارسون لتاريخ دخول الإسلام السودان بين عملية انتشار الإسلام والتعليم الدينى فى السودان وبين الوضع فى الدول الأخرى المجاورة للسودان فى المحيط العربى الأفريقى مثل مصر أو المغرب العربى،

حيث إن السودان الذى كانت تسود شماله ممالك مسيحية، إضافة إلى الأديان الأفريقية التقليدية فى بقية البلاد بما فى ذلك الشرق، لم يدخل كلياً فى الإسلام كما حدث فى تلك الدول، فقد انقسم جغرافياً إلى مناطق تأثير متفاوتة للإسلام والتعريب الثقافى والاثنى. وكما ذكرنا فإن ضعف العرب المسلمين الوافدين إلى السودان من ناحية محمولهم الدينى والثقافى الذى لم يغلب عليه العلم كان له تأثير كبير.

ولذلك لاحظ أبوسليم أن: «السودان لم يعرف طائفة للعلماء تتميز عن الطوائف الأخرى

١٤٧- (أبوالقاسم ١٩٩٦، ص ٤٥)

لرجال الدين كما فى دول مثل مصر واليمن. إنَّ الحركة العلمية لم تكن ثرية ثراءها فى الدول العربية التى ذكرناها».

ويمضى أبوسليم إلى توصيف مكانة العالم الدينى فى السودان ليقول: «ولا كان لعلمائه من النفوذ والجاه ما كان لهم فى هذه البلاد (أى مصر وسوريا وغيرها). إنَّ العالم السودانى فى النهاية- إنَّ لم يكن قبلها- كان ينتسب إلى طريقة صوفية باعتبار أنَّ التصوف هو النحو المؤكَّد للتدين».^{١٤٨}

ولذلك أصبح انتشار الإسلام فى السودان أثناء وبعد مملكة الفونج له طابع صوفى، يعتمد على مشائخ الطرق الذين قدم معظمهم من الحجاز والمغرب العربى. وقد تخلق على يدهم إسلام متصوف ذو طابع سودانى محلى متأثر بالظروف المحلية.

ويعقد أبوسليم مقارنة ذات أهمية بالغة فيما يخص الطابع الذى اتخذته الحركة الدينية فى تعليم ونشر الإسلام بين السودانين. فيشير إلى الفارق بين العلماء المتفقيين فى الدين بشكل مدرسى رسمى أشبه بذلك الموجود فى الدول العربية الأخرى، وبين التعليم الدينى المحلى الذى ارتبط بشيوخ القرآن، والذين يدرسون القرآن بشكل عام فى الخلاوى، حيث كان معظمهم ينتمى لطرق صوفية.

ويلاحظ أنَّ هنالك فارقاً كبيراً فى دور ومكانة العلماء الفقهيين وبين الشيوخ الدينين من المتصوفة وأصحاب الطرق. رغم أنَّ بعض أولئك المتصوفة كانوا علماء متفقيين إلا أنَّ الاتجاه الروحى للتدين كان هو الغالب،

كما أنَّ ارتباط ذلك التدين والعلم الدينى بالكرامات والمعجزات كان له أثرٌ كبيرٌ فى التفاف الناس حول الشيوخ الصوفيين على عكس الحال مع العلماء الفقهاء من غير المتصوفة، مما أدى إلى سيطرة التدين ذى الطابع الصوفى فى معظم السودان المسلم، وأصبح هونوع التدين الأكثر قبولاً وشعبية. يؤكِّد أبوسليم على الفارق بين العالم ورجل الصوفية، إذ يقول: «فالعالم يوقر ويحترم لدينه وكفى، والصوفى يوقر مثل العالم لتدينه، لكن القوم يخشون

١٤٨- (أبوسليم ١٩٩٢، ص ١٩)

جانبه لأنهم يرون له القدرة على الإيذاء والنفع ببركته».^{١٤٩}

هذا الفصل بين العالم والوصوفى له أهمية قصوى فى فهم تشكّل الوعى والذهنية السودانية، والتي أسهمت فى تشكيل الفكر السودانى على المستوى السياسى والاجتماعى وفى تركيب علاقات القوة والسلطة فى السودان.

يعتقد حاج حمد أنّ الحركات الصوفية فى السودان هى وحدها التى «اخترقت الحواجز القبلية والإقليمية وتجاوزت بمسلكيتها الأخلاقية أطر التعصب ساعية بكل قوتها- وعلى نحو عفوى- لإيجاد تدامج وطنى عام يشمل كل هذه الكيانات». ولكن حاج حمد يعترف أيضاً بوجود وجوه قصور للحركات الصوفية نفسها مما يؤثر عليها فى دورها كرابط وعنصر دمج وطنى، إذ يواصل ليقول:

«كانت الحركات الصوفية هى الرد الوحيد على أشكال التجزئة القبلية والإقليمية وإن كانت قد حملت فى ذاتها أشكالاً أخرى من التجزئة ولكنها جاءت أقل خطورة من التجزئة التى حاربتها».^{١٥٠}

وفى إقرار حاج حمد تقليل من حجم التفكك الكامن داخل الحركات الصوفية نفسها. إذ يعتقد هو وغيره من المفكرين والسياسيين السودانين، أنّ الصوفية كأحد أشكال الدين الإسلامى كانت تحمل الشروط الأكثر مناسبة للوضع السودانى الأفريقى فى أصله.

وفى علاقته بالعرب الوافدين من حالته المفككة قبلياً وثقافياً. فيقول الزعيم الشيوعى عبد الخالق محجوب: «إنّ الثقافة العربية الإسلامية تأثرت بأفريقيا كما أثرت فيها». ويؤكد خالد الكد أنّ أهم مظاهر هذا التأثير والتأثر تمثل فى: «الذكر الصوفى الذى تبنى الإيقاع الأفريقى، وفى هذه الحالة يتم التعبير عن الشعور الروحى عبر التمثل الجسدى فى رقصات حيوية وإيقاعات متسارعة ينتجها الضرب القوى على الطبول».^{١٥١}

الملاحظة السابقة كررها كل من محمد أحمد المحجوب وأبو القاسم حاج حمد، إذ يقول الأخير: «كانت الصوفية وليست الفقهية السلفية هى التيار الوحيد القادر على تمثيل

١٤٩- السابق ص ٢٩

١٥٠- (أبو القاسم ١٩٩٦، ص ٥١)

واستيعاب تلك الحالات الفكرية السائدة.. مفهوم (الحكيم) فى الثقافة الأفريقية يسقط على (شيخ الطريقة)، دائرة الرقص تسقط نفسها على حلقات الذكر وما بها من إيقاع جماعى.. شخصية الساحر كوسيط روحى يستمطر الغيب ويستفيض البركات تسقط نفسها على (الولى).. وعبر هذه الإسقاطات المختلفة تمثلت الصوفية فى السودان إبعاد الروحية الدينية الأفريقية ثم استوعبتها فى الإطار الدينى الإسلامى العريض...^{١٥٢}.

إنَّ هذه الإسقاطات والتمثلات التى احتلت جانباً هاماً من وعى المفكرين السياسيين السودانيين فى محاولتهم لتحليل وفهم الواقع السودانى المتنوع، كانت تحاول خدمة المشروع الوطنى السودانى الذى يروج للاندماج الاجتماعى والثقافى والإثنى بين المجتمعات السودانية المتعددة فى سعى لصناعة الأمة السودانية «الواحدة أو المتوحدة».

والمشروع الوطنى السودانى المتعثر يبدو أنه ضل الطريق ما بين الأفريقيانية التى وصفها الوطنيون الأوائل فى مؤتمر الخريجين بالوثنية، والتى يحاول جيل ما بعد الاستقلال استيعابها وخلق صورة من الاندماج معها عبر العنصر الدينى، وبين العروبية والأسلمة التى تُشكّل الطابع الرسمى للنخب الوطنية السودانية ما قبل الاستقلال، والتى استحوذت على الهوية الوطنية للسودان أثناء صناعة للاستقلال وما بعده.

فهذا اللجوء إلى «التصوف» والروحانية الإسلامية كوسيلة تعبير عن الاندماج الثقافى والدينى فى السودان، هو شكل من أشكال الهروب من مواجهة الواقع المتعدد والمتنوع والمنفصل والمنقسم والمجزأ الذى تشكو منه تلك النخب. وآلية الاستيعاب التى يتم من خلالها استخدام الإسقاطات الدينية للتصوف الإسلامى على المكونات الروحية للثقافات الأفريقية، هى آلية عاجزة عن حل المعضلة الوطنية السودانية فى إطارها الواقعى. خاصة الحلول المطلوبة على المستوى السياسى والاجتماعى، أى على مستوى علاقات السلطة والثروة وبناء الدولة والانتماء الوطنى.

فواقع الأمر أن الطرق الصوفية بتشكيلها الدينى الغيبى، والبعيد إلى حد ما عن العلم بشكله المنهجى العقلانى، قد شكّلت الوعى والذهنية السودانية، خاصة فى المناطق التى تسيطر عليها فى شمال وغرب وشرق السودان.

فقد تَشكَّل ذلك الوعى بطريقة جعلت الإيمان بالمعجزات والخوارق، وتصديق الروايات حول نزول الوحي والهواتف السماوية هو العامل المسيطر على العقلية السودانية وعلى الوعى الجمعى للجماهير. هذا الإيمان بالغيبيات كان السبب فى تعبيد الطريق للطرق الصوفية لاحتلال منصة القيادة للحركة السياسية والاجتماعية للسودان منذ نهاية القرن التاسع عشر، وتحديدًا عند قيام الثورة المهديّة التى اعتمدت على تلك الذهنية فى إيجاد دعمها الجماهيرى.

والطرق الصوفية كانت تحمل مفاتيح تحريك القوى الشعبية منذ عهد الفونج مرورًا بعهد الأتراك، الذين تحالفت معهم الطرق الصوفية الكبرى. ثم من بعد ذلك توارثت تلك المكانة القيادية خلال الحكم الثنائى وحتى وقتنا الحاضر، إذ لا تزال الطرق الصوفية تأخذ حيزًا هامًا فى تشكيل علاقات السلطة والثروة فى السودان.

وقد شكَّلت العقلية الصوفية- إذا جاز لنا التعبير- جزءًا هامًا من تكوين الوعى السياسى والفكرى السودانى، لكن النظر إلى أسس بناء هذه العقلية يثير الشكوك حول قدرتها على لعب ذلك الدور الجوهرى فى تشكيل الوحدة الوطنية كما يروجها أبو القاسم حاج حمد وغيره. إذ يشرح أبوسليم تركيبة العقلية الصوفية حين يقول:

«إنَّ التصوف قرب باب الوصول، يلحقه الطالب عن يسر وسهولة، فلماذا إذا العلم وسهره ومشاقه، وهو فى النهاية لا يعطى بقدر التصوف. ومدرسة التصوف واسعة الرحاب، تقبل الكل وتتعهد الجميع، ويصعد فيها الناس المدرج بالفتح الربانى، أو بالمجاهدة النفسية، وفى كلا الأمرين يستوى العالم والجاهل».^{١٥٣}

هذه العقلية المبنية على الفتح الربانى والتى لا تعطى اعتبارًا للعلم، يستوى فيها العلم والجهل، مما يجعل سبلها وطرائقها فى قيادة الجماهير مبنية على الغيبيات والتخويف من المجهول، وليس من خلال النظر إلى الواقع وتدارسه بشكل واع لإيجاد حلول حقيقية وواقعية. والوضع السودانى منذ عهد الفونج مرورًا بالحكم التركى شكَّل حاضنة مثالية لهذه العقلية الصوفية الغيبية. الأمر الذى جعل الشيوخ الصوفيين يتمكنون من احتلال مكانة اقتصادية واجتماعية وسياسية ويتخللون البنى القبلية والإثنية من قمتها، بهدف توسيع

١٥٣- (أبوسليم ١٩٩٢، ص ٢٩)

نفوذهم وليس لإنهاء تلك القبلية أو حتى استيعابها وتدويبها. فقد استوعبت الطرق الصوفية أحياناً شيوخ القبائل وحولتهم إلى أولياء وقادة طرق أو تحول شيوخ بعض الطرق إلى قادة للقبائل، وهذا يؤكد على أن هذا العقل الغيبي له جانبه السياسى والذى استغل تلك الغيبيات فى صناعة نفوذ اقتصادى واجتماعى وسياسى كبير. ولم تلعب الطرق الصوفية عبر هذه العملية أى دور حقيقى فى تشكيل الوطنية السودانية ولو حتى فى شكل توحيد القبائل، بل أصبحت الأقاليم والقبائل نفسها هى مراكز نفوذ للقادة للصوفيين فى شكل إعادة تقسيم جديدة للسودان على حدود نفوذ قادة وشيوخ الطرق الصوفية.

يقول سبنسر فى كتابه عن الإسلام فى السودان بعض أهم مؤسسى الطرق الصوفية فى الجزيرة فى عهد الفونج فيذكر: «إنَّ الشيخ عجيب عبد الله جماع نائب الملك فى قرى وعبد الله دفع الله العركى مؤسس العركيين (الذين تحولوا فيما بعد إلى السمانية عام ١٨٠٠)، وكان هؤلاء الرجال زعماء دنيويين وروحيين لأسر واستمر خلفاؤهم يشغلون الوظائف فى الجزيرة إلى اليوم، وقد ذهب فى بعض الأحيان السلطة الدنيوية إلى أحد الأبناء والسلطة الدينية إلى ابن آخر.^{١٥٤}»

ويؤكد أبوسليم أنَّ القيادات السياسية والحكام كانوا ينظرون لشيوخ الطرق نظرة خوف وتبجيل لاعتقادهم، مثل عوام الناس، بان هؤلاء الشيوخ قادرين على النفع والضرر «ببركتهم». إذ يقول انه: «ومثل هذه النظرة يستوى فيها العامة والحكام فهو فوق الجميع- أى الشيخ الصوفى.

لذلك كان الحكام يتقربون إلى الصوفية بالهدايا ويقبلون شفاعتهم. إنَّ الصوفى كان يتمتع بقوة هائلة فى المجتمع، وقد ازدادت هذه نتيجة للضعف السياسى».^{١٥٥}

ويضع أبوسليم يده على الجرح، فإنَّ الضعف السياسى والقمع والجهل بالإسلام الذى اتصفت به الأوضاع السودانية فى عهد الفونج، جعل العقلية السودانية رهينة لهذا النوع الجديد من التحكم والسيطرة السياسية والاقتصادية المرتبطة بالدين. هذه السيطرة التى

١٥٤- سبنسر تيرمنجهام، الإسلام فى السودان، القاهرة ٢٠٠١، ص ٢، ١٩١.

١٥٥- (أبوسليم ١٩٩٢، ص ٢٩)

وصلت أقصى درجات تأثيرها عبر قيام الثورة المهدية، والتي أكدت مقدار السيطرة الذهنية للقادة الدينيين على جماهير الشعب السودانى شرقاً وغرباً ووسطاً.

وتمت تلك السيطرة عبر السلطة الغيبية التى تفارق الواقع، فى محاولة للتواءم مع تعقيداته ومشكلاته التى تفوق قدرة الناس العاديين والحكام على الاستيعاب. ولم تتمكن الصوفية من توحيد القبائل فى إطار نفوذها ولم تخلق ذلك الشعور الوطنى طوال فترة الفونج،

فقد قادت الخلافات القبلية إلى محاولة بعض قادة القبائل لاستدعاء القوى الأجنبية، خاصة محمد على باشا، وحثه لغزو السودان فى محاولة للانتصار على الأعداء القبليين. يوثق حاج حامد لظاهرة غياب الشعور الوطنى والاستعانة بالأجانبى ضد ابن الوطن «الواحد» لدى القبائل المسلمة فى عدد من أقاليم السودان بما فيها كردفان ودارفور حتى مطلع القرن التاسع عشر إذ يقول:

«أنه بمعزل عن الوطنية السودانية التى لم تكن قد نشأت بعد، قد دفع بعض زعماء القبائل السودانية للاستعانة بمحمد على باشا لترجيح موافقهم ضد خصومهم، من هؤلاء (إدريس ود ناصر) من البيت السنارى و(نصر الدين) شيخ الميرقاب... وود هاشم الذى طلب معونة الباشا ضد اعدائه فى كردفان».^{١٥٦}

يقول أبو القاسم حاج حمد: «إنَّ البناء العربى الحديث للسودان قد تم ضمن ظروف تاريخية حملت كل مظاهر الانحطاط بالنسبة للحضارة العربية الإسلامية وعلى مستوى العالم العربى والإسلامى ككل. إذا اتخذنا من سقوط غرناطة فى عام ١٤٩٢ دلالة على انحسار الحضارة العربية، وبداية المد الأوروبى المسيحى، يحق لنا القول إنَّ السودان قد وُلد عربياً فى ظل السقوط العربى، إذ بعد ١٣ عاماً من سقوط غرناطة قضى عرب العبدلاب فى السودان على علوة وخربوا عاصمتها سوبا».^{١٥٧}

يقول ابن خلدون: «انتشر أحياء العرب من جهينة فى بلاد النوبة واستوطنوها وملكوها وملؤوها عيباً وفساداً».^{١٥٨}

١٥٦- (أبو القاسم ١٩٩٦، ص ٦٢)

١٥٧- السابق، ص ٤٤

١٥٨- (شقيق ١٩٨١، ص ٧٢)

إنَّ هذه الحالة التي كان عليها العرب، والتي اتسمت بها المجتمعات السودانية التي تأثرت بهم، في القرون الثلاثة من القرن السادس عشر إلى القرن التاسع عشر شكَّلت مجتمعاً سودانياً مفككاً وتسيطر عليه حالة من التشرذم، إضافة إلى قدر كبير من الانحطاط المرتبط بتلك المرحلة، وطبيعة العرب المنهزمين الذين سيطروا على السودان في لحظة انحطاطهم إقليمياً وعالمياً. وهذا الانحطاط الثقافي والجهل والقمع والتشرذم السياسي شكَّلت بيئة مرعبة بشكل التدين الصوفى الذى وقفه أبوسليم. وهو التدين الذى لا يحتفى بالعلم بقدر خوفه من غيبيات وكرامات شيوخ المتصوفة.

يقول مصطفى حجازى فى كتابه عن التخلف الاجتماعى: «يتناسب انتشار الخرافة والتفكير السحرى فى وسط ما، مع شدة القهر والحرمان وتضخم الإحساس بالعجز وقلة الحيلة». ويمضى ليعرف ما اسماه بـ (السيطرة الخرافية على المصير) بأنها «استبدال السببية المادية بالسببية الغيبية».

ويشرح هذه الحالة الاجتماعية قائلاً: «تزدهر هذه السيطرة الخرافية بمختلف أشكالها، فى عصور الانحطاط وما يصاحبها من تقشى الجهل والعوز..»^{١٥٩}

إنَّ تجلّى هذه الحالة الاجتماعية المفككة فى وعيها وقدرتها على استيعاب تحديات واقعها، جعل استجابة المجتمعات المحلية للطرق الصوفية وقادتها ودعواتهم وادعاءاتهم للكرامات والقدرة على اختراق المعجزات أمراً لا مفرّ منه. وكان ظهور دعوات مثل دعوة المهدي المنتظر أمراً مطابقاً لواقع الحال، كما أنَّ السيطرة الصوفية على المجتمع أصبحت ذات جذور عميقة فى الذهنية السودانية.

تلك الذهنية التى أصبحت منقاداً «للسيطرة الخرافية على مصيرها»، فى ظل عجزها عن مواجهة واقعها المفكك والمعقد التركيب. هذا الواقع جعل الصوفية بجانبها السياسى الذى يوظف الدين فى سبيل السيطرة الاجتماعية والسياسة، جعلها قوة اساسية فى تشكيل الواقع السياسى السودانى.

كما رسخ وجود الصوفية بهذا القدر من القوة إضافة إلى انتصار الثورة المهديّة نهاية القرن التاسع عشر، وجود الدين الإسلامى كمحرك سياسى أساسى للجماهير، وقوة رئيسية

١٥٩- د. مصطفى حجازى، «التخلف الاجتماعى: مدخل الى سيكولوجية الانسان المقهور»، الدار البيضاء

قيادة المجتمع. فقد كان المجتمع السودانى ولا يزال خاضعا للقيادات الصوفية وتمثيلاتهما السياسية الحزبية التى نشأت أثناء الحكم الثنائى والموجودة إلى الآن.

هذه القاعدة الجماهيرية المنقادة للدين وللصوفية والأفكار الغيبية فرضت تحدياً حقيقياً على القوى السياسية والنخب الوطنية الحديثة ما قبل الاستقلال. إذ كان من الصعب إن لم يكن المستحيل قيادة الجماهير نحو حركة وطنية سودانية، خاصة فى الشمال، دون علاقة بشكل أو بآخر بالدين الإسلامى كمحرك سياسى، والطرق الصوفية كقوة اجتماعية وسلطة دينية وسياسية واقتصادية.

لقد وجدت النخب الوطنية السودانية الأولى نفسها فى مواجهة هذا الواقع وهى تحاول بناء برنامج وطنى على شاكلة الدول العربية القريبة، خاصة مصر. ذلك البرنامج المستلهم لمفاهيم الوطن على أساس الأمة الواحدة كما عرفناها سابقاً، الأمر الذى لم يكن متوفراً فى السودان المتعدد إثنيًا وثقافيًا.

وعليه كان هذا اللجوء إلى الدين والقيادات الدينية والصوفية كوسيلة لمخاطبة الجماهير، والتى بُنىَ وعيها على أسس تلك المؤسسة الدينية الصوفية، بل كانت مؤسسات التعليم مبنية أيضاً على أسس تلك المؤسسة منذ عهد الفونج.

فتلك النخب تعلمت فى الخلاوى وحين دخلت المدارس فى بداية القرن العشرين كانت المدارس مبنية على أسس التعليم العربى الإسلامى المستقطب من مصر، والذى لم ترغب الإدارة البريطانية فى تغييره، خاصة فى فترة حكمها الأولى.

«فى حالة الحاجة العاجلة لصغار الموظفين والمدرسين، فإن المدارس الجديدة كان لابد وأن تكون عربية وعلى النمط المصرى تحديداً». إذن هذا التعليم العربى الإسلامى المستند إلى مجتمع متصوف ودينى جعل الميل نحو استخدام الدين كمحرك للوعى الوطنى لدى النخب السودانية المتعلمة أمراً لا مفرّ منه. ويصف الواقع السودانى وحالة تُشكّل الفكر الوطنى فى تلك الفترة فى علاقتها بالدين عبارات أحمد خير، أحد أبرز مؤسسى الحركة الوطنية فى السودان قبل الاستقلال ويقول:

«لقد ظلّ زمام المقاومة الشعبية منذ قيام الحكم الثنائى فى السودان إلى ما قبل الحرب العالمية الأولى منحصرًا فى أيدي الزعامات الروحية، وكان (الجهاد الدينى) ضد الكفار لا

ضد المحتل الأجنبي أو المستعمر هو الشعار الوحيد الذى تهتز له القلوب وتتحرك له المشاعر و يقيم له الرأى وزناً واعتباراً.

لذلك ما انفكت المعارك والثورات المحلية تنشب بين الوطنيين وبين الحكومة فى الشمال والجنوب. وكان زعماء تلك الحركات يرتدون دائماً مسوح الكهان والصالحين ويستندون فى كسب الجمهور إلى نزول الوحى وأو الهاتف السماوى، يكلفهم بهداية العباد إلى طريق الرشاد وتجديد الدين ومحو الفساد وطرد أعداء الله المشركين من البلاد. ولما كانت جميع الإسلاميات تتحدث عن ظهور المهدي المنتظر أو المسيح الذى يملأ الأرض عدلاً، ولما كانت الثورة المهديوية وحوادثها ما زالت قريبة العهد ماثلة، فى الأذهان فليس غريباً أن يأخذ روح الثورة هذا الشعار لشدة تأثيره على الجماهير فى الشمال والجنوب.

ويصف أحمد خير حال الجيل الحديث الصاعد فى مطلع القرن العشرين فى ظل الحكم الإنجليزى المصرى وعلاقتهم بالمجتمع ونظرته للدين بأنه: «الجيل الذى نال قسطاً من العلوم العصرية، ونال حظاً أوفر من التدريب والصقل فى دواوين الحكومة، وبدأ ينظر إلى الحياة والمجتمع السودانى بمنظار عصرى ويقدره تقديراً عصبياً، هو مزيج من الثقافة الدينية السليمة والثقافة الأوروبية الجارفة. وهم إذ ذاك قلة محدودة ويحسون إحساساً غريباً على البيئة».^{١٦٠}

إن هذا الإحساس الغريب والقلّة العددية فرضت تحديات كبيرة على تلك النخب من الجيل الجديد، الذى اعتقد أنه يحمل «ثقافة دينية سليمة» بالمقارنة مع السابق من المفاهيم الدينية التى ارتبطت بالدين الصوفى الطائفى والغيبيات كمحرك اجتماعى وسياسى رئيسى للجماهير.

ولم يكن بيد تلك النخب أو ذلك الجيل الجديد العديد من الخيارات ليواجه الواقع الذى شكّله هو نفسه من خلال تركيبة المجتمع الذى خرج منه، وأيضاً طبيعة التعليم الدينى فى الغالب، الذى تحصل عليه. «إن نوع التعليم الذى أخرج ذلك الجيل كما يقول جعفر محمد أحمد بخيت، كان يهتم فى الغالب بالتراث الإسلامى، كما أن أنشطة هذا الجيل انحصرت على تنظيم المهرجانات الأدبية التى تحتفى وتعظم الماضى الإسلامى. فرفضهم

١٦٠- أحمد خير، كفاح جيل - جزء من قياداتان وجيلان، تحرير مذكر عبد الرحيم، الخرطوم ١٩٧٠. ص ١٨.

للحكم الأجنبى ومفهومهم للوطنية، الذى كان متماشياً مع التوجهات الإسلامية، ظهر جلياً فى الأنشطة الأدبية التى أشار إليها بخيت».^{١٦١}

هذا التوجه الوطنى المتطابق مع التوجهات الإسلامية وارتباطه بالحركة الوطنية الناشئة وفكرها السياسى عبّر عنه محمد أحمد المحجوب حين قال:

«وأثر الإسلام فى هذه البلاد واضحٌ ملموسٌ تكاد تراه فى الغدو والروح، وتلمسه فى كل ما يصدر عن أهل هذه البلاد. وحتى أمس القريب لا يمكن أن تتجج أية حركة لإحداث انقلاب أو تغيير بعض الأوضاع إلا إذا كانت حركة دينية أو متشحة على الأقل بثوب الدين وما حديث المهديّة عنا ببعيد.

لقد كانت دعوة المهدي دعوة دينية تقبّلها الناس باسم الدين فثاروا فى وجه المفسدين وأخرجوهم من بلادهم واستولوا على الملك. ولولا الدين لما رأيت الناس يموتون فى سبيل الله ويستبسلون غير طالبين ثروة ولا جاهاً ولا مركزاً دنيوياً.. وإن أمة يبلغ فيها أثر الدين كل هذا المبلغ لا يمكن أن تستنتج من الآراء ما فيه نزعة إلحاد أو ما فيه خروج الأوضاع والخلق المرعية».^{١٦٢}

ولا تخفى هنا النظرة التبجيلية للمهديّة التى يعبر عنها المحجوب الذى كان أحد قادة حزب الأمة، الذى يمثل المهديّة الحديثة التى تعتمد فى قاعدتها على أنصار المهدي وحماية عبد الرحمن المهدي وريث المهدي الكبير. وفى المقابل نلاحظ تلك النظرة التى تشى بالنقد للفكر المهديّ التى عبّر عنها أحمد خير فى الاقتباس السابق ذكره، والذى بدوره كان ينتمى إلى الفريق المناهض والذى كان تحت رعاية الميرغنى وطائفته التى تستند إلى الطريقة الختمية.

كلا الرجلين يمثلان قطبي التضاد السياسى فى السودان منذ ما قبل الاستقلال وإلى الآن، ويمثلان الجيل المؤسس للحركة الوطنية الحديثة والفكر السياسى السودانى، وباعتبارهما من أهم قادة الفكر الوطنى السياسى للسودان قبل وبعد الاستقلال واللذان تقلداً مناصب عليا عدة فى الدولة السودانية.

161- (AlKid 1986, p.40)

١٦٢- (المحجوب ١٩٧٠، ص ٢١٥-٢١٦)

غير أن الرجلين اتفقا على دور الدين كمحرك أساسي للجماهير، وإن اختلفا في تقييمهما ونظرتهما لدور الدين، خاصة قوة الصوفية وقدرتها على تحريك عامة الشعب، إلا أن الرجلين لم يقرأ فقط بأهمية تلك القوة، بل قاما باستغلالها كل في اتجاهه الفكرى والسياسي لتحقيق البرنامج الوطنى السودانى الذى تبنيه كمنخب حاكمة للبلاد.

إذ سنرى لاحقاً أن المحجوب وأحمد خير ينتميان إلى معسكرين مختلفين فى الحركة الوطنية المؤدية للاستقلال، ليس فقط فى الانتماء الطائفى، بل فى النظرة إلى مسار الوطنية السودانية نفسها وفى علاقة الدولة المستقلة بدولتى الحكم الثنائى. لكن كما ذكرنا فإن الرجلين أكدا، على مستوى الفكر والممارسة، أهمية الدين الإسلامى وقوة تأثير العقل الغيبى المرتبط بالمؤسسة الصوفية، التى خلقت فى النهاية طائفة حزبية سياسية كان الرجلين من مؤسسيها.

وبالنتيجة فإن دور الدين الإسلامى والحركات الصوفية فى السودان لم يكن قط موحدًا للسودانيين، ولم يكن عنصرًا حقق الوطنية السودانية بقدر ما كان فى الحقيقة جزءًا من مكونات الصراع السياسى. كما شكّل الدين أحد أدوات السيطرة على السلطة والثروة، وتمكين المجموعات الإثنية المسلمة والمرتبطة بالطرق الصوفية من التحكم فى السلطة السياسية والاقتصادية فى البلاد.

كل ذلك عبر استخدام الدين والذهنية الغيبية التى تدعمها الحركات الصوفية، والتى أصبحت طوائف دينية وسياسية عمّقت من الاستقطاب الحاد، والتجزئة الإقليمية والقبلية والإثنية فى السودان الشمالى المسلم.

كما عزلت الأجزاء من السودان الموجودة خارج سيطرة الإسلام والطرق الصوفية من معادلة السياسة السودانية. وبالتالى لعب الدين والحركات الصوفية دورًا مؤكّدًا للتشردم والانقسام وليس دورًا مستوعبًا للتنوع، بل عمّق حدة الفجوة بين السودان المسلم العربى والسودان غير المسلم وغير العربى، على اعتبارات أن الوطنية السودانية لا يمكنها أن تقوم إلا إذا كانت مرتبطة بالدين. وهذا ما أكده المحجوب بقوله:

«لا يمكن أن تتجح أية حركة لإحداث انقلاب أو تغيير بعض الأوضاع إلا إذا كانت حركة دينية أو متشحة على الأقل بثوب الدين»، وأكد ذلك أحمد خير بقوله: «وكان (الجهاد

الدينى) ضد الكفار لا ضد المحتل الأجنبى أو المستعمر هو الشعار الوحيد الذى تهتز له القلوب وتتحرّك له المشاعر ويقيم له الرأى وزناً واعتباراً». وبالتالي كانت تلك الأرضية الوطنية المبنية على الدين الإسلامى هى أرضية توحد السودان الشمالى بمكوناته المسلمة والعربية، واشتملت داخلها على المكونات المسلمة ولكنها غير عربية، ولكن على مستويات هامشية من التمثيل والمشاركة.

وبالتالى تم تركيز مفهوم الوطنية على هذه الخطوط الدينية ليحافظ على واقع علاقات السلطة والثروة القائمة فى السودان منذ عهد الفونج. مما أدى لقيام الحرب الأهلية بين الشمال والجنوب قبل أسابيع من إعلان الاستقلال.

وتستمر تلك الحروب فى التمدد السرطانى لتصل لثلثى السودان من الجنوب إلى دارفور إلى جبال النوبة إلى النيل الأزرق إلى الشرق. بينما تزداد حدة تلك الحروب مع تزايد تعصّب الدولة للوطنية المبنية على الدين الإسلامى، سواء على الأسس الطائفية أو على أسس الحركة الإسلامية التى ظهرت فى الستينيات والتى تحكّم السودان الآن لقرابة ثلاثة عقود.

وبالنتيجة فإنّ الدين الإسلامى كأساس لبناء الوطنية السودانية سواء كان مستنداً إلى الصوفية أو غيرها، فقد أصبح هو الحد الفاصل بين السودانين وليس العامل الموحد. خاصة أنّ السياسيين السودانين قاموا باستغلال الدين، والعقل الغيبى للجماهير فى تمرير برنامج وطنى أحادى يعترف بالواقع الإقصائى والمفكك ولا يتحداه.

فالنخب السودانية اختارت أنّ تتعامل مع العقل الصوفى الغيبى للجماهير التى تتقاد للهواتف السماوية والوحى، بدلاً من محاولة تشكيل وعى وثقافة دينية سليمة. وبالتالي تم استغلال الدين وجهل الناس من قبل النخب الوطنية فى تحالفها مع الطرق الصوفية والطائفية التى اقتسمت البلاد فيما بينها لتحافظ على وضعيتها القيادية.

فالطرق الصوفية هى الوريثة الأساسية للسلطة الدينية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، عبر مؤسساتها التى تجاوزت القبلية فى أهميتها السياسية، وذلك لقدرتها على تجميع عدد من القبائل تحت لوائها، ولكنها لم تخلق أبداً وعياً وطنياً حقيقياً. لأنّ أى شكل من الوعى والتوحد الشعبى تجاه رمز آخر غير شيخ الطريقة أو الطائفة، وإن كان

الوطن هو ذلك الرمز، كان سيشكل تحدياً حقيقياً لسلطة تلك الطرق الصوفية. ونتيجة لضعف النخب المتعلمة والجيل الجديد، وخلفية تعليمهم ذي الطابع الديني وكونهم أبناء شيوخ القبائل والطرق الصوفية وكون معظمهم ذوى خلفيات قادمة من تلك الأسر الصوفية القيادية، لم يكن بإمكانهم الوقوف ضد آبائهم وأجدادهم. يصف يوسف تكنة علاقة هذا الجيل من أبناء شيوخ القبائل والصوفية بالحراك الوطنى ودور التعليم الذى تلقوه فى تشكيل وعيهم الوطنى وقدراتهم القيادية بقوله: «إنَّ التعليم الحديث أكسب أبناء هؤلاء الشيوخ لغة مشتركة وفهماً لقواعد اللعبة السياسية، بل جعل هذا التعليم أبناء الشيوخ أكثر ميلاً للتطلع إلى القيادة الوطنية المركزية، وكانوا يرون أنفسهم أكثر تأهيلاً لهذه القيادة بحكم الانتماء والإرث الاجتماعى والجماهيرى».^{١٦٢}

ونتيجة للاعتماد على هذا «الإرث الاجتماعى والجماهيرى»، وعدم تحدي أو تصحيح جوانبه السلبية التى تقصى أجزاء كبيرة من السودان الوطن بمكوناته المختلفة عرقياً ودينياً وإثنيّاً عن أبناء هؤلاء الشيوخ، فشل هذا الجيل من أبناء الشيوخ فى صناعة برنامج وطنى بحدود انتماء ورمزية جديدة تتعدى الشيوخ وكراماتهم إلى رحاب الوطن المتنوع والأرض ذات السيادة التى تحمى كرامة المواطن وحريةته.

١٦٢- يوسف تكنة، ورقة « السودان الصراع على السلطة بين الافندية وشيوخ القبائل، من كتاب استقلال السودان ستون عاماً من التجربة والخطأ»، تحرير حيدر ابراهيم، القاهرة ٢٠١٦، ص ١٥٣.

الفصل الثاني

الثورة المهدية . هل شكّلت بداية الحركة الوطنية فى السودان؟

لقد كانت فكرة المهدي المنتظر النابعة من قلب العقل الصوفى الغيبى تشكل جزءاً هاماً من الوعي الجمعى للسودانيين المتطلعين للخلاص من ظلم المستعمر التركى الذى أثقل كاهلهم بالضرائب تحت قمع السيات.

وقد كانت الحالة السودانية مؤهلة تماماً لاستقبال المهدوية كثورة دينية فى المقام الأول قبل أن تكون ثورة وطنية. فالأجواء السودانية التى كانت متأثرة بالمحيط العربى والأفريقى المسلم كانت تشهد دعوات مختلفة للتمهيدى، خاصة تلك القادمة من غرب أفريقيا. ومفهوم المهدية نفسه ينبع من الفكر الشيعى.

يقول إبراهيم أبو شوك: «إن أصل الكلمة - المهدي - لا يمكن تتبعها إلى القرآن الكريم، حيث إنَّها لم تذكر أبداً، ولكنها خصصت كلقب تشریفى للرسول صلى الله عليه وسلم... لقد ظهر المصطلح أولاً حاملاً معنى (المهدي أى المنقاد إلى الطريق الصحيح) فى عام ٦٨٦م عندما ثار الشيعة فى الكوفة ضد قيادة الأمويين».

ويواصل أبو شوك ليوضح علاقة المصطلح بالفكر الإسلامى السُّنى الذى يعتنقه معظم المسلمين ومنهم السودانون ليقول: «إنَّ الفكر الدينى السُّنى يعترف بوجود (المجدد) والذى يظهر فى كل قرن فى جزء من العالم الإسلامى ليحيى الدين وهو يوازى فى دروه فى المجتمع دور المهدي، ولكنه يقتصر على جانب شرح القرآن والحديث بلغة العصر. لكن على عكس هذه النسخة السُّنية فإنَّ علماء الصوفية فى القرن السابع الهجرى مثل ابن العربى... اتفقوا مع الشيعة الأمامية حول هوية المهدي».^{١٦٤}

164- Abushouk, Ahmed Ibrahim, "The Ideology of the Expected Mahdee in Muslim History: The Case of the Sudanese Mahdiyya, 1881-1898", Pakistan Journal of History and Culture, Vol. XXX, No, 1, 2009. P.45.

إنَّ اتفاق الصوفية مع الشيعة فى فكرة المهديّة هى التى جلبت هذه الفكرة إلى السودان عبر الطرق الصوفية التى دخلت السودان فى القرن السابع عشر الميلادى. حيث إنَّ انتشار فكرة المهدي فى العالم الإسلامى تزامنت مع انهيار الدولة العباسية وسقوطها فى يد المغول فى القرن السابع الهجرى أو الثالث عشر الميلادى.

ولكن التآثر الأكبر بهذه الفكرة قَدِمَ من غرب أفريقيا عقب تزايد السيطرة الأوروبية على أفريقيا واشتداد سطوة وقمع الاستعمار الغربى فى القارة، وازدياد القهر الذى ولّد الحاجة إلى مخلص من العذاب والظلم الذى كان يواجهه الأفارقة المسلمين فى مناطق عدة من غرب أفريقيا. والسودان الذى كان المعبر الأساسى لحجاج غرب أفريقيا كان يتلقى تلك الإشارات حول قرب قدوم المهدي المنتظر.

يقول أبو شوك: «إنَّ ثلاثة حركات جهادية كبرى مع دعوات مهديّة بدأت فى غرب أفريقيا بما فى ذلك حركة دان فوديو فى سوكونتو عام ١٨٠٤، وشيخ أحمدو برى فى ماسينا ١٨١٨، والحاج عمر تال ١٨٥٤ فى سلطنة توكور، كما ظهرت دعوتان للمهديّة فى مصر ضد الاحتلال الفرنسى والفساد العثمانى». والأثر الكبير على السودان فى فكرة المهديّة كان قادمًا من غرب أفريقيا، خاصة من الرسائل التى وجهتها حركة عثمان دانفوديو الجهادية. يؤكّد أبوشوك بالقول: «إنَّ حركة عثمان دانفوديو الجهادية كان لها تأثير أقوى، نسبةً لمتوجها الأدبى، الذى أثر مباشرة فى مسار الأحداث فى السودان. فقد بعث شيخو رسالة غير مباشرة للسودانيين حول قرب وقت ظهور المهدي».

ويستنتج أبو شوك: «إنَّ تأثير سلطنة سوكونتو كان فكريًا فى الأساس نسبةً لحقيقة أنَّ الاعتقاد بالمهديّة قد انتقل من أرض الفولانى إلى السودان عبر المهاجرين الطامحين الذين أرادوا أن يتخذوا موقفًا فى إدارة الدولة المهديّة فى الحزام السودانى الشرقى. ففى إحدى رسائله لأتباعه، قام محمد بيلو بن شيخو بتوجيه أتباعه المهتمين بإرسال جنود إلى وداى ودارفور لبيحثوا عن أخبار المهدي».

ويقول (إنَّ شيخنا أخبرنا أن جماعته سوف تهجر إلى تلك المناطق وتقابل المهدي وتقتن معه.) «هذه البشارات الجيدة من شيخو وابنه محمد بيلو شجّعت الناس على الهجرة نحو النيل فى انتظار هذا الحدث، أى بعثة المهدي».

وأحد أهم الأمثلة التى تؤكّد على اتباع الناس من تلك المناطق لهذه الإشارات وهجرتهم

الفعلية هو كما يجادل كريم: «إنَّ عبد الله التعايشى والذى أصبح لاحقاً (ال خليفة عبد الله) كانت أسرته قد هاجرت من وداى إلى دار التعايشة فى دارفور، حيث استقروا وتزوجوا مع السكان الأصليين».^{١٦٥}

ويذكر نعوم شقير أنَّ الزبير باشا روى له أنَّ عبد الله التعايشى قد أخبره أنَّه يرى فيه المهدي المنتظر، لكن الزبير رفض هذه الدعوة. وحسب ما أورد إبراهيم أبوشوك أيضاً فإنه «عندما التقى التعايشى بالمهدي لأول مرة قال إنه يرى فيه علامات المهدي المنتظر».^{١٦٦} ويورد أبو القاسم حاج حمد تسلسلاً تاريخياً لرسائل المهدي الأولى ويربطها بهذا اللقاء الأول بين محمد أحمد «المهدي لاحقاً» وبين عبد الله التعايشى «ال خليفة لاحقاً»، ويؤكد على أنَّ: «هناك مصادر عديدة توضح أنَّ الأصل فى ابتعاث فى فكرة المهدي وتوظيفها دينياً وسياسياً لا يعود لمحمد أحمد المهدي نفسه بقدر ما يعود إلى الرجل الثانى الخليفة عبد الله التعايشى».^{١٦٧}

من هنا يبدو جلياً أنَّ فكرة المهدي لم تكن وحيّاً سماوياً خاصاً لمحمد أحمد «المهدي» بقدر ما أنها كانت تأثراً بخلفيته الدينية الصوفية. فقد كان أحد أتباع الطريقة السمانية فى بداياته، كما أنَّ الفكرة المهديّة بشكل عام كانت متشرة فى تلك الفترة، نسبة للضغوط الاستعمارية التى شكّلت البيئة النفسية الملائمة لاستقبال تلك الفكرة، من حيث حالة القهر والغبن التى كان الناس يعيشونها.

هذا إضافة إلى أنَّ فكرة التمهدى والإشارات التى كانت تأتى من غرب أفريقيا، كانت تمهد الساحة السودانية ومنذ عقود قبل بداية محمد أحمد المهدي لدعوته. خاصة تلك الإشارات والدعم المعنوى والذى تحوّل إلى قوة داعمة على المستويين القبلى والإثنى، عبر قيادة عبد الله التعايشى للحراك المهدي فى جانبه السياسى، وحشد أهل غرب السودان فى ركب المهديّة ونصرة الدعوة التى كانوا ينتظرونها، والتى تم بث الأنباء حول بشائرها لسنوات عديدة.

يقول هولت: «كانت الأحداث فى تلك الفترة تدفع محمد أحمد سريعاً لإعلان نفسه

165- (Abushouk 2009, p.51-52)

١٦٦- نفسه

١٦٧- (أبو القاسم ١٩٩٦، ص ٨٥)

مهدياً، ومن المنطقي أن نعتبر انضمام عبد الله إليه عاملاً فاصلاً في هذا الاتجاه. وما كان من أمر عبد الله مع الزبير باشا يكشف سعيه الدائم للبحث عن مهدي بين السودانين».^{١٦٨} وهذه القيادة السياسية للخليفة عبد الله كان يدركها البريطانيون، إذ تشير مراسلاتهم لغردون قبل سقوط الخرطوم، أنهم كانوا يدركون الدور المهم الذي يلعبه عبد الله التعايشي. روى القس جوزيف أور هوويل في مذكراته التي جمعها وبنجت باشا أثناء أسره في معسكر المهدي في الأبيض، أن الأنصار تمكنوا من القبض على البريد الإنجليزي القادم إلى غردون قرب أمدرمان، واستدعى القس لقراءة البريد، وأن إحدى الرسائل التي بُعثت لغردون من بربر كانت تقول: «إن من المعروف أن الخليفة عبد الله كان الروح المحركة للثورة وإن المهدي لم يكن سوى مصدر للعامل الديني».^{١٦٩}

ويؤكد حاج حمد الدور المحوري لعبد الله التعايشي في توجيه محمد أحمد المهدي وإدارة الثورة المهديّة وتحريكها سياسياً وعسكرياً بقوله: «قد تحوّل عبد الله التعايشي بمحمد أحمد بن عبد الله من رجل دين ووعظ وتصوف وإصلاح إلى (قائد ثورة) تحت مظلة (المهدوية) وحدد له مجال تحركه في غرب السودان وليس الوسط النيلي. وبما أن عبد الله التعايشي لم يكن مؤهلاً ليلعب شخصياً هذا الدور لاعتبارات تتعلق بوضعه العائلي والقبلي، فقد ألقى بطموحاته على محمد أحمد بن عبد الله بعد أن فشل مع الزبير».^{١٧٠}

إنّ النظر إلى بواعث عدم قدرة عبد الله التعايشي على أن يكون المهدي بنفسه ومحاولاته عرض المهديّة على الزبير باشا ومن ثم على محمد أحمد بن عبد الله، يشمل في داخله انعكاساً لطبيعة التركيبة الاجتماعية والسياسية السودانية. تلك التركيبة التي لم تكن لتقبل رجلاً من أصول من غرب أفريقيا ومهاجراً إلى السودان،

بل من غرب السودان بشكل عام، أن يصبح قائداً لثورة يتبعها كل السودانين. فالتعايشي كرجل سياسة كان يدرك طبيعة المجتمع السوداني، الذي يسيطر عليه في مراكزه الحضريّة التي أنشأها الحكام الأتراك، القبائل العربية في الشمال النيلي والتي كان محمد أحمد

١٦٨- هولت . ب. م، « الثورة المهديّة في السودان»، دار الثقافة بيروت، ١٩٧٢. ص ٥٩ (هولت ١٩٧٢)

169- (Wingate 1892, p.120)

١٧٠- (أبو القاسم ١٩٩٦، ص ٨٦)

الدنقلاوى والزبير باشا الجموعى الجعلى ممثلين لها، مما يضمن قبولاً أكبر لدعوته. كما أن قبائل غرب السودان نفسها لم تكن تنظر إلى عبد الله التعايشى على أنه رجل ذو مكانة عالية، وهذا ما ظهر جلياً بعد موت المهدي والتمردات العديدة التى تارت فى غرب السودان من قبائل الرزيقات والبنى هلبة. بل حتى قبيلته التعايشة لم تستجب له وتخضع لدعوته للقدوم إلى أمدرمان كما كان يرغب إلا بعد تهديدات مستمرة.

هذا الانقسام الإثنى والقبلى عُرف لاحقاً بالصراع بين أولاد البلد وأولاد الغرب، حيث نشب الصراع بين التعايشى وأقربائه من غرب السودان وامتداداته إلى غرب أفريقيا، وبين أقرباء المهدي من الشمال النيلى المسمين بالأشراف، والذين اعترضوا على تولى التعايشى لخلافة المهدي منذ البداية.

وكانت لهم شكاوى من رفعة مكانته حتى أثناء حياة المهدي. وهذا الانقسام الإثنى والقبلى تجلّى فى قبول الدعوات للمهدية نفسها، والمناطق الجغرافية والمجموعات القبلية التى رحبت بها فى مقابل تلك التى كانت مشكّكة، أو استجابت مضطرة أو تلك المجموعات التى وقفت ضد المهدية وتمردت عليها بشكل واضح.

عند النظر إلى السودان والمكونات الاجتماعية السودانية فى تقبلها لدعوات المهدية، نجدها متباينة على الرغم من أن الأرضية كانت مؤهلة لتلك الدعوة كما ذكرنا من قبل. فالقمع التركى والمحيط الأفريقى والعربى كان يدعم هذا التوجه المرتبط بقرب قدوم المخلص الموعود.

إلا أن استقبال دعوات المهدي لم تلق ذات الترحيب أو نفس مقدار الاستجابة فى كل أنحاء السودان التى وصلتها تلك الدعوات. فيمكننا أن نميّز بين درجات من الاستجابة القوية وأخرى مترددة ورفض للدعوة بشكل كلى. فقد كان أول الراضين علماء الدين وكثيراً من شيوخ الصوفية،

يقول مكى شببكية: «وهم لا يقبل بعضهم نظرية المهدية ومن قبلها يرى أن الأوصاف التى ترد فيها لا تنطبق من حيث الزمان والمكان والشخصية والحالة العامة على ما حدث. وكيف يقبلون مبدأ يرمى إلى إغفال المذاهب وترك الكتب والتدريس واتباع الطرق التى آمنوا بها». ويواصل شببكية ليوضح آلية تقبل فئات المجتمع الأخرى للمهدية، خاصة فى المدن والمناطق

شمال السودان التي تسيطر عليها الطرق الصوفية، مثل دنقلا والجزيرة وبربر. ويقول مكي شبكية: «التجار وأرباب المال دخلوا خوفاً على أموالهم ومراكزهم الاجتماعية، وقلوبهم لا تزال مُعرضة عنها. وأرباب الوظائف الحكومية لا يريدون من التغيير إلا ما يؤدي إلى صلاح حالهم».

ويروى شبكية عن المهدي نفسه أنه قال: «سته لا يرضون بأمرنا وهم العالم والظالم والترك وتربيتهم وأهل الشآن وأهل البرهان». من الجانب الآخر يوضح شبكية أن الذين استجابوا لدعوة المهدي ممن أسماهم (أهل الغرب) كانوا يشككون: «فريقاً بعيداً عن العلم ومذاهبه والطرق واختلافاتها، وكانوا يصدرون في أعمالهم الدينية عن قليل جداً من العلم بثه في نفوسهم فقهاء القرى والبادية في العبادات ولم يتعمقوا معهم في الاختلافات المذهبية أو المجادلات الكلامية..»

وفوق ذلك كانوا يمجدون أعمال الفروسية والبطولة. فهذا المهدي أروى ظمأهم الطبيعي لحب النضال، وكان لهم بطلاً يمجدون أعماله، وكان هادياً إلى دين الفطرة والبساطة. يخاطبهم بقدر عقولهم ويضرب لهم الأمثال... وبعد ذلك كله قادهم من نصر إلى نصر ومن فتح إلى فتح... فما نادى به المهدي حق وما قال به أمرٌ تجب طاعته... فمبلغ علمهم أنه هو المهدي الذي أزال البدع والضلالات، وقد أزالها منهم والذي تغلبت أنصاره على جنود الحكومة... والذي نفى صدورهم مما علق بها من خرافات وسحر وإباحية».^{١٧١}

وبين هذين الفريقين كان الصراع على السلطة والثروة أثناء حكم الخليفة عبد الله، وقد وصل ذلك الصراع إلى مدى كان يهدد بقيام حرب أهلية. يقول شبكية: «إذا كان سكان النيل هم الفريق الأول فأهل الغرب كانوا الفريق الثاني... فأهل النيل بما عُرف عنهم من تقدم نوعاً ما في المدنية والدراية بالعلم والدين ومعرفة بفنون التجارة يتعالمون على أهل الغرب بجفوتهم وجلافتهم».^{١٧٢}

ومع محاولة الخليفة عبد الله تثبيت عرشه أمر القبائل من غرب السودان بالهجرة إلى أمدرمان وكانت الأعداد المتوافدة الكبيرة تشكل ضغطاً على الموارد المحدودة للدولة المهدية التي كانت منخرطة في حروب مستمرة داخلية وخارجية ولهذا شعر سكان النيل أن الوافدين

١٧١- (شبكية ١٩٩١، ص ٢٨٤-٢٨٧)

١٧٢- نفسه

إليهم من الغرب يشكلون تهديداً حقيقياً عليهم على المستويين السياسي والاقتصادي. ولذلك يقول مكى شيكة: «تجمعت أسباب التناظر والخصام بين أهل النيل وأهل الغرب حتى انتهت ببداية حرب أهلية أو شك أن يستعر أوارها لولا تداركها الله بلطفه، فهي إن لم تتلظ بالسيوف والرماح والأسلحة النارية إلا أنها ظلت تشتعل بين الجوانح وكانت عنصر ضعف في جسم الدولة».^{١٧٣}

إن هذا التناظر لم يكن حصراً على العلاقة بين عبد الله التعايشي وبين أهل النيل وأقرباء المهدي من الأشراف، بل كما يذكر هولت فإن الخليفة لم يكن يجد قبولاً حتى داخل قاعدته في غرب السودان، فقد اعتمدت سياسته هناك على ثلاث نقاط أساسية: «الإطاحة بشيوخ القبائل الوراثيين التقليديين، وتهجير القبائل المشكوك في ولائها للخليفة إلى أمدرمان، واستغلال الخلافات القديمة بين القبائل لإضعافها».

ويصف هولت وضع تلك القبائل المهجرة إلى أمدرمان، خاصة الزعماء منهم بأنهم «رهائن في أمدرمان» كما أن تلك السياسة الرامية لاقتلاع القبائل من موطنها وإجبارها على الرحيل إلى أمدرمان، هي «من طموحات عبد الله منذ وقت طويل تطبيق تلك السياسة على التعايشة والبقارة».

ويوضح هولت: «إن فهمًا خاطئاً شأب التحليل لسياسات التعايشي في تهجير قبائل الغرب وخاصة البقارة، ويبدو أن هدفه لم يكن إغراق أقاربه البدويين في خيرات الأقاليم النيلية، بقدر ما كان رغبة منه في وضع قبائل، يعلم مدى ميلها للفوضى، تحت رقبته.

ومن المشكوك فيه أن بقاءهم في أمدرمان قد أدى إلى زيادة تأمينه». ويعتقد هولت: «إن التفضيل الذي حظى به التعايشة وقبائل البقارة من قبل الخليفة عبد الله ما كان إلا محاولة لترغيبهم في البقاء، وخشية من قدرتهم على صناعة الفوضى وتململهم. إذ أن التعايشي لم يكن يعتمد عليهم إذا ما واجهته أزمة، وبالتالي فإن أفضليتهم كانت من قبيل السياسة والعجز ليس حباً فيهم».^{١٧٤}

فالخليفة لم يكن مركز احترام من قبل التعايشة أنفسهم لأن أصوله من المهاجرين الذين أقاموا في منطقة القبيلة. وقد أرسل الخليفة في طلب التعايشة للهجرة إلى أمدرمان

١٧٣ - (شبيكة ١٩٩١، ص ٣٩٠)

١٧٤ - (هولت ١٩٧٣، ص ١٧٧-١٧٨)

خشية منهم وأملاً في تأمين الغرب الذي يعتبره ملجأً الوحيد في حالة الغزو من الشمال، أو تأزم الموقف مع أهل النيل والأشرف من أهل المهدي. ولكن زعيم التعايشة رفض مراراً وتكراراً دعوات التعايشي للقدوم إلى أمدرمان، يقول هولت: «ولم يستسغ زعيم التعايشة الوراثة، الغزالي أحمد خوفاً من ارتقاء ابن عراف القبيلة للسلطة العامة».

وقد غضب الخليفة من زعيم التعايشة الذي قتل رسل الخليفة إليه مما جعل الخليفة يرسل بخاطبات التهديد والوعيد للتعايشة بقتالهم وسبى نسائهم وتجويعهم إن هم خالفوا أمره بالهجرة، باعتبار ذلك تخلياً عن المهديّة ونكوصاً على العهد.

وخاطب الخليفة التعايشة وخاصة قياداتهم في غضب يشير إلى إدراك الخليفة عبد الله لنظرة الإنكار والاستحغار التي يحملها له التعايشة، ورد عليهم في أسباب تمردهم عليه وقلة احترامهم له قائلاً: «وإذا كان ذلك لأنكم ترون أنفسكم أكبر من أن تتبعونا وتحسدونا على ما ترون وتتمنون فعل مثله، أفلا تعلمون أن القدرة الإلهية تزين ما تأتي به ومصيره الزوال وإن الله يضع سره في أضعف خلقه».^{١٧٥}

إن كلمات الخليفة هذه توضّح إدراكه لموقفه العام كرجل ضعيف من ناحية النسب والمكانة، في مقابل التركيب القبلي والإثني الذي يضع تراتبية أفضليات معينة لا تشمل عبد الله التعايشي وخلفيته الإثنية والعرقية.

يورد نعوم شقير على لسان الزبير باشا بعض المعلومات عن ما ورد للزبير عن أصول عبد الله التعايشي فيقول: «إن أصل جد عبد الله من بلاد الفترى بين وداى وبرنو، سار من بلاده طالباً الحجاز وهو لا يملك شيئاً كمعظم الحجاج التكارنة. فلما وصل بلاد التعايشة تزوج منهم وسكن بينهم فانتسب إليهم. أما أبوه محمد آدم فكان عالماً بالرم، فنال حظوة كبيرة عند التعايشة واشتهر بعلم الغيب والتقوى».^{١٧٦}

ويؤكد مكى شبكية أن والد الخليفة عبد الله كان له مكانة في قبيلة التعايشة لورعه وتدينه. ويورد أن من صفات التعايشي أنه كان معرضاً عن التعلم والتفقه الديني، لكنه كان كثير التجوال والاختلاط بالناس، ويبدو أن والد الخليفة كان أول من زرع فكرة المهديّة في

١٧٥- نفسه

١٧٦- (شقير ١٩٨١، ص ٢٧٠)

وعيه، إذ يقول شببكة: «وكان منذ البدء لا يرغم السيد محمد ابنه على الدراسة، فقد لمح في مخيلته مستقبلاً باهراً وقيل أخبره يوماً بأنه سوف يصبح خليفة للمهدى المنتظر».^{١٧٧}

ويبدو أن هذه النشأة التي كان لها دور هام في تشكيل وعى الخليفة عبد الله وتلك الأصول الإثنية، كان لها الإسهام الأكبر في تحديد قدره القادم ومسار تاريخ المهديّة في السودان كحراك سياسى واجتماعى ودينى.

إنّ التحديات التي واجهها الخليفة عبد الله في تثبيت حلمه في خلافة المهدي وصناعة دولة قوية و متماسكة، كان يهددها الوضع الاجتماعى وتوازنات القوى القبلية والإثنية والتي لم تكن ترهب بعبد الله التعايشى كقائد للدولة المهديّة.

فالخليفة كان في مواجهة مع التركيبة الإثنية الثقافية والدينية في السودان التي تميل نحو بعدها العربى من ناحية إثنية أكثر من ميلها إلى بعدها الأفريقى. فأصول الخليفة ومكانته الاجتماعية التي كان قادة قبيلته أنفسهم يحتقرونها، وضعت في صراع مستمر على كل الجبهات.

فهناك جبهة أهل النيل والأشراف والعلماء، إضافة إلى الصراع مع قاعدته الأساسية في الغرب ومع قبيلته التعايشة أنفسهم. لذلك كان تاريخ الدولة المهديّة تاريخاً مستمراً من الحروب والغزوات داخل الأراضى السودانية قبل تلك التي جرت خارجها. وذلك في محاولة لإخماد الثورات المتتالية خاصة في غرب السودان، الذي تملل بأكماله بعد موت المهدي، ودخل في تمردات من دارفور حتى كردفان مروراً بجبال النوبة وحتى قبائل الشكرية والرزيقات والهبانية وغيرهم.

إنّ وجود الخليفة عبد الله بأصوله تلك على رأس الدولة المهديّة، أخرج إلى السطح الانقسامات القبلية والإثنية العميقة التي كانت تشكل الواقع السياسى والاجتماعى السودانى. والتي نتجت عن تشكل التركيبة الاجتماعية السودانية المتأثرة بدخول العرب والإسلام إلى السودان، إضافة إلى التأثير الثقافى للحكم التركى الذى أسهم في صناعة مراكز حضرية نيلية متمدنة وتعليم دينى مرتبط بمصر والشرق العربى الإسلامى.

الأمر الذى عمق فواصل الانقسام بين الشمال النيلى ومناطق السودان التي كانت بعيدة

١٧٧- (شببكة ١٩٩١، ص ٢٨١)

عن مراكز التأثير تلك، ليس للبعد الجغرافى فقط، بل لأن التأثير بالمد العربى والإسلامى فى السودان كان منقسمًا إلى ثلاثة أقسام كما عبّر عن ذلك أبو سليمان. (انظر ص ١٩-٢٠). إذ أنّ بعض المناطق فى السودان دخل إليها الإسلام ولكنها لم «يتفوق فيها العنصر العربى» كما حدث فى مناطق الشمال النيلى، وبالتالي فإنّ مناطق غرب السودان التى تبنت الإسلام كدين لم تختلط على المستوى الإثنيى بالعرب وتتبنى اللغة العربية بذات القدر مثلما حدث فى الشمال، بل احتفظت بسماتها الثقافية وخاصة اللغات المحلية.

هذا رغم انتشار عدد من القبائل البدوية ذات الأصول العربية التى استقرت فى الغرب وفى كردفان ودارفور خاصة، ولكن تلك القبائل أيضًا احتفظت بطابعها بدويًا وعاشت فى عزلة نسبية واستقلال عن مراكز التأثير الشرقى وعن السلطة المركزية للأتراك. وبالتالي كانت الدولة المهدية هى بوابة للاتصال غير المتوقع، بين الجزء المستعرب تمامًا ثقافيًا وعرقياً من السودان، مع الجزء غير المستعرب بشكل كامل على المستوى الثقافى على الأقل. ولذلك نجد عبارات مكي شبكية حول نظرة أهل النيل لأهل الغرب بدونية، تفسر هذه التركيبية الاجتماعية والتاريخية المؤثرة بشدة فى مسار تاريخ السودان السياسى إلى الآن، والذى كانت الدولة المهدية علامته الفارقة.

لذلك الدولة المهدية لم تكن فى الحقيقة تلك النقطة التى بدأت منها الوطنية السودانية بشكلها الذى يحتوى السودان ككل، بقدر ما كانت النقطة التى تجلت فيها صراعات السودان الداخلية، خاصة حينما اكتسب جزء من السودان «غير للعربى» القوة والسلطة، وتحدى السيطرة المفروضة من قبل المجموعات العربية الإسلامية النيلية فى الشمال. الأمر الذى كاد ينتهى إلى حرب أهلية» لولا لطف الله، كما أكد مكي شبكية.

إنّ هذا الجانب المتعلق بالانشقاقات الإثنية والتصدعات التكوينية فى علاقات الإثنية والسلطة فى السودان، لم تكن هى فقط نقطة الضعف أو دافع المقاومة الوحيد لدولة المهدية كدولة وطنية، خاصة تحت راية عبد الله التعايشى.

فالمهدية فى ذاتها كفكرة هى محمول ثقافى مرتبط بالذهنية الصوفية الغيبية. والتى وجدت الكثير من الدعم من قبل مجموعات اعتبرها البعض أكثر تخلفاً من سواها وهى مجموعات أهل الغرب، كما وصفهم شبكية «بأنهم يصدرن فى أعمالهم الدينية عن قليل

جدًا من العلم»، فى حين أن أهل النيل رفضوا المهديّة لمعرفتهم الدينيّة الأقرى. لكن واقع الأمر يشير إلى أن الفريقين كانت لهما مصلحة أساسية فى التخلص من الحكم التركى كسلطة قهر، ومرآهنة على قدرة القبائل والشيوخ على حكم أرضهم بأنفسهم، خاصة الغرب الذى كان يعيش فى حالة من الاستقلال النسبى، فى ظل حكم لا مركزى لضعف قدرات الحكومة التركىة على فرض حكومة مركزية قوية.

وبالتالى كانت السلطات الفعلية فى يد شيوخ القبائل، لكن الضرائب ومنع تجارة الرقيق أدت لعدم قدرة قبائل الغرب على تحمل عبء الحكم التركى لأكثر من ذلك، هذا إضافة إلى طبيعتهم البدوية المستعدة دومًا للقتال. على النقيض فإن الشمال النيلى الذى بدأت تتموفيه حياة مدنية أكثر استقرارًا وبحكم التقارب الثقافى مع مصر، فإن القبائل النيلية الشمالية وقادتها الصوفيين كانوا ينظرون للأتراك كقوة محتلة، ولكنها تمثل أيضًا انتماءهم للخلافة الإسلامىة العثمانىة التى كان الخديوى يحكم تحت رايتها.

وبالتالى كان رفضهم للأتراك أقل حدة وكانوا أكثر ميلاً للتعاون معهم فى ظل الحفاظ على مصالح اقتصادية مرتبطة باستمرار التجارة وخاصة الرقيق، ناهيك عن أن قبائل مثل الشايقية كانت تخدم فى الجيش التركى بشكل رسمى، مما جعل لها مكانة خاصة ومميزة عن بقية القبائل النيلية. وبالتالى كانت استجابتهم أقل للمهدية بل رفضها بعضهم بشكل كامل ولم يخضع لها إلا مجبرًا. ويبدو أن المهدي نفسه كان يدرك أن من اتبعوه لم يفعلوا ذلك نتيجة ليس للإيمان الكامل برسائلته ولكن نتيجة لرغبتهم فى تحقيق مصالحهم.

يقول مكى شبىكة إن المهدي فى نهاية أيامه بعد فتح الخرطوم راجع حالة المهديّة، وقد سأله أحدهم لماذا اتبعك الأعراب الأجلاف؟ فتبسم المهدي وقال: «يا أذى هؤلاء الأعراب إلى الآن لم يتبعونى على ما أطلبه من إقامة الدين». ويحلل شبىكة هذه الوضعية الجديدة للمهدية والانتماء والمناصرة المبنية على حقيقة وجود سلطة جديدة بقوله: «فتلك الطوائف التى دخلت كرهاً... وأولئك الذين انحازوا للمهدية تحت تأثير شخصية المهدي الجذابة كانوا يمتنون أنفسهم من فتوحات أصابهم اليأس حينما توفى المهدي وزال ما كان يمازج أنفسهم من بعض فكرة المهديّة. وهم أنما يطيعون الآن خليفته لا عن عقيدة وإيمان وإنما انقيادًا للحكم».^{١٧٨}

وبالنتيجة كان الالتفاف حول الثورة المهديّة بعيداً تماماً عن الروح الوطنيّة السودانيّة المتوحدة، كما أنّ الإيمان الديني الخالص لم يكن أيضاً الدافع الوحيد لتأييد القيادات القبليّة وعامة الشعب.

فالرغبة في الخلاص من الأتراك كانت دافعاً هاماً، ولكن لم يحمل في داخله توجهاً نحو تكوين دولة سودانية متماسكة ولو على حدود السيطرة السابقة للأتراك والتي كانت بالفعل تشمل كافة حدود الدولة السودانيّة قبل انفصال الجنوب.

فقد كانت دعوة المهديّ عالميّة أمميّة متطلعة إلى الخارج من خلال الرسائل التي بعث بها المهديّ نفسه وخليفته من بعده، ولكن ذلك التطلع الخارجى لم يكن واقعياً وكان الرجلان، أي المهديّ وخليفته، يعلمان أنّ العالم الخارجى خاصة في المحيط الإسلامي والعربى لن يتقبل تلك السلطة على الأقل في إطار فوارق القوة والتحرك الأوروبي القوي في المنطقة.

ولذلك كانت المهديّة تواجه تحدى التماسك في الداخل ومخاطر الهجوم الخارجى المحتمل في أي لحظة. فأصبحت دولة منغلقة معزولة عن الواقع الإقليمي وأصبحت تعتمد في مواردها على التجارة المحليّة وخاصة تجارة الرقيق. والتي وجدت انتعاشاً كبيراً بعد انحسارها في الفترة الأخيرة لحكم الأتراك، خاصة أنّ أهمّ مؤيدي المهديّة والقوة المشكّلة لجيوشها وقادة هؤلاء الجيوش كانوا من تجار الرقيق والقوات التي كانوا يمتلكونها، من أمثال النور عنقرة وحمدان أبو عنجة والزاكى طمل وغيرهم.

وفي الواقع كانت الدولة المهديّة هي دولة في حالة حرب مستمرة ضد شعبها واستغلال لمواطنيها، الأمر الذي أشعل ثورات عديدة خاصة في جبال النوبة، التي كانت الغارات تستمر عليها باستمرار من قبل حمدان أبو عنجة والذي كان في حالة حرب مستمرة في جبال النوبة منذ حصار الأبيض.

وكان يستهدفها لقمع النوبة الذين رفضوا الرحيل لأدرمان وكانوا يتمردون باستمرار على سلطة الأنصار. وهدفه الآخر كان استجلاب الرقيق لضمهم لجيش المهديّ من الجهادية. الأمر الذي اضطر أهالي جبال النوبة إلى الفرار إلى أعالي الجبال هرباً من حملات الاسترقاق والإجبار على الهجرة إلى أدرمان.

كما أنّ الجهادية الذين انضموا للمهديّة بعد هزيمة الأتراك وهم من الرقيق والرقيق

السابقين، قاموا بثورة كبرى فى الأبيض وامتدت إلى جبال النوبة. بحيث أرسلت حملة بقيادة محمد عبد القادر لإخمادها ولكنه قُتل فى جبال النوبة من قبل الجهادية شرَّ قتلة فى ديسمبر ١٨٨٥.

هذه القلاقل كانت ممتدة فى دارفور ومناطق كردفان المختلفة أيضاً، فالكبابيش حشدوا قبائل الرحل ضد الخليفة وقاتلوا جيوش الأنصار فى معارك كبيرة انتهت بمقتل شيخ الكبابيش صالح فى مايو ١٨٨٧.

كما أن الرزيفات لم يؤيدوا المهديّة بصدق، ووجد زعيمهم فرصة موت المهدي للانقلاب على المهديّة، الأمر الذى أدى إلى إعدام زعيمهم مادبو على يد أبو عنجة. هذا إضافة إلى دارفور التى لم تنسَ قط أنها كانت دولة مستقلة وظلت فى حالة تمرد مستمر لم يهدأ إلا فى السنوات الأخيرة للمهديّة.

وهذه الحروب المستمرة والتحولت الديمغرافية للسكان عبر الهجرات الإجبارية شكّلت ضغطاً كبيراً على الموارد المحدودة للدولة، مما أدى إلى مجاعة عام ١٣٠٦ هجرية المشهورة بمجاعة سنة ستة. وبالتالي كان من الطبيعى أن تتحالف بعض القبائل مع البريطانيين عند محاولتهم إعادة فتح السودان فى شراكة مع مصر. وكان أول المتحالفين زعيم الجعليين عبد الله ود سعد، الذى تحالف مع كتشنر، مما أدى إلى مذبحه الجعليين المشهورة فى المتمة واستباحة المدينة على يد قوات الخليفة.

لقد كان سقوط المهديّة على يد البريطانيين بعد حكم ١٤ عاماً، ورغم الملاحم التى خاضها الأنصار فى معاركهم المستميتة ضد البريطانيين الغزاة يشكل مصدراً أساسياً للمخيلة الشعبية السودانية للبطولة الوطنية والاستبسال فى حماية الأرض والوطن.

وقد تم استخدام تلك البطولات من قبل المؤرّخين الوطنيين، والقوى الوطنية فى ما قبل الاستقلال وبعده لبناء ما يسمى بالشعور القومى والوطنى فى السودان، ذلك الشعور المتطلع إلى التحول إلى أمة متوحدة على الطراز الغربى والعربى.

لكن هذه الصورة البطولية لبعض السودانيين الذين حاربوا فى صفوف الدولة المهديّة، تغفل التاريخ لجزء آخر من السودانيين الذين قاتلوا فى صفوف الجيوش المناهضة للدولة المهديّة ودعموا القوات البريطانية والمصرية الغازية. بل نظروا إليها كمخلص لبلادهم من

حكم المهديّة الذي ذاقوا تحته اضطهاداً على يد بنى جلدتهم، خاصة في ما يخص حملات القمع المستمرة والأحكام الدينيّة المتشددة التي لم يعتاد عليها السودانيون، ناهيك عن البعد الإثني المركب لوجود أهل الغرب في سدة السلطة في البلاد بعد قمع تحركات الأشراف وأولاد البلد، كما أن أعداداً كبيرة من العلماء والشيوخ والمواطنين من الجعليين والشايقيّة هاجروا إلى مصر فراراً من المهديّة.

يقول خالد الكد: «إن شعور معظم السودانيّين اتسم بالراحة والفرح» عند سقوط الدولة المهديّة، ويروى نعوم شقير المشهد عند دخول الجيش المصري إلى دنقلا قائلاً: «في سيرنا في الطريق تم الترحيب بنا من قبل السكان من كل الاتجاهات، والنساء زغردن ترحيباً بنا».^{١٧٩}

ويؤكد هذا الانقسام في دعم الخليفة أثناء سقوط الدولة أن خطته الحربيّة كانت متأثرة للغاية بقلّة الدعم من القبائل النيلية الشماليّة. والتي فتحت الطريق للقوى الغازية من مصر وقدمت لها الدعم، مما أضعف من قدرة الخليفة عبد الله على الحشد. أضعف من محاولته التصدي لتحركات الجيوش الغازية قبل وصولها إلى مشارف أمدرمان، إضافة إلى حقيقة عجزه عن جمع أعداد كبيرة من الجنود. فلم يتجاوز جيشه ٤٠ ألفاً، في مقابل مئات الآلاف الذين كان يتمكّن من حشدهم أثناء قيام الثروة وبعدها مثل ما كان عليه الحال في حربه مع الحبشة. وبالنتيجة كانت معركة كررى وسقوط أمدرمان أشبه باستراتيجيّة حربيّة انتحاريّة أدت إلى مقتل الألوف^{١٨٠}

كما أن التفوق العسكري للأسلحة الحديثّة التي تطورت بشكل كبير عن ما كان عليه الحال عام ١٨٨٤، جعل معركة أمدرمان عبارة عن مذبحه كبرى لجيوش الخليفة، فقد قُتل ١٠ آلاف من الأنصار وجرح ١٦ ألف آخرين واضطر ٤ آلاف للاستسلام في مقابل ٤٨ قتيلًا فقط من الجيوش الغازية.^{١٨١}

وبالتالي فإن سقوط الدولة المهديّة مثل صعودها لم يوحد السودانيّين ولم يخلق روحاً وطنيّة متوحدة. فقد كان صعوداً وسقوطاً معبراً عن شكل الانقسام الحاد بين مكونات

179- (AlKid 1986, p.28)

١٨٠- (زولفو ١٩٧٣، ص ٥٠)

١٨١- (بشير ١٩٨٠، ص ٢٧)

الشعب السودانى الإثنية والثقافية وقواه الدينية والاقتصادية والسياسية. تلك القوى التى كانت ولا تزال تعمل فى اتجاهات متضادة ولا تجتمع تحت راية وطنية متوحدة. فهى تظل حاملة داخلها روحها المنقسمة على ذاتها فى نزاعها بين العروبة والأفريقية، وبين الإسلام الفقهى والصوفى وبين الغرب والنيل والبدو والحضر.

ويبدو أن التقدم الذى يحدث للسودان من خلال احتكاكه بالعالم الخارجى إقليمياً ودولياً، إنما يسهم فقط فى تشكيل طبقات (layers) جديدة تزيد من ارتفاع فواصل الانقسامات بين المكونات المختلفة للمجتمعات السودانية.

فالأتراك عبر المدنية والتعليم العربى والإسلامى، وتوسع تجارة الرقيق أسهموا فى تصنيع النخب النيلية العربية المسلمة والمتمدنة والمرفهة اقتصادياً بسبب تجارة الرقيق وتوسع الزراعة.

وفى المقابل زاد حجم القمع فى مناطق صيد الرقيق فى الغرب والجنوب، مما أسهم فى إحداث فوارق كبيرة بين القبائل البدوية فى الغرب وبين المراكز الحضرية الزراعية النيلية. وأتت الدولة المهديّة لتعبّر عن هذه التناقضات فى المصالح والتوجهات، ولكن ليس كتعبير موحد، بقدر ما أنه تعبيرٌ سمح للتناظر والانقسام أن يخرج إلى السطح فى شكل صراع واضح على السلطة والثروة فى إطار السودان بشكله السيادةى كدولة واحدة.

وبالتالى شكّلت الدولة المهديّة نقطة بداية للصراع السودانى- السودانى، على المستوى العرقى والإثنى والإقليمى. وأصبحت أزمة الهوية الثقافية فى قلب السلطة السياسية المدفوعة بقوة الدين كمحرك جماهيرى. وهى ملامح الصراع والأزمة السودانية التى تعانىها الدولة منذ استقلالها إلى اليوم.

إذن على عكس ما روّجت له العديد من الكتابات للمؤرخين الوطنيين السودانين، وأولهم حفيد المهدي الصادق المهدي الذى يصر على أن: «المهدية أول حركة تخاطب وجدان جميع أهل السودان وتجمع بينهم فى مسيرة واحدة».^{١٨٢}

فإن الدولة المهديّة هى ثورة دينية قلبت موازين السلطة فى السودان، لتوضع فى يد المكونات الإثنية السودانية من الغرب غير العربى بشكل كامل رغم إسلامه. وهذا الانقلاب

١٨٢- (أبوالقاسم ١٩٩٦، ص١٢٥)

وضع السلطة التي كانت في قلب المركز الشمالي النيلي، ولأول مرة في يد المكونات السودانية من غرب السودان.

هذه النقطة يؤكد عليها الصادق المهدي أيضًا ولكن من منظور إيجابي دفاعًا عن المهدي إذ يؤكد: «إنها - أي المهدي - أول تاريخ مشترك بين أهل الإقليمين... ولأول مرة اشتركت العناصر العربية والمستعربة والنيلية الحامية في حماس لحركة واحدة. فقد كان التنافر كبيرًا بين العناصر العربية وغير العربية في داخل كيان دولة الفونج».^{١٨٢}

لكن الواقع ينفي ادعاءات الصادق المهدي، فالانتقال في مركز السلطة على المستوى الإثني والثقافي خاصة بعد موت المهدي من العرب إلى غير العرب، لم يسهم سوى في تفجير نغرات العنصرية والتحييزات القبلية ومشاعر القلق من إمكانيات فقد امتيازات سلطة أهل النيل على مراكز الحكم في السودان. والتي أصبحت مرتبطة بالوسط منذ عهد الفونج وأكد عليها الحكم التركي الذي أقام عاصمته في الخرطوم.

وبالتالي الدولة المهدي لم تكن أبدًا كما زعم الصادق المهدي هي صانعة للكيان الوطني السوداني من وجهة النظر الإيجابية، حيث يفاخر بما اعتقد أنه حق له قائلًا: «لذلك يحق لنا أن نقول إنها- المهدي- أول مصنع للوجود السوداني بكيانه المعروف».

بل على العكس فقد كانت الدولة المهدي مصنعًا لوجود الكيان السوداني، المنقسم والمتشظى والأسير لتاريخ من العنصرية والاستعلاء العرقي والثقافي. فقد أنتجت السودان ككيان ينتصر للثقافة العربية الإسلامية في مقابل بقية المكونات الثقافية والاثنية.

وأنتجت السودان الذي تأكلته قديمًا تجارة الرقيق وغارتها وتتأكله الآن الحروب الأهلية والإبادات الجماعية عبر عنف مفرط للدولة ضد مواطنيها. وهذا العنف المفرط من قبل الدولة ضد شعبها هو تقليد الدولة المهدي، التي قمعت شعبها لدرجة جعلتهم يستغيثون ويساندون المستعمر الغازي ويزغردون فرحًا بالخلاص منها.

يصعب النظر إلى صعود وهبوط الدولة المهدي باعتبارها الدولة الوطنية السودانية الأولى في العهد الحديث، أي بعد تشكيل السودان بحدوده الجغرافية تحت الحكم التركي كدولة ذات سيادة، دون النظر إلى المحيط الإقليمي والدولي والظروف التي سمحت بقيام

الدولة المهديّة منذ البداية والسيطرة على السودان. ومن ثمّ النظر أيضًا إلى تلك الظروف التي أدت إلى أنّ تجتمع القوى الإقليمية والدولية الكبرى، أى الإنجليز والمصريين على اتخاذ خطوة التحرك نحو إسقاط الدولة المهديّة واحتلال السودان، فى تركيبة سياسية ثنائية تختلف عن أى سلطة استعمارية فى المنطقة.

فقد أدت تلك التركيبة إلى أن يكون السودان كدولة والسودانيين كشعب فى حالة سياسية مرتبكة ومتنازع عليها باستمرار حتى استقلال البلاد عام ١٩٥٦. فعلى مستوى الحكم التركى، فقد كان يعانى من ضعف شديد وضائقة مالية خانقة متأثرًا بوضع الخديوى فى مصر.

فالخديوى كان يريزح تحت ديون طائلة للحكومات الأوروبية وخاصة بريطانيا. وكانت مصر تعيش حالة من عدم الاستقرار السياسى فى فترة الخديوى إسماعيل أدت إلى نفيه فى النهاية وقيام الثورة العرابية بين ١٨٧٩-١٨٨٢. إذ كانت السياسة المصرية بشكل عام فى حالة اهتزاز كامل أدى إلى أن تصبح مصر رسميًا تحت الحماية أو الاحتلال البريطانى فى عام ١٨٨٢.

هذه الظروف جعلت السودان فى آخر اهتمامات الدولة المصرية المحتجزة داخل فوضتها الداخلية، مما أدى إلى إهمالها للسودان إداريًا وسياسيًا إلا من محاولات إنهاء تجارة الرقيق تحت إدارة غردون ومن قبله بيكر فى بحر الغزال.

وكانت لإجراءات غردون المتشددة لإنهاء تجارة الرقيق إثرًا هامًا، فقد اتخذ خطوات هامة تنفيذًا للمعاهدة الموقّعة بين مصر وبريطانيا عام ١٨٧٧. والتي أعطت مصر فرصة حتى عام ١٨٨٩ لإنهاء التجارة بشكل كامل فى الأراضى التابعة للتاج المصرى، وقد شملت السودان وإريتريا والصومال، ومنع توريد الرقيق من الزنوج القادمين أساسًا من السودان والأحباش من إريتريا وإثيوبيا.

على هذه الحال كان قيام الدعوات للمهديّة يصادف فوضى داخلية متزايدة وتمردات عدة فى بحر الغزال بقيادة ابن الزبير باشا سليمان، وفى كردفان وهذه كانت تمردات مرتبطة بشدة بإجراءات إنهاء تجارة الرقيق والرفض الكبير لها من التجار الذين كانوا يسيطرون عليها. حيث إن غردون كان يعتقد أنّ المهدي لم يكن سوى بوق دينى لتجار ومُلاك

الرفيق في كردفان الذين مقتوا سياساته، خاصة أحد كبار الملاك في الأبيض الذى يدعى إلياس باشا.

وعلى الجانب المصرى كان التردد يعم المشهد، خاصة بعد هزيمة حملة هيكس ومعركة شيكان. فالبريطانيون الذين كانوا يحتلون مصر رأوا في البداية أن هذه ثورة داخلية وعلى الحكومة المحلية التعامل معها.

ولكن مع تقدم المهدي وانتصاره في شيكان، بدأت الحكومة البريطانية تقترح أن تتدخل الجيوش التركية في السودان وتمنع تقدم المهدي إلى الخرطوم. فكانوا يعتقدون أن على مصر إخلاء دارفور وكردفان أو الغرب بصورة عامة، ومحاولة الحفاظ على المناطق التي تهدد مصر في شرق السودان الاستراتيجى المطل على البحر الأحمر، والمناطق الشمالية النيلية على حدود مصر وحتى دنقلا وربما إلى الخرطوم.

استمرت حالة التردد هذه طوال أشهر في ما كان المهدي في كردفان متوجهاً صوب النيل بعد هزيمة هيكس. وبعد استشعار بريطانيا خطراً محتملاً على الحدود المصرية، أشارت على مصر بضرورة الإخلاء والانسحاب التدريجي إلى الحدود المصرية». أورد مكى شببكة أن رأى الإنجليز كان أن مصر بمفردها ليس بإمكانها الاحتفاظ بالسودان».^{١٨٤}

وهذا الاهتمام البريطاني بمجريات الأحداث في السودان كان نابغاً من أهمية الحفاظ على أمن مصر. فالبريطانيون لا يرغبون في أن تتحرك الجيوش المصرية التي تعافت مؤخراً من ثورة عرابي إلى خارج مصر، ولكن كان موقفهم يشير إلى عدم التدخل في الشأن السوداني حتى نهاية عام ١٨٨٢.

ولكن مع التهديد الكبير على سواكن في البحر الأحمر بدأت الحكومة البريطانية ترى ضرورة التدخل، وذلك بعد أن اقرت الحكومة المصرية بعجزها الكامل عن صد الثورة في السودان وحاجتها لطلب المعونة من الدولة العثمانية في تركيا.

وقد كانت وجهة نظر مصر مبنية على ضرورة عدم إثارة المزيد من التعاطف مع ثورة المهدي الدينية عبر إرسال جنود إنجليز أو هنود إلى السودان، بل إن إرسال جنود مسلمين

١٨٤- (شببكة ١٩٩١، ص-٣٤٠-٣٠٠)

قد يكون هو الأكثر تأثيراً فى قمع الثورة. وقد طلبت مصر من البريطانيين التوسط وإدارة اتفاق مع الباب العالى فى الدولة العثمانية فى تركيا لتنظيم هذا الدعم. فى نهاية المطاف انتهى أمر إدارة التدخل فى السودان، وحسم القرار حول كيفية قمع الثورة المهدية، أو تقرير مصير السودان إلى يد الحكومة البريطانية بشكل أو بآخر نتيجة للعجز المصرى التام. وكانت وجهة النظر البريطانية مع الامتناع عن التدخل البريطانى المباشر أو تحمل تكاليف حملة السودان، سواء من خزيتها أو خزينة الدولة المصرية الفارغة. لذلك اقترح البريطانيون أنه اذا كان الأتراك هم من سيتدخلون، فيجب أن تكون التكاليف من خزينة الدولة العثمانية.

وهذا يوضح أن السودان كان يشكل فى هذه اللحظة التاريخية أهمية ثانوية للغاية، لكل من مصر وبريطانيا والدولة العثمانية أيضاً. فلم تكن أى من الدول الثلاث على استعداداً لتحمل التكلفة المالية والعسكرية لقمع التمرد أو الثورة فى السودان، أو الاحتفاظ به كجزء من ممتلكاتها. فالبلاذ كانت فى الأساس مورداً للرقيق بالنسبة لمصر واطرافه إلى موارد أخرى، لكن مع انتهاء تجارة الرقيق يبدو أن السودان فقد الكثير جداً من أهميته.

فرغم ان إسماعيل باشا بدأ محاربة الرقيق منذ بداية عهده فى ١٨٦٤، الا ان الجيش المصرى كان لا يزال محتفظاً بـ ٣٠ الف جندي من الرقيق، والرقيق السابقين أثناء فترة حكمه. ورغم النصيحة البريطانية باخلاء السودان والتراجع إلى حلفاء، إلا أن رئيس الحكومة المصرية وقتها شريف باشا رفض الإخلاء، وبالنتيجة قدم استقالته بعد أن فرض الإنجليز رأيهم.

وفى النهاية اقترح المصريون أن تحتفظ تركيا بالبحر الأحمر فى حين تحاول الجنود المصرية الحفاظ على وادى النيل حتى الخرطوم. ولكن رأى الإنجليز كان موحداً حول عجز مصر عن الاحتفاظ بالسودان وضرورة الإخلاء الكامل للبلاذ، وبالنتيجة فقد رئيس الحكومة المصرية منصبه لمعارضته الرأى البريطانى.

لم يكن غردون هو الخيار المثالى لتنفيذ إخلاء السودان، ولكن ضغوطاً من الصحافة والرأى العام البريطانى رشحت الرجل الذى قمع تجارة الرقيق لقمع الثورة المهدية لمعرفته المسبقة بالبلاذ.

وعلى مضض أُجبرت بريطانيا ومصر على قبول ترشيح غردون للمهمة. وكان غردون يحمل تفويضاً كاملاً من الخديوى فى التصرف، وأهم تفويض كان بإخلاء السودان، ولكن كان هناك خلافٌ حول إعلان هذا القرار بالإخلاء، مما جعله طى الكتمان حتى تتمكن القوات والسكان الراغبين فى الانسحاب التحرك بإمان. إذ أن التقديرات الأولية أشارت إلى أن الإخلاء سيتطلب على الأقل ٧ أشهر إلى عام لتنفيذه بشكل كامل.

فقد كان فى السودان ما لا يقل عن ٢٥ ألف من الجنود التابعين لمصر، إضافة إلى الجاليات الأوروبية والعربية. وقد أتى غردون إلى السودان حاملاً أجندة تقضى بإعطاء السودان استقلاله، بمعنى إعادته إلى أيدي شيوخ القبائل والسلطين المحليين. وكان يعتقد غردون أنه عبر ذلك سيعقد هدنة تمكنه من سحب الحاميات المصرية عبر سواكن وعبر علاقاته الجيدة مع قادة القبائل.

وقد قابل غردون الزبير باشا فى القاهرة ورغم العداوة بينهما بسبب قتل قوات غردون لابن الزبير سليمان قبل عدة سنوات، إلا أن غردون اقترح أن يصبح الزبير ملكاً على السودان. واقترح اصطحابه معه لمساعدته لتهدئة الأوضاع فى السودان وطمأنة القبائل الشمالية. واعتبره «الرجل الوحيد القادر على حل الموقف فى السودان»، إذ كان يرى أن السودان يمكن أن يعطى استقلاله تحت الحماية البريطانية كما هو الحال فى أفغانستان. وكان ترشيح الزبير باشا ليصبح ملك البلاد بسبب اعتقاد غردون أن تجار الرقيق هم القوة الدافعة وراء ثورة المهدي. ولكن الخلاف القديم جعل الحكومة المصرية والمندوب الإنجليزى يرفضون مقترح غردون، وفى النهاية اضطر غردون لمواجهة وضع السودان بمفرده.

قبل وصول غردون إلى الخرطوم وعند وصوله بربر أرسل إلى المهدي بكسوة وخطاب يعلنه فيه ملكاً على كردفان. وظنَّ غردون أن المهدي سيوافق على هذا العرض السخى وينهى الحرب، ولذلك أعلن هو بدوره ان مهمته الأساسية هى إخلاء السودان.

ولكنه لم يعلم أن هذا الإعلان سيصل إلى المهدي، مما أكد على قوته وقدرته على الانتصار وإصراره على التقدم، وبالتالي رفض المهدي عرض غردون. بالنتيجة كان قدوم غردون للخرطوم بأفكار خاطئة حول نشوء الثورة وأسبابها ودوافعها، ومع التخاذل المصرى

والبريطانى والتركى، علق غردون لعام كامل فى السودان دون أن ينجح فى تنفيذ مهامه فى الإخلاء أو إخماد الثورة أو حتى فى تسليم الحكم للسودانيين، حتى انتهى المشهد بسقوطه قتيلاً على يد رجال المهدي فى يناير ١٨٨٥».^{١٨٥}

إنَّ هذا الالتباس الشديد فى المواقف جعل السودان أثناء الثورة مهدية دولة خالية من السيادة الفعلية، أو على الأقل خالية من الرغبة فى الاحتفاظ بتلك السيادة الضعيفة والرمزية للحكومة التركية والمصرية الضعيفة. فمصر كانت عاجزة، وبريطانيا كانت عازفة عن التدخل، وتركيا لم ترغب فى تحمل التكاليف مثل الدولتين الآخرين. ولم يكن لكل تلك الدولة المصلحة الكبرى فى إبقاء سيطرتها محكمة على السودان فى تلك المرحلة التاريخية. ويعتقد حاج حمد أن بريطانيا كانت لا تريد لمصر أن تسيطر على السودان وإرادته أرضاً بلا سيادة محددة، إذ يقول: «كانت عواصم أوروبا المتصارعة على النفوذ فى القارة الأفريقية ترى فى السودان المهدي (أرضاً خلاء)، مؤكدة على هذه الوضعية وأمر بريطانيا لحكومة (نوبار باشا) بسحب قواتها من السودان وإعلان الجلاء».^{١٨٦}

إذا كانت هذه النظرة للحالة السودانية فى أثناء صعود المهديّة فإن النظرة فى أثناء سقوطها لم تختلف كثيراً، على الأقل فى اتجاه الارتباك وعدم وضوح الرؤية، والقرارات المبنيّة على الظروف المحيطة بالسودان ومصالح الدول الإقليمية والدولية أكثر من مصلحة السودان، ودون النظر إلى ما يجرى فيه فعلياً.

فلقد كانت رغبة بريطانيا فى استمرار سيادتها على مصر بطريقة أو بأخرى كموقع استراتيجى للسيطرة على الشرق الأوسط وقناة السويس التى كانت شريان التجارة العالمية، تحتم عليها عدم تشجيع مطامع مصر التوسعية فى وادى النيل، خاصة مع الصراع المحتدم على القارة بين الدول الأوروبية على منطقة شرق أفريقيا ومنابع النيل. ومع منتصف العقد التاسع من القرن التاسع بدأ الصراع يشتد ضراوة حول المنطقة.

فقد أصبحت الدولة العثمانية متداعية، وفى المقابل بدأت الدول الأوروبية تلتهم دول الشرق الأوسط وأفريقيا واحدة تلو الأخرى. وكانت بريطانيا ترغب فى إحكام السيطرة على

١٨٥- انظر (شبيكة ١٩٩١، ص ٣٠٠-٣٤٠) و (هولت ١٩٧٣، ص ٤٠-٥٠)

١٨٦- (أبوالقاسم ١٩٩٦، ص ١٢٨)

نصيبها الأكبر من المستعمرات. وبينما كان السودان يحترق بين حروب داخلية وخارجية على يد الخليفة أمراءه، كانت إيطاليا تتربص بشرق السودان، بينما تتقدم فرنسا وبلجيكا من الجنوب في بحر الغزال وغرباً من دارفور وبحر العرب.

وبينما كان السودان منعزلاً في انتظار الرؤى الليلية التي توجه سياسة الخليفة، كانت الدول الأوروبية تعقد الصفقات وتُشكّل حدود السودان مع بريطانيا وليس مع دولة الخليفة. فعقدت بريطانيا وإيطاليا اتفاقية عام ١٨٩١ حول السيطرة على الأراضي شرق السودان، واتفاقية مماثلة مع ألمانيا قبلها بعام تضمن عدم تقدم الألمان صوب النيل، وفي ١٨٩٤ حُسم الصراع بين البلجيك والفرنسيين حول منطقة بحر الغزال وحتى الكنفو^{١٨٧}

وفي هذا الإطار كانت بريطانيا تتصرف تحت ادعاء حمايتها لمصالح مصر في السودان، وهي المصالح المتعلقة بالدرجة بحقوق مصر في مياه النيل. فلم تر بريطانيا لمصر في السودان حقوقاً سواء قبل أو بعد الحكم الثنائي، سوى في حقوقها في مياه النيل. وبالتالي كان السودان دومًا هو ملكية اسمية ذات أهمية ثانوية للمصريين، في حين كان البريطانيون يستخدمونه كوسيلة ضغط على مصر من ناحية المائى لإحكام السيطرة عليها والحفاظ على المصالح الغربية في الشرق الأوسط التي تعتبر مصر مركزها الأهم.

وبريطانيا في مطامعها حول السودان كانت تسعى إلى تحديد منطقة حوض النيل من منبعه إلى مصبه كمنطقة نفوذ بريطانية. وليس هناك تعبير عن المخاوف والمصالح والبريطانية حول السودان ودوافع اتخاذهم قرار استعادته من رسالة كرومر إلى اللورد كمبرلى عام ١٨٩٥ والتي أوضح فيها قلقه من احتمالات سقوط السودان في يد دول أوروبية أخرى، إذ قال: «يستحيل قطعاً إبقاء السودان في وضعه الراهن، فإذا لم يستول عليه المصريون، فسيأتى يوم يجتاحه الفرنسيون أو الإيطاليون ومن المؤكد أنه ليس من مصلحتنا حدوث ذلك. ولطالما تمنيت لو بقيت المسألة معلقة لسنوات»^{١٨٨}.

وكلمات كرومر الذي كان وقتها الممثل لسلطة بريطانيا في مصر، تعبّر بوضوح عن الأهمية الاستراتيجية للسودان بالنسبة لبريطانيا. ولكن توضح أيضاً أن بقاء الدولة المهدية

١٨٧- (هولت ١٩٧٣، ٢٤٠-٢٥٠)

١٨٨- (أبوالقاسم ١٩٩٦، ص ١٩٣)

لفترة الـ١٤ عامًا، كان مرتبطًا بعدم رغبة بريطانيا فى أن يصبح السودان تحت أى سلطة كانت مصرية أو أوروبية.

كما أن بريطانيا نفسها لم تكن على استعداد، أو لم تكن لديها رغبة كافية لتغيير الأوضاع فى السودان، لولا استحكام حلقات الصراع الاستعماري على النفوذ فى القارة. وبالتالي فإن بقاء الدولة المهدية كان إلى حد كبير نتيجة لفترة من إهمال السودان من قبل الدول المستعمرة وانشغالها بقضايا أخرى.

كما أن التخلي عن السودان للمهدية، كان ينبع أيضًا من ذات المعادلات الدولية والإقليمية لمصر وبريطانيا. والشاهد أن بريطانيا لو كانت ترغب فى قمع ثورة المهدي لفلعت منذ البداية مثلما فعلت مع ثورة عرابي فى مصر، التى كانت أكثر قوة وتنظيمًا.

ولكن لا يبدو أن السودان كان يحمل أهمية كبرى لبريطانيا فى تلك المرحلة، كما هو الحال عليه بعد تكالب الدول الأوروبية عليه فى نهاية تسعينيات القرن التاسع عشر. وقد كان أحد أهم أسباب التحرك البريطانى نحو السودان هو التحركات الفرنسية من الجنوب باتجاه بحر الغزال، إضافة إلى التحرك الإيطالى فى كسلا.

فى ١٣ مارس ١٨٩٦ بُعثت الرسالة الحاسمة إلى كتشنر بالتقدم نحو السودان واحتلال إقليم دنقلا، وبهذا بدأت مرحلة استعادة بريطانيا ومصر للسودان وفرض سيادتهما المشتركة لتنتهى حالة «الأرض الخلاء» التى كان عليها السودان طوال فترة حكم الدولة المهدية، ولتُحسم السيادة على السودان فى شراكة بين الدولتين المصرية والبريطانية عبر اتفاقية الحكم الثنائى لعام ١٨٩٩.

إنَّ حالة السودان إبان الدولة المهدية كأرض خلاء، لم يتمكن سكانها من حكمها بشكل يجنبهم غزوات ومطامع الدول الأخرى حينما سنحت لهم الفرصة، استمر كملح لعجز السودانيين عن حكم أنفسهم حتى بعد الاستقلال بعقود. وهذه الحالة ترجع إلى واقع السودان المنقسم عرقيًا وثقافيًا وسياسيًا، والذى يحمل تاريخًا متخنًا بجراح العبودية والرق والتمييز والقمع السياسى. إضافة إلى السيطرة على الثروة والسلطة من قبل الإثنيات العربية المسلمة التى دخلت السودان فى لحظات انهزامها وضعفها.

وبالنتيجة لم تُكسب البلاد قفزة حضارية بقدر ما اكتسبته طابعًا متفككًا، وحالة من

العنصرية والتعصب العرقى والاستعلاء الثقافى المنحاز للثقافة العربية والإسلامية. مما أدى لتكوين دولة غيبية العقل ومشتتة الوجدان بمعالم هوية متصارعة ومشوهة. ولم تكن الوطنية «المهدوية» والتوحد المدعى على يد تلك الوطنية إلا ابناً شرعياً لهذه الحالة السودانية المتأزمة. فمذابح المهديّة وحروباتها الداخلية ومرارات النزوح، وقتل الدولة لشعبها وخروج العنصرية والاستعلاء الثقافى والعرقى والانحياز للعروبة إلى السطح، لا يمكنه إلا أن يشكّل وطنية معيبة ومعوقة إنّ وُجدت من الأساس. فالعقل الغيبى والاعتماد على الهواتف الربانية والرؤى الليلية، لا يمكن أن يدير دولة بهذا القدر من التعقيد والتنوع. كما أنّ أزمات متجذرة مثل السيطرة الإثنية والثقافية الأحادية على البلاد، لن تبني وطناً أو شعوراً بالتوحد. وبنفس القدر فإنه لا يمكن للدولة المبنية على طموح شخص فى الحكم، بناء على تنبؤات ورؤى، أن تخلق وطنية موحدة ولو على سبيل الصدفة.

إنّ إرث الدولة المهديّة يجب أن ينظر إليه، كبداية أزمة الهوية الوطنية، وبداية للمواجهة مع واقع العنصرية المتجذر فى السودان منذ قيام دولة الفونج وتمكّن المجموعات العربية من التحكم فى السودان. فحقائق التاريخ ونتائج ذلك التاريخ التى شهد لها الواقع فى العقود التى تلت الثورة المهديّة، تؤكد على ذلك الدور الذى لعبته الدولة المهديّة فى صناعة المواجهة الأولى للسودانيين مع واقعهم الإثنى والثقافى المتشظى وتاريخ تكوينهم المعقد التركيب.

الفصل الثالث

تاريخ الحركة الوطنية السوداء

تقول يوشيكو كوريتا الكاتبة اليابانية، التى درست الحركة الوطنية السودانية من جوانب غفل عنها معظم الباحثين السودانيين الوطنيين خاصة والاجانب بقدر مساو، تقول: «إن لفظة (سودانى) كانت تعنى حتى القرن العشرين - فى معظم الحالات - (الزوج) ❀ الجنوبيين واهل جبال النوبة فقط»^{١٨٩}.

ويؤكد ذلك خالد الكد اذ يروى ان كبار السن من السودانيين كانوا يرفضون استصدار جنسيات لانهم كانوا يرفضون ان يدعوا بلفظ (سودانى) خاصة وان لفظ سودانى كانت تعنى (عبد) .

يقول الكد: « عندما تم اصدار قانون الجنسية السودانية لعام ١٩٥٢ العديد من الناس رفضوا ان يسجلوا انفسهم « كسودانيين»، واحتجوا بانهم لا يمكنهم ان يقبلوا بان يدعوا انفسهم « بالعبيد»^{١٩٠}. اذ ان لفظ سودانى حسب الثقافة العربية ماخوذ من السواد فى اللون والذى اقترن عند العرب بالرق، خاصة مع الاعداد الكبيرة من الرقيق التى تصدر من السودان وافريقيا الشرقية بشكل عام الى مصر والجزيرة العربية والشرق الاوسط حتى تركيا.

«ان استخدام اللون بشكل اصطلاحى لتحديد الفوارق بين البشر لم يكن امرا غريبا فى القرون الوسطى فى مناطق الشرق الاوسط وشمال افريقيا. « فابن بطوطة عندما سافر الى شمال افريقيا وغرب افريقيا جنوب الصحراء فى القرن الرابع عشر صنف الناس على ثلاثة، هم البربر والبيض والسود، البيض كانوا من ينتمون الى الثقافة العربية الاسلامية، بينما السود كانوا الافارقة الذين يقطنون جنوب الصحراء»^{١٩١}.

١٨٩- يوشيكو كوريتا، ” على عبد اللطيف وثورة ١٩٢٤: بحث فى مصادر الثورة السودانية“، القاهرة ١٩٩٧، ص٤٥ (كوريتا ١٩٩٧)

190- (AlKid 1986, p.137)

191- Hall, Bruce, “ The Question of Race in the Precolonial Southern Sahara”, The Journal of

هذه هي الخلفية التاريخية التي ترتبط بعلاقة الثقافة العربية مع العنصرية والتمييز العرقي . ومع قدوم عهد الاستعمار تعمقت عملية التمييز على اساس العرق واللون، اذ ان الحكومة البريطانية كانت تتعامل رسميا مع كل الرقيق السابقين فى السودان بلفظ (سودانى- Sudanese) حتى الحرب العالمية الثانية .

ولذلك فان السواد فى السودان اقترن مباشرة بتاريخ العبودية وتجارة الرقيق، والاختلاط بالعرب جعل اللون الاقل سوادا مؤشرا على الاصل المرتبط بالعرب الفاتحين الحاكمين و السادة.

وكلما ازداد سواد اللون اقترن ذلك بالقرب من الاصل الافريقى ، الذى لا يمكن ان يكون صاحبه الا عبدا، لا فرق ما اذا كان رقيقا مملوكا فعليا لسيد او لم يتعرض قط للاسترقاق. فلفظ العبودية اصبح مرتبط بالاصل العرقى والاثنى، والسواد وكل مؤشرات الملامح الافريقية الاخرى المرتبطة به، كان ولا زال يشكل سببا كافيا لنزع صفة الحرية ووصف الشخص بانه عبد. فالسود فى السودان ان لم يكونوا عبيدا حاليين فهم عبيد محتملين، فلا يمكن ان يكون لهم خيار اخر.

وبالتالى اصبحت المناطق التي كانت تاريخيا ياتى منها الرقيق السود فى السودان - جبال النوبة ، جنوب السودان، جنوب النيل الازرق، ودارفور- وغرب افريقيا- اصبح سكانها الذين لم يتسعدوا قط، ينظر لهم فى العقلية السودانية للثنية المسيطرة والتصنيف الاجتماعى على ان رجالهم عبيد ونسائهم خدم.

فكيف الحال اذن بالمجموعات التي كانت مسترقة بالفعل و التي كانت مملوكة سواءا للافراد او للحكومات التركية او المصرية او المهدية، والذين شكلوا القوة الرئيسية العاملة فى السودان منذ عهد الفونج سواء فى الانتاج الاقتصادى ، او فى الدور الاكثر اهمية وهو تشكيل القوى العسكرية المطيعة.

فالرقيق السود تم استخدامهم باعداد ضخمة كجنود لكل من حكم السودان، بل كان احد اهداف حكم السودان بالنسبة للتراك على سبيل المثال هو الحصول على هؤلاء الجنود السود. وبالفعل كان لدى الحكومة المصرية فى عهد الخديوى اسماعيل، والذى للسخرية كان

يعمل لانهاء الرق، كان لدية اكثر من ٣٠ الف من السود المسترقين فى جيشه. قوات المهديّة المعروفة بالجهادية وايضا قوات الملازمين كانت ايضا تتكون من الالاف من السود الرقيق. هذه القوات ايضا اسهمت فى فتح السودان على يد البريطانيين وانهاء المهديّة، كما اسهمت لاحقا كقوة سودانية من الرقيق السابقين فى قوات دفاع السودان التى كانت مشكلة من الرقيق السابقين والسود من الاقاليم الافريقية الطابع. حيث ” اتجه ونجت - الحاكم العام- الى تجنيد وحدات عسكرية من مناطق سودانية غير عربية ، وبالتحديد من جبال النوبة وجنوب السودان تحت قيادة بريطانية. حيث فتحت المدرسة العسكرية فى عام ١٩٠٥».

ان هذا التوجه نحو استخدام القوة السوداء فى اشكال مختلفة من الاستغلال الاقتصادى والعسكرى، سواء عبر الحكومات والقوى الاستعمارية المختلفة، او القوى السودانية المحلية، ادى الى انقسام عرقى وثقافى وتمييز عرقى مستند على هذا التاريخ الطويل من الرق والاستغلال.

وفى النهاية اصبح السودان دولة تحمل داخلها عنصرية مؤسسية ، مبنية على احتقار كل ما هو اسود وافريقى الاصل. هذه العقلية المتجذرة فى الواقع السودانى لها جذور ممتدة تاريخيا الى دخول العرب السودان، وما قامت به اتفاقية البقط من تحويل الرق الى جزء من التركيب السياسى للسودان، وتحويل السودان بشكل رسمى الى مصدر للرقيق للعالم العربى والاسلامى، وخاصة مصر.

وبالنتيجة اصبحت المجتمعات السودانية منقسمة الى مجتمعات من العرب الاحرار، فى مقابل الافارقة السود العبيد (حاليين، سابقين، مستقبليين). فالاسود الافريقى لا يرسم على صحائف اقادره الا العبودية ، ولا تحمل ملامحه الا الانحطاط العرقى والثقافى والذى يجعل مكانته الوحيدة المقبولة فى المجتمع هى مكانة العبد المملوك لسادته .

ان هذا التاريخ الذى صنع عقلية ووعيا عنصريا تجاه السود فى السودان، سواء كانوا من ابناء الرقيق او لم يكونوا ، جعل دور واهمية مجموعات سودانية كاملة ومن مثلها من شخصيات وطنية وحركات ثورية وتحررية مطويا بين صحائف النسيان

ولم يلق المؤرخون والمهتمون كثير من الضوء على دور تلك المجموعات، بل كان يتم استعراض بطولاتهم بشكل مقتضب. مما جعل البحث عن تلك المواقف والثورات والحركات الوطنية امرا صعبا، نسبة لقلّة او في الحقيقة انعدام امكانيات تلك المجموعات للتوثيق لنفسها.

وذلك لاسباب متعلقة بانعدام المعرفة او القمع الشديد الذي حد من قدراتها على التوثيق. وان تم شيء من الحفظ والتوثيق فقد دفنت المعلومات والحقائق التاريخية، في ثنايا طبقات متراكمة من الخوف والكبت والتقليل من حجم واهمية تلك الحقائق وذلك التاريخ. هذا اضافة الى عمليات التزوير المتعمد والتشويه ولى الحقائق حول بعض الاحداث التاريخية، ومن ابرزها مسألة تجارة الرق في السودان واثارها، سواء من ناحية المجتمعات التي استرقت ودمّرت عبر هذه العملية، او المجتمعات التي استفادت من الرق ونمت وازدهرت من تجارة الرقيق.

هذا اضافة الى الدور الوطنى للعديد من الحركات الثورية داخل المناطق التي تعتبر مناطق « العبيد »، سواء في جبال النوبة او جنوب السودان التي تجاهلها المؤرخون، ولم يقفوا عندها كما وقفوا وتحروا في غيرها. وهنا يكمن دور مهم لاعادة قراءة وكتابة التاريخ، والبحث من اجل اجلاء بعض الحقائق واخراجها للسطح، لاعادة تشكيل وعى الاجيال القادمة والاسهام في تغيير البناء العنصرى القائم بشكل مؤسسى في السودان.

ولم تحظى المجموعات السوداء الافريقية في السودان بالاهتمام الكافى لان الاتجاه الفكرى في السودان يتجه نحو الثقافة العربية والاسلامية، ويدير ظهره تماما للثقافة الافريقية والسودانية الاصلية قبل دخول العرب السودان. باستثناء اشارات تاريخية تحاول صناعة رابط ثقافى تاريخى، هو ايضا مستلب نحو الشمال الشرقى، وخاصة مصر عبر العودة الى تاريخ كوش وبعانخى واثبات الرابط الحضارى بين مصر والسودان منذ الازل.

تقول يوشيكو كوريتا (ان دراسة هؤلاء السود امرا لا غنى عنه لفهم « الوطنية السودانية» او « الهوية السودانية»^{١٩٢}) وتستغرب لحقيقة ان دراسة هذا الجزء من السودان لم يستهوى الكثير من السودانيين الباحثين في الدراسات السودانية. رغم انها تركز في بحثها على

السود من ابناء الرقيق السابقين او « المنبتين قبليا»،

لكنها فى النهاية عبرت عن حقيقة تشمل كل جوانب ازمة التأريخ للجانب الاسود من السودان، سواء كان مرتبطا بالرق او بالمناطق الجغرافية وسكانها الذين كان يتم جلب الرقيق من بينهم. تحتاج دراسة الحركة الوطنية السوداء فى السودان الى دراسة وتحقيق تاريخى منفصل وجهود متعددة يجب ان يتعاون على القيام بها مجموعة من الباحثين فى المستقبل القريب .

وفى هذه العجالة سوف نلقى اضاءات على بعض رؤوس المواضيع التى تستحق المزيد من التوثيق والعمل لاجراء تفاصيلها وتأثيراتها التاريخية الى النور، وجعلها جزءا من التاريخ الوطنى السودانى.

فالتاريخ حول السود فى السودان سواءا رقيق ام سكان مناطق معينة لم يكتبوه بانفسهم ، ولم تكن لهم وسيلة لكتابته، وبالنتيجة كان هناك الكثير مما لم يوثق له بعد. وبمنظرة خاطفة للقرنين الاخيرين اللذان شكلا السودان كدولة ذات سيادة بشكلها الحالى، نجد ان حركات مقاومة متعددة قامت فى مناطق مختلفة . اضافة الى تملل وثورات من قبل الرقيق انفسهم، وخاصة اولئك العاملين فى الجيوش للحكومات المتعاقبة وهذا ملمح هام لحركات السود للمقاومة.

رغم ان الوطنية السودانية بشكل الانتماء للارض او الثقافة الموحدة لم تكن ايضا امرا واضحا لدى المجموعات الافريقية السوداء فى السودان او الغير عربية، الا ان هناك نازعا قويا نحو حالة من الاستقلال والحرية لدى هذه المجموعات جعلت عمليات قمعها واخضاعها من قبل القوى الغازية للسودان امرا صعبا ومكلفا على المستوى المادى والفترات الزمنية ايضا.

هذا التمتع والروح الاستقلالية المرتبطة بالروح الحرة المرتبطة بالطبيعة المفتوحة والغنية بالموارد، جعلت هذه المجموعات تميل الى نظم اجتماعية اكثر تفضيلا للاستقلالية، لكن نظمها الاخلاقية لا تزال مرتبطة بما يحقق الخير العام للانسان داخل مجتمعه .

لذلك نجد ان المكونات الافريقية داخل السودان لم تخضع بسهولة للغزاة الاجانب، وقاومت بشدة اشكال الحكم الدخيل التى حاولت فرض نفسها عليها بالقوة. وهذا الارث له

جذوره العميقة فى التاريخ المتعلق بهذه الارض التى تسمى الدولة السودانية الان. فمنذ عهد الفراعنة فان السودان او دول النوبة وقتها كانت تعيش فى حالة من الاستقلال عن ارض مصر ، وحتى عندما حدث اختلاط عبر الهجرات من مصر او انتقال الحكام النوبة لحكم مصر نفسها فى الاسرة الخامسة والعشرين، ظلت هناك سمة متفردة للكيان النوبى السودانى وطابع مستقل لهذا الكيان. هذا الطابع الاستقلالى امتد عبر دخول المسيحية الى النوبة ، التى اخذت ايضا وقتا طويلا لى تصبح ديننا منتشرا بين العامة. كما ان دولة النوبة ودولة البجة فى الشرق ظلتا من خلال حالتهم المستقلة تلك تمارسان ضغوطا مستمرة، عبر الاغارة على جنوب مصر، حيث اكدت تلك التحركات على استقلالية كبيرة بل وتهديد للجوار المصرى. اما التحدى الاكبر للكيان السودانى وللنوبة كدولة وقتها كان دخول العرب والمسلمين، والذين لم يبدوا اهمية كبرى لدخول السودان فى السنين الاولى، لكن مع انهزام الامويين امام العباسيين بدأت القبائل العربية تتوافد على النوبة. وقامت النوبة بمقاومة دامت ٧٠٠ عام ضد المد العربى والاسلامى فى السودان. و اثناء حكم دولة الفونج لم تتمكن العروبة والاسلام من التحكم و السيطرة على كل السودان. فقد ظلت دارفور رغم اسلامها دولة مستقلة، كما ان الجنوب لم يتم فتحه بشكل كامل الا على يد الاتراك قبل مائتى عام، وذلك لاسباب طبيعية بالدرجة الكبرى متعلقة بطبيعة المنطقة الوعرة. اما جبال النوبة الجبلية فقد قاومت بشدة التأثير العربى رغم احاطته بها من كل الجوانب، كما قاومت التأثير العربى على مستوى الاختلاط العرقى ايضا، واعتصم النوبة فى جبالهم رغم غارات اصطياد الرقيق التى لم تتوقف لخمسة قرون. وهذه القدرة على المقاومة والنجاة من الغزو والعنف المستمر المرتبط بغزوات الرقيق، ومحاولات الاخضاع، تلك المقاومة لها جوانبها المهمة المرتبطة بجذور هذه المجموعات الثقافية ونظرتها الاستقلالية لنفسها. ففى عهد المهديا يشهد القس اورهويل على الهجمات التى كانت تشنها قوات المهديا بقيادة ابو عنجة، اضافة الى الجلاية من تجار الرقيق. ويروى مدى الشجاعة التى كان يواجه بها النوبة الغزاة على ارضهم وكفاحهم ابان المهديا من اجل البقاء فى اراضيهم.

ويوثق للهزائم الكبيرة التى تلقاها الانصار على يد النوبة، حيث فى احد الغزوات قتل النوبة ٤٠٠ من الانصار فى هجوم واحد، الامر الذى اجبر حمدان ابو عنجة التراجع مسرعا وغاضبا من تلك الهزيمة. ويقول القس اورهويل ان الهجمات المتتالية والهزائم المتتالية على يد الانصار ارهقت الانصار، على الرغم من وحشيتهم فى حرق القطاطى والقرى الخاصة بالنوبة.

وعن مجاهدات النوبة ومعاناتهم فى مقاومة الانصار يقول اورهويل: «يمكننى ان اقضى وقتا طويلا فى سرد جميع الفظائع التى عانى منها النوبة المساكين على يد الانصار، ولكن لماذا هذه المعاناة؟ فقط لان النوبة حاولوا ان يستعيدوا حريتهم وان يدافعوا عن ارض ابائهم ورفضوا اتباع المدعو المهدي لحصار الخرطوم.»

ويواصل ليروى اهمية الحرية بالنسبة للنوبة قائلاً: «ان احد الرجال المأسورين فى الزربية هو واطفاله قام باتخاذ قرار مؤسف، فقد حضن اطفاله ثم قام باستلال سكين وقتل اطفاله وزوجته حتى لا يصبحوا عبيدا.» فالموت افضل من حياة العبودية.

هذه القصة ان صحت او لا فهى تعبر عن الرغبة القوية لدى النوبة فى الحرية والاستقلال، وعدم الاستسلام والخضوع بسهولة، وتفضيل الموت على حياة الرق ومعاناة الاستعباد. ويقول القس اورهويل: «ان الحرب استمرت فى جبل الداير لفترة طويلة والنوبة حاربوا بشجاعة متناهية، فقد كنت اسمع عن شجاعتهم من الانصار الذين كانوا ياتون لبيت السيد الذى كنت فى عهده.^{١٩٤}»

هذه الشجاعة التى اقر بها العدو هى انبل انواع الشجاعة فى الزود عن الوطن والارض والعرض. ولم تتمكن الدولة المهدية ولا الدولة التركية من الاخضاع الفعلى لقبائل جبال النوبة، فقد كانوا فى حالة مقاومة مستمرة. خاصة مع القوة المفرطة المستعملة ضدهم من قبل تجار الرقيق وغزوات اصطياد الرقيق التابعة لكل من الاتراك او الانصار.

والتفوق فى السلاح والعتاد جعل الخسائر البشرية للنوبة والجنوبيين ايضا فى مقاومتهم للاسترقاق خسائر فادحة خاصة فى الرجال. وقادت الى نقص حاد فى اعداد السكان، فالخارطة السكانية للبلاد تغيرت واضطرت قبائل باكملها للفرار من اراضيها. ويصف احد الرحالة وضع الدينكا فى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين فى محاولتهم

الدفاع عن اراضيهم فى مواجهة العرب وتجار الرقيق قائلًا: « انه من بين قوة ٤٠٠ رجل من افضل رجال الدينكا ذهبوا للدفاع عن قراهم ضد العرب الغازين عاد منهم ٥٠ فقط واغلبهم كانوا جرحى.^{١٩٥} »

كما هو ملحوظ فان الدفاع عن الوطن والارض كان مقترنا بالدفاع عن الحرية وضماتها. فقد كانت اهداف الغزاة على اراضى السود فى جبال النوبة وجنوب السودان، كانت دائما تتجه الى صيد الرقيق. ولذلك فان الحفاظ على الارض وحمايتها من الغزاة كان يعنى ايضا الحفاظ على حرية الفرد والمجتمع ككل، وحمايتهم من التعرض للاسترقاق، لذلك كانت التضحيات جسيمة نسبة لازدواجية الهدف.

هذه الروح القتالية امتدت الى الجنود من الرقيق الذين استخدمهم محمد على باشا باعداد كبيرة كقوات رئيسية فى السودان وفى مصر ايضا. ومن اشهر الثورات التى قام بها هؤلاء الجنود الذين اشتهروا باسم « الجهادية» كانت ثورة الجهادية فى كسلا والتى استمرت لعام كامل.

وقد برزت فيها شجاعة كبيرة للجهادية فى الدفاع عن حقوقهم ، والانتفاض من اجل كرامتهم التى شعروا بانها تمت اهانتها المرة بعد الاخرى. فقد اهيئوا عبر مناورات خططها الاتراك مع الاعيان المحليين فى كسلا بينهم السيد الميرغنى زعيم الختمية. وكانت نتيجة تلك المؤامرات هى اشعال الثورة لفترة اطول، وسفك المزيد من الدماء. وانتهت الثورة بمجزرة كبيرة للجهادية وبطريقة وحشية ولا انسانية ولكن بعد مقاومة استمرت لعام كامل. وتلك الثورة كشفت عن الوجه القبيح للعنصرية تجاه هؤلاء المقاتلين الذين كانوا يقدون الخديوى وحكومته بأرواحهم. وقد كان الخديوى يدعى انه يعامل الجهادية من جنوده كأحرار. لانه يعطيهم مرتبات ويسمح لهم بالزواج من اهل البلد ويدعى ان لهم حقوق كاملة. ولكن المعاملة التى تلقاها الجهادية فى كسلا ، ومحاولات بيعهم كرقيق للقبائل العربية فى الشرق، تثبت ان الجهادية بالنسبة للاتراك والدولة الخديوية والاهم بالنسبة للسودانيين الشماليين الذين كانوا جنودا وضباطا وساهموا فى قمع وقتل الجهادية فى ثورتهم ، لم يكن الجهادية لكل هؤلاء سوى رقيق يباع ويشترى وليس جنود لهم احترامهم وتضحياتهم.

فانثاء ثورة الجهادية كان هناك ضباط من الشايقية واورطة كاملة من الجنود الشايقية المسمين الباشبوزق وساهموا مع الاتراك فى قمع تمرد الجهادية. ولم يكن دور الميرغنى سوى داعما لمخططات الاتراك للتخلص من الجهادية بقتلهم او بيعهم للاعراب من القبائل المجاورة، واتفقوا مع تلك القبائل بان يرسل الجهادية الى اراضيهم لجمع الضرائب، على ان يقوم الاعراب باسرههم واسترقاقهم. ولكن الجهادية فطنوا لهذه المؤامرة ، مما زاد غضبهم واشعل لهيب ثورتهم^{١٩٦}.

وقد كرر الجهادية الذين استسلموا للمهدية وتركهم الاتراك من خلفهم الثورة ضد الدولة المهدية، فقد كان الانصار كما يشهد القس اورهويل يعاملون الجهادية معاملة دونية، اذ يقول :« لقد كان هناك شعور بالغبن بين السود تجاه الانصار ، لان الانصار كانوا دائما يضعون السود فى المقدمة اثناء المعارك والقتال.^{١٩٧}»

هذا التمييز وهذه العنصرية فى التعامل لم يحتملها الجنود السود، الذين كانوا من الجهادية فى غالبهم والرقيق الذين جندهم الانصار، او اتوا تبعا لسادتهم من امراء الانصار الذين كانوا تجارا للرقيق من امثال النور عنقرة.

وفى المرحلة التى تحدث عنها القس، فان هذا الغضب كان يتم ربما التعبير عنه فى شكل تدمير ، اذ ان هذه الملاحظة كانت قبل فتح الخرطوم واثاء اقامة المهدي فى الرهد فى طريقه لامدرمان. ولكن هذا التدمير ليس فقط من المعاملة السيئة ،

ولكن من المهدية كسلطة قمع، ظهر جليا من خلال ثورة الجهادية فى الابيض. والتى بدأت منذ بداية تثبيت الدولة المهدية لاقدامها فى عام ١٨٨٥ وقد اشتعلت الثورة ب ٢٠٠ رجل من الجنود القدامى فى الجيش المصرى التركى، والذين قتلوا الحاكم فى الابيض وانتشروا الى جبال النوبة القريبة جغرافيا والتى من المرجح ان بعضهم كان اصولهم منها. واستمرت الثورة لعامين ولم تنتهى الا مع بداية عام ١٨٨٧، وقتل فيها العديد من الانصار اهمهم القائد الانصارى من الاشراف محمود عبد القادر. والذى قتل على يد الجهادية عام ١٨٨٥ حينما اصر على مطاردتهم الى جبال النوبة حيث قتل هناك.

١٩٦- (شقيير ١٩٨١)

197- (Wingate 1892, p.112)

وحسب نعوم شقير فان الامير محمود عبد القادر قاتل الجهادية فى جبل الجنمج ومعه الف رجل. ولكن القس اوهولويل يقول ان الامير محمود تحرك لقتال الجهادية بما يقرب ال ٨ الاف رجل .

وحين وصل عبد القادر الى مناطق الجهادية المحتمين بالجبال ، قرب مناطق الغلفان طلب منهم الطاعة فرفضوا طاعته فنشبت المعركة ، وانتصر الجهادية وقتلوا ١٠٠ رجل من الانصار والبقية فروا عندما علموا بمقتل الامير.

وقد قام الجهادية باخذ جثمان الامير ودفته بطريقة مشرفة احتراماً لشجاعته فى اصراره على مواجعتهم. ان شهادة القس اوروهويل على الحدث كانت مثيرة للاهتمام، لانه هو شخصيا كان ماسورا لدى الانصار فى الابيض، وكان فى نفس الزريبة التى انطلقت منها عمليات الثورة الاولى. حيث ان الزريبة كانت تاوى العبيد التابعين لبيت المال والاسرى الذين كان من بينهم القس نفسه واعداد من الرقيق من النساء والاطفال والرجال.

ويقول القس انه فى منتصف النهار بدا يسمع صوت اطلاق الرصاص وحينما خرج ليرى ما يحدث وجد الزريبة فارغة تماما ، فلا الجنود الجهادية ولا بقية الرقيق و اسرهم كانوا موجودين. و يقول القس انه حتى الرقيق الذين كانوا مربوطين بالقيود قد تم تحريرهم، وخرجوا من الزريبة فى هدوء لم يشعر به.

ويروى ان اول ما استولى عليه جنود الجهادية هو مصنع تعبئة الذخيرة ، وقد استولوا على جميع الذخيرة والاسلحة الموجودة التى كانوا هم افضل من يجيد استخدامها لانهم تدرّبوا عليها كجنود ضمن الجيش المصرى، على عكس الانصار الذين لم يكونوا معتادين على استخدام السلاح النارى ، على الاقل ليس بذات الخبرة. ولذلك كانت الغلبة السريعة جدا فى السيطرة على الوضع فى الابيض فى يد الجهادية المنظمين عسكريا ، والذين سيطروا على المخزن ثم هاجموا المديرية، وجرى قتال شديد بينهم وبين الانصار استمر حتى المساء. ويضيف القس ان الرقيق المملوكين لدى السكان فى الابيض، هربوا من سادتهم وانضموا الى الثوار . وبدأت فى الليل احتفالات صاحبة من الغناء والرقص، وشرب الجنود الخمر الذى كانت تحرمه عليهم قوانين الدولة المهدية.

وغنت النساء واصبحوا يغيطون الانصار ويدعونهم للانضمام اليهم فى الرقص والغناء

والشرب. تلاحظ يوشيكو كوريات ان هذه الثورة كانت تحمل تعبيرا قويا على رفض القوانين الاسلامية الصارمة التى فرضتها المهديّة ، حيث كان العقاب بالجلد ينفذ فى كل من يشرب الخمر ولذلك جزءا من تحدى هؤلاء الجنود للسلطة هو ممارستهم للشرب على العلن. والغناء والرقص الذى هو جزء اصيل موروثهم الثقافى الافريقى ، والذى لم تحرمه التعاليم الاسلامية الصوفية الاكثر تسامحا التى كانت سائدة فى السودان وفى مصر ايضا.

فلا شك ان هؤلاء الجهادية كانوا مسلمين فى معظمهم على الاقل على المستوى الثقافى والاحتكاك مع المسلمين من سادتهم المصريين او الاتراك ، ولكن كان الاسلام الذى تعاملوا معه يختلف عن هذه الصورة المتعصبة التى تبنتها الدولة المهديّة.

يواصل القس ليروى احداث الثورة، ويؤكد على اسفه لحقيقة ان الثوار لم تكن لديهم قيادة اكثر طموحا من الرغبة فى التحرر من قيود الرق وتعصب الدولة المهديّة واحتقار الانصار لهم. فيقول انهم فى الصباح التالى «اقاموا طابورا عسكريا شديد التنظيم وادوا التحية للخديوية ، وتواجهوا مع الانصار لكن الجهادية كانوا قد افرغوا مخزن الذخيرة وصبوا ما تبقى من البارود فى الابار وتخلصوا منه، وضمنوا تفوقهم العسكرى وامانهم ، مما ادى الى ان يخسر الانصار اكثر من ٥٠٠ قتيل بينما خسر الجهادية ٥ فقط وجدت قبورهم فى داخل مخزن الذخيرة.

وفى العصر قام الجهادية ومن رافقهم من الرقيق من مدينة الابيض بالسير فى نظام تتقدمهم النساء والفرقة الموسيقية مع الاطفال. وعندما حاول الانصار اللحاق بهم قتلوا من الانصار ٥٠ آخرين، ويقدر القس ان الجهادية الخارجين من المدينة والرقيق الفارين معهم وصل عددهم الى الف رجل. اتجه الجهادية ومن معهم من الرقيق الفارين، اولا الى الدلنج ومنها الى جبال الجنمج، ثم الى جبال الغلفان، وتمت كما ذكرنا مواجهة عنيفة بينهم وبين الامير عبد القادر وجنوده فى اثناء تنقلهم^{١٩٨}.

وظلت جنود الانصار بقيادة حمدان ابو عنجة ومن بعده عبد الله ابراهيم والذين اصبحوا يطاردون الجهادية فى جبال النوبة متجهين جنوبا حتى قتل زعيم الجهادية على يوسف على يد عبد الله ابراهيم، وقطع رأس على يوسف مع اثنين من الزعماء وارسل الى

١٩٨- انظر للرواية الكاملة لاحداث ثورة الجهادية فى الابيض (Wingate 1892. p.194- 199)

ابوعنجة فى الابيض ومنها الى ام درمان الى الخليفة والذى وضع الرؤوس معلقة فى السوق لايام عديدة حسبما يروى نعوم شقير.

هذه الحملات ضد الجهادية كانت ايضا حملات متوحشة قتل فيها المواطنين وحرقت القرى وتم سبى العشرات بل المئات من النساء والرجال من اهل جبال النوبة. يروى نعوم شقير ان عبد الله ابراهيم كان قد هجم على جبال النوبة قبل هذا الهجوم على الجهادية فى يونيو ١٨٨٦ ، حيث ان الهجوم على الجهادية كان فى نوفمبر من نفس العام .

وفى هجومه الاول يقول نعوم شقير ان عبد الله ابراهيم :«غزا جبل كودور والكافير فى اوائل يونيو ١٨٨٦ فغنم ٤٠٠ راس رقيق و٢٠٠ بقرة و٥٥ بندقية. ثم غزا جبل الداير فنكل بحلتى كملة وسدره وغنم ٤٠٩ رؤوس رقيق و٦٠١ بقرة وقتل الملك الباجى وتسعة من اعيانه. ثم بعد قتل الجهادية اواخر سنة ١٨٨٦ وبداية ١٨٨٧ زحف ابو عنجة بالجيش كله فغزا جبال انبرى وتقوى ورشاد والكدر وغنم منها اشياء كثيرة .^{١٩٩}»

ان ثورة الجهادية فى الابيض تحمل فى ثناياها الكثير من الاشارات التى تتوجه نحو فهم حركات المقاومة للسود وخاصة الجهادية. فيلاحظ انهم قد ادوا التحية للخديوى، والذى كان سيذا عليهم ولم تكن معاملة الاتراك لهم على ذلك القدر من الاحترام، ولكن يبدو ان تلك التحية لها دافعها السياسى وهو اعلان عدم الاعتراف بسلطة المهدي والغاء شرعيتها عبر اداء تلك التحية .

كما ان للارتباط بالجيش عامل اخر مهم، يتعلق بالمكانة التى كان يحظى بها الرقيق المجندين التى ترتبط بالرتبة العسكرية وامكانيات الترقى ،

فقد وصل بعضهم لرتبة الضباط مع حصولهم على مرتبات بشكل اوباخر. مما جعل وضعيتهم الاجتماعية، خاصة لاولئك الذين خدموا فى مصر، افضل بكثير من وضعيتهم كرقيق لملك سودانيين. ولذلك كان العديد من الرقيق يهربون من اسيادهم للانضمام للجهادية فى عهد الاتراك،

وفى عهد المهدي ايضا، بحثا عن مكانة اجتماعية افضل وحرية اكبر. ولذلك كان لدى الجهادية حسا اكبر بالانتماء للخديوية من انتمائهم للمهدية، اذ ان الانصار كما ذكرنا كان

١٩٩- (شقير ١٩٨١، ص ٧١٢-٧١٣)

بعض قادتهم من تجار الرقيق، كما ان معاملتهم للجهادية يبدو انها كانت سيئة بقدر كبير مما اوضحت شهادة القس اورهويل، مما راكم الغبن فى نفوس الجهادية.

هذا رغم ان الجهادية كانوا القوة الوحيدة المدربة على استخدام السلاح النارى، « ولكنهم دفعوا فى معظم الحالات على الوقوف الى جانب المهدية بالقوة (كأسرى)، وكانوا يوضعون فى المقدمة بينما يبقى العرب فى المؤخرة»^{٢٠٠}

من ناحية اخرى نجد ان استمرار القتال خاصة فى مناطق الجهادية الاصلية مثل جبال النوبة، واستمرار سبى الرقيق ربما كان دافعا ايضا للثورة، خاصة مع اتجاه الثوار للاحتواء بمواقع انتمائهم الاصلية فى داخل جبال النوبة.

كما ان ما قاموا به من اطلاق الرقيق الموجودين فى بيت المال حتى المقيدين منهم، وانهم اخذوا معهم النساء والاطفال من الرقيق فى الابيض الذين فروا من سادتهم، يجعل ثورة الجهادية فى الابيض هى ثورة ضد الرق بامتياز. فقد كانت ثورة مناهضة للرق وبجميع اشكاله، سواء الرق المستخدم من قبل الدولة او المجتمع.

كما ان انتقال الثورة الى مصدر سبى الرقيق فى جبال النوبة، وارتكاز المقاومة هناك لاكثر من عام يدل على ان الجهادية قد وجدوا دعما من النوبة الذين كانوا اصلا فى حالة قتال مستمر ودفاع عن النفس ضد غزوات الانصار المستمرة بغرض سبى الرقيق.

وهذا يؤكد ما رواه شقير عن غزوات ابو عنجة وعبد الله ابراهيم المتعددة للجبال وسببهم لاعداد كبيرة من الرقيق ونهبهم للمواشى والممتلكات. وبالتالي كانت ثورة الجهادية ثورة وحرارك متعدد الابعاد فله بعده السياسى المرتبط برفض سلطة الدولة المهدية، وله بعده الاجتماعى والاخلاقى المرتبط بتحرير الرقيق، وله بعده الوطنى المرتبط بعودة الجهادية الى جبال النوبة والمشاركة فى الدفاع عنها وترابطهم مع الاهالى هناك لاجل هذا الغرض. حيث اقاموا دولة عسكرية اعترف بها السكان المحليين وقدموا لها الدعم المادى من غذاء وماشية. وقد اوجت ثورة الابيض للجهادية فى دنقلا بالثورة، ولكنها قمعت سريعا ولكنها اتخذت نفس النهج فى محاولة تصيب احد القادة كباشا.

على ذات النهج نفذ الجهادية المقيمين فى الاستوائية عام ١٨٨٨-١٨٨٩، حركة تمرد

٢٠٠- (كوريئا ١٩٩٧، ص٤٩)

دانت أيضا بالولاء للخديوى فى مصر، وكانت ذات طابع رافض للاوروبيين الذين كانوا يحكمون الجنوب . فلقد كانت الاستوائية خارج حكم المهدي فى تلك الفترة ، وكان يحكمها المانى يدعى امين باشا واسمه الاصلى ادوارد شنيتزر، والذى كان مديرا على الاستوائية منذ عام ١٨٧٨ .

ومع تزايد التقدم المهدي كان يفكر فى الانسحاب جنوبا . واعتبر الجنود الجهادية ان هذا الانسحاب سيكون خيانة للخديوى ، كما كانوا يشكون فى ان امين باشا يخطط لبيعهم جميعا للانجليز . وبالنتيجة بدأوا مقاومة عنيفة وعننية وعزلوا امين باشا وانتخبوا حاكما جديدا ،

واصدروا بيانا يوضح اسباب حركتهم، وقالوا فيه : « لقد اغضب المدير المديرية لخمس سنوات طوال بافعال الاستبداد والظلم والعنف والاستغلال وفضل الناس حسب نزواته واذى الاخرين الاكثر تاهيلا ، والان تتويجا لخزيه يتامر لبيع المديرية للبريطانيين ،

لكن ساعة استعادة حقوق الخديوى قد حانت. لقد تخلصنا من النير واعلنا حكومة جديدة مما يعنى استعادة النظام والعدالة للكافة.» ورغم انهم اعلنوا ولائهم للخديوى ، ولكن كوريتا يوشيكو تلاحظ ان مجرد عزلهم للمدير المعين من قبل الخديوى نفسه كان تمردا على سياسات الخديوية فى الجنوب، والتي تمثلت فى التعيين المتتالى للداريين الاوروبيين منذ سبعينيات القرن التاسع عشر تحت دعاوى انهاء الرق.

وهذه الثورة فى ثنياه نرى ايضا تلك النزعة القوية نحو التحرر من الظلم ورفض الاوضاع الراهنة ، فعبارات بيان الجهادية تحمل رفضا قويا للسياسة الظالمة . ويبدو انه كان هناك تمييزا على مستوى المعاملة للجنود والضباط ، كما اشار البيان لعملية تفضيل من لا يحملون الخبرة الكافية. ذهبت يوشيكو الى ان لبعض الضباط المصريين اثر فى قيام ثورة الاستوائية، والذين بدورهم كانوا متاثرين بالثورة العراقية فقد ابتعثوا بعدها للعمل فى الجنوب^{٢٠١}.

لكن حركة الجهادية فى الاستوائية كثورة لا تزال تحمل بعدها الوطنى فى رفض استيلاء الانجليز على المديرية او بيعها اليهم حسب صياغة البيان. ومن المعلوم ان

٢٠١- (كوريتا ١٩٩٧، ص٤٨-٤٩)

الايدي الاوروبية كانت تتكالب فى تلك الفترة للسيطرة على الجنوب، وبالتالي فان الغيرة على الارض وسيادتها التى كانت فى ذلك الوقت على الاقل وبشكل رسمى تنتمى للخديوى، وباعتبار ان الجهادية هم ممثلين لتلك السلطة فى الاستوائية، فان ثورتهم تلك لا تزال لها روحها الوطنية المخلصة.

فقد ورد ان الجهادية فى الاستوائية البعيدة عن الحكم الفعلى للدولة المهديية ، قالوا انهم يفضلون الاستسلام للانصار المسلمين على التسليم للانجليز الكفار، وهذا الخيار رغم ارتباطه بالدين الا انه ايضا يعبر عن انتماء على المستوى الثقافى الذى كان يتشاركه الجهادية المسلمين فى غالبهم مع الانصار، الذين هم فى النهاية ينتمون ايضا لنفس الارض والثقافة والدين.

وهنا نجد فارقا بين جهادية الابيض والاستوائية، فجهادية الاستوائية لم يعيشوا فعليا تحت حكم المهديية ولم يروا نوعية الاسلام الذى تطبقه، والا ربما كان لهم خيار اقرب لخيار جهادية الابيض. على كل فان هذه الثورة على قلة المعلومات عنها تمثل ايضا الوعى المتنامى للرقيق الجنود ، وعيهم على المستوى السياسى وحفاظهم على انتمائهم واخلاصهم العسكرى .

هذا الوعى انتقل عبر سلالة هؤلاء الجهادية الذين اتوا ليقوموا فى السودان بعد نهاية خدمتهم فى مصر، او الذين انضموا الى جيش الفاتحين عند سقوط المهديية وشكلوا جزءا من الجيش المصرى فى السودان. فهؤلاء شكلوا كتلة سوداء فى المدن السودانية الرئيسية، كان لها دور هام فى صياغة الشعور والانتماء الوطنى فى السودان على مستويات متعددة. مما ادى الى قيادة افراد من هذه الاجيال الجديدة من السود للحراك المناهض للاستعمار فى وقت مبكر.

فهؤلاء السود من الجهادية والجنود الرقيق والرقيق السابقين اصبحوا اكثر تعليما وثقافة من السكان المحليين، نسبة لاحتكاكهم بمصر وتعلم عادات المصريين. وكذلك نسبة لدخول ابنائهم مبكرا فى سلك التعليم المصرى والبريطانى فى السودان. وبالتالي قاموا بتشكيل طبقة من المتعلمين الذين شكلوا وعيا سياسيا فريدا ، وحرাকা وطنيا كان الاول فى السودان الذى يشكل تهديدا حقيقيا على البريطانيين ابان الحكم الثنائى.

ولكن قبل الانتقال الى ذلك الحرك السياسى فى المدن الكبرى وخاصة فى الشمال وفى الخرطوم مركز الحكم اثناء الاستعمار البريطانى، لا بد وان نستعرض بعض المتوفر من المعلومات الشحيحة عن العدد الكبير من حركات المقاومة فى المناطق السوداء الافريقية من السودان، فى جبال النوبة وجنوب السودان ودارفور.

لقد كان الرفض للحكم الاجنبى الدخيل نابعا مما وصفه محمد عمر بشير» بتجربة الجنوبيين خلال الحكم التركى المصرى وتحت قهر تجار الرقيق، التى ادت الى ارتياب قبائل الجنوب ومقاومة اى حكم اجنبى.»

ويعدد محمد عمر بشير سريعا عددا متتاليا من التمردات القبلية لكل من الدينكا والنوير والشلك ومعظم قبائل الجنوب، كما ان اوضاعا مشابهة سادت جبال النوبة . حيث كانت القبائل هناك فى حالة تمرد مستمر على الحكم الجديد ولنفس الاسباب المرتبطة بتجارة الرقيق واثار الحكم التركى.

اما دارفور فقد كانت لها حالة خاصة، اذ انها كانت دوما تتمتع باستقلال كبير ولها سلطنة خاصة استمرت حتى اواخر ايام الحكم التركى، ولم تخضع للمهدية الا بعد صراع كبير وظلت فى حالة مقاومة مستمرة. وفى الجنوب كان ابرز حركات المقاومة التى قام بها الدينكا عام ١٩٠١، حينما قتل مجموعة منهم ضابطا بريطانيا ، مما ادى الى تجريد الحكومة لحملة ضدهم حرقت فيها القرى التى اشتركت فى قتل الضابط، وصودرت المواشى وقتل الشيوخ. وتكرر التمرد على نهر لاو عام ١٩٠٢،

كما تارت قبيلة نيام نيام فى نفس العام. وفى عام ١٩٠٥ قاد سلطان يامبيو حملة ضد الحكومة، لكنه هزم وقتل متأثرا بجراحه، وظل ابنه على عدااء مع الحكومة حتى عام ١٩١٤ حيث ارسل الى الخرطوم ومات فيها عام ١٩١٦ . ثم ارسلت حملات اخرى على تمردات قامت فى عامى ١٩٠٧ و١٩١٠، ولم تتوقف عمليات المقاومة من قبل القبائل الجنوبية ولم يتم قمعها تماما الا عام ١٩١٧. حيث بدأت الحكومة تغيير سياستها تجاه القبائل الجنوبية ، وكانت الضرائب هى اهم اسباب غضب القبائل التى لم تتعود ذلك القدر من السلطة المركزية المفروضة عليها.

اما جبال النوبة فهى لم تخضع قط لا للحكم التركى ولا للدولة المهدية وقد رفض النوبة

فى جبل الداير عام ١٩٠٣ دفع الضرائب ، فكتب الحاكم وقتها فائلاً: « يجب ان نتذكر ان هؤلاء الجبليين لم يكونوا خاضعين قط لا للحكومة القديمة ولا للدراويش- اى الانصار. » وهذه النزعة الاستقلالية لدى النوبة مبنية على حقيقة انهم « كانوا هم الزنوج الذين حكموا البلاد فى زمن قديم وبقوا مقيمين لزمن طويل فى عزلة فى جبال النوبة. »

كما يؤكد محمد عمر بشير. وهذه الحقيقة متعلقة بالكثير من الدراسات التاريخية التى تثبت ان نوبة جبال النوبة هم النوبة الذين كانوا يحكمون فى دولة كوش القديمة وفروا الى الجبال تدريجيا مع الضغوط القادمة من مصر عبر القرون ولجأوا لجبال النوبة.

و رغم انهم كانوا يسيطرون قبل دخول العرب على مناطق اوسع من كردفان، لكنهم تراجعوا الى الجبال مع تقدم القبائل العربية وسيطرتها على السهول. وقد ظل النوبة متحصنين بجبالهم محتفظين بروح قتالية قوية وقدرات كبيرة على المقاومة وادارة الحروب جعلتهم فى منعة عن الخضوع للحكومات، كما اعترف بذلك البريطانيون انفسهم.

وقد استمرت جبال النوبة فى سلسلة من المقاومة وحركات المقاومة المستمرة والرفض لدفع الضرائب ، واضطرت الحكومة لتسيير حملات متتالية الى المنطقة ولكنها لم تنجح فى اخضاع النوبة بشكل كامل الا فى نهاية العشرينيات حوالى عام ١٩٢٩.

وقد ابرزت المراسلات الحكومة البريطانية الرفض والمقاومة الشديدة من النوبة اذ تقولاحدى الرسائل: « ظلت تلك المجموعات تقاوم اوامر الحكومة وابدت احتقاراً متناهياً لسلطان الحكومة. »

ولقد احصى محمد عمر ٢٦ ثورة قامت بها قبائل جبال النوبة فى فترات متواصل منذ قدوم الحكومة البريطانية. « فلقد قام تمرد فى جبل برانى فى مركز تلودى عامى ١٩٠٨ و ١٩١٧.

وفى رقيق عامى ١٩١٠ و ١٩١١، وفى هيبان عام ١٩١١، وفى توفوى عام ١٩١٠. وفى الطير الاخضر عامى ١٩١٤ و ١٩١٥. وفى مركز كارو جلى كانت هناك انتفاضات فى الداير عام ١٩٠٤. وفى الليرى عام ١٩٠٦، وفى نيانج نيانج عام ١٩٠٦. وفى كيله كرون عام ١٩١٠، وفى شط الضافية عام ١٩١٤. وفى كاندرو عام ١٩٠٦، وفى فاندو عام ١٩٠٨ وفى كيلا كيدو عامى ١٩٠٩، ١٩٠٨، وفى تيمة عامى ١٩٠٩ و ١٩١٠. وفى سيبى عام ١٩١٤، ودمار عام ١٩١٤. وكان

النيمج في الحة تمرد من عام ١٩٠٨ حتى عام ١٩١٨. وقضى الكثير من المواطنين نحبهم كنتيجة لتلك الحركات.^{٢٠٢}

اما دارفور فهى كانت تحت حكم السلطان على دينار اخر سلاطين الفور والذى عاد الى دارفور، واستعاد مملكته بعد ان انهزم الخليفة فى كررى. حيث اخذ جنوده وعاد الى الفاشر، واستعاد حكمه واستمر فى حكم دارفور حتى عام ١٩١٦.

فى الاعوام الاولى من الاحتلال لم تحاول الحكومة البريطانية محاربتة وكان له علاقة ودية معها. اذ كانت خطتها ترمى الى ان تمده بالمستشارين حول كيفية حكم البلاد، ومن ثم تتركه حاكما داخليا على دارفور، حيث اعترفت رسميا بحكمه فى عام ١٩٠٠.

ولكن على دينار لم يكن متعاوننا على الاطلاق ولم يرغب فى الاستشارات ولا مقابلة مندوبى الحكومة، كما رفض مراقبة القوات الحكومية للحدود. وكان يريد ان يعترف له بسلطة كاملة مقابل دفع جزية ورفع علمى الاحتلال الثنائى، ولكن مع احتفاظه باستقلالية فى الحكم فى سلطنته دون تدخل من الادارة البريطانية. والحكومة البريطانية بدورها كانت منشغلة بتثبيت الحكم فى بقية البلاد وكان على دينار يكفيها شر الفتح وتكاليف الادارة هناك.

و منذ مد خط السكة حديد الى الابيض فى عام ١٩١٢ بدأت الحكومة فى اعادة النظر فى علاقتها بدينار ولكنها لم تتحرك فعليا. وفى ظل تلك الاوقات لم تتحرك الحكومة لاختضاع دينار وقبلت بالامر الواقع. ولم يتقبل السلطان على دينار اللغة التى كان يخاطبه بها سلاطين باشا، الذى كان ضابط الاتصال بينه وبين الحكومة البريطانية. وكان دينار يشكو من الرزاقات ومن ان الحكومة تأوى الفارين من ارضه مثل مادبوزعيم الرزاقات.

وحتى عام ١٩١٣ كانت رسائل على دينار تنم عن ولائه للحكومة لكنه انقلب عليها حينما سمحت له الفرصة مع بداية الحرب العالمية الاولى عام ١٩١٤. فقد اتخذ على دينار موقفا مؤيدا للحكومة العثمانية والالمان فى مقابل البريطانيين،

ولذلك قررت حكومة الخرطوم انهاء امر على دينار. ولكن انشغالها بالحرب اجل اتمام المسالة الى عام ١٩١٦. فقد كتب السلطان على دينار للحكومة العثمانية ورد عليه السلطان

٢٠٢- (بشير ١٩٨٠، ص٦٨-٧٠)

العثمانى ، وطلب منه الجهاد مع الدولة العثمانية ، فاجاب على دينار قائلا :
« ونخبر جنابكم باننا منذ نشبت الحرب بين جلالة سلطان الاسلام وبين الالء الكفار
الفساق الانجليز وفرنسا ومايلهم ، فمن وقته قطعت ما كان بينى وبين الكفار الملعونين
من العلائق الودية وجاهرتهم بالعداوة واصلتهم بالحرب .» ورغم الرسائل التى وردت اليه
من الحكومة ومن العلماء الدينين تنصحه بالتراجع عن الحرب، ولكنه اصر على تصفيه
حسابه مع الحكومة البريطانية والدخول فى الحرب.
وبدات المعارك فى مايو ١٩١٦ وكانت فى منطقة برنجية قرب الفاشر. وقد كانت المعركة
مثال للشجاعة والاقدام من قبل جيش الفور الذى فقد ٥٠٠ رجل فى المعركة وقد كان المقاتلون
يرمون بانفسهم على المربعات التى شكلها الجيش الحكومى.
وفى النهاية فر الجيش الى جبل مرة، ولحقت به طائرات الحكومة وقصفته واسقطت
اعداد اخرى من القتلى. وبعد ٦ اشهر من المقاومة فى جبل مرة باغتت قوة بقيادة الامير لى
هيدلستون على دينار وقواته القليلة المتبقية.
واصيب على دينار برصاصة اسقطته على الارض، فالتف حوله رجاله وفتح عينيه وقال
:« اليوم الموت اشهى الى من الماء البارد.» وهكذا سقط اخر حكام سلطنة دارفور التى ظلت
تحكم لاكثر من ٥٠٠ عام، واصبحت دارفور جزءا من الدولة السودانية ، واسهمت فى حسم
الحدود السيادية للسودان بشكله الحالى^{٢٢}.
لقد دفع على دينار حياته ثمنا لموقفه الذى اختاره ليكون عدوا للانجليز ، وذلك نسبة
لتنفضيله لانتماءه للدين الاسلامى اكثر ربما من اهتمامه بالحفاظ على مملكته. وهذا
الموقف كان على النقيض تماما من مواقف بقية القادة الدينين والصوفية وشيوخ القبائل
فى شمال السودان، بما فى ذلك الختمية الذين كانوا الحلفاء التقليديين للاتراك اثناء
حكمهم للسودان. والذين حظوا بالدعم المباشر من مصر والباب العالى اثناء حكم المهدي
واثناء لجوئهم الى الفرار الى مصر هربا من المهديّة.
ولكن السيد الميرغنى لم يتردد لحظة فى دعم البريطانيين ضد الدولة العثمانية المسلمة،

٢٠٢- احمد ابراهيم دياب، " المقاومة الوطنية للادارة البريطانية ١٩٠٠-١٩٢٤ "، الاسكندرية ٢٠٠٦ (دياب
٢٠٠٦، ص٣٠-٣٩)

والتي كانت تمثل الخلافة الاسلامية وقتها والتي احتمى بها قبل سنوات ليست بالبعيدة. ذات الموقف اتخذته بقية الطرق الصوفية والعلماء والقضاة ، والذين وقعوا جميعا على مذكرات تضامن مع الحكومة البريطانية فى حربها ضد الدولة العثمانية التى تمثل الخلافة الاسلامية.

و جمع وبنجت تلك التوقيعات بما فى ذلك توقيع السيد عبد الرحمن المهدي، و الذى ثار والده على الحكومة التركية وهو ربما الوحيد الذى كان له ثأر مع الاتراك، ولكنه ايضا له ثأر مع البريطانيين الذين اسقطوا الدولة المهدية، لكنه لم يتردد طرفه عين فى دعم الانجليز. ووقع المهدي على دعمه للانجليز وجمعت تلك التوقيعات فيما سمي بسفر الولاء، بل وقدم السيد عبد الرحمن المهدي سيف والده الى ملك بريطانيا فى رحلته الى بريطانيا مع وفد سفر الولاء الذى ذهب لتهنئة الملك على النصر على المملكة العثمانية وانهاؤها الخلافة الاسلامية الاخيرة.

هذا الموقف من العلماء والزعماء فى الشمال يتناقض تماما مع موقف على دينار المستميت فى الدفاع عن انتمائه للاسلام كدين ومعتقد ، ودفاعه عن موقفه يعبر عن احترام لانتماءه على حساب مصلحته السياسية.

فقد ضحى على دينار بسلطته وحياته فى سبيل الحفاظ على انتمائه للاسلام ، فى حين ضحى القادة الدينيين فى الشمال بانتمائاتهم وروابطهم بالخلافة الاسلامية التى تمثل المرتكز الاخير لعقيدتهم فى سبيل الحفاظ على سلطتهم السياسية وعلاقتهم بالحكام. وقد برر البعض موقف هؤلاء بانه موقف وطنى فى اطار الرغبة فى التخلص من عدو قديم عن طريق عدو جديد، اى التخلص من الاتراك عبر الانجليز، ولكن درجة التأييد والدعم التى عبر عنها القادة الطائفيون والدينيون فى الشمال والخنوع والخضوع الذى اظهره ينم عن نوايا اخرى اثبتت مقبل الايام واحداث التاريخ المتلاحقة. إن هذه الثورات وحركات المقاومة المستمرة ضد للانجليز فى مناطق السود الافارقة، لم تماثلها حركات مشابهة فى الشمال والوسط. بل كان الشمال فى حالة من الخضوع والامتثال الكامل للنظام الجديد.

يقول احمد ابراهيم دياب :« لم تواجه الادارة البريطانية بمقاومة موحدة فى شمال

السودان منذ احتلاله وحتى عام ١٩٢٤، وذلك لانهم وجدوا من تعاون معهم تعاوننا مخلصا، وقد تمثل الذين تعاونوا معهم فى العناصر التقليدية المحافظة وخير من يمثل هؤلاء الختمية والمجاذيب والاعيان ورجال الدين والعلماء.^{٢٠٤}»

لقد كان العقدين الاولين من الحكم الثنائى هما عقدى الثورات والحركات الوطنية السوداء، او الثورات التى قادتها المناطق فى الافريقية فى السودان. ومع بداية العقد الثالث وعندما اتى منتصفه بدأ الحراك الوطنى للسود او السودانيين من اصول افريقية يرسخ اقدمه داخل المدن. والحرك داخل المدن له اهميته الخاصة من اتجاهين، الاتجاه الاول يرتبط بان المدن وخاصة الخرطوم هى مركز السلطة، وای تحرك داخل هذا المركز يتطلب شجاعة كبيرة نسبة لتركز قوة الحكومة .

هذا اضافة الى التحديات المتعلقة بالتنوع السكانى، والذى يفرض ان يخرج التنظيم والتعاون عن اطار المجتمعات ذات الاصول الافريقية، وصناعة تحالف مع المكونات الاجتماعية الاخرى للمدن من السودانيين ذوى الاصول العربية او حتى مع غير السودانيين. وخاصة المصريين الذين كانوا يدعمون الحراك الوطنى السودانى، باعتبار وجودهم كموظفين فى الحكومة، اكثر من كونهم جزء من الاحتلال.

اما الجانب الثانى لاهمية هذا الحراك هو خلفية المجتمعات الافريقية السوداء التى كانت تقطن المدن السودانية المختلفة وخاصة الخرطوم. فهذه الخلفية كان لها التأثير الكبير على مسار الحراك الوطنى، ومقدار التجاوب معه واسلوب قمعه، سواء من قبل الحكومة او الشعب او القيادات الدينية والسياسية السودانية.

المنبتين قبليا : سودانيون بلا قبائل وبلا حقوق

يقول ماركولوغين : « انه فى عام ١٨٩٨ كان شمال السودان عبارة عن فوضى من القرى المهجورة والمحروقة... عبر القرنين الثامن عشر والتاسع عشر واثناء الحكم المصرى التركى ... مئات الالوف من من السود السودانيين Sudanic ، الزنوج واخرين من غير المسلمين وغير العرب تم استرقاقهم، بعضهم ظل فى شمال السودان والاخرين ارسلوا الى اماكن

٢٠٤- (دياب ٢٠٠٦، ص ١٨)

أخرى. فالغزوات المنظمة أفرغت مناطق كاملة من سكانها في الشمال والجنوب. بينما العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر شهدت صعود الدولة المهدية، هذه الفترة من سفك الدماء انتهت بالادارة المصرية البريطانية . إذ ان السنوات العشرين الأخيرة من القرن التاسع عشر يقدر بانها كلفت السودان خسارة ثلاثة ارباع سكانه، فالتقديرات لعدد السكان كانت تصل الى ٣, ٨ مليون قبل عهد المهدية، لكن انخفض العدد الى ٩, ١ مليون عام ١٩٠٣. حيث ان ٤, ٣ مليون قضاوا خلال الحروب و٤, ٣ مليون عبر الامراض والاضاع الاقتصادية.“

يعتقد ماكلوغين الذي درس الازواج الاقتصادية للسودان عقب الاستعمار ودور الرقيق في الاقتصاد السوداني، انه خلال العقود الاولى للاستعمار كان حوالى ٢٠ الى ٣٠ ٪ من السكان في المدن والمناطق الريفية الزراعية في الشمال كانوا من الرقيق، بينما في مناطق الرعاة تصل النسبة الى ٤٠٪^{٢٠}.

ان هذه الصورة للمجتمع السوداني الذي كان يعتمد على الرقيق كقوة عاملة اساسية، جعلت البريطانيين الطامحين الى تطوير البلاد يقعون في مأزق حقيقي. خاصة في محاولتهم لايجاد ايدى عاملة مدفوعة الاجر للعمل في مشاريع البنية التحتية للحكومة في البلد الذي وجدوه مدمرا بالكامل.

وكانت خطط البريطانيين الذي اتوا الى الحكم في ظل اتفاقية ثنائية مع مصر، مضطرين في السنوات الاولى للاعتماد على الجيش المصرى والموظفين المصريين.

ولكن مع تطور الصراعات في مصر بين السلطات البريطانية المحتلة وبين القوى الوطنية هناك ، ومع مخاوف بريطانيا من انتقال حمى الوطنية المصرية المعادية للاستعمار عبر الموظفين المصريين الى السودان، اتجهت الحكومة الى القيام بخطوات جادة لتأهيل السودانيين لاحتلال الوظائف الحكومية وخاصة في المراتب الصغيرة واستبدال المصريين.

كما بدأت خطة لانشاء مدرسة حربية تؤهل السودانيين ليمتلكوا قوة عسكرية منضبطة. ونسبة للنظام القبلى المسيطر على السودان والتعليم الدينى، اقر البريطانيون استمرار نظام التعليم على ذات النهج المصرى التركى السابق، ولكنهم شرعوا في اقامة مدارس مهنية عليا وعلى قممتها كلية غردون.

وكان لدى البريطانيين شك كبير فى قدرات المجتمع القبلى السودانى على التخلّى عن امتلاكهم للرقيق والتحول الى العمل بانفسهم، فالتقاليد العربية العريقة كانت الى كبير تحتقر العمل اليدوى. فاغلب الوظائف المتوفرة مرتبطة بالعمل فى البناء فى المشاريع الحكومية للبنية التحتية، من سكك حديد ومساكن حكومية وغيره.

فقد كانت القوى العاملة المتوفرة هى قوة عمل الرقيق، ولم يكن من المحتمل ان تتخلّى القبائل العربية عن تقاليدھا الثقافية بسهولة. ولذلك انشئ سجل للعمال السودانين عام ١٩٠٩ فى المدن الشمالية الكبرى مثل بربر ودنقلا، وهو ايضا كان سجلا للرقيق الذين اما كانوا يفرّون من سادتهم للعمل فى المشاريع الحكومية او كانوا يعملون باذن من سادتهم، مع اعطاء جزء من اجورهم للملاك.

على كل كان الانجليز يعتقدون ان الرق فى السودان يجب « ان ينتهى نهاية طبيعية»، ولذلك لم يدخروا جهدا فى عدم احداث مواجهة بينهم وبين ملاك الرقيق الذين خشى البريطانيين من هلاكهم ان تحرر جميع رقيقهم فجأة.

كما كانوا يخافون من تكرار ثورة مهديّة اخرى، خاصة وان اهم اسباب انضمام العديدين للمهديّة كان متعلقا بانهاء تجارة الرقيق. لذلك وبيبء شديد فى اكثر من ثلاثة عقود تمت عملية تسرب الرقيق طوعا وكرها من بين يدى الملاك، ليصبحوا القوة العاملة التى اعتمدت عليها الدولة البريطانية فى تنفيذ مشاريعها الرئيسية. وقد انشأت المساكن الشعبية والعشوائية و التى سكنت فيها هذه المجموعات من الرقيق السابقين فى اطراف العاصمة . و سكن تلك المنازل الرقيق المحررين والجنود السابقين فى الجيش المصرى برتب مختلفة، و كان بعضهم لهم رتب عسكرية جعلت لهم مكانة اجتماعية واقتصادية تمكنهم من العيش فى مناطق سكنية اخرى خاصة داخل المدن.

ولكنهم كانوا يعيشون فى هذه التجمعات السكنية التى يقطنها اقارب لهم او اصدقاء وزملاء، فشكلوا مجتمعات كاملة خاصة بهم فى ام درمان وبحرى وغيرها. وسميت أحيائهم بالديوم وبأسماء اخرى معروفة فى الخرطوم بان قاطنيتها من اصول افريقية سوداء، سواء لانها احياء الجنود السابقين مثل الملازمين فى ام درمان او الموردة اولانها تجمعات للرقيق السابقين.

هذه المجتمعات من السكان كانت تشكل ازمة بالنسبة للادارة البريطانية التي كانت تفضل التعامل مع السودان ضمن تصنيفاته القبلية، وادارته بصورة غير مباشرة عبر زعماء القبائل والطرق الصوفية التقليديين. حيث ان هؤلاء الزعماء القبليين والدينيين كما اتضح انهم متعاونون للغاية مع الحكومة .

كما انهم قادرون على الحفاظ على النظام وفرض سلطتهم على اتباعهم وافراد قبائلهم وطرقهم الصوفية، مما سهل على الادارة البريطانية حكم السودان. وخاصة مع مشاكل تمويل الادارة الثنائية التي كانت تأتي بشكل اساسى من مصر .

ولم تكن تلك الميزانية كافية لى تتمكن الادارة البريطانية من الاشراف والحكم المباشر على الاصقاع المترامية للبلاد.

وفى هذه الصورة القبلية بامتياز كانت هذه الاعداد الكبيرة من السكان من الرقيق السابقين ، يشكلون معضلة بالنسبة للادارة البريطانية. لانها لا تستطيع ان تديرهم عبر زعيم قبيلة معين، او شيخ طريقة صوفية او زعيم طائفة.

فلقد كانوا مجموعة من القبائل السودانية الافريقية من مناطق مختلفة وقبائل مختلفة، كما انهم تزاوجوا فيما بينهم ، وانشؤا مجتمعات مدينية بالكامل لا صلة لها بالقبلية على الاطلاق. اذ لم يكن يعرف الكثيرون ماهى اصولهم القبلية، نسبة لانهم كانوا رقيقا لعدة اجيال، والذين عرفوا اصولهم لم تكن لهم علاقة ارتباط بقبائلهم، ولا يعرفون لغاتها مثلا ولا يعرفون من اى مناطق بالتحديد كانوا ينحدرون . وبالتالي كانوا « خارجين» على نظم الادارة البريطانية المعتمدة اساسا على النظام القبلى المتوارث فى السودان ، سواء فى المناطق الشمالية ذات الاصول المستعربة او تلك الافريقية.

فادارة السودان كمجتمعات قبلية يحكمها زعماء القبائل ورجال الدين كان المسار الرئيسى الذى اعتقدت الحكومة البريطانية انه سيعرض لها ادرة سلسلة للبلاد.

وهذا كان صحيحا على ارض الواقع الى حد كبير، رغم نتائج الكارثية على المجتمع والدولة السودانية، والذى تدفع ثمنه الاجيال الحالية واللاحقة ايضا. وبالنتيجة كانت مجتمعات الرقيق السابقين والجنود المنتهية خدمتهم من الرقيق السابقين او من القبائل الافريقية السودانية ، كانوا خارجين على التصنيف الحكومى لرعايا الدولة السودانية تحت الادارة البريطانية.

لذلك اضطر الاداريون البريطانيون لافتراع تصنيف لهم، وهو تصنيف لا يدل سوى على اصرار البريطانيين على تصنيفهم القبلى للسودانيين، فاطلقوا على مجتمعات الرقيق السابقين مسمى « المنبتين قبليا De-tribalized People ».

وقد كانت الادارة البريطانية تضيق بهم ذرعا، خاصة وانها كانت تعتقد دوما ان اهم اسباب خشيتها من تحرير الرقيق فى الاساس، انهم سوف ينشئون تجمعات للعاطلين عن العمل والمجرمين والمشردين، وان النساء من الرقيق سوف يتحولن الى عاهرات. ولذلك اصدرت الحكومة قانونا للمشردين للتعامل مع ظاهرة الرقيق السابقين ومجتمعاتهم الناشئة اضافة الى المنبتين قبليا والمتقاعدين من الجيش. وقد وصف ذلك الضيق احد التقارير للاداريين البريطانيين، والذي كان يركز بشكل خاص على اوضاع الجنود من الرقيق السابقين فى تلك المجتمعات، ويصف احوالهم قائلا :

” يعود الرجل الذى انضم الى الجيش من موطن قبيلته والى مكانه القديم عندما يتقاعد، والضباط السابقون المشار اليهم الان ليس لهم مكان. فهؤلاء يزعمون انهم دينكا او ما شابه ذلك وقد خدموا كما اباؤهم باخلاص كجنود او حتى كضباط، لكنهم انحدروا من سلالة رقيق وقد انقطعوا لجيل مضى او اكثر عن مواطنهم القبلية وليست لهم روابط او تقاليد او مهن يرجعون لها عندما يتركون الجيش. ويستطيع من لم يتجازوا رتبة جندى ان يجدوا مستوى اجتماعى يناسبهم وان يكسبوا عيشهم بعد التقاعد ، لكن من اصبحوا ضباطا يصبحون اقل قدرة ورغبة - بسبب درجة اعتدادهم وكفاءتهم المهنية - فى العودة الى المستوى الوحيد الذى بإمكانهم شغله فى الحياة المدنية ، اى العمل اليدوى.^{٢٠٦}»

ان هذا التقرير يصف بدقة اوضاع هؤلاء الجنود من الرقيق السابقين ، كما انه يحدد مصيرهم ومكانتهم فى المجتمع . اذ انه يطلق حكمه بان هؤلاء مهما ارتقوا فى الرتب العسكرية والتي يفترض بها ان تضمن لهم مكانة اجتماعية افضل، الا انهم لا يمكن ان يكون لهم اى مكانة فى الحياة المدنية الا فى دورهم التقليدى فى « العمل اليدوى». بل وينكر عليهم ان يكون لديهم « اعتداد بانفسهم» .

وعلى عكس كل قوانين المنطق الذى لا يجب ان يطبق على هؤلاء « المنبتين قبليا» ، فان

الجنود سيكون لهم وضع افضل من الضباط بعد التقاعد. وذلك لان هذا الجندى اكثر قدرة على التواءم مع شروط الحياة داخل طبقته من الرقيق السابقين، واكثر قدرة على تقبل العمل اليدوي بعد انتهاء حياة الجندية، اما الضابط فليس لديه هذه القابلية.

ان هذا الحصار الاجتماعى والفصل العنصرى والطبقى والتمييز الاقتصادى لم يكن نتيجة لقوانين الادارة البريطانية ، كما يفضل بعض من المؤرخين وصف هذه الحقائق. لكن ذلك الواقع لم يكن سوى نتيجة لمحاولة البريطانيين انفسهم للتواءم مع النظام الاجتماعى القبلى بامتياز منذ عهد مملكة سنار. وخاصة نظام علاقات العمل والانتاج ، المبنى على التمايز العرقى والاثنى والطبقى القائم فى البلاد.

هذا اضافة الى رغبة الانجليز فى عدم تحدى هذا النظام القائم، حتى يحافظوا على حكمهم ومكانتهم وعلاقاتهم الطيبة والهادئة مع اعيان وقيادات المجتمع السودانى التقليديين من زعماء قبائل وزعماء دينيين. والذين لا يمكن سوى وصفهم بانهم الممثلين الشرعيين لهذا النظام الاجتماعى ، الذى لا زال مبنيا على علاقات الرق والفصل العنصرى والطبقى على اساس الاثنية والقبيلة واللون ايضا.

فلقد تلقى البريطانون بالفعل العديد من التحذيرات من هذه القوى الاجتماعية السودانية عندما حاولت الحكومة الغاء الرق نهائيا فى منتصف العشرينيات. مما اضطر الحكومة الى ان تستمر فى سياسة التماهى مع وضع المجتمع السودانى المنقسم عرقيا وطبقيا ، عبر علاقات الرق على مستوى المجتمع والثقافة والسياسة ايضا.

هذا الانقسام وخاصة فى جانبه السياسى، سيتجلى لاحقا فى مجريات الاحداث التى قادها بعض من ابناء هذه المجتمعات من المنبتين قريبا فى سعيهم لبداية مقاومة وطنية تتحدى الاستعمار البريطانى.

فقد انكر القادة القبليون والزعماء الدينيون على هؤلاء السودانيين « بلا قبائل» ان يصبحوا قادة لحركة وطنية تهدف الى تحرير سودان « القبائل» من الاستعمار.

وحكم هؤلاء الزعماء السودانيين على الحركة الوطنية السودانية بانها لا يمكن الا ان تكون « قبلية طائفية دينية عربية ومسلمة». وانعدام اى من الشروط السابقة لا ينفى فقط صفة التمثيل الوطنى للسودان ، بل ينفى ايضا مواطنة وسودانية الشخص نفسه، بل ان

اعطاء موقع القيادة لمن لا تجتمع فيه هذه الصفات، انما يجعل الامة كلها امة « وضيعة». هذه الوضاعة النابعة اساسا من احكامهم على كل من لا تجتمع فيه الشروط الاساسية للمواطنة السودانية الكاملة التى تؤهل اى سودانى لتمثيل شعبه. وهذه الشروط كما يريدونها ان تبقى دوما هى ان يكون الشخص: منتميا لقبيلة، مسلما، عربيا، ومنتميا لطائفة معينة ومن الافضل ان يتحدث باسم الدين. هذه هى الشروط التى وضعت مبكرا للملاح اى قيادة سودانية تمثل الشعب السودانى. وهى الشروط التى ظلت بطريقة او باخرى، فى ما عدى استثناءات قليلة، ربما هى الشروط التى تحكم اختيار كل من حكم السودان او شارك فى حكم السودان منذ ما قبل الاستقلال الى وقتنا الراهن، عدا فترات اتفاقيات السلام مع الجنوب.

ثورة ١٩٢٤ : السودانيين ضد السودانيين

مع بداية استقرار الحكم للبريطانيين فى مطلع القرن العشرين، انشأ كتشرنر كلية غردون التذكارية تكريما لذكرى البطل الانجليزى الذى حاول انقاذ السودان من المهديّة حسبما يراه بنو جدلته. وافتتحت الكلية فى عام ١٩٠٢ بفرض تاهيل صفار الموظفين من الكتبة والمحاسبين وغيرهم، حتى يتم ملأ الوظائف الحكومية التى كان يشغلها المصريون . وهذا ضمن سعى الادارة البريطانية للتخلص تدريجيا من النفوذ والتاثير المصرى على السودان، خاصة مع توجهات مصر المتزايدة المناهضة للاحتلال البريطانى. ولم تكن الادارة البريطانية تريد انتقال جرثومة الوطنية الى السودان على يد الموظفين المصريين، فبدأت فى التوسع فى التعليم للسودانيين. ويعتقد ابو القاسم حاج حمد انه: « قد عمد الانجليز الى تخطيط اكثر خبثا حين استقطبوا لكلية غردون اعدادا من الطلاب السودانيين « السود» من سلالات عهد الاسترقاق حتى بلغ عددهم حوالى (٦٧) طالبا فى عام ١٩٠٦ بكلية غردون فى مقابل (١٢٨) من ابناء كل القبائل العربية فى السودان.» ويواصل حاج حمد فى تحليله لخبث البريطانيين قائلاً: «والهدف من الخطة كان واضحا، اذ اعتقد الانجليز بان ابناء سلالات الرقيق بحكم وضعهم التاريخى والاجتماعى سيكونون اكثر ولاء للبريطانيين واقل طموحا فى سلم الترقى الادراى، مما يعنى استبدال المصريين

بعناصر موالية لا تطرح في المستقبل اى نوع من الطموحات الوطنية .
« ولان الجيش كان له دور هام فى حفظ الامن كان البريطانيون ايضا يخططون لاستبدال المصريين بسودانيين ضمن ذات الخطة الخبيثة كما يعبر حاج حمد قائلاً:» اتجه ونجت -
الحاكم العام منذ ١٩٠٣- الى تجنيد وحدات عسكرية من مناطق سودانية (غير عربية)
وبالتحديد من (جبال النوبة) و (جنوب السودان) مع وضعهم تحت قيادة بريطانيا . وضمن
هذا التخطيط افتتحت مدرسة عسكرية فى الخرطوم بتاريخ ١٩٠٥ .
ويعتقد حاج حمد ان هذه كانت ملامح السيطرة البريطانية المنفردة على السودان
مع اقضاء المصريين تدريجيا وضمان الاستقرار الشعبى فى نفس الوقت، ويلخص خطة
البريطانيين فى التالى:

- تقليص نفوذ مصر سياسيا وعسكريا وثقافيا
 - تدعيم مركز علماء الفقه والسنة كغطاء دينى لموازنة الفكر الصوفى.
 - احلال الزعامات القبلية عبر نظام الادارة الاهلية محل الاداريين المصريين
 - بناء جيش سودانى بديل عن الجيش المصرى (ويعتمد فى تكوينه على السلالات
غير العربية المأمونة الجانِب والمحدودة الطموح).
 - بناء كادر وظيفى متوسط التعليم والثقافة ليحل محل الاداريين المصريين مع
التركيز على ابناء قيادات القبائل الموالية والعناصر غير العربية.^{٢٠٧}
- ان هذا التحليل الذى ساقه حاج حمد للتوجه البريطانى لاختيار السود (السودانين)
للتعليم والعمل فى الجيش، يحمل فى داخله تعبيراً عن التفرقة العنصرية الموجودة مسبقاً
فى المجتمع السودانى. والتي استمرت لفترة طويلة و ادت لان يحلل مثقف سودانى مهم مثل
حاج حمد هذه التوجهات فى نهاية القرن العشرين، اى بعد قرابة مائة عام بهذه الروح
الكامنة من الغضب والكثير من الاقواس المحيطة بعبارات (السود) والاشارة لهم احياناً ب
(السلالات غير العربية) و(سلالات عهد الاسترقاق).
- ثم يصير حاج حمد ان سبب اختيار البريطانيين لهذه « السلالات» هو انها (مأمونة
الجانِب ومحدودة الطموح). ربما اراد حاج حمد الاشارة الى وجهة نظر البريطانيين فى

السود السودانيين ، ولكن منهجه فى التحليل يتضمن بعدا اكثر عمقا وربما « خبثا » ، يتجاوز فقط تحليل خطط البريطانيين ، ومجرد الاشارة الى انهم راهنوا على المجموعات الخطأ ، لان الواقع اثبت ان تلك المجموعات قامت بخذلانهم والقيام بثورة ضد الانجليز انفسهم . فحاج حمد فى كتابه (السودان المأزق التاريخى) يصر فى الاساس على ان البريطانيين كانوا يدفعون باتجاه ما اسماءه ، ابعاد السودان عن « توجهه او عمقه المتوسطى الشمالى » . وهى مصطلحات تحاول فقط تجنب التعبير الصريح وهو فى الحقيقة التوجه « العربى والاسلامى » . حيث انه بعد اسطر قليلة يواصل حاج حمد تحليل سياسة بريطانيا فى الجنوب بعنوان « عندما خططوا للجنوب » .

ان البريطانيين الذين يعتقد حاج حمد انهم فضلوا ابناء الرقيق السابقين ، لا يمكن الدفاع عنهم حول تهمة انهم كانوا يعملون جاهدين لابعاد السودان عن المؤثرات المصرية . ولكنهم كانوا يعتمدون فى ذلك على زعماء الصوفية والطوائف والشيوخ القبليين ، الذين شكل ابنائهم جميع او معظم المتعلمين الاخرين بجانب ابناء (سلالات الرقيق السابقين) فى كلية غردون .

كما ان حاج حمد لم ينظر الى جانب (السود) وسلالات الرقيق السابقين ، ربما لانه انكر مسبقا ان يكون لديهم (طموح) . ولكن فى الواقع فان ابناء الرقيق السابقين واسرهم كانوا اكثر رغبة وانفتاحا على التعليم ، ربما لاحتكاك البعض منهم بمجتمع مصر الاكثر قربا من التعليم ، وادراكهم لامكانيات الترقى الاجتماعى عبر التعليم كبوابة وحيدة لاجاد فرصة للحياة الكريمة . خاصة وانهم يعيشون فى ظل مجتمع ينكر عليهم الكثير من الحقوق المتساوية عبر ممارساته الاجتماعية وقيمه الثقافية .

كما ان نظرة البريطانيين لهؤلاء السود رغم انها كانت عنصرية تماما ، الا انهم كانوا يعلمون ان لهم قدر من الكرامة والاحترام للذات . فقد صرح تقرير احد الموظفين البريطانيين ان المتقاعدين من الجيش من الرقيق السابقين والذين وصلوا رتبة الضباط ، لن يقبلوا العودة الى الاعمال اليدوية التى يفرضها عليهم المجتمع لانهم سيكون لديهم قدر اكبر من « الاعتداد بالذات والخبرة المهنية » .

اذن البريطانيين كانوا مدركين لقدر من يتعاملون معهم ، وربما يكون احد اسبابهم لقبول

اعداد اكبر من السود ناتج عن الاحجام عن التعليم لدى العديد من القبائل العربية. و التي لم ترى فائدة من الحقا ابنائها بالمدارس، ولم تكن تقدر اهمية العمل الحكومى فى الفترات المبكرة من قدوم الاستعمار .

اذ ان الرقيق السابقين كانوا بالفعل هم القوة العاملة الاساسية فى الدولة، وبالتالي كان من الطبيعى ان يشكلوا النسبة الاكبر من الطلاب الذين سيعدون لملأ الوظائف الجديدة. ولكن يبدو ان النسبة الكبيرة لهؤلاء السود كانت مزعجة لحاج حمد، لان التعليم الذى سيتلقونه كان على نفس قدم المساواة مع ابناء (جميع القبائل العربية الاخرى). ويجب ان لا ننسى ان الرقيق السابقين كانوا يشكلون فى بدايات الحكم الثنائى،

وعند تأسيس كلية غردون ما لا يقل عن ٢٠٪ الى ٤٠ ٪ من السكان فى مناطق البلاد الريفية والحضرية، وهذه النسبة تقارب او تتناسب مع نصيبهم من القبول فى كلية غردون فقد كانوا ٦٨ طالبا من السود او (ابناء سلالات الرقيق) على حد تعبير حاج حمد، فى مقابل ١٢٨ من القبائل العربية.

ان هذه النظرة التى تتجاهل الواقع وحقاآته و التى عبر عنها حاج حمد وغيره من المؤرخين والنخب السودانية، تعبر بعمق عن الوضع فى السودان الذى لم يتمكن قط والى وقتنا الحاضر، من التخلص من حالة الانقسام العرقى والعنصرية المتجذرة المبنية على تاريخ طويل من الرق واثاره على علاقات السلطة والثورة فى السودان.

وفى الطريق نحو بناء الطبقة السودانية المتعلمة اجتهد البريطانيون لمنع تحول اولئك الطلبة الصغار السن، الذين تعلموا فى ظروف اتسمت بقدر كبير من القهر من قبل المعلمين البريطانيين خاصة فى كلية غردون ، اجتهدوا لمنعهم من التحول الى نخبة وطنية تطالب بالتححر والاستقلال.

وبالتالى كان النظام التعليمى رغم اعتماده على اللغة العربية فى المراحل الاولية الا انه كان يصبح غربيا بشكل اكبر كلما تقدم الطلاب فى التعليم. والمقبولين فى كليه غردون من صفة اولئك المتعلمين شكلوا لاحقا طبقة من الخريجين ، اى المتعلمين، الذين كانوا رغم اعدادهم القليلة نسبيا ، الا انهم يشكلون قوة فكرية وثقافية ذات توجهات مختلفة عن القوى الدينية والتقليدية السائدة.

وتحمل داخلها افكارا واسئلة حول المستقبل اكثر استجابة لتغيرات الواقع، والا هم

انها اكثر تأثراً بالاحداث الاقليمية والدولية وعلى صلة اوثق بالعالم الخارجى. فالصحف والمجلات كانت تنقل الاخبار عن مصر القريبة وما يجرى فى الشرق الاوسط وبقية العالم الاسلامى ، ومجريات الاحداث الدولية التى كانت تتسرب ولو بشكل قليل عبر جريدة السودان الحكومية.

وكان الجيل الاول يواجه العديد من المصاعب فى تحديد مسار لحركة وطنية سودانية، تستصحب كل تعقيدات التركيب السودانى المتنوع. حيث كانت العشرين عاما الاولى من الاستعمار الثنائى ارتبطت بمقاومة فى المدن وشمال السودان عموماً اتسمت بطابعها المهوى المتأثر بالثورة المهدية.

ويصف احمد خير الوضع حينها قائلاً: «لقد ظل زمام المقاومة الشعبية منذ قيام الحكم الثنائى فى السودان الى ما قبل الحرب العالمية الاولى منحصر فى ايدى الزعامات الروحية، وكان «الجهاد الدينى» ضد الكفار لا ضد المحتل الاجنبى او المستعمر هو الشعار الوحيد الذى تهنز له القلوب وتتحرك له المشاعر ويقيم له الراى وزناً واعتباراً. لذلك ما انفكت المعارك والثورات المحلية تتشب بين الوطنيين وبين الحكومة فى الشمال والجنوب.»

ولقد كان للافكار التحررية طابع دينى غيبى لا فكك منه مرتبط بتاريخ الثورة المهدية القريب من الازهان، وحالة القهر الشديدة التى عاشها المجتمع السودانى لسنوات تحت الحكم التركى ومن بعده المهدية . وبالنتيجة كانت القيادات الروحية والزعامات الدينية هى سيدة الموقف، والقائد الاساسى للجماهير والممثل المعترف به للشعب السودانى من قبل الادارة البريطانية .

وتلقت تلك القيادات سيل من الدعم المباشر، خاصة الطائفة الختمية وزعيمها السيد على الميرغنى الذى منح لقب سير او فارس عام ١٩٠٠. وذلك تعبيرا عن الامتنان على خدماته الجليلة فى مساعدة جيوش الفتح البريطانى، والمساعدة فى تمكين البريطانيين من تثبيت الحكم بهدوء دون مقاومة تذكر او اى قلاقل.

ويصف احمد خير حالة السودان تحت هذه الزعامة الدينية المسيطرة على البلاد، ويقول: « والقيادة الدينية فى السودان نوعان : قيادة مستتيرة ، واخرى ضاربة فى غياهب الجهل تائهة فى سراديب التعصب .

والاخيرة هي التي انفردت بتعكير صفو الامن بين الفينة والاخرى ووفى جهات مختلفة تحت اسم الثورة الدينية ، تزهق فيها الارواح ويسفك الكثير من الجهد والم قبل ان يلقي قادتها حتفهم فى حومة الوغى او على خشب المشانق دون كبير عطف او اهتمام من الراى العام.

اما الاولى من علماء الشريعة ومشايخ الصوفية فقد التزمت منذ البداية جانب التعاون مع الهيئة الحاكمة تعاونا سلبيا او ايجابيا ضعيفا او قويا علنيا او سريا مقبولا لدى الراى العام او غير مقبول تبعا لطرائق الرجال ونفسياتهم وفهمهم للحياة»^{٢٠٨}.

وفى مقابل هذه الزعامات الدينية ، كانت تنمو الطبقة المتعلمة المستتيرة والتي كانت تنقسم منذ البداية الى قسمين كما اشار الى ذلك حاج حمد « السود » السودانين من السلالات غير العربية وسلالات الرقيق السابقين.

والتقسم الثانى من ابناء القبائل العربية، وهم فى الحقيقة كانوا ابناء زعماء تلك القبائل وكبار التجار ورجال الدين والزعامات الطائفية والدينية.

وحسب تصنيف البريطانيين فان الطبقة الجديدة المتعلمة كانت نسخة مصغرة للمجتمع السودانى المنقسم فعليا وقتها ، خاصة فى المدن فى شمال السودان، والذى انقسم بين المنتمين للقبائل، ومن هم بلا قبائل من الرقيق السابقين المنبتين قبليا. اى المتعلمين كانوا اما ابناء قبيلة عربية نبيلة مسلمة او ابناء زعماء دينيين من الاشراف، او كانوا اولئك المجموعة من ابناء السود المنبتين قبليا من سلالات الرقيق السابقين والمجموعات الغير عربية، والذين تم تعليمهم حسب حاج حمد فى اطار « خطة خبيثة للانجليز».

هذا الانقسام العضوى والذى يعبر تماما عن الواقع السودانى بخلفياته التاريخية المركبة، قد انعكس على الحراك الاول للمجموعات من المتعلمين الذين حاولوا تنظيم انفسهم من اجل لعب دور فى المطالبة بحقوق وطنهم.

فالمواجهة فى البداية وطوال سنوات كانت محصورة بين الطبقة المتعلمة الصاعدة، وبين الزعماء الدينيين وخاصة زعماء الطائفتين الكبيرتين الختمية والانصار، اذ كانتا تمثلان القوى السودانية التقليدية والمحافضة. بينما مثل الخريجون الطبقة المتعلمة المستتيرة

التي كانت تعتقد انها الوريث الطبيعى للحكم البريطانى، باعتبارها اكثر قربا من العالم ومجريات الامور وتطورها بحكم ما تحصلت عليه من تعليم على قلته وضعفه. ولكن لم تتمكن تلك القوى المتعلمة من التحرك واخذ زمام المبادرة فى مواجهة مباشرة مع الاستعمار خلال العقدين الاولين من القرن العشرين.

ولكن مع قيام الحرب العالمية الاولى فى عام ١٩١٤، ظهرت تحديات هامة مهدت الارض للتحركات اللاحقة. فقد اشتعلت الحرب بين معسكر الغرب، وبريطانيا فى قلبه، وبين المعسكر الاخر الذى كانت فى قلبه الدولة العثمانية، وريثة الخلافة الاسلامية او ما تبقى منها. ومع بداية الحرب كان الانجليز فى خشية من ان تناصر الدول العربية، خاصة مصر والسودان بالضرورة، ان يناصرا الخلافة الاسلامية العثمانية. ولهذا لجأت بريطانيا لاتخاذ اجراءات سريعة لمنع هذه الخطوات، فنزعت الحكم عن الخديوى عباس حلمى واعلن الامير حسين كامل ملكا لمصر ليضمن الانجليز موالاته التاج المصرى. وبالفعل انحازت الدولة المصرية لبريطانيا ضد الدولة العثمانية.

وكان ممثل بريطانيا فى مصر اثناء الحرب هو الحاكم السابق للسودان ريجنالد وينجيت الذى خبر السودان جيدا طوال سنوات منذ الاحتلال، وعمل حاكما عاما للبلاد ل ١٢ عام، وله علاقات وثيقة بالزعماء القبليين وخاصة السيدين، على الميرغنى وعبد الرحمن المهدي. وبدأت حملة لجمع توقيعات لدعم للحكومة البريطانية فى حربها ضد الخلافة الاسلامية، وكان السيدين اول الموقعين. وبذل السيد عبد الرحمن المهدي مجهودا كبيرا فى تأكيد الولاء من قبل المجموعات التى تدين له، مما صنع له مكانة جديدة وظهر قدراته ووفائه للبريطانيين.

ومع نهاية الحرب العالمية كانت مصر تمر بالحراك الوطنى المطالب بتقرير المصر والاستقلال، خاصة مع ارتفاع اصوات البريطانيين انفسهم حول منح الشعوب الحق فى تقرير مصيرها. وفى عام ١٩١٨ طالب سعد زغلول باعطاء مصر استقلالها، وفى عام ١٩١٩ تحولت المطالبات الى ثورة شعبية فى مصر تطالب بالاستقلال.

وفى اثناء هذه الثورة المصرية وبدلا عن ان يتضامن السودانيون مع مصر عبر ممثليهم التقليديين الذين تعترف بهم الحكومة، كان رد فعل الزعماء السودانيون معاكسا للتوقعات و

معبرا عن الولاء الشديد للحكومة البريطانية.

فارسل السيدين الميرغنى والمهدى ومن بعدهما الشريف الهندى برسائل يتبرأون فيها من الحراك المصرى نحو المطالبة بالاستقلال. حيث ارسلوا رسالة الى المندوب السامى البريطانى فى مصر بتاريخ ٢٣/٤/١٩١٩، وعبروا فيها عن موقفهم الثابت وقالوا ان هذا « تأكيدنا الخالص والتام على انه لا يد لنا فى الحركة القائمة الان فى مصر ولا علاقة لنا بها وعلى ان الحركة لا تتفق ورغائبنا^{٢٠٩} .

« هذا النص الواضح انما يشرح ليس فقط موقف القيادات الدينية من الحراك الوطنى فى مصر، بل وفى السودان ايضا وهذا هو المهم. ففى نفس العام قام هؤلاء الزعماء الدينيين بالسفر الى بريطانيا وتقديم فروض الولاء والطاعة لملك بريطانيا، استكمالا لتوقيعهم على سفر الولاء، والذى تم تجميعه من التوقيعات التى ايدت بريطانيا ابان الحرب. وقدم السيد عبد الرحمن المهدى سيف والده لملك بريطانيا استدلالا على هذا الولاء وتلك الطاعة الكاملة للاستعمار البريطانى.

هذه المواقف من الزعماء الدينيين والقادة القبليين، جعلت بعض الفئات المتعلمين والخريجين يشعرون بالخزى والخجل والعار، خاصة فى حالة المقارنة مع المقاومة الوطنية المصرية المتصاعدة للاحتلال البريطانى، واشتعال الروح الوطنية هناك. حيث كانت الصحف تنقل الى السودان احداث واخبار ذلك الحراك،

كما ان المصريين المقيمين فى السودان من الموظفين واعضاء الجيش كان لهم دور هام فى بث المعلومات والوعى بالفكر التحررى الذى كان يعم مصر. وكان لهذا الحراك المصرى فى مقابل الخضوع السودانى للحكومة البريطانية فى بداية العشرينيات دورا مهما فى تشكيل الحركة الوطنية السودانية بملامحها الحالية.

فقد كان هناك شكل من الخلاف الواضح فى وجهات النظر بين الزعماء التقليديين وبعض المتعلمين وخاصة الشباب منهم والموظفين فى المراتب الدنيا اضافة الى السود من المنبتين قبليا. وكان لهذا الخلاف الدور الاساسى فى سيل من الانتقادات للزعامات الدينية والقوى القبلية، عبر منافذ اللقاءات المصغرة للخريجين وقتها وبعض الصحف فى مصر. وكان اهم اسس هذا الاختلاف اضافة الى استنكار المتعلمين لهذا الخضوع للاستعمار، هو

٢٠٩- (ابوالقاسم ١٩٩٦، ص٢٢٥)

ما حملته خطاب الزعماء الطائفيين من الاشارة الواضحة للانفصال التام بين السودان ومصر وعدم تمثيل مصر للسودان فى حراكها التحررى.

وكان هذا الخضوع من قبل السادة القبليين للاحتلال، سببا فى ان يقوم بعض المتعلمين من الخريجين باول حراك مقاوم للاستعمار فى داخل الخرطوم مركز الحكم. وهنا ملمح هام، اذ انه على الرغم من انه كما ذكرنا كان هناك ثورات مشتعلة فى المناطق السودانية السوداء فى جبال النوبة ودارفور وغيرها منذ قدوم الحكم الثنائى،

الا ان الهدوء كان يعم الشمال بشكل عام عدا بعض الادعاءات المهدوية وادعاء بعضهم انه النبى عيسى فى حركات تم قمعها سريريا. وبالتالي كان هناك انقطاع كبير بين تلك المناطق المتفجرة بالثورات وبين الحضر والمدن. وبالتالي اتى حراك المتعلمين الاوائل حضريا مدينيا بامتياز، رغم انه عم العديد من المدن السودانية فى كافة الاقاليم ووصل حتى الجنوب فى مراحل لاحقة.

لقد كان هذا الحراك رافضا لما عبر عنه السادة فى موقفهم المنفصل عن مصر، وفى الاستقلال التام للربغبات السودانية عن تلك المصرية. وكان من المثير للصدمة ان تكون الرغبة المصرية هى انتهاء الاحتلال البريطانى، وان لا يشارك الزعماء الدينيون والقبليون السودانيون مصر فى تلك الرؤية لمستقبل مصر والسودان ايضا.

فلقد كان من المستغرب ان لا يرغب شعب فى الحرية والاستقلال، او ان تكون رغبة زعاماته هى البقاء تحت الاحتلال الاجنبى. وفى هذه اللحظة التاريخية وبينما مصر تضغط لتفاوض على وضعها المستقبلى، كانت تصر على ان السودان هو جزء من التاج المصرى. وبالتالي كان المصريون يصرون على التفاوض على وضع البلدين معا دون فصل، بحيث يكون مصير السودان مرتبطا بمصير مصر، فاذا استقلت مصر عن الاحتلال البريطانى فالسودان ايضا يجب ان يخرج من سيطرة الانجليز.

وفى مقابل هذا الموقف المصرى كان الاصرار البريطانى على الاحتفاظ بالسودان، اولا كورقة ضغط على مصر نفسها وثانيا لان بوادى الاستغلال الاقتصادى للسودان وخاصة مشروع الجزيرة كانت قد بدأت فى الظهور الى السطح وتعطى ثمارها للمستعمر الذى لم يرد التفريط فى حماية هذا الاستثمار الضخم. وعليه وضعت بريطانيا على الطاولة منذ

بداية العشرينيات ما سمي بالمسألة السودانية « Sudan Question » . وكانت وجهة نظر بريطانيا ترى ان السودان يمكن ان يعطى حكما ذاتيا مستقبلا، وبالتالي كان هذا مسارا يطرح استقلالا كاملا عن بريطانيا ومصر ايضا يوما ما ولكن بدون اى ضمانات للسودانيين وبدون وعود واضحة.

وقد دافع السادة والزعماء الدينيون عن مواقفهم الداعمة لبريطانيا والرافضة لدعوات مصر للتحرر من بريطانيا تحت هذا الغطاء. وباعتبار ان بريطانيا هي الممثل الافضل لهم باعتبارها الدولة الاقوى، فى حين ان مصر نفسها كانت دولة محتلة من قبل البريطانيين تبحث عن تحررها.

فكيف يتم الخضوع لها وهى نفسها لا تملك السيادة على قرارها، وتعيش حالة من عدم الاستقرار السياسى. وتم تبادل الهجوم عبر جريدة الحضارة التى كانت تعبر عن السيدين وكبار الخريجين المتحالفين والمتفقين معهم، اذ كانت صحيفة تابعة للحكومة البريطانية بامتياز، وبين الصحف المصرية التى استهجنت مواقف الزعماء التقليديين السودانيين.

وفى الداخل كان العديد من المتعلمين السودانيين ساخطين لاسباب عديدة منها سفر الولاء ، والخضوع للمستعمر. وكانوا غير مقتنعين بحجج الزعماء فى الركون للبريطانيين ووعودهم، فى مقابل امكانيات التحرر منهم. وزاد من حماس المتعلمين وموقفهم المناهض للزعامات الدينية، الارتباط التاريخى بمصر من خلال الحكم السابق، واثر التعليم المصرى العربى الشرقى، اضافة الى ذلك الغليان التحررى والروح الوطنية التى تشوق المتعلمين الى ان تنتقل الى السودان. فلقد كانت مصر هى بوابة الانفتاح الثقافى والحضارى ومثال نضج الممارسة السياسية والوطنية والمقاومة .

وفى ظل هذه المواقف السودانية المتناقضة داخليا ، قامت جماعة من المتعلمين السودانيين بانشاء اول مجموعة وطنية ذات اهداف واضحة تتجه نحو مقاومة الاستعمار، وهى جمعية الاتحاد السودانى. وكان اول وابرز أنشطة هذه الجمعية نشر بيان يستهجن الاتجاه الرامى للانفصال عن مصر فى توجيهها التحررى المناهض للاستعمار.

كان ذلك البيان هو ضربة بداية وعلان للانقسام السياسى الذى سيزداد تعمقا فى السنوات المقبلة بين المعسكر المؤيد للتوجه المصرى، والذى سمي لاحقا باتجاه ”وحدة وادى

النيل“ ، والاتجاه الاخر المؤيد للتوجه البريطانى الذى نشأ من خلال طرح المسألة السودانية والذى اصبح كتيار يعرف لا حقا بشعار ” السودان للسودانيين“ . ولكن فى تلك المرحلة المبكرة لم تكن خطوط الانقسام واضحة الى هذه الدرجة، وكانت هناك عوامل اخرى ذات اهمية فى رسم صورة ذلك الحراك المبكر.

على عبد اللطيف : تحديات النشأة والاصل

تكونت جمعية الاتحاد السودانى فى اوائل العشرينيات ولا يوجد تاريخ محدد لتاريخ انشاءها لان اعمالها كانت تتسم بقدر عالى من السرية . وكان من ابرز مؤسسى الجمعية عبيد حاج الامين وسليمان كشة، ولكن الشخصية الاكثر جدلا فيما ستكشف مجريات الاحداث هى شخصية على عبد اللطيف . والذى لا يوجد اجماع على انه كان من المؤسسين ، كما ينكر بعض اعضاء الاتحاد السودانى انه كان عضوا من الاساس. ولكن الطبيعة السرية المتكتمة للجمعية، وكونها تعمل فى شكل خلايا عنقودية، جعلت هناك امكانية ان يكون عضوا. ولكن من المؤكد ان على عبد اللطيف كانت له علاقات وثيقة باعضاء جمعية الاتحاد السودانى. هذه الجمعية وكبقية التكوينات السياسية السودانية كانت تحمل داخلها تناقضاتها وبذور انشقاقها وتفككها فى داخلها . وذلك نتيجة لاختلاف توجهات وخلفيات واءاء الاعضاء الى درجة لم تجعل استمرارها ممكنا.

ولكى ندرك طبيعة ما نشأ من خلافات فى هذه الجمعية، لابد من النظر الى خلفية اعضاءها المؤسسين خاصة سليمان كشة وعبيد حاج الامين اضافة الى على عبد اللطيف. اما سليمان كشة فقد كان « تاجرا غنيا من امدرمان ، ينتمى الى عائلة عريقة ومتخرج من كلية غردون»، وعبيد حاج الامين كان موظفا فى البريد والبرق وكان ايضا من عائلة عريقة من امدرمان .

اما على عبد اللطيف فقد كان ضابطا فى الجيش. وقد ولد على عبد اللطيف فى وادى حلفا بين عامى ١٨٩٢-١٨٩٦ . فتاريخ ميلاده المؤكد غير معروف ، ولكن بعض احفاده يعمتقدون انه ولد فى نفس تاريخ معركة فركة والتي جرت فى عام ١٨٩٦ . والد على عبد اللطيف ، يدعى عبد اللطيف احمد كان عبدا مملوكا لاحد اثرياء منطقة الخندق الواقعة جنوب دنقلا فى الضفة الغربية من النيل، وكان تاجرا يسمى احمد حسين، وربما اخذ عبد

اللطف اسم سيده ، ومن الموثق ان اصول عبد اللطيف من جبال النوبة ولكن لا يوجد تفاصيل دقيقة حول اصوله هناك .

وكانت والدته على رقيقا مملوكة لعائلة محمددين محمددين حسن ، وهو ابن اخ احمد حسين مالك والد على، وكانت تسمى « الصبر زين» او الصبر. وكانت الصبر متزوجة من سيدها وكان لها ابن يدعى الطاهر. وحسب شهادات العازة زوجة على عبد اللطيف، فلقد كان على يحكى لها عن اخوه من الخندق ، مما يدل على معرفته الوثيقة باصوله المرتبطة بخلفية الرق المنتشر في القرن التاسع عشر في السودان، وأنه لم يكن خجلا على الاطلاق من تلك الخلفية.

لقد اسهمت الثورة المهدية في اعادة تركيب المجتمعات المستقرة في مناطق الشمال. فقد هرب الكثير من التجار والاثرياء من السودان الى مصر، وهرب عدد من الرقيق من سادتهم وانضموا الى جهادية المهدية في حروبها المستمرة هربا من حالة الرق والعبودية، وللحصول على قدر من الحرية داخل الخدمة العسكرية، مما قد يفتح الفرصة لهم للحصول على حريتهم الكاملة .

وفي حالة عبد اللطيف والد على هذا ما حدث بالطبط. فقد هرب عبد اللطيف من سيده بطريقة او بأخرى ، وانضم الى الجهادية التابعة للمهدية. ومع انتهاء المهدية انضم الى الجيش المصرى ، واصبح يخدم فى الاورطة السودانية التابعة للجيش المصرى المتمركزة فى وادى حلفا، وهناك ولد على عبد اللطيف .

ولا يعرف اى معلومات عن كيفية وصول والد على الى هذه المرحلة ولا كيفية هربه او زواجه من والدته على. ان تأثير الحياة كجندى فى الجيش المصرى والارتباط الوثيق بين مصر والسودان من الناحية الثقافية فى منطقة حلفا الحدودية، كان لها اثرها فى تشكيل على عبد اللطيف فى بواكير صباه. وهذا التأثير ربما ظهر كما تؤكد يوشيكو كوريتا فى انتماءه الى الطريقة البدوية التى كانت منتشرة اساسا فى طنطا فى مصر. ولم يكن لها اتباع فى السودان الا من الجنود الذين كانوا يعملون ضمن الجيش المصرى.^{٢١٠}

هذا الاحتكاك مع الثقافة المصرية كان له اثاره على الجنود السودانيين من السود والرقيق السابقين، فقد تبنا عادات الطعام المصرية والاحتفالات المصرية مثل شم النسيم

٢١٠- انظر سيرة على عبد اللطيف حسب بحث كوريتا يوشيكو (كوريتا ١٩٩٧، ص٦١-٧٠)

وغيرها. كما ان هذا التأثير شمل الرغبة فى التعليم والطموح الى الصعود فى المجتمع عبر العمل فى السلك العسكرى.

فالمجتمع المصرى الذى لم تكن القبلية ذات اهمية فى تركيبته، كان مجتمعا ذو طابع اكثر انفتاحا فى تقبل الرقيق السابقين خاصة اولئك الذين عملوا فى الجيش ووصلوا الى رتب منحتهم اوضاعا اقتصادية مساوية بل افضل من بعض المواطنين المصريين.

ولكن هذا المجتمع الذى لا يصنف الناس حسب انتمائاتهم القبلية كان اكثر قدرة على تقبل هؤلاء الرقيق السابقين، وربما لانهم نظروا اليهم كسودانيين فى النهاية دون تلك الصفة الاضافية كونهم رقيقا. فبالنسبة للمصريين كل السودانين سود فى النهاية. رغم تمييزهم للفرق بين الجنوبى والشمالى، ولكن صفة العروبة وعدمها لم تشكل اهمية قصوى بالمعنى القبلى. فكانوا ينظرون للسودان كبلد تابع لمصر وعربى بالتبعية الثقافية والسياسية. واما العروبة من ناحية الاصل العرقى ، فان هذا لم يكن مشمولا لنظرة المصريين للسودانيين والعرب الاخرين عموما ، فعروبة السودانين من ناحية عرقية لا يتم النظر لها بجدية بل هى مثار سخرية لدى المصريين وبقية العرب الى الان ، والذين لا يتصورون العروبة كعرق ان تكون ذات بشرة سوداء.

على كل حال كان لهذه النظرة المصرية دور هام فى ان ينتمى العديد من الرقيق السابقين للجيش المصرى ، بل ان عددا منهم بقى فى مصر وعاش فيها حتى بعد تسريحه وتزوج هناك. بالنسبة لعلى عبد اللطيف فقد كان محاطا تماما باجواء مرتبطة بهذه الخلفية للعلاقة بين الجنود السود فى الجيش المصرى وبين السودان. فبعد ان تقاعد والده برتبة عريف ، ذهب الى العيش فى احدى مشاريع الجيش البريطانى التى منحت للمتقاعدين ، ونسبة لطموح على فى تلقى تعليم افضل انتقل الى الخرطوم.

كان على عبد اللطيف فى الخرطوم فى رعاية ريحان عبد الله وهو خاله ، وينتمى الى قبيلة الدينكا ريك من ناحية قوقريال فى مديرية بحر الغزال، وقيل ان اسمه كان « اتاك رو». ومثل العديد من اهل الجنوب انتزع من موطنه الاصلى والحق بالجيش المصرى كجندى مسترق، وعاش فى مصر لفترة وترقى فى سلك الجندية حتى اصبح ضابطا، وعين لاحقا فى وظيفة ادارية فى رمبيك فى مديرية بحر الغزال فى ظل الحكم الثنائى ، واصبح له

نفوذ كبير نتيجة لوظيفته . هذا الرجل هو مثال لامكانيات الترقى للرقيق السابقين بعد انضمامهم للجيش المصرى، والفرص المهنية التى اتاحها لهم ذلك العمل. كما ان الحكومة البريطانية اسهمت فى استمرار امكانية ترقيةهم مهنيا، ولكن من الملاحظ ان الوظيفة الادارية المهمة التى حظى بها ريحان كانت فى الجنوب ولم تكن فى الشمال .

وربما لهذا دلالة فى ان المجتمعات الشمالية ربما لن تقبل موظفا اداريا يتعامل مع الزعامات القبلية، التى لايمكن ان تتعاون مع امثال ريحان. ويظل هذا افتراض لكنه مرتبط بالواقع العملى فى تلك الفترة. اثناء اقامة ريحان فى مصر تزوج من امرأة من اصول مصرية، فقد كان والدها من الصعيد وامها من الدينكا، وغالبا كانت امها من الرقيق ايضا. ولكنه انفصل عنها وتزوج امرأة من الدينكا .

على كل حال من غير المؤكد ان كان ريحان هو خال على اى بمعنى انها اخو والدته . اذ تشكك يوشيكوفى ذلك بطبيعة الاسترقاق التى كانت تعمد الى تفريق الاسر ، ولكن هذا لا ينفى وجود قرابة بينهم. وقد اشترى ريحان منزلا فى منطقة برى فى الخرطوم، مما يدل على انه كان فى حالة مادية جيدة نتيجة لوظيفته ورتبته العسكرية المرموقة.

بدأ على عبد اللطيف تعليمه فى الخلو فى برى ، قم التحق لاحقا بكلية غردون التذكارية لتلقى تعليمه الرسمى فى المرحلة الثانوية ثم انتقل الى الى المدرسة الحربية. وقد كان على عبد اللطيف شديد التميز فقد حصل عند تخرجه عام ١٩١٣ على ميدالية السردار (الحاكم العام) التى تمنح لافضل طالب فى العام. ونتيجة لهذا التعليم المزدوج فى ارقى مؤسسات التعليم فى تلك الفترة اى كلية غردون والمدرسة الحربية، اصبح على عضوا فى صفوة المجتمع المتعلمة القليلة العدد جدا فى تلك الفترة ، واصبح احد اعضاء نادى الخريجين الذى تم تاسيسه عام ١٩١٨ .

وبالنتيجة اصبح عضوا فى طبقة المثقفين الذين شكلوا النخبة السودانية المتعلمة فى ذلك الوقت. تقول كوريتا ان الانجليز وصفوا حالة على عبد اللطيف كحالة استثنائية ، « اذ انه قفز من حثالة المجتمع الى صفوته.»

الا ان الواقع كما تؤكد كوريتا وكما اكد ايضا حاج حمد عبر ملاحظته حول اعداد السود

المقبولين فى كلية غردون عند انشائها، يؤكد ان على عبد اللطيف لم يكن حالة نادرة وهذا ما سنتبته مجريات الاحداث فى الفترة اللاحقة. وكونه لم يكن حالة نادرة مرتبط كما اشرنا، بعوامل عدة من ضمنها حقيقة ان اعداد الرقيق السابقين قد شكلوا نسبة ثلث المجتمع فى الحضرة. و كانوا على درجة من الوعي جعلتهم راغبين فى تعليم ابنائهم خاصة اولئك الذين هم انفسهم تلقوا قدرا من التعليم عبر انضمامهم للجيش المصرى والجهادية التابعة للمهدية قبل الاستعمار.

فهؤلاء شكلوا طبقة من السكان الذين كما تقول كوريتا كانوا « طبقة تتصل اتصالا وثيقا بالطبقات الدنيا فى المناطق الحضرية من جانب ، الا انها من الجانب الاخر كانت مصدرا كامنا لطبقة الافندية» النامية، وهى الطبقة التى نشأت عبر التعليم فى عهد الحكم الثنائى. والمثال الاخر على ان على عبد اللطيف لم يكن حالة نادرة، هو حالة زميله وصديقه فى اللواء الابيض زين العابدين عبد التام، والذى ايضا كان والده من الدينكا المسترقين وعمل فى الجيش المصرى فى وادى حلفا وعاد للسودان بعد الاحتلال البريطانى وعمل فى الخياطة . وكان على عبد اللطيف يعمل معه فى الاجازة حتى اجاد الخياطة والتى كان يمارسها حتى بعد كبره. وزين العابدين عبد التام مثل على عبد اللطيف اصبح ضابطا فى الجيش وانتقل من الحثالة الى الصفوة.

على عبد اللطيف القائد وبروز صراع الهوية

لم تبدأ أنشطة على عبد اللطيف الوطنية وميوله الثورية مع نشأة الاتحاد السودانى، بل ان سيرته المهنية التى كانت متصاعدة قد انتهت بسبب انشطته الوطنية المبكرة. وتعرض للمشاكل بسبب مواقفه المناهضة للاستعمار ، والتى اتخذها دوما بشكل شجاع ولم يتوقف لحظة للتفكير فى العواقب التى ادت فعليا فى نهاية الامر الى فقدانه لوظيفته ورتبته العسكرية. ارسل على عبد اللطيف للخدمة فى موطن والده الاصلى فى عام ١٩١٦ فى جبال النوبة، حيث انتقل الى هناك مع زوجته العازة و ثم نقل بعدها الى الفاشر ومكث فيها عامين. لم تكن فى هذه الفترة له أنشطة واضحة موثقة لكن العازة زوجته فى مقابلات معها اوضحت انه كان لدى عبد اللطيف شعورا قويا بان له قدرا مختلفا ومهمة عليه انجازها. ومن

دارفور نقل الى الجنوب وعمل فى رمبيك وعين مامورا فى شامبى .
وفى عام ١٩١٨ كان على قد رقى الى مرتبة ملازم اول ، وفى عام ١٩١٩ نقل الى ود
مدنى فى الاورطة الرابعة عشر. ومن هنا بدأ حراك على عبد اللطيف السياسى يزداد قوة
. وفى اجازاته اعتاد على عبد اللطيف الذهاب الى الخرطوم للمشاركة فى اجتماعات نادى
الخريجين الذى كان عضوا فيه وقد اصبح عضوا فى لجنته التنفيذية عام ١٩٢١. وتروى
زوجته العازة انه كان مولعا بلعب الشطرنج والقراءة ويسهر كثيرا ليكتب.
فى عام ١٩٢١ رفض على عبد اللطيف اداء التحية لضابط بريطانى اعلى منه رتبة بينما
كان فى الشارع فى ود مدنى ووقد استدعى الى الخرطوم وتم التحقيق معه. وفى تلك الفترة
كان يفرض على الضباط السودانيين ابداء التبجيل المبالغ فيه لنظرائهم البريطانيين،
فاذا كان الضابط يركب على الخيل مثلا ومر بطابط بريطانى عليه ان يترجل من الخيل
ويؤدى التحية. ووقف على عبد اللطيف عن العمل ابان هذه الحادثة . ويبدو ان موقف على هذا
ربما كان بداية لقرار واعى منه لبداية نشاطه السياسى المقاوم والعلنى بلا تخفى او خوف.
وتشير كوريتا يوشيكو ان موقف على كان ربما استلهما للثورة المصرية عام ١٩١٩ حيث
رفض تحية الضباط المصريين للضباط الانجليز كان احد ابرز اشكال التعبير عن المقاومة.
وخلال قضاء فترة استدعاءه فى الخرطوم تم ضم على الى الاورطة التاسعة فى امدرمان^{٢١١}.
فى ٢٨ فبراير عام ١٩٢٢ قررت بريطانيا منفردة اعطاء مصر استقلالها بشروط
وتحفظات من ضمنها فصل السودان عن مصر، وبعد اسابيع قليلة زار اللورد اللبى السودان
ليجتمع بزعماء الطوائف وشيوخ القبائل فى السودان لتثبيت موقفهم الداعم للحكومة
الانجليزية فى وجه مطالب الحكومة المصرية .
وفى رد فعل على هذه الاحداث والتوجه المتزايد نحو ابقاء السودان تحت الاحتلال
البريطانى بمباركة الزعماء الدينيين، قام على عبد اللطيف بكتابة مقالة فى شكل منشور
سماه « مطالب الامة» وذهب بالمقال الى جريدة حضارة السودان الصحيفة السودانية الاكثر
شهرة والتي كان يديرها حسين شريف ، ولكن الصحيفة كانت تدعم خط الزعماء الدينيين
والحكومة الانجليزية .

٢١١- انظر سيرة على عبد اللطيف حسب بحث كوريتا يوشيكو (كوريتا ١٩٩٧، ص٦١-٧٠)

ولذلك لم تنشر المقال قط. وبالطبع وصل المقال الى ايدى المخابرات الانجليزية التى لقت القبض على عبد اللطيف بتهمة اثاره المشاعر المعادية للحكومة، وتمت محاكمته فى ١٤ يونيو ١٩٢٢، وحكم عليه بتجريده من رتبته العسكرية والسجن لمدة عام.^{٢١٢}

وكان منشور على عبد اللطيف يحتوى على عدة مطالب متعلقة بتوسيع فرص التعليم، والغاء الحكومة احتكار السكر وطالب بزيادة تعيين الموظفين السودانيين فى الوظائف الهامة، واعادة النظر فى مشروع الجزيرة.

وكان المطلب الاساسى الذى خطه على عبد اللطيف هو ان « يكون للشعب السودانى الحق فى اختيار من يرشده الى استقلاله. » هذا الحق فى الاختيار هو النقطة التى اغضبت البريطانيين. فلقد ذكر تقرير للمخابرات البريطانية الصادر فى ٢٦ مايو ١٩٢٢، ان محاكمة على عبد اللطيف واتهامه لم تكون بسبب تحدته عن مصر فهو لم يتحدث لصالحها، ولكن لانه طالب بان يكون السودان للسودانيين وطالب « بانهاء الحكم الاجنبى بلهجة ثورية عنيفة »^{٢١٣}.

هذه اللهجة الثورية العنيفة كانت هى روح على عبد اللطيف التحررية المقاومة، التى لم تقبل سوى المواجهة المباشرة مع المستعمر. نقل على عبد اللطيف هذه الروح الثورية الى الحركة الوطنية السودانية باكملها، عبر تواجده فى السجن،

فقد خرج بعد عام ليجد المشهد السودانى قد اصبح اكثر استعدادا للمواجهة. وففترة سجنه واسباب الحكم عليه جعلته بطلا قوميا فى اعين الكثيرين، مما هيئه الى مرحلة قيادية هامة فى تاريخ الحركة الوطنية السودانية .

فموقف على عبد اللطيف ومحاولته ايصال صوت الشعب السودانى كان هدفه ان يوصل رسالة مؤداها، ان هؤلاء الزعماء الدينيين والقبليين لا يمثلون الشعب السودانى، وان هناك اصواتاً اخرى بإمكانها ان تعبر عن السودانيين بكل قبائلهم وفئاتهم.

وتعتقد كوريتا ان على عبد اللطيف لم يقيم بتقديم تلك المقالة او المنشور من دون قاعدة دعم، فهناك معلومات من بعض تقارير المخابرات البريطانية اشارت الى ان على عبد اللطيف اثناء اقامته فى ود مدنى كان يؤسس لاقامة جمعية سميت « جمعية قبائل السودان الموحدة ».

٢١٢- (دياب ٢٠٠٦، ص ١١٥)

٢١٣- (ابوالقاسم ١٩٩٦، ص ٢٥١) ايضا انظر (كوريتا ١٩٩٧، ص ٢٨)

وان هذه الجمعية كانت تسعى الى انشاء تنظيم يتم فيه تعاون وثيق بين كل قبائل السودان، فى رؤية متقدمة لسودان ربما تنتهى فيها الانتماءات القبلية بشكلها الاقصائى والمشتت لوحدة السودانين. وتعتقد كوريتا ان هذه الجمعية ربما القت بظلالها على جمعية الاتحاد السودانى نفسها، بالقدر الذى جعل تفسير كلمة « الاتحاد» لدى بعض الاعضاء ومنهم على عبد اللطيف ربما كانت تعنى الاتحاد بين السودانين اولا قبل ان تعنى الاتحاد بين السودان ومصر.

ولقد كانت جمعية الاتحاد السودانى بقيادة عبيد حاج الامين وسليمان كشة وتوفيق صالح جبريل وغيرهم تقوم بعمل مقاوم للانجليز فى جوهره نابع من الرغبة فى الاستقلال ، ورغم الاتفاق بشكل عام على ان الزعماء الدينين كانوا يقومون بالخيارات الخاطئة برفضهم التوجه التحررى المصرى فى التخلص من البريطانيين، الا ان خطوطا اخرى للاختلاف بين اعضاء الجمعية جعلتهم يقفون مواقف مختلفة فى بعض القضايا التى ابرزت مقدار الشقاق العميق فى المواقف بينهم. ويمكننا ان نخلص الى ان القضايا الاساسية التى كانت مطروحة فى تلك الفترة وتباينت المواقف حولها بين اعضاء الجمعية كانت الاتى:

- قضية تفويض الشعب السودانى لجهة او مجموعة من السودانين تمثله للتحدث باسمه مع البريطانيين والمصريين.
- قضية تفويض السودانين وممثليهم لمصر للحديث باسم السودان باعتبار السودان جزء من مصر فى المفاوضات مع الانجليز . او تفويض السودانين وممثليهم لبريطانيا للحديث باسم السودان باعتبار السودان تحت الاحتلال البريطانى فى المفاوضات مع المصريين.
- مصير السودان وطريقه نحو الاستقلال هل يجب ان يكون مرتبطا بمصر ام بريطانيا.

ان هذه القضايا فرضت على المشهد السودانى لاسباب خارجية بالكامل، وتلك الاسباب فى معظمها تتعلق بالحراك السياسى فى مصر. فرغبة مصر فى الاستقلال بعد الحرب العالمية الاولى وثورة ١٩١٩، جعلت القيادة المصرية الوطنية وعلى راسها سعد زغلول يسعى للتفاوض مع بريطانيا حول وضع مصر تحت الاحتلال. واصر المصريون على ان السودان «

ملكية مصرية»، بالمقابل طرح الانجليز المسألة السودانية.

انعكاسات هذا الصراع فى السودان تحتاج الى ان يتم تحليلها فى اطار علاقتها بالتركيبة الاجتماعية السودانية التى صنعت ردود افعال متباينة، تجاه هذه القضايا حتى ضمن طبقة المتعلمين السودانيين. ففى تلك الفترة لم يكن لهم كيان سياسى يمثل توجهاتهم ، وابرز اشكال حراكهم الوطنى هو ما نحاول استعراضه عبر نشاط جمعية الاتحاد السودانى. والتى عبرت عن نفسها باسم حزب فى احدى الرسائل التى بعث بها عبيد حاج الامين الى عمر طوسون فى مصر نهاية عام ١٩٢٢.

فمواقف قادة هذه الجمعية من القضايا المشار اليها عبر بشكل عميق عن الوضع السودانى المعقد ، الذى مازال يحكم المشهد السياسى السودانى الى الان . والذى بنيت على اساسه الحركة الوطنية السودانية عبر لبناتها التى تمثل جمعية الاتحاد السودانى اهم عناصرها . لقد كان الموقف من القضية الاولى وهى موضوع تفويض السودانين لمجموعة سودانية تمثلهم، منقسما على حدود العرق والاثنية وخطوط الانقسام بين المصالح الاقتصادية المتباينة للفئات الاجتماعية المختلفة. فالتمثيل السياسى للسودانيين فى تلك اللحظة كان محصورا على زعماء الطوائف والقبائل، وكانت الحكومة البريطانية تقدم لهم دعما كبيرا لكى يستمروا فى مساندتها.

هذا الدعم كان فى شكل مالى واصبح اكثر سخاء مع قيام مشاريع الرى النهرى فى الجزيرة وغيرها . واعطى السادة وشيوخ القبائل مساحات واسعة من الاراضى الزراعية، وكانوا اهم المستفيدين من التوسع الاقتصادى فى حركة التجارة الخارجية ووالداخلية. وبالتالي كانت مصالح هذه الطبقة مرتبطة ببقاء الانجليز والذين ضمنوا لهم ايضا تحجيم المنافسة من التجار والراسماليين المصريين. وعليه كان هؤلاء الزعماء والتجار هم النخبة الاقتصادية، و التى اصبحت الوسيط بين الحكومة والشعب وبين الشعب والشركات الاجنبية وخاصة البريطانية التى بدأت تدخل السودان.

ومن هنا كان هذا الاحتكار الاقتصادى للسودان فى ايدي هؤلاء الشيوخ والسادة، هو سبب رئيسى فى رغبتهم فى التعاون مع البريطانيين الذين كانوا يضمنون لهم استمرار نمو ثروتهم. وذلك فى مقابل ان يضمن الزعماء تعاون الشعب وخضوعه للحكومة البريطانية ،

ومشاريعها الاقتصادية التي بدأت في التطور في مطلع العشرينات مع قيام مشروع الجزيرة. هذه الفئة من السودانيين كان يمثلها داخل جمعية الاتحاد السوداني، ولو على مستوى صغير سليمان كشة والذي كان تاجرا ثريا ومن اعرق الاسر من امدرمان. هذه الخلفية لسليمان كشة جعلته يدعم فكرة ان الزعماء والشيوخ وكبار القوم هم من يجب عليهم تمثيل السودانيين في تعاملهم مع دولتي الاحتلال.

هذا التوجه ظهر في البيان الاول المنشور من جمعية الاتحاد السوداني في نوفمبر ١٩٢٢. حيث يشير الخطاب الى ان الانجليز قاموا بانشاء جريدة الحضارة:» لاغراض لا يجهلوننا خدمة لمأربهم يكتبون فيها ما شاءوا من ضروب السياسة الخرقاء، ومما يؤسف له شديد الاسف انهم يستخدمون لاغراضهم اسماء الثلاثة زعماء الدينيين لما لهم من المكانة العظيمة في نفوسنا. ويعلم الله ان سياسة هذه الجريدة على غير ارادتهم ولكنهم مرغمون على السكوت في ظل احكام السودان العرفية الظالمة.^{٢١٤}»

هذا البيان يوضح ان موقف الجمعية في تلك الفترة المبكرة لم يكن يحمل الزعماء الدينيين الثلاثة - وهم على الميرغنى وعبد الرحمن المهدي والشريف الهندي - اى مسؤوليية عن ما تنشره صحيفة الحضارة والتمسوا لهم العذر بان الاحكام العرفية في البلاد هي التي اجبرتهم على الصمت عن ما يحدث باسمهم دون رضاهم.

هذا الموقف التبريري للبيان يوضح الرضى الكامل عن ان يظل هؤلاء الزعماء ممثلين للسودانيين. ورغم ان البيان صادر عن الجمعية لكن وقته المبكر يشير الى ان على عبد اللطيف وقتها ربما لم يكن عضوا مؤثرا في الجمعية. بينما سليمان كشة وعبيد حاج الامين كانا المحركين الرئيسين للجمعية في تلك الفترة .

لكن هذا الموقف بدأ يتغير بالتحرك نحو نقطة المواجهة مع الزعماء الدينيين، عندما بدأت هذه الزعامات في التوقيع على سفر ولاء جديد وذلك مع تقدم سعد زغلول في ضغوطه من اجل المفاوضات مع بريطانيا حول الاستقلال . ومع اعطاء مصر استقلالها عام ١٩٢٢، بدأت في السودان موجة واسعة من توزيع المنشورات عبر البريد وفي الشوارع، وكانت تلك المنشورات تنتقد فصل السودان عن مصر وسلوك الزعماء الدينيين في هذا الاتجاه.

وكانت هذه اليه نشاط جمعية الاتحاد السودانى المفضلة، اضافة الى الكتابة فى بعض الصحف المصرية وارسال رسائل للقيادات المصرية المناهضة للاحتلال من امثال عمر طوسون. اذا فقد حدث تحول فى موقف بعض اعضاء الجمعية تجاه الزعماء الدينيين كممثلين للشعب السودانى، ولكن سليمان كشة كما سنرى يبدو انه لم يكن موافقا تماما على هذا الاتجاه.

فى مقابل موقف سليمان كشة كان موقف على عبد اللطيف والذى كان واضحا عبر المقال الذى سلمه الى جريدة الحضارة وسجن بسببه لمدة عام كاملو والذى رفضت الحضارة نفسها نشره.

ومن المهم التذكير بان سليمان كشة اصر على ان على عبد اللطيف لم يكن يوما عضوا فى جمعية الاتحاد السودانى كما توثيق لذلك كوريتا، الا ان اعضاء اخرين منهم حسن نجيلة ذكر ان على كانت له صلات قوية بالجمعية وخاصة عبر عبید حاج الامين. موقف على عبد اللطيف من تمثيل الزعماء الثلاثة للسودانيين كان واضحا ، وعبر عن ذلك فى مقاله الذى طالب بان يكون للشعب السودانى حق فى الاختيار لمن يمثلهم ومطالبته بانهاء الحكم الاجنبى.

وهنا اشارة الى ان على لم يرضى عن ممثلى السودان الحاليين ، على مستوى الزعماء الدينيين وعلى مستوى الحكومة البريطانية. اما حول قضية التفويض للبريطانيين او المصريين للتحدث باسم السودان فى المفاوضات بين الدولتين،

فان على عبد اللطيف وسليمان كشة وبقية اعضاء الجمعية متفقين على ان البريطانيين لا يمكن ان يمثلوا السودان. وان المصريين هم الاقرب الى تمثيل مصالح الشعب الراغب فى التحرر والاستقلال من الحكم الاجنبى. كما اتفق ايضا الاعضاء حول ان من مصلحة السودان الارتباط بمصر ، فى المسيرة نحو الاستقلال بناء على قبولهم بها كوسيط وممثل للسودان . وذلك باعتبار ان مصر اساسا كانت فى طريقها للاستقلال الذى حلمت به هذه المجموعة. وبالتالي عن طريق الارتباط بها يستطيع السودان تحقيق طموحه فى التحرر من الانجليز واقامة دولة مستقلة فى مرحلة ما.

وعليه نرى ان نقطة الانقسام الاساسية فى الجمعية كانت ترتبط بمن يمثل السودانين من بين السودانين انفسهم. هذا الاختلاف ظهر بصورة حادة فى توجه الجمعية بعد اطلاق

سراح على عبد اللطيف من السجن ، وتحوله الى شخصية وطنية ذات مكانة هامة . وقد تجلى هذا الانقسام فى قيام مدرستين فى التفكير حول الوطنية السودانية وحراكها نحو التحرر بشكل عام . المدرسة الاولى كانت مرتبطة بنوع المقاومة نفسه ، والتساؤل حول هل يجب ان تكون فى شكل المواجهة العلنية للاستعمار والعمل الثورى ، ام انها يجب تاخذ مسار سرى وهادىء ومتماهى مع السلطة الحاكمة .

هذا النقاش ظل سببا اساسيا لانقسامات تشكيلات الحركة الوطنية طوال فترة الاستعمار ، وامتد حتى مؤتمر الخريجين . وانتهى الى جدل وتصنيفات وصلت الى حد وصف بعض اعضاء الحركة الوطنية من المتعلمين والخريجين بالتعاون مع الاستعمار . اما النقطة الثانية للخلاف فكانت الاكثر اهمية وعمقا فى تاثيرها على واقع السياسة السودانية والخيارات الوطنية ، وعلاقتها بتاريخ السودان الاجتماعى والسياسى . وهو الخلاف المبكر للغاية حول هوية السودان ، وبروز سؤال الهوية منذ تلك المرحلة المبكرة كسبب رئيسى لانقسام السودانيين .

ان خلفية على عبد اللطيف التى حاولنا ذكرها بالتفصيل بالاضافة الى خلفية سليمان كشة ، وضعتهما فى صدام حول سؤال الهوية السودانية ، ادى فى النهاية الى انقسام جمعية الاتحاد السودانى .

فى خريف عام ١٩٢٣ قام سليمان كشة بجمع مجموعة من القصاصد التى القيت فى المولد النبوى فى ١٥ نوفمبر ١٩٢٣ ، وقد كانت القصاصد لمجموعة من الشعراء الوطنيين الذين كان ينتمى بعضهم للجمعية ، وجمعت القصاصد فى ديوان باسم نسمات الربيع . كتب سليمان كشة فى مقدمة الكتاب تصديرا بدأ بعبارة « شعب عربى كريم » ، فاحتج على عبد اللطيف على ما كتبه سليمان كشة وقال انه كان يجب ان يكتب « شعب سودانى كريم » ، حيث لا يجب ان يكون هناك فرق بين العرب والجنوبيين.^{٢١٥}

هذا الخلاف كما تشير كوريتا ادى فى النهاية الى انقسام الجمعية ، وتشكيل جمعية اللواء الابيض التى قادها عبيد حاج الامين الى جانب على عبد اللطيف . بينما لم ينتمى اليها سليمان كشة كما امتنع عن الانضمام لها معظم اعضاء جمعية الاتحاد السودانى المؤسسين .

٢١٥ - (كوريتا ١٩٩٧ ، ص ٢٨)

وبهذا انتهت جمعية الاتحاد السودانى، وبدأت الجماعة المنشقة تحت قيادة على عبد اللطيف السياسية الثورية، وقدرات عبيد حاج الامين التنظيمية مرحلة جديدة من الحراك الوطنى. وحققت انقلابا هاما فى مسيرة الحركة الوطنية فى السودان وفى الطريق نحو الاستقلال. ولكنها ايضا اوضحت ملامح وخطوط الانقسامات العميقة فى المجتمع السودانى. ان الفرق بين عبارة « شعب عربى كريم » وعبارة « شعب سودانى كريم » فى تصدير كتيب شعرى فى العشرينيات، والذي ادى الى انقسام جمعية الاتحاد السودانى، وكسر روحها الاتحادية، خاصة اذا كان هذا الاتحاد يعنى الاتحاد بين السودانين، هذه العبارة ظلالتها تشعبت وامتدت لتفصل السودان كدولة الى قسمين بعد ٩٠ عاما.

فقد اصرت المجموعات السودانية التى كان يمثلها سليمان كشة، من التجار والزعماء الدينين والقبليين وكبار الموظفين والخريجين والذين كانوا فى ذلك الوقت يظهرون على حقيقتهم، اى كونهم كتلة واحدة، ولم ينقسموا الى احزاب متعارضة ظاهريا كما سيحدث فى العشرين سنة التالية لسفر الولاء،

اصرت تلك المجموعات على ان يظل السودان على مستوى الممارسة السياسية والاجتماعية والاقتصادية هو الشعب العربى الكريم، ولذلك لم يجد الجنوبيين بدا من الانفصال بعد حرب اهلية دامت نصف قرن.

وكانت تلك الرؤية الواعية المبكرة لعلى عبد اللطيف لمصير السودان، هى التى قادت حماسه الثورى من اجل ان يكون للشعب السودانى صوته وتمثيله، والذي لا يمكن ان يتفق مع مصالح الزعماء الدينين والقبليين ومن تحالف معهم من كبار الخريجين.

وبالتالى كون على عبد اللطيف جمعية اللواء الابيض، انطلاقا من مبدأين اساسيين، هما نقطة الاختلاف مع سليمان كشة ومن يمثلهم. المبدأ الاول هو ان شعب السودان لا يمثله الزعماء الدينين والقبليين وكبار الخريجين عبر توجهاتهم الثقافية والاثنية ومصالحهم الموالية للحكومة الاستعمارية الانجليزية، والمبدأ الثانى هو تبنى خط المواجهة العلنية والمقاومة المباشرة للاستعمار والحكومة البريطانية.

تم تصوير جمعية اللواء الابيض فى العديد من كتب المؤرخين السودانين، على انها تلك الحركة الوطنية التى قامت بثورة هزت الحكومة البريطانية وادت الى تغييرات هامة فى سياسة الاحتلال البريطانى.

وهذا التوجه فى التحليل له مقدار من الصحة فى اتجاه تحليل الاثار المترتبة على قيام الجمعية. والتي انشأت فى نهاية عام ١٩٢٣، ولكن تم الاعلان عنها رسميا فى مايو ١٩٢٤. كما يعتبر ذلك التحليل صحيحا عند النظر لآثار الاحداث التى ارتبطت بشعارات الجمعية وروحها الثورية خلال النصف الثانى من عام ١٩٢٤، والتي اطلقت لاحقا ثورة اللواء الابيض. ولكن ما يهمنى فى هذه السطور من تلك الاحداث وقيام جمعية اللواء الابيض نفسها ليس كونها ثورة ضد الاستعمار، او حتى نواة لحركة وطنية سودانية. ما يهمنى هو ان تشكيل جمعية اللواء الابيض نفسها كان يمثل نقطة فارقة فى تحديد مسار الصراع السياسى فى السودان عبر بروز سؤال الهوية الوطنية بشكل واضح. خاصة مع الخلفية التى وضحتها لطبيعة الصراع الذى ادى الى انقسام جمعية الاتحاد السودانى، واختلاف وجهات النظر بين على عبد اللطيف وسليمان كشة .

اما الجانب الاخر المهم فى احداث عام ١٩٢٤، هو ان ثورتها لا تتبع من كونها حركة ضد الاستعمار الاجنبى، بل ان ثورتها تتبع من كونها حركة مضادة لسيطرة مجموعة من السودانين على السودان.

هذه المجموعة تتكون من الزعماء الدينيين والقبليين والنخب المتعلمة من كبار الخريجين. اضافة الى كبار التجار من اصحاب المصلحة فى الابقاء على الانجليز من اجل تنمية ثرواتهم، والتأكد من ان السودان مستقبلا سيظل ملكية خالصة لهم يرثونها مباشرة من ايدى الانجليز، ودون الحاجة لمشورة او تفويض من بقية الشعب السودانى .

وبالطبع دون الحاجة للمرور بعقبة اضافية هى مصر وسلطتها التاريخية المفترضة على السودان. وهذه الطبقة لها مصالحها الاقتصادية والسياسية ، اى رغبتها فى السيطرة على السلطة والثروة ، ولكنها لها ابعادها التاريخية والثقافية والاثنية. اذ انها الطبقة المسيطرة تاريخيا على السودان منذ دخول العرب والاسلام الى السودان.

وتحت دعاوى نشر الاسلام وانتشار الثقافة العربية الاسلامية والعرق العربى عبر التجار وخاصة تجار الرقيق والجلابة، حولت تلك الطبقة مصالحها الاقتصادية والسياسية الى صورة ذهنية حول هوية عربية اسلامية للسودان ككل لتثبيت الشرعية وتمكين سيطرتها على السلطة والثروة فى السودان.

فجمعية اللواء الابيض على خلاف ما كانت عليه جمعية الاتحاد السوداني، كانت تدعو بشكل واضح لان تكون « الامة السودانية» هى صاحبة القرار، وان يكون لها صوتها فى التعبير عن مصالحها. وحرى بجمعية اللواء الابيض ان تمثل السودانين، وهى التى كانت فعليا تشمل السودان كشعب بمعظم مكوناته، وللمرة الاولى وربما الاخيرة فى تاريخه الحديث حتى وقتنا الحالى، الا فى استثناءات قليلة.

لقد تشكلت جمعية اللواء الابيض واعلنت عن نفسها فى خضم مجموعة من الاحداث المتسارعة فى نهاية عام ١٩٢٢ وبداية عام ١٩٢٤، سنعرض لها لاحقا. ولكن من المهم النظر الى تشكيل الجمعية نفسها، فلقد تكون المجلس القيادى او القيادة المركزية لجمعية اللواء الابيض من كل منو على عبد اللطيف رئيسا، وصالح عبد القادر وكيلا وحسن شريف سكرتيرا وعضوية كل من عبيد حاج الامين وحسن صالح.

هذه القيادة لعلى عبد اللطيف لجمعية اللواء الابيض لها دلالتها الهامة باعتبار خلفيته كابن من والدين من الرقيق السابقين، وكلاهما من القبائل الافريقية الاصول. فلم تقم اى منظمة سياسية مؤثرة او اى حزب سياسى سودانى ممثلا لكل السودانين، وخارج الاطر الاقليمية والقبلية، منذ جمعية اللواء الابيض وحتى تاريخ اليوم اى بعد قرابة مائة عام بتعيين رجل بهذه الخلفية على رأسها او انتخابه. ناهيك عن ان ينتخب رئيسا للسودان او قائدا لثورة. هذا مع وجود العديد من ابناء اعرق القبائل من امثال عبيد حاج الامين فى منصب العضوية. ورغم اهمية هذا الحدث كعلامة فارقة فى تاريخنا السياسى الحديث، الا انه كحدث كانت له اسبابه التاريخية التى لا تفصل عن الواقع السياسى والاجتماعى الذى يجعل الظاهرة نفسها فريدة من نوعها.

فاختيار على عبد اللطيف لرئاسة اللواء الابيض كان له خلفيتين هامتين مرتبطين باسباب انشاء الجمعية نفسها. الخلفية الاولى هى ان على عبد اللطيف كان هو الذى دعى الى انشاءها والمنظر لها من حيث المبادئ الاساسية. وهى الوقوف ضد تمثيل الزعامات القبلية للشعب السودانى، ومناهضة التوجه نحو بريطانيا الذى يقوده هؤلاء الزعماء، اضافة الى رؤية على عبد اللطيف فى ضرورة اخراج العمل الوطنى الى العلن والمواجهة المباشرة مع الاستعمار.

هذه المواقف فى جملتها كانت تعنى فى اطار المشهد السياسى للسودان فى اطار العلاقة مع دولتى الاستعمار ان على عبد اللطيف وجمعيته يساندان ، مصر وهذا كان خيارهم ليس لانه الافضل بل لانه الوحيد المتوفر فى ظل حيثيات الظروف والمرحلة. اذن كان اختيار على عبد اللطيف رئيسا لانه صاحب فكرة التصعيد والمواجهة ضد السودانين الموالين للبريطانيين، وضد مخططات الحكومة البريطانية.

والمجموعة التى انشقت معه على راسهم عبيد حاج الامين كانت توافق على هذا المسار. وكأنت تدعوله من داخل الاتحاد السودانى قبل الانقسام ، ولكنها لم تتجح فى تمرير رايها، فانضمت الى على عبد اللطيف. اذن راديكالية على وحماسه منحته القيادة اضافة الى مواقفه البطولية السابقة وفترة سجنه التى رفعت من مكانته .

فقد كان اشبه بغاندى او سعد زغلول السودان فى مرحلته، ولاحقا ربما اشبه بمانديلا السودان، الذى اخذ زمام المبادرة وتصدى للمواجهة ودفع ثمن مواجهته مباشرة بفقد وظيفته وسجنه لبقية حياته، رغم ان نهايته لم تكن سعيدة كمانديلا ، كما ان السودان لم يصبح مصيره كجنوب افريقيا على الاقل الى الان. وكان على عبد اللطيف ربما اول مسجون سياسى وطنى، بالمعنى الحديث، يسجن لتعبيره عن رايه بصورة سلمية تماما، ومناهضته العلنية للاستعمار.

اما الجانب الاخر المتعلق باسباب اختيار على للرئاسة فمتعلق بطبيعة المواجهة ذاتها، والمخاطر التى كانت ستأتى من خلفها. فعلى عبد اللطيف عبر سجنه وفقده وظيفته اثبت انه مستعد لدفع ثمن تلك المواجهة، سواء مع الانجليز او من يواليهم من السودانين. وتلك المواجهة وثمرتها الغالى ربما ادى الى تردد زملاء على فى قيادة التنظيم ، الذى سيدفع فى اتجاه تلك الصراعات العلنية المتوقعة.

فى الاجتماع التاسيسى للواء الابيض يذكر احد اعضاء الجمعية تفاصيل تؤكد على هذا التردد. اذ يذكر ان على عبد اللطيف دعى الى اجتماع فى منزله ، وان الاجتماع استمر حتى الثانية صباحا عندما قال على عبد اللطيف « الان نحتاج الى رئيس لهذه الجمعية» و يقول ملاسى فى شهادته عن تلك الليلة وهو الذى كان عضوا فى اللواء الابيض وحاضرا للاجتماع :

« لقد كان هناك العديد من الخريجين من اصحاب المكانة الرفيعة، ولكننا جميعا حاولنا التهرب من تحمل تلك المسؤولية ، صدقونى هذا ما حدث بالضبط، وكان الاجتماع على وشط ان يفض ، عندما وقف على عبد اللطيف وقال (يا اخوتى انها الثانية فجرا، وانتم جميعا تتجنبون رئاسة هذه الجمعية. ما راىكم فى ان اكون انا الرئيس؟ على الرغم من انى لست الاشرف مكانة بينكم ، فانا لست سليلاً لنسب رفيع من العمد والنظار، ولست من اسرة اودقن ولست من اسرة ابوقش (هنا كان يميل للسخرية). والان ما ذا تعتقدون فى ان اصبح رئيس الجمعية؟) يقول ملاسى :« اندفعنا اليه جميعا وهنتناه واصبح رئيسا للجمعية. وكتبنا فى تلك الليلة ان جمعية اللواء الابيض قد تم تاسيسها.^{٢١٦} »

هذه الرواية التى نقلها خالد الكد عن احد شهود العيان لتتصيب على عبد اللطيف، ترسم صورة قريبة جدا من حيثيات الواقع والاحداث فى تلك اللحظة التاريخية. فالمواجهة الواضحة والمباشرة ليس فقط مع الاستعمار، بل ايضا مع العمد والنظار والزعماء الدينيين الذين كان معظم الخريجين والمتعلمين الكبار ذوى المكانة الذين تحدث عنهم ملاسى ينتمون لهم بصلة قرابة وثيقة، جعل تولى منصب قيادة جمعية اللواء الابيض التى يفترض بها تحدى سلطات هؤلاء الزعماء امرا مرعبا بالنسبة لهؤلاء الخريجين. فهم لم يكونوا يتصورون كيفية مواجهة قوة وسلطة ابائهم واعمامهم واسرهم، والبقية كانت تخشى قدرة اولئك الزعماء على التنكيل بهم والتى تتضاعف مع دعم الحكومة لمواقف الزعماء.

ان هذا الخوف والرعب الذى كان يتبدى فى كل لحظات المواجهة بين الخريجين والمتعلمين، وبين هذه « السلطة الابوية » للزعماء القبليين والدينيين وكبار الخريجين وعلية القوم ، كان هذا الخوف دوما يحسم المواجهات لصالح السلطة الابوية التى فازت دوما فى تمرير اجندتها.

فرغم الانتقادات اللاذعة عبر الشعر والكتابات الصحفية ، الا ان الخريجين منذ تلك اللحظة التاريخية وحتى قيام مؤتمر الخريجين وقيام الاحزاب بعد ذلك ، ظلوا فى حالة رعبهم من السلطة الابوية ، حتى انهم استسلموا لها تماما وانقسموا منضوين ومحتمين بعباءات الزعامات الطائفية، و التى ستقسم بينها القوى الوطنية قبل الاستقلال وبعده والى يومنا الحاضر.

فيما يتعلق بقيادة على عبد اللطيف للواء الابيض كان ذلك الرعب الذى سيطر على الخريجين هو الذى اوضح شجاعة على عبد اللطيف، ولكن الالهام انه اوضح تحرره التام من تلك « السلطة الابوية». وهذا نتيجة لخلفيته التى كان يعيها جيدا و هو ماوضح فى حديثه فى الاجتماع. فهو يعلم انه ليس ابن عمدة او ناظر،

ولكن هذه الحقيقة هى بالتحديد كانت نقطة قوته وتميزه ، وكانت سبب تحرره من القيود التى رزح تحتها اولئك الخريجين. وهى القيود التى لم يتمكنوا ابدا من التحرر منها على مستواهم الشخصى ، وبالتالي كبلوا بها مستقبل السودان اجمع وقادوه الى الهاوية. اما على عبد اللطيف الحر تماما من هذه الارتباطات ، كان يحمل رؤية ثابتة تنظر الى الامام اكثر من نظرها الى الخلف.

كما انها كانت تنظر الى السودان بكل تنوعه وقبائله، ولم يكن ينظر له من ثقب قبيلة او طائفة او اسرة معينة. وبالتالي كان حلمه للامة السودانية حلما سودانيا جامعا وشاملا ، لا فرق فيه بين العربى الكريم والسودانى الكريم. هذا الخوف والجبن من قبل الخريجين، و الذى وضع على عبد اللطيف فى قلب القيادة والمواجهة، خاصة مع القادة القبليين، سيثبت ان مبرراته كانت منطقية ، من خلال الهجمة الشرسة التى تلقته تحركات جمعية اللواء الابيض. كما ان قيادة على عبد اللطيف للجمعية كانت سببا هاما فى اثاره العداة ضدها ، عبر انتقاده شخصا ولذات الاسباب التى نصب رئيسا من اجلها، اى لكونه « حرا» من اى قيود قبلية وانساب رقيقة.

فى يناير عام ١٩٢٤ شكل سعد زغلول حكومته وكان من المتوقع ان تتم مفاوضات قريبا بين بريطانيين ومصر حول وضع السودان، او ما اصبح يسمى وقتها بالمسألة السودانية. وفى ١٥ مارس ١٩٢٤ افتتح البرلمان المصرى الاول وخصصت لجنة برلمانية للشؤون السودانية برئاسة النائب الوفدى حمدى بك سيف النصر ومعه ١٤ عضوا، وكان هذا اشارة الى اصرار مصر على ان السودان هو جزء من الدولة المصرية.

وفى المقابل كانت الانباء عن المفاوضات المقبلة تثير النقاشات ، وقامت الحكومة البريطانية بتجميع توقعات لتأكيد ولاء السودانين لبريطانيا ، واعلن عن اجتماع للسيد عبد الرحمن المهدي فى منزله سمي لاحقا بمؤتمر العباسية، كان هدفه تأكيد الزعماء

السودانيين على ولائهم لبريطانيا وتفويضهم لها. ورفض التضامن مع مصر او اعطائها الحق بالتفاوض باسم السودانين باعتبار السودان سيظل تحت الحماية او فى الحقيقة الاحتلال البريطانى حتى يصبح مؤهلا للحكم الذاتى.

وفى مقابل هذا الحراك من قبل السادة عقد على عبد اللطيف اجتماع فى منزله وكان هو الاجتماع التاسيسى الذى بعده تم الاعلان الرسمى عن انشاء جمعية اللواء الابيض. وقال ملاسى الذى كان حاضرا لذلك الاجتماع، « ان كل من الذين كانوا يناهضون الانجليز كانوا فى بيت على ذلك اليوم»، ويذكر ملاسى ان على عبد اللطيف خطب فى المجتمعين قائلا: « نحن مجتمعين اليوم لان هناك مفاوضات سوف تعقد بين الانجليز والمصريين. والسيد عبد الرحمن المهدي قد عقد اجتماعا واعلن رؤيته التى لا نقبلها. نحن نؤمن ان النظار والعمد والشيوخ لا يمثلوننا، لاننا نحن ايضا اناس لنا وجهة نظرنا حول هذا الموضوع. ونريد الان ان نكون قادة لهذا المجتمع واعضائه الملتزمين. والشرط الوحيد هو ان تناهض الحكومة بشكل مفتوح وعلنى ، فهذا قد كان دائما مبدأنا^{٢١٧} .»

هذه الكلمات لعلى عبد اللطيف تلخص فكره ومسيرته والتزامه الوطنى ورؤيته لما يجب ان تكون عليه الحركة الوطنية السودانية المناهضة للاستعمار، التى تسعى لاقامة دولة وامة سودانية متعددة ومتحدة وحررة. ان كلمات البطل على لم تكن فيها اى موارد عن رفضه التام لان يكون هؤلاء الزعماء ممثلين للسودان فى شخصهم، كما انه عبر عن رفضه التام لوجه نظرهم وهى تفويض امر السودان لبريطانيا. واذا تمكنا من فهم دوافع على لرفض تمثيل الزعماء الدينيين والقبليين له كاحد افراد المجموعات المنبئة قبليا، فماذ بشأن الخريجين الذين ناصرهم رغم مخاوفهم ، ووافقوا على نهجه؟

ان تلك المجموعات من النخب المتعلمة الشمالية من ابناء العمد والنظار ، كانوا كما هم دوما والى اليوم يدركون طبيعة ازمة السودان ويعلمون جيدا ماهى الحلول ، لكن تنقصهم الشجاعة لقيادة المواجهة بينهم وبين مورثوهم الشخصى وسلطة ابائهم الرمزىة والمادية. وبالتالي فهم كانوا يتخذون موقفا نابعا من معرفتهم وادراكهم كنخب وكمتمقفين لديهم وعى كافى بالواقع ومشكلاته وسبل حلول تلك المشكلات منذ تلك اللحظة المبكرة ، ولكنهم هربوا من المواجهة المباشرة عبر الاختباء خلف على عبد اللطيف.

وبوعى تام لما يمثله على عبد اللطيف من خلفية اجتماعية واثنية وتاريخية، وربما فى تماهى خفى بينهم وبين ابائهم ، فى اشارة الى ان من يقف ضد تلك السلطة الابوية القبلية العربية الاسلامية ، لا بد وان يكون منبثا قبليا وسليل الرقيق واسود من قبائل افريقية غير عربية. فهؤلاء هم الاخرين الذين سيعارضون سلطة ابائهم وليس هم ، فكان تعيين على هو تبرئة لساحتهم وتاكيدا على طرفى الصراع الذى لا يمكن ان يقوده سوى من هم خارج تلك الانتماءات القبلية التى اقروها بهربهم من مواجهة واقع سلطة ابائهم.

وبالنتيجة لم يتمكن الابن ابدأ من ان الخروج جلباب ابيه. ولكن هذا التحليل رغم ان الاحداث على ارض الواقع فى مقبل الايام ستبته، الا اننا لا نستطيع ان ننفى ايضا ان هناك من هؤلاء الخريجين من كانوا يقفون خلف ايمانهم بالمبدأ فى رغبة حقيقية فى تحرر السودان وتوحده،

ورغم عدم تقدمهم لقيادة هذا الحراك. والمهم فى خطاب على عبد اللطيف، انه وضع خطوط الحركة الوطنية فى خلال الاشهر القادمة بعد هذا الخطاب والتى اتسمت، بالمواجهة العلنية المباشرة، وانكار تمثيل الزعماء لشعب السودان ، والمطالبة بان يكون للشعب الحق والحرية فى اختيار ممثليه، وان يكون له الحرية فى اختيار من يتفاوض باسمه بين دولتى الاحتلال وفى هذه الحالة فان اللواء الابيض اختار مصر.

هناك عامل اخر هام بالنسبة لوضعية المثقفين والخريجين الذين دعموا حراك على عبد اللطيف واللواء الابيض ضد السلطة الابوية، وهو ان هؤلاء كانوا يرون فى انفسهم الجيل القادم الذى يجب ان يسيطر بدلا عن ابائهم. فكان هناك صراع اجيال واضح خاصة وان هذه الطبقة الناشئة كانت تعتقد انها هى التى يجب ان تكون الممثل للبلاد ، كطبقة متعلمة ومثقفة، والتى سميت بطبقة الافندية.

وعلى كان يدافع الى حد كبير عن هذه الطبقة، باعتباره جزءا منها، ولكنه فى ذات الوقت كما ذكرنا كان اكثر حرية من زملائه من الافندية لانه منبث قبليا ولا يخضع لقيود السلطة الابوية وما يمثله تلك السلطة من منابع تاريخية وجذور ثقافية واثنية.

وبالتالى كانت رؤية على عبد اللطيف لطبقة الافندية والمثقفين والمتعلمين، والذين كان يرى انهم احق بتمثيل الشعب السودانى ، كانت تلك الرؤية لاتتبع ابدأ من صراع اجيال او على توارث الملك او السلطة كما كان الحال لآبناء العمد والشيوخ، بل كانت رؤيته مبنية على

الاحقية المبنية على الوعى بطبيعة السودان المتعدد واهمية النظرة الشاملة للسودان خارج الاطار القبلى والعرقى والدينى .

والتوجه بالسودان نحو تشكيل امة تبنى على اسس مدنية وحضرية تعترف بالمواطنة المتساوية على اساس الانتماء للسودان، وليس على اسس الانتماء القبلى. لكن الافندية من ابناء زعماء القبائل كانوا يريدون فى الواقع الحفاظ على النظام الذى سيسمح لهم اوتوماتيكيا بالاحتفاظ بالسلطة وتوارثها من ابائهم دون اضطرار لاثبات الذات. وهذا ما حدث فعليا فى السنوات التالية لثورة ١٩٢٤ ، حيث تمت عملية سلسة للتسليم وتسلم السلطة، من ايدى الاباء الى الابناء، ليظل السودان محتكرا فى ايدى مجموعة النخب ذات التوجهات والثقافة والانتماءات المحصورة فى مفهوم السودان العربى والاسلامى «الكريم» ، مع اقضاء تام لكل من هم خارج هذه الدائرة.

لقد ظهر البعد القومى والعابر للطبقات والثقافات لجمعية اللواء الابيض والمعتمد على رؤية على بعد اللطيف، فى طبيعة العضوية التى انتمت الى الجمعية منذ ايامها الاولى. والتى سعى على وعبيد حاج الامين الى استقطابها، رغم العمر القصير جدا لجمعية اللواء الابيض التى لم تتعدى فعليا بضعة اشهر.

فغير اعضائها الذين تواجدوا كموظفين فى عدة مدن سودانية تمت عملية انتشار واسعة لفكر اللواء الابيض وروحها.

فلقد كانت الجمعية مفتوحة لعضوية كل سودانى ذو شعور وطنى، ولم تكن منحصرة على النخب المتعلمة فقط . كما ان عضويتها من الموظفين كانوا من الدرجات الصغرى او الدنيا فى المراتب الوظيفية حسب تقارير المخابرات البريطانية. و التى اكدت ان عضوية الجمعية من الموظفين كان معظمهم من الدرجات الدنيا ، فقد حلل مدير المخابرات مستر ويليس مصادر قوة الجمعية قائلاً: « ان قوة الجمعية كامنة فى موظفى الدرجة السابعة والثامنة، اى فى ادنى السلم الوظيفى. » وكان هؤلاء فى معظمهم من فئة الشباب الذين تراوحت اعمارهم بين ١٧ الى ٢٥ سنة.

وكانت نقطة القوة الاخرى للجمعية هو انتشارها وتكوين خلايا لها بين المواطنين العاديين من العمال وصغار التجار واصحاب المهن الصغرى والضباط، اضافة الى الطلاب والمزارعين من جميع انحاء السودان .

يقول محمد ابراهيم دياب: « اما مقياس نجاح الجمعية فقد كان فى كسب اعضاء لها فى الاوساط العاملة ، فقد تحول المكتب السياسى الذى كون فى مايو برئاسة على اللطيف فى منتصف يونيو الى جبهة عريضة للجماعات والهيئات ، حيث مثل بعض الضباط الجيش والموظفين والطلاب والتجار والعمال والمزارعين والاجناس والاديان المختلفة^{٢١٨} .

« وبالنتيجة اصبح اللواء الابيض هو التجمع الوطنى الوحوى الاول الذى جمع مكونات المجتمع السودانى المدينية المستتيرة التى كانت تطمح الى تحرير السودان من الاستعمار ، وفى نفس الوقت لم تكن مطامحها ذات طابع ذاتى او شخصى بل كانت رؤية جماعية شعبية ووطنية ، تسعى لتحقيق سودان حر مستقل يسع جميع السودانين ، الفقراء منهم قبل الاغنياء دون التفات الى انتماءات قبلية او اصول عرقية.

ولقد لاحظ هذا التوجه الوطنى الخالص واعترف به مستر ويليس مدير المخابرات البريطانية، اذ اعتبر ان الاشخاص الموالين للواء الابيض سيشكلون فى المستقبل القريب » الحزب العنيف باعتبار اللواء الابيض الحزب الوحيد والرئيسى المعارض للادارة البريطانية، انه الحزب الوطنى السودانى.^{٢١٩}»

اذن لقد كان تشكيل وعضوية اللواء الابيض من الرئاسة الى اصغر الاعضاء هو تشكيل معبر الى حد كبير، عن المكونات السودانية فى ذلك الوقت. فحتى العناصر الدينية لم تغيب عن حراك الجمعية.

فقد كان احد اهم المؤثرين فى تحريك الشارع ابان احداث ثورة عام ١٩٢٤ الشيخ حسن الضرير، و الذى كان اماما للمسجد الكبير فى الخرطوم والذى اعتقل اثناء الاحداث . اذن هذا التمثيل الواسع لشرائح مختلفة من الشعب كان يمثل اللبنة الاولى ، والتى لو قدر لها الاستمرار كانت ستشكل حراكا وطنيا سودانيا جامعا. فطبيعته المدينية وضمه للفئات الصغيرة من المجتمع جعله تحالفا للسودانيين من الطبقة المتوسطة والفقيرة ، والتى لها دائما المصلحة العليا فى بناء دولة متماسكة على اسس المواطنة المتساوية والديمقراطية. لكن الزعامات القبلية والدينية والانجليز لم يكن ابدا فى مصلحتهم نمو وتطور هذا الوعى

٢١٨- (دياب ٢٠٠٦، ص ٩٨)

٢١٩- نفسه ص ٩٩

السياسى الشعبى المبكر ، وبالتالي كانت حملاتهم ضد اللواء الابيض ونشاطاته اللاحقة عنيفة للغاية.

فى ١٦ مايو ١٩٢٤ قامت اللواء الابيض بقيادة على عبد اللطيف بتسليم مذكرة للحاكم العام احتجاجا على عدم تمثيل السودان فى المفاوضات المزمعة مع مصر. واحتجاجا على موقف السادة والزعماء ، وبالطبع احتجاجا على التوجه نحو فصل السودان عن مصر. هذا اضافة الى جمع توقعيات السودانيين لتأييد موقف مصر فى المفاوضات وتأييد اللواء لملك مصر فى مقابل توقعيات اللواء التى كان يجمعها البريطانيون . وبعثت البرقية الحاكم ، وفى غضون ايام قامت الجمعية بارسال التوقعيات التى جمعتها مع وفد اللواء الابيض، ردا على سفر اللواء الثانى الذى جمعه الانجليز .

وكان وفد اللواء الابيض يشبه فى فكرته مسار حزب الوفد بقيادة سعد زغلول الذى قاد حركة وطنية ادت فى النهاية للضغط على بريطانيا لانهاء احتلالها لمصر. وكان مكونا من زين العابدين عبد التام الضابط فى الجيش ومحمد المهدي ابن الخليفة عبد الله التعايشى، وكان عبد التام مامورا فى جبال النوبة ومن الضباط الدينكا وذو خلفية مشابهة لعلى عبد اللطيف حيث ان والديه كانا رقيقا سابقين،

وكان ممثلا للجانب العسكرى للجمعية، وفى المقابل كان ابن الخليفة عبد الله التعايشى والذى والدته ابنة المهدي باعتباره ممثلا للجانب السياسى والمدنى للجمعية. وعلى كل القصد من الوفد هو توضيح ان للشعب السودانى صوتا اخر مغاير لصوت الزعماء الدينيين والقبليين، وان الشعب السودانى من حقه ان يعبر عن رايه. وسافر الوفد فى ١٤ يونيو ١٩٢٤ ، وفى الطريق الى وادى حلفا تم اعتراض القطار الذى يقل الوفد ، وتم انزالهم فى وادى حلفا. حيث اضطروا لتسليم التوقعيات والمذكرة التى معهم الى ضابط مصرى كان فى القطار. وتم حجز عبد التام فى حلفا ، بينما ارسل التعايشى عائدا الى الخرطوم. وعند وصوله قامت مظاهرة للموظفين والطلاب لاستقباله فى المحطة فى بحرى، لكن قوات الشرطة احاطت بهم وهددتهم بتدخل القوات البريطانية، فانفضت المظاهرة سلميا. وهذه كانت اول مظاهرة سلمية فى السودان جرت فى ١٧ يونيو ١٩٢٤.

من اهم عناصر فكر اللواء الابيض هو العمل السلمى وفى اطار ما يسمح به القانون ، ولكن فى وضوح وعلنية ومواجهة تامة.

ولذلك شرعت اللواء الابيض فى اتخاذ خطوات سريعة للتعبير عن غضبها فى ايقاف مسار وفدها الى مصر، ونظمت مظاهرة اخرى استغل لها تشييع مامور امدرمان المصرى الاصل والمحبوب جدا فى المدينة. وكانت الجنازة حاشد ، فقام التاجر العضو فى اللواء الابيض حاج عمر الشيخ بالهتاف تحيا مصر ويسقط الانجليز ويحيا سعد - اى سعد زغلول- وتبعته الجماهير المشيعة .

وقد قامت المظاهرة فى مقابر البكرى ويقدر عدد المشيعين والمتظاهرين بقراية ٢٠ الفا، فمعظم امدرمان كانت حاضرة فى ذلك التشييع . وفى نفس اليوم خطب الشيخ حسن الضرير فى مسجد الخرطوم الكبير، وهاجم الموقعين على سفر اللواء والزعماء الدينيين وطالب بالتضامن معا بين كل المصريين والسودانيين من اجل وحدة وادى النيل .

وتحركت مظاهرة عارمة فى امدرمان ، فخشى الانجليز من مظاهرات مماثلة، فاصدروا فى يوم ٢٢ يونيو قانونا يمنع التظاهر. وكانت جمعية اللواء الابيض تتجهج نهجا مقاوما ثوريا ، لذلك كانت تعلم ان عناصرها سيتعرضون للاعتقال، ولذلك كان يتم الاقتراع على من يتم اختياره لقيادة كل مظاهرة .

وبعد اعتقال الشيخ الضرير تم التنظيم والاعلان عن اول مظاهرة حاشدة تحت اسم اللواء الابيض، وهى المظاهرة الاساسية التى تمت تحت علم اللواء الابيض وشعاراته وجرت فى مساء الاثنيين ٢٣ يونيو ١٩٢٤. وقاد المظاهرة كل من سعيد مكى واسماعيل المشلى وحامد حسين وعلى احمد صالح . وكانت المظاهرة فى الخرطوم واتجهت الى المحطة الوسطى، وكان شعارها شعب واحد ملك واحد .

هاجم البوليس المظاهرة والقى القبض على قادتها، وكانت مبادئ الجمعية تمنع اى من قادة المظاهرة من الفرار ، بل الاستسلام التام للاعتقال واوامر القانون، وهو اسلوب مقاومة مشابه لاسلوب غاندى فى الهند ، فى اول مشهد من التظاهر السلمى واستخدام اللاعنف فى المقاومة المدنية السلمية فى السودان. وهذه كانت المبادئ التى انشئ عليها اللواء الابيض والتوجيهات التى اصدرت لمنسوبيه للقيام بالتعبئة ضد الانجليز، والعمل على تهيئة الشارع وان يصبح اعضاء الجمعية منارات للوعى والحشد .

كل هذه المبادئ هى مطابقة تماما لاحداث نظريات وتطبيقات حركات التغيير الاجتماعى

والسياسى السلمية والمدنية، والتي استخدمها اللواء الابيض وعلى عبد اللطيف فى وقت مبكر جدا. وكانت هذه نواة للوعى السياسى للشعب السودانى، الذى قاد ثورتين سلميتين تماما اسقطتا لاحقا نظما ديكتاتورية عسكرية فى عامى ١٩٦٤ و١٩٨٥.^{٢٢٠}

فى الايام التى تلت مظاهرة الخرطوم فى يوم ٢٣ يونيو ١٩٢٤، قامت العديد من المظاهرات العفوية والمنظمة التى شارك فى قيادتها اعضاء اللواء الابيض فى مناطق ومدن مختلفة من السودان، ولكن لم يتم استخدام علم اللواء الابيض مجددا.

وتعتقد كوريتا يوشيكو ان مبدأ التزام السلمية والانصياع للقانون التى تبنتها اللواء الابيض كانت سببا فى عدم استخدامها لشعارها فى المظاهرات اللاحقة. كما انها تربط هذا الالتزام بعلاقة الحركة بالاحداث فى مصر والتى كانت تتجه نحو مفاوضات مع بريطانيا، ولم يكن اللواء الابيض كمثل للحراك الداعم لمصر يرغب فى ان يصيغ بانه مخالف للقانون.^{٢٢١}

على كل فان سلمية المظاهرات استمرت فى كل انحاء البلاد فى الاسابيع التالية. وكان احد اهم اسباب خروج مظاهرات اللواء الابيض هو تصريح رئيس وزراء بريطانيا فى نفس الشهر من داخل البرلمان البريطانى والذى اكد فيه على ان ٩٠٪ من السودانين يؤيدون استمرار الحكم الانجليزى للسودان.

وكان على عبد اللطيف قد ارسل مذكرة الى رئيس وزراء بريطانيا فى احتجاج على هذا البيان. وقال فى برقيته: «ان جمعية اللواء الابيض التى تسندها الجماهير تحتج بشدة ضد البيان الصادر من مسؤولين بريطانيين، فيما يختص بحقوق بريطانيا فى السودان وانه لا يوجد سودانى اصيل يقبل الاساليب الاستعمارية والمشاريع الراسمالية التى تنوى ان تضم السودان للامبراطورية البريطانية و ان الانفصال يعنى الموت لكل من مصر والسودان».^{٢٢٢}

ان هذا الخطاب بهذه اللغة المليئة بالتحدى والمواجهة، يحمل توجهها مغايرا تماما لما

٢٢٠- (دياب ٢٠٠٦، ص ١١٨-١٢٣)

٢٢١- (كوريتا ١٩٩٧، ص ٣٣)

٢٢٢- (دياب ٢٠٠٦، ص ١٠٨)

سنرى من اسلوب خطاب الحركة الوطنية السودانية ، حتى فى مراحلها المتقدمة فى سعيها للاستقلال من الحكم البريطانى. وهذا يوضح ان الصراع الذى كانت تخوضه اللواء الابيض ورئيسها على عبد اللطيف، يهدف اساسا الى تحرير السودان بشكل كامل من الاستعمار البريطانى، وانه كان يؤمن بان الشعب السودانى له الحق فى التعبير عن نفسه.

كما ان الجمعية عبر المظاهرات التى نظمتها اثبتت ان لها سندها الجماهيرى الحقيقى عبر الشارع، وليس فقط عبر توقيع المذكرات واسفار الولاة و بالتالى استحدثت الحديث باسم الجماهير.

هذه المذكرة والمظاهرات السابقة لها ادت فى النهاية الى ان تلقى الحكومة القبض على على عبد اللطيف فى اول يوليو ١٩٢٤، وكانت هذه اخر صلة لعلى بالحرية حتى وفاته فى عام ١٩٤٨. وتولى قيادة اللواء الابيض من بعده عبيد حاج الامين الذى استمر فى نهج ارسال المذكرات ، فارسل مذكرة تحتج على اعتقال على وزملاؤه الاخرين.

لكن نتيجة للمراقبة الشديدة لعبيد حاج الامين وبقية الاعضاء فى الخرطوم انتقل العمل الى الاقاليم، فقامت مظاهرات فى بورتسودان وشندى والابيض ومدنى وعطبرة. وكانت الجمعية تستغل الجوامع لتوزيع المنشورات واقامة الخطب التى تدعو فى للمظاهرات وكانت تخرج المظاهرات من الجوامع فى كثير من الاحيان.

وفى ٣٠ يوليو ١٩٢٤ تم اعتقال الرأس الثانى للجمعية عبيد حاج الامين واصبح عدد الاعضاء المعتقلين يفوق المائة معتقل. وبهذه الاعتقالات اصبح من الصعب ان نؤكد على ان المظاهرات والاحداث التى تلت هذا التاريخ كانت ذات صلة تنظيمية مباشرة بجمعية اللواء الابيض، بقدر ما انها كانت مرتبطة بالروح الثورية التى نشرتها أنشطة الجمعية فى خلال عمرها القصير. ونقلها لتلك الروح الى الشوارع والى الشعب السودانى بجميع فئاته الضعيفة وشيبيته الناشئة فى كل السودان.

وبالتالى اصبحت حركة اللواء الابيض، هى نقطة التفجير الاولى للحراك الوطنى السودانى الشامل المناهض للاستعمار، واصبحت حركة ذات طابع سودانى اصيل ومتوحد شمل معظم فئات المجتمع السودانى خاصة فى المدن.

هذا النجاح والتفاعل الكبير مع حركة اللواء الابيض من قبل فئات المجتمع السودانى

المستضعفة ، وجد القمع والتكيل الشديدين. ليس فقط من قبل الحكومة البريطانية بل بدرجة اكبر من قبل السودانين ، من الزعماء الدينيين والقبليين والصحيفة التى كانت تتحدث باسمهم وهى صحيفة الحضارة. فلقد قام هؤلاء الزعماء بارسال البيانات المستنكرة لانشطة الجمعية .

وكتبت المقالات التى انتقدت حراك الشارع وخاصة ان يكون ذلك الحرك تحت قيادة رجل من خلفية على عبد اللطيف. يورد محمد ابراهيم دياب هذا الهجوم «السودانى» العنيف ضد هذه الوطنية التحررية السودانية قائلًا:

«وقد حارب الجمعية ووقف ضد فكرها السياسى زيادة على بوليس حكومة السودان الذى ضعف اضعافا، والتعايشة الذين احضروا من الغرب وعينوا كفريق بوليس سياسى ارهابى مسلحين بالعصى الغليظة والسياط ، زيادة على هؤلاء جماعة من المتعلمين السودانين بينهم الضباط والموظفين المدنيين ووكان نشاط هؤلاء متمثلا فيما تنشره جريدة الحضارة من هجوم شخصى على زعماء الحركة، فوصفتهم بصغر السن ووصفتهم بقلة الادراك والتجارب، وبانهم ليسوا من ابناء الحسب والنسب والقبائل والمراكز العالية وانما هم الدهماء وسواد الشعب.»^{٢٢٢}

نعم لقد كانت هذه الثورة ضد الاستعمار تجد اكبر معارضيتها وقوة قمعها من بين السودانين انفسهم. اولئك السودانين من اصحاب المصالح الاقتصادية والمادية والوظيفية والذين وجدوا فى الاستعمار وسيلة لاستمرار سيطرتهم على السلطة والثروة والمناصب الحكومية فى البلاد. وكان امهم فى ان يتم لهم التمكين الكامل من السيطرة على السودان، عبر عملية استلام وتسلم للسلطة من يد الانجليز الى ايديهم دون منافس ودون مقاومة او ارهاق، وعندما يشاء الانجليز وبرغبتهم. وهذا بالضبط ما حدث بعد ثلاثين عاما من ثورة الوطنيين الحقيقيين من الدهماء وسواد الشعب من غير ذوى الحسب والنسب.

لقد كانت ثورة ١٩٢٤ هى ثورة الشعب بلا منازع، ثورته ليس فقط ضد الاحتلال البريطانى، بل ثورته ايضا ضد من يحتلون مناصب الزعامة ويدعون التحدث باسمه. فلقد اراد هذا الشعب ان يرفع صوته عاليا ليوضح انه شعب يملك قراره، وله حقوقه ورؤيته، بعيدا

عن مصالح هذه الزعامات التي لا تعمل لصالح الوطن بل لصالحها هي فقط، ومصالحها في السيطرة على الشعب السوداني.

لذلك كانت معركة السودانيون في ثورة ١٩٢٤ هي معركة الشعب من الدهماء والمستضعفين والمنبتين قريبا وصغار الموظفين والعمال والمزارعين، ضد النبلاء والشرفاء والزعماء القبليين والدينيين وكبار الموظفين والضباط.

لقد كانت معركة السودانيون الذين يريدون الوطن حرا مستقلا شاملا لكل مواطنيه بكل اعراقهم يحترم حقوقهم ويحمى كرامتهم، وبين من اردوا السودان رهينة وارضا «مستغلة» وليست « مستقلة». ارضا يزرعونها ويحصدون خيراتها لتوضع في جيوبهم ، متقاسمين خيراتها مع المستعمر على امل ان اخرج المستعمر يوما ويترك لهم تلك الخيرات ليستردوا بها. غير ابهين بحرية او كرامة او استقلال الشعب، او رفاهه الحقيقي وتقدمه. وفي النهاية كان مصير البلاد وشعبها على يد تلك النخب التي حكمت السودان الى الان، ان اوصلتها لحالة تعيش فيها البلاد حروبا مستمرة، سفكت الدولة فيها دماء مواطنيها بالملايين خلال ٦٠ عاما من «الاستغلال».

ولقد كانت القوى القبلية والزعامات الدينية تستخدم كامل اداتها الدعائية لافشال الحراك الشعبى الوطنى، وذلك من اجل اثاره مشاعر القبلية والتعالى العرقى الذى استمر ليكون اهم اليه لافشال اى عمل وطنى سودانى عبر تاريخه. حيث قامت صحيفة الحضارة بكتابة عدد من المقالات وقالت فى احداها :

«ينبغى على جمعية اللواء الابيض ان تعلم ان البلاد قد اهيئت لما تظاهر اصغر واوضع رجالها دون ان يكون لهم مركز فى المجتمع بانهم المتصدرون والمعبرون عن رأى الامة ، وان الزوبعة التي اثارها الدهماء قد ازعجت طبقة التجار ورجال الاموال.»

وذهب المقال ليدعو جميع المناضلين والمجاهدين الحقيقيين من اهل الحل والعقد الى ان يستأصلوا شأفة « اولاد الشوارع» الموالين لمصر . وواصل ليقول:» ان الامة وضيعة ان كان يمكن ان يقودها شخص مثل على عبد اللطيف ذلك ان الشعب ينقسم الى قبائل وبطون وعشائر، ولكل منها رئيس او زعيم او شيخ ، وهؤلاء هم اصحاب الحق فى الحديث عن

البلاد.» ويتساءل الكاتب « من هو على عبد اللطيف الذى اصبح مشهورا حديثا والى اى قبيلة ينتسب؟^{٢٢٤}»

ان هذه العبارات التى كتبت على صحيفة الحضارة كانت شديدة الوضوح الى الدرجة التى لاتحتاج معها الى تحليل. فهى كلمات تعبر عن « طبقة التجار ورجال الاموال»، وهذه الطبقة كانت فى تلك المرحلة تتطابق تماما مع الزعماء القبليين والدينيين الى اقصى حد مع بعض الاستثناءات. فلقد منح الانجليز كلا السيدين اراضى واسعة فى مشاريع الجزيرة والنيل الابيض ، كما كانوا مسيطرين على التجارة الخارجية والداخلية. وعلى كل حال فلقد أجزل لهما العطاء من الحكومة لتثبيت ولائهم ، وبالتالي ان يقوموا هم بايقاف اى حراك سودانى وطنى مناهض للانجليز.

ولذلك كانت ثورة ١٩٢٤ هو تحدى مباشر لقدرة هذه القوى على السيطرة على الشعب السودانى. وعليه كان هذا الغضب العام على هؤلاء الذين تحدوا سلطات الزعماء السودانين قبل تحديهم للسلطات البريطانية. وفى النهاية كانت الاهانات العنصرية الواضحة والتفريخ الموجه مباشرة الى على عبد اللطيف، عبر الاشارة الى انه منبت قريبا وليس له قبيلة او نسب، هى النقطة التى اكدت ان هذه القوى كانت لا تريد للسودان ان يتطور ابدا ويسير فى الطريق الطبيعى لتطور الامم.

فتلك القوى لم ترد للسودانيين التفكك من القيود القبلية والتحول الى مجتمع مدينى وحضرى ، يرتبط مع بعضه وفى علاقته بالدولة عبر عقد اجتماعى مرتبط بالمواطنة المتساوية. وقد عملوا على الحفاظ على السودان منقسما الى « قبائل وعشائر وطوائف» كما يريد له زعماء تلك الطوائف و القبائل والعشائر. وللأسف ان قمع ثورة ١٩٢٤ كان بداية نهاية هذا الحلم فى الدولة المدنية المبنية على اسس المواطنة والديمقراطية والحرية وسيادة الشعب. يصف محمد ابراهيم دياب تلك الاجواء لثورة ١٩٢٤ ، بقوله:« وهكذا وقف زعماء الطوائف الدينية ورجال الدين والعلماء وغيرهم من كبار موظفى الحكومة ضد اللواء الابيض الثائر.» ولم يقف الموالون اللواء الابيض صامتين عن هذا الهجوم فرد عليهم شعرا الشاعر صالح عبد القادر حين قال:

الا يا هند قولى او اجيـزى رجال الشرع اصبحوا كالمعـيز
 الا ليت اللحي كانت حشيشا فتعلفها خيول الانجليـز
 وهجا الشاعر عبد الله البنا زعماء الطوائف الدينية قائلًا:

وهيكل عبده الناس فى سرف كالسامرى بل عقل ولا دين^{٢٢٥}
 وكان الشاعر مدثر البوشى قد قال فى وقت سابق فى هجاء الزعماء الدينيين:

يقال رجال، لا وربك انهم جديرون حقا ان يقال القواطم
 نفوس ابت فعل الجميل لاهلها وايد الى الاعداء نعم اللهـازم
 فما روع العلياء الا عمائم تساوم فينا وهى فينا سوائم

وفى نقد لاذع للاحتكار الاقتصادى لموارد البلاد واقطار الامة السودانية لصالح الزعماء
 الدينيين، كتب الشاعر توفيق صالح جبريل فى نقدهم حينما التقوا باللورد اللنبى فى عام
 ١٩٢٢ قائلًا:

ايها القوم لا تجروا الذيولا يانف الحر ان يعيش ذليلا
 ستممونا العذاب، ضيقتم الارض علينا حتى هويـنا الرحيلا
 ان اردتم اصلاحنا، قد فعلتم فاعذرونا اذا مللنا الدخيلا
 ايهذا الزعيم ادوى بنا الفقر فعطفنا فقد صبرنا طويلا
 فقبيح ان نرتضى الذل دهرا ونرى مالنا لكم مبدولا
 كل يوم تبدو بثوب جديد من دهاء فحسبكم تبديلا^{٢٢٦}

هذا الغضب الشعبى ضد الزعماء الدينيين هو الذى اعطى ثورة ١٩٢٤ زخمها فى تلك
 اللحظة التاريخية كصوت مناهض للزعماء الدينين والقبليين، وللاحتلال الانجليزى ومعبر
 عن هذا الشعب.

وقد ارسل سعد زغلول الذى كان رئيسا لوزراء مصر وقتها تلغراف احتج فيه على التعامل

٢٢٥- (دياب ٢٠٠٦، ص ١١١)

٢٢٦- (ابوالقاسم ١٩٩٦، ص ٢٤٤-٢٤٥)

العنيف مع المتظاهرين المطالبين بوحدة مصر والسودان، والهاقين باسم ملك مصر والسودان . واحتج على اعتقال الموظفين والضباط وفى مظاهرة ٢٣ يونيو وماتبعها .

وتوالى تلغرافات الاحتجاج التى ارسلت للحاكم العام، من جميع المدن فى حملة احتجاجية واسعة على الحكومة البريطانية فى الخرطوم . وبعد ارسال على عبد اللطيف لتلغراف احتجاج الى رئيس وزراء بريطانيا وصحيفتى الهارولد والتايمز فى بريطانيا يوم ٣ يوليو تم القاء القبض عليه فى يوم ٤ يوليو ١٩٢٤، وسجن فى الخرطوم بحرى .

وفى يوم ٦ يوليو قامت مظاهرة ضد اعتقال على اللطيف اعتقل قاداتها الاثني وكانا يعملان خياطين « ترزية» . فى يوم ١١ يوليو ١٩٢٤ تمت محاكمة على عبد اللطيف وحكم عليه بالسجن لمدة ٢ سنوات . واستمرت مظاهرات متعددة اثر استمرار القاء القبض على زعماء اللواء الابيض، بعد ان وشى بتنظيمهم احد الاعضاء الذى كان مدسوسا عليهم يدعى على صالح . وتم تفتيش منزل على عبد اللطيف ومن ثم القبض على عبيد حاج الامين وعبد القادر صالح . والذى القى عليه القبض فى بورتسودان يوم ٥ اغسطس^{٢٢٧} .

وفى ٩ اغسطس قام مجموعة من طلبة المدرسة الحربية بمظاهرة انضم اليها الجماهير . وذهبت المظاهرة الى منزل على عبد اللطيف وانضم لهم سكان المنطقة وادوا له التحية العسكرية ، وزغردت لهم العازة زوجة على وانضمت للمظاهرة لتصبح اول امرأة تخرج فى مظاهرة فى تاريخ السودان .

واستمرت المظاهرة حتى سجن كوبر وغنى المتظاهرون بكلمات اغانى خليل فرح الذى كان عضوا فى اللواء الابيض ، من بينه يا ام ضفتاير قودى الرسن . بعد وصول الطلاب للمدرسة تمت مواجهة بينهم وبينهم الجنود الانجليز وتم محاصرة الكلية الحربية لثلاثة ايام . وفى يوم ١٠ اغسطس اعتقل عدد ٩ من زعماء الطلاب من المدرسة الحربية وترك الطلاب تحت الحراسة .

استكرت المظاهرات والاضرابات خاصة بين عمال واروطة السكك الحديد فى مدن مختلفة من بورتسودان الى عطبرة الى طنقلا الى امدرمان التى قامت فيها مظاهرة ثانية تحت راية اللواء الابيض فى ١٦ اغسطس، وفى ١٧ اغسطس وصلت اربعة طائرات حربية الى

٢٢٧- (دياب ٢٠٠٦، ص١٢٧-١٣٠)

حلفا بطلب من الحكومة فى الخرطوم لمساعدتها فى قمع الاحداث. ورحل طلاب المدرسة الحربية المحاصرين الى بواخر فى النيل وتمت محاصرتهم فيها. ونتيجة لمخاوف الجاليات الاجنبية من الاحداث اصدر اللواء الابيض بيانا يطمئن فيه التجار والجاليات الاجنبية، ان المظاهرات سلمية ولا تستهدف سوى الحكومة البريطانية . وفى ٢١ سبتمبر تظاهر افراد الفرقة السودانية «جى ١٢» فى ملكال وهتفوا باسم ملك مصر والسودان ، وكانت مظاهرة سلمية دون سلاح ، وفى يوم ٢٥ سبتمبر قاموا باضراب وحاولوا التظاهر.^{٢٢٨}

تلك الحركة القوية من الاحتجاجات بمختلف الاشكال استمرت لثلاثة اشهر. حيث انه فى ٢٥ سبتمبر ١٩٢٤ فشلت المفاوضات بين مصر وبريطانيا بقيادة سعد زغلول وماكدونالد رئيس وزراء بريطانياو فى لندن.

وكانت المسألة السودانية سبب رئيسى فى فشل تلك المفاوضات.و فى السودان استمرت اليد الباطشة للحكومة الانجليزية فى تنفيذ الاعتقالات والمحاکمات وفصل الموظفين والضباط. وفى ١٩ نوفمبر ١٩٢٤ قام احد الثوار فى مصر باغتيال السير لى ستاك الذى كان حاكم عام السودان وقتها ،

وبالنتيجة قررت الحكومة البريطانية ان يتم اخلاء السودان تماما من القوات المصرية، وعندما رفض سعد زغلول طلب الاجلاء ، اجبر على تقديم استقالته . ومع ازاحة سعد زغلول الرئيس المصرى النائر بسبب مسألة السودان، كانت الثورة فى السودان ايضا تشارف على نهايتها المؤلة .

فعقب الموافقة المصرية على اخلاء السودان، بدأت العديد من الاحتجاجات وسط الفرق السودانية التابعة للجيش المصرى، والتي كانت ترفض الجلاء . وقامت حركة احتجاج بقيادة زين العابدين عبد التام فى واو، واخرى فى تلودى والخرطوم وغيرها.

وفى ظل هذه الاحداث قام الضابط عبد الفضيل الماظ وفرقة من ١٢٠ جندي بالسير فى شارع جامعة غردون، فى طريقهم الى تكتات الجيش المصرى وعند وصولهم لكبرى النيل الازرق واجههم الجيش الانجليزى بقيادة السير هيدلستون. وطلب منهم التراجع لكنهم

رفضوا وقالوا انهم لن ينصتوا سوى لاوامر من القيادة المصرية. وعندها بادئهم باطلاق النار ، واستمرت معركة اضطر فيها الثوار السودانيون للتراجع تحت وابل من القنابل ونيران المدافع. وفى النهاية قتل ١٤ من الضباط ومن بينهم القائد عبد الفضيل الماظ وعدد من الجنود. وبهذا انتهت ثورة ١٩٢٤ واحداثها السلمية فى بدايتها الى نهاية دموية ومأساوية، حيث سقط ايضا ١١ من المدنيين اثناء القتال بين الانجليز والثوار.^{٢٢٩}

نهاية ثورة ١٩٢٤ : هزيمة اللحم

ان هذه النهاية الدموية لم يكن من الممكن تجنبها فى ظل تعقيدات الامور المرتبطة بالمصالح البريطانية فى ان تتم لانجلترا السيطرة الكاملة على السودان. خاصة مع الاتفاق القوى بين تلك المصالح البريطانية، وبين مصالح الزعماء الدينيين وكبار الموظفين والضباط والذين لم يقوموا ابا بدعم او تأييد هذا الحراك الوطنى ، بل قاموا بدور هام فى اجهاضه ومحاصرته. فرغم التأييد الكبير للثورة داخل المدن الكبرى فى السودان ،

الا ان السيطرة على الريف السودانى والذى يقطنه معظم السودانيون (يقطن الريف اكثر من ٨٠ ٪ من السكان) ، ظلت تحت التأثير القوى للزعامات القبلية والدينية. اما الجيش فان قاداته الكبار من السودانيون من امثال عبد الله خليل ، لم يساندوا حراك الضباط السودانيون الرافضين لاجلاء المصريين كما فعل عبد الفضيل الماظ وزملاؤه ، ولم يساندوا من قبل أنشطة اللواء الابيض السلمية. بل يقول احد الضباط المشاركين فى الثورة ويدعى عبد اللطيف الضوان التحقيق معه كان فى حضور عبد الله خليل ، وفى مسعى من البريطانيين ليصلوا معه لصفقة اعتراف يلصق فيها الاحداث التى جرت فى نوفمبر ١٩٢٤ باللواء الابيض والتنسيق والدعم المصرى لكامل حراك الضباط.^{٢٣٠}

ويقول محمد عمر بشير فى كتابه حول تاريخ الحركة الوطنية، ان احد اهم اسباب انهيار الثورة هو عدم وضوح الرؤية لدى الضباط الموالين للواء الابيض وكان اغلبهم من صغار الضباط ولكن : « كبار الضباط مثل عبد الله خليل وحامد صالح الملك كانوا مع جمعية الاتحاد

٢٢٩- (بشير ١٩٨٠، ص ١١٤-١١٦)

السودانى، ورغم انهم لم يناصروا مصر العداء الا انهم لم يعتقدوا فكرة وحدة وادى النيل ولم ينظروا الى الاطاحة بالحكومة والاستيلاء على السلطة من جانب الجمعيتين كهدف مباشر.» (----- عمر بشير ١١٩).

هذه العلاقة مع جمعية الاتحاد السودانى التى يثبتهنا هنا محمد عمر تؤكد على الاختلاف الكامل فى الرؤية للحراك الوطنى بين اللواء الابيض وجمعية الاتحاد السودانى التى انشق عنها قادة اللواء الابيض. ومن المؤسف ان جمعية الاتحاد السودانى لم تكن فقط بالموقف المتفجع على الاحداث وعدم دعمها بل كما يبدو ان اعضائها كانوا ساهموا فى اضعاف هذا الحراك.

يوصل محمد عمر بشير فى تحليله لاسباب انحسار ثورة ١٩٢٤، ليوضح ان التوسع فى العضوية وعلنية العمل جعلت جمعية اللواء الابيض عرضة للاختراق من افراد المخبرات البريطانية الذين اندسوا وسط الاعضاء وخاصة العضوية فى الجيش^{٢٣١}.

ولكن حتى العضوية المدنية قد تم اختراقها، اذ يؤكد محمد ابراهيم دياب ان على صالح احد اعضاء الجمعية والذى كان احد قادة المظاهرة الاولى للواء الابيض فى ٢٣ يونيو ١٩٢٤، كان عنصرا مدسوسا للمخبرات. وانه افشى معلومات حول بقية العضوية ادت الى اعتقال القيادات بما فيهم عبيد حاج الامين.

وفى التحقيقات التى جرت بعد اعتقال عدد كبير من عضوية اللواء الابيض، تحول بعض هؤلاء الاعضاء ليصبحوا شهود ملك ضد بقية الاعضاء وتعاونوا مع الحكومة البريطانية. يقول محمد ابراهيم دياب، ان هؤلاء الذين تحولوا شهود ملك لم يكونوا ابداء من السودانين او المصريين الاصليين بل كانوا من اصول تركية او مولدين.^{٢٣٢}

الى جانب الاختراق من قبل المخبرات وضعف العضوية فى مواجهة امكانية النجاة من المحاكمات الفورية والاحكام القاسية عبر خيانة الزملاء، يذكر محمد عمر بشير سببا اخر لضعف التنسيق له اهمية خاصة فى علاقته بتركيبة المجتمع السودانى والخلفية الاثنية والعرقية لاعضاء اللواء الابيض والقوى الداعمة للثورة والمناهضة لها.

يقول محمد عمر بشير: «وبناء على تقرير لقمم المخبرات صدر فى ٢٩ ديسمبر عام ١٩٢٤

٢٣١- (بشير ١٩٨٠، ص ١١٩)

٢٣٢- (دياب ٢٠٠٦، ص ٩٤)

فقد تكونت فى مواجهة جمعية اللواء الابيض جمعية اللواء الاسود التى تكونت من الضباط السود فى الجيش، والذين بسبب سواد بشرتهم لم يثقوا فى رفاقهم العرب واعتبروا انفسهم الورثة الشرعيين للسلطة. وورد ذكر عمر الخليفة عبد الله وزين العابدين صالح وحسن محمد زين وسرور رستم باعتبارهم ذوى صلة بهذه الجمعية . وقد اضعفت الاختلافات فيما بين العرب والسود من تنظيمات الحركة الثورية داخل الجيش وفى الاوساط المدنية.^{٢٢٣}

ان هذا التقرير المخابراتى يشير الى عمق الازمة المتعلقة بالثقة بين فئات الشعب السودانى، فحركة اللواء الابيض والاحداث التى نشأت من بعدها لم تكن ابدا منفصلة عن المشهد الاجتماعى السودانى المنقسم. غير ان افكار على عبد اللطيف وروحه الثورية التى حلمت بتغيير ذلك الواقع، هى التى اعطت هذه الاحداث طابعها الفريد والهام فى تاريخ السودان.

ولكن تلك الرؤية للسودان المتوحد بكل تنوعه، والذى يسود بين افراده الثقة والاحترام للاخر، لم يكن من الممكن تحقيقها فى الشهور القليلة التى كانت عمر جمعية اللواء الابيض وحراك على عبد اللطيف.

فالانقسام العرقى والاثنى فى السودان عمره قرون، ولم يكن من المحتمل ردم تلك الفجوة فى شهور قليلة مهما كانت قوة الخطاب او صدق النوايا. كما ان الوقائع اليومية التى اتسمت بقدر كبير من العداء من جانب الزعماء الدينيين والقبليين وكبار الموظفين، والذين هم فى فى غالبيتهم يمثلون العرقيات العربية .

اضافة الى اندساس العديد من عيون المخابرات بين مؤيدى الثورة ، جعل من المنطقى ان تعم هذه الشكوك المشتركين فى هذا الحراك. واهمية هذا التقرير المخابراتى انما تثبت حقيقة ان هذه الثورة كانت لها اهمية خاصة فى مواجهة السودانيين للالزمة الحقيقية التى مازالت تسبب الانقسام السياسى والاجتماعى فى البلاد، وهى ازمة العنصرية التى ولدت هذا القدر من انعدام الثقة بين (العرب والسود).

فكلمات محمد عمر بشير توحى بان السود كان لديهم شكوك تجاه العرب، ولكن نفس كلماته حول عدم تاييد كبار الضباط لهذا الحراك الثورى، يجعل انعدام الثقة من قبل الضباط السود، الذين كانوا فى مرتبة اقل منهم الضباط الكبار من العرب، تجعل شكوك

السود مبررة ، بل ضرورية لحماية حراكهم الثورى وتأمينه .
اذ يقول محمد عمر بشير : " نظرنا الى ابتعاد الضباط الكبار مثل عبد الله خليل عن قيادة الثورة ، كانت القيادة بايدى صغار الضباط قليلى الخبرة والذين لم يصقلهم الزمن."^{٢٣٤}
ان هذا الابتعاد عن قيادة الثورة ، اضافة لوجود عبد الله خليل فى جلسات التحقيق مع الضباط المتهمين بالانتماء للواء الابيض ، لا يمكن الا ان يفسر فى صالح اى شكوك قد تتور داخل اوساط الثوار « السود » فى الجيش .

واما داخل اوساط الثوار المدنيين فان العداء الكبير من قبل الزعماء الدينيين وذلك الخوف الكبير من قبل الخريجين من ابناء القبائل والحسب والنسب من الخريجين من رئاسة اللواء الابيض ، وقبولهم لرئاسة على عبد اللطيف لها ، هو فى حد ذاته تملص من هذا الحراك الذى لم يكن يتسم سوى بالمواجهة الواضحة لسيطرة الزعماء الدينيين والانجليز معا . يعلق محمد عمر بشير عن اسباب انحسار الثورة وقمعها بقوله :

« لم يكتف كبار رجال الدين وزعماء الطوائف بان يكونوا لها العداء ، بل ذهبوا الى حد العمل على اجهاضها ، بل نجحوا فى تحييد اتباعهم ، واكثر من ذلك جعلوهم يعادون الجمعية معاداة سافرة ، ولما تم القاء القبض على العدد القليل من القادة السياسيين والمنظمين وحكم عليهم بالسجن لم يعد هنالك اية فرصة للاتصال بالجماهير ومن ثم شل نشاط الجمعية مما مكن الادارة البريطانية من سحق الثورة دون كبير عناء . وهكذا انتهت ثورة السودان القومية الاولى بعد الحاق الهزيمة بالمهدية .^{٢٣٥} »

ان هذه النهاية لاول امل فى تغيير جذرى وثورة على منظومة علاقات السلطة والثروة فى السودان والسيطرة القبلية والاثنية العرقية الاحادية للبلاد ، كتبت بداية لمعاناة السودان الدولة ذات السيادة ما بعد الاستقلال .

فلقد كانت هذه اول هزيمة لمشروع بناء وطنى ودولة مدنية ما بعد قبلية ، لديها القدرة على تشكيل مجتمع متسامح ومتقبل لتنوعه الاثنى والعرقى وتاريخه بكل مرارته وخاصة تاريخ الرق والعبودية . ويبدو جليا من اسباب انهيار هذه الثورة ان تركز القوة والسلطة والثروة

٢٣٤- نفسه

٢٣٥- نفسه

والمناصب الحكومية فى ايدى فئات ذات خلفية اثنى عربية مسلمة، ومدعومة بقوة الذهنية الطائفية القبلية والعقلية الغيبية ادت الى ان يظل المجتمع السودانى وامله فى اختراق القرن العشرين بوجه مدينى وحضرى امرا مستحيلا .

فحتى المشاريع الاقتصادية والتنمية والتعليم ، تم تركيزها فى ايدى هذه المجموعات، حتى تكتمل عملية سيطرتها الشاملة على الثروة والسلطة فى السودان. فالتبقيات الدنيا فى ذلك الوقت وان كانت ذات تقاطعات مع تلك المجموعات المسيطرة، سواء عبر العمل فى ذات الوظائف او التعليم فى نفس المدارس،

الا ان الخلفيات الاجتماعية والاثنية وتاريخ الرق الذى كان واقعا وليس تاريخا فى تلك اللحظة، شكل اشباحا ادت الى تفكك وانهزام تلك المحاولة الاولى للعبور للمستقبل. وظل السودان كله دولة وشعبا مستعبدا لمجموعة الزعماء الدينيين والقبليين وابنائهم واحفادهم من كبار الخريجين والضباط فى تحالف مع الاحتلال البريطانى، يلعبون بينهم لعبة تبادل الكراسى والعداءات مع دخول المصريين على الخط كقوة اضعف من البريطانيين معظم الوقت.

فلقد كانت الخيانة المصرية للسودانيين جلية وواضحة فى الحراك الذى تم فى عام ١٩٢٤ وما بعده. تلك الخيانة لم تكن ذات علاقة بان المصريين كانوا فعلا يحلمون بدولة متوحدة فى وادى النيل ، ولكنها كانت خيانة متوقعة بين الحلفاء الضعفاء ، حين يختار احدهما النجاة بنفسه ويترك الاخر للغرق وحيدا.

فمصر الدولة لم تكن ابدا تدافع عن السودان لاجل اى مبادئ ، بقدر ما كان ذلك فى سبيل حفاظها على مصالحها وخاصة مياه النيل. ومن اجل الحفاظ على السودان كورقة ضغط فى التفاوض ضد الانجليز. والكثير من المدافعين عن وحدة وادى النيل ، تلك الوحدة التى لم تحدث ابدا ، قالوا فى النهاية بعد الاستقلال انهم دافعوا عنها كتكتيك سياسى للضغط على البريطانيين. ولكن هذه التصريحات ايضا كانت نتيجة لان المصريين لم يهتموا كثيرا بان يفصل السودان عنهم .

فواقعييا مصر والسودان لم يكونا ابدا وعبر التاريخ دولة واحدة.

وهنا يبدر السؤال لماذا رجل مثل على عبد اللطيف اختار ان يكون جزءا من هذا الحراك المدافع عن وحدة مصر والسودان؟ تعتقد كوريتا ان على عبد الطيف وحتى عام ١٩٢٢، « كان اكثر التزاما مع التصور بوجود امة سودانية ككيان وطنى مستقل له حقه الخاص فى تقرير المصير وبهذا المعنى هو يشترك مع مجموعة الحضارة».

اى ان على عبد اللطيف كان دوما مناصرا لفكرة ان السودان يجب ان يكون دولة ذات كيان مستقل، اذن لماذا اتجه الى ربط هذه الدولة بمصر؟.

اضافة الى حقيقة تآثره بالنضال المصرى، فان على عبد اللطيف كان يرى فى مصر الروح الثورية المقاومة ضد المستعمر فى مقابل الخضوع المخزى للقادة الطائفيين والقبليين فى السودان.

وبالتالى كانت مصر هى الحليف الممكن الوحيد فى الطريق من اجل التخلص من نير الاستعمار. ومن جانب اخر فان على عبد اللطيف كما قال لاحقا بعض المدافعين عن الارتباط بمصر، كان يرى فى تلك الوحدة سبيلا للترقى ونقل اساليب الحكم الديمقراطى .

لكن الاهم ان مصر كانت تمثل نموذجا للامة الخالية الى حد كبير من التمييز العرقى، والتي تجاوزت القبلية، رغم وجود صراع طبقى واضح فى مصر. لكن حتى هذا الصراع الطبقي يبدو انه كان ملهما لعلى عبد اللطيف ،

فقد كان لجمعية اللواء الابيض والعمال من المنبتين قبليا صلات بالاتحاد العام لنقابات العمال المصرى. كما ان حركة الوفد التى قادها سعد زغلول كانت حركة شعبية الى حد كبير، خاصة فى فترة انتخابات ١٩٢٢ والتي فاز فيها سعد زغلول بمناصرة الفئات الشعبية ، وضمت فئات الشعب المصرى المستضعفة ودافعت عنهم.

ولذلك فان مصر بالنسبة لعلى عبد اللطيف ، كانت تمثل فى تلك اللحظة التاريخية انموذجا للحراك الوطنى، الذى قد يساعد السودان فى النهاية فى التخلص من ازماته المستفحلة الثلاثة ، وهى : العنصرية والمجتمع القبلي، والفقر واحتكار الثروات، وسيطرة طبقة الزعماء الدينيين والطائفيين على السلطة فى المجتمع. لذلك لم تكن فكرة الارتباط بمصر بالنسبة لعلى كدولة بل كمشروع حراك وطنى وشعبى متوحد فى غاياته ، وليس فى ارتباطه السياسى فقط.

لكن ظل هدف على عبد اللطيف الاساسى هو ان يكون للسودان وشعبه صوت مستقل عن القادة القبليين والزعماء الطائفيين ، وتأكيد ان هؤلاء الزعماء لا يمثلون هذا الشعب . ان صراع على عبد اللطيف كان سودانيا و ضد سودانيين من الدرجة الاولى ، سواء فى دعمهم للاحتلال او فى ادراك على لحقيقة انهم لا يمثلون السودانيين.

فالزعماء لم يكونوا يمثلون السودانيين ليس فقط لانهم ناصروا الانجليز ، بل لانهم حقيقة لا يمثلون « الشعب السودانى الكريم» ، انهم فقط يمثلون «الشعب العربى الكريم». وهذا ليس سوى جزء من السودان، وحتى هذا الجزء كان هؤلاء يمثلون مصالحهم فى السيطرة والتحكم فيه. ان على عبد اللطيف لم يكن ابدأ عنصريا ، وتركيبية اللواء الابيض تؤكد انفتاحه على كل السودانيين ، من كل السودان. ولكن ضعف الحركة نتج عن كون ان طبقة المتعلمين وطبقة العمال والمنبتين قريبا وسكان المدن الكبرى الذين كان يعتمد عليهم الحراك فى ١٩٢٤ ، كانوا يشكلون نسبة قليلة من الشعب السودانى.

فبقية السودانيين من الشمال كانوا اما مزارعين او رعاة خاضعين تماما للسلطة القبلية والزعامات الدينية . وكانوا بعيدين عن تاثير الحراك المدينى والتعليم ، الذى يؤهلهم لفهم صراعهم ضد تلك السلطة التى كانت ولا زالت تستغل فقرهم وجهلهم وتزيد من وسائل قمعهم وابقائهم على حالهم خاضعين لها. واما بقية الشعب من السودانيين، خاصة السود فى الجنوب وغيره كانوا يثورون ضمن مناطقهم .

وكانوا اكثر عزلة يحاولون تضييد جراحهم من ثوراتهم المتتالية ، واثار غزوات الرقيق التى كانت لا تزال مستمرة فى ذلك الوقت، ولم تنتهى الا بنهاية العقد الثالث من الحكم الثنائى. لقد انهزمت ثورة ١٩٢٤ ،

لكن الحقيقة ان السودان هو الذى انهزم وحلمه فى الوصول الى دولة المواطنة المتساوية. ان فكر ورؤية على عبد اللطيف -على قلة او انعدام ما نشر عن ذلك الفكر الا القليل الذى تاثر بين ثنايا الدراسات الشحيحة جدا التى حاولت التوثيق له- هى التى انهزمت. وهزم على نفسه فى وحدته ومنفاه الطويل ، الذى استمر الى بقية حياته القصيرة عمرا والغنية فى محتواها. فعلى عبد اللطيف الذى سجن وهو فى الثلاثين من عمره تقريبا وربما اقل ، ظل حبيسا ولم يرى النور اطلاقا حتى وفاته عام ١٩٤٨.

على عبد اللطيف: النهاية المأساوية للزعيم الاسود

ومن المؤسف ان رحلة على بين السجون ونفيه فى النهاية الى مصر، ثم وضعه فى مصح على حتى وفاته، كان ايضا صورة اخرى للخيانة من قبل المصريين الذين دافع عنهم اولاً وثانياً من قبل رفاقه وكل الحركة الوطنية السودانية التى لم اجد ما يثبت انها طالبت باطلاق سراحه او العفو عنه، سواء فى مصر او السودان. وظلت زوجته العازة واسرته يكافحون لوحدهم فى مطالبتهم للحكومة المصرية باطلاق سراحه ، ولكن قوبلت جميع طلباتهم بالفرض. ونجحت الكاتبة اليابانية يوشيكو كوريتا فى جمع معلومات هامة عن حياة على عبد اللطيف ما بعد سجنه ومصيره واسرته حتى وفاته.

ولكن بحثها هذا كان فى التسعينات والثمانينات اى بعد قرابة نصف قرن على وفاة الزعيم الاسود. وتاسفت هى ايضا للاهمال الذى جرى لعلى واسرته. ولقد كانت هذه النهاية لعلى عبد اللطيف ليست نتيجة لضعفه وقلة حيلته، بل كانت فى الحقيقة نتيجة لعظمته واهمية دوره التاريخى. فحتى بعد القاء القبض عليه استمرت المظاهرات التى كانت طوال اشهر تردد اسمه. واصبح على عبد اللطيف زعيماً حقيقياً للامة السودانية. هذه الزعامة ادت الى ان تناصبه الحكومة الانجليزية العداء الشديد ، كما انها اشعلت الغيرة لدى معاصريه من النخب الوطنية وحتى بين زملاؤه.

ارغمت الحكومة البريطانية على اتخاذ الاجراءات اللازمة للتخلص من هذا الزعيم الوطنى الاسود . وكانت اول تلك الخطوات هى ترحيل على من سجن كوبر الى رئاسة القوات البريطانية . وبعد محاكمته الاولى فى يوليو ١٩٢٤ ، والحكم عليه ب ٣ سنوات ، جرت محاكمته مرة اخرى بعد انتهاء احداث الثورة فى ابريل ١٩٢٥ ، وحكم عليه بسبع سنوات اخرى لحيازته وثائق مثيرة للفتنة. ليصل مجموع سنوات سجنه الى عشرة سنوات، لكن لم يطلق سراح على عام ١٩٣٤ كما كان من المفترض.

واكثر الشائعات حول عدم اطلاق سراحه، تتحدث عن ان على اصبح مختلاً عقلياً خاصة بعد ان نقل عام ١٩٢٧ للسجن فى واو فى بحر الغزال. فلقد اصّر البريطانيون على ان على غير طبيعى ، وعند اقتراب نهاية فترة سجنه قاموا بعرضه على طبيب نفسى يدعى دكتور

كرويكشانك لكن الطبيب اظهر ان على طبيعى تماما . وتعلق كوريتا على اصرار البريطانيين على جنون على عبد اللطيف قائلة: «انه كان غير طبيعى بلا شك فى نظر البريطانيين، ربما بمعنى ان كل من يتجرأ على تخيل امكانية هزيمة الامبريالية البريطانية فى تلك المرحلة هو غير طبيعى.»^{٢٣٦}

ومع ثبوت صحة على العقلية، واجه البريطانيون ازمة حقيقية ، فلقد كان حسب قوانين الادارة الاهلية التى اقربت بعد ثورة ١٩٢٤، كان من المفترض ان يذهب على الى منطقته القبلية الاصلية بعد انتهاء فترة سجنه. ولكن على عبد اللطيف المنبت قريبا لم يكن ينتمى سوى الى العاصمة الخرطوم،

وكان من المستحيل على البريطانيين ترك « الزعيم» على عبد اللطيف يعود الى مركز الحكم فى الخرطوم. فاقترح البعض ان يذهب الى جبال النوبة فقد كان والده من هناك، كما ان على نفسه لم يمانع الفكرة، واقترح العودة تحديدا الى منطقة جبل «ليما» وقال انه يمتلك اراضى هناك، ربما امتلكها اثناء خدمته فى جبال النوبة. لكن مدير المديرية رفض ان يرسل على الى جبال النوبة لانها ارض تائفة بطبيعتها ،

وقال :« ان ليما هى فرع من ارض الميرى والميرى من بين كل اهل جبال النوبة هم اكثر اهالى الجبال اهتماما بالسياسة، وان ذهابه الى جبل ليما سيكون مكانا رائعا يشن منه حملة معادية للحكومة.»^{٢٣٧} وبالتالى اصبح من المستبعد تماما اطلاق سراح على حتى بعد قضاؤه عشر سنوات فى السجن. ففى الخارج الانجليز لا زالو يحكمون ، وفى هدوء وبدون اى قلاقل تذكر.

وقد كتب احد المؤرخين المصريين ان السبب فى الاشاعات حول اختلال عقل على عبد اللطيف ، يعود الى محاولة اغتياله من قبل احد الضباط المسجونين معه . والذى كان مشاركا فى ثورة ١٩٢٤ ويسمى محمد عبد البخيت، وكانت قد اشترته المخابرات لاغتيال على او دفعه الى الجنون. وعندما توفى عبيد حاج الامين عام ١٩٣٢، كان السبب المعلن انه توفى بسبب الحمى لكن حسب المؤرخ المصرى فان عبيد قتل مسموما. وسلوك البريطانيين الذى هدف

٢٣٦- (كوريتا ١٩٩٧، ص ٨٠)

٢٣٧- السابق

الى عدم اطلاق سراح على حتى بعد انتهاء فترة حكمه يؤكد على رعبهم من على عبد اللطيف وانهم كانوا بالتأكيد مستعدين لفعل اى شىء للتخلص منه.

ومن المعروف ان البريطانيين لا يحبذون تحويل الابطال القوميين بقتلهم، لانهم يعلمون ان ذلك سيحولهم الى ابطال ويجعل لهم تاثير اكبر فى موتهم عن تاثيرهم فى حياتهم. ولذلك يحاولون دوما نفيهم وابعادهم عن مناطق تاثيرهم.

ورغم فشل الانجليز فى اثبات جنون على عبد اللطيف ، الا انهم استمروا فى اعتقاله، واصبح معتقلا سياسيا دون محاكمة لثلاثة سنوات بعد ان نقل الى سجن كوبر فى الخرطوم، وتم منع اسرته من مقابلته طوال هذه الفترة.

وكان مبرر عدم اطلاق سراحه «ان حالته العقلية كانت خطيرة على العامة»، وهى كانت خطيرة حقا لانها كانت ستوقظ العامة من غفوتهم وخوفهم من الانجليز. فى عام ١٩٢٧ سمح لقريبه محمد حسين زيارته لاختذ رايه فى خطبة وزواج ابنته، وكان على فى حالة عقلية طبيعية.

فى عام ١٩٢٨ تم ترحيل على الى مصر. فلقد كانت الحكومة المصرية تحت قيادة النحاس وحزب الوفد فى مركز قوة افضل منه عام ١٩٢٤ ، حيث كانت بريطانيا بحاجة لدعم مصر فى الحرب العالمية الثانية التى بدأت بوادرها. وعبر اتفاقية ١٩٣٦ بين مصر وبريطانيا استعادت مصر جزء من مكانتها فى السودان. وبدا النحاس مفاوضات لاطلاق سراح على عبد اللطيف ،

ولكن مصر لم تستطيع اقتناع الانجليز باطلاق سراحه فى السودان ، خشية من اندلاع اضطرابات سياسية . وبالتالي ارسل على سرا الى مصر، فقد كان ذلك مخرجا مناسبيا للانجليز للتخلص من على عبد اللطيف باقل ضجيج ممكن. ولكن تحرير على عبد اللطيف لا يمكن ابدا ان يكون كاملا حتى خارج السودان، فان حرية حركته فى مصر قد تهدد الحكومة البريطانية فى السودان.

ومع سقوط حكومة النحاس الوفدية فى نهاية عام ١٩٢٨ ، وقدم حكومة موالية لبريطانيا، تم ترحيل على سرا عبر محطة الكدرو وليس الخرطوم بحرى ودون علم اسرته ، تجنبا لاي مظاهرات فى مصر او السودان. وهذا ما يؤكد على اهمية دور على وزعامته على مستوى

البلدين، وانه كان لا زال حيا فى الذاكرة الوطنية لمصر والسودان كبطل وزعيم شعبى مقاوم للاستعمار الذى لا زال جاثما على صدر البلدين.^{٢٣٨}

وفى مصر انزل فى محطة الجيزة وليس محطة مصر، وكتب الحاكم العام حينها: « ان على يعانى جنون العظمة وانفصام الشخصية وخطر»، ووضع اولاً فى المستشفى العسكرى ثم نقل الى مستشفى الامراض العقلية فى العباسية. واخيرا سمح له بمقابلة زوجته العازة فى داخل المستشفى.

وكان الامير المصرى عمر طوسون يرسل له الكتب فى المستشفى، ولم تلاحظ عليه اسرته عند زيارته اى علامات للجنون. وطالبت العازة وزارة الحربية المصرية باطلاق سراح زوجها لكن الحكومة ردت بالرفض لان حالته الصحية لا تسمح. واستمر هذا الرفض لاطلاق سراح على حتى توفى فى المستشفى العقلى فى العباسية فى ٩ اكتوبر ١٩٤٨.

وبهذا تعرض على عبد اللطيف للاعتقال من الانجليز، والى استمرار ذلك الاعتقال ولكن تحت ادعاء انه كان مجنونا على يد المصريين. و الذين كانت مصالحهم دوما هى الاهم، فقد كان الاولى لهم الحفاظ على اتفائياتهم مع الانجليز التى كان من المفترض بها ضمان جلاء الانجليز بعد الحرب، على الوفاء لهذا الرجل الذى دافع عن وحدة مصر والسودان. تلك الوحدة التى كان مصيرها الدفن ايضا بعد سنوات قليلة من موت على عبد اللطيف.

لكن من ناحية ثانية فلقد كان المصريين اكثر وفاء من السودانيين ابناء جلدة على عبد اللطيف، فلانه كان رمزا الوحدة تلك التى اريد استثمارها سياسيا، قام المصريون بالاجتهاد فى اخراج على من السجن، ولو كان ذلك لوضعه فى سجن اخر. على كل ظهر بعض وفاء المصريين من خلال صديق على عبد اللطيف محمد نجيب. والذى اصبح رئيسا لمصر بعد ثورة الضباط الاحرار فى يوليو ١٩٥٢.

فلقد كان محمد نجيب الوثيق الصلة بالسودان، كان يخدم فى الجيش المصرى فى السودان وكان صديقا مقربا من على فى العشرينات وكان حسب شهادة العازة زوجته يزوره فى المنزل ويلتقى به كثيرا اثناء خدمتهما سويا فى مدنى. ووفاء لتلك الصداقة امر محمد

نجيب بنقل رفاة على عبد اللطيف من مقبرة عادية الى مقابر الشهداء ، وكرمه وكرم زوجته ومنحها معاشا من الحكومة المصرية ظل ساريا حتى وفاتها فى عام ١٩٨٧^{٢٣٩} .

لم يتلقى على عبد اللطيف اى تكريم مماثل من السودانيين ولم يذكر اسمه حتى بعد الاستقلال، ولم يكرم على عبد اللطيف الى عند قدوم نميرى للحكم عام ١٩٧٠، حين رقى الى رتبة مقدم، وكرمت العازة ايضا معه .

ولكن فيما عدى ذلك ظل على عبد اللطيف وثورته ظلا منسيا، لانه لا يمثل سوى الحلم بذلك السودان الذى لم يتمكن الوطنيون من اقرانه ومن تلاهم من الاقتراب من تحقيقه. ذلك الحلم بالسودان الذى تجابنوا جميعا عن الوقوف فى وجه القبيلة والطائفية لاجل تحقيقه، بل خضعوا وانهزموا لها. ومات الزعيم على الذى اختبئوا خلفه فى عام ١٩٢٤ وجعلوه رئيسا للحراك المناهض للسلطة الابوية.

وبذلك خضع الافندية من المتعلمين والخريجين لسلطة ابائهم وتسلموا السودان من ايدى الانجليز عبر ابائهم . ليصبح السودان دولة قبلية طائفية ، تحكم تحت مظلة الثقافة والهوية العربية والاسلامية، وتترك مكوناتها الاثنية والثقافية الافريقية.

وتصل فى ذلك الانكار حدا من العنف وصل الى الحرب الاهلية منذ اللحظات الاولى للاستقلال ، وانتهى الى دولة عنصرية وابادة جماعية وانفصال ثلث البلاد فرارا من كل هذا التناقض وهذا الجحيم العنصرى الاقصائى لدولة « الشعب العربى الكريم». تقول يوشيكو كوريتا فى تكريم حقيقى لثورة ١٩٢٤:

« لقد كانت ثورة ١٩٢٤ كتحرك سياسى اخفاقا كاملا ، على المدى القصير. ولكن لو فحصنا طبيعة الرؤية التى ظهرت خلال هذه الثورة وجسدتها جمعية اللواء الابيض تحت قيادة على عبد اللطيف ، لتيقنا انه كانت ثمة محاولة فى بداية العشرينيات لبناء « امة سودانية» تقوم على منطلق يختلف كلية عن منطلق « الطائفية» وعن منطلق انقسام شمال / جنوب^{٢٤٠}. »

٢٣٩- السابق ٨٢-٨٤

٢٤٠- (كوريتا ١٩٩٧، ص٩٤)

الفصل الرابع

الجمعيات الأدبية: صراع الهوية والرؤى الوطنية

لقد عمت الحركة الوطنية السودانية حالة من السكون ما بعد الصدمة عقب انتهاء أحداث ثورة ١٩٢٤. فلقد انكفأ الشباب المتعلمون والخريجون على أنفسهم وبحثوا عن مهرب من حالة الهزيمة والشعور باليأس، وكانت القراءة هي المهرب الأفضل. وزاد نشاط الجمعيات الأدبية، وهي عبارة عن حلقات للنقاش تضم مجموعات صغيرة من الخريجين والمتعلمين، غالبا ما كانت تربطهم صلات القرى أو الزمالة أو الجيرة.

وكانت تسود حالة من الاضطراب في الرؤية السياسية للبلاد، فلقد تمكن الإنجليز أخيرا من التخلص من المصريين ومن تأثيرهم الذي تأكد لهم أنه كان سلبيا، عقب مساعدتهم في نشوب التوترات في البلاد.

وبدأت منذ ١٩٢٥ حزمة من السياسات الجديدة التي اتجهت نحو المزيد من التركيز على التعاون مع الزعامات القبلية عبر قانون الإدارات الأهلية. والذي تم توسيعه ليعطي سلطات أوسع للقيادات القبلية والمشايخ والعمد والنظار، وأصبح لها سلطات محلية مفوضة ومعترف بها، وكان لها محاكمها وقوتها التي تمثل هيبة الدولة.

وهذا الإجراء كان له أهمية عملية، حيث أن إخلاء السودان من الموظفين المصريين أجبر الحكومة على إيجاد ممثلين جدد للحكومة.

وبعد أحداث ١٩٢٤ لم يكن الخيار هو استبدال المأمير والمديرين المصريين بأخرين سودانيين، فطبقة المتعلمين أصبحت تشكل خطرا وأصبحت الاستراتيجية الجديدة تهدف إلى تحجيم تلك الطبقة قدر الإمكان. وفي المقابل كان الإنجليز يعتقدون أن أهم الوسائل لتحجيم تلك الطبقة هو الإبقاء على النظام القبلي السائد، وعدم التوسع في التعليم أو إعطاء المناصب للسودانيين خاصة من الجيل الذي أشعل تلك الثورة.

وعلى صعيد آخر فقد قامت الحكومة أيضا بإصدار قوانين المناطق المقفولة التي استهدفت

بناء حاجز بين المناطق الإفريقية السوداء النائرة بطبيعتها، والتي أتى منها قادة الثوار على عبد اللطيف وعبد الفضيل الماظ. ورغم أنهما كانا منبئين قبليا.

إلا أن الرؤية الحكومية كانت تهدف لإبقاء تلك المناطق بعيدة قدر الإمكان عن التأثير العربي، ولكنها أبقته أيضا منعزلة عن التأثير الحضري ومسار التنمية الحضرية التي كانت محصورة في الشمال بشكل أساسي. وبالرغم من الحمائية من تأثير الثقافة العربية الذي بررت به بريطانيا قوانين المناطق المقفولة، إلا أن عدم التوسع في التعليم في تلك المناطق يضع شكوكا حول نواياها، ويبرز نظرتها العنصرية.

في ظل هذه الأجواء المغلقة الأفق في المجال السياسي، كان المجال الاقتصادي يمر بانعاش كبير مع قيام مشروع الجزيرة. ورغم الكساد العالمي إلا أن الخطط التنموية استمرت بتعثر، وكان لذلك الأثر الكبير على تراكم المزيد من الثروة في أيدي الزعماء الطائفيين والقادة الدينيين. والمزيد من ميل الحكومة لإرضاء القيادات القبلية باعتبارها أصبحت الممثل للسلطة في مناطق واسعة من البلاد.

هذه البيئة كانت تزيد فعليا من عزلة المتعلمين، وتضعهم في صناديق مغلقة وبعيدة عن الناس، وهم لم يقوموا بتحدي هذا الواقع بل اتخذوه عذرا للمزيد من الانكفاء على الذات. وكانت الجمعيات الأدبية التي تناقش رفيع الأدب وكتب الفلسفة والسياسة المترجمة من مصر، أو القادمة من الغرب باللغة الإنجليزية، كانت تقوم بترسيخ الحالة النخبوية والانعزالية في نفوس هذه الطبقة المتعلمة.

يقول أحمد خير: «في غضون هذه الفترة أخذت طبقة أخرى تجتاز طور التكوين والنشوء، وهي طبقة الجيل الحديث في السودان... بدأ أفراد هذه الطبقة وهم إذ ذاك قلة محدودة يحسون إحساسا غريبا على البيئة، يحسون بكيانهم في الحياة...»^{٢٤١}

وهذا الإحساس بالغربة ترجم عبر الانغماس في التعبير الأدبي، عبر الشعر والكتابة والقراءة والنقاشات المغلقة التي كان يتم نشرها أحيانا في بعض الصحف التي أنشأتها هذه المجموعات نفسها، وفي كثير من الأحيان ينشرون تحت أسماء مستعارة.

وفي مطلع الثلاثينات بدأ جيل جديد من المتعلمين يخرج إلى السطح، وعبر هذه

الجماعات المغلقة بدأ يشكل مدارس للفكر السياسي السوداني. وشكلت هذه المدارس في الحقيقة الوعي السياسي والفكر الوطني للعديد من قيادات السودان التي حكمت البلاد فعليا بعد الاستقلال. فالاختلافات الفكرية والتكوينية بين أفراد هذه الجمعيات انعكست على أرض الواقع. وكان تأثيرها في البداية في شكل كتابات أدبية ومقالات فكرية. ولكن في مقبل الأيام ومع تشكيل مؤتمر الخريجين والتقدم نحو الإجراءات الفعلية للاستقلال، كانت رؤى تلك المجموعات المتباينة تشكل في الواقع مسار السياسة السودانية والفكر الوطني الذي أديرت به أدق واصعب المراحل في تاريخنا والتي شكلت السودان الحالي. ولذلك فإن أعضاء هذه الجمعيات «الأدبية» يمكن وصفهم بأنهم كانوا أشبه بالأباء المؤسسين لدولة السودان الحالية بشكلها الحديث.

لقد فسر البعض السكون الذي عم الفترة ما بعد العشرينات، بأنه نتيجة مباشرة للقمع الشديد الذي مارسته السلطات الإنجليزية بعد اكتمال استحواذها منفردة على البلاد. وكان القمع السياسي يبدأ في الواقع من التعليم، حيث أنه كان البوابة الجديدة للأجيال اليافعة للترقي في المجتمع. ولكنه كان أيضا بوابة عدها البريطانيون خطيرة في زراعتها للوعي بالحقوق، وكان الدرس من ثورة ١٩٢٤ أن المزيد من القمع يجب أن يمارس في المؤسسات التعليمية.

فلم يكن هناك مفر من توسيع التعليم لإنتاج موظفين يملؤون الفراغ التي تركها المصريون، وأيضا للتوسع في هيكله الدولة التي حتمها التوسع الاقتصادي. لكن تلك العقول الجديدة يجب أن يتم إنتاجها وتوجيهها بطريقة تجعلها لا تكرر الأزمات التي صنعها الجيل السابق. وبالتالي كان جيل الثلاثينيات مختلفا عن سبقوه، وواجه قدرا أكبر من القمع وأيضا التوجه نحو الغرب في التعليم أكثر من التوجه نحو الشرق.

لكن الأهم هو أن التعليم خاصة في كلية غردون كان يتسم بتضييق الخناق على الطلاب والتعامل شديد القسوة معهم، في سبيل كسرهم. فلقد علق إدوارد عطية على الإجراءات داخل كلية قائلاً: «لقد كرهت كلية غردون منذ لحظة دخولي إليها، لقد كانت مؤسسة عسكرية وليست مؤسسة إنسانية... المعلمين كانوا من البوليس السياسي، لقد كانوا هناك لهدفين مزدوجين ليكونوا سادة وحكام، والدور الثاني طغى على الأول. لم يكن متوقعا من التلاميذ

أن يظهروا الاحترام المعتاد لأساتذتهم، بل كان عليهم إظهار الطاعة والخنوع المطلوب من الرعايا.^{٢٤٢}

ويعلق خالد الكد أنه في تلك المرحلة: «قام الإنجليز بقمع الافندية المتعلمين واحتضنوا الشيوخ القبليين ورجال الدين». وشكل هذا التفضيل من قبل الإدارة البريطانية رؤية الحكومة لإدارة البلاد فلقد كتب مفي الحاكم العام الذي بدأ وظيفته في السودان عام ١٩٢٧، أن الإدارة الأهلية يجب أن تكون: «درعا حائلا بين المشاغبين والإدارة».^{٢٤٣} والمشاغبين في هذه الحالة كانوا فئة المتعلمين بشكل عام.

إذن هذه الحالة من القمع الفكري والسياسي لم يتم كسرهما إلا عبر نشاط محدود، كان عبر إضراب طلاب كلية غردون عندما تم خفض المرتبات نتيجة للكساد الاقتصادي. وكان الإضراب الذي جرى عام ١٩٣١ أول فرصة للتواصل المباشر بشكل شبه احتجاجي بين طبقة المتعلمين وبين الحكومة منذ ١٩٢٤. ولكن هذا الاحتجاج الذي لا يمكن إدخاله في إطار الحراك الوطني بشكل واسع إلا أنه كان يمثل في الواقع شكل العلاقة التي ستحكم مستقبل الحركة الوطنية السودانية.

ففي ٢٤ أكتوبر قام الطلاب بتنفيذ إضراب عاد بموجبه الطلاب إلى منازلهم. وكانت قد كونت لجنة من عشرة من الخريجين ممثلين للطلاب ونادى الخريجين. وطالبوا في عريضتهم للحكومة بعدم إنقاص مرتبات الطلاب.

ويعلق محمد عمر بشير على العريضة قائلاً أنها: «عكست اتجاه المعتدلين ورغبتهم في الإيحاء للإدارة البريطانية بأنهم راغبون ومستعدون للتعاون معها».^{٢٤٤}

هذه الروح الموحية بالتعاون كانت ديدن المذكرات والعلاقة بين الخريجين والحكومة وبقية القوى الوطنية. حيث أصبح الاتجاه العام يسعى لتبني فكرة التعاون مع الحكومة تحت مظلة «السودان للسودانيين» بعد الإحباط من المصريين الذين انسحبوا وأخلوا السودان للإنجليز دون مقاومة.

242- AIKid 1986, p.104.

٢٤٣- بشير ١٩٨٠، ص ١٤٧.

٢٤٤- السابق ص ١٥٢.

ويعلق أحمد خير على هذه الفترة التي تلت الثورة، وعلى حال المتعلمين والموظفين منهم تحديداً في علاقتهم بالحكومة قائلاً: «نشأت بين طبقة الموظفين منافسة وتسابق لاسترضاء حكاهم الإنجليز بعد أن رأوا ما ناله مناصرو الاستعمار إبان الثورة، وسرى بين المثقفين موظفين أو تجار شعور من التشاؤم تفيض به أشعارهم وكتاباتهم التي كانوا يتبادلونها في شكل رسائل خاصة».^{٢٤٥}

هذا الشعور المتشائم واليأس والخنوع، كانت له نتائج كارثية على البلاد مستقبلاً، واثره على طبيعة الصراعات المستمرة التي دخلها هؤلاء المثقفين في إطار الحركة نحو الاستقلال، «فقد تعاونت جميع هذه الظروف فخلقت في نفوس أنصار الحركة التحررية في السودان رد فعل مهميت، كما خلقت بين بعضهم البعض كثيراً من سوء الظن وفقدان الثقة.» لقد كان تخفيض مرتبات الخريجين هو نقطة ضعف للحكومة البريطانية، أراد الطلاب والخريجون الصغار في السن استغلالها ضدها. لكن في نفس الوقت كان هناك ذات القوى التي عارضت ثورة ١٩٢٤ من قبل من زعماء دينيين وكبار الخريجين والموظفين، والذين اجتهدوا لكسر هذا الإضراب.

ولقد كان الطلاب قد أقسموا على المصحف أن لا يعودوا للدراسة أو تفتح أبواب الكلية حتى تتم الاستجابة لمطالبهم، وإعادة المرتبات إلى قيمتها السابقة والتي كانت ٨ جنيه وخفضت إلى خمسة. وكان أبرز الذين توسطوا لحل المشكلة مع الطلاب هو السيد عبد الرحمن المهدي، والذي عرض وساطته لحل الأزمة. فلقد كان ابنه الصديق أحد قادة الإضراب بين طلاب كلية غردون.

وفي ذات الوقت قام الطلاب عبر نادي الخريجين بعقد اجتماع، وإعلان انتخاب لجنة من عشرة من الخريجين لتمثيلهم وحل الأزمة. يعلق أحمد خير على الطرق التي حلت بها اللجنة الأزمة قائلاً: «سلكت لجنة العشرة طرقاً غامضة ملتوية، انتهت عن طريق الائتماس والاستعطاف لا عن طريق المطالبة بالعدالة والحق، إلى الحصول على موافقة الحكومة لرفع المرتب إلى ٦ جنيهات ونصف، كما كسبت سخط الرأي العام».^{٢٤٦}

٢٤٥- خير ١٩٧٠، ص ٥٦.

٢٤٦- خير ١٩٧٠، ص ٦٨.

ويروي محمد عمر بشير تفاصيل تلك الاساليب الملتوية التي وصفها أحمد خير قائلاً: «اتصل السيد عبد الرحمن المهدي الذي كان ابنه الصديق أحد قادة الإضراب بالطلاب... وأكد للطلاب أنه وفقاً لاحكام الشريعة الإسلامية فإن التحلل من القسم يمكن أن يتحقق لدى القيام بعمل من أعمال البر، وأنه على استعداد لأداء نيابه عنهم إطعام ٥٠٠٠ من الفقراء والمساكين. فوافق الطلاب ورفع الإضراب وفتحت الكلية وعاد الطلاب إلى فصولهم. ويؤكد محمد عمر بشير على أن هناك من الخريجين من عارض الإضراب رغم تعاطفه مع الطلاب، ومنهم عبد الله خليل والشيخ أحمد السيد الفيل وسيد أحمد سوار الذهب، وهم من الخريجين الأكبر سناً.^{٢٤٧} وهنا كما ذكرنا تكرر مشهد التحام شيوخ القبائل وكبار الخريجين ضد أي حراك فيه ولو قليل من المعارضة للإدارة البريطانية. هذه الحادثة لا تعبر فقط عن ضعف وتشتت الرؤى الوطنية، ولكن عن مدى السيطرة التي أصبحت محكمة في أيدي القادة الطائفيين، والمنطق الأنبي والمرتبط برؤى غيبية دينية الذي أصبحت تدار به الحركة الوطنية.

فهذا الخلاف في وجهات النظر بين الخريجين أنفسهم، وصراعهم الذاتي مع الشيوخ القبليين والزعماء الذين ازداد نفوذهم بعد ثورة اللواء الأبيض، وحالة التضيق الأمني، دفعت النخب المتعلمة إلى تشكيل رؤى انعزالية واللجوء بشكل أكبر إلى تلك الزعامات نفسها لحل المشكلات. مما يعني الاعتراف الكامل بتلك السلطة الأبوية على النخب الناشئة وحراكها السياسي.

هذا رغم أن صفحات الجرائد التي كان يصدرها المتعلمون كانت تتضح بالسب والشتم للقبليية، ونقد للاتجاه البريطاني نحو تفضيل الإدارة الأهلية والزعامات الدينية. إلا أن واقع الحال كان يعبر عن عكس هذا المنظور. إذ يتحدث أحمد خير عن أن واقع نادى الخريجين كان يتسم بالانقسام الحاد بين المناصرين لأحد الزعيمين الطائفيين منذ نهاية العشرينيات، ويوضح وجهة نظر بعض الخريجين من المحيادين الذين: «رأوا أن الفريق المسيطر على النادي يعتمد على تأييد المهدي باشا له مادياً وأديبياً وعددياً. أما الفريق الثاني فقد كان زعماءؤه من أنصار المرغني باشا.»

ولأن أحمد خير نفسه من المجموعة التي تناصر الميرغني باشا فقد صاغ مبررات احتماؤه الخريجين بالزعامة الطائفية واصفا فريقه بأنه: «كان يرتكز في القاعدة على جمهرة الثائرين على القيادة الدينية والمتطلعين إلى فجر جديد، ونهضة علمانية متحررة من فاسد التقاليد، ولم يكن الانسجام كاملا بين القيادة والجنود بل قد يصح أن يقال أن الضرورة التكتيكية وحدها جمعت بينهم»^{٢٤٨}

هذه المبررات التي ساقها أحمد خير عن أسباب ارتباط الخريجين بالطائفية في فريق الميرغني تنطبق أيضا على الفريق الداعم للمهدي.

وبالنسبة للفريقين ربما كانت الطائفية ليست فقط التكتيك بل المهرب ربما من القبيلة التي اعتبرت أكثر ضيقا. فكما يقول خالد الكد: «أنه وبعد الاحتلال الثنائي أصبح من العسير التعامل من طائفة الختمية التي يقودها الميرغني على أنها مجرد طائفة دينية أو طريقة صوفية»، كذلك الحال بالنسبة لأنصار المهدي.

«فخلال الدولة المهديّة قد تمكنت - الطريقة الختمية - من تطوير توجه إثني وثقافي وبالضرورة سياسي بدرجة عالية. والذي في حالات كثيرة قمع المفهوم الصوفي للطريقة»^{٢٤٩} هذا التحليل للختمية قابل للتطبيق على مجموعة الأنصار ذات الطابع المسييس أساسا. فما سمي لاحقا بالمهدوية الجديدة، هي عملية انبعاث للمناصرين للدولة المهديّة.

ولكن هذه المناصرة هذه المرة وتحت قيادة العقلية الداهية عبد الرحمن المهدي، قد شكلت الأنصار على خطوط الإثنية والقبيلية. والتي كانت بطبيعتها تركز على مراكز نفوذ المهديّة السابقة التي كانت قد أيدت الثورة منذ بدايتها، وهي الإثنيات في غرب السودان بشكل عام وجزء من الوسط مثل الجزيرة أبا وما حولها.

وعليه قسم السودان جغرافيا وإثنيا وثقافيا وقبليا على الطائفتين، وعلى نفس خطوط المناصرة والعداء القديمة للدولة المهديّة. فالشمال النيلي والشرق ومعظم الوسط أصبح في يد الختمية بينما ظل الغرب وجزء من الوسط جنوب الخرطوم في يد المهدي وأنصاره.

وبهذا تمت إعادة إنتاج واقع السودان المنقسم إثنيا وثقافيا وسياسيا من جديد على

٢٤٨- خير ١٩٧٠، ص ٧٠.

249- AIKid 1986, p.110-111.

يد الطائفية. والتي نجحت في النهاية وبعد هزيمة ثورة ١٩٢٤، في احتواء الحركة الوطنية للمتعلمين، وهزيمة مشروع السودان الوطن المتعدد المدني والمبني على المواطنة المتساوية. فعلى يد الزعيمين عادت العروبة والإسلام ليكونا محددات الانتماء الوطني للسودان، في إطار قبلي تحتوية مظلتين كبيرتين للطائفتين الحاكميتين في البلاد. وعلى ظلال هاتين المظلتين سيجري صراع مستمر على السلطة والثروة، يضعف الدولة السودانية حتى في إطارها العربي المسلم، بينما يقصي ويهمش ويدمر المناطق الغير عربية وغير مسلمة. حتى يصل السودان مع بداية القرن الواحد والعشرين إلى مرحلة الإبادة الجماعية لمن هم غير عرب، رغم أنهم مسلمين، في حين يتم التخلص تماما ممن جمعوا السيئتين، أي كونهم غير عرب وغير مسلمين، عبر فصلهم من دولة السودان. وبالتالي يكون استسلام وتكتيك المتعلمين الذي قادهم إلى حضن الطائفية، هو الحراك «الغير وطني» الأسوأ على الإطلاق، والذي ارتكب أكبر الجرائم في حق السودان.

ولكن هل كان من الممكن لهؤلاء الخريجين، المثقفين سلوك سبيل آخر؟ في ظل هذا الميل نحو الطائفية خاصة من قبل كبار الخريجين كان الأمل معقودا على الأجيال الأصغر، ولكن يبدو أن هذا الجيل الأصغر في الثلاثينات لم يكن هو الآخر المخرج من الأزمة. يصف روبرت كولينز حالته قائلا: «أما أعضاء الجيل الأكثر حداثة والذين تلقوا تعليما غربيا فقد اجتهدوا لأبعاد أنفسهم عن الراديكاليين وظلوا على (صمتهم العاجز) بعد أن روعهم لجوء البريطانيين إلى هذا المستوى من الجبروت.» ويواصل كولينز ليقول: «وباستثناء الإضراب الطلابي عام ١٩٣١، ظل العديد من السودانيين النشطين سياسيا محافظين على هدوئهم... على الرغم من إدخال نظام الحكم المباشر الذي لم يترك لهم حيزا سياسيا في إدارة السودان، سوى العمل كمحاسبين وكتبة. وبدلا من النشاط السياسي والشعارات الراديكالية والتظاهرات والإضرابات شهدت تلك السنوات الخاملة ظهور الحلقات الدراسية والجمعيات الأدبية التي شددت على أهمية التعليم وتطوير الفكر السياسي عبر نقاش ومجادلات لا تنتهي. ورغم أن هذه المنتديات كانت مراقبة بعناية من جانب البريطانيين، فقد لاح أنها لا تتطوي

على أي خطورة، بل كانت منفذا إيجابيا لتنفيث طاقات الخريجين عوضا عن التظاهر في الشوارع»^{٢٥٠}

هذه العبارات توضح حالة الجمعيات الأدبية التي اشتهرت في كتب المؤرخين السودانيين، واعتبرت المواعين التي فجرت الوطنية السودانية والهمت الفكر السياسي الوطني الذي حقق الاستقلال.

وهي بالتأكيد كانت كذلك، ولكن في شكل الوصف الذي رسمه لها كولينز فإن تلك المنتديات «التي لا تتطوى على أي خطورة» والتي كانت تنفث عن طاقات الشباب بدلا عن الأفكار الراديكالية والخروج إلى الشوارع، فإنها لا يمكن وضعها في إطار حراك وطني تحرري ثائر قادر على بث روح تساعد على بناء دولة فتية وشابة وديمقراطية تواجه تحديات معقدة مثل التي يواجهها السودان.

وكان هذا الاتجاه الساكن والهروبي الذي اتسمت به تلك الجمعيات الأدبية، هو مسار الفكر السياسي الذي انتجته. والذي اتجه نحو الهروب من الأزمات والأسئلة الحقيقية لتشكيل وبناء دولة سودانية متوحدة وديمقراطية عبر الارتكان وبكسل فكري وعملي كبير إلى الطائفية في الحشد والمناصرة واعتبار ذلك الهروب «تكتيكاً».

وفي الاتجاه الآخر قام هذا الفكر بالارتكان للتركيب القبلي والإثني المتجه نحو العروبة والإسلام. واعتبر أن السودان لا يمكن أن يكون إلا عربيا مسلما، من خلال خيار واع، هدفه اختصار طريق جدلية التركيب المتنوع في السودان، ووضعها في إطار العروبة والإسلام والانتماء لهما كثقافة أن لم يتم الانتماء لهما كعرق، واعتماد هذا التوجه كحل لأزمة التنوع الإثني والثقافي في البلاد. حيث أن طبيعة تكوين وأنشطة تلك الجمعيات والمنتديات، والعلاقات بين عضويتها تفسر بوضوح نتائجها الفكري، وأثارها على الحركة الوطنية السودانية وعلى الدولة السودانية، بحيث لا توجد حاجة لوصف مدى سلبية تلك التأثيرات والأفكار.

جمعية أبوروف: التوجه العروبي وبذور الاستعلاء

من أفضل من حلل هذه الجمعيات الأدبية وحاول تفكيك بنيتها وتركيبها الكاتب اليساري

٢٥٠- كولينز ٢٠١٥، ص ٥٨-٦٢.

خالد الكد في كتابه «الأفندية ومفهوم الوطنية في السودان». حيث أنه هو شخصيا سليل أسرة الكد التي كان إثنين من أفرادها مؤسسين لإحدى أهم الجمعيات الأدبية، وهي جمعية أو مدرسة أبوروف.

وسنعمد على دراسة خالد الكد المتعمقة في تركيب تلك الجمعيات، ودراسة توجهاتها وصراعاتها الفكرية. أهم الجمعيات التي لها التأثير الكبير في الحراك الوطني السوداني عبر عضويتها وأفكارها، هي جمعية أبوروف، وجمعية الموردة، ولاحقا جمعية الهاشماب أو الفجر، ثم جمعية ود مدني.

من الملاحظ الإشارات المناطقية لهذه الجمعيات، فالبعد الجغرافي كان له أثر كبير في تكوينها. فقرب سكن هؤلاء الزملاء من بعضهم كان له دوره التأميني، لكن طبيعة المكان كان لها علاقة بحقيقة أن هذه المجموعات كانت تتشكل من أبناء أسر تجمعهم صلة القرابة أيضا، إضافة إلى الخلفية الطائفية والقبلية.

تعتبر جمعية أبوروف بشكل عام ذات خلفية تابعة للختمية، وأبرز أعضائها حسن وحسين عثمان الكد، أحمد خير، وإسماعيل العتباتي وغيرهم، ولا يوجد تاريخ معين لإنشائها لكنها نشأت بين عامي ١٩٢٨-١٩٢٩. وقد اجتمعت المجموعة بشكل عفوي لكنها كانت مجموعة مختارة وبينها انسجام كبير.

وينتمي الأعضاء البالغ عددهم ٢١ ما عدا واحد إلى قبائل الجعليين والشايقية والبيديرية والركابية، فصدقتهم كما يقول خالد الكد «كانت صداقة بالدم»، وانتمائهم لهذه القبائل يجعلهم من مناطق نفوذ الختمية.

ولكن أبعد من ذلك فإن هناك عدد من العوامل الأخرى التي تربط بينهم، فمثلا جميع أو معظم أجدادهم كانوا من المناصرين للحكم التركي ومعارضين للمهدية بالضرورة مما اضطرهم للفرار إلى مصر. وبالتالي تلقى الأباء والأحفاد تعليم مصري في الغالب، كما أن بعضهم يحمل دماء مصرية، مثل إسماعيل العتباتي. «وبالتالي عبر أصولهم كانوا معادين للمهدية، وينظرون إلى مصر باعتبارها الملجأ الذي فر إليه أجدادهم وآباؤهم من قبل.» أما فكرهم وخاصة فيما يخص الوطنية السودانية فقد كان مشتتا. فهم من ناحية معادين

للمهدية واتجاهها المدافع عن الاحتلال، ولكنهم غير مناصرين أيضا لمصر نتيجة لتوجهها الاستغلالي للسودان، ففكرة وحدة وادي النيل لا تمثل في الحقيقة سوى حماية مصالح مصر في السودان.

ومع انتشار الكتب الإنجليزية التي نقلت الأفكار حول الاشتراكية والتعاونية والعدالة الاجتماعية، تبنت هذه المجموعة بعض هذه الأفكار رغم عدم اتساقها مع تكوينها الذي ينتمي إلى خلفية من التجار والرأسماليين بشكل عام.

وقد انتقلت لهم هذه الأفكار عبر أحد الإنجليز الذي سكن قريبا منهم وكان يتخفى تحت اسم صالح عبد المنعم، ولكنهم شكوا في أنه لورنس العرب، خاصة بعد أن طالبته الحكومة بمغادرة البلاد. «خلافًا لهذه الأفكار غير الناضجة تماما، فقد ظلت جماعة أبوروف فيما يتعلق بسؤال الوطنية في حالة من التشوش الشديد».

فلقد رفضوا الطائفية، باعتبارها تقسم الناس، ولكن الكد يعتقد أنهم «لم ينظروا للناس باعتبارهم كل السودانين، بل فقط طبقتهم من الأفندية - المتعلمين. لأن أي مجهود قاموا به، كان في الواقع يهدف لتوحيد تلك الطبقة وليس لتوحيد كل سكان السودان»^{٢٥١} فهذه الملاحظة لها أهمية خاصة، فتلك العزلة التي سيطرت على هذه المجموعات من المثقفين والخريجين في تلك الفترة، جعلتهم ينظرون إلى طبقتهم من المتعلمين بصورة متميزة وبشكل متميز. وبالتالي نمت لديهم الشعور أو التصور النخبوي لتلك الطبقة في مقابل الشعب من الدهماء والعامّة الغير متعلمة.

ولكن فيما سنرى لاحقا فإن الشرخ الوحيد الذي لم تتمكن هذه النخبة عبوره، سواء على مستوى طبقة المتعلمين أو الأفندية نفسها، أو على مستوى السودان وشعبه بشكل عام، هو شرخ الانقسام الإثني والعريقي.

بحكم القرب المكاني كان لجمعية أبوروف علاقة بجماعة الموردة، كما أن بعض أعضاء جماعة الموردة كانت تجمعهم صداقة بجماعة أبوروف. وخاصة عرفات محمد عبد الله الذي أسهم في إنشاء جماعة الموردة، والذي عقب عودته من السعودية أقام في أبوروف. فلقد كان للجماعتين لقاءات مشتركة، كما اشترك أعضاؤهما في الكتابة لمجلة الحضارة والفجر لاحقا. وكان من أبرز أعضاء جماعة الموردة محمد أحمد المحجوب، والذي كانت

تربطه علاقة صداقة قوية باللبناني إدوارد عطية والذي كان يدرس في كلية غردون ويعمل في المخابرات البريطانية.

وكان من أذرع المخابرات التي هدفت للتقرب في تلك الفترة من الخريجين، وخاصة الذين ينتمون إلى الأسر العريقة. وكان جزء من سياسة الحكومة البريطانية في احتواء الطبقة المتعلمة الجديدة والسيطرة على توجهات الحركة الوطنية الخادمة وقتها، هو إنشاء علاقات ودية مع المتعلمين وإعادة توجيه أفكارهم لخدمة المصالح البريطانية.

يقول أحمد خير عن دور إدوارد عطية والمخابرات البريطانية في علاقتها بكيانات الخريجين: «بدأت حكومة السودان تشعر أن دوائر الخريجين تحتاج إلى رعاية وتوجيه وإن الموقف السلبي قد يؤدي إلى نتائج غير مأمونة العواقب. فأخذ رجالها يعملون عن طريق مكتب الأمن العام وكانوا يهدفون إلى خلق أنصار لهم بين قادة الجيل الجديد».

يواصل أحمد خير ليفصل هذه العملية ليقول: «سارت هذه الحملة في طابورين، الأول بقيادة إدوارد عطية من مكتب الأمن العام نحو جبهة الشباب وركز هجومه على الجمعيات الأدبية وحقات النقاش... مستغلا سلاح الأدب والثقافة والصداقة الفكرية.

وقاد الطابور الآخر كبار الموظفين الإنجليز وركزوا رماحهم على كبار الموظفين السودانيين، فأكثرنا من النزاور ومجالس السمر وتبادل الأحاديث والآراء «المعقولة» عن المسائل العامة، حول أكواب الشاي والملتجات...»

إن فراسة الوطنية كانت كفيلا بإحباط كل هذه المؤامرات، حتى ليصح القول إن الطابور الأول لم يفلح في استمالة أي عدد من الشباب. والحفنة القليلة التي اكتسبها (مدرسة الفجر) كانت واقعة تحت تأثير من ينعتونهم بالاعتدال.

وفيما عدا هذه المدرسة فقد ذعرت صفوف الخريجين من مجرد فكرة الاجتماع بوكلاء مكتب الأمن العام، ليكفي أن تتطلق إشاعة أن الاجتماع سيحضره إدوارد عطية لينصرفوا عنه ويقاطعوه.^{٢٥٢}

ويؤكد خالد الكد على هذه العلاقة الوثيقة بين مدرسة الفجر وبين إدوارد عطية الذي كان صديقا لكل من المحجوب وعبد الحليم محمد وغيرهم من أعضاء مدرسة الموردة التي سميت بالفجر لاحقا.

وقد كانت الحساسية المفرطة لأعضاء مدرسة أبو روف ومن ضمنهم أحمد خير تجاه أي تعاون مع الإنجليز وخاصة تجاه هذا الشكل من الاختراق المخابراتي، كانت تلك المواقف لأعضاء مدرسة أبو روف سببا في عدم تواصل اللقاءات والاجتماعات المشتركة بين الأبوروفيين وجماعة الموردة أو الفجر.

ولكن الخلاف بين الجماعتين كان له طابع آخر أكثر أهمية. وهو أن جماعة الموردة/ الفجر، كانت تضم أخوين هما محمد عشرى صديق وعبد الله عشري صديق، وهما من حي الموردة، ومن المنبتين قبليا.

ويورد خالد الكد أن حماد توفيق أحد أعضاء جماعة أبو روف قال بشكل واضح أن السبب الرئيسي للتباعد بين الجماعتين: «أنه مع جماعة الموردة كان هناك الأخوين عشيري، وأنا يجب أن لا ننسى، أعني أننا بدأنا نشعر أن هناك توجه عربي وتوجه غير عربي.» ومن هذا التعليق يستنتج خالد الكد أن رؤية جماعة أبو روف للوطنية السودانية كانت محصورة في أنها جزء من العالم العربي وأن جميع القبائل الغير عربية يجب أن تدمج في الثقافة العربية.

إذ ينقل في شهادة مطولة من عضو آخر لجماعة أبو روف هو أحمد حسين عثمان حول خدمته في الجنوب أنه يقول: «إن البريطانيين كانوا ينظرون للشمال في الجنوب بزاوية مختلفة تماما. ففي الشمال يعتبرون الشماليين جزء من رعاياهم، ولكن في الجنوب يعتبرونهم كمنافسين لهم. إنهم يعتبرونهم ممثلين لحضارة ونظام مختلف عن نظامهم، ورغم أن هذا كان غير عادل بالنسبة لي لكنه اشتمل على تقييم واحترام للشماليين أكثر مما هو موجود في الشمال. وهذه النظرة ليست قاصرة على المثقفين ولكنها تشمل (الجلابة) أيضا.»

ويواصل عضو جمعية ابروف ليوضح أوجه الاختلاف بين الشماليين والجنوبيين التي تجعل البريطانيين يحترمون الشماليين ويحتقرون الجنوبيين ليقول: «إنهم - أي البريطانيين- يدركون الخصائص التي يمتلكها الشماليين من الرجولة والكرم والشجاعة. هذه الصفات الموروثة للشماليين تضمن احترام وتقدير (الأفارقة البدائيين)، ولذلك تعتمد البروجاندا التابعة للبريطانية على تذكير الجنوبيين بتاريخ المالين المتعلق بتجارة الرقيق.»^{٢٥٢}

هذه النظرة لأحد ممثلي الفجر توضح الرؤية الاستعلائية والعنصرية تجاه المكون الإفريقي في السودان ممثلاً في الجنوب. ومن ناحية أخرى فإن هذا الابتهاج العميق بتقييم البريطانيين للشماليين في الجنوب، نسبة لتقدير حضارتهم وميزهم الرجولية، لا يمكن تصنيفه إلا في إطار الدونية التي تحتاج دوماً إلى تقييم هذا الرجل الأبيض، ولو على حساب «الأفارقة البدائيين».

إن مدرسة الفجر بشكل عام وبطبيعة تكوينها لها توجه عروبي، وهي تنهل من الثقافة المصرية والعربية الإسلامية التي تربي عليها أعضاؤها وتأثروا بها، عبر اطلاعهم وتعليمهم ونشأتهم، إضافة إلى انتمائاتهم القبلية والطائفية.

ومن خلال هذه الخلفية فإن الوطنية السودانية لا يمكنها إلا وأن تكون عربية: «حيث العرب الشماليين لو لم يتم وقفهم من قبل البريطانيين لكان المثقفين والجلابة قاموا بتعريب الجنوبيين وأسلمتهم. حيث أن هذه المجموعات الجنوبية تنقسم إلى أكثر من ٥٠٠ قبيلة ولا يوجد بينها شيء، ولكن العروبة والإسلامة يمكن أن تكون عاملاً موحداً كما حدث في الشمال».

تلك كانت رؤية الأبوروفيين للوطنية السودانية العربية التي تدمج داخلها العناصر الأخرى. هذه الرؤية جعلت الجماعة تتبنى اتجاه المطالبة بوحدة وادي النيل، والاقتراب طائفيًا من الميرغني والختمية باعتباره التحالف الطبيعي المرتبط بالتكوين الإثني والاجتماعي للمجموعة. ولم يكن لهذه المجموعة احترام يذكر لفكرة السودانية أو فكرة الأمة السودانية الغير مرتبطة بصفة العروبة.^{٢٥٤}

هذا التوجه العروبي المرتبط بالأصول الإثنية والثقافية لجماعة أبوروف، جعلها تقف في جانب الانحياز إلى مصر في الصراع الدائر بين دولتي الحكم الثنائي لتوجيه النخبة الوطنية السودانية. وهذا ما تجلّى لاحقاً في انتماءات وأفكار الجماعة التي قادت في فترات حساسة مؤتمر الخريجين لاتخاذ مواقف موالية لفكرة وحدة وادي النيل.

لكن تلك التوجهات نحو مصر رغم مبرراتها الوطنية، باعتبارها رؤية مناهضة لتوجه معسكر القادة القبليين وبعض المتعلمين القدامى والجدد للتعاون مع المستمر والانضواء تحت

جناحه، إلا أن رؤية جماعة أبوروف بعروبيتها تجاوزت البعد السوداني التوحدي الذي كانت ثورة ١٩٢٤ بقيادة علي عبد اللطيف قد تبنت من أجله الاتجاه نحو مصر. فعلى عكس علي عبد اللطيف ورغبته في أن يكون السودان وطنا لجميع السودانيين، وأن تكون طبقة المتعلمين هي النقيض الموضوعي للقبليّة والطائفيّة كقوة سياسية مدنية وحديثة، فإن الأبوروفيين رغم تبنيهم الحداثة ومحاولتهم مناهضة الطائفيّة والقبليّة على الورق إلا أنهم كانوا يأخذون الوطنيّة السودانيّة في اتجاه انفصالي عن واقعه المتنوع. ويعبرون عن رؤية دونية للأخر الإفريقي ورؤية استعلائيّة للذات العربيّة المسلمة. ولذلك كانت جماعة أبوروف تؤسس لوطنيّة إثنية ثقافية، ذات طابع عربي وإسلامي عنصري ومبني على الامتيازات التاريخيّة والوصاية على الآخر. ولم تكن وطنيّة تؤسس لدولة المواطنة المتساوية وتستوعب السودان المتعدد إثنيا وثقافيا.

فوضعهم للخلاف مع جماعة الفجر في إطار «العربي والغير عربي» بسبب أصول بعض أعضاء جماعة الفجر/ الموردة، أي الإخوان عشيري وأفكارهما التي تتبنى توجه علي عبد اللطيف السوداني، إنما كان التماثل الثاني بعد ثورة ١٩٢٤، لحالة الانقسام العرقي والثقافي والإثني في السودان، وتجلي آخر لأزمة سؤال الهوية السودانيّة، في إطار بناء الوطنيّة السودانيّة.

جماعة الموردة / الفجر: انتصار العنصرية

رغم أن جماعة الفجر أو الهاشماب أو الموردة، كان من أعضائها المؤسسين أخوين إثنيين من أصول منبته قبليا ومن سلالة الرقيق السابقين، إلا أن هذه الحقيقة لم تجعلهم في المعسكر المضاد لجماعة أبوروف كما بدا الأمر. فالخلاف بين الجماعتين في أصله هو خلاف بين كارتلات المصالح التي تمثل مراكز القوة في السودان، أي بين طائفتي الأنصار والختمية بشكل أساسي، وما يمثلانه من قبائل ومناطق جغرافية تنضوي تحت نفوذهما. أما المتعلمون أو الخريجون؛ فكانوا قد استسلموا مبكرا لهذا الصراع بين السيديين. فمنذ نهاية العشرينيات وبداية الثلاثينات كانت صراعات نادي الخريجين في أم درمان طابعها

الأساسي هو الخلاف حول الانضواء تحت القائدين الطائفيين. وبالفعل كانت النتيجة في النهاية هي الاستسلام للطائفية، خاصة بعد قيام مؤتمر الخريجين. والذي تحول مع مطلع الأربعينيات إلى المنبر السياسي الجديد المعبر عن السودانيين إلى جانب السيدين، واللذين كانا فعليا يسيطران على الخريجين في معسكرين متنافسين ممثلين لمصالحهما.

في خلفية هذا الصراع نجد جماعة الفجر والتي مثلت مجموعة من المثقفين الأكثر ميلا للثقافة الغربية. وكانت لها علاقة وثيقة بالحكومة البريطانية وتأثرت بمفعول أدواتها من أمثال إدوارد عطية. فقد كان تبني الجماعة لفكرة «سودانوية» السودان في إطار مناهض لوحدة وادي النيل هو الملمح الرئيسي للجماعة.

وكانت تلك «السودانوية» التي تبنتها مدرسة الفجر ذات طابع «نظري» كما يلاحظ الكد «فهي لم تتجاوز إدراك الطبيعة المتعددة لإرثهم الثقافي... فعلى الرغم من إدراكهم لارتباطهم القوى بأصولهم الإفريقية، إلا أن تلك الروابط ظلت نظرية.»

فحتى الإخوان عشيري مثلما كان علي عبد اللطيف من قبل، كانوا منقطعين عن ثقافتهم الإفريقية الأصلية. ولذلك كان المعسكر المناهض لتوجه وحدة وادي النيل هو المكان الطبيعي الأكثر مناسبة لهم في تلك اللحظة التاريخية. خاصة مع الوضع في الاعتبار للهزيمة التي منيت بها ثورة ١٩٢٤، وتقبل تلك الهزيمة من قبل المصريين أنفسهم وانسحابهم من البلاد. إذ لم تعد الوطنية المصرية جاذبة فكريا ومشتعلة كما كان عليه الحال في مطلع العشرينيات، فمصر قد حصلت بالفعل على استقلالها وكانت تعاني من ارتباك سياسي حاد في تلك الفترة.

ولذلك كان تبني الأفكار الغربية وأسلوب الحياة الغربي والاختلاط بالإنجليز والأجانب، هو وسيلة للتصالح مع فكرتهم المغايرة للتوجه المصري العروبي الطابع الذي مثلته فكرة وحدة وادي النيل ومن دافعوا عنها من أمثال مدرسة أبوروف. هذا كان الموقف الفكري على الأقل في بدايات جماعة المورد.

ولكن في السنوات اللاحقة انهزم هذا الاتجاه السوداني الذي يعترف بالأصول الإفريقية للثقافة السودانية ويحترمها، لصالح التوجه العروبي بأبعاده العنصرية والاستعلائية، رغم استمراره في مناهضة وحدة وادي النيل كتوجه وطني تحرري.

ولكي نرى مسار هذا التراجع عن رؤى السودانوية بمعناها الوطني التوحدي لمكونات السودان الثقافية والإثنية، يجب أن نعود إلى طبيعة إنشاء الجماعة وخلفية أعضائها. فقد كان محمد أحمد المحجوب وأحمد يوسف هاشم ومحمد عبد الحليم ينتمون إلى أسرة الهاشماب العريقة، والتي تولى أعضائها مناصب عليا منها منصب المفتى والقاضي الأعلى في البلاد خلال التركية، وكانوا من سلالة أول مفتى للسودان في الحكم الثنائي.

أما عرفات محمد عبد الله والذي كان أحد الأفراد المؤثرين إبان حراك ١٩٢٤، قد كان يشعر بغضب شديد تجاه مصر بعد الثورة واتجه للعيش في الحجاز هربا من القمع، وهو أيضا كان من أصول عريقة، كما الحال لبقية الأعضاء، فيما عدا الإخوان عشيري.

فلقد أنشأ الإخوان عشيري جماعة الموردة في نهاية العشرينيات، وانضم لها كل من محمد أحمد المحجوب ومحمد عبد الحليم، ولأن الإخوان عشيري من سكان الموردة فقد سميت الجماعة على اسم منطقتهم. ولكن الموردة هي إحدى تلك الأحياء التاريخية التي حملت وصمة التاريخ المرتبط بالرق في السودان.

فحسب خالد الكد فإن «سكانها هم في الغالب من الرقيق المحررين ومن الضباط والجنود السابقين في الجيش المصري الذين تحرروا في نهاية القرن التاسع عشر ودخلوا السودان مع الفتح الإنجليزي، وبعضهم كان يعمل في جهادية الأتراك منذ الفترة التركية وانتقل للعمل في جهادية المهديّة».^{٢٥٥}

وفي مطلع الثلاثينيات وعبر زيادة الهجوم على التوجه السوداني الذي اعتبرته المجموعات الأخرى ومنها مدرسة أبو روف كما ذكرنا «توجهها غير عربي» فقد تغير توجه العناصر العربية في جماعة الفجر واتجهوا نحو الانحياز إلى عروبتهم وأصولهم، حتى لا يضطروا للدفاع عن أنفسهم وهزيمة مشروعهم كقوة مناهضة للتوجه السياسي الرامي لوحدة وادي النيل.

وقد كانت شعارات البريطانيين التي تدفع اتجاه الوطنية «السودانية» تتناسب مع طموحهم في سودان يحكمه السودانيون فقط دون تدخل مصري، وفي إطار هذه الرؤية لم يكن من المحتمل أن يكون هؤلاء الحكام البديلين للإنجليز يمكن أن يكونوا بأي حال من الأحوال من أصول إفريقية أو منبئة قريبا.

ويعني ما سبق أن جماعة الفجر لم ترد تكرار خطأ اللواء الأبيض وتصيب رؤساء عليها من جماعات منبثة قبليا، خاصة وأن الصراع مع الطائفية وتمثيلهم للسودانيين كان قد انتهى بانتصار السيدين وخلقهم لتحالف راسخ مع المتعلمين أنفسهم ليصبح الخريجون ممثلين لمصالح الطائفتين عبر كياناتهم؛ سواء عبر نادي الخريجين أو مؤتمر الخريجين لاحقا، أو في النهاية من خلال الأحزاب التي نشأت لتكون تحت رعاية كاملة وممثلة تماما لمصالح السيدين وطموحاتهما في السيطرة على السودان.

وبالتالي لم يكن لدى جماعة الفجر مصلحة في الاحتفاظ برجلين منبثين قبليا يشككان في عراقية وعروبة و«وطنية» الجماعة، والأهم أنهما يقللان من فرصها في إمكانية المشاركة في قيادة البلاد. ولكي يتفادى الأعضاء الصراع الذي واجهه على عبد اللطيف من السادة حين تساءلوا «من هو علي عبد اللطيف وإلى أي قبيلة ينتمي».

فقد نزع أبناء العائلات العريقة منذ بدايات الثلاثينيات عن أنفسهم تلك الشكوك في أصولهم وتوجهاتهم. وأطلقوا على جماعتهم اسم «جماعة الهاشماب»، في تعبير صريح عن أصولهم العريقة، وعن حي الهاشماب المسمى باسم عائلتهم العالية المقام والنسب العربي. فالموردة لا تليق كمكان أو اسم أو خلفية تاريخية لكي ينتم أو ينتسب إليها أبناء مفتي السودان الأول، وحكام البلاد المستقبليين. ومع إقصاء اسم الموردة تم تدريجيا، ولكن بعنف إقصاء كامل لمؤسسي جماعة الموردة الإخوان عشيري. فلقد كان الإخوان يقودان توجههما نحو السودانية عبر مقالات وافتتاحيات موحية في صحيفة النهضة، والتي أغلب محرريها وكتابها هم من جماعة الموردة حينها.

ورغم أن المقالات كانت تنشر دون ذكر اسم الكاتب، إلا أن طبيعة تلك المقالات كما يستنتج الكد كانت تعبر عن آراء الإخوان عشيري. ويلاحظ خالد الكد أن مصطلحات «الثقافة السودانية» والأدب القومي» قد أصبحت جزءا من العبارات الأدبية الشائعة في البلاد بفضل كتابات الإخوان عشيري.

وفي وقت لاحق عندما أنشأت مجلة الفجر فقد برزت أيضا افتتاحيات تعزز هذا التوجه السوداني فقد نشرت الفجر في الأول من مارس ١٩٣٧ مقالا للمحرر قال فيه: «أن الهوية السودانية هي المبدأ الذي يجب أن نعمل عليه جميعا. ويجب عكسها في سياساتنا وتعليمنا

وأدبنا وثقافتنا. إنها الخطوة الأساسية التي يجب اتخاذها قبل أن نطمح إلى التحالف مع أمة أخرى أو أن نصنع طريقنا بين الأمم الأخرى لتتواصل مع العالم»^{٢٥٦}

إن هذا الإصرار على تثبيت «السودانوية أو الوطنية السودانية» في مواجهة الأمم الأخرى هو اتجاه سياسي يعضد فكرة جماعة الفجر المناهضة للتوحد مع مصر. وهذه النقطة اتفق عليها الإخوان عشيري وبقية الأعضاء من الأسر العريقة، ولكن نقطة الاختلاف كانت بالتأكيد حول مكانة وتفسير هذه «السودانوية» في الإطار الداخلي للأمة السودانية نفسها.

فالإنجليز عبر توجههم نحو كبار الموظفين وأبناء العائلات العريقة من الخريجين لجذبهم واقتناعهم بفكرة «السودان للسودانيين» في مقابل وحدة وادي النيل، أصبحوا في حاجة ماسة إلى أن يتم التعبير عن توجههم من قبل المتعلمين أبناء الأسر العريقة والتي سيحترمها الناس، والأهم أنها ستكون ندا للمعسكر الآخر.

ولذلك بدأت حرب خفية في البداية بين المحجوب والأخوين عشيري، ودخل على الخط عرفات محمد عبد الله في موقف مدافع عن المحجوب. فقد بدأت الحرب عبر نشر مجلة النهضة وفي عددها الثالث صورة غلاف للزبير باشا رحمة، تاجر الرقيق الأكثر إثارة للجدل والأكثر نفوذا في البلاد إبان الحكم التركي المصري.

وكان التعليق تحت الصورة «المغفور له الذي ينعم في الجنان، الزبية باشا رحمة العباسي». وفي الصفحة الرابعة كان هناك مقال يمجد الزبير باشا حيث كانت المقدمة تقول: «لقد زينا غلاف العدد بصورة لأحد أعظم رجال السودان، أنه المرحوم الزبير بن رحمة بن منصور بن الجميعي بن الجعلي بن العباسي، والذي نال شهرة في كل العالم بسبب شجاعته ومساعدته». ويواصل المقال ليذكر تاريخ ميلاده وبدايته في التجارة في بحر الغزال ليقول: «سافر إلى بحر الغزال وبدأت موهبته في الظهور، الناس في بحر الغزال حاولوا مقاومته وسرقته، فعاقبهم بشدة لذلك وهزمهم، ولذلك أصبح شديد الشهرة والناس في بحر الغزال أصبحوا يخشونه... لقد جعل ديم الزبير مركز مملكته وأصبح شهيرا بعجالاته وطيبته»^{٢٥٧}

لم تكن تلك الكلمات إلا بداية الحرب على الإخوان عشيري، فقد كان هذا التوجه لتكريم

٢٥٦- السابق 139-140 p.

٢٥٧- السابق 141-142 p.

رجل كان «مشهورا عالميا» بأنه أكبر تاجر رقيق في البلاد، هو أقوى تعبير عن رؤية من كتبوا هذه المقالة من أعضاء جماعة الموردة والتي كانت غالبا قد أصبحت جماعة الهاشماب حينها. فلا يوجد مكانة للرقيق بين تجار الرقيق، فلقد أوضح هذا المقال مكانة وفكر أبناء الأسر العريقة، الذين ينظرون إلى شخص مثل الزبير باشا كرمز وطني و«كقدوة» وأنه أحد أعظم الرجال في السودان».

وإن كان الزبير باشا المثال، رغم انتهاء تجارة الرق، فإن العقلية والذهنية التي تحتقر السودانيين الأفارقة وترى الرقيق رقيقا مهما تغير الزمان، هي التي كانت تشكل فكرهم ورؤيتهم. فحتى المؤرخون المسمون «وطنيين» كانوا يصرون على تسمية الجماعة باسم «جماعة ومدرسة الهاشماب».

ومن بين أهم هؤلاء المؤرخين محمد عمر بشيرو الذي عرف الجماعة بأنها مكونة من أبناء أسرة الهاشماب، ومضى تماما تاريخ الجماعة المرتبط بالأخوة عشيري والموردة.

ويعلق خالد الكد قائلًا: «أن هؤلاء الكتاب تسيطر على عقلمهم فكرة (سجم الحلة الدليلها عبد)» فأنكروا على أبناء الرقيق (الإخوان عشيري) أن يكونوا قادة لجماعة ومدرسة فكرية.^{٢٥٨} استمرت الحرب على الإخوان عشيري من قبل أبناء الهاشماب والأسر العريقة، وكتبت سلسلة من المقالات التي احتوت هجوم من المحجوب على بعض مقالات الإخوان عشيري، وساند عرفات محمد عبد الله مواقف المحجوب.

وكانت نهاية الأخوين عشيري هي النفي من المجموعة والاستسلام في وجه عواصف الهجوم المستمر. خاصة بعد أن أسس عرفات محمد عبد الله مجلة الفجر وأصبحت الجماعة تسمى بجماعة الفجر، ودفن اسم الموردة تماما في غياهب التاريخ.

وعلى المستوى الشخصي كان مصيرهما الانزواء والجنون كما كان مصير على عبد اللطيف النفي من السودان والاتهام بالجنون. فقد أصيب أحدهما بانهيار عصبي ولجأ الآخر إلى الكحول، هربا من هذه البيئة الطاردة والقاتلة.

على العكس من مجلة الحضارة في العشرينيات التي شنت هجوما واضحا على الزعيم على عبد اللطيف، فإن الخريجين في الثلاثينيات أصبحوا أكثر احترافية في اغتيال الشخصية.

وقد تمكنوا عبر حروب في ظاهرها فكرية وفلسفية وعزل فكري واجتماعي، تمكنوا من قتل روح الإخوان عشيري وتمكنوا من نفيهما من الحراك الوطني. فلم تعد هناك حاجة لنا في خارج السودان أو سجون، فلقد أصبح السودان هو المنفى والسجن. فالرؤى العربية التوجه والعنصرية ضد المكون الإفريقي أصبحت سيدة المشهد الثقافي والسياسي السوداني عبر النخبة التي تسمى نفسها «الوطنية». فنفي الإخوان عشيري ومن قبلهما الإسهام في نفي على عبد اللطيف وعدم الدفاع عنه من قبل النخب السودانية، كان هو الموجة الثانية لتصاعد العنصرية بشكلها المؤسسي عبر المجموعات التي أسست الحركة الوطنية السودانية التي أدت إلى بناء الدولة السودانية على أسس إثنية عرقية وعنصرية بالكامل.

هذا الإقصاء للأخوان عشيري من جماعة الموردة التي أسساها، وتحويل اسمها لجماعة الهاشما، ومن ثم قتلها معنويا عبر حروب فكرية متعددة وتمجيد رمز تاجر الرقيق باعتباره «رجل سوداني عظيم»، كان أحد لبنات بناء الفكر السياسي الذي حكم الدولة السودانية الإقصائية العنصرية تجاه مكونات السودان الإفريقية. فهزيمة الأخوان العشيري كانت هزيمة أخرى لمشروع السودان الوطن الذي يحترم أصوله الإفريقية، ويتعامل مع تاريخه المعقد المرتبط بالرق في إطار رؤية مستقبلية تحتوى الجميع في إطار دولة المواطنة المدنية لا القبلية.

هذه الهزيمة الثانية عبرت عن نقاط الالتقاء الحقيقية بين النخب السودانية العربية والإسلامية التوجه، والمرتبطة بأصولها ومصالحها بالدرجة الأولى. فلم يكن هناك أي فارق حقيقي في إطار الرؤية للسودان المستقل بين مدرستي الفجر وأبوروف. فكل المدرستين أرادتا وطننا ليقوما بحكمه وتظل السيطرة الكاملة للمجموعات العربية المسلمة. والاحتفاء بالمصريين أو الإنجليز، ما كان سوى آلية صراع داخلية بين القوى النخبوية الشمالية العربية، ولم يكن أبدا صراعا حول رؤية لمستقبل السودان أو مصلحة الوطن ككل. فلم يكن في ذهن القائدين الطائفيين أو الخريجين سوى أن الاستقلال يعني أن سودانيين سيحكمون البلاد، وأراد كل فريق أن يكون هو ذلك الحاكم. وكانت لا تزال آثار الفترة المهديّة وذلك الصراع بين أولاد الغرب والنيل حيا في الأذهان،

وكانت توجهات جماعة أبوروف رغم أنها في البداية ناهضت الطائفية والختمية تحديدا على أساس فكري وثقافي لكنها «لم تناهضها على أساس إثني أو سياسي».

وظلت الختمية تمثل مصالح هذه المجموعة في السيطرة المستقبلية على البلاد. ولذلك برر أحمد خير أن الانضواء تحت الميرغني كان تكتيكا. ولكن في النهاية هذا التكتيك لم يكن مرحليا، بل كان تحالفا طبيعيا بين المصالح المتطابقة.

وعلى الجانب الآخر كانت جماعة الفجر التي اتجه أعضائها لتأييد معسكر السودان للسودانيين، فقد أصبحوا هم أيضا وبمنطق التحالف الطبيعي أيضا جزءا من تحالفات الخريجين التي دعمت السيد عبد الرحمن المهدي وأصبح قادة الجماعة واهمهم المحجوب من قيادات حزب الأمة الذي يرعاه المهدي.

إن هذه الوطنية السودانية التي تمثل مصالح وامتيازات إثنيات معينة، لم تكن في الحقيقة وطنية ولا سودانية. لقد كانت عملية صراع على السلطة بين مجموعات مصالح كانت تسعى إلى تثبيت قبضتها على الثروة والحكم في البلاد بعد انتهاء سيطرة المستعمر.

وحقيقة أن هذه القوى لم تتمكن من التوحد سوى في اللحظات الأخيرة للاستقلال توضح تماما طبيعة الصراع الدائر. كما أن هذه المعسكرات المتنافرة وتخليها عن مبادئها سواء في مناهضة الطائفية أو مناهضة وحدة وادي النيل، أو مناهضة شعار البريطانيين «السودان للسودانيين»، وكل هذا الضجيج كان نهايته هو استقلال من البرلمان دون استفتاء كما نصت معاهدة ١٩٥٢ بين مصر والإنجليز.

ولم يكن الاستقلال سوى بمشاركة رمزية من الجنوبيين بعد أن تم إقناعهم وجرهم إلى الجمعية التشريعية بعد مؤتمر جوبا ١٩٤٧. أما بقية المناطق مثل دارفور وجبال النوبة فقد كان تمثيلها محدودا وقبليا تحت مظلة الطائفتين اللتين أصبحتا أحزابا سياسية حينها.

إن تلك الجماعات التي أسست الفكر الوطني السوداني، كانت عاجزة عن إنتاج أي مشروع وطني تحرري ذو رؤية مستقبلية وقادر على استيعاب السودان بكل مكوناته. وذلك لأن أعضاء تلك الجمعيات من أبناء الأسر العريقة كانوا يتحسسون طريقهم لاستلام السلطة من آبائهم، والذين يعدون أنفسهم لاستلامها من الإنجليز وتسليمها لأبنائهم المتعلمين.

فبحلول الخمسينات أصبح السيدان شيخين متقدمين في العمر، ولم يكن لهم سبيل سوى

تسليم الراية للجيل الجديد. واستمر الأبناء على نهج آبائهم ليؤسسوا دولة مبنية على أوهام عراقية النسب وتمجيد تجار الرقيق، وهذا في الحقيقة هو اتساق تام مع الخلفية التي ورثوها. فالعرب الوافدون للسودان، لم يكن لهم هدف سوى جنى المال والتجارة في الرقيق، وعندما استقروا في البلاد ولكي يكملوا السيطرة عليها كانت آلية النسب العريق والأصول العربية التي تصل إلى بيت النبي، هي السبيل للتفريق بين أبنائهم الذين أنجبوهم من زوجاتهم الإفريقيات أخوات وبنات ملوك النوبة، وبين بقية أهل البلاد الأصليين. وبالتالي صنعوا طبقة ونخبة حاكمة تشبه في اللون والشكل أهل البلاد ولكنها من أصول مختلفة، وبالتالي لها احقية في الحكم والسيطرة. مع إضافة عامل الدين الذي كان أساسا هاما لصناعة ذلك الفارق بين من هو عربي ومسلم، وبالتالي يصبح هو السيد بطبيعة الحال، وبين من هو غير عربي أسود إفريقي وثني، قد حلل الدين استرقاقه واستعباده وبيعه لعدم إسلامه أولا، وثانيا لأنه غير عربي أصيل. وظلت هذه العقلية العنصرية هي التي تحكم العقل العربي الشمالي المسلم، والتي نتجت من رحمها هذه النخب، والتي بنيت على أساسها وطنيتهم ودولتهم، وليست الوطنية ولا الدولة السودانية، فكلاهما لم يوجد بعد.

الفصل الخامس

الطريق نحو الاستقلال: انكشاف المستور

اتسمت الحياة السياسية السودانية في العقد التالي لثورة ١٩٢٤ بقدر من الخمول أعقب حالة الإحباط والقمع التي فرضتها نتائج الثورة، والتي كان أهمها عملية إخلاء السودان من المصريين، مما ثبت السيطرة البريطانية الشاملة على البلاد. لكن هذا الهدوء كما يعبر محمد عمر بشير قد أتاح فرصة لمواصلة برامج المشاريع التنموية وبناء قوة دفاع السودان التي حلت محل الجيش المصري.

ولم يكن هناك حراك سياسي مناهض للاستعمار بقدر ما كان هناك صراع سياسي اتضح من خلاله هوة الخلافات بين الزعامات الطائفية، وأثرها البالغ على النخب المتعلمة. ذلك الصراع الذي بدأ أكثر جدية من أي وقت مضى، وكان له نتائج مباشرة على تكوين كائونات سياسية تحولت لاحقا إلى أحزاب سياسية طائفية وذات توجهات متضادة على الأقل في ما يخص علاقة السودان بدولتي الحكم الثنائي.

ففي مطلع الثلاثينيات نشب الصراع على إدارة نادي الخريجين، التجمع الأكبر للخريجين والمتعلمين في السودان في ذلك الوقت. وقد انقسم النادي على خطوط الانقسام الطائفي، فالخريجون الموالون والقريبون من السيد علي الميرغني بقيادة أحمد السيد الفيل - الذي كان من ثقة السيد علي الميرغني - أصبحوا فرقة منفصلة عن الفرقة الأخرى الموالية للسيد عبد الرحمن المهدي والتي قادها محمد علي شوقي والذي كان صديقا حميما للسيد عبد الرحمن.

«وكان من مؤيدي محمد علي شوقي أيضا يحي الفضلي وإسماعيل الأزهري والجماعة التي أصبحت تعرف فيما بعد بالأشقاء. وبفضل قدرات هذه الجماعة التعبوية والتنظيمية استطاع محمد علي شوقي وأنصاره اكتساح انتخابات النادي في عام ١٩٣٢-١٩٣٣. وبعد الهزيمة الثانية هجر أحمد السيد الفيل وأنصاره النادي ولحق بهم آخرون من

جميعتي أبوروف والهاشماب وصار النادي قاعا صفتفا وأثرا من مخلفات الزمان»^{٢٥٩} وبالنتيجة أصبح تجمع الخريجين أولا تحت الرحمة الكاملة للطائفية، وهذا الانقسام الذي أودى بوحدة الخريجين كان بداية لمرض الانقسامات الحزبية والطائفية المتتالية ولعبة الكراسي في التحول من جانب طائفة إلى أخرى.

فمثلا إسماعيل الأزهري الذي بدأ في معسكر السيد عبد الرحمن المهدي في ظل هذه الفترة من الانقسام الطائفي في نادي الخريجين، أصبح لاحقا قائدا لحزب السيد علي الميرغني. ورغم أن بعض تلك الولاءات الطائفية كانت طبيعية ومتوارثة، أي أبناء الأسر الختمية يناصرون الميرغني وأبناء الأسر ذات الولاء للأنصار تناصر المهدي، إلا أن أشكال الولاء أيضا كانت مبنية على المصالح التي فرضتها المراحل المعينة والتقلب بين أيدي السيدين في سبيل المكاسب الشخصية في بعض الأحيان.

ولم يكن ذلك الهجوم المضطرد على صفحات المجلات التي نشرها الخريجون طوال سنوات عديدة مانعا من أن ينضوا تحت لواء الطائفية، بل وتحطيم أول كيان مدني يجمعهم لمصلحة انتمائاتهم أو قربهم من هذا السيد أو ذاك.

وقد لخص أحمد خير هذه الحالة المتناقضة للخريجين والمتعلمين وتساءل قائلاً: «ولا يسع المرء في هذه الحالة إلا أن يتساءل هل كان الخريجون في مناهضتهم للصوفية في السودان مدفوعين بغريزة المنافسة لانتزاع القيادة من الزعماء الدينيين، وكانوا في دخيلة أنفسهم يثيرونها حربا طبقية سرعان ما انسحبوا منها وتكروا على مبادئهم وزملائهم عندما مدت إليهم الصوفية أيديها وارتبطت مصالح زعمائهم معها، شأنهم في ذلك شأن الانتهازيين في كل زمان ومكان.

يبدأ الواحد حياته مكافحا في سبيل الحرية والمثل العليا، حتى إذا ما أرضى طموحه الشخصي واستجيب مطالبه الذاتية انخرط في سلك المؤيدين وتهادن مع خصوم مبادئه ومثله وانتهى به الأمر أخيرا للجلوس في مقعد وثير في صفوف الهيئة الحاكمة يسبق اسمه لقبه وتتبعه رتبة»^{٢٦٠}

٢٥٩- طه ١٩٩٨، ص ٨١.

٢٦٠- خير ١٩٧٠، ص ٢١.

إن تساؤلات أحمد خير عن موقف الخريجين «المبدئي» من التعاون مع الصوفية والطائفية والزعماء الدينيين، تحمل في ثناياها تحليلاً لواقع كان الرجل من شهوده ومن مجربيه أيضاً، فهو نفسه انتمى إلى التوجه المتقارب مع الميرغني، وبرر ذلك لاحقاً بأنه تكتيك سياسي لكسب قواعد المؤيدين الجاهزين تحت إشارة الزعامات الطائفية.

في كل الأحوال كان هذا المشهد الذي أصبح السيدان يسيطران عليه هو العنوان الرئيسي للصراع السياسي الداخلي والحركة الوطنية السودانية نحو الاستقلال خلال العقدين التاليين لانقسام اتحاد الخريجين حتى تحقق الاستقلال في ١٩٥٦.

كانت العلامة الفارقة والمحفز القوي لإحياء الحراك السياسي السوداني ودخوله في مواجهة، أو لنقل جدل مع الحكومة البريطانية، هو توقيع مصر والحكومة البريطانية لمعاهدة ١٩٣٦.

فبعد ١٢ عاماً من الجمود والانسحاب المصري من الساحة السودانية، أقرت المعاهدة للمصريين العودة مرة أخرى إلى السودان، ومنحوا حق الهجرة والعمل وبعض حقوق الاستثمار. ولكن في الأساس كان المصريون في حاجة إلى تثبيت أن سيادتهم على السودان لا زالت قائمة عبر وجود ولورمزي في البلاد.

فقد كانوا يعلمون جيداً أن بريطانيا تحكم سيطرتها على السودان، وكانت مصر في حاجة إلى ضمانات تتعلق بإمكانية إخلاء البريطانيين وإنهاء وجودهم في مصر. خاصة وإن بريطانيا في المقابل كانت على وشك دخول الحرب العالمية الثانية، وكانت في حاجة ماسة لموقع مصر الاستراتيجي وضمان بقاء جنودها هناك.

ورغم تفاؤل السودانيين بعودة المفاوضات بين مصر وبريطانيا، وإن مصر أصبح لها موقف تفاوضي أقوى عن ما كان عليه الحال في أيام سعد زغلول، إلا أن المعاهدة كانت محببة للسودانيين وأقرت الحكم البريطاني وسيطرة إنجلترا على البلاد. وقبل المفاوضات نشرت مجلة الفجر وغيرها مناشدات ومطالبات بأن يعبر السودانيون عن رأيهم وأن يكون لهم دور في المفاوضات، إلا أن المفاوضات جرت دون إشراك السودانيين.

تباينت المواقف حول الاتفاقية نفسها ولكن في النهاية كان هناك نص يعطي أمل مراجعتها بعد عشرين عاماً. إبان هذا الجو من الإحباط بدأ الخريجون يعاودون نشاطهم

عبر الجمعيات الأدبية، وبدأت تنتشر فكرة إقامة مؤتمر جامع للخريجين. وقد كان أحد أهم الأسباب التي مهدت الأرض لقيام مؤتمر الخريجين وتهيئة الأرض لحراك سياسي جديد في السودان بعد هزيمة ١٩٢٤، هو السياسات المنفتحة والتقدمية التي اتخذها الحاكم العام الجديد السير جورج سايمز، والذي بدأ عمله في السودان عام ١٩٢٤.

وقد بدأ سايمز بنظرة مختلفة أكثر تعاوناً مع النخب المتعلمة، ورؤى أكثر حداثة. وأهم التعديلات التي قام بها كانت إعادة الاعتبار للخريجين ودورهم في الإدارة الحكومية. وذلك عبر إجراء تعديلات على نظام التعليم وإتاحة الفرصة للتأهيل للمناصب الحكومية العليا التي كانت حكرًا على البريطانيين.

وفي المقابل التحجيم من دور الإدارة الأهلية، خاصة في جانبها القضائي الذي رأى سايمز أنه لا يتماشى مع الدستور البريطاني. وقد كانت رؤية سايمز مبنية على أن المتعلمين السودانيين يجب أن يتم تأهيلهم لإدارة بلادهم. فقد كان جادا في توسعة التعليم وزيادة احتكاك المتعلمين مع الدولة الأم بريطانيا، عبر مزيد من البعثات وافتتاح كليات جديدة للهندسة والطب وغيرها.

وقد شجع قيام نوادي وتجمعات ثقافية ورأى أن السودانيين يجب أن يكونوا قادرين خلال ١٥ إلى ٢٠ سنة على أداء وظائف أهم وأكبر من مجرد العمل اليدوي.

هذا الانفتاح وإعادة الثقة في العلاقة بين الحكومة والمتعلمين كان مرده لرؤية سايمز وتقييمه لحالة المثقفين والمتعلمين السودانيين بعد ثورة ١٩٢٤.

فقد «رأى أن حوادث ١٩٢٤ كانت صدمة للمثقفين السودانيين أدت بهم إلى محاولة» ملائمة أنفسهم مع النظام أو حتى التعاون، باعتبار أن التعاون أفضل فرصة لتأييد مثلهم ومن ثم مطالبتهم بالتعليم وبنصيب أكبر في إدارة دفة البلاد السياسية.

«هذه الصدمة لا تنفصل عن حقيقة أن المتعلمين السودانيين يعيشون صدمة أخرى هي في طبيعة العلاقة الدونية بينهم وبين البريطانيين الذين يحكمونهم ويعلمونهم في كلية غردون عبر وسائل شديدة التعالي والعنف. وقد كان سايمز واعيا لهذه الحقيقة».

وفي رأيه أن فئة المتعلمين كانت تبالغ في تضخيم نفسها بعد ترك الدراسة إذا تركت

لشأنها، مما أدى إلى ترسيب إحساس بالنقص العرقي بالنسبة لرؤسائهم البريطانيين.^{٢٦١} لهذا كانت سياسة سايمز ترمي لإعادة السيطرة على هذه الفئة عبر توظيفها والاستفادة منها في الحكومة ورفع أداؤها وبالتالي زيادة استعدادها الطبيعي للتعاون مع الحكومة، وحمايتها من «تضخيم نفسها» أو «ترسيب إحساسها بالنقص العرقي» تجاه البريطانيين بشكل عام.

إن سياسة سايمز كانت نابعة من حقيقة أساسية، وهي أن هؤلاء السودانيين المتعلمين المحبطين والمنهزمين لا يشكلون خطرا حقيقيا سوى على أنفسهم، وبالتالي من المفيد استغلالهم وتطوير قدراتهم. فهم في النهاية سوف يتولون إدارة هذه الدولة ولو بعد عشرين عاما.

ومن الواضح تأثير معاهدة ١٩٣٦ على السياسة البريطانية في السودان. فعودة المصريين للبلاد يمكن مواجعتها بسلاح واحد فقط، هو أن يتم ملء المزيد من الوظائف بالسودانيين الذين هم الأحق بها، وبالتالي غلق الباب على المصريين من ناحية، إضافة إلى تخفيض كلفة الموظفين البريطانيين المرتفعة.

ففي الفترة من ١٩٢٥ إلى ١٩٣٩ تم تخفيض الموظفين المصريين في الدرجتين الثانية والثالثة من ١٠٠٣ إلى ٥٧٣، وأما الموظفين البريطانيين فخفضوا من ٥٧٦ إلى ٥٣٣ في الدرجات العليا وبالمقابل تم زيادة عدد الموظفين السودانيين في الدرجات العليا إلى ١٨ بحلول عام ١٩٣٩، وزاد عدد السودانيين في الدرجات الثانية والثالثة من حوالي ٣ الف إلى ٤٤٠٠ في ١٩٣٩.

هذه الوتيرة المتزايدة كانت تصنع الأرضية الملائمة لقيام حراك وطني سياسي أقوى للمتعلمين، وكانت النتيجة كما وصفها محمد عمر بشير أن «دخلت الحركة الوطنية السودانية مرحلة جديدة بتأييد وتشجيع من الحكومة. فقد كان معظم نشاط الانتلجنسيا لفترة طويلة بعد ثورة ١٩٢٤ منصرفا إلى الأدب أكثر منه في غمار السياسة».^{٢٦٢}

من المثير للاهتمام أن يجتمع كلا من عبارتي «الحركة الوطنية» و«تأييد وتشجيع الحكومة». فلا يملك المرء سوى التساؤل عما إذا كانت تلك الحركة «وطنية» حقيقةً، وهل

٢٦١- بشير ١٩٨٠، ص ١٦٠-١٦٢.

٢٦٢- السابق ص ١٦٢.

تلك «الحكومة» التي قامت بتشجيع تلك الحركة، هل هي ذاتها «حكومة الاحتلال والاستعمار» أم هي حكومة أخرى؟!

لا يمكن لعامل أن يتصور أن الحراك الوطني ضد الاستعمار يمكن يتم تشجيعه وتأييده من قبل «حكومة الاستعمار»! ترى ما كانت أهداف تلك الحركة الوطنية التي أيدتها وشجعته الحكومة الاستعمارية؟ هل كان من ضمنها تحرير الوطن من تلك الحكومة نفسها؟ أم كان من ضمنها المقاومة للاحتلال، أم ماذا؟

مؤتمر الخريجين: الحركة الوطنية برعاية الاستعمار

قامت أول الدعوات إلى قيام مؤتمر الخريجين في الجمعية الأدبية في مدني في خطاب مشهور لأحمد خير نشر لاحقا في مجلة الفجر عام ١٩٣٧. وتم تأييد ذلك الخطاب بشدة من قبل الخريجين، وبنهاية العام كانت الفكرة قد لقيت رواجاً كبيراً وتمت المطالبة بأن يعقد اجتماع موسع للخريجين في النادي بأمر درمان.

ويعلق محمد عمر بشير قائلاً أنه «وحتى ذلك الوقت لم يكن لدى الخريجين أي فكرة عن البرنامج الذي سيقوم به المؤتمر المراد إنشاؤه». فقد تباينت الرؤى حول دور ووظيفة المؤتمر بين مؤيدين لأن يكون تنظيمًا اجتماعيًا وفئويًا يعبر عن قضايا الخريجين والمتعلمين، وبين من يريدون جواراً اجتماعياً أكبر متعلقاً بالأعمال الخيرية والمطالبة بالتحسينات في التعليم والصحة وبين من له طموح سياسي في أن يعبر المؤتمر عن صوت السودانيين ويكون ممثلاً للنخبة والشعب السوداني المتطلع للحرية على غرار المؤتمر الوطني في الهند.

عقد الاجتماع التأسيسي للمؤتمر أخيراً في ١٢ فبراير ١٩٣٨ في أم درمان وحضره ١١٨٠ خريجاً معظمهم من العاصمة وقلة من الأقاليم. وأطلق عليه «مؤتمر الخريجين العام» وأجيز دستوره الذي أقر أنه «سيخدم مصالح البلاد والخريجين». وانتخب إسماعيل الأزهري سكرتيراً للمؤتمر، وكانت للمؤتمر لجنة تنفيذية ستينية.^{٢٢٢}

هذا المؤتمر بشكله المتمخض عن هذا الجدل حول دوره، يجيب بشكل كبير عن شكل

الحركة الوطنية التي «شجعته الحكومة». فرغم الطموحات الكبيرة، فإن المؤتمر كان «مؤتمرا للخريجين» ولم يكن وطنيا ولا للسودانيين.

وتم قرن «مصالح البلاد بمصالح الخريجين»، في حالة من التطابق الذي أثبت أنه الغرض الأساسي للحركة الوطنية التي قادها هذا المؤتمر. فلقد كان الخريجون ينظرون إلى البلاد على أنها هم وأنهم هم هذه البلاد، وليس أنهم يمثلونها ويمثلون شعوبها المتعددة. لم يكن هناك أي فكرة لدى الخريجين عن كيفية تمثيل الوطن، ولكن كانت لديهم أفكار واضحة للغاية حول تمثيلهم لطبقتهم من الأفندية ذات الارتباطات الإثنية والطائفية والاقتصادية والعسكرية في مرحلة لاحقة، والتي تشكل مجموعة مصالح ظلت تحكم السودان منذ تلك الفترة إلى الآن.

لقد سعى المؤتمر منذ البداية إلى لعب دوره المرسوم له وهو أن يتحول إلى تلك «الحركة الوطنية» التي «تؤيدها وتشجعها الحكومة» الاستعمارية. «ففي ٢ مايو ١٩٢٨ أرسلت اللجنة التنفيذية خطابا للحكومة أوضحت فيه غرض قيام المؤتمر.

وأكدت بوجه خاص رغبة الطبقة المتعلمة في التعاون مع الحكومة، ولم تطالب باعتراف رسميا بالمؤتمر كحزب أو هيئة سياسية، كما لم تطالب بان تعبر عن أو تمثل كافة قطاعات الشعب بل عن آراء أعضائها فحسب... وصيغت عبارات الخطاب في لهجة جد معتدلة وكان رد الحكومة ملائما بموجب خطاب رقيق. فقد رحبت الحكومة بالرغبة في التعاون...» ولقد كان المؤتمر فعليا معبرا عن آراء أعضائه ومن يمثلهم أعضائه من قيادات طائفية وقبلية، ومصالح اقتصادية لطبقة من التجار والمستفيدين من المشاريع الزراعية والانتعاش الاقتصادي. والذي شكل تحالفا بين طبقة من التجار والزعماء الدينيين وكبار الموظفين والضباط والخريجين السودانيين.

بالمجمل لم يخيب مؤتمر الخريجين آمال صانعيه، فيؤرخ محمد عمر بشير لحقيقة مثيرة للاهتمام، فقد أكد أن مؤتمر الخريجين كان فكرة خرج بها أحد أفراد الإدارة البريطانية في المخابرات العامة منذ ١٩٢٦، في إطار مكافحة التأثير المصري ما بعد المعاهدة الجديدة بين البلدين التي اقرت عودة المصريين إلى السودان.

يقول محمد عمر بشير أن: «من وجهة نظر الحكومة كان تكوين المؤتمر الخريجين خطوة لا بأس بها. لأن السياسة الرسمية كانت تتوقع منذ ١٩٢٦ تكوين مجلس استشاري يمثل فيه

الخريجون. وقد طورت هذه الفكرة بواسطة ج. بني ضابط الاتصال العام وذلك بغرض مواجهة الأفكار الموالية للمصريين.^{٢٦٤}

إذن فقد كان المؤتمر وليد بنات أفكار البريطانيين وبمباركة منهم، لأنه في النهاية يخدم مصالحهم وسياساتهم في السيطرة على السودان عبر السودانين أنفسهم وبأقل تكلفة ممكنة. فقد خدم في السودان من الموظفين الإنجليز والمتعلمين في الجامعات الكبرى خاصة إكسفورد وكامبردج عدد لا يزيد عن ٤٠٠ طوال الخمسين عاما من احتلال السودان. وقد كانت مصالح الخريجين التي تخدم الطوائف والنخب التجارية والقبلية تقتضي التحالف مع الحكومة، لضمان سيطرة تلك النخب الإثنية والطائفية والاقتصادية وتسلمهم للسلطة بعد الاستعمار.

ولذلك كان التوجه البريطاني الرامي إلى أن تكون الوطنية السودانية داعية إلى كيان مستقل عن مصر أقرب إلى مصالح هذه الفئة، بشكل عام بما في ذلك الداعين إلى الارتباط بمصر. إذ أن الميرغني حتى هذه المرحلة كان مؤيدا للحكومة البريطانية، ولم يبدأ في اتخاذ مواقف أكثر ميلا نحو مصر.

يلقى روبرت كولينز على الخطاب الذي أرسله الخريجون للحاكم العام قائلًا أن الخطاب: «أقر على نحو خاص أن المؤتمر لا يدعي أنه يمثل السودانين» على أكمل معنى.

ويواصل كولينز ساخرا من هذا الانكسار والخضوع لمؤتمر الخريجين في خطابهم للحكومة قائلًا: «إن هذا الالتزام الخجول - إن لم يكن المذعن - بأن أعضاء المؤتمر سوف يمثلون أنفسهم فقط سياسيا كان الثمن الذي تصوره ضروريا لنيل مباركة الحكومة.»^{٢٦٥} واستمر المؤتمر يسعى إلى نيل مباركة الحكومة في كافة أعماله وتوجهاته، والتي كانت غالبها متعلقا بالمطالبات بالتعليم وتحسينه وتوسيعه. وبالتالي كانت هذه هي الحركة الوطنية التي شجعتها بل وأنشأتها ورعتها الحكومة الاستعمارية، والتي سعت بدورها لنيل ذلك التشجيع والمباركة.

ويؤكد على ذلك محمد عمر بشير بقوله: «ولذلك فانه نظرا إلى نمو وتطور مؤتمر الخريجين منذ البداية بل لربما بتشجيع من جانب الإداريين البريطانيين. فقد رأوا فيه بذور

٢٦٤- بشير ١٩٨٠، ص ١٨١.

٢٦٥- كولينز ٢٠١٥، ص ٦٦-٦٧.

الحركة الوطنية الداعية والمؤمنة بذاتية السودان ووضع مستقل لها في المستقبل.^{٢٦٦} لكن ذلك المستقبل كان فعليا مقتصرًا على هذه الحركة الوطنية المصنعة من قبل الاستعمار. فلقد كانت حركة تمثل نفسها فقط، إضافة إلى القوى المتحافضة معها طبيعيا، والتي ترعاها ماديًا وسياسيًا واجتماعيًا، ولكنها بالتأكيد لم تكن تمثل السودان المتعدد والمتنوع.

ولذلك كانت هذه الحركة التي لا تبالي سوى بأن تتم في النهاية عملية تسليم وتسلم للسلطة بينها وبين المستعمرين. ولم تبالي كثيرًا بأن تقوم بمواجهة مباشرة للنظام طوال الثلاث سنوات التالية لقيام المؤتمر سوى عبر مذكرات كانت مطالبها لا تتعدى تحسين التعليم، وبرؤية أحادية مستعربة وإسلامية تكرر لمصالح السيطرة الإثنية التي تعزز سيطرة الفئات ذات المصالح التي يمثلها الخريجون.

فقد كانت المذكرة الثانية لمؤتمر الخريجين الموجهة للحكومة تدعو إلى أن يتم تحسين التعليم وكان أهم مطالبها أن التعليم: «يجب أن يتخذ طابعًا إسلاميًا شرقيًا وليس طابعًا وثنيًا إفريقيًا كما يجب أن تولى اللغة العربية والتعاليم الدينية الإسلامية عناية متزايدة في كل المراحل».^{٢٦٧}

هذه التوجيهات هي المعبر الرئيسي عن الفكر السياسي لمؤتمر الخريجين الذي يتجه نحو صناعة دولة لا تعترف سوى باللغة العربية والثقافة الإسلامية وتحترق كل ما هو إفريقي باعتباره «وثني». فمثل هذه الأفكار العنصرية هي التي تحكمت في عقلية هذه النخبة التي نجحت في مسعاها وحكمت فعليًا السودان ما بعد الاستقلال.

فها هو إسماعيل الأزهري الذي كان سكرتيرًا لمؤتمر الخريجين والذي كان وجوده أحد أسباب وصف الإدارة البريطانية للمؤتمر بأن إنشائه لا يدعو للقلق طالما أنه في «أيدي الأعضاء الأكثر اتزانًا»، هذا المتزن الذي أشاد به الاستعماريون أصبح الرئيس الأول للسودان والذي رفع علم الاستقلال.

ومن الجدير بالذكر أن محمد إسماعيل الأزهري هو حفيد إسماعيل الأزهري الذي كان

٢٦٦- بشير ١٩٨٠، ص ١٨٣.

٢٦٧- السابق ص ٢٠٤.

قاضيا في كردفان، وأحد الزعماء الذين سافروا إلى بريطانيا في عام ١٩١٩ لتقديم سفر الولاء وقد رافقه حفيده في هذه الرحلة كمترجم، حيث كان طالبا في كلية غردون حينها. هذه الوجوه من التناقض المتعدد لهؤلاء «الوطنيين» الأوائل، هي التفسير الأمثل لحالة السودان التي وصلت إليها البلاد بعد ٦٠ عاما من استقلالها. فلقد أدت تلك الأفكار العنصرية الطابع والمتعالية وتلك المصالح الضيقة التي لا تهتم حقيقة بهذا الوطن، أدت إلى أن تعيش البلاد حالة من الاحتراب الأهلي طوال فترة استقلالها. فقد بدأت الحرب قبل إعلان الاستقلال نفسه، فمئذ أغسطس ١٩٥٥ كان الجنوب قد أعلن تمرد على هذه الدولة التي لا يعتبره قادتها سوى «جنوب إفريقي وثني». وتلت بعد ذلك الكوارث والانقلابات التي دمرت كل أمل في حراك يبني وطن وأمة سودانية متوحدة وديمقراطية.

مع بداية الأربعينيات واشتعال الحرب العالمية الثانية والدور المهم لقوات دفاع السودان التي شكل أغلبها من الجنود السودانيين من المناطق الإفريقية - جبال النوبة والجنوب - بدأت التموجات المتعلقة بالمطالبة بالاستقلال وبلعب ودور أكبر في إدارة البلاد تعلن عن نفسها.

ولكن كانت البداية من اعلان مؤتمر الخريجين لتأييده الكامل للحكومة البريطانية إبان الحرب. وكانت الحرب العالمية الثانية هي صفارة انطلاق سلسلة التحرر الوطني للدول المستعمرة والتي ساندت مستعمرها أثناء الحرب ابتداء من الهند التي كان ينظر إليها الوطنيون السودانيون بإعجاب، وانتهاء بدول المشرق العربي وشمال إفريقيا. والصوت المرتفع للمطالبة بمشاركة أكبر في إدارة الحكومة في السودان، كان متعلقا بدرجة ما بالرغبة في انتهاز الفرصة السانحة بسبب الظروف الدولية. إضافة إلى ذلك ففي حالة السودان، كان هناك سبب آخر لارتفاع الأصوات المطالبة بالاستقلال، ويتعلق بتزايد احتدام التنافس بين القائدين الطائفيين في رغبتهم في السيطرة بشكل أوسع على خيارات السودان المستقبلية.

فبينما ازداد السيد عبد الرحمن المهدي قربا من البريطانيين في العشرينيات، وخاصة بعد خروجه كأكبر الفائزين من انهزام ثورة ١٩٢٤. وذلك بعد أن ناصبها العداء وجاب

البلاد ليجمع التأييد للإنجليز، وعقده لمؤتمر العباسية لتأكيد الولاء للحكومة البريطانية. وكانت النتيجة أن تمكن السيد من الحصول على لقب سير في عام ١٩٢٦، وتوالت بعد ذلك العطايا من الإنجليز مع توسع النمو الاقتصادي عبر مشروع الجزيرة. حيث تم تمليك مساحات واسعة من الجزيرة أبا ومشاريع النيل الأبيض للسيد عبد الرحمن حتى أصبح أغنى رجل في السودان. وأصبح يطمح جديا في أن يصبح ملكا على السودان على غرار الملكيات التي بدأ يرهاها الإنجليز في الدول المجاورة.

ولأن الإنجليز لم يرحبوا بهذا الطموح المتزايد أدرك السيد عبد الرحمن تناقضات العلاقة بين الإداريين، ولعب لعبته بالتقرب إليهم وذلك من خلال تقريب المتعلمين والخريجين ليكونوا حلقة وصل جديدة، ويصبحوا معبرين عن طموحاتها السياسية.

فقد أغدق السيد عبد الرحمن العطايا على نادي الخريجين والمدارس وقرب إليه كبار الخريجين واستضاف وفود الزوار من الخارج. وبالتالي أصبحت الطبقة المتعلمة ترى فيه رجلا أكثر قربا منهم في دعوته للسودان المستقل.^{٢٦٨}

في المقابل كان السيد علي الميرغني يثور غضبا من هذا التوسع الكبير للمهدي، وقام بدوره في تقريب الخريجين منه. إذ أن طموحات السيد عبد الرحمن الكبيرة جعلته شخصية متطلبة ومتعالية، مما أجبر أنصاره من الخريجين على الانقسام والتمرد عليه بقيادة الأزهري. والذي في عام ١٩٤٠ بدأ في إخراج مجموعته المسماة الأشقاء من التحالف مع المهدي والتقدم تدريجيا نحو معسكر الميرغني.

حيث قام الأزهري بتغيير قوانين العضوية في النادي ففتح العضوية لخريجي المدارس الابتدائية، وبالتالي توسعت القوى الداعمة للأزهري والأشقاء وازدادت شعبيتهم لتبدأ الأربعينيات بمرحلة جديدة، كانت الفيصل في تحديد مصير علاقة السودان بدولتي الحكم الثنائي.^{٢٦٩}

ومع مخاوف الميرغني من طموحات المهدي، بدأ الختمية في التقرب أكثر من حلفائهم التاريخيين في مصر التي أوتهم أيام حكم الدولة المهديّة. وقد كان الأزهري الذي كانت

٢٦٨- السابق ١٩٢-١٩٥.

٢٦٩- كولينز ٢٠١٥، ص ٦٨-٦٩.

ضمن مجموعته جماعة أبوروف أيضا التي تؤيد شعار الوحدة مع مصر، قام بإعلان انحياز الأشقاء التام لشعار وحدة وادي النيل.

هذا التأييد أصبح أكثر قوة على الأرض بعد المذكرة التي رفعها مؤتمر الخريجين إلى رئيس الوزراء المصري علي ماهر إبان زيارته للسودان في فبراير ١٩٤١. والتي كسرت أجواء الشكوك التي كان يحملها المصريون تجاه المؤتمر والذي اعتبروه مؤيدا للإنجليز، ولكن المذكرة التي طالبت مصر بالمزيد من دعم التعليم في السودان مهدت لتعاون جديد مع مصر، خاصة من جانب الأشقاء وعلى رأسهم الأزهري.

في هذه الأثناء كانت الحرب العالمية في أوج اشتعالها وكان التهديد وشيكا على السودان من قبل القوات الإيطالية عبر شرق السودان، فوقضت قوات دفاع السودان موقفا صلبا جعلها في مصاف الجيوش الأهمية التي شاركت بقوة في الحرب. حيث صدت هجوم الإيطاليين وبمشاركة مشرفة من الشرطة السودانية التي حضرت خندقا بطول ٦٠٠ ميل على طول الحدود، وفي معركة كرن في ١٥ مارس ١٩٤١ ألحقت الهزيمة بالإيطاليين بقيادة الجنرال بلات جنبا إلى جنب القوات البريطانية والهندية.

وبحلول عام عام ١٩٤٢ أصبحت الظروف أكثر ملائمة لتصعيد العمل السياسي مع تصاعد الأصوات الدولية المدافعة عن حق الشعوب في الحرية والديمقراطية إبان إعلان ميثاق الأطنطي وبعثة كريبس إلى الهند لمناقشة إمكانيات استقلال الهند. وقد اجتمع كريبس مع اثنين من الصحفيين أثناء زيارته إلى السودان عائدا من الهند، وقابل العتباني وأحمد يوسف هاشم وتحدث معهما عن مستقبل البلدان المستعمرة وميثاق الأطنطي. وبهذا أصبحت لدى الخريجين ثقة في أن المسرح السياسي الدولي أصبح مهيئا للمزيد من المطالبات والخطوات المتسارعة نحو تحقيق الاستقلال أو على الأقل المزيد من المشاركة في الحكومة.

ومع بيانات حزب الوفد المصري المتصاعدة المطالبة باستقلال مصر التام عن بريطانيا، وجد المؤتمر نفسه في بيئة تسمح باتخاذ خطوات جريئة دون إثارة الغضب الشديد من قبل الإنجليز. فلم يكن السودان في خطر في إطار الحرب، وبالتالي أي حراك سياسي لن يعد خيانة لمجهودات الحرب أو لدعم الجيش المحارب.

وفي ظل هذه اللحظة جمع المؤتمر شجاعته وقام بإرسال مذكرة احتوت ١٢ بندا أهمها أن يتعهد كلا دولتي الحكم الثنائي بإصدار تصريح مشترك يمنح السودان حق تقرير مصيره بمجرد انتهاء الحرب، إضافة إلى منح السودانين مناصب سياسية ذات مسؤولية. بعثت المذكرة إلى الحاكم العام نيوبولد بتاريخ ٣ فبراير ١٩٤٢، ورد الحاكم العام بشكل غاضب ومقتضب معبرا عن عدم قبول الإدارة البريطانية أن يخرج المؤتمر عن تعاونه مع الإدارة ودروه المرسوم عبر إرسال هكذا مطالب، وأن المؤتمر خالف دستوره نفسه. هذه الخطوة كانت أول تحرك سياسي فعلى لمؤتمر الخريجين منذ إنشاؤه. وكما هو واضح فقد كانت مدفوعة بالظروف الخارجية أكثر من كونها كانت خطة داخلية للمؤتمر، فجميع برامج المؤتمر المتعلقة بتحسين التعليم أو الأعمال الخيرية أو غيرها ظلت حبيسة أجندة الاجتماعات ولم ينفذ منها شيء يذكر طوال فترة الثلاث سنوات الأولى من إنشاء المؤتمر. فقد كان المؤتمر وأعضاؤه في حالة انشغال شديد بالانقسامات الطائفية المحتملة بين أعضائه بعد أن أصبح المؤتمر ممثلا لمصالح الطائفتين أكثر منه لمصالح السودان أو حتى الخريجين.

وقد تبادل الحاكم العام مع الخريجين مذكرتين حتى نهاية عام ١٩٤٢، وكانت النتيجة هي توسيع الشقة بين الخريجين والإدارة البريطانية، فلقد شعر المتعاونون مع الإدارة والمتطرفون المطالبون بعدم التعاون معها شعروا جميعا بقدر كبير من الإحباط. وبالتالي أصبح هناك ولأول منذ قيام مؤتمر الخريجين، ومنذ ثورة ١٩٢٤، حالة من التوتر بين الإدارة البريطانية وبين الخريجين، واهتزت أو اصر التعاون القوية بين الطرفين. وفي ظل هذا التوتر السطحي إلى حد كبير أصبح في المؤتمر معسكرين، الأول للمعتدلين وأغلبهم من مناصري السيد عبد الرحمن المهدي والثاني معسكر «للمتطرفين» أي المؤيدين لاتخاذ خطوات أكثر تحديا للإدارة البريطانية وهؤلاء على رأسهم إسماعيل الأزهري. ومن هنا بدأ الرجل في تولى قيادة مؤتمر الخريجين بعد انتخابات عام ١٩٤٣ عبر سياسة أكثر ميلا للمواجهة مع الحكومة، واتخذ معسكره المؤيد لوحدة وادي النيل يقود المواجهة السياسية مع الحكومة.

وفي هذه الأثناء استقال المعتدلون من المؤتمر، مما جعل الساحة خالية أمام معسكر

الأزهري لتوجيه المؤتمر نحو توجه وحدة وادي النيل ومواجهة الحكومة بمطالب أكثر قوة كرد فعل لمذكرة الخريجين، ولكن أيضا في إطار الخطة المسبقة للبريطانيين في أحداث بداية تدريجية لتأهيل المزيد من السودانيين للمشاركة في الحكم، قامت الحكومة بإعلان قيام مجلس استشاري من السودانيين.

وقد تكون المجلس من ١٨ عضوا ولم يكن به أي عضو من الجنوب. وتشكل المجلس من الزعماء القبليين من المجالس الإقليمية، وممثلي المصالح التجارية وكبار الموظفين. ورفض المؤتمر فكرة المجلس والذي لم تكن له أي صلاحيات، وكان مجلسا شكليا وتشريفيا، واستمر المجلس لفترة أربعة سنوات حتى عام ١٩٤٨.

كان التحرك الثاني في عام ١٩٤٥ مع نهاية الحرب وبداية التحرك في مصر لإجراء مفاوضات جديدة مع بريطانيا تشمل المسألة السودانية. وقد بدأت النقاشات في المؤتمر بحيث أقر إرسال مذكرة جديدة تدعم المذكرة السابقة في عام ١٩٤٢ وتفسرها على أنها مطالبة من السودانيين بتقرير مصيرهم، وطالبت بأن يتم تمثيل السودان في المفاوضات القادمة عبر المؤتمر.

وكما ذكرنا فإن الإدارة البريطانية كانت مستعدة لإجراء تغييرات تقوم بإشراك السودانيين في الحكم، ولكن كانت مذكرات المؤتمر تشعل التوتر بين الإدارة والمتعلمين مما يؤخر تلك القرارات حتى لا تبدو ربما كردود أفعال أو ضعف من الإدارة.

على أي حال كانت هناك لجنة قد أسست في عام ١٩٤٣، هي التي أوصت بإنشاء المجلس الاستشاري. وقد عبر الإداريين البريطانيين عن رغبتهم في التعاون مع السودانيين، وتسليم السلطة لهم ولكن عبر خطوات مرتبطة بتقديرات الإنجليز لإمكانيات السودانيين على حكم أنفسهم.

وعبر عن ذلك الحاكم العام في خطابه في الإذاعة إبان إنشاء المجلس الاستشاري قائلاً: «إن الحكم الذاتي ليس بالحكم الذي يمكن الحصول عليه سراحا مثل ارتدائك سربالا في لمح البصر.»

وهذه كانت الحقيقة العملية فقد كانت العشر سنوات القادمة منذ منتصف الأربعينات هي مرحلة من التهيئة والتدريب. وبدأت تلك المرحلة بالمجلس الاستشاري والذي تلتها الجمعية

التشريعية في ١٩٤٨. والذي أشرك فيه الجنوبيين عبر إقتاعهم في مؤتمر جوبا عام ١٩٤٧، وتهديدهم في بعض الأحيان، بأن لا سبيل لهم سوى القبول بالمشاركة في الجمعية التشريعية التي ستضمن الانتقال السلس للسلطة من البريطانيين للسودانيين.

ولكن كان ذلك الانتقال مشروطا بالتمثيل الجنوبي. هذه الخطوات المتتالية ولكن البطيئة أحيانا والسريعة في أحيان أخرى كانت تجري في ظل انقسام حاد بين القوى السياسية السودانية. والتي أصبحت أحزابا في منتصف الأربعينات حيث شهد عام ١٩٤٥ قيام حزب الأمة في مواجهة حزب الأشقاء بقيادة الأزهري، وبعض الأحزاب الاتحادية الأخرى الموالية للميرغني. وبالتالي أصبح مؤتمر الخريجين مسرحا للصراعات الحزبية والطائفية.

ومصر لم تكن تؤيد المجلس الاستشاري الأول كما أنها ظلت متشككة في كل الهيئات اللاحقة التي شكلتها الإدارة البريطانية. وهذا كان له أثره على القوى السياسية السودانية، فقد كانت البلاد في حالة انقسامها الطائفي تنقسم إلى فريقين:

فريق متعاون مع البريطانيين ومشارك بقوة، «بل متواطئ» حسب تعبير محمد عمر بشير، مع كل مخططات الإدارة البريطانية، وهذا الفريق هو المؤيد للسيد عبد الرحمن.

وفريق آخر مؤيد تماما للميرغني والتوجه المصري الراض للتعاون مع الإدارة البريطانية والراض للمشاركة في الهيئات التي شكلتها.

وبالتالي كانت القوى السياسية في تلك اللحظات الحاسمة منقسمة على نفسها بين خطين أساسيين، لكن لهما مصالح متشابهة بين أطراف مختلفة جعلت للخطين مسميات مختلفة أيضا.

فالخط الأول هو من ناحية التوجه الطائفي ختمي ويسانده الميرغني، ومن ناحية الموقف السياسي المرتبط بدولتي الحكم الثنائي فهو مرتبط بمصر، وبالتالي موقفه حول مصير السودان هو موقف وحدوي في اتجاه وحدة وادي النيل. وبالنتيجة فإنه غير متعاون مع الحكومة البريطانية وراض للمشاركة في مؤسساتها. هذا الخط قاده الأزهري وبقية الأحزاب المؤيدة لوحدة وادي النيل وهو سمي أيضا بالخط المتطرف داخل المؤتمر.

أما الخط الثاني فهو الذي يؤيده السيد عبد الرحمن المهدي وحزبه الجديد حزب الأمة، وكذلك هو مدعوم من قبل الإدارة البريطانية لأنه متعاون معها. وبالتالي مشارك في جميع

هيئاتها التمثيلية التي أنشأتها منذ المجلس الاستشاري، وهو في موقفه هذا معادي لمصر. ويرفض وحدة وادي وينادي بشعار الاستقلال أو ما سمي أيضا بالانفصال. إذن أصبح الاستقلال في حد ذاته يحمل معاني مختلفة بالنسبة للخطين المتضادين وبالنسبة للسودانيين. فعند «الانفصاليين» كان يعني الاستقلال أولا عن مصر، أما عند «الوحدويين» فكان يعني الاستقلال عن بريطانيا.

وبالتالي أصبح سؤال الاستقلال ليس مرتبطا بالمسألة المبدئية المتعلقة بالتححرر الوطني وبناء الدولة الوطنية السودانية بقدر ارتباطه بمصالح وطموحات الطائفتين وسيداها ومن اتبعهما. وضاع السودان بين رحى هذا الصراع المصلحي، وضاعت فرصته التاريخية في بناء أسس الدولة السودانية الوطنية والديمقراطية.

في عام ١٩٤٦ أعلن عن قيام المفاوضات، ولأن الحكومة البريطانية وافقت على تمثيل السودانين كان الاتحاديون مع مصر في حاجة إلى أن يتم توافق بينهم وبين الانفصاليين، أي أنصار المهدي وحزب الأمة حتى يتم إرسال وفد موحد يمثل السودان.

وبالنتيجة واجه الاتحاديون معضلة الخروج بشعار جديد وهو تفسير لما تعنيه الوحدة مع مصر، وكان الشعار يدعو إلى «تكوين حكومة سودانية حرة وديمقراطية في اتحاد مع مصر وتحالف مع بريطانيا»، وكانت هذه الصيغة الغامضة هي محاولة لصناعة شكل من التراضي الوطني.^{٢٧٠}

وبالفعل شكل وفد وذهب إلى مصر ولكنه قوبل هناك ببرود ولكنه كان يحظى بدعم وتأييد واسع في السودان، فقد كان هذا أول تحال يجمع الطرفين المتضادين في السودان. وعلى هذا الأساس الغامض ظلت تحالفات الطائفتين ترتبط دوما بمصالح تفرض عليهما التوحد في لحظة معينة ولكن بشكل مؤقت، وليس تحت مبدأ مصلحة البلاد العليا، بل تحت طائلة ضغط اللحظة ومتطلباتها.

وكان الانقسام مصير الوفد الذي لم يصمد طويلا ولم يحافظ على وحدته تحت الضغوط المصرية بالمطالبة بوحدة كاملة، وفي النهاية عاد ممثلو حزب الأمة للسودان، وخيمت الخيبة

٢٧٠- لتوثيق نشاط المؤتمر وخلافات الأحزاب في الأربعينيات والمفاوضات عام ١٩٤٦ انظر: طه ١٩٩٨، ص

على البلاد بعد فشل المفاوضات، وفي النهاية كان هذا مصير الاتحاد الأول بين الطائفتين، والذي هو مشابه تماما لبقية تحالفتهما المشابهة في السنوات القادمة بعد وقبل الاستقلال. نتيجة لفشل وفد ١٩٤٦ وفشل الاتفاق بين مصر وبريطانيا المسمى بروتوكول السودان الذي وقع في أكتوبر من نفس العام، بدأت الحكومة في إجراء محاولات داخل السودان تسرع من خطى إشراك السودانين في الحكم.

وكونت لجنة لبحث الأمر وقدمت توصيتها بإنشاء جمعية تشريعية في مارس ١٩٤٧. وكان أهم توصيات التقرير: «إن على السودان أن ينشئ نظاما برلمانيا ذا حكومة مسؤولة على النمط البريطاني».^{٢٧١}

ونتيجة لفشل مفاوضات ١٩٤٦ قامت مصر بعرض مسألة السودان على مجلس الأمن، ولكن تم سحب المسألة دون قرار حولها في وقت لاحق. وعارض حزب الأشقاء والأزهري الجمعية التشريعية واعتبروا قانونها دون الطموح، ولكن رحب بها حزب الأمة.

وبالتالي كانت هذه الخطوة الأولى نحو بناء النظام السياسي للدولة السودانية والذي لم يكن للسودانيين فيه رأى يذكر، بل كان عبر تخطيط كامل من الإدارة البريطانية. فقد كان مقترح الجمعية التشريعية ذات السلطات المحدودة والتي لا تشمل مثلا التدخل أو تعديل الدستور، ولكن لها أن تناقش السياسات الاقتصادية مثلا.

وبهذا بدأت المرحلة الأخيرة من التهيئة السياسية للسودانيين لحكم أنفسهم. ورغم أن الفكرة نفسها لم تلقى الترحيب المناسب لكنها كانت تشكل في النهاية أول خطوة حقيقية نحو تسلّم السودانيين لإدارة بلادهم. ولكن هؤلاء السودانيين حتى تلك اللحظة كانوا هم الشماليين فقط، ولم يكن الجنوب ممثلا على الأقل عبر جنوبيين، بل كان يمثله الإداريون الإنجليز من مديريات الجنوب.

ولكن بعد عقد مؤتمر إدارة السودان في ٢١ مارس ١٩٤٧، تم وضع قرار يقضي بأن الجمعية التشريعية يجب أن يمثل فيها كل السودان بشكل موحد بما في ذلك الجنوب. وبالتالي قررت الحكومة تغيير سياستها تجاه الجنوب الذي كان مغلقا لأكثر من عشرين عاما.

مؤتمر جوبا: صناعة الوحدة تحت الضغط

لم يكن للإدارة البريطانية رؤية واضحة حول الجنوب حتى عام ١٩٤٥، وكان الإداريون البريطانيون محترين حول خيارات الجنوب بين الانضمام إلى دول شرق إفريقيا أو الانضمام إلى شمال السودان. والذي اعتقد البريطانيون أنه ذو ميول شرق أوسطية عربية مختلفة تماما عن الجنوب.

كما أن مبررات الإدارة البريطانية لسياسة المناطق المقفولة، وضعت على أساس حماية الجنوبيين الأفارقة من التأثير بالعرب والمسلمين الشماليين، وحمايتهم من تجارة الرق والاستغلال الذي كان يجري من قبل الشماليين قبل قدوم الإنجليز.

وبناء على هذه المسببات كان الجنوب منفصلا إداريا عن الشمال. ولكي يتم تحقيق مخرجات مؤتمر إدارة السودان قررت الحكومة إقامة مؤتمر في جوبا لاستطلاع رأي الجنوبيين في المشاركة في الجمعية التشريعية، وذلك بعد أن غضب الإداريون الإنجليز في الجنوب من أن مخرجات مؤتمر الإدارة التي قررت إنشاء جمعية تشريعية لكل السودان لم يتم فيها استشارة الجنوبيين.

ونتيجة لهذا الموقف من الإداريين الإنجليز في الجنوب والملقبين ببارونات المستنقعات، ومطالبتهم بضمانات خاصة بالجنوب، تم عقد مؤتمر جوبا بين ١٢ و١٣ يونيو ١٩٤٧.^{٢٧٢} كان مؤتمر جوبا نقطة تاريخية فاصلة أسهمت في تغيير شكل ومصير الدولة السودانية. فقد تم إقرار أن السودان دولة واحدة في الجنوب والشمال وحسم الخيارات الأخرى المتعلقة بمصير الجنوب. ولا يزال قرار الإدارة البريطانية حول توحيد السودان أمرا يستحق المزيد من البحث.

ولكن كانت السياسة البريطانية كما يبدو حائرة حول الجنوب ومتعجلة تجاه تهيئة الشمال للاستقلال. ورغم أن الجنوب كمنطقة مقفولة لم يحظى بالاهتمام اللازم إلا أنه لم يكن هناك مخرج من أن يشارك مع الشمال على قدم سواء في الخطوات المتسارعة نحو الاستقلال. فحتى السير سايمز المتحمس للتعليم لم ينجح في أن ينشئ نظاما تعليميا قويا موازيا للذي أنشئ في الشمال.

٢٧٢- كولنز ٢٠١٥، ص ٧١-٧٣.

ويعزو روبرت كولينز الباحث البريطاني في شؤون السودان موقف سايمز المتحيز ضد الجنوب إلى أنه: «كان متشككا في قدرة التنمية الاقتصادية وحدها على قهر التخلف المزمن لجنوب السودان».^{٢٧٣}

هذه النظرة ذات الطابع العنصري، والتي اتسم بها أكثر الحكام البريطانيين تقدمية، كانت سببا في أن يبقى الجنوب غارقا في حالة «التخلف المزمن» دون أن يتم انتشاله منها أبدا.

وعندما أتى مؤتمر جوبا كانت الحكومة في الخرطوم قد أهملت الجنوب لسنوات وتركت التعليم فيه للإرساليات، ولم تقم فيه أي نظم إدارية قوية. وبالتالي كان في مرحلة تنمية واقتصادية متأخرة للغاية عن الشمال خاصة في جانب الإدارة والعمل السياسي.

«ففي اليوم الأول للمؤتمر كان رأي جميع ممثلي الجنوب من الإدارات الأهلية والمتعلمين أنهم غير مستعدين للمشاركة في الجمعية التشريعية... لكن القاضي الشنقيطي ظل طوال المساء يستخدم قدراته الشخصية الاقناعية والترهيبية من أجل إقناع ممثلي الجنوب المتعلمين بتغيير تفكيرهم محذرا إياهم من أنهم بإصرارهم على رأيهم (لن تكون لهم كلمة في حكومة المستقبل)».^{٢٧٤}

والشنقيطي المشار إليه هو القاضي محمد صالح الشنقيطي الذي شارك مع شماليين آخرين في مؤتمر جوبا، من بينهم حسن الكد وسرور رملي وحبيب عبد الله. وكان الإداريون البريطانيون من الخرطوم يمارسون ضغوطا أيضا لإقناع الجنوبيين.

فلقد أوضح السير روبرتسون أن السياسة منذ ١٩٤٥ ترمي إلى أن يتجه الجنوب نحو شمال السودان وليس إلى الكونغو أو يوغندا. «وذكر روبرتسون أن الشماليين يأملون بإخلاق في أن تساعد مشاركة الجنوبيين في الجمعية التشريعية في الإسراع بتوحيد شطري البلاد.

وأكد روبرتسون أن الدوافع وراء هذه التوصيات نبيلة ولا ترمي إلى استغلال قبائل الجنوب» وبالإضافة للسير روبرتسون كان الشنقيطي قد لعب كما ذكر المؤرخون دورا هاما في إقناع الجنوبيين وترهيبهم كما أشار كولينز، وقد كانت إحدى حجج الشنقيطي لإقناع

٢٧٣- السابق ص ٧٢.

٢٧٤- السابق ص ٧٤.

الجنوبيين هي أن الجنوب ليس وحده المتأخر على الشمال بل أن هنالك مناطق أكثر تأخرا منه في الشمال.

إذ قال الشنقيطي حسب رواية أوردها الدكتور فيصل عبد الرحمن علي طه: «إن الحكومات المحلية على وشك أن تبدأ في مناطق البجة والفونج وجبال النوبة ودارفور، وأن هذه المناطق متأخرة ووضعا كوضع الجنوب تماما بل أن عدد المتعلمين في الجنوب يفوق بعض المناطق»^{٢٧٥}.

وهنا نرى هذا المشهد التاريخي المتواصل للتهميش المستمر الذي جمع الجنوب ببقية المناطق المهمشة في الشمال منذ نشأة الدولة السودانية. فها هو الشنقيطي محفزا الجنوبيين يؤكد لهم أنهم ليسوا هم فقط المتأخرين والمهمشين والمستبعدين، بل لكم زملاء هم أسوأ حالا منكم، إنها حجة يجب أن ينظر إليها في ضوء الوضع الحالي أيضا.

فبعد أربعين عاما من مؤتمر جوبا قامت الحركة الشعبية لتحرير السودان بقيادة جون قرنق، على ذات رؤية الشنقيطي التي توحد مهمشي السودان المتأخرين سوية مع بعضهم البعض. ولكن هذه المرة ليقاوتوا الدولة السودانية المستقلة التي بنيت منذ البداية على هذا الترهيب، وهذا الانقسام والتهميش المرتبط بالجانب الإثني أيضا.

والشنقيطي والنخب في تلك الفترة لم تكن تفكر في أن يتم توحيد السودان على أسس وضمانات تؤكد على إمكانية المساواة في المستقبل بين الشمال وتلك المناطق المتأخرة. حيث كان المنطق المستخدم من قبل تلك النخب منذ البداية، يشير إلى التوحد بين المناطق المتأخرة لأنها متشابهة، دون أمل مستقبلي في توحيدها أو مساواتها مع الشمال الأكثر تقدما.

حيث تمت عملية إفتاع الجنوب بمفهوم ملتويثبت أنه لا يتعرض لتمييز وحده، ولكن هناك مناطق أخرى تتعرض لذات التمييز والتهميش. وعدم انضمامه للجمعية التشريعية سيعني عزله مستقبلا، في الوقت الذي لم ترفض المناطق المهمشة الأخرى الانضمام.

كانت تلك اللحظات التاريخية في مؤتمر جوبا تمثل مرحلة فارقة في مسيرة السودان السياسية. حيث لم يجد خلالها الجنوبيين بدا من السير خلف التيار الجارف الذي كانت الإدارة البريطانية على رأسه.

فلقد أراد البريطانيون حسم وضع الجنوب بأكبر سرعة ممكنة، فمارسوا كل الضغوط المتاحة. كما أنهم وضعوا ضمانات وتعهدات بأن يتم المزيد من العمل على إلحاق الجنوبيين برصفتهم في الشمال على مستوى التعليم والخبرة الإدارية والسياسية. كما أن الشماليين أيضا صادقوا على تلك التعهدات، ولكنها سرعان ما طويت في صحائف النسيان، بعد أن قامت الجمعية التشريعية. يقول كولينز: «كان واضحا أن المتعلمين الجنوبيين في طريقهم إلى جني فوائد شخصية من تأييدهم سياسة روبرتسون القائلة بالسودان الموحد...»

وكانت النقطة الأكثر إثارة للجدل تتعلق بالضمانات الضرورية لضمان تطور صحي للشعوب الجنوبية، فبدون هذه الضمانات سيتعرض الجنوبيون للطغيان ويظلون مجرد مصادر للأخشاب والمياه لما تعتبر أرستقراطية شمالية أعلى رتبة.^{٢٧٦} للأسف أن ما توقعه كولينز هو ما حدث بالفعل. فالأرستقراطية الشمالية المتعالية لم تنظر للجنوب أبدا خارج كونه ذلك الإفريقي الوثني الذي يجب تعريبه وأسلمته إن أمكن، وإلا فهو هدف مستمر للاستغلال ونهب الثروات كبقية المناطق المهمشة والمتأخرة التي ذكرها الشنقيطي.

وقد ساعد الشماليين كما يذكر كولينز وجود نخبة جنوبية على ضعفها وقلة وعيها، إلا أنها كانت قابلة للمساومة في إطار مصالحها الشخصية في الترقى الاجتماعي والسياسي. ولكن كما هو واضح فإن السياسيين البريطانيين لم يكونوا مستعدين أبدا لأي خيار آخر لجنوب السودان سوى الانضمام للشمال.

فلقد قال أحد الإداريين البريطانيين لكولينز في لقاء معه عام ١٩٦٢، معبرا عن قلق البريطانيين وقتها: «لو قال الجنوبيون أنهم لا يريدون السير مع الشمال لأصبحنا في وضع لا نعرف فيه فعليا ماذا سنفعل بالجنوب.»

ويبدو أن هذه الحيرة هي التي قادت البريطانيين لأن يؤخروا تقرير مصير الجنوبيين لأكثر من ٥٠ عاما. فبعد الاستقلال وقيام الحرب الأهلية ظل العالم تحت مظلة السيطرة الاستعمارية.

ولم يؤيد العالم الغربي بقوة انفصال الجنوب إلا بعد أن أصبحت الثروة البترولية في

الجنوب واقعا تتنافس عليه الصين مع الشركات الغربية المتعطشة للنفط، الأمر الذي سرع من إنجاز اتفاق سلام شامل سمي بنيفاشا برعاية دولية غير مسبوقه رغم أن ظلال دولية أخرى كانت تخيم على تلك اللحظة التاريخية إلا أن لعبة السيطرة الدولية على النفط والصراع بين الغرب والصين لم يكن بعيدا عن مصير جنوب السودان الذي تقرر بعد نزيه غزير للدماء.

ولكن ذلك القرار في ١٩٤٧ في مؤتمر جوبا بضم الجنوب للشمال دون الضمانات الكافية، ودون الحرص على تحقيق تلك الضمانات كان أحد الأسباب الرئيسية لتلك الحرب وذلك النزيه. فلقد علم البريطانيون جيدا أن الشماليين لن يوفوا بأي التزامات تتعلق بضمانات لتنمية متوازنة للجنوب ليلحق بالشمال.

وفي هذا يقول روبرت كولينز: «ورأى السودانيون الشماليون والمصريون أنه لا يجوز تحت أي ظرف أن يلقي الجنوبيون أي معاملة استثنائية من قبيل الحديث عن الضمانات. كما اقتنع روبرتسون بأن إدراج ضمانات خاصة في مرسوم الجمعية التشريعية سيغني الحكم عليه بالفشل، ومن ثم فإن سلطة نقض القرارات لدى الحاكم العام تعد كافية تماما لحماية مصالح الجنوبيين. بيد أن مسألة الضمانات قد اضحت بحكم الميته تماما بحلول مايو ١٩٤٨».

ويعزي كولينز السبب في موت المطالبة أو تنفيذ أي ضمانات لصالح الجنوب إلى أن: «السودانيون الشماليون كانوا متماهين تماما في الدفاع عن وحدة أو استقلال وادي النيل بشكل جعلهم لا يعيرون انتباها يذكر لجعل بناء سودان موحد حقيقة واقعة»^{٢٧٧}.

وهذا بالضبط ما حدث، فهذا الصراع حول وحدة وادي النيل هو في الحقيقة صراع المصالح الطائفية ورغبات وطموحات السيدين التي كان المتعلمين أدوات التعبير الحديث عنها. والتي ترجع إلى الانقسام الذي حدث منذ المهديه بين السودانيين في الشمال النيلي والشرق وبين أهل الوسط والغرب المناصرين للمهدي ووقتها.

وبذلك ظل السودان الذي لم يخرج من عباءات السيدين يتقاتل عبر المتعلمين، من خريجي أكسفورد وكلية غردون على ذات الصراعات التي تقاتل عليها أجدادهم. وذلك في

سبيل ضمان الحماية الكاملة للسيطرة الإثنية الطائفية والقبلية، والتي لا علاقة لها ببناء دولة حديثة وديمقراطية.

والأهم أن العنصرية التي كانت تطبع تلك النخبة، جعلتها لا ترى سوى نفسها وصراعاتها تلك حول مصالحتها الضيقة في انتظار وراثة السيطرة وحكم السودان من المستعمرين منتظرين في تحفز تام. ودون أي رؤية حول إمكانية بناء دولة تعبر عن السودان المتنوع وتتخذ من ذلك التنوع تحديا يغني مقدرات التطور المفتوحة الآفاق في تلك اللحظة الجينية من مراحل بناء الدولة السودانية.

فبدلا عن التعنت في إعطاء الجنوب ضمانات خاصة، كانت تلك اللحظة مؤهلة إلى أن تكون لحظة فارقة كان يمكن للنخب الحديثة أن تمحو فيها كامل تاريخ الرق المدمر عبر الإصرار على أن تتم تنمية في الجنوب مماثلة للشمال وأن يتم انتظار الجنوب وبقية الأقاليم المتخلفة ولو لخمسة سنوات قادمة حتى يتم لها التطور اللازم للالتحاق بالشمال.

بل كان من الممكن أن يكون فتح الجنوب وإنهاء قانون المناطق المقفولة فرصة مد أو اصر الترابط والتعاون، وتسريع عملية التنمية في الجنوب إضافة إلى المناطق المتأخرة الأخرى. لكن هذا لم يحدث، ولم تستغل تلك اللحظة التاريخية بل تم استغلال بعض النخب الجنوبية التي تريد تلبية مطامع شخصية، إضافة إلى استغلال جهل الجنوبيين، حتى يتم فرض الوحدة.

ومن تلك اللحظة الفارقة بدأت الأخطاء التاريخية للدولة السودانية الحديثة. فالنخب الشمالية كما يورد كولينز لم يكن ينقصها الإدراك أو الوعي بتأخر الجنوب، ولكنها كانت تصر، وبالتحالف مع مصر على أن الجنوب لا يجب أن يحصل على ضمانات تضمن له تطور أسرع.

وهذا الحكم الواعي والرفض المدرك لنتيجة هذا الموقف، لا يحتاج تفسيره سوى للنظر لما جرى بعد الاستقلال من حرب أهلية ضروس لم تتوقف إلا بعد ٥٠ عاما. فالنخب الشمالية كانت مصرّة في الحقيقة على الحفاظ على الجنوب أرضا بلا بشر، أو على الأقل دون يهتموا بمصير أولئك البشر. فقد كانت الموارد والمياه هي التي تهمهم وتسير خططهم السياسية خاصة ما بعد الاستقلال.

ولقد عبر عن ذلك خالد الكد إذ قال: «إنه منذ ١٩٥٤ فإن تاريخ الطبقة الحاكمة

والمسيطرة من العرب والمسلمين كانت سلسلة من الانتهاكات المستمرة في جنوب السودان.^{٢٧٨} وفي النهاية كان الطريق نحو الاستقلال، هو تلك العملية التي أشرك فيها الجنوبيون ترهيبا وترغيبا في السنوات السبع أو الست قبيل الاستقلال، حتى يكتمل شكل السودان الموحد. ولكي يتخلص البريطانيون من عبء الأفارقة الذين لا يمكن التغلب على تخلفهم المزمّن. ولكن هذا العبء سيظل يحمله الشماليون الذين سيحاربون حروبا دامية مستقبلا للحفاظ على مكاسبهم في حكم الدولة التي أورثهم إياها الاستعمار.

الحكم الذاتي: بداية الإقصاء واحتكار السلطة

كانت تلك الخطوة التي اتخذتها حكومة الوفد الجديدة في مصر في ١٦ نوفمبر ١٩٥٠، هي الخطوة التالية في اتجاه تحريك الوضع السياسي السوداني، والتي جعلت موقف الإدارة البريطانية في السودان حرجا للغاية إضافة لإثارة البلبلة بين القوى السودانية؛ فقد أعلنت الحكومة الوفدية فيما سمي بخطاب العرش إمكانية إلغاء معاهدة الحكم الثنائي لعام ١٨٩٩ ومعاهدة ١٩٢٦ وإقرار تبعية السودان للتاج المصري. ورحب الاتحاديون بأحزابهم المختلفة بالخطوة، في حين كان حزب الأمة مرحبا بخطوة إلغاء المعاهدتين، ولكنه رفض اتباع السودان لمصر. وفي ٢٢ نوفمبر قدم مذكرة لنائب الحاكم طالب فيها بأن يقوم الحاكم العام بإرسال مطالبة السودانين لدولتي الحكم الثنائي بإقرار منح السودان الحكم الذاتي.

وفي نهاية العام قامت الجمعية التشريعية بتمرير قرار المطالبة بالحكم الذاتي عبر الأغلبية التي كانت لحزب الأمة والتي بغت ٢٦ صوتا، حيث أن الأحزاب الاتحادية كانت قد قاطعت المشاركة في الجمعية التشريعية منذ إنشائها.

وكان هنالك جدل كبير في الجمعية التشريعية، حيث كانت هنالك شكوك كبيرة لدى الجنوبيين وزعماء القبائل حول طرح المطالبة بالحكم الذاتي، كما أنه قد سرت شائعة بأن الحكم الذاتي هو محاولة لتنصيب السيد عبد الرحمن المهدي ملكا على البلاد.

«عارض الجنوبيون اقتراح الحكم الذاتي وهددوا بالانسحاب دون تردد من الجمعية إذا

أجيز. فقد قال بوث ديونهم لن يقبلوا الحكم الذاتي ما لم يصل الجنوب مرتبة الشمال في التقدم ... وقال إذا قرر الشمال الحكم الذاتي فإن علاقة الجنوب والشمال ستكون على أساس حكم فيدرالي ...

وقال بنجامين لوكي أن في السودان أجزاء كبيرة منها الجنوب لا تزال متأخرة ... وإن الجمعية التشريعية هي أول مؤسسة حققت وحدة البلاد وأنها تسير في طريق النهوض بالأجزاء المتأخرة، ولكن إلى الآن لم يحدث أي شيء عملي^{٢٧٩} وكان صوت الجنوبيين عاليا في الجمعية التشريعية عبر ممثليهم الذين بلغ عددهم ١٣، إضافة لممثلي جبال النوبة، والذين رفضوا تمرير الاقتراح، خاصة وأن روبرتسون نائب الحاكم العام كان قد اقترح أن يتم تأجيل المقترح حتى يكون السودانيون مؤهلين تماما لحكم أنفسهم.

كما علل رفضه أيضا بان الجمعية التشريعية لم تكن سوى وسيلة لتعلم الممارسة البرلمانية، ولم تتضح بعد للمطالبة بالحكم الذاتي. ولكن في النهاية وبعد جدل طويل تم إقرار اقتراح الحكم الذاتي بأغلبية صوت واحد، حيث فاز بـ ٣٩ صوت مقابل ٣٨ من أصوات الرفضين. وكان روبرتسون قد قال لأعضاء الجمعية أنه ليس من العملي تمرير الاقتراح ولو بأغلبية ٥٠ صوتا مقابل ٣٠ لأن هذا لا يعني أن هذه الاقتراح يمثل السودانيين، وأن الحاكم العام لن يستطيع أن يتعامل مع المقترح ويرفعه لدولتي الحكم الثنائي باعتباره معبرا عن الشعب السوداني^{٢٨٠}.

لكن مشهد إقرار مقترح الحكم الذاتي هو مشهد يمثل تماما حالة الانقسام العرقي والإثني والسياسي والطائفي التي كان يعيشها السودان في لحظات بناء دولته الوطنية. فإن عملية نقاش وتمرير المقترح على الرغم من رفض الجنوبيين، وممثلي جبال النوبة وعدد نصف الأعضاء الآخرين، إنما يمثل مدى انعدام النضج السياسي وحالة التعجل التي اتسمت بها تلك المرحلة.

فكل مبتغى السياسيين الممثلين لحزب الأمة تحديدا في تلك اللحظة هو أن يقوموا باستباق

٢٧٩- طه ١٩٩٨، ص ٤١١-٤٥٠.

٢٨٠- السابق ص ٤١١-٤١٩.

أي خطوة مصرية يمكن أن تضع السودان تحت التاج المصري وتقوي من عضد الاتحاديين. وما كان طموح السيد عبد الرحمن خلف كل ذلك ببعيد. فقد كان الجنوبيون متخوفين والإنجليز متشككين ولهم الحق، وحتى القادة القبليون كانوا قلقين من هذا الانتقال السياسي الغير واضح المعالم. فلم يكن واضحا معنى الحكم الذاتي نفسه في تلك اللحظة، فقد اعتبره الأزهري وجماعة الاتحاديين أنه مجرد استطالة للحكم البريطاني تحت قناع الحكم الذاتي، فالدول التي أقرت الحكم الذاتي ظلت تحت حكم الاستعمار ولم تتحرر منه، وهذا الوضع هو بالتأكيد ما كان يعنيه الحكم الذاتي في تلك اللحظة.

فقد شرح عبد الله خليل الذي كان يرأس الجمعية التشريعية معنى الحكم الذاتي بقوله: «إن إعلان الحكم الذاتي لا يلغي الحكم الثنائي. وعلى ذلك فإنه لا يغير رأس الدولة، بل أن الحاكم العام سيبقى في مركزه ممثلا لدولتي الحكم الثنائي في هذه الخطوة. أما الإدارة الحالية أي الوظائف التنفيذية والخدمة المدنية فإنها لا تتغير إلا على أساس نظام السودنة.»^{٢٨١}

وبالتالي فإن الغرض من الحكم الذاتي هو ضمان أن المصريين لن يعلنوا وضع السودان تحت التاج المصري.

إن هدف الحكم الذاتي هو إبقاء الأوضاع على ما هي عليه، ولكن مع تغيير بسيط. وذلك التغيير هو تلك العملية الغامضة والمثيرة للشكوك المسماة «السودنة». تلك العملية التي تعني إحلال السودانيين في الوظائف الغدارية والمدنية، ولكن أي سودانيين؟ فلك كانت المعضلة التي قسمت السودان في النهاية.

ففي ظل تأخر مناطق الجنوب وجبال النوبة ودارفور والفونج وغيرها، كما أقر قبل أعوام قليلة محمد صالح الشنقيطي في مؤتمر جوبا، إضافة إلى حقيقة أن عدد المتعلمين محدود في تلك المناطق، فإن «السودنة» كانت تعني باختصار أن السودانيين الذين سيحتلون تلك المناصب العليا سيكونون في الغالب من الشمال المتحضر والمتعلم.

ومن هنا بدأت السيطرة الحقيقية للنخب الشمالية الحاكمة على الدولة السودانية الحديثة، وبدأت حالة مزمنة من تناصب العداء بين تلك النخب تحت مظلة الصراع الطائفي

وأدخلت البلاد في دوامة من الصراع بين الطائفتين. بينما تعمل النخب في الجانبين على إحكام السيطرة على السلطة والمناصب والثروة في البلاد لصالحهما، مع استبعاد أقاليم السودان «المتأخرة».

وبذلك كانت لحظة إقرار الحكم الذاتي هي لحظة الاستفراد الأولى للشمال العربي والمسلم بالقرار، في معزل عن بقية السودان الإفريقي القلق على مستقبله في ظل هذا الاستحواذ. هذا إضافة إلى مشهد الديكتاتورية والاستعداد التام للاستفراد بالسلطة، حيث أن المجلس التشريعي لم يكن أبدا ممثلا للسودانيين كافة، حتى في الشمال نفسه. وبالتالي كانت هذه نقطة بداية الفكر السياسي الإقصائي والديكتاتوري، الذي أوقع البلاد لاحقا وبعيد سنوات قليلة من الاستقلال في شباك الحكومات العسكرية المتسلطة والديمقراطيات الضعيفة، فالجمعية التشريعية الأولى لا يمكن وصفها مطلقا بأنها برلمان سوداني، في ظل المشاركة الضعيفة في الانتخابات وذلك بسبب مقاطعة الميرغني والاتحاديين والمجتمعات الريفية للانتخابات.

وبذلك كانت هذه اللحظة تتسم بكامل مستويات الانقسامات الطبقية بين الريف والحضر والنخب والعامية والانقسام الطائفي، إضافة إلى الانقسام الأكثر تعقيدا وهو الانقسام الإثني والثقافي. كما أن الحكم الذاتي، ومحاولة إقراره بهذه الطريقة، لم تكن خطوة سياسية محسوبة بقدر ما كانت رد فعل لظرف خارجي فرضه خطاب العرش وتهديدات حكومة الوفد. وفي ٨ أكتوبر عام ١٩٥١ نفذت حكومة الوفد قرارها وألغت المعاهدتين المؤسستين لمسار الحكم الثنائي، وبالتالي أصبح المشهد في السودان أكثر اضطرابا من أي وقت مضى.

كانت الحكومة البريطانية تخشى فعليا من التنامي المتزايد لطموحات السيد عبد الرحمن المهدي. والذي كان قد طالب في لقاء مع الحاكم العام في ٢٨ ديسمبر ١٩٤٨، أن يتم تحديد موعد مبكر لاستقلال السودان قبل نهاية أجل معاهدة عام ١٩٣٦، والتي كانت بنودها تنص على أنها ستنتهي بعد ٢٠ عاما أي عام ١٩٥٦.

وكان المهدي صريحا حول مخاوفه من أن المصريين سيعلنون السودان تابعا للتاج المصري بنهاية أجل المعاهدة. وقد أوضحت مراسلات الحاكم العام مع الخارجية البريطانية خطورة أن تعتمد بريطانيا في سياستها في السودان على السيد عبد الرحمن وحده.

فلقد أشار الحاكم العام إلى أن الختمية رغم مقاطعتهم للجمعية التشريعية إلا أنهم «ما زالوا موالين للحكومة» وأن اعتراضهم كان على إجراءاتها الانتخابية لا على الفكرة المبدئية للجمعية.

وقد رد الحاكم العام موضحا أن السبب الأساسي لمقاطعة الختمية للجمعية التشريعية هو كرههم الشديد لفكرة عودة المهديية بحيث قد يعين «الملك عبد الرحمن المهدي» ملكا على السودان. ولكي تتمكن الحكومة من استعادة ولاء الختمية الكامل وتعاونهم اقترح الحاكم العام، أن تقوم الحكومة البريطانية في وقت مناسب بإعلان رفضها لقيام ملكية في السودان، وأن تقوم بالتشجيع على إقامة حزب وسط يمثل الزعامات القبلية حتى يوازن القوة بين الطائفتين، إضافة إلى إقناع السيد عبد الرحمن باعتزال الحياة العامة.

هذه المخاوف البريطانية من أن يستفرد المهدييون الجدد بالسيطرة على النظام السياسي قيد الإنشاء، كانت توضح حجم المطامع والصراع الذي كان يجري فعليا على السلطة في السودان بين الطائفتين.

ولم يكن الصراع الدائر بعيدا عن تلك الخلفيات التاريخية المتعلقة بتجربة الثورة المهديية، والتي شكلت عداء صارخا ضدها في مناطق الوسط والشمال النيلي. كما أن صعود نفوذ المهديية الجديدة على يد السيد عبد الرحمن كان يهدد بشدة مصالح الشمال النيلي وفرصه في السيطرة على السلطة والثروة في البلاد.

وهذا الصراع يثبت الوعي البريطاني بحالة الانقسام الخطيرة بين القوى السياسية السودانية والحاجة إلى أن يتم وضع توازنات دقيقة لإيصال البلاد للاستقلال. ويبدو جليا أن خارطة الطريق نحول الاستقلال الكامل والفترة الزمنية كانت محددة مسبقا، فالسودان فعليا استقل عام ١٩٥٦.

ورغم أن الاعلان من البرلمان سبق ذلك، إلا أن هذه اللقاءات بين السيد عبد الرحمن والحاكم العام ومراسلات الحاكم توضح أن تاريخ الاستقلال كان معروفا ومحددا مسبقا ومنذ وقت مبكر. ولم يكن أمرا مرتبطا بحجم المقاومة أو النضال المحلي بقدر ما كان مرتبطا بخطة زمنية معينة.

ورغم التغيرات الغير متوقعة التي جرت مثل ثورة ١٩٥٢ في مصر، إلا أن ذلك لم يغير

كثيرا في خطة تسليم السودانين بلدهم ليحكموه بأنفسهم. والإجراءات كانت تتماشى مع طبيعة المستجدات الدولية والإقليمية، أكثر من تلك الموجودة على الساحة الداخلية.^{٢٨٢} وفي خضم هذا التقدم الحثيث نحو الاستقلال منذ مطلع الخمسينيات، واقتراب ساعة رحيل البريطانيين، تسارعت الخطوات العملية الرامية لتحقيق الإجراءات السياسية على الأرض، والتي كانت ستضمن إشراك القوى السياسية في المؤسسات الدستورية القائمة وتوسعة مشاركة الأحزاب وخاصة الاتحاديين وطائفة الختمية.

ولذلك شرعت الإدارة في تنظيم عملية لتعديل إجراءات الانتخابات بدأت فعليا قبل طرح مسألة الحكم الذاتي لكنها تأجلت حتى مارس ١٩٥١، حيث تم إنشاء لجنة سميت بلجنة تعديل الدستور تحت رئاسة القاضي ستانلي بيكر. وقد كان الجنوب أبرز نقاط نقاشات اللجنة، بالإضافة إلى تعديل إجراءات الانتخابات وقانون الجمعية التشريعية لتشجيع الاتحاديين للانضمام للجمعية التشريعية.

وقد تبنت اللجنة مقترحات ذات أهمية خاصة للجنوب لتأكيد الضمانات اللازمة لبقاء حقوق الجنوب محفوظة، وإمكانيات تطوره في ظل السودان الموحد. وقد كانت مداوات تلك اللجنة ثرية للغاية في ما يخص النظرة للجنوب في تلك اللحظة التاريخية الفارقة، بحيث أن تلك المداوات في الحقيقة كانت تعبر بصدق عما سمي لاحقا ولأكثر من نصف قرن بأزمة الجنوب. ولكن الجنوب ليس فقط بمعناه الإداري والجغرافي بل أيضا الجنوب بمعناه الإثني والثقافي.

لقد شملت مداوات تلك اللجنة لأول مرة تعريفا صادقا لحالة السودان المنقسم إثنيا وثقافيا.

«فقد عرف عضو اللجنة إبراهيم بدرى الجنوب تعريفا موسعا بحيث لا يقتصر على سكان المديرية الجنوبية الثلاث بل يشمل سكان جنوب الفونج ومديرية النيل الأزرق وبعض سكان جبال النوبة ودارفور. وذكر إبراهيم بدرى أن (كل أولئك الناس لا يدينون بالإسلام ولا يتحدثون العربية وبالكاد يستطيعون التفاهم مع بعضهم البعض ولا توجد أي روابط تقليدية أو دينية لغوية أو ثقافية تربط بينهم وبين الشماليين والرابطة الوحيدة هي الرابطة

الجغرافية والتي ترجع جذورها إلى الفتح المصري عام ١٨٢٠م.^{٢٨٢} إن هذه العبارات هي الأكثر صدقا في التعبير عن الأزمة السودانية في إطار الهوية الوطنية وأزمة بناء الدولة السودانية. فإن هذه المجموعات التي لا تربطها بالشماليين سوى حقيقة مصادفة أن المصريين قاموا بحكم هذه الرقعة الجغرافية الممتدة ككيان واحد، إنما يشكل العقبة الكؤود في إمكان اعتبار السودان وطنا متوحدا والأهم في اعتبار السودانين شعبا واحدا.

ولكن المهم في حديث عضو لجنة الدستور الأول للسودان وهو في طريقه للاستقلال، هو تلك الرؤية الواضحة جدا. والتي تطابقت مع رؤية محمد صالح الشنقيطي حول أن هذا الحزام الجنوبي المنفصل ثقافيا ودينيا وعرقيا وإثنيا عن بقية الشمال، وهو أوسع من مجرد الجنوب بمديرياته الثلاث.

وإثارة الاختلافات الدينية والثقافية والعرقية مع الشمال وما وصفه إبراهيم بدري عضو لجنة الدستور «بانعدام الروابط» مع الشمال ما هو في الحقيقة إلا الفكر السياسي الذي شكل الرؤية للسودان من قبل هؤلاء الآباء والوطنيين الذين كانوا فعليا بينون اللبنة الأولى للدولة السودانية.

فإذا كانوا في تلك اللحظة التاريخية المبكرة لا يرون أي روابط بين الشماليين وبين الجنوب بالمواصفات التي وضعها عضو لجنة الدستور الموسع، فإنهم بالفعل يقرون انفصال الشماليين عن ثلثي السودان وانفصال ثلثي السودان عن هؤلاء الشماليين. وربما تلك كانت نظرة مبكرة يجب أن تجد النقاش الواعي والكافي.

فقد واصل السيد إبراهيم بدري تساؤله حول هذه الوضعية المعقدة قائلا: «فأي ضمانات وضعنا من أجل استمرار الاستقرار وكفالة الحريات وحق تقرير المصير لأولئك الناس مع العلم بأن الرابط الوحيد بيننا وبينهم هو الفتح المصري للسودان.»

إن هذا التساؤل هو السؤال المطروح للأسف إلى الآن وبعد ٦٠ عاما من الاستقلال. فلا الدستور الذي شارك في صناعته إبراهيم بدري، ولا الدساتير التالية نجحت في تقديم الإجابة على هذا السؤال. وإن أجابت نظريا وعلى الورق، فإنها لم تقم بتطبيق تلك الإجابات

عمليا. وكانت النتيجة أن تلك الروابط الجغرافية التي تحدث عنها قد تفككت فعليا عبر انفصال الجنوب في عام ٢٠١١ بعد ستين عاما بالضبط من هذه المداولات. لقد أثارت هذه الملاحظات في لجنة الدستور الأولى حول أهمية وضع ضمانات للجنوب حقيقة أن السودان متعدد إثنيا وعرقيا وثقافيا، ولكن بشكل ارتبط فقط في تلك اللحظة بفكرة الاختلاف عن الشمال والتأخر عنه. ولم يكن النقاش يجري في ظل مفاهيم الحفاظ على التنوع، أو احترام حقوق الأقليات أو الجماعات الثقافية والإثنية في تقرير مصيرها. وكانت مساعي البريطانيين في إطار يهدف بشكل أساسي لمجرد وضع بعض الضمانات لكي يكون للجنوب بعض الحقوق في المشاركة السياسية والتعبير عن مصالحه، وبالتالي كانت المقترحات مقتصرة على الجنوب الإداري والجغرافي، ولم تكن شاملة لبقية الجنوب «الإثني والثقافي». والذي يشمل بقية الإثنيات والمجموعات الإفريقية التي وصفها السيد إبراهيم بدري والتي ليست لها أي روابط أيضا بالشمالين.

وأنت توصيات هارلو في لجنة الدستور في المادتين ٩ و٢٢ بهدف وضع الضمانات الكافية لمديريات الجنوب للتمثيل السياسي المستقبلي، فاقتراح أن يكون هنالك وزير جنوبي لشؤون الجنوب في مجلس الوزراء في الجمعية التشريعية وأن يكون له مجلس استشاري يقوم بمساعدته في تقديم مقترحات لتطوير الجنوب.

ولكن هذا المقترح رفض واحتج عليه حزب الأمة بشدة في الجمعية التشريعية، وطالب بإلغاء المادتين ٩ و٢٢ من توصيات لجنة الدستور. وتم فعليا تعديلها وتضمين جزء من المادة ٢٢ في المادة رقم ١٠٠ والتي اقترحت أن يكون للحاكم العام السلطة في تغيير أي قرارات تضر بالجنوب.

وكان رأي حزب الأمة الرفض لوضع ضمانات خاصة للجنوب مبنيا على ما صرح به الحزب بقوله: «من رأي الحزب أن يضم مجلس الوزراء ووزيرا أو أكثر من المديريات الجنوبية. وليس من رأينا الأخذ بتوصية لجنة الدستور القائلة بتخصيص وزارة للجنوب يعين لها وزير جنوبي... وليس من مصلحة البلاد أن يشمل الدستور نصوصا تشتم منها رائحة التفرقة العنصرية والجغرافية بين أبناء الوطن الواحد.»

ومن هذه اللحظة بدأت الحالة المستمرة إلى الآن، والرافضة لأي محاولة للتمييز الإيجابي

لصالح المناطق المهمشة والإفريقية في السودان، والتي ترفض أيضا أي مشاريع اقتصادية أو قوانين دستورية أو غير دستورية ترمي إلى الدفع باتجاه المساواة بين الشماليين والسودانيين من أصول إفريقية.

فكل محاولة لإيجاد وسيلة لتوحيد السودان على أسس المساواة في المواطنة مع احترام حقيقة التنوع الإثني والثقافي والفوارق الهائلة في التنمية، كانت تعتبر «تفرقة عنصرية».^{٢٨٤} وإنه لأمر مثير للسخرية، فمن الذي يمارس التفرقة العنصرية على من؟ إن العنصرية في الأساس لا يمكن ممارستها إلا من قبل القوى على الضعيف، لأنها ممارسة مرتبطة بالقوة والسلطة، فكيف للضعيف والمضطهد والمستبعد والمستغل والمهمش والمستبعد لقرون أن يمارس العنصرية، وعلى من؟ على من مارس ضده الاستغلال والاسترقاق والاستبعاد ولا يزال متفوقا عليه اقتصاديا وسياسيا ويحظى بالتنمية والتعليم والفرص؟ أي عنصرية يا ترى هذه التي تحدث عنها حزب الأمة؟

للأسف؛ إن هذه العقلية التي سيطرت على النخب التي صاغت دستور السودان الأول، هي التي حكمت البلاد وهي التي في النهاية جعلت التعايش السلمي وإمكانيات بناء وطن متعدد مستحيلة.

فهؤلاء الذين رأوا في حق المستضعف بأن يطالب بضمانات «عنصرية»، والمطالبة بحقوقه في أن يكون له فرص متساوية وأن يكون له الحق في اللحاق بالشمال رأوا فيها «تفرقة»، إنما يعكسون صورتهم وذهنيتهم في مرآة الآخر، ويمارسون عنصريتهم بلسقها بالآخر ويتخفون خلف الوحدة، والمساواة الغير موجودة أصلا وباعترافهم على الأقل في مؤتمر جوبا.

وفي حديث السيد إبراهيم البدري إنهم يتخفون وراء تلك المساواة والوحدة القطرية المفترضة، لكي يخفوا عنصريتهم المتجذرة والتي لا ترى فقط أن الجنوبيون لا تربطهم بهم روابط صلة، بل هم لا يريدون لتلك الروابط أن توجد أصلا؛ لا في تلك اللحظة التاريخية في عام ١٩٥١ ولا بعد ستين عاما.

فتلك الوحدة المزعومة لم توجد أبدا، ولم تتم أي مساعي جادة أو صادقة لإيجادها، وما أسهل إيجادها إن صدقت النوايا وصفت القلوب من «التفرقة العنصرية».

إن دستور إنشاء الدولة السودانية الذي حذف ضمانات الجنوب وجعلها مجرد عهدة في

يد الحاكم العام «المستعمر»، ورفض أن يضعها في دستور حاكم للبلاد يقدر تلك الحقوق، كان اللبنة الأولى في بناء الدولة السودانية العنصرية ذات الهوية والمواطنة الحصرية على الشماليين من العرب والمسلمين، وذلك باعتبار أن هذه العروبة وهذا الإسلام هي الروابط بين الشماليين التي لا يشاركون فيها الجنوبيون - بالمعنى الإثني والثقافي العريض الذي يشمل كل السودانيين الأفارقة.

وبالتالي كان أول دستور للسودان هو إعلان لفشل بناء الدولة الوطنية السودانية المتعددة الإثنيات والثقافات، ولكنه كان إعلان نجاح النخب الشمالية في السيطرة على البلاد واستبعاد السودانيين الأفارقة من أي دور حقيقي في حكم أنفسهم أو المشاركة في حكم السودان ككل، وذلك تحت مبررات كونهم «متأخرين» وأنهم لا تجمعهم بالشماليين «سوى الروابط الجغرافية».

وبالتالي حددت تلك الدولة السودانية شروطها، حيث لا يكون الانتماء إليها على أساس المواطنة بل على أساس الإثنية والثقافة العربية والإسلامية حصرا، مع إلغاء المواطنة الكاملة لكل من لا تربطه بتلك الإثنية والثقافة صلة.

البعد الدولي للمسألة السودانية والاستقلال

وفي أثناء مناقشات لجنة الدستور كانت المسألة السودانية تتخذ بعدا دوليا جديدا مع دخول أمريكا على الساحة الدولية والإقليمية بقوة في نهاية الحرب العالمية الثانية. ومع مطلع الخمسينيات كانت الحرب الباردة بين معسكري الشرق والغرب قد بدأت. وكانت بريطانيا وأمريكا تبحثان عن اتفاق عسكري جديد في الشرق الأوسط يقوم ببناء تحالف واسع للدول التي تعتبر في المحور الحر أي المحور الغربي، في مقابل الدولي التي تدعم محور الاتحاد السوفيتي.

وكانت مصر في قلب هذا الصراع، وكانت أمريكا تسعى لأن يتم إيجاد اتفاقية دفاع جديدة متعددة الأطراف تشكل بريطانيا ومصر وأمريكا وفرنسا وتركيا أيضا. ولكن مسألة السيادة المصرية على السودان، وتقرير مصير السودانيين والحكم الذاتي كانت تقف حاجزا لإقامة أي اتفاق دفاعي جديد كان سيلغي عمليا معاهدة ١٩٣٦ عبر وضع معاهدة جديدة.

وبالتالي كانت المسألة السودانية في هذه اللحظة هي حجر العثرة أمام تقدم مصالح الكتلة الغربية الجديدة. ولم تفلح الضغوط على الحكومة المصرية في التنازل عن مسألة فرض التاج المصري.

وبالتالي أعلنت مصر إلغاء اتفاقيتي الحكم الثنائي لعام ١٨٩٩ و١٩٣٦ في أكتوبر ١٩٥١. وكانت حكومة بريطانيا في السودان تحذر بشدة في رسائلها في تلك الفترة من أن الفوضى ستعم في السودان، إذا أعلنت مصر منفردة وحدة البلدين تحت التاج المصري، محذرة من أن مؤيدي الاستقلال عن مصر سيفجرون أعمال شغب سيصعب ضبطها. وكان الأمريكيان يشعرون بالضييق من مواقف السكرتير الإداري للحاكم العام جونسون روبرتسون؛ حيث أبدى السفير الأمريكي كافري تبرمه من حكومة السودان قائلاً أنها هي التي تقف حاجزا أمام قبول السودانيين بالتاج المصري.

كما قال إنهم «يهتمون بمصير ١٠ ملايين من الزنوج أكثر من اهتمامهم بالخطط الغربية للدفاع عن الشرق الأوسط»^{٢٨٥} وهذه العبارات توضح طبيعة نظرة الولايات المتحدة للسودانيين والسودان في تلك المرحلة. فقد نظرت أمريكا لوضع السودان كعقبة في طريق تنفيذ خططها، وأن تلك العقبة يدعمها موقف الإداريين البريطانيين في السودان بإصرارهم على موقفهم في أن يقرر السودانيون مصيرهم بعيدا عن مصر.

بحلول عام ١٩٥٢ قامت جماعة الضباط الأحرار في مصر بانقلاب عسكري أطاح بالملكية، وأصبح محمد نجيب ومجلس الثورة أول حكام مصريين للبلاد منذ عهد الفراغنة. وكان لهذا الانقلاب الأثر الكبير على السودان، بقدر الأثر والتغييرات التي جرت في مصر. فقد أصبح للقيادة الجديدة في مصر أجندة جديدة فيما يخص علاقتها ببريطانيا وروح جديدة.

ومحمد نجيب الرجل العسكري ذو العلاقة الحميمة مع السودانيون، وزميل وصديق علي عبد اللطيف كان له دور هام في الفترة القصيرة التي حكم فيها لإعادة توجيه مسار علاقات مصر والسودان وبريطانيا. فقد وافقت حكومة الثورة على أن يتم فصل مسألة السودان عن مسألة إنشاء التحالف الدفاعي الغربي الذي كانت تسعى له أمريكا. وقبلت الحكومة المصرية أيضا بحق السودانيون في تقرير مصيرهم في البقاء مع مصر أو الانفصال. وكان قانون الحكم الذاتي الذي شكل لاحقا دستور السودان والذي اشتمل مقترحات

لجنة الدستور التي استعرضناها سابقا قد قدم إلى دولتي الحكم الثنائي في مايو ١٩٥٢، وقد قبل به محمد نجيب أيضا. وأقر نجيب أن موقفه كان بناء على الجهود التي بذلت لتوحيد الاتحاديين والمرهنة على إسماعيل الأزهرى. مما جعل ضمان انضمام السودان لمصر أمرا محسوما بالنسبة لمحمد نجيب، على عكس توجه الحكام المصريين قبله الذين أرادوا فرض الوحدة على السودانيين دون استشارتهم.

وفي ٢٩ أكتوبر ١٩٥٢ وبعد مفاوضات مع الاستقلاليين المتمثلين في السيد عبد الرحمن المهدي وحزب الأمة، قامت الحكومة المصرية الجديدة بالاتفاق مع الاستقلاليين على تعديلات في قانون الحكم الذاتي والذي سيحكم السودان في الفترة المقبلة.

وأقر الاتفاق على أن السودانيين لهم الحق في تقرير مصيرهم في الاتحاد مع مصر أو الاستقلال التام عن دولتي الحكم الثنائي، وذلك بعد إجراء استفتاء وفترة انتقالية تضمن انتقال السلطة للسودانيين وتجريبهم الحكم الذاتي لأنفسهم بأنفسهم. وقد كانت أهم نقاط التعديلات التي نتجت عن مفاوضات الاستقلاليين ومصر هو إلغاء المادة ١٠٠ التي كانت تعطي الحاكم العام سلطات خاصة بالجنوب لتوفير ضمانات خصوصيته.

وبهذا تم إقرار التوافق على مصير السودان على حساب الجنوب، وعلى حساب وحدة البلاد الداخلية والتي لم يكن ينظر إليها في تلك اللحظة إلا في إطار الحزبين الطائفيين الكبيرين وإرضاء طموحات السيديين.

وقد اعترض الجنوبيون عبر لجنة سميت «لجنة جوبا السياسية» والتي ضمت ٣٦ ممثلا لمناطق الجنوب المختلفة. ورفضت اللجنة القبول بالاتفاقيات الموقعة بين مصر والأحزاب السياسية، والتي ألغت المادة ١٠٠ من قانون الحكم الذاتي دون استشارة الجنوبيين.

واعتبر الجنوبيون أن هذه الخطوة تعني نكوص الشماليين عن تعهداتهم في مؤتمر جوبا وإبان النقاشات حول قانون الحكم الذاتي. وكانت هذه أول الصدمات الكثيرة المتتالية التي سيواجهها الجنوبيون في إطار الموائيق والاتفاقيات السياسية التي يتم نقضها أو إبرامها دون مراعاة لمصالح الجنوب أو استشارة أهله.

وكانت هذه بداية لسلسلة خرق العهود من قبل الشماليين تجاه الجنوبيين. وطالب الجنوبيون بأن لا يتم تحديد فترة تقرير المصير دون أن يتمكن الجنوبيون من الشعور بالمساواة في الإمكانيات للمشاركة السياسية الفاعلة المساوية للشمال، كما طالبوا بالإبقاء

على قانون الحكم الذاتي كما كان قبل الاتفاقات مع مصر. ولكن لم تتم الاستجابة لأي من تلك المطالب. وكانت أحد البنود التي تثير قلق الجنوبيين من ناحية التوقيت هي أن السود ستتم خلال ٣ سنوات فقط، مما يجعل لحاق الجنوبيين بالشماليين في فرص التوظيف مستحيلة.

ولكن الأحزاب الشمالية التي كانت مختلفة على كل شيء كانت متفقة تماما مع وجهة نظر الحكومة المصرية حول موضوع واحد وهو وضع الجنوب، وخاصة سحب المادة ١٠٠ التي تعطي وضعاً خاصاً للجنوبيين، وكذلك الإصرار التام على إتمام السودنة في ٣ سنوات وإنهاء الحكم الثنائي بشكل تام؛ الأمر الذي كان يعني عملياً إلغاء أي مشاركة أو تمثيل حقيقي للجنوب وبقيّة المناطق الإفريقية المتأخرة في السودان.

وبعد زيارة خاطفة لصلاح سالم للجنوب ممثلاً لحكومة مصر لاستطلاع الأوضاع هناك، عاد إلى الخرطوم، وأعلن في بيان يوم ١٠ يناير ١٩٥٢ أن الأحزاب السودانية الرئيسية، أي الوطني والاتحادي وحزب الوسط الجمهوري الاشتراكي الذي مثل العشائر والقادة القبليين والذي كان يقوده إبراهيم بدري قد قرروا الاتفاق على أن قانون الحكم الذاتي سيكون دستوراً للفترة الانتقالية، وأنه ستجري تحته الانتخابات القادمة، كما أن النقاط المتعلقة بالجنوب لن تتغير.

وبالنتيجة فإن الجنوب في النهاية لن يعطى خصوصية، وقرروا أن السودنة ستجري خلال ٣ سنوات. وفي ٦ فبراير ١٩٥٢ تم توقيع اتفاقية الحكم الذاتي بين مصر وبريطانيا التي أقرت تقرير مصير السودان والسودنة خلال ٣ سنوات.^{٢٨٦}

وتخلت بريطانيا عن مطالبها في حماية حقوق الجنوب. ويشير فيصل عبد الرحمن على طه إلى أن الأمريكيان كان لهم دور هام في تسريع الوصول لهذا الاتفاق عبر الضغط على بريطانيا من أجل التوصل سريعاً إلى اتفاق ينهي أزمة السودان من أجل كسب ثقة الرئاسة المصرية الجديدة والوصول إلى الاتفاق الدفاعي الذي تسعى له الولايات المتحدة.

وبهذا حصل السودان على دستوره الأول الذي يستبعد الجنوب وكل الإثنيات الإفريقية الغير مسلمة والغير عربية في السودان، لكي تقوم أسس الدولة السودانية على عملية ذات طابع احتكاري عنصري بامتياز. حيث يتم تركيز السلطة في المركز العربي المسلم، مما يجعل الدولة السودانية الوليدة دولة عنصرية بامتياز.

الباب الرابع
التعدد الإثني في السودان
أزمة التنوع أم أزمة العنصرية؟

الفصل الأول

الطريق من التعددية الإثنية إلى الدولة العنصرية

(بعد الحرب العالمية الثانية بقليل سأل صحفي فرنسي الكاتب الأمريكي المغترب ريتشارد رايت عن رأيه في «مشكلة الزواج» في أمريكا، فأجابه الكاتب قائلا «لا توجد مشكلة زواج، هناك فقط مشكلة البيض».)^{٢٨٧}

لقد كان القسم الأول من هذا الكتاب يستهدف إلقاء الضوء على تلك اللحظات التاريخية التي كان لها الدور الأكبر في تشكيل السودان بشكله الحاضر، ولم تكن الغاية هي النظر إلى الأحداث التاريخية بقدر ما كان الهدف هو النظر إلى السياق المفاهيمي لتلك الأحداث، وتأثيرها وتأثرها بالمحتوى الثقافي والمحمول الذهني للمجتمعات السودانية في فترات مختلفة. هذا إضافة إلى إبراز أهمية بعض الظواهر والممارسات السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تكثف وجودها في مراحل تاريخية معينة، وكان لها عظيم الأثر على مسار تشكيل السودان مجتمعيًا وثقافيًا وسياسيًا.

لقد كان أهم تلك المراحل التاريخية والتي اشتملت على نقلة تاريخية هامة للسودان كانت العملية الطويلة والممتدة عبر قرون عديدة التي تم من خلالها دخول العرب كعنصر وعرقية إلى البلاد حاملين معهم العروبة والإسلام كثقافة وهوية.

لقد كان التصادم الحضاري هو التحدي الأهم الذي هز التركيبة الاجتماعية والثقافية والسياسية للسودان من أعماقها، وأدى إلى تشكيل الكيان السوداني بالصورة الموجودة اليوم. لقد أتى الوافدون الجدد إلى أرض كانت تحمل طابعا ثقافيا إفريقيا بامتياز. فلقد كانت حضارة النوبة المسيحية في تلك اللحظة ورغم ارتباطها بمصر دينيا إلا أنها كانت شديدة الارتباط بالواقع الإفريقي ثقافة وعرقا وامتدادا في الصلات غربا وشرقا وجنوبا.

فلم يكن السودان أرضا خلاء عندما دخله العرب بل كان أهلا بالسكان والحضارة والثقافة والدين والعادات والتقاليد واللغات المحلية، (م. إبراهيم ١٩٧٦) ومتواصلا عبر

287- P.1 George Lipitz, The Possesive Investment in Whiteness, Temple University Press, 1998.

علاقاته الإقليمية في الإطار الإفريقي وحتى مع الجزيرة العربية نفسها. فعلاقة العرب بالسودان لم تبدأ مع الفتوحات الإسلامية، بل لها تاريخ ممتد منذ العهود القديمة. إلا أن أهمية اللحظة التاريخية المرتبطة ببداية دخول العرب إلى السودان في منتصف القرن السابع الميلادي والتي تزامنت مع بداية الفتوحات الإسلامية في عهد الخلفاء الراشدين، ترتبط بأن العرب الوافدين في تلك اللحظة لم يكونوا فقط تجارا عابرين، كما اعتادوا، ولم يكونوا حتى مجموعات غازية بهدف أطماع اقتصادية وسياسية توسعية فقط، بل كانوا حاملين لدين جديد ومعبرين عن مد ثقافي جديد، أي أنهم كانوا قادمين لكي يسيطروا ولكي يبقوا.

ولأن العرب أتوا ليبقوا في السودان ويسيطروا، فبعد تمكنهم من تحقيق غرضهم في البقاء والسيطرة بعد ٧ قرون من لحظة الالتحام الأولى في القرن السابع، كانوا أيضا يشكلون التحدي الأكبر للسودانيين الأصليين الأفارقة عرقا وثقافة. ولم يكن التوافد العربي للسودان حديثا ولكن آليات تواجدهم واختلاطهم مع السكان الأصليين في تلك الفترة كان لها الأثر الأكبر في التغيرات التي أحدثها وجودهم في السودان.

يقول محمد المكي إبراهيم إنه: «وعلى مدى العصور بدأ العرب الوافدون يختلطون بأهل البلاد إما مصاهرة وإما استرقاقا»^{٢٨٨} حيث أن كلا الآليتين المذكورتين للاختلاط والتداخل بين العرب والسكان الأصليين في السودان تمخض عنهما تعقيد فريد من نوعه، وخاصة في شكل وتركيبة المجتمع.

حيث أن التراتبية والطبقية التي نجمت عن المصاهرة والاسترقاق أدت إلى تقسيم المجتمع السوداني المتولد من هذا الاختلاط إلى فئات. ولكل من تلك الفئات خصوصية وميزات تحدد مكانتها ودورها الاجتماعي والسياسي في التراتبية الاجتماعية الجديدة.

لقد كان الاختلاط بالعرب عبر النسب كما علل وعبر عن ذلك ابن خلدون، ناتجا عن استراتيجية من قبل ملوك النوبة لاحتواء توسع وازدياد النفوذ العربي. ولذلك كانت المصاهرة بين الملوك والعرب وسيلة لإدماج القادمين الجدد، وتأمين جانبهم والتفاعل معهم في إطار سلمي يجنب العباد والبلاد مخاطر الحروب وهلاك الشعوب.

٢٨٨- محمد المكي إبراهيم، الفكر السوداني اصوله وتطوره، الخرطوم ١٩٧٦، ص ١١.

إن آلية المصاهرة كوسيلة للحفاظ على الملك والتحالفات هي آلية ناجحة ومعروفة. وقد كانت معظم الملكيات الأوربية التي يعرفها العالم اليوم وعبر القرون في حالة من الارتباط المستمر وحلت الأزمات السياسية الكبرى عبر المصاهرة.

فقد كانت التحالفات تستمر لفترات طويلة على أساس علاقات النسب تلك التي ضمنت السلام وقللت فرص القتال المستمر. وتلك الرؤية العميقة من قبل النوبة في سبيلهم لقبول الواقع الجديد الذي فرض على أرضهم عبر تزايد قوة وعدد العرب الوافدين كان له أثره السياسي المباشر على السودان في تلك اللحظة التاريخية.

ولأن نظام التوريث أموي أي عبر الأم في ممالك النوبة تمكن أبناء العرب من الملكات والأميرات النوبة من حكم بلاد النوبة في وراثة شرعية لتلك الممالك، وقد أدت تلك الوراثة إلى تفتت ممالك النوبة في النهاية وانقسامها وتشتتها، كما ذكر ابن خلدون. والذي اعتبر ذلك التفتت هو سمة أصيلة مرتبطة بالعرب وعدم قدرتهم على التوحد معا، ورغبة كل عشيرة وقبيلة وفريق في التسيد على حدة.

أما فيما يخص آلية الاختلاط عبر الاسترقاق فإنها الآلية التي استمرت إلى وقت طويل، بل ما زالت مستمرة حتى وقت قريب جدا. وهذه الآلية للاختلاط ارتبطت بممارسة تجارة الرقيق التي كانت أحد الأسباب الأساسية لتداخل العرب مع السودان منذ ما قبل الإسلام. وعلى مدى قرون طويلة مارس العرب تجارة الرقيق عبر ساحل إفريقيا الشرقي. ولكن الطابع الأكثر أهمية لممارسة الرق كتجارة وكجزء من علاقات الإنتاج هو أن الرقيق أنفسهم شكلوا فئة اجتماعية هامة بعد دخول العرب السودان. حيث أن الرقيق وملكيتهم كانت إحدى علامات النبل والتميز، إضافة إلى أن امتلاكهم كان يعني توفير قوة عاملة تساهم في زيادة ثروة المالك وتوفير حياة مرفهة له ولأسرته.

ومع بداية مملكة الفونج أول دولة إسلامية في السودان في مطلع القرن السادس عشر أصبح امتلاك الرقيق السمة الأساسية التي تميز الطبقة العليا والنبلية في الدولة الجديدة، كما يشير سبولدينج.²⁸⁹

من ناحية أخرى فإن الرق بشكل عام لا يمكن فصله من عمليات القهر والاضطهاد التي

289- Spaulding, Slavery, Land Tenure and Social Class in the Northern Turkish Sudan 1982.

تتعرض لها المجتمعات التي يتم استرقاقها، وعبر قيام مملكة الفونج أو سنار كانت هجمات اصطياد الرقيق تجري في حدود المملكة الجنوبية والغربية في مناطق جبال النوبة اليوم وفي جنوب النيل الأزرق وحتى جنوب السودان.

وبالرغم من عدم معرفة الكثير عن الأوضاع الاجتماعية أثناء عصر الفونج، إلا أن المجتمع كان مكونا بوضوح من ثلاثة طبقات هم النبلاء والعامّة والرقيق. ولقد ذكرنا في مناقشتنا حول الرق في مملكة سنار الأوضاع التفصيلية لطبيعة الممارسة وأثرها على تكوين المجتمع.

ونستطيع أن ندرك أن مملكة سنار كانت هي المرحلة التي أصبح فيها الرق جزءا أصيلا من الممارسات الاجتماعية والاقتصادية السودانية والمقننة بشكل مؤسسي من قبل الدولة. وبالتالي أصبحت علاقات الرق جزءا أصيلا من تركيبة المجتمع ومن العلاقات الطبقية وعلاقات السلطة والثروة.

ولكن الجانب المهم في مسألة الرق في عهد الفونج وما بعده هو أن الرق قد قام فعليا بتقسيم السودان على المستوى الإثني. فعلى عكس عمليات المصاهرة التي جرت بين ملوك النوبة والعرب، والتي أدت إلى عملية إدماج العرب في المجتمع النوبي والإفريقي عرقيا في المستويات العليا، إلا أن الرق على العكس قام بعملية من التقسيم التي أدت إلى تصنيف مجموعات عرقية كاملة على أنها مسترققة، سواء تم استرقاق بعض منها بالفعل أو كانوا أحرارا.

فلقد كانت الهجمات لأجل صيد الرقيق تتم في المناطق التي يسكنها السكان السودانيون الأصليون الأفارقة عرقا في جبال النوبة ودارفور والنيل الأزرق والجنوب، وهي المناطق التي لم تكن جزءا من ممالك النوبة المسيحية فقد كانت تدين بالأديان الإفريقية التقليدية، ولذلك اعتبر العرب والمسلمين أن استرقاق هؤلاء «الكفار- الوثنيين» محلا لهم، إذ لا يجوز استرقاق المسلم لأخيه المسلم.

ولم يكن الدين وحده هو الفيصل في مسألة الاسترقاق، فإن اللون أي «السواد» كان أيضا مؤشرا آخر جعل هناك حدا فاصلا للتمايز بين العرب الوافدين وهؤلاء الأفارقة المسترقين. لكن اللون هنا لم يكن فقط مركزا على لون البشرة فقط بل إلى الثقافة المختلفة أيضا لأصحاب البشرة السوداء، فلك الثقافة المختلفة جعلت العرب ينظرون إلى الأفارقة الوثنيين بدونية واحتقار.

«فعلى المستوى الإيديولوجي فإن مناطق الاسترقاق كان يشكلها المتورطون في تجارة الرقيق على أساس أن المسلمين مقابل غير المسلمين، والعرب مقابل غير العرب، وأصحاب اللون البني مقابل أصحاب اللون الأسود، حيث أن هذا التصنيف العرقي أعطى معنا تمثلت به الفئة المقابلة.»^{٢٩٠}

لقد تخلقت عملية الاسترقاق من التقسيم العرقي والثقافي في العقلية العربية الواحدة التي أجازت استرقاق السود الأفارقة من السكان الأصليين في السودان والوثنيين غير المسلمين. وبالتالي كانت عملية الاسترقاق هي وسيلة رئيسية لتشكيل هوية منفصلة لمجموعتين من السودانيين. فقد أصبح الأفارقة السود وغير المسلمين الوثنيين مرتبطين بكونهم «رقيقا حاليين أو مستقبليين»، بينما أصبح العرب البيض أو السمر أو البنين اللون نتيجة الاختلاط مع النوبة في الشمال، أصبحوا هم الفئة الثانية، المرتبطين بكونهم «المسلمين والعرب والسادة».

هذا الفصل يحمل في ثناياه تقسيما معقدا، فهو يشمل انقساما طبقيًا وعرقيًا، سياسيا اجتماعيا وثقافيا على السواء. وهذا الانقسام لفئات المجتمع السوداني أدى إلى تخلق التعدد الإثني في السودان وخاصة في شكله الثنائي بين الإفريقي والعربي. فرغم أن السودان دولة متعددة قبليا ولغويا وثقافيا خاصة في شكله قبل الانفصال كبلد المليون ميل مربع، إلا أن الإثنية بشكلها الثقافي السياسي وانتقالها إلى هوية ذات أبعاد عنصرية ضد الإثنيات الأخرى، لم تتشكل إلا بعد دخول العرب السودان وخاصة بعد تمكنهم من السلطة وتوسعهم وانتشارهم في البلاد في عهد الفونج وما بعده.

تشكل الإثنية في السودان وعلاقتها بالعرق

والإثنية المتعددة الأوجه في السودان لا يمكن أبدا تعريفها بعيدا عن تاريخ تشكلها الاجتماعي بامتياز. فالإثنية في السودان خاصة داخل السياق المرتبط بالعرق أو الأصل الجينولوجي لا يمكن تعريفها خارج السياق التاريخي الذي بدأ بدخول العرب السودان. «فالإثنية تنتج عن الفصل بين من هم الغرباء ومن هم الأقارب، فبدون الاحتكاك أو

التواصل الاجتماعي لا يمكن أن تتشكل الإثنية»^{٢٩١} ولا يمكن النظر إلى الإثنية إلا في إطار كونها محددًا لتقسيم الفئات الاجتماعية.

وهي كظاهرة اجتماعية مرتبطة بالعرق ولكنها مرتبطة بشكل أكبر بالثقافة. فالمصطلح نفسه جديد نسبيًا، فقد بدأ استخدامه في الستينيات من القرن العشرين، وكان ذلك في ظل تفكك الاستعمار وتحول المجتمعات المستعمرة إلى دول في إفريقيا وآسيا، مما أدى إلى تشكل أهمية لهذا المصطلح لوصف الدول الوليدة وتكويناتها الاجتماعية.

وأصبح استخدام المصطلح أكثر أهمية نسبة للسمعة السيئة للعرق (Race) والذي أصبح مرتبطًا بالعنصرية والتمييز. فالعرق بالمعنى البيولوجي أثبت منذ عشرينيات القرن العشرين أن لا علاقة له بالسلوك والمحتوى الثقافى لأي مجموعة بشرية.

وبالتالي انتهى التصنيف العرقي بمعنى التمايز التراتبي بين الأعراق بشكل علمي قاطع، مما جعل بعض العلماء ينكرون فكرة وجود العرق من الأساس. ولذلك بقي العرق في شكل تكوينه وتأثيره الثقافى المرتبط إلى حد كبير بالجوانب الفيزيولوجية والشكلية للمجموعات البشرية ولكنه لا يزال كمحدد للمجتمعات موجودًا في إطار ثقافى بالأساس.

فكما يقول كورنيل وهيرمان فإن: ”تاريخ العرق هو تاريخ من الأحكام الأخلاقية وفصل العالم إلى فئات من الناس بعضها أكثر أهمية من البعض الآخر.“^{٢٩٢}

والعالمان يفرقان ما بين الإثنية والعرق بقولهما: «أن الإثنية تشير إلى الاعتقاد بالأصل أو النسب المشترك والادراك بوجود تاريخ مشترك بشكل ما ورموز جماعية مشتركة. أما العرق فيشير إلى المجموعة البشرية التي تم تعريفها اجتماعيًا على أساس الخصائص الفيزيولوجية. والمجموعة البشرية قد تتطابق مع شروط كلاهما في نفس الوقت. فالتعريف من خلال الخصائص الفيزيولوجية يحتوي في معظم الحالات على الادعاء للأصل المشترك»^{٢٩٣} لكن الفارق الأهم بين العرق والإثنية مرتبط بمن الذي يعرف أو يحدد الإثنية المعينة أو العرق المعين. فبينما العرق هو في الأساس وسيلة لوصف «الأخر» باعتباره مختلفًا عن

291- Christina Butzer, The Second Class Citizens of Sudan, University of Berlin , 2011. p.58.

292- Butzer 2011, p.63.

293- السابق p.64-65

«النحن»، وبالتالي يتم تعيينه بالغالب من قبل المجموعة الأكثر قوة. أما الإثنية التي يمكن أن يتم تعيينها من قبل الآخرين أيضا، ولكنها لكي تصبح مطابقة للمصطلح فلا بد أن تتبناها وتعتبر عنها المجموعة نفسها.

«فعبّر خلق نسخة ما من الهوية، تقوم المجموعة العرقية بتحويل نفسها إلى مجموعة إثنية.»

كتب النسبة وتقديس الأصل

وفي الطريق إلى تشكل الإثنية في السودان، خاصة من جانب المجموعات العربية كانت النسبة أي ما وصفه كورنيل وهارتمان «بالاعتقاد بالأصل والنسب المشترك» قد بنت أساسا لتشكيل الإثنية العربية في السودان.

فالنسابة أو المجموعة من الشيوخ القبليين ورجال الدين الذين قاموا بجمع وتنسيق أنساب القبائل والمجموعات العربية التي قطنت السودان، وصلوا العرب في السودان بجذور ضاربة في عمق الجزيرة العربية وخاصة في داخل أكثر القبائل والبطون والأسر العربية أهمية وخاصة بعد الإسلام.

حيث أصبح بيت الرسول صلى الله عليه وسلم هو النسبة الشريفة والأكثر قيمة ورفعة. وفي سبيل إثبات النسبة للبيت النبوي الشريف، وأن تصبح بعض الأسر من الأشراف تكبد العديد من السودانيين مشاق إثبات أنسابهم عبر أشجار النسبة وعبر القضاء أحيانا أو عبر مجالس العلماء في مكة أو ما يسمى بنقيب الأشراف.

ونقيب الأشراف كما يعرفه عبد الله علي إبراهيم هو «منصب قديم منذ الدولة العباسية وما تلاها ليحفظ سجل قيد الأشراف من عباسيين وطالبيين ويفحص النسب التي تزعم الانتماء إليهم ويكون مرجعا في سلوكهم. والنقيب في قيده للأشراف يمكن من تنفيذ الأمر الشرعي الذي يحرم الزكاة على آل النبي في ذات الوقت الذي يكفل لهم حقوقهم العامة في سهم ذوي القربى في الفيء والغنيمة»^{٢٩٤}.

ومن هذا التعريف تتضح أهمية وقيمة هذا النسب الرفيع الذي دفع العرب في السودان إلى التشبث به.

٢٩٤- عبد الله علي إبراهيم، جامع نسب الجعليين، الخرطوم ١٩٨٢. ص ١٨. إبراهيم ١٩٨٢.

وهناك العديد من النسابة وكتب النسب، وكان أشهر من حقق فيها ماك مايكل البريطاني وتبعه يوسف فضل المؤرخ السوداني. ولكن كلاهما كانت لديه شكوكه في كتب النسابة المشهورة ومنها كتاب الشيخ الخبير المسمى «السور الحصين».

وقد علق ماك مايكل على كتب النسبة قائلًا: «التصحيح والحذف غالبان فيها، والحشي كثير الوقوع، ولكن العزاء أن السوداني العربي بارع بإزاء العمل الذي لا يتطلب جهدا ذهنيا بالمرّة. وقد يحسب كناسخ ذلك ميزة. وحيث وقع الحشي في النص الأصلي فأمره جلي ولا يخفى».

وترتيبًا على ذلك فقد لا يخلو من نفع.^{٢٩٥} «وبالنسبة للبحث عن النسب في كتب اعتبر أن أصلها مكة أو محاولة إثبات النسب الشريف من مكة علق يوسف فضل قائلًا: «ليس من دليل أن علماء مكة أعرف بأنساب العرب الذين هاجروا إلى السودان لقرون خلت، وفي الزعم أن مكة هي منشأ بعض كتب الأنساب شك. والمظنون أن علماء مكة ربما وثقوا أصالة أشجار النسبة التي يجيء بها للحج السودانيون».

وممن أثبت نسبه العباسي أمام مؤسسة نقيب الأشراف (متمثلة في قضاة الشرع وعلماء النسب وجماهير العلماء) الزبير باشا رحمة (١٨٣٠-١٩١٣) الذي أثبت نسبه بطلب لنقابة أشراف مصر أمام قضاة الشرع. والشيخ المجذوب قمر الدين (١٧٩٦-١٨٣٢) فقد أثبت نسبه بالحرمين مكة والمدينة أمام جماهير العلماء.

وقد انتقد عبد الله علي إبراهيم كل من ماك مايكل ويوسف فضل لتقليلهما من كتب النسب. وكانت حجته مثيرة للاهتمام لأنها تنقل مسألة النسب إلى مربع آخر، إذ يقول عبد الله: «لم يقدر ماك مايكل أن النسبة تأليف يجري في منطقة مزيج من الفقه والتاريخ لم يطلها التخصص الذي هو سمة الأكاديمية الحديثة».

والنسب في هذا المزيج حقيقة شرعية، وحيازته كحيازة الأملاك، ومن طعن في نسب كلف إقامة البينة وإلا أقيم عليه حد القذف. وهذا مما يكون منع النسابي من الجهر بالرأي الناقد لمصادره على أنه لم يبلغ حد مصادرة ذلك النقد جملة واحدة.^{٢٩٦}

٢٩٥- السابق ص ١٥ و ٢٠.

٢٩٦- السابق ص ١٨.

لقد تحول النسب عبر هذه الحجة لعبد الله على إبراهيم إلى شأن ديني وقانوني مقدس، والتشكيك فيه يستوجب العقاب وتنفيذ الحد. وهذه القداسة التي منحت لكتب النسب ولفكرة الانتساب إلى البيت النبوي الشريف وخاصة للعباس، أعطت الإثنية العربية قالبها الأساسي للتشكل على اعتقاد قوي بتلك النسبة وذلك الانتماء العربي «الكريم الشريف» في أن معا وليس مجرد انتماء عربي عرقي على مستوى الأصل فقط.

فالحشي والحذف الذي تحدث عنها ماك مايكل لا تعدو أن تكون جزءا من مؤشرات الشك في تلك النسبة الشريفة، ولكن حسب عبد الله علي إبراهيم فلا يحق شرعا التشكيك في تلك الأنساب. وفي مقابل ذلك نجد الشخصيات الساعية إلى تثبيت نسبها ومن ضمنها أكبر تجار الرقيق في تاريخ السودان الزبير باشا، والذي سعى لإثبات نسبه الشريف قضائيا، في تأكيد آخر على عنصرية الرجل ورغبته القوية في التميز بعربيته على بقية شعب السودان الغير العربي الذي استغله واسترقه.

على الجانب الآخر من جدل كتب النسبة نجد هذا الحرص الشديد الذي ينم عن قلق كبير لدى العرب في السودان لإثبات وتثبيت تلك العروبة وذلك النسب. فبالنسبة للأقلية العربية في بداية دخولها للسودان وحتى عصر الفونج كان السعي لهذا الانتماء العربي، وسيلة لصناعة ذلك الفاصل بينهم وبين عامة السودانيين الأصليين، وخاصة بعد الاختلاط مع النوبة عبر المصاهرة مع الملوك.

فعلى عكس التورث بالأم لدى النوبة فإن التورث يتم عبر الأب لدى العرب، ولذلك ظل النسب العربي هو المحدد للتمايز بين المجموعات الجديدة. ومع تزايد قوة العرب تم تجاهل النسب للأم تماما خاصة وأن الدين الإسلامي يؤكد على الانتساب عبر الأب. وبالتالي أصبحت للنسبة أهميتها في التمييز بين القبائل العربية فيما بينها وبين القبائل العربية وبين السكان الأصليين من النوبة وغيرهم.

ومع تشكل طبقة حاكمة من العرب المتصاهرين مع ملوك النوبة السابقين، أصبح الانتماء للنسب العربي الشريف هو جزء من الانتماء إلى الطبقة النبيلة والحاكمة. ومع توسع الانتشار العربي وتزايد الاختلاط بين المجموعات الأصلية، زادت الحاجة إلى إثبات

النسب العربي الأصلي، ليس فقط في سبيل إثبات العروبة، ولكن للاستفادة مميزات الطبقة الحاكمة النبيلة.

وعلى نسق تعريف كورنيل وهارتمان للإثنية فإن الشرط الثاني لتشكيل الإثنية وتعريفها لذاتها يتمثل في وجود «رموز اجتماعية مشتركة». وبالنسبة للإثنية العربية فقد شكل الدين والثقافة الإسلامية الرمز القوي المشترك إضافة إلى اللغة العربية.

وأما «التاريخ المشترك» فقد ارتبط بالثقافة الإسلامية نفسها وتاريخ الإسلام، وليس دخول تلك المجموعات العربية للسودان، وذلك لأنها في الواقع لم تدخل في لحظة تاريخية واحدة، كما أنها لا تشكل هي نفسها جماعة متوحدة متجانسة، لكنها مجموعة من القبائل التي جمع بينها الأصل العربي والثقافة الإسلامية.

ونتيجة لعملية الدمج والتعريب والأسلمة التي تواصلت لقرابة 7-9 قرون، فإن العروبة كعرق والإسلام كثقافة لم يجدا طريقا ممهدا وسهلا. حيث أن هذه الفترة الطويلة لانتشارهما تعبر عن مراحل من المقاومة المستمرة على المستوى الداخلي، والممانعة في الاستسلام من قبل السكان الأصليين والذين تركوا طابعهم الثقافي والعريقي على الوافدين الجدد مشكلين ثقافة إسلامية محلية وعروبة مسودنة.

كما أن الأجزاء التي بقيت تستعمل لغاتها الأصلية، رغم احتكاكها القديم بالعرب الوافدين وبالإسلام، مثل معبر الدخول في شمال السودان وشرقه، إنما تثبت أن التعريب والأسلمة لم تتمكن من اختراق الجذور الثقافية والعرقية للسكان الأصليين واقتلاعها. فقد كانت العملية مرتبطة بما فرضته السلطة، أكثر من كونها عملية اندماج من القاعدة إلى أعلى.

وعندما نصف التداخل الأول بأنه اندماج عبر السلطة لا يعني هذا أن الدولة الإسلامية وخاصة الفونج كان لها القدرة والقوة لفرض الدين الإسلامي والتعريب، ولكنه يشير إلى أن الدخول الطوعي في هذا الدين ارتبط بكونه دين وثقافة الطبقة النبيلة الحاكمة؛ الأمر الذي كان له تأثيره الإيجابي في إغراء الراغبين في الترقى في سلم المراتب الاجتماعية إلى الانتماء ثقافيا ودينيا للمجموعات العربية، ومحاولة الانتساب لها عرقيا في أوقات لاحقة عبر أشجار النسبة وغيرها.

وعملية الانتماء هذه كان لديها جانبها السلبي، والذي أثر على سرعة انتشار الإسلام.

فكون الدين والتعريب أتى من خلال الطبقة الحاكمة النبيلة، ربما دفع الطبقات الدنيا من المجتمع والمقهورة، خاصة في المجتمعات التي كان يؤخذ منها الرقيق مثلا، إلى التباطؤ أو «الامتناع» عن الاندماج في المجموعات العربية ثقافيا ودينيا. وبالتالي ظلت محتفظة بلغاتها وبأديانها المحلية في بعض المناطق، بينما تخلت عن الأديان المحلية، ولكنها احتفظت باللغات الأصلية في معظم المناطق الأخرى.

هذه الوضعية لا تزال قريبة إلى الواقع، فبعد قرون من ممارسة الرق في الجنوب فإن سكان الجنوب أصبحوا أكثر بعدا من أي وقت مضى عن تبني الثقافة العربية أو الدخول في الإسلام بشكل جماعي على الأقل، ففترة تطبيق قانون المناطق المقفولة في العهد الاستعماري استمرت عقدين فقط، كما أنها أتت بعد ما لا يقل عن أربعة قرون من الاحتكاك مع العرب والمسلمين في معظم أجزاء الجنوب.

ذلك الاحتكاك الذي تكثف في القرن التاسع عشر وامتد لأكثر من مائة عام كان من الممكن أن يتم فيها أسلمة وتعريب كامل الجنوب، سواء من الحكومة التركية أو من قبل السودانيين العرب. لكن ذلك لم يتم أبدا، فالزبير باشا الذي أنشأ مملكة في الجنوب لم ينشئ الخلاوي ليدعو للإسلام بين مجتمعات الجنوب. وذلك لأنهم كانوا مشغولين باصطياد هؤلاء البشر، فبالنسبة لهم لم يستحق هؤلاء الرقيق الدخول في الإسلام والمساواة معهم لأنهم وقتها كانوا سيخسرون بضاعتهم المربحة.

الدينامية التبادلية لتشكل الإثنية العربية في مقابل الإثنيات الإفريقية

لقد تخلقت الإثنية العربية في السودان على أساس الاعتقاد بالنسب العربي الكريم، إضافة إلى الايمان بالتاريخ المشترك والرموز الاجتماعية المشتركة النابعة من الدين الإسلامي والعروبة. ولأن العرب أنفسهم كانوا أقلية لحظة دخولهم السودان في القرن السابع، فقد تم تعريفهم كعرق مختلف من قبل السكان الأصليين للسودان من النوبة وغيرهم من المجموعات الإفريقية.

وكان التصنيف للعرب كعرق مختلف من خلال صفاتهم الشكلية، كونهم بيض البشرة مثلا إضافة للصفات الأخرى المرتبط بالشعر وبقية الملامح المختلفة عن السكان الأصليين

ذوي الملامح الإفريقية. لذلك فإن الإثنية العربية في السودان «كمجموعة بشرية» تحمل صفات العرق والإثنية في ذات الوقت، فهي كعرق منفصل قد تخلقت نتيجة للاختلاف بينها وبين الآخر الإفريقي الذي اعتبر العرب مختلفين عنه وصنفهم كأخرين غرباء، على الأقل على مستوى الشكل إضافة إلى الثقافة.

ففي الفترة الأولى لدخول العرب السودان كانت السيطرة لا تزال في يد ملوك النوبة، ولذلك استطاعت الثقافة المحلية تكوين نظرتها الخاصة وتقييمها للعرب الوافدين. وتتضح تلك النظرة في الحوار الذي جرى بين ملك النوبة والأمير الأموي الذي فر إلى بلاد النوبة، وطرده الملك النوبي من بلاده لأسباب عدة لكن أهمها أن ملك النوبة لم يكن الاحترام الكافي للعرب، والذين اعتبرهم يقومون بكل ما يخالف عقيدتهم الإسلامية ويكسرون قواعد دينهم، ولذلك لم يحظوا بالاحترام لدى ملك النوبة.

«ويروي نعيم شقير قصة الملك النوبي مع الامير الاموى على روايتين، ولقد ورد في أحدها أنه: «صار ملك النوبة يعدد على الأمير عبيد الله جملة ذنوب والأمير عبيد الله ساكت لا يتكلم بحرف، ثم قال له ملك النوبة فلما استحللتم ما حرمه الله عليكم سلبتم ملككم، وأخذ منكم ووقع الله بكم نقمة لم تبلغ غايتها منكم وأنا أخاف على نفسي أن أنزلتك عندي أن تحل بي تلك النقمة التي أحلت بكم.»^{٢٩٧}

إذن كان للنوبة في تلك الفترة نظرتهم السلبية الخاصة ضد العرب الوافدين. وتلك النظرة السلبية للعرب الوافدين وثقتها أيضا ابن خلدون الذي اعتبر العرب الذين دخلوا أرض النوبة قد أثروا عليها سلبا وعاثوا فيها فسادا.

لذلك فإن النوبة وملوكهم والسكان الأصليين في السودان وقتها كان لهم نظرتهم للعرب الوافدين التي يبدو أنها كانت تحمل كثيرا من الانتقادات المتعلقة بأسلوب حياتهم المرتبط بالتجارة والرغبة في جمع المال، واتباعهم لرغباتهم على حساب القيم الدينية الإسلامية التي تمنعهم من قهر الناس وسلب أموالهم، والتعامل مع الرعية بقسوة.

وكانت تلك مسببات بعض من الانتقادات التي وجهها الملك النوبي للأمير الأموي، ولقد تشكلت على خلفية هذه الرؤية للعرب الوافدين حدود فاصلة بين السكان الأصليين من النوبة وبين العرب.

وبالتالي تكون الوعي لدى النوبة بالأخر المختلف عنهم كعرق وثقافة و صنفوا العرب كمجموعة ثقافية وعرقية واجتماعية تختلف عنهم مع مرور الزمن وتزايد أعداد العرب، ومن ثم تحول السلطة من يد النوبة إلى أيدي العرب الوافدين، تبني العرب أنفسهم الرؤية التي ألقيت عليهم، وأصبحوا يعتقدون في أنفسهم بأنهم كيان أو فئة اجتماعية منفصلة ومختلفة ثقافيا وعرقيا عن السكان الأصليين من النوبة.

وبذلك بدأ تشكل الإثنية العربية في مقابل الإثنيات الإفريقية، حيث أن الشرط الأهم لتكون إثنية معينة هو أن يتبنى أفرادها الرؤى والصورة الذهنية والهوية التي ربما ساهم الآخرون في إضافتها على المجموعة، ولكن عبر تبني أفرادها لتلك الرؤية للذات تصبح تلك المجموعة هي إثنية ذات هوية ثقافية خاصة بها تعرف بها ذاتها.

وفي النهاية أنتجت المجموعات العربية كعرق نسختها الخاصة لهويتها وتحولت إلى إثنية ذات اعتقاد راسخ بأن لديها نسبا وتاريخا ورموزا ثقافية واجتماعية مشتركة تميزها عن غيرها من المجموعات البشرية التي تقطن السودان.

إن كل من الإثنية والعرق هما بنى اجتماعية تنشأ عن التفاعل بين المجموعات البشرية المختلفة. وعلى مستوى السودان فإن التفاعل بين العرب والنوبة والسكان الأصليين الآخرين من الأفارقة، قد أفضى إلى تشكل الصورة الذهنية للعرب عن أنفسهم وإدراكهم لهويتهم المختلفة.

وبنفس القدر أدى الاحتكاك بين العرب الوافدين والأفارقة من السكان الأصليين إلى تشكيل العرب لإدراك صورة ذهنية معينة للأفارقة من السكان الأصليين.

وقد تشكلت الإثنية العربية في السودان بناء على هذه التصورات الذهنية التي جمعت العرب مع بعضهم كمجموعة ثقافية وعرقية مختلفة عن بقية الأفارقة من سكان البلاد. وكان لذلك الاختلاف حدوده المرسومة على المستوى الثقافي المتعلق بالدين واللغة والعادات والتقاليد. كما كان له أيضا حدوده العرقية المتعلقة بالشكل الجسماني ولون البشرة وبقية الاختلافات الفيزيولوجية.

ولذلك كانت الإثنية العربية هي نتيجة لذلك التفاعل مع النوبة والسكان الأصليين الأفارقة عرقا وثقافة. كما أن إدراك المجموعات العربية لطبيعة اختلافها الذاتي عن الآخر صاحبه

أيضا إدراك الأفارقة لاختلافهم عن العرب واختلاف العرب عنهم. وذلك الاختلاف ارتبط بعلاقات السلطة في المدى التاريخي الممتد خلال السبعة قرون التي تلت دخول العرب السودان. ففي الفترة الأولى كانت السلطة في يد النوبة ولكن مع تمكن العرب من السلطة أصبحت القدرة على فرض تصنيف اجتماعي وثقافي وعرقي على المجموعة الأخرى مملوكة للعرب.

ورغم أن العرق والإثنية يعتبران فئات اجتماعية للتصنيف الطبيعي المعتمد على أن المجموعات البشرية التي تشترك في الأصل والنسب والثقافة تصنف على أنها عرق أو إثنية، إلا أن العرق ارتبط بالاختلافات الشكلية والجسمانية بينما ارتبطت الإثنية بشكل أكبر بالاختلافات الثقافية.

التصنيف العرقي ونشأة العنصرية في السودان

في الحالة السودانية فإن كلا المجموعتين الإفريقية والعربية قد حملا التصنيفات التي تجعلهما عرقان وإثنيتان مختلفتان على المستوى الثقافي والفزيولوجي. ومع تقدم العرب في السودان ومع حلول القرن السادس عشر وتمكن مملكة الفونج من السلطة في البلاد، أصبحت العروبة كثقافة وعرق هي الهوية الثقافية المسيطرة على الدولة في إطار حكمها الذي يمثل معظم السودان الشمالي الحالي باستثناء دارفور وأجزاء من كردفان.

وعبر سيطرة الهوية الإثنية للعرب والمسلمين أصبحت المجموعات الإفريقية للسكان الأصليين محل التصنيف من قبل السلطة العربية الحاكمة الجديدة. ولقد صنفت الإثنية العربية الحاكمة المجموعات السكانية الإفريقية عرقيا بالدرجة الأولى. «فالعرق هو الهوية التي تفرض على أعضاء المجموعات العرقية التابعة».^{٢٩٨}

حيث أن المجموعات المسيطرة هي التي تملك السلطة لتصنيف المجموعات التابعة على أسس غالبا ما تكون سلبية. فهؤلاء المختلفين دائما ما يتم احتقارهم بناء على صفاتهم الجسمانية التي تصنع حدودها عبر التمييز من خلال لون البشرة ونوع الشعر وغيرها. إن أهمية هذا التصنيف العرقي لا تتبع من ذاتها فقط كتصنيف، لكنها تأخذ قوتها حين

يتم استخدامها «لتنظيم ووتفسير العلاقات الاجتماعية والأنشطة الجماعية والفردية.» أي أن هذه التصنيفات العرقية لا تأخذ معناها إلا عندما تتحول إلى مرجعية لتعاملات الناس مع بعضهم البعض.

فالتحيزات العرقية لا تنشأ من السلوك الفردي بل هي نتاج جماعي. ولذلك فإن أعضاء المجموعة أو الإثنية المسيطرة يطورون شعورا قويا بالتميز والاختلاف عن المجموعة الأدنى أو التابعة من خلال مكانتهم الاجتماعية كمجموعة أو إثنية.

وهذه الوضعية المميزة هي التي تقود المعاملات الفردية لأعضاء المجموعة المسيطرة. فمن الخطر على أفراد المجموعة المسيطرة أن يمارسوا آراءهم التي قد تكون مختلفة عن الوضعية المميزة لمجموعتهم المسيطرة في أي علاقات أو معاملات بينهم كأفراد وبين المجموعة التابعة أو الدنيا.

وهذا الخطر قد يصل إلى عزل هذا الفرد أو خسارته لمكانته الاجتماعية داخل مجموعته، وفي النهاية تبقى الوضعية الاجتماعية للمجموعة المسيطرة هي قوة تضمن في حد ذاتها بقاء المجموعة مترابطة في داخلها وتعزز الفواصل بينها وبين المجموعة الأخرى الأدنى منها. حيث أن النخب ومجموعات المصالح داخل المجموعة المسيطرة تحمل مفاتيح توجيه المجموعة وتثبيت وضعيتها المميزة بالمقارنة بالمجموعات الإثنية والعرقية الأخرى.^{٢٩٩}

إن حاجة الإثنية العربية لتثبيت مؤسساتها الحاكمة في البلاد دفعها إلى عملية تصنيف السكان الأصليين الأفارقة، ليشكلوا عرقا مختلفا وإثنية أو إثنيات مختلفة عن الإثنية المسيطرة، أي الإثنية العربية. وكان اكتمال السيطرة العربية على السلطة في السودان هو عملية اقتضت هذا التصنيف العرقي كأحد وسائل فرض السلطة على السكان الأصليين.

حيث أن العلاقة بين المجموعتين في البداية كانت لا تزال علاقة الغزاة والوافدين بالسكان الأصليين المنهزمين. ولذلك كان الوضع أشبه بحالة القوى الاستعمارية الأوروبية في إفريقيا وآسيا التي سعت إلى تصنيف السكان عرقيا كتبرير لاستغلالهم.

حيث اعتبر الأوروبيون أن العرقيات الأخرى أدنى منهم في التصنيف البشري. «فجزء كبير من فكرة العرق أساسا مبنية على الاعتقاد بأن هناك مجموعات بشرية بطبيعتها لها

قيمة وأهمية أكبر من المجموعات الأخرى»^{٢٠٠}

وكما يذكر ابن بطوطة في مخطوطاته فإن العرب كان يصنفون سكان إفريقيا لعدة فئات. فقد كان منهم البيضان أي العرب والبربر أي غير العرب من الرحل في الصحراء الإفريقية والسود في جنوب الصحراء. وقد شكل المجتمع الحاكم في مملكة الفونج أو سنار على أساس الرق الذي اعتبر مؤشر النبل والرفعة والمكانة الاجتماعية.

لذلك كان للتصنيف العرقي أهمية خاصة في الحفاظ على التراتبية الاجتماعية وعلى السلطة الحاكمة في شكلها الإثني. فأصبحت المكانة الاجتماعية العليا مقتصرة على وضعية الإثنية العربية في قمة الهرم الاجتماعي كسلطة حاكمة وكتقافة عليا بفضل الدين الإسلامي، والذي منح الإثنية العربية خلفية روحية وقدسية وسعت من إمكانياتها في السيطرة الثقافية على المجتمع.

وكانت تلك الوضعية مبنية على خلفية العلاقة الوثيقة عبر النسب العربي الشريف، والمرتبطة بمنبع الدين الإسلامي في مكة والبيت النبوي الشريف. في المقابل تم قصر الاسترقاق على السود والأفارقة، والذين كان تصنيفهم جسمانيا شكليا بالدرجة الأولى والذي يرتبط مباشرة بالأصل والنسب الإفريقي غير العربي الذي يبدو جليا في الملامح الموروثة من الأصل العرقي.

وبالنتيجة كان الاسترقاق كمصدر للثروة ومؤشر للنبل والثراء هو السبب والنتيجة في نفس الوقت لخلق واستمرار التصنيف العرقي للسود والأفارقة كإثنية مختلفة محتقرة، من المبرر استغلالها واسترقاقها. وبالتالي أصبحت الإثنية والعرقية العربية هي السلطة الحاكمة التي فرضت صورة مقدسة على ذاتها مبنية على النسب الشريف والارتباط بالدين.

وأصبحت العروبة هي العرق والثقافة الأعلى، في حين الأفريقيانية هي العرق والثقافة الدنيا. وعبر استمرار الاسترقاق كآلية مؤسسية لإخضاع المناطق السكانية للأفارقة في السودان، وكوسيلة لجمع المال والاستغلال الاقتصادي ساهمت في إثراء الإثنية العربية وإبقائها على رأس السلطة، أصبح التصنيف العرقي للسود الأفارقة في السودان يحمل طابعا طبقيًا، جعل العرب دوماً في وضعية اقتصادية وسياسية عليا ومسيطرة.

ولقد تكونت الإثنية العربية والإثنية الإفريقية على طريفي النقيض من العلاقة بالسلطة في السودان. حيث أن الإثنية العربية هي الحاكمة المسيطرة، والتي تحمل جميع العناصر الإيجابية لتكوين صورة ذهنية عليا لذاتها وللآخرين. وفي المقابل تشكلت الإثنية الإفريقية عبر جميع المكونات الثقافية والعرقية السلبية التي تشكل صورة ذهنية دنيا حسب التصنيف والحدود التي فرضتها عليها الإثنية العربية.

وبالتالي أصبحت الهوية الثقافية العربية هي هوية السلطة والطبقة الحاكمة ذات القيم الأسمى والدين الصحيح، هذا إضافة إلى البشرة الأفصح والملامح الأكثر جمالا. في المقابل أصبحت الهوية الثقافية الإفريقية هي هوية الرقيق والطبقة الدنيا في المجتمع، الوثنية والمتخلفة ثقافيا، ذات البشرة السوداء الداكنة والملامح القبيحة.

وعبر استمرار السلطة في أيدي الإثنية العربية تزايد قمع الإثنيات الإفريقية وتوسعت جوانب تثبيت الصورة الذهنية حولهم من خلال المزيد من الاسترقاق والعنف. وفي القرنين السابقين لاستقلال السودان تحالفت الإثنية العربية الحاكمة مع القوى الأجنبية التي استعمرت السودان، حيث عمق الاستعمار من تلك الفوارق الإثنية والعرقية لتتحول إلى فوارق طبقية مع تسارع التوسع في تجارة الرقيق وتراكم الثروة في أيدي الإثنية العربية المتحالفة مع المستعمرين من الأتراك والمصريين ومن بعدهم الإنجليز.

وبالنتيجة أصبحت الوضعية المتعالية الخاصة بالإثنية العربية هي وضعية تمييز مبنى على السيطرة على السلطة والثروة. إضافة إلى استبعاد بقية المكونات السكانية للسودان على أساس من التمييز العرقي العنصري، الذي يضمن احتكار السلطة في يد الإثنية العربية المسلمة.

وعندما حلت لحظة الاستقلال كانت المواجهة مع تحديات بناء الدولة الحديثة والديمقراطية تفرض على الإثنية العربية واقعا يهدد تلك السيطرة العرقية وتلك الممارسة العنصرية على مستوى المجتمع. حيث أن الاسترقاق المستمر لقرون وخاصة عند تكثفه في القرن التاسع عشر أدى لتكوين طبقة من الرقيق شكلت نسبة لا تقل عن ثلث السكان في الحضر، وأكثر من ٤٠% في البدوي في حين شكل العرب كإثنية ٢٩% من السكان عام ١٩٥٦. حيث أن التفوق العددي من ناحية سكانية ظل في صالح الإثنيات الإفريقية، ولكن الإثنية

العربية بحكم سيطرتها الطويلة على السلطة وتحالفها مع الاستعمار، تمكنت من استلام الحكم بعد الاستقلال وعزل المجموعات الإثنية الإفريقية وتهميشها وعلى رأسها الجنوب، وبهذا انتقلت الإثنية العربية الحاكمة للمرحلة التي مكنتها من أن تصبح دولة.

فالدولة الوليدة كانت تمثل مصالح الإثنية العربية وتطلعاتها وهويتها العربية الإسلامية، في إنكار تام لوجود أي مكانة الهوية التي تحملها الإثنيات الإفريقية في السودان. ومع ضعف تلك المجموعات نتيجة لعملية الاسترقاق الطويل التي أفرغت المجتمعات المحلية للإثنيات الإفريقية وأضعفتها.

ونتيجة للفوارق الكبيرة في التعليم والثروة اضطرت المجموعات الإفريقية للمهادنة والقبول بتشكيل الدولة بعد الاستقلال بالشروط التي وضعتها الإثنية العربية.

ولكن تلك الهدنة لم تدم طويلا، فحالة انعدام الثقة الناجمة عن التاريخ الطويل من الاستغلال والاسترقاق جعل الجنوب ينتفض ويحمل السلاح مطالباً بالمواطنة المتساوية في ظل الدولة الحديثة، والتي كان يفترض بها أنها لا تعترف بالعنصرية وأنها أنهت عمليا الرق كوسيلة للسيطرة والإخضاع وجمع الثروة.

ولكن البنية الحاكمة للإثنية العربية لم تكن مستعدة للخضوع لشروط بناء الدولة الحديثة التي تعترف بالحقوق المتساوية لجميع مواطنيها.

وظلت البنية الذهنية المتوارثة للوضعية المميزة والامتيازية للإثنية العربية كسلطة عليا وكثقافة مهيمنة مستمرة، ودفعت النخب الحاكمة للتمسك بوضعيتهم الإثنية، والتضحية بخيار بناء دولة المساواة والمواطنة. وبالتالي أصبحت الدولة السودانية ما بعد الاستقلال هي مواصلة لعملية التمكين للإثنية العربية في السيطرة على السودان.

لقد كانت النخب التي أوصلت البلاد إلى الاستقلال في حالة تمترس كامل داخل السياق الإثني والعرقى العربي مما أدى فعليا إلى بناء دولة ذات بنية عنصرية، بحيث تتحدد المواطنة الكاملة على خطوط الانتماء العرقى والإثني للمجموعة العربية المسيطرة، ولا تبني المواطنة على الانتماء إلى الدولة بحدودها الجغرافية والسيادية التي تضم مواطنين من إثنيات وعرقيات إفريقية غير عربية وأخرى غير مسلمة معا.

ففي استعراضنا لمفهوم الوطنية لدى النخب السودانية تجلت الميول نحو بناء «الأمة»

أو الوطنية السودانية على الأساس الثقافي بتجاهل تام للتنوع الإثني للبلاد. فلقد اعتبرت النخبة أن ذلك التنوع هو عبء يعرقل قيام الوطنية السودانية «الموحدة».

وتلك الرغبة في الوحدة لم تكن سوى تدمير من أن الحلم في تكوين الدولة العربية المسلمة يتعرض للتحدي بسبب واقع التنوع الإثني العرقي والثقافي للبلاد. وبالتالي لم يكن هناك سعي لتغيير البنية الاجتماعية والسياسية للسودان لتتماشى مع شروط بناء الدولة الحديثة، بل تمت المحافظة على كامل الشكل المتوارث لتمرکز السلطة والثروة في يد الإثنية العربية. وأصبحت هوية الدولة الحاكمة هي هوية الإثنية العربية المسلمة، والتي فرضت على أنها هوية لكل السودانيين داخل حدود الدولة السودانية على اختلاف إثنياتهم وانتماءاتهم.

بالنتيجة نشأت دولة عرقية الطابع تبني فيها المواطنة على أساس الانتماء الإثني والعرقي والثقافي، فأصبحت العنصرية تمارس من خلال مؤسسات الدولة التي ألغت حقيقة التنوع وامتلكت لفرضية عروبة السودان، فأصبحت اللغة العربية هي لغة الدولة والإسلام دينها، كما أصبحت الثقافة العربية وتاريخها هو تاريخ السودان وثقافته كدولة.

وتم دفع المواطنين من العرقيات والإثنيات الإفريقية إلى الهامش السياسي والثقافي والتاريخي، واستبدل الاسترقاق كوسيلة للاخضاع والاستغلال بالاستبعاد والتهميش الترموي والثقافي والسياسي.

وتحول العنف الممارس عبر هجمات صيد الرقيق إلى عنف ممارس من قبل الدولة عن طريق مؤسساتها القمعية المختلفة. حيث تم القمع الوحشي لكل محاولات الاحتجاج على الوضعية الدونية للإثنية الإفريقية.

كما أن المطالبة بالمساواة في الحقوق والاعتراف بالتنوع الإثني للدولة السودانية تمت مواجهته بالاتهام بالعنصرية للفئات المضطهدة من الإثنية الإفريقية التي كانت هي التي تعاني في الواقع من التمييز والعنصرية المؤسسية للدولة.

واستخدمت الشرطة والأمن والجيش للقمع العنيف، وأخضعت المقررات الدراسية والإعلام لعملية تعريب وأسلمة مستمرة منذ لحظة الاستقلال. وفي المحصلة انفجرت المجموعات الإفريقية في حالة من التمرد العنيف، والتي أنتجت دورة طويلة من الحروب الأهلية ما زالت تتسع حتى بعد ستين عاما من الاستقلال.

حيث أصبحت الدولة السودانية في بداية القرن الواحد وعشرين وبعد ١٢ قرناً من دخول العرب إلى السودان دولة عربية ومسلمة وعنصرية؛ تقوم بتمييز ممنهج ضد الإثنيات الإفريقية والسكان الأصليين للبلاد، حيث تجلت تلك العنصرية المؤسسية للدولة في الإبادة الجماعية لمئات الآلاف للإثنيات الإفريقية في دارفور وجنوب السودان وجبال النوبة والنيل الأزرق عبر سنوات استقلال السودان وعلى أيدي الحكومات المتباينة مع اختلاف في درجات العنف الذي لم ينقطع أبداً.

ومع قدوم حكومة الإنقاذ الوطني في ١٩٨٩، وصلت الإثنية العربية المسلمة إلى درجة العنف القصوى وضربت الإثنيات الإفريقية بيد من حديد على أيدي نخبة عسكرية بقيادة جماعة الإخوان المسلمين الدينية المتطرفة، والتي مثلت أقصى اليمين السياسي العربي الإسلامي الراديكالي الممثل للإثنية العربية المسيطرة على السودان.

وبتسلم هذه المجموعة للسلطة أخلت الساحة من منافسيها المعتدلين من النخب العربية الحاكمة، ونفذت خطة من العنف المستمر الذي أدى إلى اختياري الجنوبيين للانفصال في ٢٠١١ وإلى إبادة جماعية في دارفور وحروب في جبال النوبة والنيل الأزرق.

كما أفرغت المناطق الإفريقية من سكانها ليتحولوا إلى قوى عاملة رخيصة في المدن وإلى نازحين ولاجئين خارجياً في عملية إخضاع منظم وتعريب وأسلمة إجبارية لملايين المواطنين من الإثنيات الإفريقية، مما أدى إلى تحقيق السيطرة الكاملة للإثنية العربية عبر آلية عنصرية عنيفة للتخلص من الإثنية الإفريقية، وصلت لحد الإبادة والقتل الجماعي في سبيل تثبيت السلطة في أيدي الإثنية العربية دون أي اعتراف بالحقوق المتساوية للإثنيات الإفريقية.

الفصل الثاني

الطريق من العنصرية إلى التطهير الإثني

أحد أهم علماء الاجتماع الذين درسوا الإبادة الجماعية والتطهير الإثني هو العالم الأمريكي مايكل مان والذي يعتقد في كتابه «الجانب المظلم للديمقراطية» أن التطهير الإثني هو في الحقيقة ظاهرة حديثة تاريخيا ومرتبطة بالممارسة الديمقراطية والبناء الحديث للدول.

ففي العصور القديمة تندر الإبادة الجماعية والتطهير الإثني، ورغم أن القتل والاضطهاد الجماعي هو جزء من التاريخ الإنساني في كل العصور إلا أن القتل والعنف المبني على العرق والإثنية هو حديث نسبيا حسب ما يعتقد مايكل مان؛ إذ يبنى نظريته على وجهة النظر القائلة بأنه: «في الدول ما قبل الحديثة قد طغت الطبقة على الإثنية، ولذلك لم يكن هناك تطهير اثني أو عرقي ...»

فالقتل في حد ذاته ليس حديثا، ولكن القتل من أجل تطهير أو إبادة هوية معينة فإنه حديث.³⁰¹ «إذ أن حروب العصور القديمة كانت تهدف وتسعى إلى السيطرة على الموارد والأرض. وكان البشر القاطنون في تلك الأراضي الأخرى ذوي قيمة لإمكانية تحويلهم إلى رقيق أو إلى عمال لدى الطبقة المالكة والأرستقراطية؛ إذ أن النبلاء كانوا بحاجة لأولئك البشر ليحكموهم ويسيطروا عليهم ويأخذوا منهم الضرائب، ويوظفوهم كعمال أرقاء أو أقتان في ممتلكاتهم.

ولذلك لم توجد هناك رغبة أو مصلحة لأولئك الحكام والنبلاء في التخلص من عرقية أو مجموعة إثنية بأكملها. وحينما جرى القتل سواء جماعيا أو فرديا فإنه كان يجري بناء على مكان الشخص وليس هويته. فالغزو على منطقة ما قد يكون وحشيا ويؤدي إلى قتل

301- Michael Mann, The Dark side of Democracy: Explaining Ethnic Cleansing, Cambridge, 2005. p.34.

مجموعات من السكان لإخضاعهم، لكن لم يكن ذلك القتل مسببا بانتماء الشخص أو المجموعة لعرقية معينة.

كما أن الطبقات النبيلة والارستقراطية لم تكن تتشارك مع العامة أو الرعية في الهوية الإثنية، ولا ترتبط بهم بأي علاقة. «بل كانت الطبقات الأرستقراطية تحتقر الناس ولا تعدهم بشرا من الأساس»، لذلك فإن الطبقيّة كانت تطغى على الإثنية. فلم تكن أهمية الهوية الإثنية بقدر أهمية الانتماء الطبقي الذي كان يشكل التراتبية الاجتماعية المسيطرة في العصور القديمة.

إن العنصرية نفسها أو التمييز على أساس العرق حسب فرانك سنودن لم تكن موجودة في العصور القديمة في الإمبراطورية الإغريقية وروما، حيث لاحظ سنودن عدم وجود تمييز عنصري ضد السود في التاريخ القديم. ورغم وجود تمييز من شكل ما إلا أنه لم يكن موجها لأصحاب البشرة السوداء بل كان بعضه موجها لمجموعات من البيض الحاليين.

ويعتقد المؤرخون أن العنصرية يمكن التّاريخ لها من خلال الاحتكاك الذي جرى في الأندلس في فترة الحكم الإسلامي؛ حيث كانت الأندلس تشكل تنوعا عرقيا ودينيا ثريا، حيث وجد العرب والمسلمون والمسيحيون واليهود.

وعندما هزمت الدولة الإسلامية في الأندلس على يد فيردناند وإيزابيلا بدأت عملية بناء دولة مسيحية خالصة. وقرر الملك وزوجته أن يتم إخلاء إسبانيا من اليهود في عام ١٤٩٢ ومن ثم إخلاؤها من المسلمين في ١٥٠٢.

ولكن نتيجة للقمع الشديد والخوف من القتل كانت مجموعات كبيرة من المسلمين والعرب ومن اليهود قد تحولوا إلى المسيحية خوفا من القتل والطرود. ولذلك قرر الملك أن يتم فحصا دقيقا لنسب واصل كل المسيحيين، بحيث أصبح الانتماء إلى أصول ونسب مرتبط بالمتبعين بالمسيحيين الأصليين الذين كانوا متواجدين قبل الفتح الإسلامي والذين قاوموا ذلك الفتح هو الرخصة الوحيدة للسماح للأشخاص بالبقاء في البلاد وبحقوق المواطنة والأمن.

ومن هنا أتت فكرة «نقاء الدم» أو النقاء العرقي التي تطورت لاحقا إلى شكل العنصرية الحديثة، والتي اتخذت لاحقا الأبعاد البيولوجية المعروفة حاليا. والتي بدورها قسمت الأعراق إلى أربعة فئات مرتبطة بالقارات الأربعة. وهي العرق الأسود في القارة الإفريقية

والعرق الأبيض القوقازي في أوروبا والعرق الأصفر أو الآسيوي والعرق الأحمر الذي يمثله سكان أمريكا الأصليين.

وقد تطور مفهوم العنصرية في الغرب خاصة في اتجاه التمييز ضد السود في إسبانيا ومنطقة الأندلس تحديدا، فلقد كانت تلك المنطقة الأولى التي استخدمت الرقيق من إفريقيا مع اكتشافها لأمريكا في مرحلة الكشوف الجغرافية.

ولقد نمت في تلك المنطقة العنصرية المناهضة للسود من خلال الاحتكاك بالعرب من تجار في الأندلس وإسبانيا، والذين كانوا يملكون رقيقا سودا أتوا بهم من إفريقيا، وكانوا يقومون بإيكال المهام الشاقة للرقيق الأكثر سوادا في حين يعطون الأعمال التي تحتاج إلى مهارات ذهنية ومشتقة أقل لأصحاب البشرة الفاتحة. ولذلك كان للعرب دور هام في تطور فكرة العنصرية ضد السود في العالم بشكل عام.³⁰²

إن هذا التاريخ الحديث نسبيا للعنصرية والتطهير الإثني ارتبط بتطور الصراع الطبقي بين النبلاء والطبقات الدنيا من العامة في سبيل تشكيل الدولة الحديثة والخروج من الملكية الأرستقراطية.

«فحتى المجتمعات الحديثة الأولى كان يهيمن عليها السياسات الطبقية. حيث أن ظهور الدول ذات التمثيل الليبرالي ظهرت كوسيلة لتسوية الصراعات الطبقية عبر إعطائها طابعا أقرب لكونها شعبا أو أمة.»

وفي الطريق للخروج من الطبقية إلى دولة الشعب أو الحكم للشعب أو الحكم الديمقراطي نتجت تعقيدات جديدة مرتبطة بتعريف من هم الشعب.

فعندما تم انتزاع الحكم من يد الطبقة الأرستقراطية ووضعها في يد الشعوب أصبح هناك حاجة لتعريف دقيق لمن هو هذا الشعب الذي سيحكم.

من المعروف أن كلمة ديمقراطية (Democracy) تعني حكم الشعب، حيث أنها مشتقة من كلمة (Demos) والتي تعني "الشعب" باللاتينية. ولكن كما يقول مايكل مان: "في

302- James, Michael, «Race», The Stanford Encyclopedia of Philosophy Spring 2017 Edition, Edward N. Zaltaed, forthcoming.

URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/race/>>.

Accessed, February, 2017.

العصور الحديثة أصبح لكلمة "الشعب" معنيان. الأول هو ما استخدمه الإغريق في معنى كلمة (Demos)، والتي تعني الناس العاديين، أو عامة الشعب (The Mass Population) حيث أن الديمقراطية هي حكم عامة الشعب.

ولكن في حضارتنا فإن الشعب يعني أيضا "الأمة" (Nation) أو كلمة إغريقية أخرى (Ethnos) حيث أن المجموعة الإثنية هي مجموعة يتشارك أعضاؤها الثقافة والموروث المختلف عن بقية الشعوب. لكن إذا ما حكمت الشعوب في - الدولة / الأمة - الخاصة بها. وإذا كان تعريف الشعب على أسس إثنية، حينها تكون الوحدة الإثنية ذات ثقل أكثر أهمية من نوع المواطنة التعددية والمتنوعة التي لها أهمية مركزية بالنسبة للديمقراطية.

وإذا حكم "الشعب" بهذا المفهوم - الإثني - ما الذي سيحدث لأصحاب الإثنيات المختلفة عن هذا الشعب أو الإثنية الحاكمة؟ الإجابة غالبا كانت غير سارة، خاصة عندما تشكل إثنية واحدة أغلبية، حيث أنه بإمكانها أن تحكم "ديموقراطيا" ولكن بشكل "استبدادي".

فكما يقول ويمر (٢٠٠٢) أن الحداثة بنيت على الأسس الإثنية والقومية لأن مؤسسات المواطنة والديمقراطية والرفاه ارتبطت بالأشكال القومية والإثنية للاستبعاد.^{٣٠٣}

إن النموذج السوداني للعنصرية والتطهير الإثني يتطابق مع تحليل مايكل مان لبناء الدول الحديثة الديمقراطية التي تتحكم فيها إثنيات أكثر من تحكم «الشعب» بشكل عام في حكم دولته. كما أن النظرة التاريخية لتطور ونشوء العنصرية في السودان المرتبطة بدخول العرب إلى السودان لا تتفصل أيضا عن الرؤية التاريخية للعنصرية المرتبطة بأصلها العربي والذي تأثر به الغرب عبر الاحتكاك الذي تم بين الحضارتين الأوربية والعربية المسلمة في الأندلس.

وعند قدوم العرب إلى السودان ومنذ اتفاقية البقط كانت العنصرية المحمولة في الثقافة العربية متجذرة إلى درجة يصعب تجاوز تأثيرها على العلاقات الاجتماعية والسياسية التي شكلت تاريخ السودان خلال الألف وثلاثمائة عام التالية لدخول العرب السودان.

ومع الاستقرار وتكوين مملكة الفونج المسلمة والعربية الثقافة والتوجه، نشأت أرسنقراطية وتقسيم طبقي للمجتمع السوداني خاصة في حدود مملكة الفونج، حيث أن التقسيم الطبقي

في المملكة حسب جاي سبولدينج، كان ينقسم إلى طبقة النبلاء والرعايا والرقيق.^{٣٠٤} هذه الطبقة والحكم الأرستقراطي إلى حد ما، كان يشمل تجارة الرقيق كمورد أساسي للدخل، كما اعتبر الرقيق رمزا للنبل حسب سبولدينج أيضا.

ولذلك كانت العلاقات الاجتماعية السياسية مرتبطة بهذا التقسيم الطبقي، وتم النظر إلى السكان الأصليين الأفارقة كمصدر للرقيق، ولذلك كانت الغارات والهجوم على مناطقهم بهدف اصطيادهم كرقيق، ولم يكن بهدف إبادتهم أو تطهيرهم عرقيا.

وعبر علاقات الرق التي سادت المجتمع السوداني طوال قرون، والتي استهدفت مجموعات إثنية معينة، فإن التمييز العرقي والعنصري صاحب النظرة الدونية للرقيق كمبرر للرق وأيضاً كنتيجة له. فالرقيق هو الأسود الإفريقي الوثني، وبالتالي فإن كل إفريقي وأسود سواء كان وثنيا أو مسلم فهو رقيق، حتى وان لم يتعرض أبدا للاسترقاق.

ومن هنا ارتبطت العنصرية والتمييز ضد السود في السودان وشرق وشمال إفريقيا بشكل عام بتاريخ الرق. مما كان له تأثير على حقيقة أن المجموعات الإثنية السوداء الإفريقية تحتل مناطق جغرافية واسعة من السودان، حيث انعكس ذلك الأثر لاحقا على التمييز ضد هذه المناطق الجغرافية، واستبعاد سكانها من المشاركة السياسية والتنمية وحقوق المواطنة المتساوية عندما تم تكوين الدولة السودانية الحديثة.

ولذلك فإن العنصرية المؤسسية والتطهير الإثني بشكل واسع ارتبط أيضا ببناء الدولة السودانية الحديثة؛ حيث أن الإثنية العربية صعّدت إلى السيطرة على الحكم باعتبارها أغلبية ديمقراطية لتمارس استبدادا على بقية الإثنيات الإفريقية غير العربية في السودان. وفي النهاية أنتجت دولة الإثنية الواحدة التي مارست عنصرية مؤسسية ضد مواطنيها، وإبادة وتطهير إثني أدى إلى مقتل مئات الألوف من السكان في مناطق الإثنيات الإفريقية غير العربية.

فكما لاحظنا في استعراض أجزاء من تاريخ الحركة الوطنية السودانية فإن التركيز على استبعاد الإثنيات الغير العربية، وهيمنة الإثنية العربية على السلطة تم على خلفية الذهنية العنصرية المبنية على تاريخ الرق والمصالح الإثنية للنخب العربية المسيطرة.

304- Spaulding, Slavery, Land Tenure and Social Class in the Northern Turkish Sudan 1982.

فعبّر التقارب بين الإثنية العربية في شمال السودان ونخبها وبين القوى الاستعمارية سواء الحكم التركي أو الحكم الإنجليزي المصري، تمت عملية تركيز للسلطة والثروة في أيدي الإثنية العربية. هذا التركيز لموارد البلاد في أيدي إثنية معينة قد أدى إلى خلق استبعاد واستغلال ذي طابع طبقي واقتصادي للمجموعات الإثنية الأخرى عبر سلب الموارد من مناطقها الجغرافية وتكديح السكان وتحويلهم إلى أيدي عاملة رخيصة عبر الاستبعاد من مشاريع التنمية والتعليم.

وفي النهاية عبر الحروب الأهلية التي أدت لمزيد من تركيز الثروة في أيدي الإثنية المسيطرة وإفقار الإثنيات الإفريقية الأخرى. حيث أن النخب الإثنية العربية التي سيطرت على حكم السودان منذ ما قبل الاستقلال كانت لها نظرة دونية للإثنيات الإفريقية، واعتبروهم مجرد مجموعات إثنية متخلفة ووثنية يجب أسلمتها وتعريبها حتى تلحق بركب الحضارة التي في نظرهم كانت تتمثل في العروبة والإسلام.

حيث أن أول مطالبات مؤتمر الخريجين للحكومة البريطانية في نهاية الثلاثينيات كانت تدعو إلى أن يتم تدريس اللغة العربية في الجنوب كما طالبوا أيضا بأن يتم بناء المناهج التعليمية على اللغة العربية والدين الإسلامي «وليس الوثنية الإفريقية» كما كتب الخريجون في مذكرة للحاكم العام في نهاية الثلاثينيات.

إن التعالي الإثني للنخب العربية الحاكمة استمر منذ الاستقلال استنادا على ما أسماه مايكل مان «بالحكم الديمقراطي بشكل استبدادي». فلقد توالى حكومات ديمقراطية وأخرى ديكتاتورية أو عسكرية ومؤخرا حكومة إسلامية عسكرية ديكتاتورية، ولكنها جميعا مارست الحكم باعتبارها تمثل الإثنية العربية «المهيمنة» وليس باعتبارها تمثل «الشعب».

فلقد كان لدى النخب السودانية التي أسست الدولة السودانية حلم تشكيل «الدولة - الأمة» (Nation-State) على غرار الدول المابعد استعمارية والدول الغربية. وكانت رؤية هذه النخب تنظر إلى السودان من منظور الإثنية العربية المسلمة مع استبعاد تام للمجموعات الإثنية الأخرى.

وكان لدى تلك النخب رهان بإمكانية إدماج الإثنيات الأخرى عبر تعريبها وأسلمتها، ومن ثم التخلص من عبء التعدد الإثني. فلقد قال محمد أحمد المحجوب في مقاله المشهور

”الفكر السوداني وما يجب أن يكون عليه“ قال: ”الأمر الذي لا شك فيه أن الثقافة العربية هي الغالبة... كما أن الدين الإسلامي الحنيف هو دين الأغلبية الساحقة في هذه البلاد، وهو الدين الذي قبلته وتقبله قبائل الجنوب الوثنية بسرعة مدهشة ويتجاوب مع طبائعها.“
وهنا يجزم المجذوب بأن العربية والإسلام كثقافة ولغة سيسيطران يوماً، حيث أن الجنوب يتقبلهما بسرعة ”مدهشة“. وفي هذا الأمل المعقود نجد الرغبة في أن يكون السودانيون ”أمة“ عربية مسلمة واحدة دون أي تعدد محتمل، ناهيك عن كون هذا التعدد الإثني هو الواقع.

ففي تلك اللحظة التاريخية كان هناك إنكار تام لفكرة التعدد الإثني في السودان في سبيل ما سمي بمحاولة خلق الروح الوطنية. والتي كانت في الحقيقة هي روحا ”قومية“ متعلقة بالإثنية العربية، وليس بالشعب السوداني المتعدد الإثنيات. فلقد واصل المحجوب في ذات المقال ليقول: ”من حظ السودان انتشار اللغة العربية بين ربوعه أولاً لذيوع الإسلام بين أهله وثانياً لأن الدم العربي هو الغالب على سكانه.“^{٢٠٥}

وهذه العبارة الأخيرة المتعلقة بغلبة الدم العربي على سكان السودان - على عدم صحتها واقعيًا وإحصائيًا - لها أبعاد عميقة مرتبطة بفكرة النقاء العرقي ونقاء الدم المرتبط بدوره بالعنصرية في شكلها الحديث. والذي يرتبط أيضا بفكرة القومية الإثنية والتي بنيت عليها الدول ذات الإثنية الواحدة المسيطرة والحاكمة في شكل: الدولة/ الأمة.

محمد أحمد المحجوب الذي كان رئيساً لوزراء السودان ووزيراً للخارجية ورئيساً لحزب الأمة، كما كان أيضاً من قادة الحركة الوطنية والسياسية في السودان.

وعبر مقاله المذكور أعلاه والذي كتب في منتصف الأربعينات من القرن العشرين كان أحد قادة الفكر السياسي الأهم في تاريخ السودان الحديث، وأفكاره هذه لم تحظى فقط بالاهتمام بل كانت منارة للإرشاد لجيله الذي حكم البلاد ما بعد الاستقلال، والذي عمل على تحويل تلك الرؤى إلى خطط واستراتيجيات حكم بنيت عليها الدولة السودانية الإثنية المرجعية والعربية الهوية والهوى.

ولقد كان هدف مقال المحجوب هو توجيه جيله إلى مسار الحركة الفكرية في السودان

«وما يجب أن تكون عليه». إذن هذا التوجيه الذي حمل هذه العبارة حول «غلبة الدم العربي» تجاهل الحقيقة التي أثبتتها إحصاء سكان السودان عام ١٩٥٦ بأن العرب في السودان لا يمثلون سوى ٣٩٪.

كما أن هذا التوجيه الذي يصر على «غلبة الدم العربي على سكان السودان» كان أحد المرتكزات التي شكلت الفكر السياسي للحركة الوطنية، والدولة الحديثة في السودان. فتلك الحركة الوطنية أصرت على أن أغلب سكان السودان هم عرب، وعلى هذا الأساس بنيت السياسات والخطط وتم تبني هوية عربية إسلامية للدولة، واعتبرت الدولة السودانية هي الدولة / الأمة السودانية العربية المسلمة.

وهذا كان توجه معظم القوى السياسية السودانية فيما عدا القوى التي مثلت الإثنيات الإفريقية، والمناطق التي يقطنونها في الجنوب وجبال النوبة ودارفور والنيل الأزرق، والذين كانوا يمثلون فعلياً الأغلبية العددية في تلك اللحظة التاريخية عند الاستقلال.

رغم أن الدولة السودانية الأولى كانت «ديمقراطية» بمعنى الحكم التمثيلي للشعب، إلا أن هذا الشعب الذي حكم لم يعرف سوى الإثنية العربية مع استبعاد كامل لبقية المكونات الإفريقية.

ويصنف مايكل مان الدول إلى نوعين من ناحية نظرتها إلى حكم الشعب، وتعريفه للشعوب. فهناك الدول التي تنظر إلى الشعب باعتباره طبقات ومجموعات متنوعة (Stratified)، وفي هذه الحالة يكون دور الدولة هو خلق تسوية تمكن من إجراء توافق بين المصالح المختلفة لهذه المجموعات.

وهناك نوع آخر من الدول الذي ينظر إلى الشعب باعتباره جماعة عضوية واحدة (Organic) ”غير قابلة للتقسيم باعتباره إثنية، بالتالي فإن نقاءها يمكن الحفاظ عليه عبر قمع المجموعات المختلفة عنه، وهذا قد يقود إلى التطهير.“

وفي السودان كانت الدولة التي بناها المحجوب وصحبه من النوع الثاني، الذي اعتبر أن الشعب السوداني هو وحدة عضوية واحدة يتشارك أفرادها ”الدم العربي“، ولذلك كان التطهير الإثني هو نتيجة طبيعية لمثل هذه الدولة.

وفي الطريق إلى التطهير الإثني الذي شهدته الدولة السودانية كانت هناك ممارسات

عنصرية مؤسسية أدت إلى استبعاد الإثنيات الإفريقية، مما أجبرها على المقاومة التي كانت مسلحة في أوقات كثيرة. الأمر الذي قاد بدوره إلى سلسلة من الحروب الأهلية التي فاقت من آثار التطهير الإثني الذي مارسته الدولة السودانية تحت غطاء هذه الحروب نفسها.

الشروط التي تقود إلى الصراعات والتطهير الإثني

بعد نصف قرن من استقلال السودان كانت الدولة التي بناها القادة الأوائل على أسس إثنية بحتة على مشارف ارتكاب أفظع الإبادات الجماعية في القرن الواحد وعشرين حتى الآن. حيث قتل أكثر من ٢٠٠ ألف من سكان دارفور في الفترة بين ٢٠٠٣ و٢٠٠٦، ونزح ما لا يقل عن مليونين مواطن من أرضهم، واغتصبت آلاف النساء بشكل جماعي وفردى. ومن المثير للسخرية أنه بينما كان النظام يرتكب هذه الجرائم كان يفاوض على إيقاف الحرب الأخرى الأكثر دموية في إفريقيا التي استمرت ٥٠ عاما في جنوب السودان. وبذلك أصبحت الدولة السودانية المبنية على أسس الإثنية العضوية هي مثال لنموذج مايكل مان في الوصول إلى نتيجة التطهير الإثني للإثنيات الأخرى عبر سيطرة إثنية واحدة على الحكم. ونظرية مايكل مان التي تشرح أسباب ودوافع قيام بعض الدول والنخب الحاكمة بارتكاب التطهير الإثني ضد بعض الشعوب تشرح أيضا الشروط الواجب توفرها لكي تحدث إبادة في دولة معينة. كما أن النظرية تحوي نموذجا فريدا يوضح المراحل والأشكال التي تتدرج من خلالها عملية التطهير حتى تصل إلى مرحلة الإبادة الجماعية أو (Genocide).

وأهمية التدرج تكمن في ندرة الإبادة الجماعية كدرجة من العنف، بحيث تتم الإبادة بالقتل لمجموعة إثنية كليا أو جزئيا. ولكن قد تتم إبادة ثقافة المجموعة أي ما يسمى "تطهير ثقافي"؛ بحيث يتم محو ثقافة معينة من الوجود.

ومن المعروف أن الإثنية في الأساس تتعرف من خلال ثقافتها الفريدة والمختلفة، وهي التي تشكل هويتها، وبالتالي فإن إنهاء ثقافة إثنية معينة قد يعني ضمنا إبادة لتلك الإثنية وإن لم يتم قتل فعلي لأفرادها. وعبر التاريخ يحدث تغير في ثقافات بعض الإثنيات، كما أنها أحيانا تتخلى وتندمج في ثقافة أخرى.

وهذه العملية لا تزال تحمل بعضا من العنف ثنائياها. لكن قبل النظر إلى نموذج مايكل

مان في تدرج التطهير الإثني وصولاً إلى الإبادة الجماعية سوف ننظر إلى شروط التطهير الإثني ودوافعه، ونربطها بالواقع السوداني.

تتبنى فرضية مايكل مان على أن التطهير الإثني هو وليد للصراع على تكوين الدولة الحديثة في إطار ديمقراطي. حيث يفرض الإطار الديمقراطي المفاهيمي لفكرة حكم الشعب واقعا جديدا ينهي الطبقيّة التي تتجاوز الإثنية.

وينتهي إلى تحويل الصراع على السلطة إلى صراع إثني عندما تصبح إثنية معينة هي الأغلبية المسيطرة على الحكم. وبالتالي تقوم بانتزاع أو إنهاء أحقية الإثنيات الأخرى في السلطة عبر حجة الأغلبية الديمقراطية. لذلك فإن الديمقراطية في داخل فكرة الأغلبية وفكرة الحكم للشعب حملت قبلة موقوتة، هي قبلة احتمال تطهير أو التخلص من الآخر لكي يتم تحقيق شرط الأغلبية، وحتى يصبح الحكم الفعلي لإثنية غالبية معينة.

ولتحقيق تلك الأغلبية واستقرار الحكم في يدها فإنها - في لحظة ما، ومع توافر شروط ودوافع مناسبة - تصبح قادرة على ارتكاب تطهير اثني قد يصل إلى إبادة جماعية ضد الإثنيات الأخرى، وبذلك شكلت الدول الديمقراطية الحديثة في الدول المتعددة إثنية بيئة صالحة لاحتمال وقوع تطهير إثني وإبادة جماعية.

وقد لاحظ مايكل مان أن الدول الديمقراطية في هذا الإطار لها ملامح معينة تساعد على ارتكاب التطهير الإثني، فالدول ذات الديمقراطيات الحديثة أو الجديدة نسبياً لها إمكانية أكبر في ارتكاب الإبادة من الدول الاستبدادية المستقرة. فالدول الاستبدادية تحكم على أساس فرق تسد، وبالتالي تقوم بموازنة مصالح المجموعات المختلفة من ضمنها المجموعات الإثنية. ولكن إذا ضعفت هذه الدول الاستبدادية عندها تصعد الإثنية إلى السطح. ورغم أن السودان قد حكم بواسطة حكام استبداديين لفترة طويلة، إلا أن الدولة عند الاستقلال بنيت على أسس ديمقراطية الأغلبية، والتي جعلت الإثنية العربية هي الحاكمة.

ولذلك فإن الدولة السودانية تحت الحكام الاستبداديين لم تتمكن من تجاوز السيطرة الإثنية، وهي بذلك تماثل نموذج ألمانيا النازية عند مايكل مان، والذي اعتبره استثناء عن الدول الاستبدادية. حيث أن الحزب النازي تمكن من استعادة المشاعر الإثنية للألمان والمتولدة من فترة الحكم الديمقراطي السابق حيث كان الحكم للأغلبية.

وعليه كان من السهل شحن تلك الأغلبية ضد الاقليات واستغلال قوتها لارتكاب المجازر ضد اليهود. وبنفس الطريقة فإن الحكومات السودانية الاستبدادية تمكنت دوما من حشد الإثنية العربية عبر الأحزاب التقليدية والقوى القبلية والصوفية والدينية. وخاصة مؤخرا عبر تنظيم الإخوان المسلمين، حيث تمكنت دوما من حشد الإثنية العربية كأغلبية حاكمة لشن الحرب ومن أجل القضاء على مقاومة الإثنيات غير العربية.

إن الشرط الثاني لارتكاب التطهير الإثني المرتبط بالدول الديمقراطية، مرتبط بأن الديمقراطيات الضعيفة والغير المستقرة تشكل بيئة أفضل لارتكاب التطهير من الديمقراطيات المستقرة. فالأخيرة يمكن فيها إعادة توجيه الصراعات الإثنية عبر قنوات المؤسسات الديمقراطية وضمان حقوق الأقليات في الدستور.

والسودان لم تصمد فيه الديمقراطية سوى لأشهر قليلة بعد الاستقلال بعدها دخلت في صراعات متوالية أضعفت احتمال قيام مؤسسات مستقرة. كما أن الدستور الذي بنى عليه الاستقلال، والذي تأسس على قانون الحكم الذاتي كان يستثني حقوق الجنوب الذي يحوي أكبر إثنية غير عربية في البلاد.

وتم هضم حقوق الجنوب في الدستور الجديد، وقمع التوصيات التي كانت تريد ضمان وضعية خاصة للجنوب في الدستور. وفي النهاية أصبح الدستور السوداني الأول عبارة عن ممثل لمصالح النخب الحاكمة من الإثنية العربية فقط.

وبالتالي فإن الدائرة الشريرة من الانقلابات التي تعقب الديمقراطية، أصبحت قدر السودان المسطور خلال نصف قرن بعد الاستقلال. الأمر الذي ضمن صعود الصراعات الإثنية إلى السطح بشكل عنيف مع قمع الدولة المتزايد للمجموعات الإثنية المطالبة بحقوقها. الشرط الآخر لقيام الصراع الإثني مرتبط بطبيعة قوة الإثنية وتأثيرها وسيطرتها على الثروة والسلطة. فعندما تصبح إثنية معينة هي الطبقة الأرستقراطية النبيلة الحاكمة عبر سيطرتها على الموارد واستغلالها للإثنيات الأخرى، حينها تزيد نسب العنف واحتمالات التطهير الإثني والإبادة.

وفي السودان كانت السيطرة للإثنية العربية على الموارد تتكثف، خاصة بالتعاون الوثيق مع الحكام الاستعماريين منذ الحكم التركي في ١٨٢١، حيث تشكلت نخب وطبقة حضرية

وريفية ثرية في الشمال العربي، والتي تكونت ثورتها من تجارة الرقيق والتوسع الزراعي الناتج عن استخدام عمالة الرقيق.

ومع مطلع القرن العشرين وبداية الدولة الحديثة في ظل الاستعمار البريطاني، شكل التعليم طفرة تنموية أخرى عززت من قدرات النخب من الإثنية العربية على السيطرة على البلاد، في ذات الوقت كانت الإثنيات الأخرى تتعب في الجهل والتأخر التنموي.

وهذا الفارق التنموي كان أحد الحجج التي سبقت لاستكمال سيطرة الأغلبية من الإثنية العربية على البلاد. فمُنذ البداية كانت القرارات الخاصة بالدولة السودانية المستقلة تخدم هذا الهدف.

حيث حاول القاضي الشنقيطي في مؤتمر ١٩٤٧ في جوبا إقناع الجنوبيين بالانضمام إلى الجمعية التشريعية المزمع إنشاؤها وقتها كخطوة أولى لتسلم للسلطة من أيدي الاستعمار للوطنيين، حيث كان الجنوبيون رافضين للمشاركة باعتبار تأخرهم في الممارسة السياسية وقلة التعليم والخبرة السياسية بينهم، فكانت حجة القاضي الشنقيطي هي الجنوب ليس وحده المتأخر.

ولإثبات ذلك عدد الشنقيطي كل الأقاليم التي يقطنها أغلبية سكانية من الإثنيات الغير عربية، فذكر جبال النوبة ودارفور والنيل الأزرق وإقليم البجا، كامثلة على التخلف وتأخر التعليم.

وبالفعل؛ في النهاية أصبحت هذه الأقاليم هي ساحة للتطهير الإثني والحروب الأهلية والعنف، في تطابق مع وضعها الإثني والاستبعاد الذي عانته من أي فرص للتنمية والتعليم، سواء أثناء الحكم الاستعماري أو أثناء الحكم الوطني تحت سيطرة الإثنية العربية فيما بعد. وحتى بعد ٥٠ عاما من الاستقلال ظلت ذات هذه المناطق تعاني التخلف والاستغلال الاقتصادي من قبل الحكومة المركزية التي تسيطر عليها الإثنية العربية المسلمة.

من أهم الحثيات أو الشروط التي تساعد على تصاعد العنف الإثني بين المجموعة المسيطرة والمجموعة الإثنية الأخرى هو مطالبة المجموعتين بالسيطرة والسيادة على منطقة معينة خاصة بإحدى المجموعتين. وعندما تعتقد كل مجموعة أن لديها الأحقية والشرعية بالمطالبة بتلك المنطقة وبالسيادة الكلية أو الجزئية.

وهذا ينطبق مع الواقع السوداني، فالمطالبات الإقليمية للجنوب مثلا بالحكم الفيدرالي أو بوضعية خاصة شكل سببا للصراع منذ ما قبل الاستقلال؛ مما أدى في النهاية إلى حرب الجنوب، والتي ارتكب فيها التطهير الإثني على فترات مختلفة ومستويات عديدة.

كما أن مطالب الإثنيات في دارفور وجبال النوبة والشرق بشكل من الحكم الفيدرالي أو الحكم الذاتي لا تزال مستمرة إلى الآن. وفي ذات الوقت الذي نجح فيه الجنوب في السيطرة على أرضه واقتلاعها عبر تقرير مصيره بأغلبية مؤيدة للانفصال تجاوزت ٩٩٪. ويرتبط هذا الخيار بالمطالبة بالسيادة على الأرض، بحيثية أخرى تمهد لوقوع التطهير الإثني.

وهي عندما تختار الإثنية الضعيفة القتال بدلا عن الاستسلام، وهي تعتمد في اعتقادها هذا على دعم خارجي من نوع ما، وفي نفس الوقت تعتقد المجموعة المسيطرة بقدرتها على الانتصار وقوتها الضاربة التي تستطيع من خلالها قمع تلك المجموعة.

وهذه الوضعية هي بالضبط هي التي قادت إلى قيام الثورات المسلحة في مناطق السودان المختلفة التي تقطنها الإثنيات الغير العربية المضطهدة. وبالمقابل قامت الإثنية العربية الحاكمة باستعمال أقصى درجات العنف والقوة لقمع هذه المجموعات، ووصفتها الدولة بأنها المجموعات "المتردة والخارجة على الدولة". وهذا القتال كان السبب المباشر الذي أوجد بيئة ومبررا لارتكاب التطهير الإثني والإبادة الجماعية، والتي جرت في مناطق مختلفة آخرها دارفور وجبال النوبة.

عندما تصبح الدولة التي تسيطر على المناطق المتنازع عليها في حالة تفكك نتيجة لتحويلات جذرية داخلها، فإن الصراع أو الحرب الدائرة تميل إلى أن تتحول إلى تطهير إثني وإبادة جماعية. فالسودان مع قيام ثورة الإنقاذ عام ١٩٨٩ كان في لحظة تفكك للدولة وعجز كبير عن أداءها لوظيفتها.

وأصبحت الدولة مستعدة لارتكاب جرائم لم تكن قادرة على ارتكابها من قبل، وذلك في ظل تفكك المؤسسات الضعيفة وإحلالها بمؤسسات متطرفة ذات خلفية دينية، تنظر للحرب نفسها من منظور ديني. وقد حولتها تلك الدولة الثيوقراطية إلى حرب دينية شعارها الجهاد ضد الكفار، مما أدى إلى انتقال العنف إلى مرحلة جديدة أكثر تدميرا.

حيث أن المظلة الدينية شكلت مبررا قويا للقتلة بكل أنواعهم لارتكاب أفظع الجرائم من اغتصاب جماعي وقتل جماعي وحرق للقرى وتعذيب في ظل غطاء مقدس هو الجهاد في سبيل الله.

ففي فترة التسعينيات شهد العنف في الجنوب منحى جديد وفي جبال النوبة وصل عدد القتلى إلى ما يقارب مئة ألف وهجر مليون إنسان من مناطقهم في عملية تهجير قسري غير مسبوق. والسودان بتاريخه السياسي قد شكل بيئة طبيعية للتطهير الإثني.

فمن الملاحظات الهامة حول الإبادة الجماعية أنها غالبا لا تكون هي النية الأساسية لمرتكبيها. فالنية في الغالب تكون القمع بأقصى درجة، ولكن هذا لا يقلل من تحمل قادة تلك الجرائم للمسؤولية عنها، بل يوضح طبيعة نشوء الإبادة والفوضى التي تعم من خلال الممارسة الغير المسؤولة لدرجات قصوى ومتنوعة للعنف.

ففي دارفور كان استخدام المليشيات القبلية وعدم القدرة على السيطرة عليها سببا في ارتكابها لأفظع الجرائم تحت نظر الحكومة وبدعمها. وفي النهاية أصبحت مجموعة من الانفلاتات المتزايدة تتراكم لتشكل مشهدا من الإبادة الجماعية والعنف الذي امتد في دارفور لسنوات وما زال مستمرا.

مرتكبي التطهير الإثني : من هم وما هي دوافعهم؟

وهذا يقودنا للتحليل الذي يسوقه مايكل مان لمرتكبي هذه الجرائم ودرجات العنف التي يكونون مستعدين للوصول إليها. فمرتكبو التطهير الإثني هم في القمة النخبة الحاكمة والمسيطرة، والتي غالبا ما تحكم عبر حزب واحد المسيطر على البلاد.

وهذا بالضبط هو ما حدث في ظل حكومة المؤتمر الوطني وتحت سيطرة الإخوان المسلمين في السودان. وهم من أسماهم مايكل مان «النخب المتطرفة التي تدير دولة الحزب الواحد». وفي السودان كانت الإنقاذ تحت قيادة الإخوان المسلمين، تمثل نخبة متطرفة دينيا تحمل إيديولوجيا تمجيد العروبة والإسلام، وتعتبر العنف وسيلة أساسية لتحقيق التمكين السياسي، والذي استهدف تمكينها هي كنخبة متطرفة أولا، ومن خلالها التأكيد على استمرارية هيمنة الإثنية العربية المسلمة عبر نخبتها الأكثر تطرفا، والتي هزمت سياسيا النخب المعتدلة

ونفتها إلى خارج ملعب السلطة السياسية في البلاد.

وهذا ما حدث عبر استبعاد الإخوان المسلمين أو الكيزان لبقية النخب من الإثنية العربية على طرفي اليمين واليسار وفرض سيطرتهم الكاملة على الدولة السودانية. والمجموعة الثانية التي تدعم هذه النخب المتطرفة لارتكاب التطهير الإثني هي «فرق المليشيات التي تشكل مجموعات شبه عسكرية مسلحة وعنيفة». وهذه المجموعات في السودان تمثلت في أفواج المجاهدين والدفاع الشعبي، الذين تم تجييشهم في التسعينات من مناطق شمال السودان ومناطق القبائل العربية في دارفور وكردفان.

إضافة إلى مجموعات من الإثنيات الإفريقية نفسها تم تجنيدها عبر تعبئة دينية، أو من خلال التجنيد القسري الذي كان جزءا من ممارسة العنف المؤسسي ضد الإثنيات الغير العربية. فقد تم تجنيد الآلاف من صغار السن والأطفال من الإثنيات الإفريقية المضطهدة، وتم تعريضهم لتدريب ديني مكثف لتحويلهم إلى قتلة باسم الدين حتى ضد أبناء جلدتهم. ويشكل الدعم لهذه المجموعات المقاتلة والتي تقودها النخب المتطرفة، فئات من الجماهير الذين يدعمون هذا الاتجاه. رغم أن هذه الفئة من الجماهير ليس بالضرورة أن تمثل الأغلبية داخل الإثنية المهيمنة نفسها. وبالفعل تم حشد دعم عبر الكيانات الدينية والقبلية لهذه الدولة الجهادية المتطرفة التي قادت حربا عرقية دينية لإبادة الإثنيات الإفريقية الغير عربية في السودان خلال فترة ثلاثة عقود ولا تزال مستمرة إلى الآن.

ولكي نفهم الوضعية التي يحدث فيها التطهير الإثني علينا إلقاء نظرة على الجناة الذين يرتكبون هذه الجرائم وماهية دوافعهم وأسبابهم التي تقودهم إلى ارتكاب هذه الفظائع. ويقسم مايكل مان أنواع القتل إلى تسعة أنواع نجد معظمهم في إطار المجموعات التي مارست العنف في السودان خلال الستين عاما التي تلت الاستقلال. ومجموعات القتل هؤلاء مدفوعون في الغالب بمشاعر وأفكار مرتبطة بمخاوفهم من فقد السلطة أو الاضطرار إلى التفاوض على شروط جديدة لاقتسامها. وفي المقابل فإن الدرجة التي تمارس بها العنف لها علاقة بنوع القتل وطبيعة دوافعهم لارتكاب جرائمهم.

وينقسم القتل الذين صنّفهم مايكل مان إلى الفئات التالية :

- القتل الإيديولوجيين: هؤلاء هم القتل الذين تدفعهم إيديولوجيا أو اعتقاد معين بأنهم

على الجانب الصحيح من المعركة وأن لهم الحق في قتل وقتال الآخر. وفي السودان وفرت الحركة الإسلامية عبر منظريها وخاصة حسن الترابي، خطاباً إيديولوجياً مكثفاً حول الجهاد الإسلامي ضد الكفار والمسيحيين النصاري في الجنوب طوال فترة التسعينيات.

وقام انقلاب الجبهة الإسلامية عبر عقد التسعينات بتجنيد قسري للآلاف من الشباب والأطفال وممارسة غسيل أدمغة مبرمج لغرس أفكار وإيديولوجيا جهادية مبنية على الإسلام كدافع للقتل برخصة الجهاد في سبيل الله لنيل الجنة والتمتع بالحوار الحسن بعد الموت. وكان العدو من الإثنيات الإفريقية الغير العربية يصور على أنه عدو للدولة الإسلامية العربية التي كانت تنشأ على يد نخبة الإثنية العربية الإسلامية المتطرفة بقيادة الإخوان المسلمين. وقد أدت عمليات الجهاد التي قادتها قوات متعددة من المليشيات والقوى الشبه عسكرية المسماة الدفاع الشعبي، قادت عمليات عسكرية أدت إلى مقتل الآلاف وتشريد عشرات ومئات الآلاف من المدنيين في جنوب السودان وجبال النوبة.

وكان الجنود في أوقات عدة هم شباب مفرغ بهم من قبل النخبة التي تقود البلاد عبر إيديولوجيا تسعى إلى صناعة دولة إسلامية عربية على حساب بقية الإثنيات الإفريقية في البلاد في ظل دولة عسكرية دينية قومية وجيشت القوى القبلية والدينية خلفها، بينما طردت القوى المعتدلة من النخب السياسية من الإثنية العربية.

وفرغت الساحة لتجيش مشاعر المواطنين والشباب عبر خطاب إعلامي وتعليمي وتربوي وفورة من التطرف الأصولي. والتي قادت إلى جر الآلاف من الشباب إلى الجهاد في الجنوب وجبال النوبة تحت قيادات تتبنى هذا الخطاب الإيديولوجي المتطرف مما أدى إلى قتل عشرات الآلاف من الإثنيات الإفريقية في السودان خلال سنوات التسعينات.

وهذا الخطاب التجيشي والنتائج المدمرة من التطهير الإثني الذي جرى أثناء فترة التسعينات كان تواملاً للخطاب الإيديولوجي الذي سبقه. حيث كانت الروح العسكرية للقوات المسلحة التي تقاتل في الجنوب وجبال النوبة تبنى من خلال فكرة الدفاع عن الوحدة الوطنية ضد الأفكار الانفصالية للمتمردين الذين يريدون أن يفككوا الوطن. ولكن المشاعر الدينية الجياشة التي ولدها خطاب الإخوان المسلمين كان أكثر قوة مما

أدى إلى استعمال عنف أكبر من أي وقت مضى أثناء الخمسين عاما من الحرب في الجنوب. فالحرب تحولت من حرب لحماية الوطن لحرب لحماية الدين.

وتم استغلال الشعب السوداني المنجرف العواطف الدينية خاصة في مناطق وسط وغرب السودان التي ساندت من قبل الثورة الدينية للمهدي في القرن التاسع عشر. والقيادات الدينية والقبيلية هناك ظلت قادرة على إحياء نفوذها من جديد. وعبر خطاب إعلامي مكثف نجحت الإنقاذ في تجييش الآلاف من الشباب تحت الخطاب الإيديولوجي لتستبدل به الانضباط العسكري للجيش.

وكونت الدولة مليشيات وقوات غير منضبطة عسكريا، لذلك كانت أكثر قدرة على كسر قواعد الالتحام العسكري والدخول في حرب شاملة على المدنيين، لم يكن الجيش قادرا على تنفيذها بهذا الشكل الفوضوي. خاصة وأن الجيش السوداني مكون في أجزاء كبيرة منه من أبناء الإثنيات الإفريقية خاصة في رتب الجنود الدنيا الذين يقومون بالعمليات القتالية.

فهؤلاء الجنود من جبال النوبة والجنوب كانوا يحاربون في مناطقهم الأصلية ولم يكونوا قادرين على ارتكاب الفظائع التي ترتبط بالإبادة الإثنية. ولذلك كانت خطة الإسلاميين المتطرفين للتطهير تقتضي تجنيد الشباب من الإثنيات العربية ليدافعوا عن الوطن والعرض والدين لكي يحصلوا على الشهادة في سبيل الله ويدخلوا الجنة ويتزوجوا من الحور العين في مقابل قتل الأطفال واغتصاب النساء وتشريد الأسر في جبال النوبة والجنوب.

والشيخ حسن الترابي الذي جييش الآلاف من الشباب خلفه للجهاد في الجنوب وجبال النوبة في مطلع التسعينات أتى بعد أن اختلف مع البشير في المفاصلة في بداية الألفية، وقال أن المجاهدين والشهداء في تلك الفترة لم يكونوا مجاهدين ولن يكونوا شهداء «بل إنهم ماتوا فطيس».

وهذا بعد أن تغيرت الإيديولوجيا لصالح عقد السلام وتقرر فصل الجنوب عبر اتفاقية السلام الشامل. لذلك فإن الخطاب الإيديولوجي كان أكبر مصنع للقتلة في السودان الذين مارسوا أبشع جرائم التطهير الإثني وخاصة في التسعينات.

ولكن النخب التي تصنع وتشر هذا الخطاب لم يتم أبدا محاكمتها، لا تلك النخب التي تبنت الإيديولوجيا الدينية أو تلك التي كانت تجييش على أساس المفاهيم الوطنية قبل قدوم الإنقاذ. ولكن في النهاية يظل المبرر الأساس للقتلة على أساس الإيديولوجيا أنهم «إذا لم

يقتلوا فإنهم سيكونون الضحايا». لذلك من الأفضل أن يبدأوا بالقتل دفاعا عن أنفسهم، وبالتالي تكون دوافع ومبررات القتل هي المثل العليا للحفاظ على الوطن والوحدة الوطنية أو الحفاظ على الدين والعرض والجهاد في سبيل الله كما حدث في الخطاب الذي تبنته نخب نظام الإنقاذ.

- القتل العنيفون: إن هنالك من يستمتعون بعملية القتل نفسها بشكل سادي ومدفوع بالنشوة التي تنشأ عن ممارسة العنف والقتل. وهذا النوع من القتل ينتج عن حالة الغضب والشعور بالتهديد من قبل الإثنية أو المجموعة الأخرى.

في السودان شهدت البلاد موجات من العنف القبلي ذو الأبعاد الإثنية كما جرى من عنف في دارفور بين القبائل العربية والإفريقية الأصل وكما حدث في مجزرة الضعين التي قتل فيها العشرات من الجنوبيين على يد قبيلة الرزيقات عبر إحراق الجنوبيين في داخل عربات القطار.

في الجنوب أثناء التسعينات أيضا كان المجاهدون المنتمون للدفاع الشعبي يتبجحون بأنهم يقطعون أذان الجنوبيين القتلى من أفراد الجيش الشعبي لتحرير السودان الذي يحارب الحكومة في الجنوب.

وهذا الشكل من القتل العنيف تجلى بشكل أكبر في حرب دارفور حيث كان الاغتصاب الجماعي للنساء يمارس كجزء من الاستمتاع بالعنف والرغبة في الانتقام والتقليل من العدو عبر هتك عرض نسائه بشكل وحشي وجماعي. ولذلك تمثل مليشيات الجنجويد مثلا قويا على هؤلاء القتلة.

هناك أيضا مثال قوات الأمن التي تسمى أبوطيرة التي تمارس عنفا منظما في دارفور وفي جبال النوبة والنيل الأزرق منذ ٢٠١١. ولكن على مستوى آخر فإن القتل المباشر أو الاغتصاب لم يكن العنف الوحيد الذي مارسه القتلة العنيفون، فبعض من القوات الأمنية مارست أشكالاً من التعذيب السادي الذي أدى في النهاية لموت عدد من الناشطين في المعتقلات أو إصابتهم بعاهات مستديمة، خاصة المعتقلين من الإثنيات الإفريقية سواء من دارفور أو جبال النوبة أو غيرهم.

- القتل الخائفون: هناك بعض القتلة الذين يقتلون خوفا من أن يتم قتلهم. وهؤلاء يشملون

عددا من الجنود الصغار السن المجندين قسريا، خاصة أولئك من الإثنيات الإفريقية الذين تم إجبارهم على الانضمام للمليشيات والدفاع الشعبي.

وفي حالة عدم انضمامهم فإنهم يعتبرون من المتمردين ويتعرضون للاضطهاد بأنواع مختلفة قد تصل إلى القتل. وقد تمت عمليات واسعة من التجنيد الإجباري في فترة التسعينات، وخاصة للإثنيات الإفريقية، كما أن أعدادا كبيرة من الجنود الأطفال تم تجنيدهم من قبل حكومة السودان للقتال في الجنوب في نفس الفترة.

- القتلة المهنيون: وهؤلاء هم القتلة الذين يشاركون في التطهير الإثني من أجل الحفاظ على وظائفهم ورتبهم، أما خوفا من خسارتها أو رغبة في الترقى. وفي كلا الحالتين فهم يمارسون القتل بناء على الأوامر التي تصدر إليهم. وفي الحالة السودانية فإن الجيش السوداني وأفراده شاركوا في عمليات القتل والتطهير الإثني في السودان باعتبارهم قتلى مهنيين بالدرجة الأولى.

وهناك وضعية خاصة للجنود الذين ينتمون لإثنيات إفريقية تتعرض للتطهير، فهؤلاء قد انتموا للجيش إما قسرا أو لأسباب اقتصادية نتيجة للفقر وعدم توفر مهن أخرى يستطيعون العيش منها. خاصة وأن أغلبهم من خلفية أسر من النازحين من الحروب المستمرة. ولذلك فهم كقتلة مهنيين يخشون بالدرجة الأولى من فقد وظائفهم باعتبار أن العمل في الجيش وخاصة كجنود في الرتب الدنيا، يعد أحد المهن القليلة جدا المتاحة للرجال والشباب من الإثنيات الإفريقية خاصة النازحين في المدن الذين لا يحملون مؤهلات كافية، وليس لديهم أي فرص عمل أخرى يعيلون بها أسرهم.

كما أن هؤلاء الجنود أو حتى الضباط من الإثنيات الإفريقية داخل الجيش والمؤسسات الأخرى للدولة هم محل شك واتهام مستمر، ويتعرضون للتمييز داخل مؤسسات الجيش نفسها، لذلك امتثالهم للأوامر يشكل جزءا من خوفهم على أنفسهم من الاضطهاد أو خسارة مصدر عيشهم ومهنتهم.

حيث إنهم دوما معرضون للاتهام بالخيانة والانحياز لأهلهم ولذلك كثيرا ما يتم استبعادهم من المناصب العليا والقيادية في الجيش والقوى العسكرية والأمنية الأخرى مثل البوليس والأمن الوطني.

- القتلة الماديون: إنهم مدفوعون لارتكاب التطهير الإثني والعنف بالمكاسب المالية والمادية التي تتبع تنفيذهم لتلك الجرائم. فأحيانا تكون المكاسب من خلال نهب المجموعات الإثنية المضهدة بعد قتلها وأحيانا أخرى بناء على نظام مكافأة مباشر من الدولة أو النخبة الإثنية التي تقوم بعمليات التطهير الإثني.

وهذه المجموعات من القتلة بدأت في الظهور بشكل أقوى من خلال الحرب في دارفور منذ ٢٠٠٣. حيث أن مجموعات من مليشيات قبلية تسمى الجنجويد كانت تقوم بعمليات هجوم عنيف وتطهير إثني مدفوع الأجر. إذ أن الدفع كان يتم أحيانا نقدا وأحيانا أخرى في شكل سلاح، في حين كانت هذه المجموعات تاريخيا مشهورة بالنهب والسلب وهي في الغالب من القبائل العربية في دارفور.

وقد استغلت حكومة الإنقاذ هذه المجموعات لارتكاب أفظع الجرائم في دارفور، والتي اعتبرت جرائم ضد الإنسانية حسب تحقيقات المحكمة الجنائية الدولية منذ ٢٠٠٩.

ومنذ ٢٠١٢ بدأ ظهور قوات الجنجويد تحت مسمى جديد هو «قوات الدعم السريع»، وقد تحولت هذه المليشيات القبلية - التي كانت متفرقة تحت قيادات قبلية مختلفة - إلى قوات شبه عسكرية تتبع لرئاسة الجمهورية ومن ثم أصبحت تتبع لوزارة الدفاع والجيش عبر قانون جديد أجاز في مطلع ٢٠١٧، لتصبح قوات رسمية تابعة للدولة.

ولكنها لا تزال قوات أشبه بالمرتزقة، فهي قوات ومليشيات خاصة تحمي الرئيس عمر البشير، وتتحرك وتمول بأوامر شخصية منه. وتوسعت عمليات هذه القوات خارج دارفور لترتكب جرائم حرب في جبال النوبة والنيل الأزرق وغيرها.^{٢٠٦}

- القتلة البيروقراطيون: وهؤلاء القتلة الذين يمارسون القتل من خلف الغرف المغلقة عبر إصدار الأوامر التي تؤدي في النهاية للقتل، ولكنهم قد لا يمارسون القتل بشكل شخصي. وهم يمارسون القتل غير المباشر من خلف مكاتبهم عبر إصدار قرارات تسهل عليهم ربما قتل أعداد أكبر من أي من القتلة الآخرين، رغم أنهم شخصيا لا يقومون بالقتل.

وهم يعتمدون على مناصبهم والشرعية التي تعطيها لهم القوانين والنظم داخل بيروقراطية الدولة لشرعنة ممارستهم للقتل. وهؤلاء في السودان كثر لا تطالهم كثيرا

٢٠٦- مقابلات ولقاءات مع قيادات عسكرية و جنود من رتب مختلفة اجراها الكاتب في الفترة من ٢٠١١-٢٠١٦.

أعين المؤرخين ولا تصلهم المحاسبة القانونية. لكن بعض الإجراءات التي اتخذتها محكمة الجنايات الدولية ضد المتهمين في جرائم الإبادة الجماعية في دارفور اشتملت على بعض القتلة البيروقراطيين.

كما استهدفتهم العقوبات الاقتصادية التي شملت حظر أعمال وأموال بعض الشخصيات المدنية التي ساهمت في القتل غير المباشر للمواطنين العزل عبر تسهيل توريد السلاح والتمويل للنظام.

غير أنه تاريخياً؛ القتلة البيروقراطيين مثلوا القيادة العليا لجميع عمليات التطهير الإثني بدرجاتها المختلفة التي جرت في السودان منذ استقلاله. فقد قامت النخب الحاكمة بإصدار الأوامر بشكل مستمر في كل فترات الحكم الديمقراطي والعسكري منذ الاستقلال. وقضت قراراتهم باستمرار الحرب والقتال في الجنوب، والذي تم تبريره على أنه قتال ضد المتمردين والخارجين على الدولة.

فحتى أول رئيس للسودان المستقل الأزهري كان من بين القتلة البيروقراطيين بإصداره الأوامر للجيش للتحرك أثناء وبعد أحداث تورتيت عام ١٩٥٥، حين قتل مجموعة من الشماليين وبالمقابل قام الجيش بعمليات انتقامية ضد الجنوبيين.

وعبر الفترات الديمقراطية التي تلت سواء بعد ثورة أكتوبر ١٩٦٤ أو عقب ثورة أبريل ١٩٨٥، فقد استمرت الحرب في الجنوب وجبال النوبة بعد الانتفاضة الثانية بأوامر من الحكومة الديمقراطية. وبالتالي لم تتوقف البيروقراطية أبداً عن ممارسة دورها في استمرار الحرب، والحرص على مواصلة إجراءات التطهير الإثني الأخرى الأقل درجة من الإبادة الجماعية.^{٢٠٧}

إن مرتكبي التطهير الإثني من القتلة على اختلاف أنواعهم، يتفقون في أنهم مدفوعون بقيادة نخب وإيديولوجيا سياسية ناتجة عن مبررات تدفع تلك المجموعات إلى القتل. والإثنية بشكل عام هي كيان يعتمد على هويته الثقافية التي تتكون من خلال الاحتكاك الاجتماعي، وعندما تتكون الهوية الإثنية لمجموعة ما، فإنها تتسرب داخل مؤسسات تلك الإثنية.

وإذا أصبحت الإثنية حاكمة فإنها تتحول إلى هوية لتلك الدولة أيضاً. ولذلك فإن السؤال يبقى لماذا تتخذ بعض الإثنيات الحاكمة أو الدول القرار بالدخول في حروب أو صراع

٢٠٧- انظر نموذج مايكل مان لتحليل القتلة 28-30, Mann 2005,

عنيف، خاصة إذا كان بالإمكان الوصول إلى نتائج من خلال خيارات تفاوض أو تسويات دبلوماسية. وهذا السؤال حسب بعض علماء الاجتماع يرجع دوماً إلى أسباب يفترض بها أن تكون منطقية ورشيدة. ومن هذه الأسباب ما يسمى «بمعضلة الأمن».

«إذ أن المجموعات المتصارعة في مجهودها لكي تصبح أكثر أمناً تجعل المجموعة الأخرى أقل أمناً.» وفي هذه الحالة تزداد عمليات الاستقطاب خلف النخب المتطرفة التي تقوم بالتعبئة عبر الخوف من الخطر القادم، مما يؤدي في النهاية إلى ازدياد فرص نشوب النزاعات. وفي السودان ظلت القوى السياسية في المركز تقوم بزيادة ترسانتها العسكرية إضافة إلى تركيز التنمية في المناطق الإثنية العربية في مسعى لزيادة ذلك الشعور بالأمن، وفي المقابل سحبت تلك الموارد من المناطق الأخرى مما هدد بنشوب الصراعات وزيادة الأغبان الإثنية. أحد الدوافع التي تؤدي لاتخاذ قرار الدخول في صراع عنيف هو «معضلة الالتزام» أي عدم الاستعداد للالتزام بالعهد والمواثيق، نسبة لانعدام توافر الثقة بين الطرفين.

وفي السودان كان عدم قدرة النخب الإثنية العربية والشمالية الحاكمة على الوفاء بالعهد والمواثيق سمة غالبية منذ مؤتمر جوبا ١٩٤٧، وحتى اتفاقية السلام الشامل الموقعة في ٢٠٠٥ مروراً باتفاقية أديس أبابا وغيرها. فإن المواثيق التي لا تنفذ كانت أحد أسباب عودة الحرب بعد توقفها مؤقتاً.

وأصبح السودان يعيش في حالة حرب أهلية مستمرة لأكثر من ٦٠ عاماً وما زالت مستمرة، باستثناء فترات قصيرة، كانت تتسم بحالة الإسلام واللاحرب، أكثر من كونها حالة سلام شامل ومستقر. ثم إن عدم القدرة على الحصول على المعلومات الدقيقة عن ما يجري في الطرف الآخر، وغياب المعلومات يعد سبباً هاماً في تأجيج الصراعات وتحولها في النهاية إلى حروب دامية.

وفي السودان كان البعد الجغرافي والانقطاع الكبير لأي نوع من التواصل الثقلي بين المجموعات الإثنية المختلفة سبباً في تزايد الاحتقان الاجتماعي، خاصة مع وجود فواصل التمييز العنصري والتفاوت الاقتصادي الذي بنى المزيد من الحواجز بين المجموعات الإثنية المتصارعة.^{٣٠٨}

وعلى المستوى السياسي والعسكري؛ يعد غياب المعلومات قاتلاً لأنه قد يؤدي إلى تفسير

خاطئً لتحركات أو قرارات مجموعة إثنية معينة مما يؤدي إلى اتخاذ المجموعة الأخرى لردود فعل قد تكون عنيفة.

وتعتبر أحداث توريت في أغسطس ١٩٥٥ مثالاً على أزمة غياب المعلومات بين المجموعات الإثنية في السودان. حيث اعتقد الجنوبيون أن عملية نقل القوات الجنوبية من توريت للخرطوم هي مؤامرة تهدف إلى قتلهم أو استرقاقهم بمجرد وصولهم العاصمة، مما أدى إلى تفجر تمرد توريت الذي قتل فيه ٢٦١ من الشماليين.^{٢٠٩}

إن تنوع القتل لا يبرر أيضاً أن توصف إثنية كاملة بأنها مجرمة، ولكن هناك مجموعات داخل الإثنية المعينة تقود التوجه نحو القتل، ومجموعات أخرى تسهم في تنفيذه، بينما هنالك مجموعات أخرى تقوم بتوفير الدعم الجماهيري الشعبي لتنفيذ تلك السياسات.

ولكن رغم ذلك فإن إطلاق العبارات حول أن الألمان قتلوا اليهود أو أن الصرب قتلوا المسلمين أو عندنا أن العرب قتلوا الجنوبيين أو الأفارقة أو الزرقة في حال دارفور، قد لا يكون دوماً هو التعبير الدقيق أو العلمي على الأقل، ولكنه الأكثر شيوعاً في استخدام الثقافة الشعبية والإعلام وحتى في الكتب الأكاديمية.

ولكن لأن حماية مصالح الإثنية والحفاظ امتيازاتها يستفيد منه جميع أفراد الإثنية تظل هناك ظلال من اللوم تقع على أفرادها، على الرغم من أن بعضهم قد يكون له مواقف رافضة أو مغايرة لسياسات القتل. لكن هؤلاء الراضين كثيراً ما يتم نفيهم وإسكاتهم تحت ضغوط سياسية واجتماعية، وأحياناً عبر التخلص منهم ولو عن طريق قتلهم.

وتظل الفئات الجماهيرية الشعبية التي تدعم توجهات النخب والقيادات تجاه أي تطهير إثني، تظل المجموعات من نفس الإثنية التي تعتمد على الدولة في قوتها ومعيشتها وقيمها. وأولئك الذين يعملون خارج القطاعات الاقتصادية الرئيسية التي تشكل القوة الاجتماعية الطبقة التي تشارك في صناعة الصراع الطبقي على موارد الدولة.

ولذلك فإن الناس العاديين أيضاً قد يصبحوا جزءاً من دورة القتل في داخل الصراعات الإثنية التي قد تصل إلى مرحلة الحروب الأهلية والتطهير أو الإبادة. «فمرتكي المجازر الجماعية للبشرية هم إلى حد كبير أفراد عاديون، ممن يطلق عليهم أشخاص طبيعيون

طبقا للتعريف المتعارف عليه لدى متخصصي الصحة العقلية.^{٢١٠} ولذلك فإن ارتكاب المجازر الجماعية لا يمكن أن تحصر مسؤوليته في مجتمعات بأكملها، ولكن أيضا النخب وحدها ليست فقط المسؤولة، فالجماهير ليسوا مجرد قطعان من الماشية تتقاد للقيادة النخبوية. إذ يجب أن تلتقي مجموعة متداخلة من العوامل المتعلقة بالمنطقة الجغرافية والعلاقات الاقتصادية والاجتماعية إضافة إلى القيم المشتركة والميل للعنف حتى يتم تعبئة جزء من إثنية معينة لمساندة التطهير الإثني ضد مجموعة إثنية أخرى.

الفصل الثالث

الطريق من التطهير العرقي إلى الإبادة الجماعية

يقول مايكل مان: «بما أن المجموعات الإثنية تعرف من خلال ثقافتها، فإذا دمرت تلك الثقافات فإن المجموعات الإثنية تختفي أيضا، حتى لو لم يكن هناك إزاحة مادية للأشخاص.»^{٣١١}

حيث إن «التطهير» الإثني قد يكون بناء على محو ثقافة ما، ورغم ذلك يقول مايكل مان أنه لا يتساوى مع التطهير الإثني بالقتل بالتأكيد، ولكنه يظل مرحلة أو وجها من أوجه التدمير التي تتعرض لها الإثنيات المضطهدة. ويقسم مايكل مان عمليات التطهير الإثني إلى ستة مراحل متدرجة حسب مقدار العنف ومقدار القتل الذي تتم ممارسته ضد إثنية معينة. حيث يتقاطع مقدار العنف مع تدرج حجم التطهير والذي ينقسم إلى ثلاثة مراحل بين عدم وجود تطهير نهائيا إلى تطهير جزئي، ثم تطهير إثني كامل. فعند مستويات العنف الأقل يقل بالمقابل حجم ومقدار التطهير والعكس صحيح.

وعبر استعراض هذه المراحل والتدرجات لحجم ودرجات التطهير الإثني سوف ننظر إلى تاريخ السودان السياسي والاجتماعي والاقتصادي ما بعد الاستقلال وحجم العنف الإثني ودرجات التطهير العرقي المختلفة التي تمت ممارستها في ظل الحكومات الديمقراطية والاستبدادية والآثار التي خلفتها على الإثنيات المتضررة والتي عانت من الصراعات المستمرة والحروب الأهلية خلال النصف قرن الماضي.

ويبدأ نموذج مايكل مان للعلاقة التناسبية الطردية بين العنف وحجم التطهير الإثني بافتراض الحالة المثالية للتعامل مع التنوع الإثني بحيث لا يوجد أي عنف ممارس ضد الإثنيات الأضعف. حيث تكون الدولة في حالة من الاستقرار والتوافق على قبول التعددية الإثنية والثقافية الموجودة في البلاد.

ولا يتم الاعتماد على الإثنية في تنظيم مؤسسات الدولة كما أن كياناتها السياسية وخاصة الأحزاب لا تلتئم حول الانتماءات الإثنية أو العرقية. إضافة إلى أن دستور الدولة يحترم حقوق المواطنة على أسس متساوية لا تنظر إلى الإثنية أو العرق أو الدين أو الثقافة. أي أن تلك الدول تعتبر «عمياء إثنية» (Ethnically Blind)، ومن أمثلة هذه الدول الولايات المتحدة الأمريكية وأستراليا وكندا.

وفي هذه الدول "تطالب الإثنيات بالتعددية الثقافية، ولكنها تفضل أن تكون السياسة عمياء إثنية"، بحيث لا تكون هناك خصوصيات سياسية ولكن يتم احترام التنوع على المستوى الثقافي.

عندما تكون المجموعات الإثنية في وضعية تمكنها من المطالبة بمناطق جغرافية خاصة بها، فإن حل هذا الإشكال في إطار غير عنيف مثل الحال في نيجيريا أو بلجيكا، يتم عبر الفيدرالية أو الكنفدرالية أو عبر ضمانات خاصة لتلك الإثنيات في الدستور.

وتاريخيا كان من الممكن أن يتجنب السودان الحرب في الجنوب في لحظة ولادة الدولة السودانية المستقلة بعد مؤتمر جوبا ١٩٤٧، حيث أطلقت الوعود بأن يتم حفظ وضعية خاصة للجنوب.

ولكن أتى مشروع قانون الحكم الذاتي لعام ١٩٥٢ ليحطم كافة آمال الجنوبيين في التعهدات التي اقترحت للحفاظ على خصوصيتهم، ووضع ضمانات تتيح لهم الحصول على الموارد اللازمة للحاق ببقية السودان.

كما أن السودنة التي بدأت منذ منتصف الأربعينيات وحتى مشارف الاستقلال، كانت المؤشر الأكبر على عدم رغبة النخب الشمالية الحاكمة في مشاركة السلطة مع الجنوبيين. أو أن يتيحوا للإثنية الإفريقية فرصة للخروج من التخلف عبر خطط واستراتيجيات للتمييز الإيجابي، تساعد الأقاليم والإثنيات الإفريقية المتخلفة في التقارب من رصيفتها العربية المسلمة في الشمال والوسط.

فبحلول عام ١٩٥٤ كانت لجنة السودنة قد أكملت عملها تقريبا وتمت سودنة الوظائف الإدارية بالكامل. فمن بين ٨٠٠ وظيفة تقريبا تم إعطاء الجنوبيين ستة وظائف فقط، والمبرر كان نفسه المبرر المكرر الذي تمت سياقته باستمرار منذ مؤتمر جوبا، وهو تخلف الجنوبيين وعدم وجود كفاءات مؤهلة بينهم.

ويبقى السؤال هو إذا كانت النخب الشمالية تعلم عدم كفاءة الجنوبيين، فما هي الجهود التي قامت بها لرفع كفاءتهم أو لمساعدتهم للمشاركة السياسية الفاعلة؟ الإجابة هي لا شيء. وذلك لأن المصلحة العليا كانت في أحكام السيطرة على الدولة، ومواصلة التعامل مع الجنوب كجزء تابع يتم استغلاله وليس كجزء من السودان لأهله حقوق وواجبات.

يقول روبرت كولينز: "ظلت مأساة هذه السياسة تتأكد بمرور الوقت، فعلى الرغم من كل الاختلافات التاريخية والثقافية والعرقية والجنسية والدينية بين السودانيين الشماليين والجنوبيين، والإرث الخاص بتجارة الرقيق فقد كان من الممكن تضاد مثل تلك القرارات التمييزية الحمقاء."

ويضيف أنه رغم أنه في عام ١٩٥٤ لم يكن متاحا فعل الكثير لتغيير الواقع بعصاة سحرية وتحويل الجنوبيين إلى متعلمين وأكفاء، "إلا أنه كان من الممكن عام ١٩٥٤ مراعاة التطلعات... بإظهار وحدة الأمة والوفاء بالوعود الانتخابية الكبيرة... كان من الممكن لحكومة الأزهري أن تتخذ خطوة حازمة لا يعوقها ثقل التاريخ... لإدماج السودانيين الجنوبيين في إدارة أمتهم الجديدة."^{٣١٢}

ولكن أي من هذا لم يحدث وخذل الأزهري والنخب الوطنية الجنوبيين والشماليين أيضا، عبر ما سماه كولينز «القرارات التمييزية الحمقاء» حتى وصلنا إلى أن تشب الحرب الأهلية والتمرد في الجنوب قبل أن يعلن السودان استقلاله، لكي يبدأ نزيف من الدماء والتطهير الإثني العنيف ويستمر طوال نصف قرن من الزمان.

حيث فقد السودانيون الفرصة في التعايش السلمي بين المجموعات الإثنية في حالة من التسامح الذي يمارس في المجتمعات الليبرالية التعددية، حيث أن التسامح كما يعرفه مايكل مان لا يعني سوى: «أنه لا زال لدينا شعور عدائي تجاه المجموعات الأخرى لكننا قادرين على التحكم فيه»، لكن النخب الشمالية يبدو أنها لم تكن تحمل ذلك القدر من التسامح، ما جعلها تكشف عن عدائها السافر للإثنيات الإفريقية مبكرا.

في حالة التقبل التام للتعددية الثقافية وانعدام العنف فإن الإثنيات تبقى متعايشة وفي حالة من التسامح وبالتالي تحافظ على وجودها بشكل كامل وتزدهر. ولكن في حالات أخرى تتم عملية «تطهير» إثني، ولكن بدون استخدام العنف، وهو شكل من «الاندماج الطوعي».

وهذا ما حدث في أوروبا في القرن التاسع عشر حين بدأت تنتهي بعض اللغات المحلية لمجموعات الإثنية مثل الويلزية في بريطانيا ولهجات محلية عديدة في فرنسا. فلقد أصبحت اللغة الإنجليزية أو الفرنسية هي اللغة التي تسمح بالحصول على الفرص الاقتصادية والترقي الاجتماعي.

ولذلك اختارت الأسر تعليم أبنائها بتلك اللغات وفي النهاية تبنت الأجيال الجديدة اللغة الرسمية للدولة وتخلت أيضا عن العديد من العادات الإثنية. وفي هذه الحالة اندمجت إثنيات كاملة بدون ممارسة للعنف، وبالتالي حدث نوع من «التطهير الإثني» ولكنه سلمي وطوعي بالكامل.

وهذا النوع من التطهير في السودان حدث في أوساط القبائل والمجموعات اللغوية النوبية، ومجموعات القبائل ذات اللغات الإفريقية في شرق السودان، والذين انتقلوا للسكن في المدن الكبرى وتخلوا تدريجيا عن لغاتهم الأصلية. وأصبح أغلبهم يتحدثون العربية وانقطعت الأجيال الجديدة عن اللغات المحلية.

ولكن حداثة قيام المدن الكبرى في السودان وحداثة الاقتصاد الحضري جعلت هذه الظاهرة لا تزال مستمرة، ولا تزال نسب كبيرة من تلك المجموعات مقيمة في مناطقها الأصلية وتتحدث لغاتها المحلية.

أما بالنسبة للمجموعات الإفريقية فإن عملية التعريب والأسلمة كانت مرتبطة بالعنف بأشكال مختلفة ولم تكن طوعية بالكامل على الإطلاق. حيث أن التمييز على المستوى الإثني لم يتح فرص متساوية في الترقى الاجتماعي والاقتصادي للمجموعات الإفريقية والمجموعات الأخرى العربية أو النوبية.

فقد ظلت الإثنيات الإفريقية تشكل العمالة الرخيصة، ولم يوجد لديها أي فرصة لاختراق المجتمع المدني سوى في مستوياته الدنيا للعمالة اليدوية والأشغال الهامشية. وبذلك يكون السودان خارجا تماما عن نموذج اللاعنف في حالة التطهير الإثني الطوعي، فالعنف بتدرجاته المختلفة كان ويظل السمة المميزة للعلاقات الإثنية في السودان كما سنرى لاحقا.

حيث أن المرحلة الثانية من تدرجات علاقة العنف بالتطهير الإثني يسميها مايكل مان «الإكراه المؤسسي - Institutional Coercion». والسمة الأساسية لهذه المرحلة من العنف في ممارسة التطهير الإثني هي التمييز كسياسة تتبناها الدولة ومؤسساتها.

فالتمييز دائما ما يشتمل على المحاباة في التوظيف، وحظر السكن في مناطق معينة، وصور نمطية سلبية، والسلوك العدائي في العلاقات الشخصية، إضافة إلى الإساءة والتحرش من البوليس.^{٢١٣}

حيث تعاني حتى الدول المتقدمة في ممارسة التعددية من هذه الأشكال من التمييز مثل الولايات المتحدة الأمريكية، التي لا يزال السود فيها يعانون من العنف من قبل البوليس والكثير من أنواع التمييز المذكورة أعلاه.

وأما على مستوى السودان فإن هذا النوع من التمييز ضد الإثنيات الإفريقية في السودان أو الإثنيات الغير عربية بدأ مبكرا. كما أنه مرتبط بمؤسسة الرق التي صنعت جزءا هاما من المخيال والثقافة الشعبية لدى الإثنية العربية والتي تبنت صورا نمطية تحتقر السود والأفارقة باعتبارهم رقيقا.

وفي ظل هذه الذهنية استمرت عملية مستمرة من التمييز ضد الرقيق شمل أبناء الرقيق المحررين، وإن كانوا في قمة الهرم الاجتماعي على المستوى الوظيفي والاقتصادي والسياسي كما حدث من تمييز ضد الزعيم على عبد اللطيف قائد أول ثورة وطنية مناهضة للاستعمار من داخل الخرطوم. والذي واجه العنف من البوليس، وقتها ومن ثم عانى من السلوك الفردي العنيف من خلال التعامل القاسي الذي وجده من النخب الشمالية التي انتقدته ووصفته علنا بأنه ابن شوارع، ثم تعرض للعنف والسجن والاعتقال حتى وفاته واتهامه بالجنون.^{٢١٤}

ولكن يظل على عبد اللطيف ليس سوى رمز للمعاناة المستمرة لأبناء الإثنيات الإفريقية وغير العربية في السودان، حيث أن هذه الإثنيات تقطن في مناطق جغرافية واسعة وأقاليم كاملة، إذ يشكل الجنوب مثلا ثلث السودان وتحتل دارفور مساحة جغرافية تساوي مساحة فرنسا في حين تحتل جبال النوبة قلب السودان بمساحات واسعة من أخصب الأراضي الزراعية في البلاد.

وبالنتيجة كان التمييز ضد الإثنيات الإفريقية تمييزا جغرافيا مناطقيا شمل كافة أشكال التمييز الاقتصادي والسياسي والاجتماعي والثقافي، فقد حرم المواطنين في تلك المناطق من فرص التعليم والتنمية والمشاركة السياسية منذ الاستقلال، وفرض عليهم عملية استبعاد

313- Mann 2005, p.14.

٢١٤- انظر الكتاب.

مؤسسية من حقوقهم في المشاركة السياسية والفرص المتساوية في التعليم. وما ذكرناه سابقا عن السودان في سنوات الاستقلال الأولى، وإعطاء الجنوبيين ٦ وظائف من أصل ٨٠٠، ظل هو الديدن المستمر لعملية دائمة من التمييز في فرص العمل والتطور الاقتصادي.

ويصعب حصر أو حتى سرد الجوانب التي تمثل التمييز الذي يمارس ضد الإثنيات الإفريقية في السودان، ولكن سنحاول النظر إلى بعض الصور التي تختصر بقية المشاهد الأخرى. فعلى سبيل المثال لم يحظ أي ممثل لجبال النوبة بمنصب وزير إلا في عام ١٩٨٩، واستمرت وزارته لشهر واحد.^{٢١٥} كما أنه لم يتقلد منصب رئاسة السودان أي شخص من الإثنيات الإفريقية منذ الاستقلال إلى الآن.

وفي المقابل فإن الصورة المتعلقة بالتعليم وعدم كفاءة الإثنيات الإفريقية، تحولت من كونها نتيجة للاستعمار وقوانين المناطق المقفولة إلى سياسة دولة كاملة. فما زالت نسبة الأمية حتى إحصاء ٢٠١٠ في كل من جبال النوبة ودارفور تساوي ضعفي النسبة في الشمالية ونهر النيل، بيد أنها تساوي ثلاثة أضعافها في الجنوب.

فنسبة المتعلمين في الشمالية تفوق ٨٠٪ بين الذكور إلا أنها لا تتعدى ٥٠٪ في جنوب كردفان وتصل إلى ٤٦٪ في جنوب دارفور، بينما ظلت النسبة تراوح بين ٢٠ و ٣٠٪ في ٧ من ولايات الجنوب العشرة.

وفي حين يوجد في الولاية الشمالية ٢٧ مستشفى ومركز صحي عمومي وخاص، لا يوجد في جنوب كردفان سوى ١٨ مستشفى ومركز صحي في حين أن عدد سكان ولاية جنوب كردفان يبلغ ثلاثة أضعاف عدد سكان الولاية الشمالية.

هذه فقط لمحة عن التمييز المؤسسي للدولة في وقتنا الحاضر في مجالات الحقوق الأساسية للمواطنة المتعلقة بالصحة والتعليم، حيث من الواضح التمييز الكبير في توفير تلك الخدمات. في المقابل فإن التوظيف المبني على فرص التعليم العالي ينحدر والمستويات الاقتصادية تنحدر حتى تصبح الإثنيات الإفريقية في حالة دائمة من عدم الكفاءة للحصول على الوظائف والفرص الاقتصادية.

من ناحية أخرى فإن المحاباة والتكتلات الإثنية التي تشكل شبكات دعم واسعة للمنتمين الإثنية العربية نتيجة للتراكم المستمر للثروة منذ فترة طويلة لا يتوافر للإثنيات الإفريقية التي كانت في الغالب ترزح تحت محاولات مقاومة غارات الرق حتى الثلاثينات من القرن العشرين. وأصبحت مجتمعاتها منهكة ومفرغة من البشر في أحيان كثيرة، إذ تم نقل القوى العاملة إلى الشمال في شكل رقيق، وقتل بقية الرجال في الحروب.

وبعد الاستقلال تمت عملية مستمرة من تركيز السلطة والثروة في أيدي الإثنية العربية، وتم غلق أفق التنمية المتساوية على المناطق الإفريقية. فمنذ الستينيات في عهد الجنرال عبود بدأت عمليات مؤسسية لتركيز الثروة في الشمال والتمييز بشكل واضح ضد المناطق التي تقطنها الإثنيات الإفريقية.

يقول عطا البطحاني: «شهدت الستينيات استقطابا سياسيا وإيديولوجيا أخفى بداخله استقطابا حول التوجه الاقتصادي: بين من يرغبون في استمرار الوضع على ما هو عليه والسير في نمط التنمية الموروث (ومع ما يسبغه من امتيازات غير مبررة على مجموعات وفئات ليس لديها ما تقدمه غير دعوى التميز على الآخرين متحصنة بفهم للدين واستعلاء عرقيا قائم على تاريخ احتراب واسترقاق).

وبين من يرى أحداث قطيعة مع الموروث وتحرير الفرد السوداني من هيمنة نفوذ الطائفة والقبلية والجهوية.^{٣١٦} بالطبع لم تنتصر الفئات التي تدعو إلى تغيير الموروث، الذي وصفه البطحاني بتحفظ مشابه لكل النخب السودانية «بالقبلية والجهوية»، وهذا الموروث في الحقيقة هو العنصرية والتمييز الإثني المستمد من «تاريخ الاحتراب والاسترقاق».

ففترة حكم عبود في الستينيات شكلت فترة من القمع الثقيل وفرض لعملية الأسلمة والتعريب. ولكن كما يقول كولينز: «لم يتم استخدام التنمية الاقتصادية للتخفيف من المرارة في عمليتي التعريب والأسلمة».

فالمشاريع التنموية التي كان من المفترض قيامها في مناطق الإثنيات الإفريقية تم نقلها إلى مناطق في الشمال النيلي بشكل عام في عملية منظمة ومؤسسية للتمييز الاقتصادي والتنموي. حيث تم تحويل مصنع السكر المقرر له منجلا في الجنوب إلى خشم القربة لتوطين

٣١٦- عطا البطحاني، ورقة مسيرة الاقتصاد السوداني في ستين عاما، كتاب استقلال السودان، ٦٠ عاما من التجربة والخطأ، القاهرة ٢٠١٦. ص ٣٦٦. البطحاني، ورقة مسيرة الاقتصاد السوداني في ستين عاما ٢٠١٦.

النوبيين، وتحويل مصنع الأسماك المقرر له ملكال إلى جبل أولياء، في حين تم تجاهل إقامة مصنع للورق.^{٢١٧}

أما على مستوى العنف الجزئي، فإن التمييز أو الإكراه المؤسسي يشتمل على حجب الحقوق المدنية، مثل حقوق التصويت والمشاركة السياسية. هذا إضافة إلى قمع الحقوق الثقافية، بما في ذلك وضع القيود على استخدام اللغات المحلية وفرض لغة الدولة بالإضافة إلى أن تجبر الإثنيات المضطهدة أو الأقليات للعيش في تجمعات سكنية مغلقة.

وفي السودان عاشت الإثنيات الإفريقية تمييزا على كافة هذه المستويات منذ الاستقلال إلى الآن. فلقد تمت عملية تعريب إجبارية عبر طرد الإرساليات منذ عام ١٩٥٧ على يد عبد الله خليل، حيث كانت تلك بداية الأسلمة والتعريب في الجنوب، وتم تغيير الأجازة من الأحد إلى الجمعة وبنيت الجوامع في جوبا وغيرها، واستبدلت الإنجليزية بالعربية في المدارس.

وتم منع كلي لدخول الإرساليات التي كانت تدرس اللغة الإنجليزية في الجنوب وجبال النوبة في عهد عبود، وفرض قانون تنظيم عمل الإرساليات عام ١٩٦٢ حظرا على بناء مدارس جديدة للإرساليات، وبالتالي زادت قوة الدفع في اتجاه التعريب والأسلمة، فقد كانت تتم ممارسات مختلفة من تغيير أسماء السكان إلى أسماء عربية خاصة أثناء التسجيل في السجلات الرسمية، وأصبحت الأسلمة عملية شبه قسرية تجري في كل مناطق الإثنيات الإفريقية لكي يتمكن الناس من الحصول على معاملة أفضل قليلا من قبل الحكومة.

حيث يقول عبد الله على إبراهيم أن: «إيجاد إجابة لسؤال اللغة القومية كان دائما ساحة لاشتعال الحرب الأهلية في السودان»^{٢١٨} وكذلك لاحظ مايكل مان، أن السودان يمثل إحدى الحالات القليلة في دراسته للعنف الإثني، التي كانت اللغة هي السبب الرئيسي أو حد الأسباب الرئيسية لاشتعال الصراع الإثني. حيث أنه حتى عام ١٩٥٥ العرب لا يمثلون سوى ٣١٪ من السكان بينما سجل ٦١٪ كأفارقة في إحصاء عام ١٩٥٥،^{٢١٩}

ومع تقدم الحروب الأهلية تمت عمليات نزوح ضخمة للشمال حيث عاشت الإثنيات الإفريقية في معسكرات مغلقة ومحاصرة أمنيا، بما سمي بالحزام الأسود.

٢١٧- كولينز ٢٠١٥، ص ٩٧.

ففي الخرطوم كان هناك ملايين الجنوبيين والنازحين من جبال النوبة ودارفور وغيرها، يعيشون في أوضاع قاسية محاصرين بقوات الأمن والبوليس، ويعانون باستمرار من الهجوم بسبب الكشاش التي قامت بأخذ الشباب للتجنيد الإجباري وإلى الجهاد، بينما اعتقلت النساء لاتهامهن ببيع الخمور البلدية التي كانت مصدر الرزق الوحيد في تلك المعسكرات المعزولة المحاصرة.

وعبر عملية الإكراه المؤسسي يصل العنف إلى التطهر الإثني عبر القمع الثقيل الشامل والكامل للهوية الثقافية لمجموعة ما، بحيث تدمر الإثنية عبر محو ثقافتها. وذلك من خلال قمع منظم، رغم أنه قد لا يكون عنيفا لأنه يستخدم تشريعات وسلطة الدولة.

فالقوانين يتم استخدامها لفرض اللغة الرسمية للدولة أو الدين الرسمي عبر المؤسسات التعليمية والإعلام وغيرها، وبالتالي منع وقمع اللغات المحلية للإثنيات المختلفة. ثم منعها من ممارسة ثقافتها علنا حتى تتخلى الجماعات الإثنية جزئيا أو كليا عن ثقافتها تحت هذه الضغوط. وقد لا يلاحظ هذا القمع إذا تم من دون مقاومة من الطرف الثاني، إلا أنه يشكل النقطة التي يبدأ منها العنف.

في السودان تمت عملية قمع ثقافي عنيف عبر مشروع الأسلمة والتعريب المستمر منذ الستينات. وفرضت الأسلمة الأصولية في التسعينات درجات أكثر قوة في منع الإثنيات الإفريقية من ممارسة ثقافتها. حيث منعت من التعبير عن نفسها عبر الغناء أو الرقص، كما منعت من استخدام الساحات العامة أو المنابر الإعلامية لممارسة ثقافتها.

وكان يتم منع المجموعات الإثنية من إقامة الاحتفالات تحت قوانين مقيدة مرتبطة بالشروط الدينية المشددة التي تنص على منع الاختلاط. وتم إجازة قانون النظام العام في ولاية الخرطوم؛ الذي كان يستهدف قمع حريات الإثنيات الإفريقية، والذي منع الاختلاط بين النساء والرجال وشدد العقوبة على شرب الخمر وأوقف إقامة الحفلات والتجمعات العامة إلا بتصريح.

الأمر الذي جعل الإثنيات الإفريقية تعيش في صمت، وتتخفى لممارسة ثقافتها تحت قمع بوليسي متزايد. وكانت النساء الضحايا الأكثر تأثرا، حيث فرض الحجاب حتى على غير المسلمات، وتم التشديد على الكنائس ومنع بناء أخرى جديدة.

كل ذلك في ظل توجه إسلامي متطرف لمناهج التعليم، والتي تم تعريبها حتى المستويات الجامعية العليا. وبالتالي تمت عملية فرض أسلمة كاملة على البلاد، قمعت جميع الثقافات الإفريقية. ممما قاد إلى عمليات تطهير ثقافي في مناطق واسعة تقطنها الإثنيات الإفريقية، فحتى المدارس والقرى والمدن والأحياء السكنية تمت إعادة تسميتها بأسماء إسلامية. لكن عمليات المقاومة من الإثنيات الإفريقية التي كانت في حالة حرب مع النظام، نجحت في تعطيل التطهير الإثني ومقاومة التطهير الثقافى الشامل للإثنيات الإفريقية المختلفة في السودان.

وفي الخطوة الثانية لتدرج العنف الممارس من خلال سياسات التطهير الإثني، يصبح استخدام القوة أكثر شيوعا ولكنه لا يزال استخدام للقوة في إطار فرض القانون. ويصبح للبوليس دور أكبر في فرض التشريعات التي تؤدي إلى التطهير الإثني على مستويات مختلفة. ولذلك هذه المرحلة يسميها مايكل مان «بالقمع البوليسي - Policed Repression»، بحيث تستخدم سلطات فرض القانون لتطبيق وتنفيذ القرارات التي تحمل توجيهات بالتطهير الإثني لمجموعات معينة. وهذه السياسات قد تشمل عملية فرض البوليس لتوجهات الدولة لقمع الثقافات الإثنية عبر تشديد أكبر على منع اللغات الخاصة بتلك الإثنيات أو منع تلك المجموعات من ممارسة ثقافتها باستخدام القوة.

وفي هذه المرحلة يتم التعامل بعنف أكبر في مواجهة المعارضين لهذه السياسات. كما تتم عمليات قمع الإثنيات من خلال الترحيل من المناطق السكنية وإحلال تلك المناطق بسكان آخرين، غالبا من الإثنية المسيطرة، أو الضغط على المجموعات الإثنية حتى تهجر خارج البلاد.

وقد كانت عمليات نقل معسكرات النازحين في الخرطوم وغيرها، وعملية تقيفها بشكل اجبارى في التسعينات تشكل جزءا من الاستخدام للقمع البوليسى بهذا الشكل. فقد تم ترحيل السكان من التجمعات السكنية العشوائية، حيث كانت تعيش المجموعات الإثنية مترابطة ضمن شبكة دعم اسرية. وتم تفكيك تلك المعسكرات وتحويلها إلى احياء سكنية وطرد النازحين منها كما حدث في معسكرات السلام بامبدة وغيرها.

وفي جبال النوبة تمت عمليات مستمرة من التهجير والترحيل إلى قرى السلام في

التعسينات شملت مئات الآلاف من السكان. وفي دارفور ما زالت تتم عمليات ترحيل إجبارية لسكان من مناطقهم وإحلالها بسكان آخرين من القبائل العربية.

وبالتالي تجري عمليات للتطهير الإثني على مستويات مختلفة عبر استخدام قوة البوليس في القمع، كما أن قوانين النظام العام في الخرطوم والتميز الاقتصادي وانعدام فرص العمل والتميز الثقافي والسياسي دفعت الآلاف من الشباب من الإثنيات الإفريقية من السودان خلال العقدين الأخيرين، ليقوموا هجرة جماعية، أفرغت إثنيات كاملة من القوة الحية والفئات المتعلمة من شبابها مما أثر سلبا على قدرة هذه الإثنيات على التواءم والمقاومة للعنف المستمر ضدها.

وفي المرحلة الرابعة يبدأ القمع العنيف، والذي يشمل عمليات تجييش للمليشيات أو المجموعات المعادية لإثنيات معينة لارتكاب مجموعة من الاعتداءات العنيفة على الإثنية المعنية في سبيل قمعها. وتشكل هذه الهجمات العنيفة والمتقطعة آليات عديدة للتطهير الإثني تشمل التهجير القسري.

إضافة إلى سياسات الاغتصاب ومنع الإخصاب للنساء من الإثنيات التي يتم تطهيرها، وتشجيع عمليات النهب والسلب والعنف المتقطع لكن المستمر على المجموعات الإثنية المضطهدة.

وهذه الحالة من العنف المستمر كانت تعيشها مناطق الإثنيات الإفريقية في السودان لفترات طويلة، خاصة في فترات الهدنة أثناء الحرب أو فترات السلام المؤقت. كما أن مناطق مختلفة تعرضت لحالات متباينة من القمع العنيف عبر فترات تاريخية ممتدة.

ففي عام ١٩٦٥ قامت حكومة محمد أحمد المحجوب بما سمي بسياسة التجميع، وذلك عبر الترحيل القسري والعنيف لقرى كاملة في الجنوب، وإعادة إسكان المواطنين في ٢٣ قرية سميت بقرى السلام.^{٢٢٠} والهدف كان عزل قوات الأنانيا من قواعد الدعم الشعبية لها.

وفي التسعينات قام نظام عمر البشير بنفس السياسة في جبال النوبة حيث تم ترحيل عشرات الآلاف قدروا بحوالي نصف مليون من النوبة من قراهم إلى ما سمي بمعسكرات السلام، وإضافة إلى الترحيل القسري فقد مارست المليشيات الحكومية قمعا مستمرا

٢٢٠- كولينز ٢٠١٥، ص ١٠٧.

واغتصابا جماعيا للنساء، وتم إنشاء قرى للنساء منفصلة عن القرى المخصصة للرجال. والهدف كان كما يذكر خالد حسين أحد نشطاء النوبة: «إن السبب في وضع النساء والرجال في معسكرات منفصلة هو منع التزاوج بينهم، حيث أن تركوا معا سوف ينجبون الأطفال وهذا ضد سياسيات الحكومة، فالرجال من القبائل العربية سمح لهم بالتزاوج من النساء من النوبة لكي يتم تدمير الهوية النوباوية.»³²¹ ويقول ألكس دي وال أن عملية الترحيل القسري للنوبة لو اكتملت كان سيتم إخلاء جبال النوبة بالكامل من سكانها.

وفي دارفور ما زالت المليشيات المسماة بالجنجويد تقوم بالإغارة على النازحين داخل المعسكرات بشكل يومي في مناطق دارفور المختلفة مع سجل متزايد على مدار الساعة لحوادث الاغتصاب الفردي والجماعي والقتل والنهب والسلب وحرق القرى وتدمير المزارع ونهب المواشي، حتى أصبحت الإثنيات الإفريقية في دارفور في حالة من التفكك والتشتت إلى درجة لم يعد من السهل معالجتها في أي وقت قريب.

وسياسيات الحكومة في الاغتصاب الجماعي آخرها في تابت، حيث اغتصبت ٢٠٠ امرأة في قرية واحدة في عام ٢٠١٥. تلك السياسات تطمح إلى تدمير النسيج الاجتماعي والأسرى للإثنيات الإفريقية التي يتم فيها نبذ النساء المغتصابات، وأطفالهن يتحولون إلى أطفال بلا هوية.

كما تتعرض الكثير من النساء لمشاكل صحية تؤدي إلى الوفاة أحيانا أو إلى تعقيدات تمنع الإنجاب مستقبلا نتيجة للعنف الممارس في الاغتصاب الجماعي. وهي وسيلة لمنع النسل والتطهير الإثني البطيء للسكان من إثنيات إفريقية مع محو ملامح الإثنيات الإفريقية عبر الاغتصاب وعبر القتل المستمر للرجال.

في المرحلة الخامسة من العنف المؤدي إلى التطهير الإثني فإن الموت يصبح جماعيا، غير أنه في أوقات كثيرة قد لا يكون القتل هو النية الأساسية أو المباشرة. فبعض السياسات التي تمارسها الدولة تؤدي في النهاية إلى مقتل أعداد كبيرة من إثنية معينة.

321- De Waal, Alex, Averting Genocide in the Nuba MountWaal 2006ains, Sudan, Social Science Research , December 22 , 2006.
http://howgenocidesend.ssrc.org/de_Waal2/

في الوقت الذي تقوم فيه الحكومة بتحركات بطيئة لوقف أو تغيير سياساتها الخاطئة أو لا تقوم بشيء على الإطلاق، بل تبدي ارتياحها لموت أعداد كبيرة من الإثنية المضطهدة. ويسمي مايكل مان هذه المرحلة التي تسبق الإبادة الجماعية بـ (The Unpremeditated Mass Death)، حيث تتوسع الإثنيات المسيطرة في سياسات تؤدي إلى قتل الإثنيات المضطهدة. مثل السياسات الاقتصادية والتنموية الغير المدروسة التي تؤدي إلى نتائج عكسية في مناطق معينة.

فقد كانت سياسات الاقتصاد السوداني في فترة السبعينات والثمانينات التي اتبعت خطط التكيف الهيكلية للبنك والصندوق الدولي قد أدت إلى إفقار الملايين في المناطق الريفية وخاصة في مناطق الإثنيات الإفريقية.

وعندما حدثت المجاعة في الثمانينات والتي اودت بحياة عشرات الآلاف في جنوب السودان ودارفور كانت الدولة عاجزة عن تقديم المساعدة لمواطنيها. حيث أن انعدام التنمية في تلك المناطق جعلها عرضة للانهايار الكامل تحت الجفاف الذي ضرب البلاد في تلك الفترة. فقد قلصت الدولة ميزانية التنمية والخدمات الاجتماعية بأكثر من النصف في الفترة من ٧٥-١٩٨٥،^{٢٢٢}

ولقد قدرت منظمة هيومن رايتس وتش أن عدد القتلى من مجاعة ١٩٨٨ في منطقة بحر الغزال فقط قد بلغ ٢٥٠ ألف من السكان. ونفس كارثة المجاعة في الثمانينات استمرت بالتكرار في التسعينات وأيضاً في الجنوب وفي جبال النوبة.

حيث قامت الحكومة بتجويع السكان ومنعهم من ممارسة الزراعة في أراضيهم، عبر حصارها لأكثر من ٤٠٠ ألف من النوبة في معسكرات السلام التي هدفت في بنائها لإفراغ جبال النوبة من السكان. والذين يشكلون القاعدة الجماهيرية الداعمة للحركة الشعبية لتحرير السودان في جبال النوبة، والتي كانت تحارب ضد النظام.

وفي عام ١٩٩٨ بدأت مجاعة جديدة في جنوب السودان في منطقة بحر الغزال والتي كان جزءاً من أسبابها إضافة إلى الحرب، هو سياسات الحكومة في تمكين البقارة أو «المرحليين»

٢٢٢- البطحاني، ورقة مسيرة الاقتصاد السوداني في ستين عاماً ٢٠١٦، ص ٢٢٩.

من السلاح. حيث قام البقارة بالإغارة على الماشية التابعة للقبايل الجنوبية والاستحواز عليها وترحيلها إلى أراضي البقارة مما ساعد على انتشار المجاعة في منطقة بحر الغزال عبر تجريد السكان من مصدر قوتهم و ثروتهم الحيوانية وإجبارهم على ترك أراضيهم. وفي عام ١٩٩٨ قدرت أعداد المواطنين الذين يعيشون في خطر المجاعة في الجنوب بـ ٢,٣ مليون إنسان. فاللامبالاة من قبل النخب الإثنية الحاكمة تجاه ما يجري في تلك المناطق من موت بسبب السياسات التنموية الخاطئة أدت إلى صناعة متعمدة للجوع في مناطق عدة في السودان، وإلى إفقار الملايين، وإلى موت عشرات الآلاف بسبب المرض والجوع وانعدام الخدمات وضعف الأمن الغذائي والرعاية الصحية.^{٣٢٣}

الإثنوسايد: الإبادة الإثنية

إن أشكال الموت المجاني والجماعي للمدنيين العزل من إثنيات مضطهدة عبر سياسات وقرارات لا تأمر مباشرة بالقتل، ولكن الموت يصبح نتيجة لتلك السياسات يعتبر أحد أشكال التطهير الإثني التي تقترب من الإبادة الجماعية، والتي فعليا تؤدي في أوقات عديدة إلى محو إثنية من على وجه الأرض مثلما حدث في حالة الانقراض لإثنيات عديدة نتيجة لسياسات الاستعمار الاستيطانية في أمريكا اللاتينية والكاريبية.

حيث انقرضت إثنيات بأكملها نتيجة للأمراض والتشغيل القهري والتجوع في داخل المعسكرات المغلقة، فقد فتكت الأمراض والأعمال الشاقة بتلك الإثنيات.

ويسمي مايكل مان هذه الدرجة من العنف بـ (Ethnocide) أي الإبادة الإثنية.^{٣٢٤} وقد شكلت فترة ازدهار تجارة الرقيق في السودان مرحلة أدت إلى انقراض وإفراغ أراضي كاملة من سكانها. أي إلى شكل من الإبادة الإثنية الكاملة أو الجزئية، حيث لم يكن الهدف هو القتل ولكن التجارة في الرقيق أدت إلى تطهير إثني لمناطق ومجموعات بأكملها.

«فإن غارات صيد الرقيق خاصة في القرنين التاسع عشر والثامن عشر قد كان لها أثرها

323- Human Rights Watch report, Civilian Devastation, 1993. <https://www.hrw.org/reports/1993/sudan>. Accessed , February, 2017./

324- Mann 2005, p.16.

السلبى على المجموعات المستهدفة. فلقد أفرغت مناطق كاملة من السكان والذين نجوا من الاسترقاق تم تشريدهم ونشتيتهم في اتجاهات مختلفة، فقدرتهم كمجموعات على الترابط والتعايش وتأمين إنتاج احتياجاتهم الأساسية تدمرت بالكامل، فقد اضطر بعضهم إلى تبني هوية جديدة والانضمام إلى مجموعات أخرى لينجوا ويستمروا في العيش.^{٣٢٥}

وفي عهد الدولة المهديّة كانت عمليات الترحيل القسري والهجوم المستمر على جبال النوبة من أجل الرقيق، وقمع السكان وإجبارهم على الرحيل إلى أم درمان أدت إلى فرار السكان إلى أعالي الجبال وإلى موتهم جوعاً نسبة لعدم قدرتهم على الزراعة.

وفي مناطق أخرى في دارفور تمت عمليات ترحيل جماعي إجباري لمجموعات واسعة من السكان إلى عاصمة المهدي، وأدت عمليات التهجير القسري تلك موت الآلاف أثناء الرحلة الطويلة وبسبب فقد الماشية والموارد الطبيعية للسكان.

وبالنتيجة كانت فترة المهديّة هي الفترة التي استمرت فيها عمليات الاسترقاق بالإضافة إلى الحروب المستمرة، الأمر الذي أدى إلى موت جماعي مستمر. وخاصة للإثنيات الإفريقية التي كانت ضحية مباشرة للاسترقاق في مناطقها ولتهجير القسري والقمع المستمر، حيث أن ثلثي عدد سكان السودان كانوا قد انقرضوا خلال فترة ١٤ عاماً هي فترة حكم المهديّة. وخلال الفترة ما بعد الاستقلال كانت السياسات الخاطئة التي تأثرت بها المناطق الأكثر فقراً، والتي تقطنها الإثنيات الإفريقية هي سبب أساسي في صناعة المجاعات التي ضربت البلاد ومات خلالها الآلاف من السكان.

في الوقت الذي لم تقدم لهم الحكومات الدعم اللازم، بل وقفت حاجزاً ضد تقديم العون الإنساني خلال تلك الكوارث؛ مما يدل على درجة كبيرة من اللامبالاة بحياة البشر من تلك الإثنيات، مما أدى إلى إبادة إثنية جزئية على الأقل لعشرات الآلاف، بينما هجر وشرّد مئات الآلاف وتعرضوا لإشكال مختلفة من القهر والعنف والتمييز في معسكرات النزوح في المدن وخاصة الخرطوم.^{٣٢٦}

كما أن القتل الغير مباشر عبر سياسات التجميع في منتصف الستينات في الجنوب قضى على أعداد كبيرة من المدنيين، «وبمقتضاها سبق السكان الريفيون في المنطقة الأستوائية إلى

325- Ahmed 2007, p.9.

326- Watch 1993.

ثلاث وثلاثين قرية سميت قرى السلام مع إحاطتها بالقوات بهدف حرمان مقاتلي أنانيا من الطعام والمأوى ...

ورغم أن كل أسرة تعيش في تلك القرى حصلت على أربعة جنيهاات سودانية لبناء بيت مع قطعة أرض وبذور غير أن أولئك المهجرين داخلها كانوا بمثابة رهائن بمعنى الكلمة مقابل معلومات عن أماكن وجود أنانيا. وقد تقشت بينهم الأمراض في هذه المعسكرات المغلقة فمات المئات بفعل سوء التغذية والكوليرا وأوبئة أخرى، بينما دأبت الحكومة على الإنكار المطلق لوجودها.^{٣٢٧} وهذه إحدى صور الأنتوسايد أو القتل والإبادة الإثنية نتيجة سياسات حكومية خاطئة ولا مبالاة بموت المدنيين في ظروف لا إنسانية.

وفي المرحلة السادسة والأخيرة من العنف، يصبح القتل هو النية الأساسية والهدف المباشر للسياسات والأنشطة التي تقوم بها الدولة أو الإثنية المسيطرة. حيث يصبح القتل الجماعي متعمدا من أجل التطهير الجزئي أو الكلي لإثنية معينة.

وأول درجات العنف والقتل المتعمد تأتي من خلال القمع الكلي للمجموعة وخاصة عبر استهداف المدنيين، كما يجري عبر القصف الشامل للمدن والقرى التي يعيش فيها المدنيون؛ ليصبح المدنيون الضحايا الأساسيين لحمالات من القمع الشامل والقتل والموت الجماعي. وهذه الحملات هي التي أدت إلى مقتل ما لا يقل عن ٢٠٠ ألف من سكان دارفور خلال الفترة من ٢٠٠٣ إلى ٢٠٠٥، وأدت إلى مقتل ما لا يقل عن ١٠٠ ألف من النوبة في حملات الجهاد في التسعينات والحرب الأهلية هناك منذ ١٩٨٣. واستمر القصف العشوائي يقتل العشرات في دارفور وجبال النوبة والنيل الأزرق حتى عام ٢٠١٦.

فالحروب الأهلية تستخدمها الإثنيات المسيطرة لارتكاب جرائم ضد الإثنيات المضطهدة ترتقي إلى جرائم الحرب والجرائم ضد الإنسانية في القانون الدولي، فالقصف العشوائي وتدمير المنشآت المدنية وتدمير الحقول الزراعية وقتل الماشية وحرق القرى وغيرها مما يسمى بسياسة الأرض المحروقة ظلت تمارس في الحروب الأهلية في السودان على أيدي الجيش السوداني والمليشيات القبلية في كل من الجنوب قبل الانفصال ودارفور وجبال النوبة والنيل الأزرق.

إضافة إلى سياسات القتل الجماعي الأخرى من تجويع وحصار غذائي ومنع لدخول

المساعدات الإنسانية. مما يتسبب في مجاعات مصطنعة تقتل العشرات، هذا إضافة إلى سياسيات الاغتصاب الجماعي والتي تهدف إلى تغيير في نسل تلك الإثنيات والتحكم في نمو أعداد الإثنيات الإفريقية عبر الاغتصاب وتوليد أطفال من عرقية مختلطة. بالمقابل فإن الأطفال يموتون من الجوع وانعدام الطعام والرعاية الصحية، مما يؤدي إلى انقراض أجيال كاملة، والناجون سيصبحون غير قادرين على عيش طبيعية، أما نتيجة للاعتلالات الصحية الدائمة وسوء التغذية أو لانعدام فرص التعليم التي تؤلهم لحياة كريمة في المستقبل.

البوليتيسايد: الإبادة السياسية

أما الوجه الآخر لهذا الموت الجماعي في هذه المرحلة من التطهير الإثني يتعلق بالاستهداف المتعمد، ولكن الجزئي لفئات معينة داخل الإثنية المعينة. وهذه الفئات غالباً ما تكون النخب والمجموعات المؤثرة في المقاومة ضد الاضطهاد الذي تعانيه تلك الإثنية. حيث يتم قتل جماعي للناشطين والفاعلين السياسيين وقمع شديد للنخب المتعلمة والمستتيرة. والهدف هو أن يتم سلب الإثنية من قياداتها السياسية الواعية التي تقود نضالها أو مقاومتها في المطالبة بحقوقها. ويسمى ما يكل مان هذا النمط من العنف الهادف إلى التطهير الإثني الجزئي والذي يركز على النخب السياسية بـ «Politicide» أو الإبادة السياسية أو القتل السياسي.

وهو مصطلح جديد يشير القتل الذي يستهدف الطبقة القيادية الكاملة الحالية أو المحتملة لجماعة إثنية.^{٢٢٨} وعملية القتل أو الإبادة السياسية تهدف إلى محو القيادة والنخبة المثقفة والانتلجنسيا التي تمثل الهوية الثقافية للإثنية، وبالتالي محو الإثنية ثقافياً وسياسياً. فتدمير القرى والقصف والقتل في الحروب للمدنيين قد لا يؤدي إلى القضاء على هوية الإثنية الثقافية. ولكن إبادة نخبتها الثقافية وقياداتها السياسية يحمل في داخله نية أكبر للقضاء الكامل على إثنية معينة، باعتبار أن الإثنية في الأساس هي كيان يُعرف من خلال هويته الثقافية.

328- Mann 2005, p.17.

وفي السودان تتم عمليات الإبادة السياسية للطبقات القيادية للإثنيات الإفريقية منذ بداية الدولة السودانية الوطنية المستقلة. فقد شملت أحداث توريت مقتل ٣٣٦ معظمهم من الشماليين، ولكن في خلفية هذا العنف الإثني كان الخوف العميق لدى النخب الجنوبية من السيطرة الشمالية العربية على الجنوب، وعلى حكم السودان ككل نتيجة للسودنة التي استبعدت الجنوبيين.

وكانت النخب الجنوبية تخشى القمع نتيجة للاحتجاجات التي اعترضت على نتائج السودنة، هذا إضافة إلى بداية استهداف النخب الجنوبية. حيث حكم بالسجن عشرين عاما على أحد أعضاء البرلمان الجنوبيين عن يامبيو مما فجر تظاهرات وأعمال شغب في منطقة الزاندي قتل إثرها ثمانية أشخاص.

وكانت تلك إحدى شرارات العنف الذي جرى في مطلع أغسطس ١٩٥٥ في توريت. وقد كان محمد أحمد المحجوب رئيس الوزراء عام ١٩٦٥ أشد عداء للنخب في الجنوب، هذا رغم أنه كان يدعم حركات التحرر في إفريقيا في تناقض مثير للجدل.

إذ يقول روبرت كولينز أن المحجوب: «أيد أتباع سياسة صارمة مع الجنوبيين وتوسع في سياسة عبود للتعريب والأسلمة. حيث أصدر أوامره للجيش في يونيو ١٩٦٥ بقمع وإخضاع الجنوبيين المتعلمين بصفة خاصة، وهي السياسة التي بلغت ذروتها في حادثتين بالفتي التحريض والإثارة.

فقد حدث في ٨ يوليو ١٩٦٥ أن قتل جندي على يد جنوبي إثر مشاجرة بسبب إحدى العاهرات، فخرج جنود حامية جوبا دون مقاومة من الضباط واجتاحوا شوارعها مما أسفر عن قتل ١٤٠٠ جنوبي. وتحول معظم البلدة إلى ظلام.

وبعد تلك الأحداث بأربعة أيام - أي في ١٢ يوليو - أحاطت قوات حامية واو بحفل زفاف جنوبي وفتحت النار على المحتفلين حاصدة أرواح ٧٦ رجلا من نخبة الجنوبيين.^{٣٢٩}

إن هذين الحادثين لا ينفصلان عن تاريخ لاحق مستمر من القمع المؤسسي ضد النخب الجنوبية. والتي اعتقل أعضاؤها وعذبوا، وتعرضوا للاغتيال والقتل في المعتقلات والأحكام التعسفية والإعدام.

وفي جبال النوبة في التسعينات والثمانينات من القرن الماضي جرت عملية استهداف

مماثلة للنخب من أبناء جبال النوبة، بحيث تمت اغتياالات، واستهداف مباشر للمتقفيين والمتعلمين من أبناء النوبة، يقول أليكس ديوال: «إن فرق الموت استهدفت قيادات المجتمع في المناطق الريفية بينما المثقفون والانتلجنسيا في المدن تمت محاصرتهم من قبل المخبرات العسكرية واختفوا ...»

يقول إن الحكومة كانت تأخذ المتعلمين وتأخذ المهنيين حتى تضمن أن النوبة كانوا بدائيين لدرجة أنهم لا يستطيعون التعبير عن أنفسهم بأنفسهم»^{٣٣٠} وفي الواقع أن ما تمت ممارسته في التسعينات استمر في الحرب التي بدأت في يونيو ٢٠١١. حيث استهدفت الحكومة النخب من أبناء جبال النوبة وقتل واختفى العشرات في ما سمي بوادي الموت في كادقلي. فقد اعتقلت المخبرات العسكرية النخبة من أبناء النوبة وقتل بعضهم على الفور ورميت جثثهم في الخلاء.

بينما قتل البعض أمام أسرهم، واعتقل آخرون لسنوات تعرضوا خلالها للتعذيب الذي سبب لبعضهم إصابات بالغة. كما تم قتل الشباب من طلاب الجامعات وأجبر العشرات بل المئات من شباب ومثقفي جبال النوبة للفرار من البلاد خشية القتل والاعتقال التعسفي. وفي دارفور ظلت تجري منذ بداية الحرب ملاحقة مستمرة لأبناء دارفور من المتعلمين والمثقفين، وخاصة الطلاب الذين يقودون حركات مقاومة سلمية واحتجاج داخل المدن في دارفور والخرطوم وغيرها. حيث تعرض الطلاب للقتل والاغتياال وتعرضت الطالبات للاغتصاب.

بينما اختفى وقتل العديد من الناشطين السياسيين والمثقفين والصحفيين في ظروف غامضة خلال ال١٦ عاما من الحرب. في الوقت الذي فر فيه الآلاف من المتعلمين من أبناء دارفور إلى خارج السودان خوفا من القتل والقمع. ولذلك فإن الإبادة السياسية للإثنيات الإفريقية في السودان والجرائم التي ترتكب من قبل النخب والإثنية الحاكمة، تسهم باستمرار في غلق المجال على الإثنيات الإفريقية ونخبها في التعبير عن مطالبهم ومقاومة الاضطهاد الذي يجرى لهم. مما يدفع النخب إلى تبني العنف كوسيلة وحيدة للحماية وللمطالبة بالحقوق، مما يزيد من دوافع الإثنية الحاكمة للقضاء على هذه النخب تحت حجة أنهم متمردون يقاتلون ضد الدولة.

الجيئوسايد: الإبادة الجماعية

وفي أعلى قمة العنف الذي يؤدي إلى التطهير الإثني والعرقى الشامل تأتي «الإبادة الجماعية - Genocide». وهي مصطلح حديث اخترعه المحامي البولندي رافائيل لامكين عام ١٩٤٤.

وقد عدلته الأمم لتعرف الإبادة الجماعية بأنها: ”أي عمل إجرامي يهدف إلى تدمير إثنية أو قومية أو مجموعة عرقية أو دينية والتي تستهدف من أجل تدميرها.“ وهي حسب القانون الدولي تحتوي على عنصرين هامين؛ هما: أولاً: العامل العقلي، والذي يعني النية في تدمير المجموعة الإثنية أو العرقية أو... والعامل الآخر هو العامل المادي والذي يشتمل بدوره على خمسة أعمال إجرامية، بحيث لا تسمى الجرائم ”إبادة جماعية“ بدون توفر العاملين، أي النية والقيام الفعلي بالعمل الإجرامي.

ويذكر القانون الدولي الأعمال الإجرامية التي تشملها الإبادة الجماعية كالآتي:

- (١) قتل أفراد المجموعة الإثنية أو العرقية أو الدينية.
 - (٢) التسبب في أذى عقلي أو بدني جسيم لأفراد المجموعة.
 - (٣) التسبب المتعمد في ظروف تؤدي إلى وضع المجموعة جزئياً أو كلياً في خطر التدمير.
 - (٤) فرض سياسات تهدف إلى منع الإنجاب بين المجموعة.
 - (٥) النقل الإجباري لأطفال المجموعة إلى مجموعة أخرى.
- وقد أضافت معاهدة روما المنشئة للمحكمة الجنائية الدولية أشكالاً لجرائم أخرى تدخل في إطار الإبادة الجماعية.

وفي السودان تمت توجيه التهم إلى الرئيس السوداني عمر البشير في ٢٠٠٩ و٢٠١٠ بارتكاب جرائم إبادة جماعية في دارفور إضافة إلى جرائم ضد الإنسانية وجرائم حرب، إضافة إلى وزير الدفاع إبراهيم محمد حسين وأحمد هارون ومسؤولين آخرين في الحكومة السودانية. حيث شملت حيثيات الاتهام، أن البشير أمر بقتل ما لا يقل عن ربع مليون في دارفور بين ٢٠٠٣-٢٠٠٥، كما اغتصبت آلاف النساء. وقدرت بعض الدراسات أن النساء المغتصبات في دارفور وصل عددهن إلى ١٠٠ ألف. في حين تم تشريد أكثر من مليونين نازح، وحرقت عشرات القرى. وكل هذه الجرائم استهدفت الإثنيات الإفريقية من القبائل غير العربية في دارفور.

في جنوب السودان تقدر منظمة هيومن رايتس وتش أن عدد القتلى في الحرب الأهلية منذ ١٩٨٣ وحتى ١٩٩٣ تجاوز ١,٣ مليون إنسان. وأحصت المنظمة حوالي ١٠٠ ألف لاجئ في إثيوبيا في عام ١٩٩٣، وأكثر من ٦٠٠ ألف نازح داخليا في الجنوب. في ظل تراجع مستمر لأعداد الرجال بحيث أصبحت نسبة الرجال للنساء هي نسبة ثلاثة إلى اثنين.

حيث أن سكان الجنوب قبل الحرب كانوا حوالي خمسة إلى ستة ملايين، ولكن عدد السكان عام ١٩٩٣ كان أربعة ملايين فقط، بحيث قل عدد السكان بحوالي ١,٩ مليون، وفي هذا العام وحده قل عدد السكان بمقدار ٢٢٠ ألف؛ قتلوا خلال الحرب أو بسبب الأمراض المنتشرة أو الجوع.

وأسباب الموت تشمل القصف العشوائي الحكومي وحرق القرى وتدمير الماشية والزراعة والتجوع والتعذيب وسياسة الأرض المحروقة والاعتقال والتعذيب والمنع من الحركة ومنع وصول المساعدات، من بين جملة من الانتهاكات الجسيمة التي تعتبر حسب معاهدة روما والقانون الدولي ترقى إلى جرائم إبادة جماعية وجرائم حرب وجرائم ضد الإنسانية.

وما شهدته فترة التسعينات ليس بعيدا عما جرى في الثمانينات أو في السبعينات قبل اتفاق أديس أو ما جرى في الستينات. فقد توقفت الحرب في الجنوب لاثنتي عشر عاما فقط خلال خمسين عاما من القتال.^{٣٣١}

أما جبال النوبة فشهدت عمليات مماثلة من القتل والتشريد، حيث قتل ما لا يقل عن ١٠٠ ألف من المدنيين في حملة الجهاد على جبال النوبة في التسعينات، كما رحل قسريا ٤٠٠ ألف ونزح نصف مليون آخرين. وكان هناك نصف مليون عالقين في مناطق سيطرة الحركة الشعبية في الشمال بعد بداية الحرب في ٢٠١١، حيث تضرب الحكومة حصارا إنسانيا وتواصل القصف اليومي بالطائرات التي تؤدي إلى مقتل عشرات المدنيين.

ومع استمرار لسياسات الأرض المحروقة في جبال النوبة والنيل الأزرق أيضا. إن الإبادة الجماعية للإثنيات الإفريقية في السودان تجري فعليا منذ نصف قرن، وكافة الحكومات التي توالى على السودان قد ارتكبت جرائم ترقى إلى الإبادة الجماعية في مناطق الإثنيات الإفريقية. ولكن فقط البشير هو الذي وجهت له المحكمة الجنائية الدولية تهمة رسمية. ولكن العديد من الجرائم المذكورة تمت في عهود حكم عدة بعضها كانت في ظل حكومات الديمقراطية. وعلى اختلاف الأشخاص والأحزاب التي حكمت البلاد، فإن الإثنيات الإفريقية

في السودان كانت تتعرض لدرجات متفاوتة من التطهير الإثني تزداد شدة وتخفض في مناطق معينة في فترات مختلفة. حيث بلغ العنف والتطهير الإثني ضد المجموعات الإفريقية إلى أقصى مداه في ظل حكومة النخبة المتطرفة من الإخوان المسلمين، فقد وصل إلى حد الإبادة الجماعية الشاملة.

ولكن الحرب في الجنوب وجبال النوبة خاصة منذ ١٩٨٢، قد جرت فيها فظائع لا تقل خطورة عما فعله البشير، وكان جزء من ذلك تحت قيادة الحكومة الديمقراطية. فقد شهدت مدينة الضعين إبادة جماعية لقبيلة الدينكا قتل فيها ما لا يقل عن ألف وخمسمائة من الدينكا حرقا واختناقا، فيما عرف بمذبحة الضعين.

ففي ٢٧ مارس ١٩٨٧ قامت مجموعة من قبيلة الرزيقات التي كان قد سلحها الصادق المهدي قبيل فترة قصيرة بنصيحة من وزير دفاعه الذي ينتمي لنفس القبيلة فضل الله برمة ناصر. وقد قتل الدينكا إثر شكوك القبيلة في أنهم سيدعمون هجوما للحركة الشعبية على الضعين، فقامت الشرطة بتحميل كل دينكاوي موجود في الضعين في القطار المتجه إلى نيالا، فقام الرزيقات بإحراق عربات القطار بمن فيها في غياب تام لأي حماية أو رد فعل من الشرطة أو الجيش، في حين أنكرت حكومة الصادق المهدي الحادثة تماما.^{٢٢٢}

كما قام الصادق المهدي باعتقال الناشطين سليمان بلدو وعشاري لأنهما قاما بكتابة تقرير موسع عن المجزرة، في إطار قمع الحقيقة التي تفضح هذه الجريمة. وواصل الرزيقات حملتهم ضد الدينكا وقاموا بملاحقتهم إلى بحر الغزال واستولوا على الآلاف من المواشي وأحرقوا القرى مما تسبب في المجاعة في ١٩٨٨ إضافة إلى الجفاف. وعندما وقعت اتفاقية السلام الشامل في عام ٢٠٠٥ كان عدد القتلى من الجنوب وصل إلى مليوني قتيل وخمسة ملايين نازح.

وفي دارفور ما لا يقل عن ربع مليون قتيل خلال ١٥ عاما من الحرب في حين لا يقل عدد القتلى في جبال النوبة مائة وخمسين ألف قتيل خلال الحرب منذ ١٩٨٢، ونزوح مئات الآلاف من السكان. وبذلك فإن الإثنيات الإفريقية في السودان خسرت ما لا يقل عن مليونين ونصف مليون إلى ثلاثة ملايين من القتلى في مشروع مستمر للإبادة والتطهير الإثني ما زال مستمرا بأشكال مختلفة.

٢٢٢- كولينز ٢٠١٥، ص ٢٠٨.

الفصل الرابع النخب السودانية: الهروب من واقع التطهير الإثني إلى سؤال الهوية

يقول مايكل مان إن: «الصراعات الإثنية ذات طابع إيديولوجي للغاية».^{٢٣٣} ورغم أن الإيديولوجيا وحدها لا تشكل الدافع خلف النزاعات الإثنية، التي قد تؤدي إلى تطهير إثني أو إبادة جماعية إلا أنها إحدى القوى الأساسية للصراع الاجتماعي التي تقود المجتمعات إلى تلك النهاية.

فالمبررات الإيديولوجية للتطهير الإثني تنبني على أسس واقعية تنمو من الصراعات التاريخية... وبما أن الناس ليسوا أغبياء، فإنهم يتقبلون الإيديولوجيات التي تعطي معنى معقولا مرتبطا بعالمهم، وتستطيع أن تفسره بشكل فعال.

في السودان الإيديولوجيا لعبت دورا هاما في صناعة واقع الصراع الإثني والسياسي الذي أوصل البلاد إلى التطهير الإثني والإبادة الجماعية.

يقول محمد جلال هاشم: «تقوم الاستقطابات الإيديولوجية في السودان على الأسلمة والاستعراب من جانب، ومن الأفرقة من الجانب الآخر، تتوسطهما دعاوي التوازن القومي والثقافي».

تعتمد إيديولوجيا الأسلمة والاستعراب على الاستيعاب والذي يقوم بدوره على ميكانيزمات إعادة إنتاج الهامش والأطراف في المركز وقد استصعبت هذه العملية معها كل جراحات ومرارات القهر والاضطهاد التي بلغت قممها في مؤسسة الرق ثم انتهت بموجات الإبادة الجماعية التي صاحبت الحرب الأهلية.^{٢٣٤}

ويضيف حسن موسى قائلًا: «ف«تور» يرى نظريتين متعارضتين للإيديولوجيا في أدب ماركس الأولى تتعلق بالإيديولوجيا المهيمنة كانعكاس بريء لوضعية الطبقة المهيمنة، والثانية

333- Mann 2005, P.30.

٢٣٤- محمد جلال هاشم، ورقة السودانو عروبية او تخالف الهاريين: المشروع الثقافي لعبد الله على إبراهيم، معهد الدراسات الافريقية والاسيوية، جامعة الخرطوم، ١٩٩٨. ص ٢٤ هاشم ١٩٩٨.

تتعلق بالإيديولوجيا المهيمنة كأداة غير بريئة لفرض سيادة طبقة على الطبقات الأضعف. وإذا كانت الإيديولوجيا، في الحالة الأولى هي مجرد انعكاس بسيط لواقع اجتماعي فهي في الحالة الثانية أداة مستخدمة - عن سبق القصد والترصد - لفرض الأفكار التي تخدم مصالح الطبقة المهيمنة.^{٢٢٥}

والنخب السودانية المثقفة والأكاديمية التي تصنع وتقود وتعيد صناعة الخطاب والنص الإيديولوجي في السودان تعاني من أزمة رئيسية تتعلق بارتباطها الوثيق بالسلطة. فعلاقتها بالسلطة من نواح مختلفة يجعلها في تعبيرها عن القضايا الوطنية - سواء من منظور فكري أو تاريخي - تعبر في الحقيقة عن مواقف سياسية كامنة خلف ذلك الخطاب. كما أن هؤلاء النخب يعبرون أيضا عن مواقف مرتبطة بانتمااتهم الإثنية التي بدورها تحكم متوجههم الفكري وترسم خطوطهم الإيديولوجية.

يقول محمد صالح: «إن معظم الكتاب والمؤلفين السودانيين الذين كتبوا حول سؤال القومية في السودان، كانوا منخرطين بشكل شخصي في السياسة السودانية، وتبوأوا مناصب سياسية أو أصبحوا مدافعين عن قضية أو أخرى لجبهات التحرر السياسية. وهذا الموقف الفريد يجعل اسهاماتهم في النقاش حول الإثنية والقومية في السودان ليست فقط ذات طابع حاد، ولكن ذلك يعني أيضا أن تلك الكتابات تحمل رسائل سياسية مؤثرة.»^{٢٢٦}

وهذه الرسائل السياسية بالتأكيد لها أهميتها القصوى في تحديد مسارات السياسة السودانية عبر التاريخ الحديث للسودان منذ ما قبل الاستقلال.

فعلى الرغم من الوضوح الكبير لواقع الصراع الإثني والانقسام الإيديولوجي الذي ولد حروبا أهلية انتهت إلى تطهير إثني وإبادات جماعية، إلا أن معظم النخب السودانية التي في أغلبها مرتبطة بالسلطة لم تقم في الحقيقة بمناقشة هذه الصراعات في شكلها الواقعي المرتبط بحقائق العنصرية والتمييز واحتكار السلطة وآليات تركيز الثروة والقوة السياسية في أيدي الإثنية العربية المسلمة في البلاد.

فقد ناقش المثقفون والأكاديميون السودانيون أزمت البلاد في إطار ما سمي بصراع

٢٢٥- حسن موسى، شبهات حول الهوية السودانية، مجلة كتابات سودانية، عدد(٣)، إبريل ١٩٩٣.

الهوية. هذا الصراع تم وضعه في قوالب مفاهيمية وإيديولوجية ابتعدت عن واقع الممارسة السياسية اليومية. تلك الممارسة التي كانت ولا تزال تنتج عشرات وفي بعض الأيام والساعات مئات وآلاف الضحايا من القتلى والجرحى والنساء المغتصابات.

فقد اختارت النخب الجدل حول ما سمي بـ«سؤال الهوية» في إطار بعيد عن ساحة الحقائق الواقعية. فالواقع يثبت أن الدولة السودانية ما بعد الاستقلال هي دولة عنصرية تميز ضد مجموعات من شعبها، وتمارس ضدهم العنف بشكل يومي في مناطق مختلفة وبدرجات مختلفة، وتقود عملية مستمرة من التطهير الإثني المتنوع الأشكال حسب الجغرافيا والمواقف السياسية ودرجات المقاومة لمشروع الدولة للأسلمة والتعريب.

وفي ظل هذا الهروب من الواقع فإن النخب السودانية أنتجت سيلا من النقاشات والكتب والدراسات حول صراع الهوية، كما أنتجت مدارس ورؤى مختلفة على ضفتي الصراع الإثني. فقد وقعت النخب من الإثنيات الإفريقية في ذات شرك ما سمي بسؤال الهوية أو «صراع الرؤى» حول ما هية هوية السودان، أو من هم السودانيون.

ففي حين يلتزم ممثلو الإثنية العربية المسلمة بتوجهاتهم العربية والإسلامية، ولكن بتدرجات متباينة من التطرف والاعتدال، فإن النخب من الإثنيات الإفريقية تبنت الاتجاه المقابل الذي يدافع عن أفريقية السودان.

وكانت هنالك محاولات بائسة وبائسة مستترة وواضحة لخلق شكل من التوفيق بين تلك العروبة وتلك الأفريقية. فتحت مصطلحات «الأفروعروبية» و«حديثا السودانوعروبية» في محاولة لجمع السودانيين تحت (هوية توحدهم).

لكن واقع الحال الذي ظهر جليا ما بعد اتفاقية السلام الشامل، والتي اقترحت أن تكون الفترة الانتقالية لـ ٦ سنوات هي فرصة لصناعة ما سمي بالوحدة الجاذبة، ذلك الواقع أثبت هلامية وعدم واقعية أي من تلك المدارس والأفكار وعدم ارتباطها بالحقائق المعاشة على الأرض. فأى من تلك المدارس لم تكن سوى محاولة صناعة ما يسمى «بالهوية المتخيلة» من أجل توحيد المجموعات الإثنية في إطار كل من الإثنيات الإفريقية أو الإثنيات العربية من جهة. أما بالنسبة للتوفيقين أو الوجوديين كانت ترمي إلى صناعة «هوية سودانية» لا يبدو أنها موجودة على أرض الواقع. وفي خلفية هذا الجدل يكمن السؤال حول الحاجة أصلا لمسألة الهوية، أو سؤال الهوية. فهل يحتاج الحل الذي ينهي الصراع الإثني في السودان لحسم

حقيقة من هم السودانيون أم إلى تأكيد على حقيقة وواقع «مَن» من السودانيين يجب أن يحكم السودان؟

«إن الخطاب المسيطر يعكس الدور السياسي للإثنية المسيطرة أو المجموعات القومية في علاقتها بالدولة، وهذا الخطاب قد يسهم في تهميش المجموعات الإثنية التي تمثل (الأخر المختلف) أو غير المتماهي، ولذلك فهو يمثل خطراً على (الأغلبية الأخلاقية) وعلى مشروع بناء الدولة.»^{٣٣٧}

وهذا الخطاب المسيطر في السودان كان وما زال ممثلاً للخطاب أو المدرسة العروبية في السودان، وهي المدرسة التي تعبر عن الإثنية العربية المسلمة المسيطرة والحاكمة منذ مملكة سنار. ولقد حسم أمر الخطر الذي يشكله هذا الخطاب منذ ولادة الدولة السودانية، والتي ظلت ترزح تحت الحروب الأهلية منذ ذلك الاستقلال إلى الآن، كما أن «استقلال» أو انفصال الجنوب شكل الهزيمة الحقيقية لهذا الخطاب ولمشروع بناء الدولة السودانية التي دافع عنها الخطاب العروبي.

فهذا الخطاب الذي سيطر على الساحة السياسية السودانية منذ ما قبل الاستقلال وحتى الستينيات، كان يحلم بصناعة البوتقة الانصهارية التي تنتج الدولة - الأمة العربية الثقافة واللسان على حساب المجموعات الإثنية غير العربية وغير مسلمة وذلك في تجاهل كامل لواقع التعدد الإثني في البلاد.

فالمتقنين والنخب من الإثنية العربية والذين يعتبرون الآن من رموز الدفاع عن التعدد الإثني في السودان كانوا في فترة الستينيات من المدافعين بشدة عن العروبية، وأبرزهم الكاتب والمفكر ومستشار الراحل جون قرنق منصور خالد.

فقد كتب في مقال في الستينيات لجامعة الخرطوم أورد مقتطفاً منه الدكتور محمد جلال هاشم، قال منصور: «وفي مطلع الحديث عن التخطيط التربوي نتساءل عما فعله السودان المستقل لتأكيد شخصيته العربية... ولكيما تكون هنالك شخصية عربية، وكيان ثقافي عربي وحضارة عربية لا بد أن يكون هنالك لسان عربي.»

ويعلق محمد جلال قائلاً: «إن دعوة منصور خالد العروبية لا تقف عند هذا الحد بل تتعداه لتأخذ بعداً قومياً عربياً أساسه ما يسميه بالاستقلال الثقافي والذي (لم يكتمل ولن

يكتمل) ما لم يتم (استرداد الشخصية العربية في مدارس السودان)، ولنا أن نلاحظ غياب الوعي بالواقع الإفريقي للأطراف السودانية ولا عجب! فقد كانت العروبية، وربما لا تزال، مسيطرة آنذاك. بينما الأفروعروبية لا تزال تقبع داخل الأروقة الأكاديمية.»

ويواصل محمد جلال الاقتباس من مقالات منصور ليورد عبارات أخرى تؤكد على العروبية الصارخة لمنصور في فترة الستينيات حيث يقول منصور خالد: «إن هؤلاء جميعا سيدركون أن للجامعة وظيفة في إعادة بناء الشخصية السودانية... في تعميق المحتوى الفكري للاستقلال الوطني عند المثقفين... في تأكيد كيان السودان العربي... في خلق منارة للفكر الإفريقي في أول بلد مستقل في إفريقيا جنوب الصحراء لتكون هديا ونبراسا للقارة الناهضة...»^{٢٣٨}

إن عبارات منصور خالد تعبر عن فترة الستينات التي يعتقد محمد جلال هاشم أنها شهدت ذروة المدرسة العروبية في الوقت الذي كانت الأفروعروبية تتخلق في الأروقة الأكاديمية ثم انتقلت لاحقا إلى الفضاء الثقافي عبر ما سمي بمدرسة الغابة والصحراء.

ولكن من الجدير بالاهتمام هو تغير خطاب منصور والذي تحولت مواقفه السياسية عبر السنين لينتقل من هذا الفكر العروبي إلى ناقد بعد ذلك للنخب والمثقفين الشماليين والعرب والنظام الذي عمل فيه في عهد نميري، ومن ثم إلى مستشار لقائد أكبر حركة مقاومة مناهضة للسيطرة الإثنية العربية، وتعمل ضد مشروع الدولة العروبية السودانية.

إذ أن هذا التنقل ليس بعيدا عن تأريخ ومسار الفكر السياسي السوداني والخطاب العروبي نفسه، والذي ظل يصطدم بذاته وانعكاساته الفاشلة والمخيبة لآماله الذاتية حتى وصوله في النهاية إلى نقطة اضطراره للتنازل عن هذا الخطاب العروبي بشكله الجارف والاعتراف بالتعدد في محاولة لاحتواء مخاطر الانهيار المتسارع للدولة السودانية.

إضافة إلى احتمالات انقساماتها التي بدأت بانقسام الجنوب ولكنها تظل تنذر بانقسامات أخرى في ظل استمرار هذا الخطاب في الاصطدام بواقعه السياسي العنصري وحروبه ومذابحه الجماعية وإباداته الإثنية.

إن معظم النخب السودانية ظلت تمارس حالة من التناقض المستمر بين خطابها المكتوب وبين انتماءاتها السياسية، والمرتبطة في جوهرها بانتماءاتها الإثنية نفسها التي يعبرون عنها

بشكل واضح أو خفي في نصوصهم الفكرية وخطابهم السياسي. يقول محمد صالح: «إنه بما أن الدولة السودانية سيطر عليها الشماليون، فإن معظم نصوص الكتاب الشماليين تدعم علاقات القوة المسيطرة.»^{٢٣٩} ويصل صالح إلى أنه: «قبل ١٩٨٣ فإن معظم الكتاب السودانيين تبناوا في العلن الوطنية الرسمية، ولكن على المستوى الخاص أو الشخصي، فقد عبروا عن أشكال مختلفة من الوطنية الإثنية. سيكون من التبسيط أن تصور جميع المؤلفين السودانيين على أنهم «إثنيون» على الرغم من أن غالبيتهم هم «إثنيون» (في عمق إيديولوجيتهم).»^{٢٣٩} ويؤرخ محمد صالح لفترة ما بعد ١٩٨٣ بأنها الفترة التي صنع فيها خطاب الحركة الشعبية الداعي إلى بناء السودان الجديد، والذي يجمع السودانيين تحت عقد اجتماعي جديد. ويصفه صالح بأنه مرحلة شكلت تحدياً للخطاب العروبي أو الأحادي لدى معظم النخب المثقفة، ومن ضمنهم منصور خالد الذي اتجه إلى دعم هذا الخطاب الجديد. واعتقد صالح أن تحول منصور خالد إلى معسكر دعم الحركة الشعبية لتحرير السودان، وكتابة كتاب كامل من قبل مثقف شمالي عن قائد الحركة الجنوبي الراحل جون قرنق «يعتبر اختراقاً كبيراً في التعامل مع القضايا عبر «سودنة» بدلاً من أفارقة أو تعريب أو أسلمة السودان.» (Salih 2010).

إن فخ الهوية والتساؤلات حولها والتمترس في مدارسها الفكرية وخطابها السياسي والإيديولوجي، اخترق النخب من الإثنيات الإفريقية ومثل جزءاً هاماً من جهودها في المقاومة للمشروع الإثني العروبي للسيطرة على الدولة السودانية. فقد اتجهت النخب الجنوبية "إلى الاعتقاد بأنهم افارقة وبالتالي ناضلوا من أجل أفارقة السودان." حسب محمد صالح. إلا أن محمد جلال هاشم يعتقد أن المدرسة الداعية للأفارقة كانت الأضعف.

ويتفق معه محمد صالح أيضاً بقوله: "إن الفرق بين الشماليين والجنوبيين المدافعين عن هذه المواقف، يكمن في أن الجنوبيين غالباً ما واجهتهم الوطنية الرسمية. والتي بطبيعتها أكثر عروبية وأقل أفروعروبية. بينما الشماليون ما زالوا يعملون بشكل كبير في داخل القيم الأساسية المسيطرة للدولة السودانية."^{٢٤٠}

وفي ظل الهزيمة الفورية لمحاولات إبراز الأفرقة كإيديولوجيا أو مدرسة مناهضة أو مقاومة على الأقل للعروبة، ناهيك عن كونها طرحا موازيا للمدرسة العروبية، فإن مسألة الهوية والجدل حول سؤال الهوية لا يمثل سوى استنزاف فكري لمجهودات النخب الإفريقية في السودان وانحياز دورها في صناعة المقاومة السياسية المطالبة بالحقوق المسلوبة لإثباتها المضطهدة داخل الدولة السودانية.

فهذا الجدل حول الهوية رغم استناده في النصوص الفكرية للنخب الإفريقية على تاريخ طويل من العنصرية والاستبعاد والاسترقاق، إلا أن ذلك التاريخ وإعادة تفسيره من قبل هذه النخب استخدم في جدل الهوية السودانية بدلا عن استخدامه في تعبئة الفراغ الفكري للقوى السياسية التي تقود المقاومة ضد المشروع الإسلاموعروبي للدولة المسيطر عليها من قبل الإثنية العربية.

فقد كانت الإيديولوجيا الإسلاموعروبية تصنع وتعيد تصنيع تاريخ سياسي موحد بين مجموعاتها المتباينة مبني أحيانا على دولة الفونج وقيامها بتوحيد الأفارقة والعرب كما تدعي مدرسة الغابة والصحراء أو مدرسة الأفروعروبية، أو على تاريخ مستند إلى الأصل العربي المشترك كما يؤمن القوميون العرب أو التاريخ الإسلامي كما يؤمن الإسلاميون. ولكن كل هذه المرجعيات الفكرية والتاريخية كانت تدمج لتصب لصالح السيطرة الإثنية العربية. ورغم أن هذه النصوص أو الخطاب الفكري أسهم في صناعة «انتماء ثقافي أو هوية» للمجموعات الإثنية العربية.

إلا أن الدور الأهم لهذه العملية من إعادة كتابة وتصميم التاريخ قد وفرت السند الإيديولوجي للقوى السياسية من الإثنيات العربية والتي وظفته في السيطرة على قنوات الاتصال الجماهيري وبالتالي في السيطرة على الفكر الوطني والتوجه السياسي للدولة. حيث إن هذه النخب من الإثنية العربية لم تكن تتساءل عن هويتها أو عن هوية السودان، فالإجابة كانت واضحة منذ البداية، وهي الهوية العروبية لهذه الإثنية. ولكن السؤال كان هو مدى سيطرة تلك الإثنية على مقاليد الدولة، وكيفية استكمال تلك السيطرة في وجود إثنيات أخرى تفرض تحديا لمشروع سيطرة هذه الإثنية بشكل منفرد وأحادي على الدولة السودانية. ومن هنا بدأ الصراع الإثني في السودان في إطاره السياسي في ظل الدولة السودانية الوليدة

بعد الاستقلال، والتي فرضت فيها آليات الحكم الديمقراطي الحديثة الحفاظ على الأغلبية البرلمانية لتحقيق السيادة على الدولة، وتحقيق تلك الأغلبية في ظل التنوع الإثني والثقافي. وفي ظل حقيقة هامة وهي أن الإثنية العربية هي في الواقع أقلية (أي أنها مثلت ٣٩٪ من السكان عام ١٩٥٥) فإن السبيل نحو السيطرة لا يمكن أن يكون سوى عبر آليات تجعل هذه الأقلية (أكثرية).

وبالنتيجة فإن هنالك خيارين؛ الأول هو أسلمة وتعريب غير المسلمين وغير العرب حتى لا يشكلوا تحديا لاستكمال السيطرة الأحادية على الدولة. والخيار الثاني هو التخلص منهم وتقليل عددهم إلى درجة تصبح فيها الأغلبية المسيطرة الدائمة هي للإثنية العربية.

وعبر تاريخ السودان الممتد خلال ستين عاما من الاستقلال تم التدرج في استخدام الخيارين حسب النظم الحاكمة ودرجة تطرفها، وحسب مقدار المقاومة من الإثنيات الغير العربية.

فبعد الاستقلال بدأت عمليات التعريب والأسلمة والتي اشتدت وتيرتها خلال نظام عبود، الأمر الذي أشعل المقاومة في الجنوب بشكل واسع، ثم نشأت حركة الأنانيا التي قادت المقاومة في الجنوب في تلك الفترة. وفي ذات الوقت بدأت التجمعات الإثنية المقاومة تظهر في جبال النوبة ودارفور والنيل الأزرق ومناطق البجا في الشرق مع منتصف الستينيات.

وفي ظل هذا الصعود لنبرات الرفض للسيطرة العربية الإسلامية اشتدت وتيرة عنف الدولة عبر آليات عديدة من العنف البوليسي، والقمع الثقافي عبر فرض اللغة العربية في مراحل التعليم المختلفة، وتبني مشروع الدستور الإسلامي بعد ثورة أكتوبر ١٩٦٤.

وفي ظل دكتاتورية نميري فضل الحاكم المنفرد الحصول على هدنة، وأن يسيطر على غضب الإثنيات الغير عربية. فصعد خطاب ما سمي بالأفروعروبية في إطار إيجاد شيء من التواءم بين الإثنية العربية الحاكمة والإثنيات الإفريقية الغاضبة المقاومة.

ولكن هذا الخطاب الأفروعروبي كما وصفه عبد الله على إبراهيم واتفق معه محمد جلال هاشم لم يكن سوى محاولة لامتناس تلك المقاومة لسيطرة الإثنية العربية.

ويوضح ذلك محمد جلال قائلًا: «وهكذا أصبحنا في السودان خاصة منذ السبعينات نشهد الخطاب الرسمي والشعبي يلهجان بالأفروعروبية، بينما تتحكم ميكانيزمات الاستعراب على كل أصعدة البرامج السياسية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية.

وهذه هي ذات ميكانيزمات الاستعراب التي شكلت إنسان سنار (أي نموذج الأفروعروبية

للإنسان السوداني). فإذا علمنا أن هذا هو ذات برنامج المدرسة العروبية، وصلنا إلى أن العروبية والأفروعروبية عبارة عن برنامج واحد يقوم على تكريس الاستعراب.

وما حديث الأفروعروبية عن المكون الإفريقي على وجه التحقيق إلا من قبيل الاستهلاك الشفاهي والتخدير كتكتيك استيعابي، وهكذا نتفق مع عبد لله علي إبراهيم (المرجع نفسه: ١١٩) عندما يقول: وصفوة القول أن الأفروعروبية هي صورة أخرى للخطاب العربي الإسلامي الغالب في السودان».

ويستنتج هاشم قائلًا: «إذن كل الذي مثلته الأفروعروبية هو أنها كانت مشروعًا استيعابيًا (Assimilating Project) طرحته العروبية لاستيعاب تيارات التمرد الإفريقية.»^{٣٤١}

وبالتالي يكون فخ سؤال الهوية والجدال حوله لم يكن سوى إحدى آليات الإثنية العربية في تفرغ المقاومة الإفريقية من قوتها الفكرية، والتي كان من المفترض بها صناعة فكرها السياسي الموزاي الذي يمنح القوى السياسية سندها الإيديولوجي والفكري لتطوير مقاومتها سياسيًا، ومحاولة إيجاد سبل لتقوية قدراتها وبدائلها لإنتاج قوة سياسية فاعلة قادرة على مجابهة المشروع العروبي للسيطرة على الدولة والسلطة في السودان.

فالصراع في الواقع لم يكن أبداً «صراع هوية»، كما تعبر عن ذلك العديد من الكتب والنصوص التي أصدرها العديد من النخب في الشمال والجنوب وغيرهما، بل كان الصراع دوماً صراعاً على السلطة وعلى القوة السياسية.

ولكن النخب في الجنوب مثلاً وقعت في مصيدة الدفاع عن هوية إفريقية في مقابل هوية عربية إسلامية، وتبني سياقاً للمقاومة مبني على رد الفعل أكثر من بناء الاحتياجات الواقعية للممارسة السياسية.

فلقد حاولت النخب في الجنوب تبني فكرة أن الهوية الجنوبية موحدة في إطار إفريقي في اختلافه عن الإطار العربي المطروح من الدولة، إذ يقول رويي: «إن الجنوبيين هم شعب واحد في ما يخص الثقافة وطرق الحياة وكل شيء فيما عدا التعدد في اللغات التي يتحدثونها، فهم أفارقة سود ويحتلون أرضاً مليئة بالموارد.» (Salih 2010).

وهذا التوجه لخلق الهوية الموحدة للجنوبيين يصب في اتجاه لا يعبر عن حقيقة التنوع الكبير داخل الجنوب نفسه بقدر ما يعبر عن الاختلاف عن الآخر العربي.

وهذا التركيز على الجنوب أيضا يشتمل على التوجه الذي تبناه العديد من النخب في فصل ما يسمى بقضية الجنوب، وبين واقع التمييز العنصري المؤسسي تجاه جميع الإثنيات الإفريقية في السودان التي يمثل الجنوبيين جزء كبير منها، ولكن لا يزال هناك الإثنيات الإفريقية في دارفور وجبال النوبة والنيل الأزرق. هذا إضافة إلى الإثنيات التي تواجه تمييزا بسبب اللغة في الشرق مثل البجا وبعض القبائل النوبية أقصى الشمال.

يقول الأب فيليب غبوش: "إنه في إحصاء عام ١٩٥٦، إنه من بين ٦١٪ من السودانيين الذين لم يرغبوا في وصف أنفسهم بأنهم عرب كان هنالك ٣٠.٢ مليون أي ٤٩٪ من السكان من أقاليم تقع في الشمال. وهؤلاء غير العرب من سكان الشمال في الغالب منحدرين من المجموعات السودانية القديمة التي كانت في السودان قبل دخول العرب بأعداد كبيرة قبل ٧٠٠ عام، والذين قاوموا الاندماج معهم.

الأغلبية من هذه المجموعة هم من السود، لكن البجا في الشرق يعدون من أصحاب البشرة البنية يتحدثون لغة كوشية قديمة. بعضهم مثل البجا والفور والمهاجرين من غرب إفريقيا تبناوا الإسلام، بينما الآخرين مثل النوبة في كردفان والفونج في الحدود مع أثيوبيا لا يزالون وثنيين مع بعض المسيحيين والمسلمين.

ولكن ما يجمع كل هذه المجموعات هو رفضها للعروبية.^{٣٤٢}

لكن هذه النسبة الكبيرة من السودانيين الغير عرب في الشمال لم تجمعهم أرضية الموحدة مع الجنوبيين إلا في فترة متأخرة جدا من الصراع ضد الدولة العربية الإسلامية الحاكمة، وكان ذلك في بداية التسعينات. فرغم أن النوبة انضموا مبكرا للحركة الشعبية شمالا في منتصف الثمانينات، لكن الإثنيات الأخرى مثل البجا لم ترتبط بالحركة الشعبية التي تحارب أساسا من الجنوب إلا في التسعينات من القرن الماضي. في حين ظلت دارفور بعيدة لحد كبير حتى انفجر فيها القتال بشكل حاد في ٢٠٠٣.

لكن الأهم أن هذه المجموعات الغير العربية كما يقول الأب فيليب غبوش لم تكن موحدة بشكل كاف يجعلها تواجه التمدد والسيطرة العربية على الدولة. وهذا ما استخدمته النخب

342- Abbas, Philip, Growth of Black Political Consciousness in North Sudan, journal of African Studies, 1972. p.2.

العربية الإسلامية لإحكام احتكارها للسلطة واستبعاد بقية الإثنيات الإفريقية التي لم تكن موحدة هي نفسها في نضالها ضد هذا الاحتكار باستثناء منفرد هو توحيد القوى البرلمانية للمجموعات الغير عربية في مناهضة مشروع الدستور الإسلامي فيما بعد ثورة ١٩٦٤، فإن القوى الإثنية الإفريقية لم تتمكن من التجمع بشكل منتظم في النضال بشكل موحد ضد السيطرة الشاملة للإثنيات العربية على الدولة.

ولقد كان هذا التشرذم أحد النتائج المباشرة لانعدام الرؤية الفكرية والإيدولوجية السياسية التي تنظر للأزمة في واقعها المتعلق بالصراع على السلطة في إطار الدولة المستقلة التي تصر الإثنيات العربية على التحكم فيها.

فعدم القدرة لدى النخب من الجنوب وبقية الإثنيات الإفريقية للخروج من جدل الهوية إلى صناعة رؤية مقاومة شاملة للسيطرة الأحادية للإثنية العربية ضيع فرصة توحيد القوى الإثنية الإفريقية في نضال سياسي موحد ذا فكر وإيدولوجيا مناهضة ومقاومة للإيدولوجيا العروبية والإسلامية.

فالنخب الشمالية العروبية كانت تقود النقاش في موضوع الهوية لتثبيت سيطرتها الإثنية على الدولة، في حين كانت النخب الجنوبية وبقية الإثنيات الإفريقية تستجيب في شكل رد فعل أكثر من كونها تقوم بإنتاج فكر سياسي يحقق لها أهدافها الاستراتيجية في الحصول على حقوقها في السلطة.

فطرح الأفروعروبية والسودانوية وغيرها من مدارس جدل الهوية في السودان لم تكن سوى وجوه متعددة لاستيعاب وتطمين الإثنيات الإفريقية وتحجيم مقاومتها.

فكما يقول حسن موسى فان: «فكرة الهوية السودانية (وقيل: «السودانوية») هي واحدة من اللقيأت الأيدولوجية للطبقة الوسطى المدنية «العربسلامية»، وهي الفئة الاجتماعية التي ورثت مقاليد الأمور من المستعمرين، ورثت امتيازاتهم وورثت دورهم في رعاية مصالح مؤسسات الإلحاق بيني السوق الرأسمالي.

وهي، بوضعيتها الخاصة هذه، تبحث عن المخارج «المناسبة لها» من الأزمة الاجتماعية والسياسية المزمنة في البلاد. وهي المخارج التي تكفل لها صيانة امتيازاتها الاجتماعية والاقتصادية ومواصلة دورها التاريخي (مهمتها؟) ضمن مسار محفوف بالمخاطر والانهيارات.

وكون التكوين الثقافي والنفسي لدعاة الهوية السودانية يتميز بملامح «عربسلامية» واضحة، فإن ذلك الواقع يطبع طروحات الهوية السودانية يمينة ويسارا بطابع عربسلامي، نبرته تقوى أو تخف وفق الملابس الاجتماعية والسياسية والاقتصادية للحظة التاريخية.^{٢٤٢} وبالتالي فإن الغاية الأساسية من جدل وسؤال الهوية هو الحفاظ على امتيازات النخب الإثنية العربية في السيطرة الكاملة على الدولة على مستوى السلطة السياسية، والتي تتبعها القوة الاقتصادية والعسكرية أيضا، مع التحجيم الكامل لإمكانات المقاومة من الإثنيات الأخرى عبر صناعة مفاهيم مشوشة حول الأحقية في الانتماء للدولة السودانية تحت غطاء ما سمي بجدل الهوية.

فالسؤال الحقيقي الذي جاوبت عليه عمليا النخب من الإثنية العربية المسيطرة، وظلت تحارب في كل الجبهات السياسية والفكرية والثقافية والعسكرية أيضا للحفاظ على تلك الإجابة، ذلك السؤال لم يكن متعلقا بالهوية بل هو متعلق بالماهية؛ أي ما هي الإثنية من مجموعة الإثنيات المكونة للشعب السوداني، التي يحق لها حكم السودان في ظل الدولة الديمقراطية التي تكون السلطة فيها (للشعب)».

وفي سبيل الإجابة على سؤال من يحكم السودان من بين «الشعوب» أو «الإثنيات» السودانية، فإن السؤال لا يتعلق أبدا بهوية ذلك الشعب أو تلك الإثنية، بل يتعلق بمدى قوتها وقدرتها على تحقيق الأغلبية والسيطرة الفعلية على الدولة، تلك الأغلبية على المستوى العددي أو على مقدار القوة الاقتصادية والسياسية.

ومع الامتيازات التاريخية للإثنية العربية التي تتحكم فعليا في الدولة سياسيا واقتصاديا منذ عهد الفونج، فإن الأغلبية العديدة للإثنيات الإفريقية التي أظهرها إحصاء السكان عام ١٩٥٦ لم يكن لها أهمية. ببساطة لأن تلك الأغلبية بأكملها قد تم استبعادها تحت مبرر أنها مجموعات ومناطق «متخلفة» ولا يوجد بها نخب متعلمة قادرة على التعبير عن حقوق تلك المناطق، ناهيك عن التعبير عن الدولة السودانية ككل.

فمنذ مؤتمر جوبا ١٩٤٧ كانت الحجة المتعلقة بتأخر الجنوبيين وبقية الأقاليم التي تقطنها الإثنيات الإفريقية تعد هي المبرر الذي حطم حقيقة الأغلبية العديدة للإثنيات الإفريقية، في

مقابل القوة الغالبة سياسيا واقتصاديا للإثنية العربية التي توارثت سلطات المستعمر منذ الحكم التركي وحتى الاستعمار الثنائي.

وحسب مايكل مان، فإن العنف يتصاعد بشكل أكبر حينما يكون الصراع على القوة والسيطرة السياسية، فالصراع على السيطرة على الدولة السودانية هو الدافع للعنف الذي مارسه الإثنية العربية الحاكمة منذ الاستقلال، في حين أن درجة ذلك العنف ظلت مرتبطة بمقدار المقاومة الذي تواجهه من الإثنيات التي يتم قمعها في سبيل إحكام تلك السيطرة.

الحرب: خيار المقاومة الأخير يتحول إلى آلية تطهير

ففي المناطق التي قامت بالمقاومة بشكل عسكري، فإن القوة التي استخدمتها الدولة لقمع تلك المقاومة كانت الأكثر عنفا، وأدت إلى أكبر المآسى الإنسانية. في حين أن المقاومة على المستوى السياسي كانت نتيجتها أقل تأثيرا في الفترات الأولى.

حيث تجلت في درجات من القمع الثقيل المتمثل في فرض اللغة العربية والثقافة الإسلامية. والقمع السياسي والبوليسي للمجتمعات المحلية، وتصفية القيادات السياسية أو إجبارها على الهجرة من البلاد، وهذا يتطابق مع النموذج المتدرج للتطهير الإثني الذي تقدم إيضاحه.

يلحق فيليب غبوش على الوضع في السودان عقب اتفاقية أديس أبابا عام ١٩٧٢، والتي أنهت الحرب في الجنوب بشكل مؤقت، يعلق قائلا: «أن اتفاقية أديس أبابا لا تقدم أي شيء للمجموعات غير العربية في شمال السودان. فالتقلبات في سياسات الجنرال نميري - التي تقودها إرادة قوية في الاستمرار والنجاة - لم تقم بأي شيء يوحي بالثقة بأنه عازم على تصحيح المظالم الأساسية في السودان.

فالوزراء قاموا بالتأكيد على أن حق الحكم الذاتي لن يمتد إلى الأقاليم في الشمال لأنه لا يوجد دليل على أن هنالك مطالبة بذلك. إذن الرسالة واضحة وهي أنه: فقط التمرد المسلح المفتوح سوف يقبل كدليل على عدم الرضى»^{٢٤٤}

وقد استجابت معظم الإثنيات الإفريقية لهذه الرسالة في السنوات التالية، فقد انهارت اتفاقية أديس أبابا بعد ١١ عاما، وعادت الحرب في الجنوب وكذلك انضمت له جبال النوبة

ومنطقة جنوب النيل الأزرق في مناطق الفونج.

وفي التسعينات انتقل القتال إلى جبهة الشرق تحت قيادة مؤتمر البجا في تحالف ضم قوات مسلحة شمالية تابعة لما سمي وقتها بالتجمع الديمقراطي، والذي كان محاولة لبداية مقاومة مسلحة شاملة ضد نظام الإنقاذ، ولكنها لم تنجح.

وفي بداية الألفية اشتعلت حرب شرسة في دارفور لا زالت مستمرة. وفي ظل هذه المقاومة الإقليمية التي يصل سقف مطالبها في حدوده الدنيا إلى الحكم الذاتي، فإن الإثنية العربية الحاكمة تواجه تهديدا لسيطرتها وسلطتها على الدولة.

ولذلك تستجيب وترد بدرجات متفاوتة من العنف وصلت في أحيان كثيرة إلى حد الإبادة الجماعية والتطهير الإثني عبر القتل الجماعي من خلال استخدام الحروب والتمردات والعسكرية للإثنيات المضطهدة لتنفيذ خططها في التطهير الإثني.

في المقابل ظلت هذه الحروب التي تتحدى سيطرة الإثنية العربية على الدولة تشكل وسيلة لاستمرار تلك النخب في الترويج لمشروعها في السيطرة على الحكم، وذلك عبر تصوير الآخر - من الإثنيات الإفريقية - على أنه متمرد ويحمل هوية إفريقية وثنية أو مسيحية مختلفة أو متخلفة وأجندة عنصرية مدمرة لوحدة البلاد.

وبالتالي يشكل العدو الأساسي لكل أفراد الإثنية العربية ويهدد وجودها ووجود الوطن الذي يتحكمون فيه. حتى وصلنا إلى مرحلة الجهاد الإسلامي في بداية التسعينات تحت قيادة المتطرفين الإسلاميين في الجبهة الإسلامية القومية أو تنظيم الإخوان المسلمين.

وفي ظل هذا الصراع على السلطة كانت القوة السياسية والسلطة على الدولة بأكملها أو أجزاء منها هو السبب الرئيسي للعنف المستمر والتطهير الإثني الذي جرى في السودان منذ الاستقلال.

يقول ما يكل مان: «إن المطالبات المتصارعة على السيادة هي الأصعب في إيجاد سبل لتسويتها وهي التي تحمل درجة احتمالية كبرى لأن تقود إلى تطهير عبر القتل الجماعي.

فالتطهير عبر القتل من المرجح أن ينتج حينما تكون هناك مجموعات قوية في داخل مجموعتين إثنتين تسعيان إلى الوصول إلى سيطرة شرعية على الدولة (باسم الشعب) في نفس الأرض، بينما الجانب الأضعف يجد دعما من الخارج. ويسوء الوضع في وجود دولة الحزب الواحد المفككة والغير مستقرة ...

وهذا يشير إلى أنه لفهم هذا الجانب الشرير من السلوك الإنساني - أي التطهير الإثني - فإن علاقات القوة السياسية هي الأكثر حسماً وأهمية.^{٢٤٥} ولأن السودان خلال الستين عاماً الماضية قد شهد موجات متتالية ومتفاوتة في شدتها ولكنها مستمرة من التطهير الإثني للمجموعات الإثنية الإفريقية، فإن علاقات القوة السياسية والصراع على هذه القوة هو الذي يقود إلى هذا القتل، وليس سؤال الهوية أو صراع الهوية.

سؤال الهوية: وسيلة النخب للهروب من المواجهة

إن الجانب الإيديولوجي في الصراع الاجتماعي والنزاعات الإثنية يظل «إلى حد كبير شخصي أو خاص وطوعي» ونخبوي إلى حد كبير، في حين أن ما يجري في الواقع السوداني هو صراع سياسي إثني قاتل ومدمر للأفراد والمجتمعات. والهرب من هذه الحقيقة المتعلقة بطبيعة الصراع الذي تبادل فيه بوسائل ودرجات مختلفة الإثنيات الإفريقية عبر الحديث عن الهوية يظل جدلاً فكرياً نخبويًا لا يخدم الخروج من الأزمة السودانية ذات الطبيعة السياسية المتعلقة في الأصل بحسم سؤال «ما هي الإثنية الحاكمة» وليس من هو الشعب السوداني أو ما هي هويته. فسؤال الهوية شكل عائناً فكرياً وسياسياً استنزف النخب من الإثنية الإفريقية، في حين استخدمته النخب العربية في امتصاص وإعادة توجيه الصراع السياسي إلى قنوات متافقة وجدل نخبوي لا يعبر عن واقع الصراع الجاري على الأرض. هذا الصراع الذي يقتل ويباد فيه المجموعات الإثنية الإفريقية يمر دون أن يكون هذا القتل وذلك الموت والتمييز العنصري والتطهير الإثني هو الشغل الشاغل للنخب من الجانبين في سبيل دفاعها عن هؤلاء الضحايا وتثبيت رؤاها الفكرية المناهضة لهذا القتل اليومي. فحتى اليوم لا نجد سوى كتابات قليلة عن هذه الانتهاكات والجرائم والإبادة المستمرة للشعوب من الإثنيات الإفريقية، والتي تعيش مأساة مستمرة منذ مئات السنين عبر تجربة الاسترقاق، وامتدت في ظل الدولة الحديثة لتصبح حروباً أهلية وإبادات جماعية. ونكاد لا نجد سوى مجهودات ضعيفة من النخب العربية للاعتراف بهذه الجرائم

ووضعها في قلبها الحقوقي والقانوني الذي تؤطره المواثيق الدولية والقيم الإنسانية. وبالتالي يستمر الهرب من مواجهة هذا الواقع التطهيري القاتل تحت مظلة صراع الهوية والتفسيرات والتوجهات التي ترمي إلى إعادة توجيه غضب الإثنيات الإفريقية مما يجرى لها بشكل يومي من تمييز وقتل على أساس إثني.

وبدلاً عن أن تتم مواجهة حقيقية لهذا الواقع وتغيير آليات احتكار السلطة التي تتحكم فيها الإثنية العربية، تظل نخبها تعيد إنتاج خطاب واهن لا يرقى إلى تحديات الواقع الماثل وحجم الجرائم التي ارتكبتها النخب العربية الحاكمة خلال ستين عاماً من الاستقلال. الأمر الذي يهدد البلاد باستمرار الحروب والصراعات واستمرار التطهير والقتل الإثني، وذلك في ظل غياب أي مشروع بديل لمشروع سيطرة الإثنية العربية على السلطة، مع إنهاك القوى الإثنية الإفريقية عبر المقاومة المستمرة لسنوات طويلة، والتطهير الإثني الذي لم يتوقف منذ قرنين على الأقل.

إن انفصال الجنوب ونجاته بنفسه من القتل المستمر عبر وجوده في دولة السودان العربية الإسلامية، لم ينجيه من التأثير العميق لحالة الحرب المستمرة لنصف قرن، والتي أنتجت مجتمعا مفككا وأسرا محطمة ونفوسا مدمرة، مما جعل العنف هو اللغة الوحيدة التي اعتادها شعب الجنوب، فعاد إلى القتال مع نفسه عندما لم يجد عدواً خارجاً. وهذا لأن شعب الجنوب لم يعرف سوى القتال منذ أكثر من مائتي عام على الأقل، وهو يقاتل ضد تجار الرقيق، وبعد قيام الدولة المستقلة أصبح يقاتل حتى لا يصبح الجنوبيون مواطنين من الدرجة الثانية أو رقيقاً في إطار حديث.

وهذا المصير المدمر للإثنيات الإفريقية الناتج عن العنف والتطهير الإثني المستمر هو الخطر الداهم الذي يهدد السودان بأكمله، وليس فقط تلك الأقاليم والمناطق التي تقطنها الإثنيات الإفريقية، فالغضب والعنف والتدمير الذي نتج عن تاريخ الستين عاماً الماضية لن يكون من السهل محوه إلا في إطار وعي وتنازلات، ومواجهة عميقة وحقيقية، لا يبدو أن النخب من الإثنية العربية الحاكمة على استعداد لها إلى الآن.

في حين أن الوقت يمر سريعاً في اتجاه انفجار لعنف لن يكون أقل من حرب إثنية شاملة لا تتحصر في إطار جغرافي بل تشمل السودان بأكمله ابتداءً من المركز.

الفصل الخامس

الطريق إلى المستقبل: خيارات المواجهة والتغيير

من صراع الهوية إلى سياسات الهوية

لم يكن الجدل حول الهوية في السودان يحمل أي حلول عملية للأزمة السودانية المتمثلة في الصراع الإثني على السلطة السياسية في البلاد. حيث أن سؤال الهوية لم يكن أبداً يبحث عن «هوية للسودان» بل كان جزءاً من آلية الإثنية الحاكمة في تثبيت سيطرتها على المستويين الثقافي والسياسي كسلطة شرعية تعبر عن كل «الشعب السوداني»، بغض النظر عن تنوعه أو عدم رغبة أجزاء من هذا الشعب في أن تعبر عنه تلك الإثنية بمحمولاتها الثقافية والإيديولوجية.

فالهوية والجدل حولها هو مسرح خلفي وجانبي، هدفه تحويل الأنظار عن عمليات التطهير الإثني التي كانت تقوم بها الدولة السودانية، والمحكومة بالإثنية العربية المسلمة. وذلك للتخلص من الإثنيات الأخرى حتى تقضي على أي منافسة على امتياز الإثنية العربية في السيطرة على الدولة السودانية.

ولقد لعب جدل الهوية دوراً هاماً في صراف الأنظار عن أهمية بناء تحالف سياسي استراتيجي عريض بين الإثنيات الإفريقية وغير العربية في السودان، عبر قواها ونخبها السياسية والثقافية من أجل مناهضة مشروع السيطرة الإثنية العربية على الدولة السودانية. إلا أن الصراع على أفكار عروبة أم أفريقية السودانية أو ازدواجية الهوية بين العروبة والأفرقة كان يستنزف الجهود الفكرية والسياسية للنخب الواعية خاصة من بين الإثنيات الإفريقية.

فالصراع الحقيقي للإثنيات الإفريقية متعلق في الواقع بالحصول على الحقوق المتساوية

في المواطنة وإنهاء الدولة العنصرية المبنية على الامتيازات التاريخية للإثنية العربية. ففي ظل دولة لا تسيطر عليها فئة معينة وتعتبر نفسها الإثنية أو العرق المهيمن والأرقى، فإن الهوية لن ترتبط حينها بالإثنية بل سترتبط بالكيان السياسي ذا السيادة الذي يحافظ على حقوق جميع مواطنيه بالتساوي. فالتنوع الإثني أو الثقافي أو الديني ليس في حد ذاته هو الأزمة، فلقد تمكنت العديد من الدول حتى تلك التي عاشت تجارب تاريخية مؤلمة، تمكنت من تجاوز تعقيدات التنوع، وذلك من خلال تبني مشروع وطني مبني على احترام حقوق جميع أفراد الشعب.

فبعض الدول أصبحت عمياء بخصوص الاختلافات الثقافية والدينية والإثنية والعرقية، وتعامل جميع مواطنيها على حد سواء في الإطار العام المرتبط بالحقوق الأساسية. وأهمها الحقوق السياسية المتعلقة بالمشاركة السياسية والحقوق التي تحفظ الكرامة الإنسانية، مثل الحق في الحياة أو الصحة أو التعليم أو غيرها من الحقوق.

وبعض الدول اختارت تبني نظم أكثر حساسية تجاه التنوع الثقافي، مثل كندا التي أدمجت التنوع الإثني كجزء من بنية مؤسسات الدولة وقوانينها وأصبحت ذات حساسية عالية للتنوع والاختلافات عبر نظام يحترم كافة الاختلافات في إطار من التعايش بين المجموعات المتعددة.

في دول ذات تجارب مريرة مثل جنوب إفريقيا، وأيضا بالنسبة للسود في أمريكا، كانت الهوية مرتبطة بالحقوق التي يجب النضال للحصول عليها. فكان الإفريقي أو الأسود هو الرجل المنتهكة حقوقه في المواطنة المتساوية بالمقارنة مع الرجل الأبيض.

لكن في السودان في ظل هروب مستمر من حقيقة واقع التمييز العنصري والإثني والثقافي، وما استتبع ذلك من بناء دولة عنصرية تقوم بتطهير إثني ممنهج، ففي ظل هذا الهروب دخلنا في جدل هوية تاريخية لا ترتبط بالواقع إلا في كونها جزءا من آليات الهروب منه والتستر عليه.

فما يجمع الإثنيات الإفريقية وغير العربية في السودان، ليس فقط كونها لا تريد ولا تقبل أن يتم تعريبها أو أسلمتها، ولكنها كونها مجموعات مضطهدة ومقهورة للدرجة التي سمحت للإثنية العربية الحاكمة في التفكير ومن ثم العمل على «تعريبها وأسلمتها».

فلماذا لا يوجد هناك مشروع أفرقة للإثنيات العربية على يد الإثنيات الإفريقية، ببساطة لأن الأخيرة مضطهدة ومقهورة عبر تاريخ طويل مما جعلها لا تملك أي سلطة أو قوة، في حين الأولى هي المسيطرة والمتحكمة. إذن الصراع لا يتعلق بالهوية بقدر ما يتعلق بالسلطة والقوة والحقوق المسلوقة.

ولذلك فإن مشروع الأسلمة والتعريب الذي تتبناه الدولة السودانية هو نفسه لم يكتمل لأن التعريب والأسلمة لم تكونا الهدف الأساسي، فالدولة السودانية لم تقم بالكثير على أرض الواقع من أجل تعريب وأسلمة الإثنيات الإفريقية. فما زالت المجموعات الإفريقية محتفظة بلغاتها ويدين بعضها بالإسلام والباقي لا يدين به خاصة في الجنوب.

فلقد تبنت الحكومة سياسات في التعليم ذات طابع يميز ضد المجموعات الإثنية الإفريقية ويهمشها في حين يزيد من امتيازات مناطق الإثنيات العربية.

يقول فيليب غبوش إنه بحلول عام ١٩٦٧ كان « ٧ في المائة من المقاعد في المدارس الثانوية مركزة في المناطق النيلية بينما خصصت لها ٦٤٪ من المقاعد في المدارس الابتدائية في الوقت الذي لا يمثل فيه سكان تلك المناطق سوى ٢٣٪ من مجمل سكان البلاد في ذلك الوقت»^{٢٤٦} واستمر هذا الوضع حتى انفصل الجنوب بحيث كانت نسب الأمية هناك تتراوح بين ٧٠-٩٠٪، في حين تصل إلى أكثر من ٥٠٪ في جبال النوبة ودارفور والنيل الأزرق، في حين لا تتجاوز ٢٥٪ في الولايات الشمالية.

إن هذا التمييز الواضح للعيان لم يكن نتيجة لما درجت على تسميته الأدبيات السياسية في السودان «التهميش الاقتصادي أو التهميش». هذه العبارة ما هي إلا شكل من التوصيف الملطف للغاية لواقع «التمييز العنصري» والدولة العنصرية. والتي تعمل بشكل ممنهج من أجل تنفيذ مشروع متواصل من التطهير الإثني في المناطق التي تقطنها الإثنيات الإفريقية. وأولى درجات هذا التطهير - حسب نموذج مايكل مان للتطهير الإثني - تبدأ بالتمييز كشكل من العنف الذي يؤدي إلى استبعاد مؤسسي للإثنيات المراد تطهيرها. وهذا التطهير يبدو جليا للغاية من خلال نسب التعليم المنخفضة. والتي بدورها تؤدي إلى فرص عمل شحيحة ودنيا، وبالتالي إلى مشاركة سياسية واقتصادية هزيلة.

وهذا مما يحد من قدرات هذه الإثنيات على المشاركة بفعالية في السلطة أو تحقيق نصيب لها في ثروة البلاد، وبالنتيجة تصبح هذه الإثنيات مجموعات من المواطنين من الدرجة الثانية أو الثالثة لا يتمتعون بالمؤهلات ولا القدرات اللازمة لإدارة أنفسهم، أو حتى المطالبة بالمشاركة في إدارة أنفسهم، مما يضمن بقاء السلطة في أيدي الإثنيات المسيطرة دون أي منافسة حقيقية.

وحيثما تتصاعد المقاومة لهذه السياسات كما حدث في السودان منذ ما قبل الاستقلال، حينما تمت عملية تحجيم دور ومكانة الجنوبيين في صناعة الاستقلال باعتبارهم أكبر كتلة سياسية وجغرافية للإثنيات الإفريقية، فإن العنف من قبل الدولة يصل مداه الأقصى للحفاظ على امتيازات السلطة وتشتعل الحرب الأهلية.

الحروب الأهلية بدورها تشكل بيئة مناسبة للغاية لممارسة أشكال متعددة من التطهير الإثني، تصل إلى حد الإبادة الجماعية. وهذا ما حدث في الجنوب ودارفور وجبال النوبة خلال الستين عاما الماضية، تحت النظم المختلفة، ديمقراطية وديكتاتورية على حد سواء. مما أدى إلى مقتل ما لا يقل عن ٢ مليون من الإثنيات الإفريقية في خلال الحرب من ١٩٨٢ حتى الآن.

هذا إضافة إلى تشريد ٥ ملايين من الجنوبيين ومليونين ونصف من الدارفوريين وما لا يقل عن مليون من النازحين من جبال النوبة والنيل الأزرق.

إن اختيار الجنوب للانفصال لم يكن أبدا بسبب فشل الوحدة الجاذبة أو فشل مشروع السودان الجديد. لقد كان ذلك خيار الجنوبي العادي الذي كان يعيش تحت ظروف لا إنسانية، ومعاملة له كمواطن من الدرجة الثانية في الخرطوم كنازح أو في الغابات تحت القصف المستمر.

هذا الإنسان الجنوبي اختار الانفصال نتيجة للإرهاق من العيش محاطا بالموت والقهر تحت هذه الدولة السودانية لنصف قرن، وكان قد سبقها قرن ونصف من الاسترقاق المستمر. ما قاله ٩٩٪ من الجنوبيين هو كلمة واحدة فقط وهي «كفى - لم نعد نحتمل المزيد». هذا على المستوى الإنساني، لكن على المستوى السياسي فإن خيار الانفصال كان يحمل في داخله حكما نهائيا باستحالة التعايش، وانعدام الأمل في النخب من الإثنية العربية الحاكمة، سواء في المعارضة أو في السلطة، ويأسا من تلك النخب ومن رغبتها وقدرتها على الاعتراف

والمواجهة لواقع العنصرية والتمييز، والجرائم ضد الإنسانية التي ظلت ترتكبها دولتهم. إضافة إلى إنكارهم المستمر لحجم تلك الجرائم وهروبهم ورفضهم من مواجهة عواقبها ودفع ثمنها وتقديم الجناة للعدالة وتعويض الضحايا بما يشفي جروحهم.

في عالم اليوم المطالبة بالحقوق على أساس الهوية المختلفة عن الهوية التي تتبناها الدولة، ارتبط بنضالات عالمية عبر الكوكب من أجل نيل الحقوق ومناهضة التمييز.

حيث إن الهوية لم تعد مرتبطة بالخلفيات الثقافية والإثنية فقط، بل مرتبطة أيضا بتصنيفات الجندر أو النوع أو الميول الجنسية والمواقف من العولمة الاقتصادية وقضايا التغير المناخي. فلقد أصبحت الهوية أكثر فردية وشخصية، ولكنها في ذات الوقت أكثر ارتباطا بالسلطة وبحقوق المواطنة المتساوية.

فخلال النصف الثاني من القرن العشرين بدأت الهوية من منظورها السياسي ترتبط بقضايا متنوعة مثل حقوق النساء وحقوق الأقليات والمجموعات الإثنية. وبالتالي أصبح هناك ما يسمى بـ «سياسات الهوية»، والتي تعتبر شكلا من التنظيم المرتبط بحقيقة أن بعض الفئات الاجتماعية أو المجموعات البشرية تعاني من الاضطهاد والظلم.

الأمر الذي يجعل تلك المجموعات ضحية «الإمبريالية الثقافية» التي تعرضها لأشكال من العنف والتمييز والتهميش والاستغلال وانعدام السلطة.

«سياسات الهوية تبدأ من تحليل الاضطهاد إلى التوصية بالمطالبة بإعادة تعريف وتحويل التوصيفات التي تضع وصمة على الانتماء لتلك المجموعة، وذلك بدلا عن قبول السيناريوهات السلبية التي تقدمها الثقافة المسيطرة عن دونية الشخص المنتمي لتلك المجموعات، الأمر الذي يجعل الفرد يقوم بتحول جذري في إدراكه لذاته ووعيه بمجتمعه. والذي يتم غالبا عبر عملية رفع الوعي»^{٢٤٧}

فإن سياسات الهوية تشتمل على معظم الحركات السياسية التي تعبر عن المجموعات المضطهدة والمقموعة سواء تلك المطالبة بالحكم الذاتي أو المساواة أو تقرير المصير، أو التي تطالب بحقوقها السياسية المسلوبة.

347- Heyes, Cressida, «Identity Politics», The Stanford Encyclopedia of Philosophy Summer 2016 Edition, Edward N. Zaltaed.,

URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/identity-politics/>>.

Accessed , February, 12 , 2017.

ومن هنا تلعب الثقافة دورا سياسيا في رسم الحدود الاجتماعية والسياسية لحقوق مجموعات معينة، في إطار سلطة مهيمنة من قبل إثنية أو جماعة ثقافية أو عرقية أو سياسية معينة.

وفي السودان كانت الوصمة أو Stigma تلعب دورا هاما دائما في صناعة الحدود بين فئات وطبقات المجتمع السوداني في إطار الدولة العنصرية. بحيث يتم صناعة حدود المواطنة نفسها على أساس الثقافة، والتي صنعت صورا نمطية لمجموعات معينة لاستبعادها وقهرها ووضعها في أطر وقوالب تمنعها من التمتع بالمشاركة السياسية والاقتصادية، والحقوق المتساوية مع بقية أعضاء الإثنية المسيطرة صاحبة الامتيازات.

حيث إن الوصمة السلبية الأساسية في السودان والمحدد للاستبعاد هو الانتماء إلى الإثنيات الإفريقية. يقول هاشم عبيد إن ”الوصمة في المجتمع السوداني ترتبط بمقدار كونك إفريقيا أسود، إذن فأنت تصبح موصوما. فالملاح الإفريقية الأصلية تصبح جزءا من عملية الوصم في السودان، الشفاه الغليظة والأنوف العريضة والشعر المجعد والسواد، أو اللغة الإفريقية، وأخيرا عدم الانتماء للإسلام.

وعند الجمع بين المظهر الجسماني والصفات الثقافية وعدم الانتماء للإسلام يزداد الوصم والتمييز. حيث ترتبط هذه الصفات والملاح بوصمة العبودية والتي تربط الأفريقية والسواد بالرق.^{٢٤٨}

الباحثة كريستينا بوتزر، والتي أجرت دراسة دكتوراة بحثت بصورة معمقة في أشكال التمييز التي يعانيها المجتمع الجنوبي بشكل خاص، وبعض المجموعات الإثنية الإفريقية في الخرطوم بعد اتفاق السلام الشامل، توصلت إلى أن «المجتمع السوداني ليس فقط مجتمعا متعدد الثقافات بل هو مجتمع عرقي الطابع مع بنية واضحة من انعدام المساواة بين المجموعة المهيمنة والأقليات الثقافية - الإثنية.

حيث إن الجنوبيين وبقية السودانيين الأفارقة يتم استبعادهم بشكل مؤسسي من الفرص ومن الوصول إلى وضعية ذات عائد أفضل عبر أشكال من العنصرية، حيث إنهم يتعرضون للتمييز وعدم الاعتراف بصوتهم السياسي. بينما أغليبيتهم يعيشون في أحياء مفصولة

عنصريا (Segregated Neighborhoods) أو حتى معسكرات.

حيث إن الذين قمت بإجراء مقابلات معهم شعروا بأن الحرب لم تنتهي وأن هناك حربا مستمرة ضدهم في الخرطوم. فقد شعروا بأنهم منخرطون في ما أسموها (حربا ذهنية أو حربا على العقل - War Of The Mind) حيث إنها تشير إلى التمييز الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والعدائية التي يتعرض لها الجنوبيون - وبقية الإثنيات الإفريقية - في الخرطوم ...

حيث على الرغم من إقامتهم الطويلة في الخرطوم شعر المشاركون في الدراسة أن هناك فواصل غير قابلة للتجسيد بينهم وبين مجتمع الأغلبية.^{٢٤٩}

لقد درست الباحثة المواطنين من الإثنيات الإفريقية والجنوبيين بشكل خاص الذين يقطنون في الخرطوم لفترة لا تقل عن ٢٠ عاما، أو أولئك المولودين في الخرطوم. ورغم ذلك فإن الباحثة وصلت إلى هذه النتائج التي توضح درجة التمييز العنصري والقهر السياسي والاقتصادي التي تعيشها بشكل يومي هذه المجتمعات.

الأمر الذي يثبت - كما وضحت الدراسة - مقدار العنصرية المؤسسية من قبل الدولة، والتي هدفت بشكل أساسي إلى استبعاد ممنهج للإثنيات الإفريقية ومعاملتهم كمواطنين من الدرجة الثانية. فقد كان هذا الشعور سائدا حتى بالنسبة لأولئك الذين ظلوا يعيشون في مركز السلطة وفي ظل الثقافة العربية والإسلامية وقريبا من الخدمات والتعليم.

إذ أن التمييز العنصري كان قد صنع فواصل «غير قابلة للتجسير» بين هذه المجموعات الإثنية العربية المسيطرة، أو المجتمع المعترف به من قبل الدولة باعتبارهم المواطنين من الدرجة الأولى وبين المجموعات الإثنية الإفريقية في قلب المركز الحاكم.

حيث تقول كريستينا: «إن تلك الحرب الذهنية لا تتبناها فقط العلاقات في مجتمع الخرطوم ولكن تحتضنها الدولة القمعية. والتي تعتبر في حالة باردة ضد الجنوبيين - وبقية الإثنيات الإفريقية حتى بعد الانفصال. فالدولة لم تفشل فقط في حماية جزء من مواطنيها ولكنها بدلا من ذلك تقوم بأنشطة عدائية ضدهم.

فالجنوبيون - وبقية الإثنيات الإفريقية - يشعرون بأنهم مرفوضون من قبل الدولة

المركزية، فمؤسساتها لا تقوم حتى بدورها في خدمتهم كمواطنين من الدرجة الثانية، بل أن تلك المؤسسات ليست سوى آليات للقمع والاستغلال.^{٢٥٠}

إن هذه الدولة العنصرية التي تمارس التمييز المؤسسي ضد مواطنيها، وتستند على مؤسساتها في تنفيذ تلك السياسات التمييزية، والموجهة ضد الإثنيات الإفريقية ظلت تستمر في ممارستها منذ الاستقلال وحتى الآن.

ولذلك فإن الصراع ضد هذه الدولة العنصرية لا يمكن أن يتم إلا في إطار من التحالف السياسي بين القوى المضطهدة، للمطالبة بمواجهة لحقيقة هذه الدولة العنصرية دون التخفي وراء صراع الهوية أو غيره من الجدل النخبوي، في نفس الوقت الذي تطبق فيه الدولة سياسات تطهير إثني عنيفة وقاتلة.

إن المواجهة لهذه الدولة العنصرية، تتطلب أيضا وعيا جماعيا بين الفئات المضطهدة يجمعها في خطوط المقاومة المباشرة للنضال من أجل الحقوق المتساوية.

وفي ظل الإنكار المزمّن للقوى والنخب السياسية الحاكمة في الشمال لهذا الواقع العنصري للدولة السودانية، وعدم مواجهة هذا الواقع، فإن خيارات المستقبل، تحتاج إلى رؤى جديدة. رؤية مرتبطة بالمطالبة بحراك سياسي، يطالب بالمحاسبة والمحاكمة على الجرائم المرتكبة في ظل الحكومات والحكام المتعاقبين منذ الاستقلال.

إضافة إلى الاعتراف بالجرائم والتطهير الإثني والقتل الجماعي الذي جرى للإثنيات الإفريقية، بعيدا عن العبارات المخففة والمائعة التي كان يتم استخدامها في السنوات الماضية، والتي تحد وتقلل من حجم الآثار والواقع المعاش الذي تعانيه الإثنيات الإفريقية في السودان منذ الاستقلال. إذ أن تلك الإثنيات تواجه في الحقيقة عمليات تطهير إثني مستمر وبدرجات متفاوتة.

فعبارات من أمثال «التهميش التنموي»، و«صراع الهوية» والنزاع الأهلي بل وحتى الحرب الأهلية، لم ولن تعبر عن الواقع الراهن أو عن طبيعة الأحداث التي ستجري في المستقبل. فالقتل الدموي والتمييز العنصري الذي جرى خلال الستين عاما الماضية، تحتاج إلى مجهودات حقيقية وشجاعة في المواجهة.

هكذا أراد السودانيون إعادة توجيه نظام الامتيازات، وتبني سياسات التمييز الإيجابي لصالح استعادة الشعوب المضطهدة لبعض من حقوقها. إضافة إلى إنشاء استراتيجيات للعدالة الانتقالية، تضمن بناء شبكة من العلاقات الاجتماعية والسياسية الجديدة، مبنية على الحقيقة والمصارحة والمسامحة، وتقوم على محاسبة عادلة وشفافة لمرتكبي الجرائم، واعتراف واضح بالتاريخ العنيف الذي قادته الدولة السودانية ضد شعوبها من الإثنيات الإفريقية.

إن المطالبة بالحقوق المتساوية في ظل دولة الامتيازات والعنصرية المؤسسية يظل مهددا دائما بالعنف. حيث إن الدولة العنصرية التي تسيطر عليها إثنية معينة لا يمكنها التنازل عن امتيازاتها بهذه السهولة.

ولكن يجب أن تتم عملية مواجهة لواقع الفشل لسياسات هذه الدولة العنصرية وأثرها المدمر على نفسها وعلى من تحكمهم حتى من بني إثنتها، والنظر إلى الفرص التي تضيعها في سبيل هذه السيطرة من موارد، في سبيل حرب دموية استنزافية يقودها توهم بإمكانية الانتصار والنجاح في قمع المجموعات الأخرى.

إن عدم تقدم الخطوات الهادفة إلى أحداث تغيير في السودان خاصة خلال السنوات الخمسة الأخيرة منذ الربيع العربي يرجع بشكل أساسي إلى هذه الازدواجية في النظر إلى الأزمة السودانية.

حيث يدور الجدل بين الذين يعتقدون بأن مجرد تغيير نظام المؤتمر الوطني سيكون كافيا، وبين الذين يعتقدون بأن تغييرا جذريا وشاملا يجب أن يأخذ هذه الدولة العنصرية منذ ستين عاما إلى مزبلة التاريخ.

ولكي يتم بناء دولة سودانية مبنية على المواطنة والحقوق المتساوية، يجب أن تعترف النخب والقوى السياسية من الإثنيات العربية بحقيقة واقع الدولة السودانية منذ الاستقلال. وهي حقيقة هذه السيطرة الإثنية العربية الأحادية، وجرائمها المستمرة والتطهير الإثني الذي تقوده ضد الإثنيات الإفريقية. والذي يجب أن ينتهي ويتوقف نهائيا، حتى يتحقق أي تغيير في السودان ويؤدي إلى انتقال للسلطة من أيدي النخب الإثنية العربية إلى مؤسسات ممثلة لجميع إثنيات وفئات الشعب السوداني.

الباب الخامس
أزمة التغيير:

بين الممكن والمستحيل!



منذ العام ٢٠١١ بدأت موجة الربيع العربي في السيطرة على المشهد السياسي على المستوى الإقليمي والعالمي، وظل التساؤل مستمرا حول إمكانية «التحاق» السودان بتلك الموجة التي بدأت بتونس ثم شهدت قمتها بسقوط نظام مبارك في مصر ثم سقوط نظام القذافي ومن قبله النظام اليمني.

ولكن السودان ورغم العديد من المحاولات لتنفيذ ذلك الحلم بالالتحاق وخاصة من قبل الشباب، إلا أن المناخ السوداني الذي بطبيعته حذف منه فصل الربيع، لم يتمكن من اختراق قوانين الطبيعة والقيام بثورة على المستوى السياسي تصنع ربيعا تحت شمس السودان الصيفية الحارة.

وقد جرت العديد من المحاولات للتظاهر، والدعوات للخروج للشارع طوال عامي ٢٠١١ و٢٠١٢. كما ظهرت في الساحة السياسية فئة جديدة لم تكن لها صفتها المنظمة في الماضي بشكل منفصل، وهي فئة الحركات الشبابية. وقد رأى الكثير من المحللين أن أملا جديدا يتولد من الجيل الصاعد، الذي بدأ متمردا على الكيانات والأحزاب السياسية الموجودة وحاول التحرك بشكل مستقل عن انتماءاته السياسية.

ولكن ما لم ينتبه له الكثيرون أنه مع ثورة تونس التي أسقطت النظام هناك في ١٤ يناير ٢٠١١، كانت في السودان تحدث ثورة من نوع مختلف.

فقد بدأت في ٩ يناير ٢٠١١ عملية الاستفتاء على انفصال الجنوب وتقرير الشعب الجنوبي لمصيره بعد حرب دامت نصف قرن وفترة سلام انتقالية استمرت ٦ سنوات بعد توقيع اتفاق السلام في ٢٠٠٥. وقد نصت الاتفاقية على أن يجرى الاستفتاء في هذا الموعد ليضمن حق الجنوبيين في الاختيار في البقاء كجزء من الدولة السودانية أو اختيار الانفصال وتأسيس دولة مستقلة.

ولقد استمر الاستفتاء، الذي غاب عن الأجهزة الإعلامية العربية والإقليمية نسبة لتغطية أحداث الربيع العربي، فمر التصويت دون أن يلاحظه أحد طوال ٦ أيام انتهت في ١٥ يناير ٢٠١١. وقد اصطف الجنوبيون في كل مدن السودان، وخاصة العاصمة في مشهد مهيب لممارسة حقهم في تقرير مصيرهم في أكبر مشاركة جنوبية في عملية تصويت واقتراع سياسي ربما في تاريخ السودان.

وقد كانت صفوف المصوتين الطويلة تعبر عن الكثير من الفرحة والشعور بالحرية، واقترب الخروج من حالة الانتظار الطويل لهذا المصير المعلق منذ الاستقلال. وفي صبيحة ٧ فبراير ٢٠١١، وقبل ثلاثة أيام من إعلان محمد حسني مبارك تخليه عن السلطة وانتصار الشعب المصري في ميدان التحرير على نظام مبارك أعلن الجنوبيون قرارهم بأنهم اختاروا ونسبة ٩٩٪ الانفصال عن السودان وتكوين دولتهم المستقلة.

إن هذا الربيع السوداني كان إفريقيا بامتياز، ملتحفاً بشمس الجنوب الصيفية الحارة. وكان لا يشبه في شيء الربيع العربي، أو أي تغيير ثوري آخر في المنطقة العربية والشرق الأوسط في ذلك العام والأعوام التالية. فقد كان اختيار الجنوبيين للانفصال، كما في نظرهم هو إسقاط لنظام السيطرة الإثنية العربية والإسلامية على شعبهم، والتحرر أخيراً عبر الحصول على دولتهم التي يمكنهم فيها أن يكونوا مواطنين من الدرجة الأولى لأول مرة في تاريخهم الحديث.

وما لم تستطع الوحدة والعيش في كنف السودان الموحد لخمسين عاماً تحقيقه للجنوبيين تمكن الانفصال من تحقيقه وهو المساواة. فلقد أصبح الجنوبيون مساوين للشمالين أخيراً كمواطنين، ولكن لدولة أخرى لها علمها وجواز سفرها وعملتها، أو على الأقل كان هذا هو الحلم في تلك اللحظة التاريخية.

لم ينظر السودانيون بكل أطرافهم في الجنوب أو في الشمال للانفصال على أنه ثورة. فلقد كان الجنوبيون أكثر انشغالا باحتفالاتهم وتحديات الانفصال من تقييم ما كان يجري فعليا كنقلة تاريخية. ومن جانب الشمال سواء قوى المعارضة أو الحكومة أو المفكرين أو الأكاديميين، فإن الشعور بالهزيمة وأحيانا الصدمة وبعض الحزن ربما، جعلهم أيضاً لا يقيمون الوضع كما كان.

لقد كان تصويت الجنوبيين للانفصال بنسبة ٩٩٪ هو الثورة السودانية التي غيرت وجه السودان إلى الأبد، وصنعت نقلة تاريخية هامة ستحدد بالتأكيد مستقبل بقية السودان الشمالي والجنوبي. فلم يكن الجنوب وحده الذي أصبح دولة جديدة، بل أن الشمال أيضاً أصبح دولة جديدة، دولة بلا جنوب ولا جنوبيين في عاصمتها أو مدنها الأخرى. دولة فقدت معظم بترولها و٩ ملايين من سكانها، والذين كانوا يشكلون طبقة عاملة دنيا تملأ الوظائف

الهامشية في الأغلب كخدم المنازل، وتقوم بالأعمال الشاقة في استمرار لإرث الاسترقاق. دولة نقصت مساحتها بمقدار الثلث، ونقصت مواردها بمقدار الثلثين. لكن الأهم أن هذه الدولة السودانية في الشمال المحكوم بالإثنية العربية المسلمة كانت تواجه لأول مرة رفضا شعبيا شاملا بلغت نسبته ٩٩٪ من الجنوبيين. والذين بتصويتهم للانفصال لم يكونوا فقط يقررون مصيرهم، بل كانوا يضعون حكما قاطعا في مواجهة دولة السودان العنصرية، ويقطعون بأنها دولة من المستحيل العيش في ظلها كإثنية غير إفريقية أو كمجموعة مختلفة عن الإثنية الحاكمة.

تلك الاستحالة عبرت عنها الدموع القليلة التي ذرفت على الجنوبيون وهم يرحلون من الشمال. تلك الاستحالة عبر عنها المتطرفون من أمثال الطيب مصطفى وملتقى السلام العادل الذي كان يؤيد ويعبئ للانفصال أكثر مما يفعل الجنوبيون أنفسهم. إن الاستفتاء على الانفصال لم يكن في الحقيقة فرصة للاختيار بين الوحدة أو الانفصال، بل كان في الحقيقة فرصة للتصويت الجماعي على الحكم النهائي بأن الدولة المركزية في السودان هي دولة عنصرية لا تقبل التغيير أو التنازل عن امتيازاتها الإثنية في سبيل السودان المواطنة المتساوية.

إن التغيير الذي أحدثته التصويت على الانفصال لم يكن فقط جذريا، بل كان ثوريا أيضا. فإن الشعب الجنوبي الذي تحمل حربا لخمسين عاما، قُتل فيها ما لا يقل عن مليونين ونصف إنسان وشرد خمسة ملايين، هذا الشعب استطاع أخيرا أن يقول كلمته التي لم تكن خافتة ولم تحتج إلى استخدام الرصاص.

لقد كانت ثورة سلمية بالدرجة الأولى، رغم أن ثمنها كان أرواحا ودماء غزيرة ورضاصا كثيفا، لكن النهاية بعد ٦ سنوات من السلام، كانت بالتأكيد نهاية سلمية. فخلال عملية التصويت لم تطلق رصاصة واحدة، ولم تتم أي أعمال عنف أو فوضى كما كان يتحسب أو يخشى بعض المراقبين. فلقد تمكن هذا الشعب - الذي حرم من أي ممارسة سياسية سلمية لعقود - بشكل منظم للغاية من التصويت بهدوء وبشكل متحضر لتقرير مصيره.

في المقابل كان السودانيون في الشمال ينظرون لعملية الاستفتاء بتجاهلهم المعتاد لمسألة الجنوب بأكملها. فالجنوب لم يعني لهم يوما سوى ذلك الامتداد الجغرافي الذي يجعل

دولتهم هي الأكبر مساحة في «الوطن العربي» كما تقول دروس الجغرافيا. يقول خالد الكد: «لقد نظر السودانيون الشماليون للجنوب بنفس الطريقة التي نظر بها المصريون للسودان - قبل الاستقلال - على أنه ملكيتهم. فهو الأرض أولاً: أي امتلاك مناطق أعالي النيل وبحر الغزال والاستوائية. أما الناس فإنهم يأتون كتبعية للأرض، فترتبط أهميتهم بمقدار ما يقدمونه من مساعدة في الحفاظ على تلك الملكية - أي الأرض. (هناك أوقات تم فيها التفكير في ارتكاب إبادة جماعية)».^{٢٥١}

للأسف إن الكاتب التقدمي خالد الكد، رغم ما صرح به من حقائق مهمة حول حقيقة العلاقة بين الشماليين وبين الجنوب وشعبه، إلا أنه لم يتجرأ أيضاً على وصف ما جرى ويجري في الجنوب حتى ذلك الوقت الذي كتب فيها هذه العبارات في نهاية الثمانينات بأنه فعليا إبادة جماعية أو على الأقل تطهير إثني، لكن ربما لو أن الدكتور الكد قد كتب في مطلع التسعينات وشهد العنف والقتل الذي ارتكب في حملات الجهاد ربما كان وصف الأمر على حقيقته وربما لا.

ولكن ما وثق له على أنه كان هناك «تفكير على الأقل في الإبادة» فإنه يظل تصريحاً مهما لواقع الحال والذهنية التي حكمت الدولة التي تسيطر عليها النخب الإثنية الشمالية العربية، خاصة وأنه كان يحاول وصف النخب السودانية المؤسسة في فترة الاستقلال وما قبله.

لقد تمكن خالد الكد من وصف العقلية التي أدارت الدولة السودانية عبر النخب التي أسست الحركة الوطنية، والتي أدت إلى الاستقلال وتشكيل الدولة السودانية المستقلة. فقال عن تلك النخب التي اختار أن يسميها الأفندية: «إن الذين شكلوا لاحقاً الأحزاب السياسية في شمال السودان لم ينظروا إلى الشعب في الجنوب كمساوين لهم. فلقد نظروا إليهم دوماً كصغار السن، لقد كان «الأفارقة البدائيون»، لم تكن لديهم ثقافة ولا لغة... لم يفكروا أبداً في شعب الجنوب كمجموعات إثنية لها لغاتها وأديانها وعاداتها.»

كما أن الراحل جوزيف قرنق حلل عقلية النخب الحاكمة في الشمال من منظور اقتصادي على الأسس الماركسية التي تربط مصالح البرجوازية بالسيطرة على الحكم، إذ يقول: «أن البرجوازية الشمالية، كأى برجوازية في الدول المستعمرة وشبه المستعمرة، تحمل أحلاماً بأن

تصبح يوماً ما غنية مثل الدول الرأسمالية والإمبريالية. إذ أنهم يأملون في أن يصبحوا صناعيين عظماء أو مصرفيين وتجار أغنياء ومزارعين، إلخ. ولكي يحققوا أحلامهم فإنهم سيحتاجون إلى أسواق لتلك البضائع، وإلى عمالة رخيصة لتلك المصانع والمزارع وسيحتاجون إلى المواد الخام. وعليه فإنهم ينظرون إلى المناطق المتأخرة مثل الجنوب كمناطق مثالية للحصول على تلك الموارد. لذلك يتجهون - أي البرجوازية أو النخب - للوقوف في طريق تنمية تلك المناطق ويميلون إلى إخضاع سكانها إلى سيطرتهم وتأثيرهم الثقافى والإيديولوجي.^{٣٥٢} إن مزيج تحليلي جوزيف قرنق وخالد الكد لعقلية النخب الشمالية وتوجهاتها للتعامل مع الجنوب والجنوبيين، إنما ينتهي إلى حقيقة أن الإثنية العربية المسلمة ترفض تماماً التنازل عن الامتيازات التاريخية لها في السيطرة على الدولة السودانية بشكل منفرد. كما أنها لن تسمح سوى لقيام دولة عنصرية ذات مؤسسات تميز ضد كافة الإثنيات الغير عربية والغير مسلمة، وقادرة على ممارسة أقصى درجات العنف ضدهم من أجل الحفاظ على امتيازات الهيمنة على السلطة والثروة في داخل الإثنية العربية الحاكمة.

الربيع الإفريقي في السودان: جدل التغيير السلمي والمسلح

إن فشل ما سمي في اتفاقية السلام الشامل «بالوحدة الجاذبة»، إنما كان في الأساس هو تأكيد على هذه الحقيقة حول الهيمنة الإثنية. إن تلك العقلية المهيمنة التي تنظر إلى الجنوب وبقية مناطق الإثنيات الإفريقية «كأرض بلا بشر» أو كمنظومة موارد يجب أن يتم استغلالها بما في ذلك البشر، كان الدافع الأساسي لكي تستمر الحرب في دارفور في الاشتعال منذ ٢٠٠٢، ولكي تشتعل الحرب مجدداً في كل من جبال النوبة في ٣٠ يونيو ٢٠١١ وفي النيل الأزرق في سبتمبر ٢٠١١.

وبالتالي «التحق» السودان بثورات الربيع العربي، ولكن عبر مكوناته الإثنية الإفريقية، والتي رفضت التعايش تحت ظل دولة العنصرية التي أثبتتها التصويت على الانفصال مما

ترك بقية الإثنيات الإفريقية في وضعية الأقلية التي لا تملك الكثير من الخيارات سوى الثورة، والتي اعتادت على أن تكون مسلحة.

فالحراك السياسي السلمي لم يكن خيارا للإثنيات الإفريقية منذ زمن طويل. ليس لعدم وجود إمكانيات له، ولكن لارتباط الكفاح ضد الاضطهاد والقهر منذ فترات غارات الاسترقاق بالمقاومة المسلحة ضد الجيوش والمجموعات الغازية.

فلقد كانت هذه المناطق في الواقع في حالة حرب للدفاع عن النفس منذ عهد الحكم التركي مروراً بالمهدية وما تلاها، ناهيك عن القرون التي سبقت ذلك في عهد الفونج. فقد كانت مناطق الجنوب ودارفور وجبال النوبة والنيل الأزرق تعيش حالة حرب وغزوات مستمرة لتجار الرقيق حتى الثلاثينيات من القرن العشرين.

لذلك فإن الدفاع عن النفس بواسطة حمل السلاح ظل الوسيلة الأكثر ارتباطاً بذلك التاريخ وبالواقع المعاش أيضاً. هذا إضافة إلى التاريخ الحديث، حيث كانت الحركة الشعبية لتحرير السودان عبر رؤية السودان الجديد قد مكنت المجموعات التي تحالفت معها وانضمت لها في المناطق المختلفة من استعمال السلاح كوسيلة للنضال من أجل الحقوق.

فالعنف الذي كانت ولا تزال تمارسه الحكومة ضد أي مقاومة من الإثنيات الإفريقية، جعل خيار حمل السلاح للكثيرين هو الوسيلة الأسرع لإسماع أصواتهم ولإيجاد مقعد في طاولة التفاوض على شروط حكم أفضل على المستوى الإقليمي.

هذا الطابع المسلح لثورة الشعوب والإثنيات الإفريقية في السودان التي تزامنت مع ثورات الربيع، أخرجها من دائرة النظر إليها كثورات، بل وضعت في الإطار الذي أراد النظام والنخب الإثنية الحاكمة وضعها فيه، أي أنها مجرد حروب وتمردات، تشكل استمراراً لحرب الجنوب وإبعاث من الجنوبيين ودعم منهم.

لا يمكن إنكار أن انفصال الجنوب شكل عاملاً مهماً في اشتعال تلك الحروب، خاصة في المنطقتين اللتين كان لهما نصيب من اتفاق نيفاشا، ولكن لم يكن له بنود واضحة متعلقة بتقرير المصير أو الحكم الذاتي. فالمفاوض الجنوبي كان يركز على الجنوب كما يبدو لأنه كان يرى إمكانيات سياسية مدعومة دولياً وبياركتها النظام الحاكم في الشمال لأن انفصال الجنوب ويذهب إلى حاله وتنتهي تلك الحرب.

ولكن لا الجنوبيون ولا الشماليون كانوا ينظرون لحقيقة أن الدولة السودانية في الشمال بطبيعتها العنصرية - التي لم تتغير ولو قليلا خلال الفترة الانتقالية - ستقدم أي تنازلات أو حقوق لهذه الإثنيات الإفريقية في داخل حدودها كدولة.

من الجانب الآخر فقد ظنت الحركة الشعبية قطاع الشمال أنها ستستطيع الحصول على دعم دولة الجنوب الوليدة والمجتمع الدولي عبر الضغط على النظام للوصول إلى تغيير حقيقي في الدولة السودانية يمكنهم من البقاء من ضمنها لكن بحقوق متساوية.

ولكن الدولة السودانية العنصرية البنى لم تتزحزح عن مواقفها منذ ستة سنوات من الحرب. ورغم تبني الحركات المسلحة في مناطق الإثنيات الإفريقية لبرنامج توحيدي يهدف إلى تغيير جذري وشامل في البلاد، وليس فقط الحصول على تسويات إقليمية باعتبار أن ذلك هو الخيار الاستراتيجي في حال البقاء ضمن الدولة السودانية، إلا أن هذا التوجه ظل يصطدم بجدار السيطرة الإثنية العربية ونخبها الحاكمة.

فرغم أن هناك تحالفات قامت تحت عدة مسميات ومراحل مختلفة من ٢٠١٢ وحتى ٢٠١٥ (الجبهة الثورية، نداء السودان، إلخ) بين القوى السياسية الشمالية والحركات المسلحة وبقية القوى المدنية والشبابية، إلا أن هذه التحالفات لم تتجح في الانتقال من نقطة المقاومة المسلحة فقط إلى مقاومة مصاحبة وموازية على المستوى المدني أو ما يسمى بالانتفاضة أو الثورة السلمية.

وفي الطريق نحو «التغيير» الذي أصبح الهدف المشترك والمصطلح السياسي الأكثر شيوعا في السودان في السنوات الست الماضية، ظهرت خطوط الانفصال والانقسام الحاد الذي يرسم حدود الاختلاف الواقعي والحقيقي بين الإثنيات المهيمنة وتلك المضطهدة في السودان. وقد ظهر ذلك جليا في تحالفات المعارضة وكيانات التغيير وليس عبر الصراع مع النظام.

فلقد كان الجدل حول سلمية التغيير أو استخدام السلاح، هو الجدل المسيطر والحاكم لمحاولات ما سمي «بالتنسيق» وصناعة التحالفات بين القوى السياسية السودانية المسلحة والتي باختصار تمثل الإثنيات الإفريقية، وبين القوى السياسية المدنية، والتي باختصار ربما يراه البعض مخلا، تمثل الإثنيات العربية على الأقل في مستوى القيادة والنخب التي تقود

تلك القوى السياسية رغم وجود عضوية ومناصرة من بعض النخب والشباب من الإثنيات الإفريقية.

لكن ليس لتلك القوى السلمية أي قيادة شعبية مؤثرة في مناطق الحروب التي يقطنها في الغالب الإثنيات الإفريقية. لذلك فإن صعوبة اجتماع تلك الرؤى حول «وسائل التغيير» كان يحتل مساحة واسعة من النقاش حول السبل العملية لتحقيق ذلك التغيير.

وبعد جدل طويل تم التوصل إلى تفاهات وتوافقات «هجينة» تحاول التوفيق بين المسلح والمدني في العمل من أجل الثورة أو الانتفاضة وتغيير النظام الحاكم في السودان.

لكن بالعودة على بدء، فإن الانفصال الذي أشعل كما نرى ثورة التغيير للدولة السودانية، لم يغير فقط وضعية النظام الحاكم أي نظام الإنقاذ ولكنه غير السودان ككل على نفس المنوال فإن التغيير الذي تسعى إليه الإثنيات الإفريقية عبر القوى السياسية التي تمثلها «الحركات المسلحة في الغالب»، هو تغيير جذري لكيان الدولة العنصرية وليس فقط تغيير النظام الحاكم.

حيث إن البنية العنصرية لمؤسسات الدولة الإثنية التي تحكمها النخب الإثنية العربية منذ الاستقلال بل منذ عهد مملكة سنار، هذه الدولة هي التي يجب تغييرها وإعادة بناءها على أسس مغايرة تحدث قطيعة كاملة مع هذا الماضي الممتلئ بالعار والحروب والقتل والتطهير الإثني والإبادة الجماعية.

الطبقة الوسطى التي تعرقل التغيير

لكن ما تحدث عنه سابقا جوزيف قرنق حول «البرجوازية الشمالية»، التي تسعى إلى السيطرة على المناطق المتأخرة والحفاظ عليها في وضع متأخر لتظل مصدرا للموارد، هذه البرجوازية لم تكن لتقبل بمثل ذلك التغيير الجذري.

لذلك كانت قواها السياسية التي تمثلها، ومن ضمنها تلك الأكثر تقدمية، عاجزة عن التقدم بقوة في اتجاه اقتلاع النظام الحاكم الحالي. والذي يعني اقتلاعه بداية النهاية للسيطرة الإثنية «للبرجوازية الشمالية» على الدولة السودانية، وخاصة في المناطق التي تقطنها الإثنيات الإفريقية والتي وصمت دوما بأنها متخلفة متأخرة ومهمشة.

يقول خالد موسى دفع الله: «إن بعض أسباب بقاء حكومة الإنقاذ على سدة الحكم طيلة الفترة الماضية لا يعود فقط إلى ادعاءات ومزاعم الدولة البوليسية وقوة وعصبية التنظيم الإسلامي بل لوجود طبقة وسطى متماسكة طورت مصالح عضوية للحفاظ على استقرار الدولة السودانية لأنها أهم خصائص هويتها الاجتماعية»^{٣٥٢}

وتلك الطبقة الوسطى التي تحافظ على «هويتها الاجتماعية» عبر بقاء النظام الحاكم هي استمرارية لذات الطبقة الوسطى التي صنعتها البرجوازية الشمالية التي بدأها الافندية في عهد الاستعمار، والتي بدورها استفادت من الرفاه الذي وفرته تجارة الرقيق في القرن التاسع عشر، حتى صنعت طبقة وسطى مدينية ارتقت عبر التعليم الذي وفره الاستعمار والوظائف في الدولة. تلك العملية صنعت الطبقة الوسطى والنخب التي خلقت داخلها الحركة الوطنية التي بنت الدولة السودانية الحديثة.

ورغم أن نظام الإنقاذ قد أضر بالبنية التاريخية لامتيازات الطبقة الوسطى التي تنامت منذ الاستقلال، وخاصة المرتبطة بالقوى الطائفية وتحالفاتها الاقتصادية والإثنية، إلا أنه لم يرقم بالغاء تلك الطبقة تماما ولم ينهيها. ولكنه قام «بإعادة صياغتها» وإعادة إنتاجها عبر توسيع قاعدتها لتشتمل على فئات في المجتمع الشمالي نفسه كانت مهمشة في الماضي. فلقد كانت ثورة الإنقاذ التي حملت المشروع الحضاري الذي يهدف إلى «إعادة صياغة الإنسان السوداني» حملت داخلها أغبانها الطبقية الخاصة.

يقول الدكتور عطا البطحاني: «ما حدث بعد استيلاء الجبهة الإسلامية على السلطة وفرض مشروعها بالقوة الجبرية... هو عملية إحلال وإبدال في مراتب ومكونات الطبقة الوسطى السودانية».

فغير سياسات لا يتوفر المجال للتفصيل فيها زحفت الشرائح الدنيا في الطبقة الوسطى في الجبهة الإسلامية لاحتلال مواقع الطبقة الوسطى ذات الجذور التاريخية وشمل هذا الزحف نخبا من الهامش، فخبنا نجم أسماء عائلات وأفراد كانت معروفة في مجال التجارة والزراعة والصناعة وظهرت للسطح أسماء جديدة في مجالات وانشطة جديدة كالمضاربات

٣٥٢- خالد موسى دفع الله، مقال الطبقة الوسطى ومقايضات السلطة في السودان، سودانيل، ٢ يناير ٢٠١٦.
http://www.sudanile.com/index.php?option=com_content&view=article&id=89837:2016-01-12-09-14-12&catid=268&Itemid=552016 دفع الله

والتوكيلات والعقارات ومعظم الأنشطة غير الإنتاجية بما يمكن مقارنته بمصطلح «رأسمالية المحاسيب» أو الأثرياء الجدد»^{٢٥٤}

وهذه العملية من الإحلال والإبدال كانت في معظمها في داخل الإثنية العربية المهيمنة، مع بعض «النخب من الهامش» كما أشار البطحاني. لكن لم يكن هناك تغيير جذري حقيقي يكسر احتكار السيطرة على الثروة والسلطة من بين أيدي الإثنية العربية المسيطرة. فقد انضمت مجموعات من الأحزاب المعارضة للنظام وخاصة من الأحزاب الطائفية والتقدمية أحيانا إلى النظام، عبر مؤسسات صناعة الطبقة الوسطى التي تدير دائرة الحراك الاقتصادي في البلاد والتي أصبحت تحت سيطرة النظام وحزبه الحاكم. يقول البطحاني: «وضم التنظيم السياسي زعامات وبيوتات إدارة أهلية كانت في المعارضة وتم تدميجهما. وهناك مجموعات من الرموز السياسية تعاونت مع حكومة الإنقاذ لمصالحها وحماية لمكاسبها (أحد عوامل ظاهرة الانشقاقات الحزبية) (وهذا العامل بالذات الذي أكد عليه الدكتور البطحاني لم ينجح فقط في أحداث انشقاق في أحزاب المعارضة، ولكن يوضح مدى الانقسام على مستوى فئات الشعب السوداني التي يفترض بها أحداث التغيير والثورة على النظام.

فلقد أصبح جزء كبير من المجتمع السوداني عبر طبقاته الوسطى في حالة من التماهي مع النظام من أجل الحفاظ على مكاسبه وامتيازاته التي عبر عنها خالد موسى بأنها «هويته الاجتماعية».

تشكل الطبقة الوسطى في السودان حوالي ٤٣٪ وهي نسبة مرتفعة بالمقارنة بالمنطقة العربية التي تبلغ النسبة فيها ٥٠٪، وعلى المستوى الاقتصادي فإن العديدين قد يجادلون بأن نسب الفقر المرتفعة في السودان تجعل من هذه الأرقام شبه مستحيلة، حيث تقدر بحوالي ٤٦٪ حسب تقديرات البنك الدولي لعام ٢٠٠٩.

ولكن هذه النسبة المرتفعة للفقر لا تبرر بالضرورة الموقف السياسي لهذه الطبقة الفقيرة خاصة التي تنتمي إلى الإثنية العربية، وعلاقتها بالنظام ومؤسسات الدولة ذات التركيبة

٢٥٤- د. عطا البطحاني، الطبقة الوسطى ومقاومة السلطة في السودان، سودان تريبيون، ٢١ يناير ٢٠١٦.
<http://www.sudantribune.net/%D8%A7%D9%84%D8%B7%D8%A8%D9%82%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%88%D8%B3%D8%B7%D9%8A,13157>

العنصرية. فالحفاظ على بنية الدولة العنصرية بالنسبة للإثنية العربية سواء على مستوى الطبقة الوسطى أو الطبقة الفقيرة يقع في إطار الحفاظ على الامتيازات الحالية أو المتوقعة مستقبليا.

فالفقراء أو الطبقات الدنيا داخل الإثنية العربية هم يعتمدون في استمرار معيشتهم وفي بناء آمالهم المستقبلية للتقدم الاجتماعي على تلك الدولة المبنية على الهيمنة الإثنية للعرب والمسلمين.

وقد لاحظت يوشيكو كوريتا الفارق الكبير في مصير الأفندية في عهد الاستعمار بعد انتهاء فترات خدمتهم، سواء العاملين في الوظائف المدنية أو العسكرية. إذ أن هناك تباين في الفرص المتاحة للاستمرار في عيش حياة كريمة بالنسبة «للزنوج» أو الإثنيات الإفريقية بشكل عام، وخاصة المنبتين قبليا وأحفاد وأبناء الرقيق السابقين» وبين زملائهم من الإثنيات العربية والمنتمين لقبائل وشبكات اجتماعية مرتبطة بالإثنية المسيطرة تاريخيا.

تقول كوريتا: «كان الأفندية ذوي الأصل الشمالي (العربي) والأفندية ذوو الأصول الزنجية (المنبتين قبليا) متساوين فيما يتعلق بالرتبة والمرتب طالما كانوا في الخدمة، وكانوا يعيشون في وضع مستقر نسبيا.

لكن عندما يفصلون - مثلا - فإن الوضع يختلف. إذ يستطيع الأفندية ذوو الأصل الشمالي (العربي) العيش اعتمادا على الروابط العائلية والقبلية في الشمال. فهم ينتمون قبل كل شيء للمجتمع الشمالي ويشاركون الزعماء القبليين والدينيين الشبكات الاجتماعية».^{٢٥٥}

إن هذه القدرة على الاعتماد على الصلات والشبكات الاجتماعية، هي التي تشكل قاعدة دعم مستمرة للحفاظ على الامتيازات التي يوفرها الانتماء إلى الإثنية العربية في السودان، سواء بين الطبقات الفقيرة أو المتوسطة في داخل الإثنية نفسها.

هذا الحفاظ على الامتيازات وعلى الدولة السودانية بتركيبها العنصرية، يمكن تفسيره في إطار تحليل جورج لوبيتز الكاتب الأمريكي الأبيض المتخصص في دراسات العرق والعنصرية. والذي ابتكر مصطلحا وتحليلا لبنية الامتيازات التي تسمح باستمرار العنصرية والسيطرة أو استعلاء العرق الأبيض في أمريكا.

فلقد أطلق لوبيتز على تلك العملية المستمرة من إنتاج والحفاظ على وإعادة إنتاج العنصرية والاستعلاء العرقي للبيض في أمريكا، أطلق عليها مصطلح (الاستثمار التملكي في البياض - الانتماء للعرق الأبيض - Possessive Investment in Whiteness). إذ يقول: "إنني أستخدم المصطلح (الاستثمار التملكي) بشكل مجازي وحرية. فالبياض - أي الانتماء للعرق الأبيض - له قيمة نقدية Cash Value، فهو المسؤول عن الامتيازات التي تأتي للأفراد عبر الأرباح من السكن الآمن عبر أسواق مبنية على التمييز، والتعليم غير المتساوي في الفرص للأعراق المختلفة وعبر الشبكات الداخلية التي تمرر فرص التوظيف للأقارب والأصدقاء والذين كانوا قد تكسبوا سابقا من الفرص التي يوفرها التمييز العرقي في الماضي. وخاصة من خلال انتقال الثروة المتوارثة عبر الأجيال التي تنقل المكتسبات من التمييز إلى الأجيال التالية.

إنني أحاجج بأن الأمريكيان من العرق الأبيض تم تشجيعهم على الاستثمار في البياض - الانتماء للعرق الأبيض - حتى يظلوا متمسكين بهوية توفر لهم الموارد والقوة والفرص. "إن هذا الوصف الدقيق "للقيمة النقدية" للانتماء للعرق الأبيض أو الهوية البيضاء في أمريكا يقارب - إن لم يطابق تماما - الوضع للإثنية العربية في السودان من حيث الامتيازات والسيطرة والهيمنة على السلطة والثروة.

يواصل لوبيتز في تحليله ليؤكد على أهمية هذا الانتماء للعرق الأبيض والهوية التي أنشأها ليقول: "إن البياض والانتماء للعرق الأبيض، هو بالطبع وهم كما أنه اختلاق وخيال علمي وثقافي مثل جميع الهويات العرقية، فهي ليس لديها أسس تبررها في البيولوجيا أو الأنثروبولوجيا.

لكن على الرغم من ذلك فإن الانتماء للعرق الأبيض أو البياض، هو حقيقة اجتماعية، هوية خلقت واستمرت مع جميع آثارها ونتائجها المرتبطة بتوزيع الثروة والمكانة الاجتماعية والفرص.^{٣٥٦}

مؤخرا أصبحت الأمم المتحدة تعرف الفقر بأنه ليس فقط المحدودية في الدخل أو حتى انعدامه، ولكنه «محدودية أو انعدام الفرص». ولذلك فإن آلة الدولة المبنية على التمييز

الإثني والعرفي، فإنها تخلق حالة مستمرة من انعدام الفرص أو الفقر بالنسبة للمجموعات المضطهدة، ولكنها في المقابل تفتح مساحات فرص أكبر للمجموعات التي تنتمي للإثنيات أو الاعراق المهمينة.

يقول خالد موسى دفع الله: «ظلت الطبقة الوسطى في إطار تطورها التاريخي في السودان مرتبطة بالدولة لأنها المخدم الرئيس للنخبة المتعلمة وكذلك لارتباطها بالحراك الاقتصادي في القطاعات المنتجة خاصة التصنيع والخدمات وهي الحاضن الأساسي لهذه الطبقة بسياسات الدولة الكلية، لذا فإن الطبقة الوسطى في السودان بطبيعتها ليست ضد الدولة بل داعمة لها ...»

كما أن مصالحها الطبقيّة الحقيقية مرتبطة أيضا باقتصاد السوق والانفتاح الليبرالي وتوسيع قاعدة التعليم وتوفير الحماية الاجتماعية والاستقرار السياسي، وكذلك الاستثمار في رأس المال البشري. والطبقة الوسطى في أغلبها ظاهرة حضرية وليست ريفية أو بدوية..» وهذا التحالف الظاهر والخفي بين الطبقة الوسطى والدولة التي تحمي مصالحها كان له الدور الأساسي في أن تقف تلك الطبقة في خط واحد مع النظام ضد مشاريع التغيير الجذري في السودان. خاصة تلك القادمة من مناطق الإثنيات الإفريقية، والتي تتحدى تلك السيطرة الإثنية العربية، وتطالب بتغيير جذري في بنية الدولة العنصرية في السودان، وتطالب بتغيير نظام الامتيازات الذي يضمن سيطرة الإثنية العربية في مقابل استغلال الإثنيات الأخرى وذلك في إطار ما يمكننا تسميته على خطى لوبيتز ب (الاستثمار التملكي للإثنية العربية أو العروبة).

فغير نظام الامتيازات الذي توفره الدولة المهيمن عليها من قبل الإثنية العربية، يصبح الانتماء للإثنية العربية هو نفسه ملكية لها قيمتها النقدية. وبالتالي يصبح الحفاظ على هذا الانتماء في قلب المصلحة لأجل الحفاظ على هذا الاستثمار.

حيث إن هذا الاستثمار تم عبر مجهودات امتدت لقرون للأجيال المتلاحقة منذ دخول العرب السودان، وتمكنهم من السيطرة على الدولة والإثراء منها. إضافة إلى الرفاهية المتراكمة عبر الثروات التي صنعتها تجارة الرقيق، ومن ثم بناء الطبقة الوسطى والمدنية في السودان، في القرن التاسع عشر وحتى بداية القرن العشرين.

ومع انتهاء الرق في السودان في منتصف القرن الماضي ظلت علاقات الإنتاج على حالها، واستمرت الحاجة للحفاظ على النظام الاجتماعي والهوية الإثنية التي تضمن بقاء مجموعات إثنية معينة كمصدر للعمالة الرخيصة وأن تستمر أراضيها مصدرا للموارد.

ولذلك فإن مشروع التغيير في السودان ومحاولة الخروج من المأزق التاريخي للدولة العنصرية، يجد نفسه أما حوائط من الصد المستمر تقودها ذات الفئات الاجتماعية التي يفترض بها المشاركة في عمليات التغيير.

ويحل خالد دفع الله هذا الموقف بشكل واضح ومطابق للواقع حين يقول: «لذا فإن الطبقة الوسطى في السودان بطبيعتها ليست ضد الدولة بل داعمة لها، وقد تصدت هذه الطبقة ضمن تحالفاتها التاريخية مع منظومة الدولة لمشروعات التمرد المختلفة منذ إرهابات مشروع الحركة الشعبية وأطروحة السودان الجديد حتى تمرد حركات الهامش لأن مصلحة الطبقة الوسطى مرتبط ببقاء الدولة لا هدمها ...»

والطبقة الوسطى في أغلبها ظاهرة حضرية وليست ريفية أو بدوية، ولما كانت حركات الهامش والتمرد قد انطلقت من الريف وعملت على تكسير قاعدة الاقتصاد الريفي فإنها صارت بطبيعتها حركة تستهدف المركز الحضري بدعوى أنه مركز السلطة، ولكنه في ذات الوقت هو مركز الطبقة الوسطى، وعليه فقد اتخذت المواجهة مظهرا مغايرا فأصبح في تجلياته الأخرى مواجهة بين الهامش والمركز، والريف والحضر وبين كتل الطبقات المهمشة ضد توازنات الطبقة الوسطى لأنها مناط الإستقرار.»

إن هذا الاستقرار الذي يتحدث عنه خالد دفع الله هو استقرار الامتيازات والمصالح التي تحميها الدولة السودانية العنصرية. حيث أن نظام الإنقاذ الحاكم يمثل أقصى درجات اليمين المتطرف الذي استخدم كامل أدوات عنف الدولة لضمان هذا الاستقرار الذي سماه «بالتمكن» لتلك الطبقة الوسطى.

والتي كما يعترف خالد نفسه هي ليست طبقة فقط بقدر ما أنها إثنية، وبالتحديد الإثنية العربية، إذ يواصل دفع الله ليقول: «كما أن غالب انتماءات الطبقة الوسطى بحكم هويتها الاجتماعية وخصائصها الحضارية هي من الوسط النيلي وامتدادته الثقافية وتحالفاته الاقتصادية المرتبطة بمناطق الإنتاج في دورة الاقتصاد الحديث، بل اجتذبت أيضا كتل مقدره ومؤثرة من مراكز الإنتاج التقليدي خاصة الزراعي.»

هذا الانتماء إلى الشمال والوسط النيلي العربي الإسلامي، هو الذي يؤكد على أن الإثنية في السودان قد تجاوزت الطبقة في بنية الصراع الاجتماعي للسيطرة على السلطة والثروة. وحسب مايكل مان فإنه عندما تتجاوز الإثنية الطبقية، فإن بنية الدولة التي تصبح تحت هيمنة إثنية معينة تجعلها بالضرورة دولة مرشحة لارتكاب أشكال مختلفة من التطهير الإثني تجاه الإثنيات الأخرى في سبيل الحفاظ على هيمنة الإثنية المسيطرة على الدولة.^{٢٥٧} وهذا التوجه نحو إلغاء الآخر للحفاظ على امتيازات السيطرة على الدولة سماه خالد «بالمقاومة»، أي مقاومة التغيير الذي تطرحه القوى الإثنية الإفريقية بشكل خاص، والتي تعبر عنها سياسيا الحركات المسلحة.

يقول خالد دفع الله: «وبهذا قاومت الطبقة الوسطى - المنتمة في أغلبها للإثنية العربية - أطروحات التمرد والحركات الاحتجاجية الأخرى لتعارضه مع منظومتها القيمية ومصالحها الطبقية، عليه فإن تماسك هذه الطبقة وليس انهيارها هو سبب بقاء حكم الإنقاذ من أجل الحماية الاجتماعية والاستقرار السياسي».^{٢٥٨} وهنا بدت جليا عبارات مثل «الحماية الاجتماعية» والتي توحى باستشعار الخطر الداهم الذي يتوجب تلك الحماية، والتي تبرر للدولة استخدام أقصى درجات العنف لتحقيق تلك الحماية.

وهذا السعي للحماية يندرج تحت ما يسمى «بمعضلة الأمن» والتي حسب النظرية العقلانية (Rational Theory) في التحليل للعنف والنزاعات، تعتبر أول أسباب اختيار النخب والقيادات الاجتماعية للدخول في الحروب والنزاعات، بدلا عن اختيار السلام أو سبل التسويات السياسية السلمية.

و«معضلة الأمن» تعني في المجمل أن «مجهودات كل طرف ليصبح أكثر أمنا يجب أن تجعل من الطرف المضاد أقل أمنا». أي أن السبيل لتأمين الإثنية المعينة لنفسها لن يتحقق إلا من خلال أن تضع الإثنيات المعادية أو المنافسة في حالة دائمة من انعدام الأمن.

ويرى مايكل مان، أن هذه المعضلة وهذا الدافع لتحقيق الأمن والحماية من خطر الآخر هو الذي يؤدي إلى «تصعيد القوة في كلا المجتمعين والاحتماء خلف رجال تلك المجتمعات

357- Mann 2005.

الأكثر ميلا للعنف. حيث أن الخوف والشعور بالإذلال يقودان إلى القتل الاستباقي. وربما هذا هو المسؤول عن الرؤية الغريبة لدى العديد من القتلة بأنهم في الواقع هم الضحية. وهذه المعضلة تعني أيضا أن امتلاك التفوق العسكري سيقود في داخل أي نزاع إلى أن يصبح حافزا للهجوم.^{٣٥٩}

فحسب نظرية مايكل مان، حول أسباب ودوافع بداية التطهير الإثني وتحوله إلى عمليات قتل جماعي، فإن إحدى السيناريوهات لبداية الصراع المسلح والذي قد يؤدي لتطهير إثني قاتل هو عندما: «يؤمن الطرف الأقوى بأن لديه قوى عسكرية ضاربة وشرعية إيديولوجية يمكن فرضها في تلك الدولة التي يتم تطهيرها دون أخطار مادية أو أخلاقية كبيرة على المجموعة نفسها.»

العقد الاجتماعي الغير معن واستحالة التغيير

من خلال هذا التحليل فإن التغيير في السودان الذي من المفترض أن تشارك، بل أن تقوده الطبقة الوسطى والمجتمع المدني في المركز الشمالي السوداني، والذي يفترض أن تحركه وتعبئ له القوى المدنية السياسية في داخل هذا المركز يبدو بعيدا أن لم يكن مستحيلا. وذلك لأن الطبقة الوسطى التي تمثل الإثنية العربية المسيطرة في السودان ليس لديها أي توجه للتنازل أو التفاوض حتى، ناهيك عن التغيير في مقدار سيطرتها الإثنية على بنية الدولة السودانية. لقد كان هناك باستمرار شكل من الحراك المناهض للتغيير عبر آليات ومواعين مختلفة. فمنها اعتراض بعض القوى السياسية على أن يكون التغيير له طابع مسلح. حيث تحذر قيادات طائفية وسياسية من مخاطر وقوع السودان في ما سمي بالصوملة، ويحذر آخرون من أن تتم سرقة التغيير، في حين يطرح آخرون ما سمي بسؤال البديل، أي ما هو بديل النظام القائم.

وكل هذا الجدل وسط القوى المعارضة السياسية المدنية تحديدا في المركز الحاكم، هو في الواقع يعبر عن ترددها الذاتي وتخوفها من أحداث التغيير الجذري الذي تطالب به القوى الإثنية الإفريقية التي تحمل السلاح.

ولذا أصبح هنالك توجه مناهض للتغيير الجذري داخل قوى التغيير نفسها التي يفترض بها قيادة الشعب نحو إسقاط النظام. وهذه العملية هي في الواقع نتيجة لتوافق المصالح بين القوى السياسية في المركز وبين بقاء الدولة السودانية العنصرية على حالها دون تغيير، لضمان بقاء السيطرة الإثنية العربية.

ويعبر خالد دفع الله عن هذا الوضع بوضوح حين يقول: «نشأ وفقاً لهذا الحراك عقد اجتماعي غير معلن يختلف عن المقايضات التاريخية السابقة، وهو الحفاظ على جوهر بنية الدولة السودانية، مقابل توسيع قاعدتها ورعاية مصالحها في إعادة هيكلة الاقتصاد وتوجيه سياساته الكلية.»

إن هذا «العقد الاجتماعي الغير معلن»، هو في الحقيقة السبب الأساسي خلف تأخر عملية التغيير في السودان. حيث أن ما سماه خالد «بالمقايضة التاريخية» بين الطبقة الوسطى - التي تمثل الإثنية العربية - وبين الدولة هو عملية ارتباط مصالح مبني على الاستثمار التاريخي في تثبيت بنية الدولة التي تهيمن عليها الإثنية العربية هوية وثقافة وسلطة وثروة.

ويختم خالد مقاله المثير للاهتمام والكاشف للعديد من الحقائق قائلاً: «إن الطبقة الوسطى بحكم طبيعة هويتها الاجتماعية لم تتحالف في تاريخها مع حركات الهامش الاحتجاجية لتضارب المصالح لعلها أن سيطرة هذه الحركات على مركز السلطة يعني تلقائياً مسح المنظومة القيمية للطبقة الوسطى؛ التي تعتمد على الكفاءة والتدريب والتعليم، والعمل الذهني والمهني والاستثمار في رأس المال البشري، على عكس أطروحة حركات الهامش الاحتجاجية التي تسعى لفرض مشروعها بالقوة الجبرية على قاعدة من التطلعات الإثنية وتنازل الغبن الاجتماعي.»^{٣٦}

هذه الأسطر الأخيرة تعبر عن واقع الاستحالة في أحداث التغيير الجذري في السودان نسبة لأن «طبيعة الهوية الاجتماعية»، للطبقة الوسطى أو الإثنية العربية في تمظهرها الاقتصادي الاجتماعي، لا يمكنها أن تتحالف مع قوى الهامش أو القوى الإثنية الإفريقية، وذلك نسبة (لتضارب المصالح).

هذه الهوية التي لها مصالح متضاربة مع «قوى الهامش» أو الإثنيات الإفريقية، حاول

خالد موسى وضعها في إطار اقتصادي تنموي، مثلما تفعل جمع النخب السياسية ومنتقفي الإثنية العربية المسيطرة في المركز الحاكم.

ولكن هذه الهوية هي في الواقع لا تمثل سوى ذلك «الاستثمار التملكي في الانتماء للإثنية العربية أو العروبة»، والذي يطابق ما ذهب إليه جورج لوبيتز في تعريفه للهوية البيضاء حين وصفها بأنها «هوية خلقت واستمرت مع جميع آثارها ونتائجها المرتبطة بتوزيع الثروة والمكانة الاجتماعية والفرص».

إن العقد الاجتماعي الغير معلن الذي أفصح عنه خالد دفع الله، والذي يعتبر من منتقفي الحركة الإسلامية الشباب ويحتل منصب سفير في الخارجية السودانية، هذا العقد يشتمل على الطبقة الوسطى والفقيرة بكل تدرجاتها. والتي يعتقد خالد أنها قامت تاريخيا بمقايسة حرياتها في المشاركة السياسية من أجل الاستقرار والحفاظ على الامتيازات.

إذ يقول: «جاءت ثورات الربيع العربي نتيجة حتمية لتململ الطبقة الوسطى، التي أدركت أن الأنظمة العربية الحاكمة لم تعد تفي بتطلعاتها، فكسرت قاعدة العقد الاجتماعي الذي تأسس بعد خروج المستعمر مباشرة والتي قبلت بمقتضاه الطبقة الوسطى بالمقايسة السياسية والاجتماعية وهي منح الشرعية للسلطة، والتنازل عن المشاركة السياسية الفاعلة وإرجاء صنع التغيير مقابل ريع الدولة في الدعم والامتيازات والتعليم واقتصاد السوق، والاستقرار السياسي والاجتماعي والحياة الليبرالية في المساق الشخصي والثقافي والاجتماعي». لكن هذا العقد الاجتماعي على مستوى السودان لم يحتاج إلى هذه الهزة أو الزلزلة، التي أحدثها الربيع العربي والذي أدى إلى إسقاط الأنظمة. بل على العكس، فقد نجح نظام الإنقاذ في الصمود بحماية من الطبقة الوسطى، ولأنه يحمي الطبقة التي قام بتوسيعها وتقويتها حسب رأي خالد.

ولكن المطابقة بين الربيع العربي والوضع السوداني هي مطابقة غير واقعية، لأنها تتعاضى عن حقيقة أن الطبقة الوسطى في السودان، ليست مجرد طبقة اقتصادية بل هي في الواقع إثنية. وهذا هو واقع الاختلاف الأساسي بين ثورات الربيع العربي، التي قادتها الطبقة الوسطى في الدول العربية مثل مصر وغيرها، وبين الثورة التي جرت في السودان. والتي كما ذكرنا مسبقا لم تكن «عربية» بل كانت ثورة إفريقية، بدأت بالتصويت على انفصال الجنوب،

وتصاعدت باشتعال الحرب مجددا في جبال النوبة والنيل الأزرق في صيف وخریف ٢٠١١. ولأن الدولة السودانية هي دولة تسيطر عليها الإثنية العربية التي تحمي امتيازات هذه الطبقة/ الإثنية، فإنها كان من المستحيل أن تثور على نفسها وأن تعرض امتيازاتها للخطر. فكما يعبر لوبيتز عن الاستعلاء العرقي للبيض بأنه: «نظام لحماية الامتيازات للبيض عبر إنكار حق المجتمعات الملونة في الفرص لتراكم الثروة والتقدم. فالانتماء للعرق الأبيض والبياض قد تم الاستثمار فيه مثل الملكية بالضبط، ولكنه - أي الانتماء للعرق الأبيض - هو أيضا وسيلة لتراكم الملكية والاحتفاظ بها بعيدا عن الآخرين.»

وبنفس الطريقة فإن الاستعراب والأسلمة والانتماء للإثنية العربية في السودان، يتم الحفاظ عليه وعلى الاستثمار الذي تم فيه لأنه يحقق القدرة على تراكم الثروة والسلطة والاحتفاظ بها وحمايتها. وكما لهذا الانتماء دوره في تحقيق هذه المصالح إلا أنه يمتلك وسيطر على من ينتمون إليه أيضا، فهم لا يستطيعون الثورة عليه أو الخروج من دائرة الانتماء إليه بسهولة.

فكما يقول لوبيتز فإن: «بنية الانتماء للعرق الأبيض في أغلب الأوقات تصل إلى أن تسيطر وتمتلك مجتمعات البيض أنفسهم، إلا إذا تمكنوا من تطوير هويات غير عنصرية، وتمكنوا من إنهاء استثمارهم وحرروا أنفسهم من الاستثمار في الاستعلاء العرقي.»^{٣٦١} وهذا التحدي في التخلص من حالة التملك والانتماء للإثنية العربية بالمثل والارتباط بالامتيازات التي توفرها، هو الذي لم تتجح فيه الطبقة الوسطى في السودان، وخاصة قواها السياسية التي تمثلها والتي كان من المفترض بها قيادة وعي الشعب وخاصة في الشمال والوسط النيلي أو المركز المسيطر على السلطة.

في ختام تحليل الدكتور محمد جلال هاشم لازمة القوى والنخب السياسية السودانية في رؤيتها للهوية السودانية، وللمخرج من الأزمة المرتبطة بأحداث التغيير الديمقراطي، يشير إلى الوضعية المعقدة والملتبسة التي تحيط بتوجهات ومواقف القوى السياسية السودانية، بين تصنيفاتها النمطية بين اليسار واليمين والوسط.

يقول دكتور محمد جلال هاشم: «تكمن المشكلة في أن المثقفين السودانيين ما زالوا واقعين

في أسر مفاهيم «اليمين» و«اليسار» و«الوسط» بمحملاتها البالية. فمثلاً لا زال القوميون العرب يُصنّفون بوصفهم يساراً، بينما لا يجد الكاتب حرجاً من تصنيفهم أيديولوجياً ضمن تيار الأُسلمة والاستعراب مع باقي مفردات هذه المجموعة من حركات إسلامية أصولية إلى أحزاب طائفية.

وفي الحق، حتى الحزب الشيوعي السوداني لم ينج من التوضع عروبياً في ثقافة المركز (في هذا الشأن أنظر الفصل السابع والثامن من عطا البطحاني، ١٩٨٦) ولمراجعة نموذج للنمطية الشمالية المستعالية والمستحقرة للجنوبيين عند بعض الضباط الشيوعيين ومسؤوليتهم عن بعض المجازر في ستينيات القرن العشرين (راجع نينو كونتران، ١٩٩٦) لهذا لا نجد موضعاً للحزب الشيوعي خارج إطار أيديولوجيا الأُسلمة والاستعراب.^{٣٦٢} وبهذا يغلق الدكتور محمد جلال الباب أمام الأحزاب اليسارية التي يفترض بها أن تكون معارضة ومناقضة ومختلفة مع النهج العروبي والإسلاموي بطبيعتها مرجعياتها الإيديولوجية. إلا أن الانتماء إلى الإثنية العربية المهيمنة كان له الأثر البالغ في أن تتنازل هذه القوى السياسية عن جوهر أفكارها، وتختار الاستمرار في الاستفادة من الاستثمار التملكي للانتماء للإثنية العربية الحاكمة.

حيث كان لدى هذه القوى الخيار للخروج من هذا الانتماء على المستوى الإيديولوجي والفكري، وقيادة حراك مغاير لهذه السيطرة الإثنية العربية الإسلامية. إضافة إلى إمكانية صناعة تحالفات مع قوى الإثنيات الإفريقية المضطهدة، التي تمثل فعليا البوليتاريا الإثنية والطبقية اقتصاديا واجتماعيا.

ولكن على العكس من ذلك، فقد اختارت هذه القوى المسماة يسارية الخيار الآخر بمواصلة انتمائها للإثنية المهيمنة والمساهمة في استبعاد وتهميش القوى الإثنية الإفريقية حتى على مستوى العلاقة والانتماء لتلك القوى نفسها عبر هياكلها التنظيمية.

ومن هنا يتبادر التساؤل حول إمكانية تصحيح هذه الأخطاء السياسية في رسم خطوط الانتماء والتحالفات، في سبيل تحقيق التغيير الجذري في السودان، وهزيمة الدولة العنصرية وإنشاء دولة المواطنة والحقوق.

فهل يمكن للمجموعات الداعية للتغيير في داخل الإثنية العربية، سواء من الشباب أو القوى السياسية، يسارية كانت أو يمينية، أو أي كان تصنيفها الذي تراه لنفسها، هل بإمكانها إعادة تموضع ذاتها ورؤيتها لنفسها وللآخر من خلال إعادة التفكير في انتمائها لهذه الإثنية المسيطرة واستفادتها من امتيازات ذلك الانتماء.

فكما يقول لوبيتز: «فإن مناهضة البياض - كمفهوم سياسي - لا يعني مناهضة الناس من العرق الأبيض». وكذلك مناهضة مشروع الدولة العنصرية والانتماء للإثنية العربية كمفهوم سياسي ينتج عنه تفوق اقتصادي واستعلاء وهيمنة سياسية، مناهضة هذا المشروع لا يعني أبدا مناهضة أو التقليل من قيمة السودانيين من الإثنية العربية.

حيث إن الانتماء لهذا المشروع السياسي اجتذب إليه فعليا كل من يستطيع أن يخدم أغراضه، من جميع الإثنيات وليس فقط من الإثنية العربية. فإجراءات الوجود داخل هياكل ومؤسسات السلطة، والحصول على الفرص للتقدم الاجتماعي، أغرت الكثيرين بالتكسر لانتماءاتهم الإثنية الأصلية، وتماهوا في المشروع الذي يعمل ضد الإثنيات التي ينتمون إليها. وفي المقابل فإنه ليس جميع من ينتمون للإثنية العربية هم مؤيدون لهذا المشروع الإثني العنصري، فهناك أيضا مجموعات من الأفراد من الإثنيات العربية يقومون بمناهضة هذا المشروع على الرغم من الضغوط والخسائر التي يتعرضون لها عبر خروجهم من دائرة الامتيازات والفرص.

أمل التغيير في تبني خيار المواجهة

ويظل الأمل في التغيير في المستقبل مرتبط بذلك الخيار في الخروج من دائرة الامتيازات، ورفض هذه الدولة العنصرية على المستوى الشخصي والفردى، وعلى المستوى السياسي. وأن يتم ذلك الرفض من قبل الأفراد والكيانات السياسية المنتمية والمناصرة أو المستفيدة من استمرار سيطرة الإثنية العربية المهيمنة.

فيدون المواجهة مع هذا الواقع والقيام بهذا الخيار، فإن المستقبل سيظل قاتما للجميع. فلدى السودانيين من الإثنيات العربية الخيار في أن لا يكونوا عنصريين هم كأفراد، ولديهم الخيار أيضا في أن لا يتماهوا مع نظام الامتيازات التي يوفرها ذلك الانتماء للإثنية الحاكمة.

فرفض التمييز ضد الآخر يبدأ من رفض التمتع بامتيازات، ربما هي حقوق مسلوقة من آخرين. فكما اختصر لوبيتز المفكر والأكاديمي الأمريكي الأبيض المخرج لبني عرقه قائلاً: «نحن لا نختار لوننا، ولكننا نختار التزاماتنا. نحن لا نختار آبائنا، لكننا نختار انتمائاتنا ومواقفنا السياسية.»

وقد أوضح لهم لاحقاً حجم التحدي بقوله: «لكننا لا نقوم بهذه الاختيارات وهذه القرارات في الفراغ، إنها تحدث ضمن بنية اجتماعية تعطى قيمة للانتماء للعرق الأبيض أو للبياض وتقدم مكافئات على ممارسة العنصرية.»^{٢٦٣}

وهذا التحدي الكامن في هذه المواجهة مع البنية التي تعطى المكافآت، وتحفز على التمييز وممارسة العنصرية بصورة مؤسسية وممنهجة عبر الدولة، ومؤسسات المجتمع المهيمن الدينية والاقتصادية والثقافية، هذا التحدي هو بداية الثورة والخطوة الأولى نحو التغيير في السودان.

فالتغيير الجذري الذي يحتاجه السودان لتحقيق السلام المستدام والاستقرار الحقيقي لجميع أفراد شعبه بكل انتمائاتهم الإثنية، ولكل مواطن في هذه الرقعة الجغرافية ذات السيادة المسماة الدولة السودانية، لن يكون بإسقاط البشير أو إسقاط حكومة الإنقاذ.

هذا التغيير هو في الأساس تغيير في البنية الذهنية والتركيبة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. والتي أنتجت دولة عنصرية تخدم مصالح إثنية واحدة على حساب الإثنيات الأخرى. فالتحول أو «Transformation» الذي يحتاجه السودان ليخرج من أزمتته، يتعدى مجرد اقتلاع نظام حاكم، إلى اقتلاع بنية الوعي التي أسست عليها الدولة العنصرية المهيمنة. والتي ارتكبت عبر ستين عاماً أبشع أنواع جرائم التطهير الإثني بدعوى «حماية الهوية الاجتماعية»، عبر عقد اجتماعي غير معلن مع الطبقة الوسطى، وبقية الإثنية العربية المهيمنة ونخبها السياسية والاقتصادية والسياسية والثقافية.

ولكي تحدث قطيعة مع هذا الماضي والتقدم إلى الأمام، فإن التحدي يظل في الاعتراف بهذا الواقع أولاً. وعدم الاختباء من مواجهته خلف مصطلحات التهميش الاقتصادي

363- Lipsitz 1998, p.3.

والتنموي، وصراع الهوية، وتلك المصطلحات التي ضيعت للسودانيين عقوداً من الجدل حول مسميات وأوهام.

في حين أن الواقع كان يسير في اتجاه تدعيم وتمكين "الاستثمار التملكي للإثنية العربية"، التي كانت تراكم الثروة والسلطة عبر استبعاد واستغلال الإثنيات الأخرى. وعندما فشلت مشاريع الهيمنة المستمرة وتصاعدت المقاومة من الإثنيات الإفريقية، كانت آلات القمع والتقتيل الجماعي بالمرصاد. وبالنهاية أنهكت النخب الإثنية العربية الحاكمة كيان الدولة السودانية ومؤسساتها ومواردها عبر حروبها العنيفة، التي لم تحقق هدفها في قمع المقاومة من الإثنيات الإفريقية، رغم ما ارتكبته تلك النخب من جرائم وصلت إلى الإبادة الجماعية.

ولكن بقاء المقاومة واستمرار المطالبات بالتغيير الجذري، والتحدي المستمر لهذه الهيمنة الإثنية، يقض مضجع الاستقرار للإثنية العربية ونخبها المسيطرة، والتي ترى في هذا التغيير تهديداً لوجودها. ولكن دون النظر إلى الأمر من منظور مغاير، وتفهم أن هنالك إمكانية للتعايش وتحقيق العدالة الانتقالية وعكس مسار الامتيازات التي كان لها تجاه إثني واحد. وذلك لتحقيق توازن اجتماعي اقتصادي وسياسي في بنية المجتمع، فإن النخب التي تقود الإثنية العربية، من عتاة القتلة الذين يحكمون الآن، سوف يقودون البلاد وخاصة الإثنية العربية نفسها إلى عكس ما تريد.

فالسودان خسر الجنوب ومعه موارده، وفي طريقه لخسارة المناطق ذات الإثنية الإفريقية الأخرى الغنية بالموارد، إذا لم يتم مراجعة ومواجهة حقيقية مع هذا الواقع. لذلك تبدأ الخطوة الأولى للتغيير في الاعتراف والمواجهة، ومن ثم اتخاذ مواقف شجاعة بناء على حقائق الواقع، والمتمثلة في أن الدولة القائمة هي دولة عنصرية. وأنها قائمة على أسس الهيمنة الإثنية العربية الإسلامية، وأن أي مستقبل مشرق للسودان، لن يمر إلا عبر تحول جذري في هذه الدولة عبر تفكيك هذه الهيمنة والسيطرة الإثنية وتأسيس دولة المواطنة المتساوية والحقوق.

بيليو جرافيا

- Abbas, Philip. «Growth of Black Political Consciousness in North Sudan.» Africa Today, 1973.
- AbuManga, Alamin. Linguistic Diversity and language Endangerment in the Sudan. 2005.
- Abushouk, Ahmed Ibrahim.» «The Ideology of the Expected Mahdee in Muslim History: The Case of the Sudanese Mahdiyya, 1881-1898.» Pakistan Journal of History and Culture, Vol. XXX, No. 1, 2009.
- Ahmed, Abdel Ghaffar M. «Sudanese Trade in Black Ivory: Opening Old wounds.» UNIESCO, 2007.
- AlKid, Khleid H.A. The Effendia and concepts of nationalism in the Sudan. 1986.
- Butzer, Christina. The Second Class Citizens of Sudan. Berlin: University of Berlin, 2011.
- Hall, Bruce s. «The Question of Race in the Precolonial Southern Sahara» « The Journal of North African Studies, Vol. 10, No. 3-4, 2005: 339-367.
- Heyes, Cressida. «Identity Politics» The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.). 2016.

URL= <https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/identity-politics> (accessed february 12, 2017).

- Idris, Amir. Conflict and Politics of Identity in Sudan. New York: Palgrave Machmilan, 2005.
- James, Michael. «Race» The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.). 2017.

URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/race> (accessed february 2, 2017).

- Lipsitz, George. The possessive investment in Whiteness. Philadelphia, 1998.
 - Macmicheal. A History of the Arabs in the Sudan. London: Cambridge, 1922.
 - Mann, Michael. The Dark side of Democracy: Explaining Ethnic Cleansing. Cambridge, 2005.
 - Mcloughlin, Peter F. M. «Economic Development and the Heritage of Slavery in the Sudan Republic.» Journal of the international African Institute, 1962: 355-391.
 - Salih, M.A. Mohamed. «Other identities: politics of Sudanese discursive narratives.» Institute of scioal studies, Hague, May 2010.
 - Sharkey, Heather Jane. Domestic Slavery in the Nineteenth and Early Twentieth -Century Northern Sudan. Dueham: University of Durham, 1992.
 - Sikainga, Ahmed. «Sharia courts and the manumission of female slaves in the Sudan, 1898 - 1939.» The international journal of African Historical studies, Vol. 28, No. 1 (1995), 1995: 1-24.
 - Slatin, Sir R. Fire and Sword in the Sudan. london, 1914.
 - Spaulding, Jay. «Pastoralism, slavery, commerce, culture and the fate of the nubians of North and Central kordofan under fur rule, ça. 1750- 1850.» International Journal if African Historical studies 2006 , : 393 - 412.
 - Spaulding, Jay. «Slavery, Land Tenure and Social Class in the Northern Turkish Sudan.» The International Journal of African Historical Studies, Vol. 15, No. 1, (1982): pp. 1-20.
 - Waal, Alex de. Averting Genocide in the Nuba Mountains, Suda. 2006.
- http://howgenocidesend.ssrc.org/de_Waal2/(accessed Janauary 3, 2017).
- Watch, Human Rights. Human Rights Watch report, Civilian Devestation in Sudan. 1993.
- <https://www.hrw.org/reports/1993/sudan/>

- Wingate, F.R. Ten Years Captivity in the Mahdi's Camp, 1882-1892. London, 1892.
- Yousif, Hashim Obeid. «Secession of South Sudan: The Voluntary and enforced social Exclusion». oslo, 2013.
- إبراهيم أبو سليم. بحوث في تاريخ السودان. بيروت: دار الجيل، ١٩٩٢.
- أحمد إبراهيم دياب. المقاومة الوطنية للإدارة البريطانية ١٩٠٠-١٩٢٤. الاسكندرية، ٢٠٠٦.
- أحمد خير. كفاح جيل وجزء من كتاب قيادتان وجيلان، تحرير مدثر عبد الرحيم. الخرطوم، ١٩٧٠.
- البطحاني، عطا. سودان تربيون، الطبقة الوسطى ومقاومات السلطة في السودان. يناير ٢١، ٢٠١٦.
- <http://www.sudantribune.net/%D8%A7%D9%84%D8%B7%D8%A8%D9%82%D8%A9-D8%A7%D9%84%D9%88%D8%B3%D8%B7%D9%8A,13157>
- (تاريخ الوصول ٢ فبراير، ٢٠١٧).
- ب. م. هولت. الثورة المهديية في السودان. بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٣.
- تكتة، يوسف. ورقة "السودان الصراع على السلطة بين الأفندية وشيوخ القبائل، من كتاب استقلال السودان ستون عاما من التجربة والخطأ"، تحرير حيدر إبراهيم. القاهرة، ٢٠١٦.
- حسن موسى. "شبهات حول الهوية السودانية". مجلة كتابات سودانية، ١٩٩٣.
- خالد موسى دفع الله. سودانايل: الطبقة الوسطى ومقاومات السلطة في السودان. ٢ يناير، ٢٠١٦.
- http://www.sudanile.com/index.php?option=com_content&view=article&id=89837:2016-01-12-09-14-12&catid=268&Itemid=55
- (تاريخ الوصول ٢ فبراير، ٢٠١٧).
- روبرت أو كولينز. تاريخ السودان الحديث. الهيئة المصرية للكتاب، ٢٠١٥.
- سبنسر تيرمنجهام. الإسلام في السودان. القاهرة، ٢٠٠١.

- عبد الله علي إبراهيم. جامع نسب الجعليين. الخرطوم: مركز الدراسات الإفريقية والآسيوية، ١٩٨٢.
- عصام زولفو. كرري: تحليل عسكري لمعركة أم درمان. الخرطوم، ١٩٧٣.
- عطا البطحاني. ”ورقة مسيرة الاقتصاد السوداني في ستين عاما.“ تأليف كتاب استقلال السودان، ٦٠ عاما من التجربة والخطأ. القاهرة، ٢٠١٦.
- فيصل عبد الرحمن علي طه. الحركة السياسية السودانية والصراع المصري البريطاني ١٩٣٦-١٩٥٣. الخرطوم، ١٩٩٨.
- محمد أبو القاسم. السودان المأزق التاريخي وآفاق المستقبل. ١٩٩٦.
- محمد أحمد المحجوب. نحو الغد. الخرطوم، ١٩٧٠.
- محمد المكي إبراهيم. الفكر السوداني أصوله وتطوره. الخرطوم، ١٩٧٦.
- محمد جلال هاشم. ”ورقة السودان وعروبية أو تخالف الهاربين: المشروع الثقافي لعبد الله علي إبراهيم.“ معهد الدراسات الإفريقية والآسيوية، مركز الدراسات السودانية. الخرطوم، ١٩٩٨.
- محمد عمر بشير. الحركة الوطنية في السودان ١٩٠٠-١٩٦٩. الخرطوم: الدار السودانية للكتب، ١٩٨٠.
- مصطفى حجازي. التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور. الدار البيضاء، ٢٠٠٥.
- مكي شببكية. السودان عبر القرون. بيروت: دار الجيل، ١٩٩١.
- نعوم شقير. تاريخ وجغرافية السودان. تحرير محمد إبراهيم أبو سليم. بيروت: الجيل، ١٩٨١.
- يوسف تكنة. ورقة ”السودان الصراع على السلطة بين الأفندية وشيوخ القبائل، من كتاب استقلال السودان ستون عاما من التجربة والخطأ“، تحرير حيدر إبراهيم. القاهرة، ٢٠١٦.
- يوسف فضل. مقدمة في تاريخ الممالك الإسلامية في السودان الشرقي ١٤٥٠-١٨٢١. الخر، ٢٠٠٣.
- يوشيكو كوريتا. على عبد اللطيف وثورة ١٩٢٤: بحث في مصادر الثورة السودانية. القاهرة: مركز الدراسات السودانية، ١٩٩٧.

الفهرس

٨	الباب الاول : الهوية فى السودان : اليات تشكيلها وتاريخ تكوينها
١١	الفصل الاول :تعريف الهوية
	الليات تشكيل الهوية
١٧	الفصل الثانى : معوقات التأريخ للهوية فى السودان
٢٢	الباب الثانى : عوامل تاريخية شكلت الهوية السودانية
٢٥	الفصل الاول : دخول العرب السودان :
٢٩	دخول العرب السودان: جدل السلمية وتغييب المقاومة
٣٥	العرب وانتشار الاسلام ومفهوم التفوق العنصرى
٤١	الفصل الثانى : تاريخ العبودية فى السودان
٤١	اتفاقية البقط : بداية حقبة جديدة للعبودية فى السودان
٤٦	تاريخ العبودية اثناء مملكة سنار/ الفونج
٥٢	تاريخ العبودية اثناء الحكم التركى
٥٣	الحكومة التركية وتجارة الرقيق
٥٦	السودانيين وتجارة الرقيق فى العهد التركى
٥٧	التجار الشماليين ونظام الزرائب
٥٩	الزبير باشا: القوة الضاربة لحماية تجارة الرقيق
٦٥	تجارة العبيد وامتلاكهم فى شمال السودان فى العهد التركى
٦٨	امتلاك الرقيق : وسيلة للرفاهية والراحة والتبطل
٧٠	اسماء الرقيق: الية لانتزاع الشرف والتمييز
٧٢	الرقيق من النساء: بين القهر والية انتزاع الشرف
٧٨	معاملة الرقيق فى شمال السودان
٨١	تاريخ الرق فى عهد المهديّة
٨٧	تاريخ الرق فى عهد الحكم الثنائى

٩٠	تاريخ انتهاء العبودية فى السودان
٩٧	تأثير انتهاء العبودية على المجتمع السودانى
٩٩	مقاومة تحرير الرقيق
١٠٢	التواءم مع مجتمع بلا عبودية
١١١	الباب الثالث : الوطنية السودانية : تناقضات الواقع والمفاهيم
١٢٩	الفصل الاول : دور الدين فى تشكل الوطنية السودانية
١٤٥	الفصل الثانى : الثورة المهديّة : هل شكلت بداية الحركة الوطنية فى السودان؟
١٦٩	الفصل الثالث : الحركة الوطنية السوداء فى السودان
١٨٩	المنبتين قبليا: سودانيون بلا قبائل وبلا حقوق
١٩٥	ثورة ١٩٢٤: السودانيّين ضد السودانيّين
٢٠٥	على عبد اللطيف : تحديات النشأة والاصل
٢٠٩	على عبد اللطيف القائد وبروز صراع الهوية
٢٣٧	نهاية ثورة ١٩٢٤: هزيمة الحلم
٢٤٤	على عبد اللطيف: النهاية المأساوية للزعيم الاسود
٢٤٩	الفصل الرابع: الجمعيات الادبية: صراع الهوية والرؤى الوطنية
٢٥٧	جمعية ابوروف: التوجه العروبي وبذور الاستعلاء
٢٦٣	جماعة الموردة/ الفجر: انتصار العنصرية
٢٧٣	الفصل الخامس: الطريق نحو الاستقلال : انكشاف المستور
٢٧٨	مؤتمر الخريجين: الحركة الوطنية برعاية الاستعمار
٢٩٠	مؤتمر جوبا: صناعة الوحدة تحت الضغط
٢٩٦	الحكم الذاتى: بداية الاقصاء واحتكار السلطة
٣٠٥	البعد الدولى للمسألة السودانية والاستقلال
٣٠٩	الباب الرابع: التعدد الاثنى فى السودان : ازمة التنوع ام ازمة العنصرية؟
٣١١	الفصل الاول : الطريق من التعددية الاثنية الى الدولة العنصرية
٣١٥	تشكل الاثنية فى السودان وعلاقتها بالعرق

- ٣١٧ كتب النسبة وتقديس الاصل
- ٣٢١ الدينامية التبادلية لتشكل الاثنية العربية فى مقابل الاثنيات الافريقية
- ٣٢٤ التصنيف العرقى ونشأة العنصرية فى السودان
- ٣٣١ **الفصل الثانى : الطريق من العنصرية الى التطهير الاثنى**
- ٣٣٩ الشروط التى تقود الى الصراعات و التطهير الاثنى
- ٣٤٤ مرتكبي التطهير الاثنى : من هم وما هى دوافعهم؟
- ٣٥٥ **الفصل الثالث: الطريق من التطهير العرقى الى الابداء الجماعية**
- ٣٦٨ الاثنوسايد: الابداء الاثنية
- ٣٧١ البوليتيسايد: الابداء السياسية
- ٣٧٤ الجينوسايد: الابداء الجماعية
- ٣٧٧ **الفصل الرابع: النخب السودانية: المروب من واقع التطهير الاثنى الى سؤال الهوية**
- ٣٨٩ الحرب: خيار المقاومة الاخير يتحول الى آلية تطهير
- ٣٩١ سؤال الهوية : وسيلة النخب للهروب من المواجهة
- ٣٩٣ **الفصل الخامس: الطريق الى المستقبل : خيارات المواجهة والتغيير**
- ٣٩٣ من صراع الهوية الى سياسات الهوية
- ٤٠٣ **الباب الخامس: ازمة التغيير: بين الممكن والمستحيل!**
- ٤٠٩ الربيع الافريقى فى السودان: جدل التغيير السلمى والمسلح
- ٤١٢ الطبقة الوسطى التى تعرقل التغيير
- ٤٢٠ العقد الاجتماعى الغير معلن واستحالة التغيير
- ٤٢٥ امل التغيير فى تبنى خيار المواجهة