مفاكرات حول

# منهج التحليل الثقافي

الثقافة * الدّولة * الدّيموقراطيّة * الاستقلاليّة * الأيديولوجيا والآفروعمومية

محمّد جلال أحمد هاشم

الخرطوم ـ 2021م
الطّبعة الثّانية ـ مبوّبة ومنقحة ومزيدة

# مفاكرات حول
# منهج التحيلي الثقافي

د. محمد أحمد جلال هاشم

ISBN 9789776597226

© Willows House 2021

الطبعــة الأولــى: 2021 منشورات ويلوز - جوبا

جميـع حقـوق النشـر محفوظـة للناشـر، ولا يحـق لأي شـخص أو مؤسسـة أو جهـة، إعـادة إصـدار هـذا الكتـاب، أو جـزء منـه، أو نقلـه، بـأي شـكل أو واسـطة مـن وسـائط نقـل المعلومـات، سـواء أكانـت إلكترونيـة أو ميكانيكـة، بمـا في ذلـك النسـخ أو التسـجيل أو التخزيـن أو الاسـترجاع، دون إذن خطّـيّ مـن الناشر.

All copyrights are reserved to the publisher, and no person, institution or entity has the right to reissue this book, or part of it, or transfer it, in any form or medium of information transmission, whether electronic or mechanical, including copying, recording or storing Or, without written permission from the publisher

جميع الآراء الواردة في هذا الكتاب تعبر عن رأي كاتبها ولا تعبر بالضرورة عن رأي النَّاشر

Willows House
منشـــورات
ويلوز هاوس

جنوب السودان، جوبا، كاتور، مربع ٨ جوار مركز جيران

www.willowshouse.net
www.jubabok.com
gatawillow@gmail.com
willowshouse3@gmail.com
+211927302302

مفاكرات حول

# منهج التحليل الثقافي

**الثقافة * الدّولة * الدّيموقراطيّة * الاستقلاليّة * الأيديولوجيا والآفروعمومية**


## محمّد جلال أحمد هاشم



**الخرطوم ـ** 2021م

الطّبعة الثّانية ـ مبوّبة ومنقحة ومزيدة

# الإهداء

لثلاث نُجيماتٍ مضين في المحاق ولكن لا زِلْنَ يُرسلن لنا
ضوءهنّ عبر السديم لألاءً شفيفا:
عبد الهادي الصّدّيق
دينق أجاك
بانكي فورستر بانكي

# المحتويات


تقديم عبدالله الفكي البشير ..... 9

مقدّمة الطّبعة الثّانية ..... 39

مقدّمة الطّبعة الأولى ..... 41

الفصل الأوّل: الثّقافة، الدّولة، الشّعب والعنصريّة ..... 43

الفصل الثّاني: منهج التّحليل الثّقافي والآفروعموميّة ..... 85

الفصل الثّالث: فضاءات منهج التّحليل الثّقافي ..... 101

الفصل الرّابع: الأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة ومصادرها ..... 143

الفصل الخامس: مؤسّسات الأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة ..... 161

الفصل السّادس: الخلايا النّائمة للأيديولجيا الإسلاموعروبيّة ..... 195

الفصل السّابع: خلاصةُ الخلاصة: ما بين الثّقافة والأيديولوجيا ..... 221

خاتمة ..... 247

بيبليوقرافيا ..... 251

# تقديم

## بقلم عبد الله الفكي البشير

غداة استقلال السودان، تحدَّث المفكر السوداني الإنساني محمود محمد طه عن واجب الأحرار تجاه ما تستحقه الشعوب، فكتب في صحيفة **أنباء السودان**، العدد رقم (162)، بتاريخ 4 أكتوبر 1958، قائلاً:

"هناك رأيٌ فيه كثير من الصحة وهو مع ذلك لا يستهويني ولا يروقني .. وذلك الرأي يقول: إن كل شعب يستحق حكومته .. وهو لا يروقني لأنه يجعل البشر كالسوائم بمعيار المثل الذي يقول كل شاة معلقة من عصبتها.. فلو أن الناس لا يتناصرون ولا يتعاونون ولا يهتم بأمور أذلائهم أعزاؤهم لما سمت حياة الأحياء في هذا الكوكب سمتاً فوق سمت. أنا لا أقول كل شعب يستحق حكومته، ولكني أقول إن كل شعب يستحق أفضل، وسيكون من واجب الأحرار في كل مكان التعاون في إنجاز ذلك عاجلاً أو آجلاً".

يقيني أن مؤلف هذا الكتاب: **مُفاكراتٍ حول منهج التحليل الثقافي: الثقافة، الدَّولة، الدِّيموقراطيَّة، الاستقلاليَّة، الأيديولوجيا، والآفروعمومية**، هو من أولئك الأحرار الذين عناهم محمود محمد طه. فالمؤلف هو الدكتور محمد جلال أحمد هاشم، رجلٌ أنفق حياته كلها ـ منذ دخوله كلية التربية بجامعة الخرطوم عام 1980 ـ ولايزال، في خدمة السودان والإنسان والثقافة، عملاً وإنتاجاً، لا مجازاً أو أحلاماً أو تمنيات. تسوقك سيرته الفكرية والثقافية، وأنت تتفحص في إنتاجه الفكري والثقافي المتنوع والغزير والأصيل، إلى أنه مفكرٌ حرٌّ وثوريٌّ، وصاحب مشروع ثقافي ووطني، ظل في إطاره ملتزماً بواجب الثقافة والفكر والسودان والإنسان. إذ يكشف سجله الوطني عن أنه باحث جاد وشامل في تشخيص شؤون الوطن، ومناضل جسور وحاضر في كل المواسم الوطنية، يسد مسد المتقاعسين عن تشخيص قضايا الوطن في مجالات تخصصهم، ويفدي الكُسالى، وبناة الوطن عبر الأحلام والتمني. فلقد ظل ينتج المعرفة بجد وعمقٍ وإتقان واستمرار، ويقود في سبيل الوطن وشعوبه المواجهات، وهو ينشد التغيير الجذري والشامل، رافضاً الحلول الترقيعية، وأطروحات "أنصاف المثقفين من أدعياء السياسة وأدعياء الوطنية". كان قد أعلن منذ صباه انحيازه إلى المهمشين، والمستضعفين، والمقموعين، والمبعدين، والمقصيين، والمغيبين، والذين هم خارج السجلات الوطنية. واتبع إعلانه بالعمل

عبر أدوات المثقف الحر المنتج للمعرفة، ومنها: الكتاب والمقال والبيان والمحاضرة وإقامة الحوارات والمفاكرات، كما يدل على ذلك كتابه هذا. وجعل من ذلك الانحياز فضاءً لتأملاته وميداناً لدراساته عن السودان ومكوناته ومساره منذ آلاف السّنين وحتى اليوم. فقدم أطروحاتٍ أصيلةً، كشفت عن ضعف السقوف المعرفية، وخطل السائد والمألوف بشأن السُّودان وشعوبه وثقافاته. مثَّلت تلك الأطروحات أهم مرتكزات مشروعه الثقافي، الذي أضحى من مغذيات تنمية الوعي وخدمة التنوير، ومرتكزاً أساسياً في جهود تحرير العقول، وتصحيح التصورات.

تعود معرفتي بالدكتور محمد جلال هاشم إلى بداية تسعينيَّات القرن الماضي، عندما التحقت طالباً بكلية الآداب، جامعة الخرطوم. وبرفقة بعض الزملاء، قادنا الظمأُ والشغفُ بالفكر والعلم والثقافة، إلى التنقيب خارج قاعات الدرس، فوردنا مكتباتِ ومنابرَ الجامعة الحوارية، فكانت قاعة الشارقة بمعهد الدراسات الأفريقية والآسيوية، إحدى أهم منابر التنوير والحوار العلمي، وكان محمد جلال هاشم ـ وهو وقتها يعمل بالمعهد ـ أحد فرسان السجالات والمُصاهلات الفكرية فيها. وكان مثيراً للجدل في نقده وأطروحاته الجديدة الغريبة، آنئذٍ، داخل القاعة، والمرفوضة من قبل الكثير من الأساتذة. فهي أطروحات كانت، ولا تزال، خارجة عن التشابه، وتُناقض المألوف، وتدعو للثورة على السائد والموروث الأكاديمي ومُسلَّماته. ولم يمض وقتٌ حتى أصبحنا نرتاد مكتبه، فكان لنا بمثابة الواحة الفكرية والثقافية. كان المكتب مكتظاً بالكتب، واللوحات التشكيلية والأثرية، والمجسَّمات والعديد من تعابير الفن والثقافة. كما رأينا، في مكتبه ـ ولأول مرة ـ عناوين كتب الأطروحات الجديدة، والرؤى النقدية، وسمعنا منه أسماء الكبار من الكُتاب والمفكرين والشعراء والتشكيليين في السودان والعالم؛ كذلك أتاح لنا مكتبُه الفرصةَ للقاء الكُتَّابِ والشعراءِ، فضلاً عن المتابعة للإصدارات الجديدة من الكتب السودانية والعالمية. وكان يكرمنا بالصبر على أسئلتنا، وبالمراجعة لبدايات كتاباتنا، بلطفٍ وسعة صدرٍ ومحبة، وكأنه يراهن علينا في بناء السودان والمستقبل. ولهذا فإنني سعيدٌ غاية السعادة بكتابة هذا التقديم الذي شرفني محمد بكتابته، كونه أتاح لي الفرصة للتعبير عن شكره وفضله، ولتقديم شهادةٍ صدق في حق رجلٍ، هو أهلٌ للشهادة والتكريم والاحتفاء. ولهذا جاء التقديم عابراً لهذا الكتاب فتناول طرفاً من مشروعه، واليسير من دوره في تنمية الوعي، وبناء الوطن، وذلك من بابِ الاعترافِ له بالفضل، والاحتفاء بالعطاء الوطني والإنساني، وإحقاقاً للحق.

صدر الكتاب في طبعته الأولى عام 2018، وكان ثمرة لمفاكرات ونقاشات نشبت حول منهج

التَّحليل الثَّقافي، وهو منهج تبلور بوصفه رؤية فكرية عند المؤلف ولفيفٍ قليل العدد من زملاء الدراسة عام 1983؛ وقد ظهرت أولى كتاباته عنه عام 1986م، ثم أخذ المؤلف يطوِّر ويفصِّل فيه، ويشخص به القضايا، وهو كما وسمه المؤلف "منهج جديد ومختلف"، وسيرد الحديث عنه لاحقاً.

وصف المؤلف تلك المفاكرات، بأنها: "جرَت في سياق نقاشاتٍ عفويَّةٍ تبودلت في وسائط التّواصل، الاجتماعي"، فكان لها الدور الأساسي في تشكيل الكتاب. ويقول المؤلف في مقدمة الطبعة الثانية: "لعبت محاوراتُ ومناقشاتُ الوسائط الاجتماعيّة الحديثة (مثل الفيسبوك Facebook والواتساب WhatsApp وغيره) الدَّور الأساسي في تشكيل هذا الكتاب". وانطلاقاً من إيمانه بالحوار عبَّر المؤلف عن سعادته بمختلف الآراء التي وردت عليه، وتقديره لجميع الذين تداخلوا، سلباً أو إيجاباً، وعزا الفضل في صدور هذا الكتاب لتفاعلهم ومراجعاتهم. واحتفاءً منه بالفكر، كتب ناصحاً، فقال: "إن كان لي أن أنصحَ، فذلك بأن نتَّفق مع الفكر أو نختلف معه بدرجاتٍ، تزيد أو تنقص، لا أن نؤمن أو نكفر به. فالفكرُ، طالما كان فكراً، لا يُدحض بل يُناقش؛ وإن لم يكن فكراً، فلا يستحقُّ أن يُناقَش". واستصحب المؤلف كل تلك المناقشات والآراء، وها هو يصدر الطَّبعة الثَّانية من الكتاب، منقحة ومزيدة، في هذا العام 2021م، التي تتكوَّن من مقدِّمة وسبعة فصول وخاتمة، وقائمة بثبت المراجع والمصادر، وجاءت في (266) صفحة من القطع المتوسط.

سعَى المؤلف في هذا الكتاب، ومن خلال أهم مرتكزات مشروعه وهو منهج التحليل الثقافي، إلى معالجة "العديد من القضايا ذات الطَّبيعة النَّظريَّة والعمليَّة"، فأعاد تعريف كثير من المفاهيم والمصطلحات في حقول الثَّقافة والسياسة والاقتصاد والفكر. فمنهج التحليل الثقافي أضاف معاني جديدة لمفهوم الثقافة، وقد فصل المؤلف في ذلك، وأشار إلى أهم ما أضافه للثقافة، وهو "نسبيّتُها، كونها تتراوح ما بين الفروقات الشخصية من فرد إلى آخر في جانب، ثم النزوع نحو التماهي والحتمية من قبل الجماعة في الجانب الآخر". هذا مع تأمين المنهج، كما يقول المؤلف: "على جدلية الثقافة، من حيث خلوصه إلى تعددية الأقطاب الجدلية دون انحباسها في أبعادها الثلاثية الأحادية التقليدية (أطروحة Thesis، أنقوضة Antithesis، وأُجموعة Synthesis). فما يكون أطروحة في جانب، قد يكون أنقوضة في جانب آخر؛ والأجموعة التي تتشكل الآن، قد تصبح لتوها أطروحة أو أنقوضة في مواجهة أقطاب أخرى

.. وهكذا دواليك". ويُحمَد للمؤلف أنه قدم إلى القراء معالجاته وتعريفاته بتوظيف منهج التحليل الثقافي، بأسلوبٍ اتَّسم بالبساطة والوضوح والسهولة والإيجاز والمباشرة. وقد اكتسب الأسلوب تلك السمات من صيغةِ الاستفهام التي اتخذها المؤلف مدخلاً للتناول، وكذلك من المباشرة، فجعل لمعالجة كل مصطلح أو مفهوم أو قضية عنوانًا فرعيًّا، ومن ذلك: ما هي الثّقافة؟ ما هو الوعي الثقافي؟ ما هي الدولة الوطنية؟ ما هو الشعب؟ وما علاقة المصطلح بمؤسسة الدولة؟ الدولة الوطنية وسؤال الهوية، الدولة الوطنية ومفهوم الأمة، الطبيعة الجدلية لمؤسسة الدولة الوطنية، الحرب الأهلية ظاهرة ارتبطت بالدَّولة الوطنية، ضبابية مفهوم العِرق، ولكن من العرب؟ كيف نواجه العنصرية الصادرة من الأفراد والجماعات والبلدان؟ ماذا يبقى لدينا بعد هذا؟ وما المخرج؟ من أين تأتي الموضة؟ مرة أخرى؟ كيف نواجه العنصرية عملياً؟ وهكذا.

وفي سعي المؤلف إلى معالجة العديد من القضايا بمنهج التَّحليل الثَّقافي، كأنه أراد أن يجعل من هذا الكتاب كتاباً تأسيسيًّا لمشروعه، وتعليمياً عنه كذلك بقدر ما هو تلخيص لمشروعه. فقد تناول موقف منهج التَّحليل الثقافي من حركة الآفروعمومية، فقدم رؤية تجاه المشروع الآفروعمومي السوداني، والدَّور المناط بمدرسة منهج التحليل الثقافي إزاء حركة الآفروعمومية. وتناول كذلك موقف منهج التَّحليل الثَّقافي من الاقتصاد. وتكاد صيغةُ الاستفهام أن تكون حاضرةً في كل فصول ومحاور الكتاب. فعندما خصَّص محوراً بعنوان: "منهج التَّحليل الثَّقافي وصراع الهامش والمركز"، جعل المدخل لمعالجته صيغة الاستفهام: ما هو المركز؟ وما هو الهامش؟ فالتّهميش، عنده، لا يتصل بالجغرافيا أو العرق وإنما "تنموي وثقافي". والتهميش، كما جاء في كتاباته، يجري على نوعين: "تهميش بسيط وتهميش مركّب. التهميش البسيط ذلك الذي ينحصر في الحرمان التنموي والاقتصادي. في هذا يتساوى جميع السودانيين بمختلف ثقافاتهم وأقاليمهم باستثناء صفوةٍ منهم يشكلون المركز وينتمون إليه. أمّا التهميش المركّب، فهو الذي يجمع بين الحرمان التنموي والحرمان الثقافي ممثّلاً في توجّهات الدولة الأيديولوجية لمحق الهويات غير العربية وقتل لغاتها" أما المركز، كما يرى محمد جلال، "ليس إلا مجموعة من الصفوة المعاد إنتاجها ثقافياً ـ ومن ثم أيديولوجياً ـ داخل حقل الثقافة العربية الإسلامية عبر عملية من الأدلجة والتشكيل، الأمر الذي يُفضي في النهاية إلى شيء لا علاقة له بإنسانية هذه الثقافة نفسها وبذلك ينسفها". فالمركز، عنده، أيضاً، لا يرتبط بعرق ما، أو جهة ما، "فالمركز مركز صفوي يحتكر السلطة والثروة، وفي سبيل تأمين مصالحه يسخّر الثقافة

والعرق والدين والجغرافيا".

عالج محمد جلال في كتابه هذا، وبمنهج التَّحليل الثقافي، قضايا الديموقراطية، وما بعد الحداثة، وعلاقات النَّوع، وأجناس الموسيقى الأدائيَّة في السُّودان، والإبداع بوصفه آليَّةً لإحداث التَّغيير، وظاهرة الحرب الأهليَّة. كما خصَّص الفصول الثلاثة الأخيرة من كتابه لقضايا الأيديولوجيا الإسلاموعروبيَّة، فتناول في الفصل الرابع مصادرها التَّاريخيَّة، وأصولها ومصادرها في السُّودان، كما اتخذ من دولة سنار نموذجاً، فهي عنده سلطنة إفريقية سوداء ذات أيديولوجيا إسلاموعروبية! وعالج التَّمفصُل الأيديولوجي للقوى السِّياسة السُّودانيَّة، قوى اليمين واليسار والوسط السوداني. ودرس الفصل الخامس مؤسسات الأيديولوجيا الإسلاموعروبيَّة في السُّودان، فوقف عند الجلَّابة! من هم وكيف تشكَّلوا؟ والتصوف وأيديولوجيا الطَّائفيَّة. وقد نظر للطائفية باعتبارها آخر مراحل العبوديَّة، وبصيغة الاستفهام عالج سؤالاً تاريخيًّا مهمًّاً: كيف نتخلّص من الطَّائفيَّة؟ والأيديولوجيا دائماً باطشة، لكن متى تصبح متسامحة؟ وتناول دولة الإنقاذ، العهد البائد، ودلالة أيديولوجيَّتها الإسلاموعروبية. ووسم الفصل السادس وهو قبل الأخير بـ: "الخلايا النَّائمة للأيديولوجيا الإسلاموعروبية (ظاهرة الغباء الأيديولوجي والضُّمور الفكري)، فقدم طرحاً عميقاً وجديداً، ثم قدَّم مقترحاتٍ تمحورت حول "كيف نتعامل مع الخلايا النائمة للأيديولوجيا الإسلاموعروبية؟". هنا لابد من الإشارة إلى أن المؤلف في كتاباته يمايز بين مصطلحي "الإسلاموعروبية" و"الثقافة العربية والإسلامية". فالمصطلح الأول، عنده، كما يقول: "ذو دلالة أيديولوجية بحتة تعني مجموعة المحددات السلوكية التي تشكّلت بها الطبيعة الأيديولوجية للدولة السودانية الحديثة التي قامت على الأسلمة والاستعراب مظهراً إيّاها على أنها وعي اجتماعي ـ ثقافي (هذا بينما هي محض أيديولوجيا في حقيقتها)، إذا قسناه بمقياس الإسلام، لن يكون إسلامياً، وإذا قسناه بمقياس العروبة، فلن يكون عربياً". بينما المصطلح الثاني يعني عنده "مجمل التراث العربي والإسلامي في حال تجرّده من أي تشكلات أيديولوجية مرتبطة بالمصالح الحياتية لمجموعة معينة من البشر".

هذا الكتاب يمثل حلقةً من حلقاتِ مشروع المؤلف؛ والمشروع، في تقديري، من أكبر المشاريع الثورية والنقدية المبوبة التي ظلت تدعو لبعث السودان وسوْدَنةِ النظر فيه وعنه، وتنشد التحرير والتغيير. تميز المؤلف، وهو يعمل في مشروعه، بالإنتاج العميق والمتنوع والمستمر، باللغتين العربية والإنكليزية، مُتبنياً الفكر النقدي، والمنهج التوثيقي الصارم، والإعمال للخيال

التَّاريخي، مع الحضور الدائم في الفضاء المعرفي. فقد أصدر نحو عشرين كتاباً، ونشَر نحو مئة ورقةٍ علميةٍ، ومثلُ ذلك وأكثر من مقالٍ صحفيٍّ، وأذاع عشرات البيانات، وتحدث في مئات المحاضرات والندوات. ويكاد لا يمر أسبوع إلا ونجده قد رفد الفضاء السوداني والكوكبي بمقال أو بيان أو ورقة أو كتاب أو محاضرة. ومن نماذج كتبه على سبيل المثال، لا الحصر:

*** جزيرة صاي .. قصَّة الحضارة: قضايا التَّنمية والتَّهميش في بلاد النُّوبة** (2014)؛

**رسالة كجبار: من أجل السودان لا من أجل قرية (قضايا السُّدود بشمال السودان)** (2016)؛

*** منهج التَّحليل الثَّقافي: مشروع الدَّولة الوطنيَّة السُّودانيَّة وظاهرة الثَّورة والدِّيموقراطيَّة** (2018)؛

*** منهج التَّحليل الثَّقافي: فشل مشروع الحداثة في السُّودان وتحدِّيات ما بعد الحداثة** (قيد الطّبع)

**الإسلام الثَّقافي: فقه ما بعد الحداثة** (قيد الطّبع).

ومن نماذج الكتب باللغة الإنكليزية:

** To or not to be: Sudan at Crossroads: A Pan-African Perspective* (2019)

ومن الأوراق العلمية التي نشرها، على سبيل المثال، لا الحصر:

- "الأطعمة السُّودانيَّة: ثراؤها وتنوُّعها وإمكانيَّة انتشارها عالميًّا" (2018)؛
- "نحو منهج لإحياء التراث السُّوداني: الثَّقافة النُّوبيَّة كحالة دراسيَّة"، (1997)؛
- "المسئوليَّة الثَّقافيَّة للنَّصِّ الدّارمي" (1986).

وكذلك العديد من الأوراق والمقالات باللغة الإنكليزية، ومن أمثلتها:

- "Islamization and Arabization of Africans as a Means to Political Power in the Sudan: Contradictions of Discrimination based on the Blackness of Skin and Stigma of Slavery and their Contribution to the Civil Wars" (2005).

تميز هذا الإنتاج الفكري المستمر والمتنوع، بالأصالةِ والإتقان والجودة الشَّاملة، سواء على مستوى اللغة أو المنهج أو التَّوثيق. والإتقان في الكتابة، فعل لا تصنعه الأحلام، ولا يتأتى

بالحماسة، ولا تكفي فيه غزارة المعلومات، وإنما يتطلب الجد، والدربة، والدِّراية، وعمق المعرفة، وسعة الخيال، ووضوح الرؤية، وإعمال الحس النقدي، فضلاً عن التبحُّر في اللغة، والإلمام بمناهج البحث والمواكبة للجديد منها. وفوق كل ذلك؛ فإن الإتقان في الإنتاج الفكري يحتاج للمفكر الحر. فطاقة النصِّ وقدرته على النفاذ إلى القلوب والعقول والذَّاكرة، وتمكنه من عبور الزمان والجغرافيا والثقافة، لا تجيء إلا من المفكر الحر. وبقدر مستوى الحرية الفردية عند المفكر يكون مستوى التدرُّج في إتقانه، وقدرة نصِّه على النفاذ، وتمكنه من العبور والخلود. والحقُّ أن محمدًا ظل ينتج بإتقانٍ نادر المثالِ في السودان. فمتى ما قدَّم محمدٌ كتاباً، أو ورقةً علميةً، أو مقالاً صحفياً، لجهة ما، فإن المسؤول عن التحرير في تلك الجهة، يكون، وهو يدقق في عمله، حسب تقديري وتجربتي، في استمتاع وتعلم وارتياح كبير. فلقد اتفق أن كنت مُنسقاً لعدد من المؤتمرات والندوات الفكرية، وأحياناً عضواً في اللجانِ العلمية أو لجان التحرير، وكان محمدٌ مشاركاً في جلها، ومن بين عشرات الأوراق العلمية، فإنَّ الورقة التي يكاد المحرر لا يحتاج أن يدخل يده فيها، سواء من حيث اللغة أو المنهج أو المعالجة أو المصادر والمراجع، وهو يقرأها بمتعةٍ وارتياحٍ كبيرين، تكون هي ورقة محمد جلال أحمد هاشم.

على الرغم من أن مشروع المؤلف لم يحظَ بالاهتمام اللازم في الماضي، ولم يجد العناية التي يستحقها من قبل الأكاديميّين والمشتغلين بشؤون الثقافة والفكر والسياسة في السودان، إلا أن الاهتمام به قد زاد الآن، ويقيني بأنه سيزيد، وما هذا الكتاب إلا دليل على ذلك. وفي تقديري، بالإضافة إلى نمو الوعي والتحرر، هناك عوامل عديدة ستجعل من مشروع المؤلف موضعاً للاهتمام في السودان، منها أولاً: تقاطع هذا المشروع مع رؤى قادة ثورات الكفاح المسلح، ولقاؤه مع تلك الرؤى في منتصف الطريق، كما سيرد الحديث لذلك لاحقاً. ثانياً: زاد الاهتمام بالمشروع بعد اندلاع ثورة ديسمبر (ديسمبر 2018 – أبريل 2019) المجيدة، فقد مثَّلت ثورة ديسمبر، على الرغم من محاولات اختطافها، خطوةً نحو الثورة الكبرى لإحداث التغيير الشامل والجذري. الأمر الثالث: ارتفاع صوت بعض المثقفين النبلاء من زملاء المؤلف واعترافهم بفضله وإسهاماته، فعلى سبيل المثال، لا الحصر، كتب سامي صلاح محمد (في موقع سودانير أونلاين بتاريخ 11 يوليو 2007)، قائلاً: "محمد جلال أحمد هاشم رجل قامة بحجم وطن، بل رجل وطن ما زال في معتقلات النظام إثر ما حدث في كجبار". وأضاف سامي، قائلاً: "هذا الرجل أستاذي وأستاذ جميع الأجيال من الذين ينادون بفكرة الوطن المفتوح على

التعدُّدية والاختلاف والتنوع، أول من رفض فكرة الدولة الآيديولوجية في بواكير الثمانينات عندما كان طالباً بجامعة الخرطوم، وصاغ في عام 1986م منهج التحليل الثقافي، وتحدث عن الصراع الثقافي العرقي وآيديولوجيا الخطاب الإسلاموعروبي و تكتيكاته الخادعة و المدمرة". وكتب زميل دراسته بالمرحلة الجامعية فتحي الصديق (في بوست سامي صلاح)، قائلاً: "الأستاذ الدكتور محمد جلال أحمد هاشم رجل بقامة الوطن عرفته حين تزاملنا سويًّا بكلية التربية ـ جامعة الخرطوم في منتصف الثمانينيات من القرن الماضي .. مناضلاً من أجل إرساء دعائم الحريةِ وتثبيت أركانها". وكتب أبوبكر سيد أحمد (في بوست سامي صلاح) في حق محمد جلال هاشم، وعن انشغاله السودان، قائلاً: "محمد يصغرني عمراً بكثير ولكنه صديقي .. همه ليس حصرا على منطقة النوبة، إنه يحمل الهم السوداني معه أينما ذهب. يكتب عنه ويحاضر ويبحث فيه .. لا وقت له لغير ذلك". وشهد كذلك الصادق إسماعيل (في بوست سامي صلاح)، قائلاً:

> "فتح لي محمد جلال الكثير من أبواب المعرفة، وتعلمت منه الكثير من شؤون الحياة اليومية، وكان يتحدث معي في أعقد القضايا الفلسفية ... ولمحمد جلال مقدرة غير عادية في القراءة، فهو يقرأ أكثر من عشر كتبٍ في نفس اللحظة، ويستطيع أن يقدم لك تلخيصاً مُذهلاً عن هذه الكتب. ما زلت أدين بفضل كبير لأستاذى محمد جلال على تعريفى على العديد من الكتبِ والكتَّاب الرائعين؛ القائمة تطول ولكن أبرز الأسماء (شيخ أنتاديوب، كازنتزاكى، رسول حمزاتوف، سمير أمين).

ومن بين العوامل التي زادت وستزيد من الاهتمام بمشروع المؤلف، وهو الأمر الرابع: ظهور المثقفين الجدد المتحررين من التيارات السياسية والمنعتِقين من إرث الماضي، فقد أعلنوا عن تقديرهم للمؤلف واحتفائهم بإنجازاته. فقد كتب الدكتور قصي همرور، في صفحته على الفيسبوك (8 أبريل 2020)، قائلاً: "محمد جلال هاشم أحد أهم الأصوات والأقلام في المشهد السوداني العام منذ ثمانينات القرن المنصرم وحتى اليوم؛ ذلك لأنه أحد الأصوات الأساسية، الأصيلة، للحركة المستقلة السودانية؛ والحركة المستقلة أحد أهم تجليات الفكر والعمل السياسي السُّوداني الحديث". وعن الجدل حول محمد جلال هاشم، أوضح قصي، قائلاً: "ما يلقاه محمد من استقبال مثير للجدل إنما يشير عموماً لفاعليته، فأولئك الذين لا يثيرون الجدل يعني أمرهم أن أحجارهم لا تُحدِث صوتاً أو أثراً ذا بال حين تُلقى في بركة العمل العام في السودان". وعن

كتابات محمد جلال هاشم، كتب قُصَي ـ بنبلٍ وإنصافٍ ـ قائلاً:

"من يقرأ كتابات محمد، وأوراقه العلمية وتحليلاته المتعمقة في قراءة التراث السوداني ـ قراءة موسوعية موثقة ـ لا يمكن أن ينظر للأمور بعد ذلك كما لو أنه لم يقرأ لمحمد جلال من قبل؛ سواء اتفق أم اختلف معه. أنا شخصيًّاً لم أعد أنظر للأمور في السودان كما كنت أنظر لها قبل قراءتي لمحمد جلال والتي بدأت منذ حوالي عشرة سنوات".

وخلص قُصَي، قائلاً: "الذين يتجاوزون محمد جلال هاشم، ولا يستأنسون برأيه ـ سواءً اختلفوا أم اتفقوا معه في النهاية ـ يخسرون كثيراً".

كما كتب فاروق عثمان في صفحته على الفيسبوك (14 أبريل 2020)، قائلاً: "أستاذنا وصديقنا د. محمد جلال هاشم ظل ولأكثر من أربعين عاماً يقف كالطَّود الأشم في سوح الفكر والمعرفة والتنوير، منذ أن كان طالباً يافعاً في كلية التربية جامعة الخرطوم ... باحثاً في مجالات الهوية والحضارات واللغات السودانية القديمة ومنظراً لطبيعة الصراع في السودان من خلال منهج سودانوي خالصٍ ومُتفردٍ". وعن الهجوم الذي واجهه محمد جلال هاشم، كتب فاروق عثمان، قائلاً:

"إن الهجمةَ الشرسةَ والمنظَّمةَ والمتلاحقةَ التي يشنها سَدنةُ مشروع السودان القديم بكل تفرعاته وتمفصلاته، ورأس رمحهم من الإسلاموعروبيين القُدامي واللاعبين الجدد، يدلل على أن الرجل يسير في طريقه القويم نحو دك معاقل السودان القديم وإزالة آثاره، وبناء سودان جديد ديموقراطي علماني فدرالي على أنقاضِه، بفكره وقلمه، قبل السيف والبندقية".

يحضرني مع قول فاروق عثمان هذا، ما كتبه الأستاذ جمال محمد أحمد (1915 – 1986)، في **مجلة كلية غردون**، في ديسمبر 1935، وهو أوانئذ طالب بكلية غردون (جامعة الخرطوم حالياً). كتب جمال، قائلاً: "وويلٌ لأمة أوقفت نشاطها على حرب الأشخاص لا على حرب أعمالهم" . والحق أن أعمال محمد جلال تستحق منا الاحترام والاحتفاء، غير أن الحرب على الأشخاص، حجبت أعماله عن القراءة والتحليل، ولكنه حجاب إلى حين. فالحرب على الأشخاص، والعداء للمبادرات الخلاقة، والمنافسة غير الشريفة بين المثقفين، وسعي العاجزون عن العمل والكمال بالنيل من الاخرين، أمر موروث في السودان منذ طلائع المتعلمين، ويرجع في بعض صوره إلى المعرفة الاستعمارية. فنحن كما يقول محمود محمد

طه (1974: 12) حتى الآن مستقلون سياسياً، مستعمرون فكرياً، فقد أخرجنا المستعمر من أرضنا، ولكن الاستعمار لا يزال في عقولنا. كما أشار إلى أن الحركة الوطنية في ظل الصراع والمنافسة كانت "لا تجد فرصة للدرس والتفكير والنضج، بل لا تجد فرصة حتى لإشاعة روح الزمالة والثقة المتبادلة والشعور بوحدة المصير". وهنا لابد من استدعاء اعتراف جيمس روبرتسون، آخر سكرتير إداري في السودان. فقد اعترف روبرتسون بأنهم كحكام شجعوا على التنافس المحموم بين الطائفتين الدينيتين وزعيميهما، وهي سياسة لا تزال آثارها السلبية باقية على السياسة السودانية[1]. وبالفعل فإن الكثير من الصراعات والسياسات مثل سياسة التطهير والتمكين تجد تفسيرها في سياق السياسة الاستعمارية. ولهذا فإننا في حاجة لاستكمال الاستقلال بتحرير العقول والفكر والخيال.

والحاجة لتحرير العقول والخيال يتصل أيضاً بأمر آخر، وهو احتفاء السودانيين بالمفكرين والكتاب من الخارج، مع الإهمال للمفكرين المحليين. فعلى سبيل المثال، احتفى الكثير من السودانيين بما كتبه الناشط الامازيغي أحمد عصيد، بعنوان: "الأمم المستعربة أخطر على أفريقيا من العرب أنفسهم"[2]، وحق لهم أن يحتفوا بذلك، كونها كتابة لامست وجدانهم، ولكن الإشارة هنا لا تتصل بالناشط أحمد عصيد، له منا التحية والاحترام، ولا تتصل برأينا فيما كتبه، وهو موضع تقدير عندنا، وإنما تأتي الإشارة إلى أن ما كتبه أحمد عصيد هو عين ما ظل يردده محمد جلال هاشم على مدى أربعين عاماً.. وعندما تبادلت الرأي مع محمد جلال هاشم

1. بدأ عمله في السودان عام 2291، وتدرج حتى أصبح سكرتيراً إدارياً وظل حتى عام 3591. نشر روبرتسون مذكراته بعنوان: **التحول في إفريقيا: من الحكم المباشر إلى الاستقلال**، واستلّ الأستاذ مصطفى عابدين الخانجي منها الجزء المتعلق بالسودان وترجمه ونشره عام 6991 تحت عنوان: **السودان من الحكم البريطاني المباشر إلى فجر الاستقلال**. المصدر: جيمس روبرتسون، **السودان من الحكم البريطاني المباشر إلى فجر الاستقلال**، تعريب مصطفى عابدين الخانجي، دار الجيل، ط1، بيروت، 6991م، ص 5؛ عبدالرحمن عبدالله، **السودان: الوحدة أم التمزق**، ترجمة الفاتح التجاني، شركة رياض الريس للكتب والنشر، ط1، 2002، بيروت، ص 67.

2. نشر المقال في العديد من المواقع على الإنترنت، ومجموعات الواتساب، ولكن من باب التوثيق نشر إلى: أحمد عصيد، "الأمم المستعربة أخطر على أفريقيا من العرب أنفسهم"، من موقع مفكر حر على الإنترنت، الاسترجاع 7 مارس 1202، الرابط: https://mufakerhur.org

حول احتفاء الكثير من السودانيين بما كتبه أحمد عصيد، علَّق محمد جلال هاشم، قائلاً: "هذا ما ظللت أقوله على مدى 40 عاما دون أي احتفاء. هذا مرده عندي هو مركب النقص لدى قطاعات عريضة من السودانيين فأجمل الناس هم الذين في الخارج، وأجمل الكلام ما يقوله الذين خارجنا.. إلخ". ثم سألت محمد جلال هاشم عن أسباب ذلك، فأجاب، قائلاً:

"الغالبية الكاسحة من أقرب الأقربين لي من الأصدقاء فكرياً وسياسياً واجتماعياً، بما في ذلك أسرياً وعشائرياً، ليس فقط لا يقرأون لي، بل يتحاشون قراءة ما أكتب. وفي ظني أن مرد هذا لأنهم، أولاً، ينتمون للأيديولوجيا الإسلاموعروبية، وثانياً لخشيتهم من أن تهتز مواقفهم الأيديولوجية إذا ما ألموا بأفكاري. ومع هذا لم تعز أغلبهم الجرأة في الكذب والادعاء في وجهي بأنهم قد قرأوا: مثلا، كتابي الفلاني مرتين وليس مرة واحدة فحسب. يظنون أنهم يخدعونني ويخدعون النّاس بهذا، بينما لا يخدعون إلا أنفسهم".

هذا أمر مؤسف، أن نترك ما نريده، وهو بين أيدينا، ونبحث عنه عند الآخرين. وفي تقديري أن الاحتفاء بالخارج وعدم إعطاء الاعتبار للمفكرين في الداخل، أمر يتطلب منا عمل كبير من أجل التحرير. فالأمر بالطبع يعود لعوامل عديدة، ولكن من بين تلك العوامل، وأهمها، في تقديري، أسطورة الغريب الحكيم أو الوافد، وهي أسطورة حاضرة في تاريخ السودان. فالغريب هو الذي يأتي معه العلم والمعرفة، وهو الذي ينظم حياة الناس، وهو الذي أسس الممالك. أذكر أنني في مرة سألت الطيب صالح في محاضرة كان قد قدمها في الدوحة عام 1996، وقلت له: للغريب حضور كبير في أعمالك، كما أبطال رواياتك غرباء، هل لهذا الأمر علاقة بالغريب الحكيم أو الغريب الواحد الذي تحدثنا كتب التاريخ عنه وعن دوره في تطور السودان الفكري والسياسي، خاصة وأنه هو الذي أسس الممالك الإسلامية.. وقد أشار بعض النقاد لذلك، ومنهم على سبيل المثال، لا الحصر، عبد الرحمن الخانجي، في دراسته التي صدرت بعنوان: قراءة جديدة في روايات الطيب صالح. فأجاب الطيب صالح: نعم أبطالي هم غرباء وافدون وحكماء، وقد أخذتهم من تاريخ السودان ومن المواقع التي أشرت له ا.. فالاحتفاء بالغريب أمر له جذور في تاريخ السودان، مما يحتم علينا العمل من أجل تحرير الخيال والتصورات.

إن الاحتفاء بمشروع محمد جلال أحمد هاشم، والذي بدأ متأخراً من بعض الشرفاء والنبلاء، ولكنه الآن في توسع مستمر، يُعبر عن الاعتراف بصحة ما ظل يطرحه محمد جلال بشأن العديد من القضايا منذ ثمانيات القرن الماضي. والحق أننا عندما نتفحص ما كتبه محمد جلال

خلال العقود الأربعة الماضية، مقروناً بما آل إليه حال السودان، من حالة الثورية الشاملة والرغبة القوية في التغيير والتصورات الجديدة لسودان المستقبل، فإننا ندرك بأن محمد جلال أحمد هاشم هو ذلك المفكر الذي عناه معاوية محمد نور (1909 – 1941). فقد قدم معاوية نور تعريفاً للمفكر في العام 1929، وهو يستعرض كتاب: **فن التفكير** *The Art of Thinking* الذي وضعه باللغة الإنكليزية عام 1929 الفيلسوف الفرنسي إرنست دمنت Ernest Dimnet (عاش ما بين 1866 إلى 1954)، عندما أجاب، ضمن استعراضه، عن السؤال الآتي: ما هو المفكر؟ فقد كتب معاوية، قائلاً: المفكر هو الذي "يرى حيثما لا يرى الآخرون، والذي لا تقع عينه على خلاف ما تقع عليه الأعين، غير أنه يرى فيها ما لا يراه بقية الناظرين" . وفي تقديري أننا في السودان إن أردنا تحسس مسار حركة التنوير والوعي بالذاتية السودانية وقياس مستواها ودراسة توجهاتها نحو سودان المستقبل فعلينا قراءة كتابات محمد جلال أحمد هاشم والاستماع إلى أحاديثه. فقد تنبأ محمد جلال منذ عام 1983 مستخدماً منهج التحليل الثقافي، بأن الحرب في السودان، ليست هي حرب الجنوب ضد الشمال، بموجب التمفصل الخطي، وإنما هي حرب الهامش ضد المركز بموجب التمفصل الدائري. وتنبأ بانتشارها وبفشلها كذلك في "تحقيق النصر المنشود وتفكيك بنية المركز طالما ظلت الحلقة مفتوحة لم تستغلق بعد، أي طالما استمر تقاعس الوسط والشمال النيلي عن اللحاق بركب قوى الهامش وهي الحالة الراهنة التي نعيشها جميعاً اليوم" (ص 115 – 116). وهنا يقفز قول الفيلسوف الماركسي الإيطالي أنطونيو غرامشي (1891 – 1937): "لا تنجح الثورة في تحقيق أهدافها وتثبيت وجودها عبر ضرب رأس الدولة، إنما يتوجب على الثوار تفكيك المجتمع السياسي الذي هو جوهر الهيمنة والقائد الفعلي" (أماني السنوار، 2017). وهنا نلاحظ التوافق في النتيجة عند كل من محمد جلال وغرامشي، مع الاخلاف في المنهج المستخدم في التحليل. فالنصر المنشود عند محمد جلال، وبتوظيف منهج التحليل الثقافي، يكون بتفكيك بنية المركز، الذي هو محتكر السلطة والثروة، والمُؤمِّن لمصالحه بتسخير الثقافة والعرق والدين والجغرافيا، بينما يكون نجاح الثورة عند غرامشي بتفكيك المجتمع السياسي الذي هو جوهر الهيمنة والقائد الفعلي.

## الدولة القديمة ومصير السكان الأصليين ومشروع محمد جلال هاشم

كان محمد جلال أحمد هاشم من الذين أعلنوا منذ ثمانينات القرن الماضي، المواجهة لإرث

الدولة السودانية، الدولة القديمة منذ الاستقلال عام 1956، ناقداً برؤية ثاقبة ومنهج علمي، وباستمرار، لإرثها ومسارها، وعاملاً من أجل التأسيس للبديل. والحق أننا في السودان، كمجموعات وثقافات، لا نزال في مرحلة تعارف، وليس هناك سودان متفق عليه، وإنما جميعنا يبحث عن السودان. والبحث عن السودان لا يكون بالتمني والأحلام، وإنما يكون بالعمل، والعمل ثم العمل، على النحو الذي يقوم به محمد جلال هاشم. فالمسار الذي اخطته القادة والسياسيون والأحزاب السياسية السودانية، ولا يزال ماثلاً، يصادم تركيبة السودان الوجدانية، ويناقض مكوناته الثقافية، ويناطح إرثه الحضاري. بل مثَّل ذلك المسار حرباً مستمرة على التعدد الثقافي الذي ينعم به السودان. إذ لم ينتج عنه سوى اغتراب السودان عن ذاته وتعميق انبتاته عن نسبه الحضاري، فضلاً عن تعاليه على محيطه الأفريقي، وفوق كل ذلك أدى إلى استمرار التهميش والاقصاء والحرمان والاحتقار للسكان الأصليين ولثقافاتهم، بل استمرار قتلهم. وفي تقديري، أن المصير الذي كان ينتظر السكان الأصليين في السودان، في ظل مسار الدولة القديمة، دولة ما بعد الاستعمار، وتوجهاتها وسياستها وفكر قادتها وجل أحزابها، هو مصير السكان الأصليين في أستراليا (aborigines)، وكذلك في الولايات المتحدة وكندا، لولا أن هناك من فدى هذه الشعوب. وفي تقديري كان محمود محمد طه بمشروعه الفكري ومن خلال مواقفه هو الفادي. فالمفاضلة بين الناس عنده تكون بالعقل والأخلاق وليس بالعنصر أو العقيدة أو اللون أو الجنس. كما أعلن باكراً بأننا أمة أفريقية، وأن 'السودان بلد أفريقي' .. بل الحقيقة عمله كبلد أفريقي أعظم من عمله كبلد عربي". ودعا منذ خمسينات القرن الماضي إلى السير بالسودان وبكل وضوح في طريق الحكم الذاتي لجميع مناطق وأقاليم السودان، ذلك لأن "اختلاف هذه المناطق يجعل التشريع المركزي الموحد غير صالح لإدارتها". كما دعا إلى احترام اللغات المحلية و"عدم فرض اللغة العربية"، وإنما يجب تعليم أهل الأقاليم بلغات أمهاتهم، قائلاً: "الناس يعلموهم بألسنة أمهاتهم" (للمزيد، انظر عبدالله الفكي البشير، 2021). كما ظل رافضا للدستور الإسلامي، ووسمه بالمزيف، كما أن الشريعة الإسلامية التي ظلت الأحزاب السودانية تدعو لها، هي عنده لا تكفل حقوق المواطنين غير المسلمين، بل هي تستهدف الضعفاء وتهمش غير المسلم وتجعله مواطناً من الدرجة الثانية. وظل مناهضاً لها بصلابة وشدة مراس، حتى يوم تجسيده لمعارفه على منصة الإعدام يوم الجمعة 18 يناير عام 1985. وقد ظلت أفكار محمود محمد طه حاضرة عند المحطات الوطنية الكبرى،

محطات بناء السلام، مثل اتفاقية 1972 واتفاقية 2005، كما أخبرنا بذلك منصور خالد (1931 – 2020)، وهو أحد المشاركين فيها. كتب منصور، قائلاً: "إن ما طرحه الأستاذ محمود في كتابه: أسس دستور السودان لقيام حكومة جمهورية فيدرالية ديموقراطية اشتراكية، الذي نُشر عام 1955، واستهجنه الناس آنذاك، قامت على جوهره اتفاقية أديس أبابا عام 1972، ولم تخرج اتفاقية السلام الشامل [2005] من روحه، وقد جاءت بعد نصف قرن من الزمان" **(المرجع السّابق)**. والدارس لمشروع محمود محمد طه يجد أن السياسيين والمفكرين في السودان وخارجه قد تبنوا أفكاره وسربوها ضمن أعمالهم ونسبوها إليهم دون الاعتراف بفضله أو الإشارة إليه. وقد كان محمد جلال، وهو من الذين جمعتهم بمحمود محمد طه جلسة ذات مضامين ودلالات عظيمة تتعلّق بمشروعه وبمسيرته الفكرية وقد عبر محمد جلال عن ذلك باحترام وتقدير كبيرين في عديد المرات. كان محمد جلال من أوائل الذين أشاروا لذلك التعاطي غير الأمين وغير الشريف من قبل السياسيين والمفكرين ووسمه "بالقرصنة الفكرية". فقد كتب محمد جلال هاشم (2011)، قائلاً: "تمّ تبنّي أفكاره [أي محمود محمد طه] من قبل المفكّرين المسلمين على امتداد العالم كما من قبل المفكّرين السّودانيّين بوجهٍ خاصّ دونما أيّ اعترافٍ منهم جميعاً بهذا. ويكمن السّخف في هذا أنّ أغلب الذين سلخوا أعمارهم في محاربة أفكاره كانوا أيضاً ضمن من مارسوا هذه القرصنة الفكريّة". وقد نشرت المقالة باللغة الإنكليزية، وتمّت ترجمة النص أعلاه إلى اللغة العربية بواسطة كاتبه محمد جلال هاشم، بناء على طلب كاتب هذا التقديم.

كذلك كان الحزب الشيوعي السوداني، هو الحزب الوحيد الذي ظل يفدى السكان الأصليين. فقد كان في أطروحاته الفكرية ورؤيته الوطنية، عابراً للثقافات والأديان والإثنيات والأقاليم، وهو الذي بذر بذرة الثورة من أجل الحقوق ورفع المظالم، منذ مؤتمر البجة/ البجة (11 – 13 أكتوبر 1958). فقد ضم الحزب أعضاء من مختلف أنحاء السودان، وقدم مناضلين كباراً وكثراً، منهم، على سبيل المثال، لا الحصر، المناضل جوزيف قرنق (1926 – 1971) المولود في قرية بالقرب من مدينة واو بجنوب السودان، والذي أعدم شهيداً في سبيل الوطن والمبادئ والفكر والإنسانية. وقد رثاه محمد الواثق (1936 – 2014) أستاذ اللغة العربية وآدابها بجامعة الخرطوم، وهو من أوائل المبدعين الذين رثوا مناضلاً جنوبياً، إن لم يكن أولهم، قال الواثق في رثائه لجوزيف قرنق:

صديقي المُثابر جوزيف قرنقْ
فيا ربِ هلْ
على روحهِ أقرأُ الفاتحة
فقد عدِمَ القبرَ والنائحة
وأُلحِدَ في التُربِ كيفَ اتفقْ

***

وكان إذا جاشَ مِواره
تدافعه روحه الثائرة
وصادمت الكونَ أفكاره
وكم أنبت الكونُ من زهرةٍ ناضِرة
فكنتُ إذا تمادتْ به الفكرةُ الجانحة
أشيح إلى مكة القرية الصالحة
أعوذ نفسي بربِ الفلقْ
على أن جوزيف قرنقْ
كما شهدت دمعتي السافحة
جميل المحيا جميل الخُلُقْ
فيارب هلْ على روحهِ اقرأ الفاتحة
فقد عَدِمَ القبرَ والنائحة
وأُلحِدَ في الترب كيف اتفقْ

ولن أبرح هذا المحور والذي سعينا فيه لتقديم طرفاً من إنصافنا للحزب الشيوعي السوداني، إلا بعد استدعاء إنصاف محمد جلال هاشم لهذ الحزب. فقد نظر محمد جلال (في مقاله المسوم بعنوان: "الحزب الشّيوعي السّوداني.. الله لا جاب يوم شكرك!"، 2009)، إلى الحزب الشيوعي السوداني باعتباره أحد روافد الحداثة بجانب ثورة اللواء الأبيض ومحمود محمد طه. وقال إن شهيد الوطنيّة الحقّة عبد الخالق محجوب، قاد حزباً إليه يعود الفضل في تدشين الحداثة وفق رؤية حداثويّة ووطنيّة راشدة.. وفصَّل محمد جلال هاشم في إنصافه وأشار لمشروع الحزب الفكري الإنساني الضخم، فكتب، قائلاً: "من المؤكّد أنّ الحزب الشّيوعي السّوداني يقف كحالة

ماثلة لتجاوز الزّمن سياسيّاً لمشروع فكري وإنساني ضخم بحجم الماركسيّة. هذا من جانب، إلاّ أنّه، من جانب آخر، بوصفه الحزب الرّائد في تدشين الحداثة، والأضخم إنجازا في مجالها، يقف كحالة نكوصيّة ورجعيّة في بنية الثّقافة السّودانيّة". فالنّكوص هنا هو الموجة المتصاعدة لاستهداف هذا الحوب، بدلاً من الاعتراف بفضله. ولهذا نراه قد تناول ما تعرض له الحزب من استهداف واتهامات من قبل بينة الثقافة السودانية، فكتب، قائلاً: "فقد ظلّ هذا الحزب يتعرّض للاستهداف طيلة عمره السّنِي الموشّى بلون الدّماء ورائحة الموت، تتناوشه الاتّهامات وتلاحقه النّقمات بالطّعن في عقيدته وإنسانيّته. وقد صمد في وجه هذه العواصف كالطّود الأشمّ، إلاّ أنّ ليل الرّجعيّة، شأنه شأن كلّ الليالي المدلهمّة، قادر على إخفاء الجبال الشّوامخ. إنّ تشريع وجود مثل هذه الحركات تشريعاً ثقافيّاً واجتماعيّاً كاملاً سيظلّ أحد أهمّ المؤشّرات في تنامي الحقوق الإنسانيّة في المجتمعات التّقليديّة التي تسعى لاستشراف الحداثة". لاشك أن الحزب الشيوعي السوداني قام بدور عظيم في سبيل السودان والإنسان، وكان له دور أعظم في فداء السكان الأصليين في السودان". ولعلّ من المهمّ أنّ نُشير هنا إلى نصيحة محمّد جلال هاشم للحزب الشّيوعي السّوداني في خطابه المشار إليه بخصوص ضرورة تلافي الفجوة الفكريّة البرامجيّة المتعلّقة بالاقتصاد. فقد نصح محمّد جلال هاشم الحزب الشّيوعي بضرورة إعادة النّظر في الاشتراكيّة كحزمة سياسيّة برامجيّة تقوم على نظام الحزب الواحد، حسبما أُثر عن تجربة المعسكر الشّرقي. وجاءت نصيحة محمّد جلال هاشم للحزب بأن يتبنّى نظام الاقتصاد التّعاوني باعتباره الوصفة البرامجيّة للاشتراكيّة. واليوم، تحمل الأنباء أنّ الحزب الشّيوعي السّوداني قد تبنّى فعلاً نمط الاقتصاد التّعاوني. وهذا يعكس لنا روحاً راقية في مجال التّكامل الفكري المأمول فيه أن يتطوّر إلى تكامل سياسي في المستقبل وذلك في سبيل بناء الكتلة التّاريخيّة التي من شأنها أن تحقّق مشروع السّودان الجديد.

أيضاً هناك بعض المثقفين من طلائع المتعلمين الذين فدوا السكان الأصليين، يصعب رصدهم، إلى جانب بعض المثقفين والسياسيين والمناضلين منهم، على سبيل المثال، لا الحصر، الدكتور منصور خالد، والدكتور الواثق كمير، والدكتور محمد يوسف أحمد مصطفى، والأستاذ ياسر عرمان، والدكتور محمد جلال أحمد هاشم الذي تميز بأنه صاحب مشروع فكري مبوب وموثق، ولا يزال يفصل فيه، فضلاً عن يقظة السكان الأصليين (المهمشين) أنفسهم واندلاع ثورات الكفاح المسلح. وهنا تأتي أسماء كثيرة من المفكرين والقادة والمناضلين، منهم

على سبيل المثال، لا الحصر، الدكتور جون قرنق (1945 – 2005)، القائد يوسف كوة مكي (1945 – 2001)، والقائد عبدالعزيز آدم الحلو، والقائد مالك عقار، القائد مني أركو مناوي، والقائد عبدالواحد محمد نور، والدكتور أبكر آدم إسماعيل. بالطبع يصعب رصد جميع الأسماء في هذه المساحة الضيقة.

وعلى الرغم من استحالة تحقيق سيناريو مصير السكان الأصليين (كما هو الحال في أستراليا وكندا والولايات المتحدة)، في السودان، بعد الحالة الثورية التي انتظمت البلاد، والرغبة القوية في التغيير، إلا أن بقايا ذلك السيناريو، حيث العنصرية والتعالي الثقافي والاحتقار والتهميش للمجموعات والثقافات، لا تزال حية في العقول والتصورات والأخيلة والمخيلة، ولا تزال ماثلة في هياكل الدولة القديمة، وفي سياسات وخطاب حكوماتها منذ الاستقلال وحتى يوم الناس هذا. وعلينا، إن أردنا التعايش وتحقيق السلام والبناء الجماعي للسودان والمستقبل، في ظل وحدة المصير المشترك التي بدأت تتجلى، بأكثر من أي وقت مضى، في أفق الإنسانية، علينا الاعتراف بإرث الدولة السودانية اللا إنساني، وعلينا كذلك مواجهة التاريخ والراهن بشجاعة وصدق ووعي. فالتاريخ ليس هو دراسة للماضي، فحسب، وإنما هو الآلية والحادي لإحداث التغيير. وواجبنا أن نتعاون جميعاً من أجل الأفضل لشعوب السودان وذلك بتصحيح مسار الدولة السودانية، وباستدعاء المُهمش والمقموع والمكبوت والمُبعد والمُغيب، ومن ثم العمل على إحداث التغيير الشامل والجذري، وهذا ما سيسعفنا فيه مشروع محمد جلال أحمد هاشم، بما اشتمل عليه من تنقيب وتشخيص وتحليل وحلول ورؤى مستقبلية.

## محمد جلال هاشم شاعراً

كلما توغل الدارس في مشروع محمد جلال هاشم وسيرته الفكرية، يزداد دهشة أمام هذه الطاقة الإبداعية المتنوعة، والقادرة على التعبير عن نفسها عبر الانتاج المتقن والمستمر. لعل الكثير من الناس، كما هو حالي، لا يعرف أن محمد جلال شاعر مطبوع، كتب الشعر منذ منتصف سبعينات القرن العشرين وهو دون العشرين، وله إنتاج شعري نال إعجاب الكبار من المتخصصين والشعراء في السودان غير أنه صام وتخلى عن أن يَشْعُرَ. وما سائر الناس يَشْعُرُ! والمعنى مأخوذ من سيبويه صاحب: **لسان العرب**، حينما أورد في حديثه عن معنى يَشْعُرُ، قائلاً:

شَعَرْتُ لكم لَمَّا تَبَيَّنْتُ فَضْلَكُمْ *** على غَيْرِكُمْ، ما سائرُ النَّاسِ يَشْعُرُ

وقد اكتشفت هذا الإنتاج الشعري لمحمد جلال مؤخراً بعد أن فقد وظيفته، فذهب للعمل بالمشاريع الزراعية بمنطقة القضارف بشرق السودان، مستدعياً في هذا دربته في حقول الزراعة أيام طفولته بمسقط رأسه جزيرة صاي بشمال السودان. هاتفته وهو في تلك الفيافي، فكتب لي، قائلاً: "أبعث لك بالتحية وأنا الآن في القضارف (المشاريع الزراعية على بعد 150 كلم من القضارف) حيث أتلمس طريقي في عالم الزراعة بعد أن فارقتها منذ طفولتي الباكرة وأنا وقتها بجزيرة صاي. أفعل هذا بعد أن انسلخ العمر كله ما بين ديكتاتوريتين وبعد أن قررت حكومة الثورة ألا يعود للخدمة من تجاوز سن المعاش. كأنما يعاقبوننا بما اقترفت الأنظمة الديكتاتورية في حقنا، فتصور يا صديقي"! ثم بعد حديث طويل، كان بعضه ممزوجاً بالدموع، بعث لي بطرف من قصيدة له كتبها في ثمانينات القرن الماضي، وكان الشاعر والأستاذ محمد الواثق (1936 – 2014) معجباً بها ودرج على مطالبتها بقراءتها متى ما اجتمعا في ليالي الشّعر بدار جامعة الخرطوم منتصف الثّمانينات إلى بداية التّسعينات. أدناه سوف نستعرض بعض قصائده الجياد، ذلك كيما نلفت النّظر إلى جانب إبداعي ظلّ مخفيّاً وغير معروف من قبل الكثيرين.

يقول محمد جلال هاشم في مطلع قصيدة "رأيتُك":

رأيتُك في مدارات السّماءْ
رأيتُك كيفما شاء اللقاءْ
لقاءً كان في حكم القضاء
وجئنا في مدارات السّماء
وفي ليلٍ مطالعُه البهاء
رأيتُك نجمةً تهب الضّياء
وترنو ثمّ يغمرُها الحياء
وتخفُتُ ثمّ تبدو في خفاء
فتقرأُ في محيّاها الذّكاء
جمالُ الرّوح والدّنيا سِواء
وطُهرٌ من طُهور الأنبياء

وجسمٌ كالأثير بلا دماء
سما باللطفِ فالتحف الضّياء

ثمّ ينطلق الشّاعرُ في سديم الفضاء، متجولاً بين النّجوم وكواكبها وأقمارها، ليمزج صور رحلته هذه بواقعيّة سحريّة نتأرجح معها ما بين الأرض والسّماء:

وأسرى البدرُ ليلاً ثمّ جاء
ليشهدَ كيف يأتلقُ المساء
فكان له وكان لنا اللقاء
فأسرينا وطاب لنا الحِداء
هنالك في عوالمَ من صفاء
أنِخْنا بل جلسنا القُرفُصاء
تسامرنا وثالُثُنا الضّياء
ونجمتُنا هنالك في السّماء
تُحَلّقُ في سرابيل البهاء
تُصَعّدُ في مسار االكبرياء
زكت فلها الصّدارةُ لا ذُكاءْ

ثمّ ينزل الشّاعر من سديم الفضاء ليغوص في عمق بحور الحزن والشّقاء، هذه البحور التي لا تعرف ساحلاً كما لا تعرف لها قاعاً: فهو يريد أن يواسي من يخاطبها بهذه القصيدة التي تشعُّ بأنوار الفضاء ومنارات النّفس وإضاءاتها:

لأنّك دمعةٌ تبكي الشّقاء
فتستبكي قلوبَ الأشقياء
وتشدو في ترانيم المساء
فيشدو الكونُ ثمّةَ بالغناء
فتهتزُّ الكواكبُ في الفضاء
وتأتلفُ المحبّةُ والعداء
ويأتي الدّفءُ حتّى في الشّتاء
ويمحو العيدُ ذكرى كربِلاء

فينسى النّاسُ ما معنى الشّقاء
ويبسُمُ كلٌّ من نسيَ الهناء
لأنّك قُبلةٌ تحكي الوفاء
وتُطبع في جبين الأوفياء

ومما يؤكد أنه كان شاعراً مكتملاً، منذ بداياته، فقد شارك في العام 1980 في منافسة الشعر بكلية التربية، جامعة الخرطوم، حيث يدرس، بثلاث قصائد، ففازت إحدى القصائد الثلاث بالجائزة الأولى. وكان من المفترض أن تكون هناك منافسات بين كليات جامعة، وكان المقيّم للشعر هو البروفيسور عبد الله الطيب (1921 – 2003) وهو وقتها في إحدى إجازاته. طلب عبدالله الطيب القصائد الثلاث التي شارك بها محمد جلال هاشم، فحكم بفوز قصيدة أخرى، وهي "غربة الروح"، بخلاف القصيدة التي اختارتها لجنة التحكيم في كلية التربية، وحكم مسبقاً بأن هذه القصيدة التي اختارها سوف تفوز بالجائزة الأولى، واصفا إياها بأنها سوف تحتل مكانها ضمن جياد الشعر العربي في مجال الحكم والتأمل الصوفي. كتب محمد جلال هاشم القصيدة في 3 فبراير 1979 ، وهي قصيدة، في تقديري، تنبأت بحال كاتبها حتى قبل اندلاع ثورة ديسمبر المجيدة، وأرى الآن زوال الغربة قد لاح في الأفق. تقع القصيدة في (31) بيتاً، يقول محمد جلال هاشم في مطلعها:

غريبٌ أنا في عالمي متشرّدُ ** وحيدٌ أنا في معبدي أتعبّدُ
ولا من حبيبٍ أصطفي فأبُثُّه ** لواعجَ حبٍّ في الفؤاد تُـعربدُ
فؤادي به الأشجانُ تخلقُ ثورةً ** وتجأرُ بالشّكوى وكم تتـمرّدُ
فأسْأَلُه: "أين الحبيبُ؟" يُجيبُني ** بآهاته وهْـو الخَلِيُّ المُشرّدُ
ويبكي عهوداً لم يعِشْها ولم تكن ** ويسعى لآفاقٍ بها الرّوحُ ترقُدُ
رحابُ لحبٍّ في الزّمان مكانُها ** وحُبٌّ مقيمٌ بالأسى يتجدّد
معانٍ تجلّت في رؤى القلبِ لحظةً ** تؤجّجُ من نار الغرام وتُوقدُ
هو الحبُّ كُنهٌ للحياةِ ولُبّها ** وإن عُدِمت دوماً ربابُ ومهْددُ

يختم الشّاعر بحكم فلسفي عميق يقرّر فيه بأنّ الحبّ هو جوهر الحياة حتّى لو لم تكن صورةُ المحبوب أو اسمه معروفة ومُدركة بالوعي المباشر. وهذا لعمري سبر صوفي عميق لجوهر هذه الحياة. ثمّ يستعرض لنا الشّاعر جانباً من الصّراع النّفسي الذي يمرّ به الإنسان ما بين

الرّوح والجسد. ولنلاحظ أنّ الشّاعر وقتها لم يكن قد بلغ الثانية والعشرين من عمره:

حياةٌ تناديني لكيما أعيشُها ** بحسّي وجسمي إنّما أتردّدُ
وأخرى وراءَ الصّحوِ تبدو ظلالُها ** فتسعى إليها الرّوحُ ترقى وتصعُدُ
معذّبَةٌ روحي تضلُّ سبيلَها ** ويدفعُها الشّوقُ المُريدُ فتبعُدُ
من العالم المرئِيّ في عَتْمةِ الدّجى ** يظلُّ يُناديها الحبيبُ فتسجُد
وتعجزُ أنْ تسعى إليه بنفْسِها ** فتنتكسُ الأحلامُ فيها وتهجُدُ

هذه أبيات تشعُّ بالشّفافيّة النّاجمة عن روحٍ شفّها ألمُ الشّوق لحبيبها في سفرٍ سوف يستمرّ طويلاً بقدر العمر المكتوب للشّاعر، بل إلى ما هو أبعد من ذلك. وبرغم انتكاسة الأحلام، إلاّ أنّ قلب الشّاعر لا يزال عامراً بالأمل الذي يرمز إليه بإشراقة الصّباح:

غداً يُسفرُ الصّبحُ المكلّلُ بالنّدى ** وإلاّ فإنّي ها هنا مُتوجّدُ
سأرتقب الإسفارَ أنّى زمانُه ** ومستشرفاً نحو الشّروق أُصعّدُ
فإنّي مضغتُ الحزنَ حتّى سئِمْتُه ** ولم يبقَ بي صبرٌ له أو تجلُّدُ
وقد كانت الأحزانُ عند اجترارِها ** تولّدُ عزماً في الفؤاد فيصمُد
فأصبحت الأحزانُ كأساً عتيقةً ** يُعاقرُها قلبي مراراً فيسعَدُ

لا غرو أن أوصى عبدالله الطّيّب بفوز هذه القصيدة في المنافسة الشعرية، ذلك بعد أن أوصت اللجنة المصغّرة بفوز قصيدة أخرى له بعنوان "الفراق" (مروي، 7 يناير 1980م) هي بدورها لا تقلُّ عن قصيدة "غربة الرّوح"؛ وعندي أنّ قصيدة "الفراق" من أعذب ما قرأتُ من شعر. ويقول في مطلعها:

عادني الطّيفُ الحبيبُ ** غير أنّي لا أُجيبُ
فهوانا قد تولّى ** وتناسته القلوبُ
والليالي قد عفته ** وأزالته الخطوبُ
وافترقنا والأماني ** ذكرياتٌ ونحيبُ
وحنايا الصّدرِ فينا ** قد خلا منها الوجيبُ

ثمّ تغلبُ الشّاعرَ نزعة قدريّة إزاء اشتعال نار الحبّوشبوبها ريثما تنطفئ. فهو يواسي نفسه بأنّ الحبّ من حيث ابتدائه وانتهائه أشبه ما يكون بدورة الأرض حول الشّمس ومجيء الصّباح ريثما ينتهي أجلُه ليأتي الليل وهكذا:

إنّما الحبُّ صباحٌ ** سوف يتلوه المغيبُ
فإذا ما الشّمسُ كادت ** أن يوافيها الغروبُ
فهناك الحبُّ يبكي ** ثمّ ترثيه القلوبُ
فالهوى إن كان ولّى ** إنّما الدُّنيا شَعوبُ
والأماني إن تبقّت ** فهي ما دامت تخيبُ
غير أنّي والهوى من ** هذه الدّنيا يغيبُ
سال دمعي لِهوانا ** والنّوى حُلْمٌ رهيبُ

ولكنّه برغم قدريّته هذه لا يزال مشدوداً لذلك الماضي البعيد، فهو يبكي ويستبكي النّاس في استذكار هذا الماضي. ولنا أن نتخيّل هذا الماضي البعيد لإنسان في مقتبل عمره. إذن فالمسألة ليست مجرّد تجربة عاطفيّة لنجلعا نارُها ثمّ انطفأت تاركةً أثاراً غائرة في المحبين؛ فالمسألة تتعلّق بجوهر الحياة، وهي نفس ما تعالجه قصيدة "غربة الرّوح". يقول الشّاعر:

في دجى الماضي بعيداً ** حيث ذكرانا تجوبُ
قد بذرنا الحبَّ نوراً ** وسنا البرقِ خَلوبُ
كم رعيناه ولكن ** آده الدّهرُ الغَضوبُ
واستحال الجمرُ برداً ** فهو ثلجٌ وضريبُ
ثمّ مات الحبُّ فينا ** ذلك اللُغزُ العجيبُ

وهنا مكمن ومبرّر هذه القدريّة! فكيفما توهّم المحبّ بإمكانيّة عودة الماضي، فإنّ الماضي لن يعود؛ وبالمثل، لن يجدي الهروب إلى الأمام للتّخلّص من آثار هذا الحبّ:

ترقصُ الأوهامُ وهناً ** وهوانا لا يُجيبُ
إنّه قد مات فينا ** واعترانا ما يُريبُ
وهربنا منه ظنّاً ** أن سيُجدينا الهروبُ

فيستسلم الشّاعر ويتوقّف عن مقاومة أمواج الحياة العاتية، ويدعها تأخذه حيث تُريد. هذا بينما هو لا يزال يتستذكر حبَّه الذي مضى وانقضت أيّامُه (حتّى لو لم تكن هناك حبيبة بعينها).

فوداعاً للأماني ** حيث ولّت لا تؤوبُ
ووداعاً للهوى قد ** جفّ مغناه الخصيبُ
وجرت ريحُ السّوافي ** وانمحى الرّوضُ القشيبُ

فبكى الغصنُ هوانا ** وبكى المجرَى اللعوبُ
ثمّ ناح البومُ ليلاً ** حيث غنّى العَندَليبُ
بعد أيّام الهوى فاليومَ تذروه الجَنوبُ
جنّةً جرداءَ تعوي ** في ثناياها الهبوبُ

هذا شعر يذوب رقّةً وحنانا، بجانب السّلاسة والقدرة الفائقة للتّعبير عن مكنونات النّفس ولواعجها بطريقة هي فعلاً ما تسمّى بأسلوب السّهل المتنع.

ولمحمد جلال هاشم قصائد شعريه أخرى، كما علمت بأن له ديوان شعر مجاز في دار جامعة الخرطوم للنشر منذ أكثر من 35 عاما، ولكنه قرر حبسه. وهنا، أسمح لأنفسي، بأن أدعو محمد جلال هاشم بأن يفك الحبس عن هذا الديوان، وغيره من القصائد، كون الشعر تاريخ ومرآة وشاهد. وأرافع وأحاجج في دعوتي هذه، مستدعياً الشاعر الكبير محمد المهدي المجذوب (1918 – 1982)، والفيسلوف الفرنسي ريجيس دوبريه Régis Debray. فالمجذوب (1981) يرى بأن الشعر قاض وشاهد، فقد كتب، قائلاً:

وأكتبُ شِعراً ليْسَ للشعرِ غايةٌ ** سِوَى أنّهُ قَاضٍ عريقٌ وشَاهِدُ

كما أن دوبريه يرى بأن "الأوضاع التاريخية تُسلّم نفسها بطريقة أفضل، من خلال عمل أدبي مهم" . ولهذا نرجو من محمد جلال هاشم أن ينشر أعماله الشعرية.

قدَّم المؤلفُ كل هذا الإنتاج وهو يقود معاركه وحيداً فسعى، كما أشار، إلى شرحِ وتمليك مفاصل احتجاج منهجه بالحُسنى للقطاعات العريضة من شعبنا، كما تبنى المواجهة واللا مساومة، فضلاً عن فضح تكتيكات الأيديولوجيا الإسلاموعروبية وكشفها. ولمَّا وصف البعض لغة المؤلف في بعض المعارك بأنها شديدة، نجده أوضح، قائلاً: "هي لغة شديدة بمقتضى شدَّة الحالة المراد علاجُها" (ص 186 – 187). وظل المؤلف يقود معاركه الفكرية والثقافية والسياسية بلا غطاء حزبي يحميه أو يدعمه، دخل الساحة فرداً، غير راكنٍ لتكتيك الاستعانة الحزبية أو خاضعاً للموازنات السياسية. فقد تجرع ـ بعزة وشجاعة وكبرياء ـ مرارة السجون والفصل التعسُّفي من الوظيفة، والحرب في معايشه، ولم يكن لديه سندٌ أو من يدعمه، سوى قناعاته وإيمانه بواجبه، فضلاً عن أسرته الصغيرة زوجته ورفيقة دربه الأستاذة هالة المغربي وأطفاله كمال وآنج وسَمَا، والقليل من الأصدقاء والصَّديقات والتلاميذ والتلميذات، والذين هم في ازدياد الآن. وقد تحملت أسرته الصغيرة العناء والأذى الجسيم، وتقاسمت معه قسوة الأعداءِ

والأنظمة، وأعانته على الصبر والصمود والتحدي. وهنا أستميح القارئات والقراء عذراً بأن أحيّي هذه الأسرة العظيمة على صبرها، وصمتِها، وصلابتها، وصمودها، وهي تراهن على رائدِها. ولأنَّ الرائد لا يكذِبُ أهلَه أقول لهم: إن رهانكم، في محله، لا ريب في ذلك، كما أن وقت الاحتفاء بأبيكم قد أزف، فقريباً سيكون الاعترافُ به وبإنتاجه، ليمثل نموذجاً إرشادياً يُحتذَى. فهو من الأعزاء الأحرار الذين قاموا بواجبهم تجاه الوطن وشعوبه خير قيام. وقريباً ستكون إنجازاته ومشروعه مصدراً لعزكم وفخركم.

**محمّد جلال أحمد هاشم وإرهاصات الثّورةُ الشّعبيّة**

لا يتجادل إثنان في أنّ محمّد جلال هاشم ظلّ مؤمناً بقدر الشّعب السّوداني المعقود بالثّورات الشّعبيّة وذلك منذ بداية ثمانينات القرن العشرين. فجميع كتاباتُه، وعلى رأسها كتابُه **منهج التّحليل الثّقافي: القوميّة السّودانيّة وظاهر الثّورة في السّودان** الذي ظهرت طبعتُه الأولى في عام 1986م إلى أن خرجت طبعتُه الثّامنة في عام 2018م (قبل شهرين من اندلاع ثورة ديسمبر المجيدة)، ظلّ يحلم ويتنبّأ بالثّورة. وله في هذا نبوءات جميعُها صدقت وأصدقتها الأيّام. من ذلك أنّه كتب في حلقات بصحيفة **أجراس الحرّيّة** الغرّاء عام 2009م مجموعة مقالات جمعها في كتاب وصدر في عام 2014م تحت عنوان **منهج التّحليل الثّقافي: صراع الهامش والمركز**، أشار فيها إلى جملة محاذير تتعلّق بمصير الثّورة التي تنبّأ باندلاعها في يومٍ معلوم. مع يقينه بقيام الثّورة، جاءت تحذيراتُه من إمكانيّة سرقة الثّورة. وقد كان أوّل من تكلّم عن احتمالات الثّورة المضادّة لثورة شعبيّة لا تزال في رحم الغيبن وقد أسماها بمرحلة الإنقاذ (2). بل أكثر من ذلك، ذكر وبدقّة تستوجب الإعجاب تفاصيل سرقة الثّورة. فقد قال وبالحرف الواحد (صفحة 164) بأنّ قبول قيام مجلس عسكري يعمل تحته مجلس وزراء مدني يعني أنّ الثّورة قد سُرقت. وهذا ما حدث بالضّبط!

ولعلّ من الإرهاصات العجيبة والغريبة هذه القصيدة التي كتبها في الخرطوم في يوم 22 ديسمبر 2016م تحت عنوان "ثورتُنا الشّعبيّة الرّابعة" (باعتبار أنّ الثّورة المهديّة هي الأولى):

خرج الثّوّارُ ليلاً يهتفون،

وتنادوا لا يهابون المنون،

ثمّ ساروا مثلَ طُوفانٍ يدكّون الحصون.

**

ثمّ ها هم يكتبون،

بمدادٍ من دماءٍ ودموعٍ وشئون،

في جدار المجد والتّاريخ للدّنيا مُتون:

انطوى عهدُ الجنون،

واقبل الصّبحُ كوعدٍ لا يخون،

وأتى النّصرُ كأشهى ما يكون.

**

ثمّ ها هم يهتفون!

**

خرج الثّوّارُ فجراً يهتفون!

ومشوا نحو الأعادي بخطىً ثابتةٍ لا يجفلون!

***

خرجوا يستنهضون الشّعبَ للزّحف المُريد،

ما راعهم هُذيانُ فرعونَ وقد أرغى وعيداً في وعيد،

هكذا قد استفاق الماردُ الغضبانُ ذو العزمِ الحديد،

وأطلّ الصّبحُ، صبحُ الثّورةِ الكبرى على وعدٍ أكيد،

خرجوا في ثورةٍ رابعةٍ تقفو خطى الماضي التّليد،

فأعادوا قصّةَ التّاريخِ والثّوراتِ والشّعبِ الفريد!

**

غضبةُ الماردِ زلزالٌ أتى من عمق تاريخٍ مجيد!

**

ثمّ ها هم يهتفون!

في المدى يعلو هتافُ الشّعبِ يجتازُ السّكون،

والطُّغاةُ الغافلون،

إنّهم لا يسمعون!
إنّها لحظةُ النّصرِ ولكن هل تراهم يعلمون؟
إنهم لا يعلمون!

**

أفهلاّ تنظرون!
كيف يأتي النّصرُ في جزءٍ من الثّانية الأخرى وهم لا يشعرون!

**

إنّها لحظةُ النّصر الأكيد!
لحظةٌ عُظمى يُعيدُ الشّعبُ فيها كلَّ أمجاد القرون،
ينتفي الوقتُ فلا قبلُ ولا بعدُ ولا حزنٌ ولكن محضُ أفراحٍ وعيد.
لحظةٌ يأتي اليقينُ الحقُّ فيها ثمّ تنجابُ الظّنون.
لحظةٌ قاطعةٌ فيها التّماهي، إنّها لحظةُ النّصر السّعيد.
كيف فيها يلتقي الماضي مع الحاضرِ والقادم في سلكٍ نضيد!

**

ثمّ ها هم يهتفون!

**

خرج الثّوّارُ فجراً يهتفون!
ومشوا نحو الأعادي بخطىً ثابتةٍ لا يجفلون!

***

وبعد؛ ولا أجد أفضل ولا أجمل من أن أختم تقديمي لهذا الكتاب العظيم ببعض من أبيات هذه القصيدة التي يصعب أن يصدّق الواحد منّا أنّها كُتبت قبل سنتين كاملتين من اندلاع ثورة ديسمبر 2018م. فقد اندلعت الثّورة في يوم 13 ديسمبر 2018م بالدّمازين ثمّ انتقلت إلى عطبرة في يوم 15 ديسمبر لتصل الخرطوم يوم 18 ديسمبر 2018. وكتب محمّد جلال هاشم هذه القصيدة بالخرطوم في يوم 16 ديسمبر 2016م.

**عبدالله الفكي البشير**

6 أبريل 2021م  الدّوحة ـ قطر

## بيبليوقرافيا التّقديم

جمال محمد أحمد، "مؤهلات الزعامة بين العشائر والأمم"، مجلة كلية غردون، العدد الثاني، المجلد الثاني، 21 ديسمبر1935، الخرطوم، ص 6.

جيمس روبرتسون، السودان. 1996. **من الحكم البريطاني المباشر إلى فجر الاستقلال،** تعريب مصطفى عابدين الخانجي، دار الجيل، ط1، بيروت.

عبد الله الفكي البشير. 2021. **محمود محمد طه وقضايا التهميش في السودان.** الخرطوم: دار باركود للنشر والتوزيع.

عبدالرحمن عبدالله. 2002. **السودان: الوحدة أم التمزق.** ترجمة الفاتح التجاني. ط 1. بيروت: شركة رياض الريس للكتب والنشر.

معاوية محمد نور. 1994. **الأعمال الأدبية لمعاوية محمد نور: دراسات في الأدب والنقد وقصص وخواطر،** جمع وأعداد: رشيد عثمان خالد. الخرطوم: دار الخرطوم للطباعة والنشر والتوزيع.

محمّد المهدي المجذوب. 1981. **منابر** (مجموعة شعريّة). بيروت : دار الجيل؛ الخرطوم: المكتبة الأهلية.

محمّد جلال أحمد هاشم. قيد الطّبع. **منهج التَّحليل الثَّقافي: فشل مشروع الحداثة في السُّودان وتحدِّيات ما بعد الحداثة.**

محمّد جلال أحمد هاشم. قيد بالطّبع. **الإسلام الثَّقافي: فقه ما بعد الحداثة.**

محمّد جلال أحمد هاشم. 2021. **مُفاكراتٍ حول منهج التحليل الثقافي: الثقافة، الدَّولة، الدِّيموقراطيَّة، الاستقلاليَّة، الأيديولوجيا، والآفروعمومية.** الطّبعة الثّانية. جوبا: دار ويلّوس للنّشر والتّوزيع.

محمّد جلال أحمد هاشم. 2018. **منهج التَّحليل الثَّقافي: مشروع الدَّولة الوطنيَّة السُّودانيَّة وظاهرة الثَّورة والدِّيموقراطيَّة**. الطّبعة الثّامنة. الخرطوم. الدّار البيضاء للنّشر والتّوزيع ودار الرّاوي للنّشر والتّوزيع.

محمّد جلال أحمد هاشم. 2016. **رسالة كجبار: من أجل السودان لا من أجل قرية (قضايا السُّدود بشمال السودان)**. الطّبعة الأولى. أوكسفورد: دار شفق للنّشر والتّوزيع.

محمّد جلال أحمد هاشم. 2014. **جزيرة صاي .. قصَّة الحضارة: قضايا التَّنمية والتَّهميش في بلاد النُّوبة**. الخرطوم. الطّبعة الأولى. مركز عبد الكريم ميرغني الثّقافي للنّشر والتّوزيع.

محمّد جلال أحمد هاشم. 2014. **منهج التّحليل الثّقافي. صراع الهامش والمركز**. الخرطوم.

محمود محمد طه. 1974. **الدعوة الإسلامية الجديدة**، ط1، أم درمان.

محمود محمد طه. 1955. **أسس دستور السودان لقيام حكومة جمهورية فيدرالية ديموقراطية اشتراكية**. الخرطوم.

**مقالات ومصادر**

أماني السّنوار. 2017. "الهيمنة الثقافية وتحدي الثورة". على الشّبكة (طولعت الصّفحة يوم 20 مارس 2021م): https://www.ida2at.com/cultural-hegemony-and-revolution-challenge/

ريجيس دوبريه، "حوار مع ريجيس دوبريه"، أجرى الحوار محمد برادة، **مجلة الدوحة**، مجلة ثقافية شهرية، العدد 19، مايو 2009، وزارة الثقافة والفنون والتراث، الدوحة، قطر، ص 54.

محمّد جلال أحمد هاشم. 2018. الأطعمة السُّودانيَّة: ثراؤها وتنوُّعها وإمكانيَّة انتشارها عالميًّا"

ورقة قدّمت في ورشة موسوعة الأطعمة السّودانيّة بالخرطوم، دار التّراث (مركز الفحيل الثّقافي).

محمّد جلال أحمد هاشم. 1997. "نحو منهج لإحياء التراث السُّوداني: الثَّقافة النُّوبيَّة كحالة دراسيَّة". ورقة قدّمت في منتدى الفولكلور بمعهد الدّراسات الأفريقيّة والآسيويّة بجامعة الخرطوم في 30 أكتوبر 1997.

محمّد جلال أحمد هاشم. 1986. "المسئوليَّة الثَّقافيَّة للنَّصِ الدّارمي". ورقة قدّمت في منتدى الثّلاثاء بكلّيّة الدّراسات العليا بجامعة الخرطوم في الأسبوع. الأسبوع الثّاني يونيو 1986م.

محمود محمّد طه. 1958. صحيفة أنباء السودان، العدد رقم (162)، 4 أكتوبر 1958.

**قصائد وأشعار**

محمّد جلال أحمد هاشم. "ثورتنا الشعبيّة الرّابعة" (قصيدة غير منشورة). 22 ديسمبر 2016، الخرطوم.

محمّد جلال أحمد هاشم. قصيدة "رأيتُك" (قصيدة غير منشورة). 26 نوفمبر 1983م، الخرطوم.

محمّد جلال أحمد هاشم. قصيدة "غربة الرّوح" (قصيدة غير منشورة). بتاريخ 3 فبراير 1979م، الخرطوم.

محمّد الواثق مصطفى. 1971. قصيدة "صديقي المثابر جوزيف قرنق". على الشّبكة (طولعت يوم 20 مارس 2021م):
https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%AC%D988%%D8%B2%D98%A%D981%_%D982%%D8%B1%D986%%D982%

## English References and Sources

Ernest Dimnet. 1929. The Art of Thinking. London: J. Cape.

M. Jalal Hashim. 2019. To or not to be: Sudan at Crossroads: A Pan-African Perspective. Dar es Salam: Mkuki wa Nyota.

## مقدّمة الطّبعة الثّانية

ما إن طُرحت الطّبعة الأولى من هذا الكتاب في أرفف المبيعات داخل السّودان بحلول منتصف شهر سبتمبر من عام 2018م حتّى تسارعت وتائر الإقبال عليه فكادت أن تنفد أعدادُه من أرفف المكتبات وأرصفة الورّاقين من مجموعات "مفروش" التي تزيّن أرضيّات وأرصف شوارع المدن الكبرى داخل السّودان. متزامنا ومتساوقاً مع ذلك، ظلّت الآراء والنقديّات تترى على المؤلّف، شفاهةً وكتابةً، بجانب بعض الحلقات التي عُقدت لمناقشة الكتاب. وعليه، كان لا بدّ لجميع هذا أن يتجلّى في طبعة جديدة، مزيدة ومنقّحة، وهو ما وفقّنا إليه المولى الكريم.

كما كان هناك دافع آخر لإنجاز هذه الطّبعة الثّانية، ألا وهو ضرورة مواكبة الأحداث المتسارعة التي أعقبت نشر الطّبعة الأولى وعلى رأسها ثورة ديسمبر 2018م ـ أبريل 2019م المجيدة، هذا بالرّغم من أنّ موضوع الكتاب لا يعالج موضوعة هذه الثّورة المجيدة بصورة مباشرة، أللهمّ إلاّ ما جاء في معرض التّوقّعات في كتبنا التي سبقت. ففي هذا العصر، عصر العولمة والانتقال الآني واللحظي للمعلومة، انتشر خبر الكتاب، متجاوزاً لحدود الوطن. وهكذا وجدنا أنفسنا نبذل من الجهد الكثير لتلبية مطالبات القرّاء الأصدقاء الذين ما فتئوا يراسلوننا مستفسرين عن كيفية الحصول على نسخ منه. وقد تكرّمت بنشر الطّبعة الثّانية للكتاب الدّار البيضاء للنشر والتوزيع بأمدرمان (الخرطوم)، والشكر موصول لأصحابها الغرّ الميامين.

من أولى الآراء التي لحظها النّقّاد والقرّاء هو طريقة عرض الأفكار في الكتاب. فقد جاءت دون أي تبويب أو فصول، هذا بالرّغم من قابليّتها لهذا الشيء بحكم أنّ الموضوعات التي يناقشها الكتاب تشي بهذا التصنيف. وكما صرّحنا في مقدّمة الطّبعة الأولى، لعبت محاورات ومناقشات الوسائط الاجتماعيّة الحديثة (مثل الفيسبوك Facebook والواتساب WhatsApp وغيرها) الدّور الأساسي في تشكيل هذا الكتاب. وعلى هذا رأينا أن نوردها كما ظهرت في شكلها الابتدائي في الوسائط، لكن بترتيب قائم على المحتويات، كما هو ملاحظ. ولكن، كان في رأي بعض من وافوني بنقدهم للكتاب أن يتم تحديد التناسق الموضوعي للمحتويات في فصول معلومة ومعنونة بحيث يكون من الميسور للقارئ أن يتعامل مع كلّ واحدة منها على حدة ـ أكان ذلك اختياراً منه لفصل بعينه، أو كان ذلك إشارةً منه لثيمة بعينها وردت في الفصل الفلاني .. وهكذا.

وبالفعل، هذا ما قمنا به في هذه الطّبعة التي جاءت وهي أجود تحريراً، وأزيد معلومةً، وأكثر

تنقيحاً. فهذه الطّبعة تتكوّن من مقدّمة وخاتمة، بينهما ستّة فصول، وتعقبُها جميعاً قائمة بثبت المراجع والمصادر. وكما يلاحظ القارئ، لم تكن هناك أيّ مشكلة في تحديد وتعليم الفصول السّتة. ليس هذا فحسب، بل حتّى أنّنا لم نجد أنفسنا في حاجة لإدخال تغيير ملحوظ في ترتيب المواضيع التي تناقشها العناوين الجانبيّة. فقد جاءت في أغلبها كما هي، لكنها محزومة تحت عنوان فصل بعينه.

وفي الحقيقة كنتُ قد عقدتُ العزم بمجرّد ظهور الطّبعة الأولى على إصدار طبعة ثانية مهما كلّف الأمر. فقد درجتُ منذ سنوات على أن أقوم بتنضيد كتبي على الكمبيوتر بنفسي مستخدماً في ذلك برنامج أدوبي إن.ديزاين Adobe InDesign، وفق قالب template محدّد مسبقاً بما يعني أنّني بمجرّد الفراغ من أيّ كتاب، أكون في نفس الوقت قد فرغت من تصميمه أيضاً وفق نسق layout بعينه. ثمّ بعد ذلك أقوم بتصميم الغلاف بنفسي، مستعيناً بخبرة ابني كمال، ذلك باستخدام برنامج أدوبي فوتوشوب Adobe PhotoShop. في الطّبعة الأولى، رأيت أن يكون الحجم بمقاس A5، أي نصف مقاس الصفحة A4. ولكن النّاشر رأى غير ذلك فتغيّر حجمه ومواصفات إنجاز الغلاف لأسباب فنّيّة. كلّ هذا شدّد من عزمي على إصدار طبعة ثانية مزيدة ومنقّحة من الكتاب، على أن تكون بحجم A5 ليسهل تناوله وليكون كتاب جيب Pocket Book بالمعنى الفعلي.

**محمّد جلال أحمد هاشم**

جوبا ـ 14 فبراير 2021م

## مقدّمة الطّبعة الأولى

هذه مجموعة مفاكرات جرت في سياق نقاشات عفويّة تبودلت في وسائط التّواصل، الاجتماعي، على رأسها "قروبات الواتساب" WhatsApp Group، جاءت متفرقة، متناثرة، بل ومختصرة، مبتسرة بقدر ما تسمح به الرّدود من هذا النوع. وجميعُنا يعلم كيف خدمت قروبات الواتساب كمحفّز للكتابة المرتجلة. في هذا الصدد آليتُ على نفسي أن أكتب ردودي كما لو كنتُ أعكف على كتابٍ ينتظره القارئ، متقيّداً في ذلك بكلّ إجراءات الكتابة الملتزمة، من ترقيم وتشكيل وخلافه. هناك العديد من الأسباب وقفت وراء هذا السلوك، أوّلها تعاملي الجاد مع الكتابة بصرف النظر عن السياق والموضوع. فالكتابةُ عندي هي الكتابة! سبب آخر هو انتهازي لهذه الفرص حيث تخدم كنقاط انطلاق لكتابات قادمة. وهي عادة درجتُ عليها، مستخدماً القلم والورق. ولهذا ظللتُ لسنوات طويلة أحمل دفتراً صغيراً وقلماً في جيبي.

لكم كنتُ أشقى، ولا أزال، عندما أجلس للكتابة، فإذا أمامي تصطفُّ هذه الدّفاتر، صغيرها وكبيرها، وهي مفتوحة الصفحات. وبما أنّ خطي في الكتابة بدرجة من الرّداءة، وقد ينبهم عليّ ما كتبتُه بيدي وقلمي، فكثيراً ما كنتُ أعكف على الجملة والجملتين الوقت الكثير، الثّمين، محاولاً أن أستبين ما وراء السّطور الملتوية، عسى أن أنفذ إلى مختزن أفكاري. هذا بالإضافة إلى مشقّة الكتابة مرّتين، أولاً تنزيلاً على وريقات الدّفاتر، وثانياً بتنزيلها مرّة أخرى على الكمبيوتر. لهذا ما إن جاءت موجة الموبايلات الذّكيّة وإمكانات مطالعة الإيميلات والفيسبوك عبرها، بجانب الاستخدامات الأخرى، مثل لوحة المفاتيح keyboard بنفس الإمكانات المتاحة في الكمبيوتر، حتّى وجدتُ نفسي لا أتواني في استخدام الموبايل كمنصّة للكتابة الآنيّة، ريثما أعود إليها لاحقاً. وهكذا وجدتُ نفسي أعكف على هاتفي المحمول مطالعاً لقروبات الواتساب والفيسبوك واليوتيوب، مقلاً في المداخلات والمراجعات إلاّ أن تكون قد لمست وتراً في قلبي من حيث الموضوع قيد النّقاش. وعندها أقوم بالتعقيب أو المراجعة ثمّ المفاكرة بعموم وأنا أبيّت النّيّة بمجرّد الفراغ من كتابتي التي تبدو كما لو كانت عابرة، على تحويلها، مشفوعةً مع ما خطّه الآخرون، إلى إيميلي ريثما أقوم لاحقاً بتحويلها إلى الملفّ المناسب بحسب الموضوع. وهكذا وجدتُ نفسي سعيداً بترصّد شوارد أفكاري بتنزيلها على الكتابة من ناحية، ثمّ بتنضيدها على لوحة المفاتيح بحيث لا أحتاج إلى إعادة كتابتها كما كنتُ أفعل ـ ولا أزال أفعل أحياناً.

وبعد، أهدي هذه المفاكرات إلى جميع الذين تداخلتُ معهم في الفيسبوك أو الواتساب أو عبر

الرسائل القصيرة sms، بالأخصّ أولئك الذي ساعدوني وأمدّوني بالمواد ذات الصّلة والمراجع، فضلاً عن مراجعة ما كتبتُه، بل تصحيحاً وتسديداً، معتذراً للجميع عن انتهازيّتي في اغتنام سوانح تلك الفرص لا من باب "الدّردشة" chat، فحسب، بل أيضاً اصطياداً للكتابة إذ عزّت الكتابةُ عن الصّيد واستعصت علينا في خضمّ طاحونة الحياة التي نعيشها في سودان ما قبل انهيار مؤسّسة الدّولة. كما أهدي هذا الكُتيّب لجميع الذين تداخلوا، إن سلباً أو إيجاباً، في النّقاشات النّاشبة حول منهج التّحليل الثّقافي، ما له وما عليه. فلولا جميع هذه المراجعات، هجوماً ودفاعاً، لما كان هذا السّفر الصّغير. وإن كان لي أن أنصح، فذلك بأن نتّفق مع الفكر أو نختلف معه بدرجاتٍ، تزيد أو تنقص، لا أن نؤمن أو نكفر به. فالفكرُ، طالما كان فكراً، لا يُدحض بل يُناقش؛ وإن لم يكن فكراً، فلا يستحقّ أن يُناقش.

**محمّد جلال أحمد هاشم**

الخرطوم ـ 11 يوليو 2018م

## الفصل الأوّل

# التّحليل الثّقافي: الثّقافة والدّولة، الشّعب والعنصريّة

### ما هي الثّقافة؟

شأنُها في ذلك كشأن جميع المفاهيم الفلسفيّة الاجتماعية، للثّقافة عدّة تعريفات إلاّ أنّها كلّها تدور حول التّعريف الذي اجترحه إدوارد بيرنيت تايلور Edward Burnett Tylor في عام 1871م (تايلور، 1920)، ذلك عندما قال: "الثّقافة، أو الحضارة، بتناولها في معناها الإثنوقرافي الواسع، هي ذلك الكلّ المركّب الذي يشمل المعرفة، المعتقد، الفنّ، الأخلاق، القانون، التقاليد، وأيّ قدرات أو عادات أخرى يكتسبها الإنسان بوصفه عضواً في مجتمعٍ ما". وبالرّغم من أنّ تعريفه هذا جاء في إطار دراساته لما أسماها بثقافات المجتمعات البدائيّة، وخلوصه إلى أنّ المجتمعات محكومة في تطوّرها بالمرور عبر ثلاث مراحل، الأولى هي مرحلة الوحشيّة savagery، والثّانية هي مرحلة البربريّة barbarism، والثّالثة هي مرحلة الحضارة civilization، استناداً على التّطوّر المادّي، وهي أمور تجاوزتها الأنثربولوجيا الحديثة حيث تُقاس الحضارة بدرجة استخدام اللغة والإقناع والتّوافق بديلاً عن القوّة المادّيّة القسريّة physical and material force (انظر ستيف كيتون، 1987)، إلاّ أنّ نصاعة التّعريف الذي قدّمه تايلور لا يزال طريّاً، طازَجاً، قابلاً للاستخدام. وعلينا ملاحظة ربطه للثّقافة بالحضارة.

وهنا لنا وقفة! ما الذي يجعلنا نعود القهقرى إلى حوالي 150 عاماً لنسترجع تعريفاً للثّقافة تمّ صكُّه في بدايات الدّراسات الثّقافيّة كمساق علمي؟ هناك عدّة أسباب لهذا، منها ما ذكرناه بخصوص خصب التّعريفات التي قدّمها تيلور. بجانب ذلك لأنّنا نُعامل هنا قضايا فشل المجتمع السّوداني في تحقيق الحداثة إلى الآن حيث يعيش في عصر ما بعد الحداثة, فهذه الوضعيّة تربطنا بفترة الـ 150 عاماً هذا، بل وتزيد لتعود بنا إلى ما قبل ذلك. ثمّ هناك المراجعات الهامّة التي قام بها روبيرت ووشنو Robert Wuthnow وآخرون (1984) etal بخصوص الدّراسات الثّقافيّة وكيف أنّ مناهج ونظريّات دراسات الحداثة حيث مالت إلى النّزعات الإمبيريقيّة Empirical للثّقافة، متأثّرة في ذلك بتيّار الوضعيّة Positivism الذي ساد من مرحلة ما قبل الحرب العالميّة الأولى إلى ما بعد الحرب العالميّة الثّانية.

كان إدوارد تايلور أوّل من حدّد بأنّ الثّقافة تُكتسب ويتمّ تعلّمُها، خلافاً لما كان يقول به العلماء وقتها من أنّها ذات خصائص بيولوجيّة. وقد جاءت قولتُه هذه بمثابة ثورة في ذلك العصر الذي سادت فيه الأيديولوجيّات العنصريّة والنّظريّات الاجتماعيّة التّطوّريّة Social Evolutionism التي قام عليها الاستعمار وتمّ تبريره عبرها. وقد شمل تعريفُه هذا السّلوك والقدرات الذّهنيّة (الفكر)، بمثلما شملت السّلوك العملي والأفعال. فكما يتمّ تعلّم الثّقافة، يتمّ مشاركتها مع الآخرين، وهذا هو مناط خصيصتها الاجتماعيّة كونها تتولّد في، وداخل، المجموعات الإنسانيّة، لا عبر الفرد. إلاّ أنّ أعظم ما جاء في تعريفه ذلك هو كلّيّة الثّقافة وتكاملها فيما بين مكوّناتها، بمعنى استحالة تجزئتها إلاّ نظريّاً، لا عمليّاً، وإلا فقدت اختصاصها كثقافة. ويعني هذا تراوح الثّقافة ما بين النّظر thoughts (الفكر والفنّ Art، أي الإبداع والاختراع) كمركّب في حدّ ذاته وبين العمل actions (التّطبيق، أي حكم الحالة) بوصفه مركّباً في حدّ ذاته أيضاً، وبهذا كانت لدينا الثّقافة غير المادّيّة في جانب، والثّقافة المادّيّة في الجانب الآخر. وهذا هو مناط وصف الثّقافة بالجدليّة وما ناتجهذه بالجدليّة إلاّ الإبداعُ فرديّاً والنّهضةُ مجتمعيّاً.

لقد انطلق منهج التّحليل الثّقافي من تعريف تايلور للثّقافة ومن ثمّ قام بتوسيع ماعونها. من ذلك إعادة قراءة الثّقافة على أنّها جدليّة ومتعدّدة الأقطاب، ليس فقط ثنائيّة تقوم على الأطروحة Thesis تقابلُها الأنقوضة Antithesis، لتخلصا في صراعهما الجدليّ إلى الأجموعة Synthesis. وفي تعدّديتها الاستقطابيّة هذه تستمدّ الثّقافة ديناميكيّتها من خصائصها المتحوّلة والمتطوّرة باستمرار التي يمكن تشبيهها بالنّواة في الذّرّة وتعدّد مساراتها في شكل تحوّلات مستمرّة. كما جاءت قراءة الثّقافة على أنّها مصدر توليد السّلطة، والفضاء الذي تدور حوله وفيه السّلطة بوصفها مُنتجاً إدراكيّاً، فرديّاً وجمعيّاً.

من الجوانب الجدليّة في الثّقافة Cultural Dialectics تراوحُها ذلك ما بين الحتميّة Determinism Cultural في جانب وبين النّسبيّة Cultural Relativism في الجانب الآخر. فالثّقافة تنحو في جانبٍ منها لتشكيل السّلوك على شاكلةٍ بعينها، بينما اختلاف الثّقافات والأشخاص يجعل من هذا التّشكيل أمراً نسبيّاً، لا حتميّاً. في سعيها لتحقيق حتميّتها تقوم الثّقافة بابتناء ما نسمّيه بالقوالب السّلوكيّة (باشتمالها لكلا الفكر والعمل) Paradigms، وهو ما يجعل الأشخاص الذين يشتركون في نفس الثّقافة ينحون للتصرّف بطريقة معيّنة بما يسمح

بالتّنبؤ بذلك السّلوك وبما يمكن أن يُفضي إلى تشكيل بذرة الانتماء والوعي بالذّاتيّة. وفي المقابل، تعمل الثّقافة على تحقيق نسبيّتها بما يحفظ إنسانيّة الأشخاص المنتمين إليها بتوكيد تفرّد كلّ واحد منهم بخصائص وصفات تخصّه لوحده. ويتمّ هذا بتحقيق الفرد لاستقلاليّته عن تلك القوالب السّلوكيّة من حيث تجاوزه للقيم التي أدّت إلى تشكّلها أوّل مرّة، منطلقاً في براح ممارستها تعبيراً عن قيم جديدة وحادثة. وهكذا تعيش الثّقافة جدليّتها وتظلّ تعمل بوصفها كائناً حيّاً كونها ناتجاً عن، وانعكاساً لحياة البشر.

وهي بوصفها هذا، عادةً ما تكون الثّقافة عُرضة للعديد من الأدواء والأمراض، وأخطرُها هي الأيديولوجيا التي تعمل ضدّ الثّقافة وتنحو لتزييف الواقع وقتل الثّقافة في خاتمة مطافها إذا كُتب لها النّجاح. ومدخل الأيديولوجيا لتفعل فعلَها هذا هو تجميد وتخشيب القوالب السّلوكيّة وتحويلها إلى شروط حتميّة للانتماء للمجموعة، بدونها يفقد المرء أحقّيّة وشرف ذلك الانتماء. وهذا هو جوهر صراع الثّقافة ضدّ الأيديولوجيا؛ ما بين القوالب السّلوكيّة الثّقافية في جانب، والقوالب السّلوكيّة الأيديولوجيّة في الجانب الآخر.

**ما هو الوعي الثّقافي؟**

الثّقافة في منهج التّحليل الثّقافي هي جماع وعي ثلاثي الأضلاع، يتكوّن ضلعُه الأوّل في رأسه الأعلى من "الفرد" لينزل في قاعدته إلى رأس ضلعه الثّاني وهو "الجماعة"، بينما رأس الضّلع الثّالث هو "الفعل". والعلاقةُ بين هذه الأضلاع جدليّة، بمعنى أنّها ليست في حالة سكون، في في حالة صراع بنّاء، وليس صراعاً هدّاماً. هذه العناصر الثّلاثة هي التي تعطينا المجتمع. ويتطوّر الوعي من الفرد إلى الجماعة لينتقل بالعكس في عمليّة تماهٍ فيها يسعى الفرد لتحقيق ذاتيّته واستقلاليّته مقاوماً روح القطيع، دافعاً ذلك بالفعل الذي يتضمّن بدوره التّفاعل مع البيئة المحيطة التي تستند على قاعدة صلبة هي الأرض التي يدور فوقها كلّ هذا الصّراع.

ويتحرّك هذا الوعي ويتشكّل في زمن دائري، ثلاثي الأبعاد يتكوّن من "الماضي"، وهو ذاكرة الثّقافة وفكرها، و"الحاضر"، وهو حياةُ الثّقافة الآنيّة وتفكيرها ومناط الفعل، ثمّ من "المستقبل"، وهو أشواق الثّقافة وأحلامُها وتخطيطها. وجماعُ هذا الزّمن الدّائري هو ما نسمّيه "التّاريخ" (انظر الشّكل أعلاه). والصّراع بين عناصر الثّقافة وأبعادها الزّمنيّة هو صراع جدليّ في معنى أنّه صراع صحّي ومعافى من المفترض أن يُفضي إلى تطورّ الثّقافة والمجتمع الذي تُعتمل فيه

الثّقافة. هذا ما لم تُصب هذه الثّقافة بفيروس الأيديولوجيا (حسبما أشرنا له أعلاه وما سنفصّل فيه أكثر أدناه).

عليه، فإنّ الثّقافة بهذا الشّكل ليست جامدة، بل هي في حركة ديناميكيّة دائبة. فالثّقافة لا تفقد حركتها الدّيناميكيّة إلاّ عندما يتمّ تخزين أجناسها العديدة في أضابير الكتب. أمّا في الحياة اليوميّة، فالثّقافة تتحرّك دائماً بطريقة ديناميكيّة وجدليّة. وهي إذ تفعل هذا، إنّما تفعلُه في إطار التّاريخ الذي هو بدوره في حركة دائبة قمنا بتصويرها هنا كما لو كانت تسير في اتّجاه عقارب السّاعة، أي من اليسار إلى اليمين. ويعني هذا أنّ الزّمن يتحّرك من الحاضر إلى المستقبل، مخلّفاً وراءه الماضي.

ومن أهمّ ما أضافه منهج التّحليل الثّقافي لمفهوم الثّقافة، بجانب ما ذكرناه أعلاه، هو نسبيّتُها، كونها تتراوح ما بين الفروقات الشّخصيّة من فرد إلى آخر في جانب، ثمّ النّزوع نحو التّماهي والحتميّة من قبل الجماعة في الجانب الآخر. هذا بجانب ما أضافه منهج التّحليل الثّقافي، مع تأمينه على جدليّة الثّقافة، من حيث خلوصه إلى تعدّديّة الأقطاب الجدليّة دون انحباسها في أبعادها الثّلاثيّة الأحاديّة التّقليديّة (أطروحة Thesis، أنقوضة Antithesis، وأُجموعة Synthesis). فما يكون أطروحةً في جانب، قد يكون أنقوضةً في جانب آخر؛ والأجموعة التي تتشكّل الآن، قد تصبح لتوّها أطروحةً أو أنقوضةً في مواجهة أقطاب أخرى .. وهكذا دواليك.

## ما هي الدّولة الوطنيّة؟

ما نعنيه بالدّولة الوطنيّة Nation Statehood هو الدّولة ذات السّيادة على رقعة من الأرض متعارف عليها وبموجب ذلك لا يجوز لأيّ قوّة خارج حدود هذه السّيادة التّدخّل. أي شكل الدولة التي تطوّرت بدءاً ولاحقاً من اتّفاقيّات صلح وسلام ويستفاليا Peace Treaties of Westphalia التي وُقّعت في أوروبّا في عام 1648م في مقاطعة ويستفاليا التي أنهت حرب الثّلاثين عاماً (1618م ـ 1648م) التي دارت رحاها داخل أراضي ألمانيا بين مختلف القوى المتصارعة ضمن الإمبراطوريّة الرّومانيّة، ثمّ حرب الثّمانين عاماً (1568م ـ 1648م) بين إسبانيا وجمهوريّة الأراضي المنخفضة (هولندا لاحقاً) فكان أن أدت إلى ما يُعرف بالدّولة الوطنيّة ذات السّيادة على رقعة جغرافية بعينها. وبذلك وضعت كذلك حدّاً نهائيّاً لحرب المائة التي استمرّت 116 سنةً (1337م إلى 1453م) بين إنكلترا وفرنسا نتيجة زعم أنكلترا الحقّ في حكم فرنسا. وضعت هذه الاتّفاقيّة النّهاية المنطقيّة لتلك الحروب عبر اتّفاق جميع الأطراف بموضوع الحدود السّياسيّة والاستقلاليّة ثمّ السّيادة، أهمّ ثلاثة شروط للدّولة الوطنيّة. أمّا داخل الدّولة الوطنيّة، فإنّ أهمّ شروط هي أنّ الشّعب هو مصدر السّلطة، بما يعني أنّ من يحكم، إنّما يحكم بموجب سلطة الشّعب، وليس بموجب الحقّ الإلهي. وقد أدّى هذا الشّرط إلى بروز شرط آخر، ألا وهو المواطنة، بصرف النّظر عن الضّمير، أكان المواطن كاثوليكيّاً أم بروتستانتيّاً، أم غير ذلك. وتطوّر هذا إلى شرط ثالث، ألا وهو شرط عَلمانيّة الدّولة بوصفها شرطاً بنيويّاً بغير تفقد الدّولة الوطنيّة طبيعتها المواطَنيّة، بما يعني تفكّكها وزوالها لا محالة. وهذا هو ما سوف نتوسّع فيه أدناه.

### العَلمانيّة كشرط بنيوي للدّولة الوطنيّة

إنّ أعظم ما ميّزت الدولة الوطنية، بجانب السيادة والحدود السياسية، حقيقة أن الشعب أصبح هو مصدر السلطات وأنها عَلمانية من حيث بنيتها. فقبل ذلك كانت السّيادة هي سيادة العاهل Sovereign Monarch، بينما جميع من يعيشون تحت كنف العاهل هم الرعايا Subjects. وفي الحقيقة لم تتبلور الدّولة الوطنية بمجرد التوقيع على اتفاقية ويستفاليا، بل مرّت بمخاض طويل امتدّ لما يزيد على القرنين من توقيع تلك الاتفاقية (لمزيد من التفصيل والقراءات، يرجى مراجعة: ديفيد هيلد David Held؛ 1983). ويعني هذا أنّه في الدّولة (الوطنيّة تحديداً) لا

يتمّ تداول السّلطة فيها بموجب أيّ ادّعاء سماوي طالما أنّ الذي يتسنّم المنصب الرّئاسي أو الملكي أو البرلماني يستمدّ سلطته من سلطة الشّعب ممثّلة في مفهوم المواطنة. وعَلمانية الدولة بهذا الفهم ليست مذهباً فكريّاً أو موقفاً فلسفيّاً يمكن للفرد أن يتبنّاه أو أن يعارضه؛ فهي حكم ضرورة طالما كنّا نعيش في كنف الدّولة الوطنية. بتدشين مفهوم المواطنة والسّيادة وفق الفهم الحديث للدّولة الوطنية المستقلّة، كُتبت مرحلة جديدة في تاريخ تطوّر مؤسّسة الدّولة. فقد انتهى في أوروبّا إلى غير رجعة الفهم القائل بالحقّ الإلهي في الحكم ليحلّ محلّه الحقّ الدّنيوي في الحكم ممثّلاً في حقّ الشّعب الذي يعيش ضمن حدود دولة ذات سيادة في أن يحكم نفسه، أو أن يُحكم وفق نظام يقبل من حيث المبدأ بهذا الحقّ وقد يعمل على تحقيقه عبر العديد من وسائل التّمثيل النّيابي. على هذا يمكن أن نخلص إلى تعريف إجرائي للدّولة الوطنيّة يخدم أغراض هذا البحث على النّحو التّالي: "الدّولة الوطنيّة هي دولة مغلقة Closed State، بمعنى أنّها غير متاحة حقوقيّاً إلاّ لمواطنيها. تقوم الدّولة الوطنيّة على رقعة جغرافيّة يعيش عليها شعب يتمتّع بالسّيادة على أمر نفسه وعلى أمر رقعته الجغرافيّة. بجانب هذا تقوم الدّولة الوطنيّة على حكومة مركزيّة تستمدّ سلطاتها من تركيز سيادة هذا الشّعب عبر تركيز إرادته العامّة بأيّ شكل من أشكال التّمثيل بما يضمن له القدر الكافي من الحرّيّة التي تمكّنه من الخلق والابتكار في سبيل الارتقاء بمستوى معيشته بما من شأنه أن يعود على الدّولة (ممثّلةً في الحكومة كممثّلة للشّعب) بالثّروة والغنى المتحصّلة من الضّرائب التي يدفعها القادرون من فئات الشّعب، فضلاً عن أيّ أنشطة اقتصاديّة قد تملكها الدّولة، كلّ هذا بما من شأنه أن يعود بالخير والرّفاهيّة للدّولة ممثّلةً في الحكومة المركزيّة التي تمثّل الشّعب، الأمر الذي من شأنه أن يجعل هذه الدّولة قويّة ومنيعة بجيشها وحكومتها وشعبها، يخشاها الآخرون، دولاً فرديّةً كانوا أم تحالفات دول. وتكون الحقوق في هذه الدّولة قائمة على المواطنة دونما تمييز على أساس السلالة أو المعتقد أو النّوع، وبدون أيّ مجال لما يُعرف بالحقِّ الإلهي الذي كان الملوك فيما قبل يزعمونه أو على ما يُعرف بحقّ العرق النّبيل الذي قد يزعمه البعض".

أوّل الملاحظات على هذا التّعريف، مشفوعاً بالاستعراض أعلاه، أنّ مؤسّسة الدّولة الوطنيّة بهيكليّتها هذه عَلمانيّة من ناحية بنيويّة structurally secular. الملاحظة الثّانية هي مفهوم المواطنة باعتبار أن المواطنين هم مصدر السلطات؛ الملاحظة الثالثة هي الاستقلاليّة المرتبط بمفهوم السّيادة بمعنى أن تركيز الإرادة العامة للمواطنين ينبغي أن يتجلّى في استقلالية الدولة

وعدم خضوعها لأي قوة خارجها. فمن الواضح أنه لا يمكن أن تكون هناك سيادة حقيقيّة في ظلّ غياب الاستقلاليّة. فإذا كانت السّيادة هي جماع تركيز القوّة المادّيّة للشّعب، فإنّ الاستقلاليّة هي بدورها جماع تركيز الإرادة العامّة للشّعب. والإرادة العامّة للشّعب فيها الجانب غير المادّي. الملاحظة الثّالثة هي أنّ الاستقلاليّة ذات ارتباط عضوي بمفهوم الدّولة الوطنيّة بما يجعلها كينونة Entity قائمة بذاتها في مواجهة الدّول الوطنيّة الأخرى. ويعني هذا أوّل ما يعني تبلور الحسّ الوطني (الوطنيّة Patriotism)، أو ما عرّفه فلاسفة الدّولة الوطنيّة (انظر أدناه) بمفهوم "روح الأمة" Spirit of the Nation.

وهذا يستدعي الكثير من إعادة النّظر في حالات الدّولة الوطنيّة لما بعد الاستعمار، أي النّاجمة عنه. فقد استقبلت في غالبها الأعمّ استقلالها بوصفها، افتراضيّاً، دولاً وطنيّة من النّاحية النّظريّة، بينما عمليّاً تقاصر أداؤها عن أن يثبت هذا في غالب الأحوال. فقد نالت استقلالها الاسمي والاعتراف الاسمي أيضاً بسيادتها على رقعة من الأرض معروفة، كلّ هذا دون أن تبلغ مرحلة تبلور الحسّ الوطني وبلوغها مرحلة "الأمّة"، ولا تزال تراوح مكانها. وقد دفعت هذه الدّول، ولا تزال تدفع، ثمناً غالياً بسبب هذا. هذا دون أن نقلّ من دور الاستعمار الحديث Neocolonialism الذي لعب، ولا يزال يلهب، دوراً كبيراً في تعويق نموّ هذه الدّول التي خرجت من تجربة الاستعمار.

**ما هو الشعب وما علاقة المصطلح بمؤسّسة الدّولة؟**

كلمة "الشعب" هي مصطلح مركب عالي التعقيد، إذ لا ينحصر في معناه في المجموعة من الناس، وإلا فقد صفة التركيب والتعقيد. الجدير بالذّكر أنّ مفهوم الشّعب يعتبر ظاهرة من ظواهر الدّولة الوطنية. فقبلها لم تكن هناك شعوب، بل رعايا. ويرتبط مفهوم "الشعب" ارتباطاً وثيقاً بعمليّة تداول السّلطة داخل الدّولة. وعليه، المجموعة من الناس لا تصبح شعباً ـ في عصرنا هذا وفق ما تمخض عن اتفاقية ويستفاليا ـ إلاّ إذا تمّ تدوير للسّلطة ما بين المستوى القاعدي من جهة، والمستوى السّياسي من الجهة الأخرى في سياق ثقافي محدود برقعة جغرافية هي الدّولة الوطنية بموجب تعريفنا لها أعلاه. وهذا بدوره لا يحدث إذا لم تقم المجموعة المعنية من الناس ببلورة إحساس انتماء بعضها لبعض. وهذا يمكن أن يحدث عبر عدة آليات، منها الآلية البسيطة، وهي شبكة القرابة ووحدة اللغة ووحدة المعتقد، بحيث يتم إسقاط كل هذا

الوعي على رقعة من الأرض. أما الآلية المركبة، فهي أكثر إنسانيةً وأعلى كعباً في مضمار الحضارة، إذ تبدأ بالحق الإنساني في الحياة والرفاهية والعدل والسلام، لتنتقل إلى محدودية الجغرافيا من حيث انحصار مجموعة الناس المعنية في رقعة بعينها بما يعني أن يبذلوا قصارى جهدهم لتدبير طريقة للعيش المشترك بما يدفع بهم جميعا للنماء وتحقيق الرفاهية والعيش في سلام وتحت درجة من العدل النسبي الكافي. وهذا ما يجعلهم يشعرون بالانتماء لبعضهم البعض برغم الاختلافات الإثنية واللغوية والمعتقدية الناشبة بينهم.

يقوم النموذج الأول (الآلية البسيطة) على منظور بوتقة الانصهار، بينما يقوم النموذج الثاني (الآلية المركّبة) على منظور الوحدة في التنوع. وهناك علاقة جدلية بين المنظورين تدفع الأول كيما يستقل مفهوم الهوية فيه عن السلالة (شبكة القرابة) واللغة والمعتقد لينفتح نحو أبعاد أكثر إنسانيةً فيحقق الفرد ذاته عبر استقلاله عن كل ذلك بإعلاء قيمة الانتماء عبر إسقاطها على الجغرافيا بدلاً عن السلالة. وفي الجانب الآخر تعمل ميكانيزمات الهوية لتحقيق درجة أعلى من محدودية الجغرافيا لتنفتح الهوية المركبة نحو الهويات الصغرى التي لا تزال معلّقة على السلالة واللغة والمعتقد. ويكون جماع هذا تفاعل هويّاتي إيجابي جدلي الطابع يجعل الناس جميعاً يشعرون بانتمائهم لبعضهم البعض برغم وجود الاختلافات. فالانتماء لبعضهم البعض غير مشروط بإزالة الاختلافات والفوارق، وإلا كان ذلك بوتقة الانصهار. بهذا تكتمل دائرة ممارسة السلطة في هذه المجموعة من الناس، وبهذا يتحولون من مجرد "ناس" إلى شعب.

وفي الحقيقة لا يوجد شعب لا تُعتمل في داخله هذه العمليّة الجدليّة التي يقع عليها مناط تطوّر الشّعب وقدرته على تجويد ممارسة السّلطة بما يعود للجميع بالخير والرفاهية والعدل ثم السلام، ثم يعود بما هو أسمى وأعلى من ذلك ألا وهو الجمال. ولكن أخطر تطوّرين يحدثان في سياق هذه العملية هي، أولا، إنتاج الصفوة التي يقع عليها مناط قيادة المجتمع عبر تحقيق أكبر قدر من الاستقلالية بها يتمكن المجتمع من تحقيق أصالته ومعاصرته بما يعني اتساع دائرة الوعي بالذات وبالآخر، ثم بالبيئة. أما المنتج الثاني الخطير، فهو الأيديولوجيا التي تعمل عكس الاستقلالية كونها تعمل على تزييف الواقع وخلق وهم بأفضلية قطاع على الآخر، وسلالة على الأخرى، ثم معتقد على الآخر. وأقوى سلاح تستخدمه الأيديولوجيا هي التنميط stereotyping، بما يحول دون تبنّي رؤية نقديّة تجاه الواقع، ذلك بأن تصبح هناك رؤى ومفاهيم يأخذها الناس على أنها أمر مسلّم به، بينما هي غير ذلك كونها أمراً مسلّما به من

غير أي نظرة نقدية فاحصة. وهذا هو مدخل الأيديولوجيا لتزييف الوعي بتزييف الواقع.
ولهذا قلنا، ونقول مرّة أخرى، إنّ الثّقافة تولّد الذّكاء، كونها دائماً منفتحة ومتفاعلة وديناميكيّة، ثمّ لأنّها نسبيّة الأحكام، وبهذا يكون في مقدورها تجاوز أيّ مفهومٍ بالٍ للانتقال منه بسلاسة إلى المفاهيم الجديدة. هذا بينما الأيديولوجيا تقف على النّقيض من ذلك، كونها منغلقة وغير متفاعلة، خطّيّة غير ديناميكيّة، ثمّ لأنّها إطلاقيّة في أحكامها، ولهذا تولّد الغباء، ما نسمّيه بالغباء الأيديولوجي. وهنا ينبغي أن نُمايز بين عمليّتين ترتبطان ببعضهما ارتباطاً وثيقاً، بالرّغم من تناقضهما. العمليّة الأولى هي حقيقة أنّ الشّعب ينحو إلى التّعامل بالثّقافة وعبر الثّقافة، طالما كان يعيش في كنفها، هذا بينما تنحو الدّولة، عبر النّخب، إلى التّعامل بالأيديولوجيا، الأمر الذي يفضي إلى اغتراب الدّولة عن الشّعب وعن ثقافته. وهذا ما يستدعي الدّيموقراطيّة كآليّة لتصحيح الأوضاع من جانب، بمثلما يقف كمبرّر للحكم الدّيكتاتوري لوقف عمليّة التّغير والإصحاح من الجانب الآخر.

## الدّولة الوطنيّة وسؤال الهويّة

هناك رأي طاغٍ بين قطاع كبير من مثقّفي ومتعلّمي الكثير من دول العالم الثّالث (السّودان على وجه الخصوص) التي تعاني من إشكالات الهويّة يرى أنّ سؤال الهويّة لا يعدو كونه سؤالاً انصرافيّاً يعكس فقدان من يرفعونه لأيّ بوصلة فكرية. فهو، بحسب رأيهم، سؤال يعكس حالة التّوهان التي يعانون منها. وفي الحقيقة ينهض سؤال الهويّة ويفرض نفسه بين الشّعوب التي تتأرجح ما بين هويّتين أو أكثر. ويعتبر السّودان، بشقّيه الشّمالي والجنوبي، من أكثر الدّول تأرجحاً وتجاذباً من بين العروبة من جانب والأفريقانيّة من الجانب الآخر. وكم هي المرّات التي ناقشنا فيها حالة التأرجح هذه بموجب نظريّة مركز الهويّة وهامشها من جانب وآخرها من الجانب الآخر. فمن يعترف بهم مركز الهويّة ويتّفق معهم في هذا الآخر اللامنتي لهذه الهويّة، لا يعانون من أيّ مشكلة في هويّتهم. أمّا من يدّعي الانتماء لهويّة بعينها دون أن يعترف له بذلك مركز هذه الهويّة باتّفاقٍ مع آخر الهويّة (الآخر الذي لا ينتمي بالمرة للهويّة المعنيّة)، سوف يجد نفسه لا محالة يعاني من أزمة هويّة قد تخفّ وقد تشتدّ حسب حالته، وربّما تشتطّ (كما هي حالة السّودانيّين). ومن يتوه عن هويّته سوف يكون كالمنبتّ لا ظهراً أبقى ولا أرضاً قطع.

ممّا يؤسف له أنّ من يدّعون بانصرافيّة سؤال الهويّة، يذهبون ذلك المذهب بهديٍ ضالّ يُحيلونه لوضعيّة الدّولة الوطنيّة التي برزت للوجود في الغرب الأوروبّي. وهم إذ يفعلون هذا، ينكفئون على ما يشاهدونه دون الغوص عميقاً في مراحل تطوّر الدّولة الوطنيّة في أوروبّا. فالحاضر هو ابن الماضي وصنيعتُه. ومن ينكفئ على الحاضر دون الماضي، فات عليه استكناه سرّ تحوّل خواصّ الأشياء. ومثلُ هذا لا يعجز فقط عن استكناه أصل الأشياء، بل يفوت عليه فهم الحاضر نفسه. وبالتّالي سيعجزُ لا محالة عن تصوّر المستقبل. فالدّولة الوطنيّة نشأت في مبتدأ أمرها بدافع تكريس الهويّة الوطنيّة حسبما سنرى. أدناه سوف نستعرض مراحل تطوّر الوعي الوطني في الدّولة الوطنيّة الأوروبّيّة باعتبار أنّ ذلك الوعي الوطني كان ولا يزال حجر الرّحى في الهويّة الوطنيّة التي تعطينا مفهوم الأمّة.

**الدولة الوطنية ومفهوم الأمة**

فكرة "الأمّة" هي جوهر الهويّة. وقد شغلت فكرة "الأمّة" وكيفيّة تشكّلها وشروط ذلك التّشكّل فكر العديد من الفلاسفة الغربيّين، ذلك منذ بروز مؤسّسة الدّولة الوطنيّة في عام 8461م. أدناه سوف نستعرض آراء بعضهم، بادئين بمونتيسكيو (1689 ـ 1775) ثمّ نشفع ذلك بمراجعات لكلٍّ من روسو (1712 ـ 1778)، وهيغل (1770 ـ 1831)، مشيرين لبادي تأثّرهما بمونتيسكيو حيث يتبنّيان نظريّة روح الأمّة وينطلقان منها فيطوّرانها. ونلفت النّظر هنا إلى أنّ ما يسمّونه روح الأمّة ينبغي بالضّرورة في حال تشكّله وتبلوره أن يفضي إلى حالة من التّوافقيّة الوطنيّة، أو قل "المصلحة الوطنيّة" التي تشكّل خطّاً أحمر لجميع الفئات المتصارعة، لا يجوز لأحدها أن يتخطّاه في صراعه ضدّ الآخرين وإلاّ تهدّدت الدّولة وضاع الوطن.

لقد أولينا في جميع كتاباتنا موضوع الهويّة الاهتمام الذي يستحقّه. فالشّعب الذي لا يعرف هويّته أو يتأرجح في ميزانها، لن تقوم له قائمة في مجال النّهضة. في هذا الخصوص، نحمد لأستاذنا بركات موسى الحوّاتي (2010) اهتمامه بهويّة الأمّة وإدراكه التّام بأنّ بذرة هذه الهويّة هي الذّاتيّة السّودانيّة. وهو ذات المصطلح الذي عالجناه في كتابات منهج التّحليل الثّقافي. وقد كشف الحوّاتي عن ذكائه الفكري عندما لم تفته الإشارة لكتابات الفلاسفة الغربيّين عن مسألة الأمّة والهويّة.

يتحدّث مونتيسكيو Charles de Secondat Baron de Montesquieu في كتابه **(روح**

**القوانين**، 1914 ـ أول طبعة ظهرت عام 1748) عمّا يسمّيه بروح الأمة، أو "الروح العامة" التي تكمن في الإرث الديني وأحكام القانون وتجارب الأمة ومخزونها الثقافي. وتبرز روح الأمّة بوصفها ناتج وعي جمعي يتحوّل بدوره إلى مسبّب فردي للأفعال والانفعالات لدرجة التّحكّم في السّلوك الفردي والجمعي جانباً عن مؤسّسة الحكومة. في هذا يذهب مونتيسكيو إلى أنّ كل المجتمعات التي تشكّل وحدةً تفكيريّة، تشكّل تبعاً لذلك شخصيّة عامة Common Character. تتبنّى هذه الرّوح العامة طريقةً في التّفكير نتجت عن سلسلة لامتناهية من المسبّبات causes التي تتوالد وتتزايد ثمّ تندغم في بعضها من قرنٍ إلى آخر. فبمجرّد أن يتمّ إرسال هذه النّغمة واستقبالها، تبدأ لوحدها في التّحكّم، وكلّ ما يمكن أن يقوم به، أو يتخيّله العاهل، أو القضاةُ، أو الناس، أكان يتعارض أو يتبع هذه النّغمة، سوف يكون مرتبطاً بها، وستكون لها السّيطرة إلى أن يتمّ تدميرها. وهنا يتمّ بصورة عامة تقاسم روح الانصياع. ولهذا يكون في مقدور الحكّام أن يستغنوا عن القدرات. فهذه الروح تحكم بالنّيابة عنهم، وسيجدوا أنفسَهم ينجحون دائماً بصرف النّظر أكان ما يفعلونه شراً أم خيراً، أم أفعالاً توجب المساءلة (انظر سبيكتر سيلين Spector Céline، 2013).

بهذا يذهب مونتيسكيو إلى أنّه توجد في كلّ أمّة تشكّلت بحيث يمكن التّعرف عليها شخصيّة عامة Common Character، يعود لها فضل تشكيل شخصيّة الفرد بدرجة أو أخرى. وينجم هذا عبر تفاعل عاملين أساسيّين: الأسباب الطّبيعيّة Physical Causes التي تأخذ من المناخ وغيره، ثمّ هناك الأسباب الأخلاقيّة Moral Causes التي تشمل القوانين، الدّين، والقيم، والأخلاق. ويوضّح مونتيسكيو كيف أن الصّراع والتّفاعل بين هذه المسبّبات الطّبيعيّة والأخلاقيّة لا يمكن اختزاله في أي شكل من أشكال الحتميّة. فهي في حالة تنافس وتضاد، ثم دعم لبعضها البعض بحيث يخدم كل واحدٍ منها كمناوب للآخر. ويعكس هذا عمق العلاقات الجدليّة التي تحكم الهويّة بوصفها النّاتج الكلّي للصّراع الثّقافي. هنا يتجلّى التّوظيف السّياسي للشّخصيّة العامّة للشّعب. ذلك لأنّ من يمارسون السّلطة عادةً ما لا يتوقّفون عند حدٍّ إلى أن يواجهوا النّهاية (**المرجع السّابق**).

يدافع مونتيسكيو في كتابه **روح القوانين** عن ضرورة استبدال فكرة تعدّديّة الأمّة heterogeneity and complexity of the nation وتعقيداتها بفكرة انسجاميّة ووحدة الشّعب homogeneous and unified notion of the people (**المرجع نفسه**). وهذا ما

نختلف فيه معه بالرّغم من تفهّمنا للعوامل التي حدت به إلى أن ينحو هذا المذهب. وقد ناقشنا الطّبيعة الجدليّة لمؤسّسة الدّولة من حيث قيامها على حقوق المواطنة والتّعدّديّة من جانب، ثم على انسجام الشّعب في لغةٍ واحدةٍ وديانةٍ واحدةٍ، ثم تبعاً لذلك في ثقافةٍ واحدةٍ.

بموجب ما قاله في كتابه (**العقد الاجتماعي** *The Social Contract* انظر: **العقد الاجتماعي، ضمن مجموعة الكتابات السّياسيّة الأساسيّة**، 1987؛ وكذلك ديفيد ويليام، 2014)، تقوم نظريّة روسو Jean-Jacques Rouseau في أساسيّاتها على ما يسمّيه بالإرادة العامة General Will للشّعب أو الأمّة. فكلّ فرد يتنازل عن جزء هام من إرادته الخاصّة ليضعها رهن إشارة الإرادة العامّة وفي مصلحتها. مقابل هذا تقوم الإرادة العامة، ممثّلةً في الدّولة وأجهزة السّلطة فيها Authorities، بتقديم خدمات أساسيّة للفرد ومن ثمّ للمجتمع ككلّ. ويتّضح لنا من هذا أنّ روسو قد قام بتطوير مفهوم الإرادة العامة من مفهوم مونتيسكيو القائل بالشّخصيّة العامة Common Character التي تشدّ الأمّة لبعضها البعض. إلاّ أنّ روسو، بإعادة قراءته من منظور مونتيسكيو، يحصر الإرادة العامة في مفهوم الأسباب الأخلاقيّة Moral Causes كما وردت عن مونتيسكيو دون مفهوم الأسباب الطّبيعيّة Physical Causes عند الأخير. وهذا يعكس لنا جانباً في تطوّر الفكر السّياسي في مرحلة ما قبل الثّورة الفرنسيّة وغلبة السّياسي الرّاهن على الإنساني المتجاوز للزّمن. فعند روسو يصبح الفرد وحدةً لا تتجزأ من الكل، في نفس الوقت الذي يصبح فيه المجتمع ككل وحدةً لا تتجزأ. إلاّ أنّ هذا قد أخلّ بالتّوازن الجدلي لطبيعة الصّراع بين الفرد من جانب، وبين المجتمع من الجانب الآخر (انظر: جوليا سايمون ـ إنقورا، 1993). إذ إننا نواجه إشكاليّةً كبيرة في تحديد من يخدم كمقدّمة للآخر، الفرد أم المجتمع. وتذهب جوليا سايمون ـ إنقورا إلى أن روسو لم يكن واضحاً في هذه النّقطة حتى في كتاباته الأخرى التي تناول فيها مؤسّسة الدّولة كإطار يجمع الفرد في كل مجتمعي.

يختلف مفهوم الدّولة عند هيغل Georg Wilhelm Friedrich Hegel كثيراً عن مفهوم الدّولة في وقته، بما يعكس درجة تقدّم هيغل على زمانه. فالدّولة عنده، (في كتابه **عناصر فلسفة الحق** Elements of the Philosophy of Right ـ نُشر الكتاب في عام 1821م. انظر التّرجمة الإنكليزيّة في دايد Dyde، 1896) هي عبارة عن مجتمع أخلاقيّ منظّم سياسيّاً وله سيادة ويخضع لسلطة الشّعب العليا (أي الإرادة العامّة)، وتكون له الاستقلاليّة عن الأجسام الأخرى المماثلة. وعليه، فالدّولة السّياسيّة هي نظام لمجموعة من الأجهزة العامّة

والسّلطات التي من خلالها تتمكّن الأمّة المستقلّة والمجتمع ذو السّيادة من حكم نفسه. إذن فهيغل يذهب إلى أنّ الأمّة تتبلور بوصفها تاريخاً لروح الشعب يعبّر عن ذاتيته عبر مؤسسة الدولة الموضوعية، وبالتالي لكل شعب روحه الخاص Objective Spirit، مقابل مفهوم "الرّوح المطلقة" Absolute Spirit. الرّوح الموضوعيّة هي التي تتشكّل بموجب عوامل متموضعة في فضاء الزّمان والمكان، تحديداً داخل الحدود الثّقافيّة والطّبيعيّة لشعبٍ بعينه. هذا بينما الرّوح المطلقة كونيّة الطّابع وتتعلّق بطبيعة النّفس البشريّة متى وأينما وُجدت. بخصوص هذين المفهومين، تقول ليندا مولاند (2011) بأن هيغل، وفق منهجه المثالي، يوازن بينهما عبر الجدليّة الكامنة في العلاقة بينهما. فالرّوح الموضوعيّة متى ما تشكّلت، أخذت في الصّعود والتّسامي إلى أن تبلغ مصاف الرّوح المطلقة. وعليه، العلاقة بينهما هي دات طابع استقلالي من جهة، وذات طابع تكاملي من الجهة الأخرى. بهذا يتجاوز هيغل مفهوم القوميّة Nationalism القائمة على منظور بوتقة الانصهار عند مونتيسكيو لينفتح على براح الوطنيّة القائمة على منظور الوحدة في التّنوّع. وهذا يكشف لنا البعد الجدلي في مفهوم الاستقلاليّة، كونها تنحو إلى التّكامليّة متى ما تحقّقت.

## الطّبيعة الجدليّة لمؤسّسة الدّولة الوطنيّة

بموجب ما قرأناه من رؤية مونتيسكيو وهيغل، يمكن ملاحظة الطّبيعة الجدليّة في مؤسّسة الدّولة الوطنيّة، من حيث تراوحها بين أن تكون تعبيراً عن الهويّة المنسجمة وتجسيداً لها من جانب وبين أن تقوم على مفهوم المواطنة بصرف النّظر عن اللغة واللون والمعتقد. وبحكم جدليّتها (بما يعني بنّائيّتها constructiveness) دخلت الدّولة الوطنيّة في صراع لم ينتهِ حتّى الآن، أكان ذلك في أوروبّا أم في باقي دول العالم. فمن جانب قامت الدّولة الوطنيّة على مبدأ المواطنة بما يعني المساواة بين جميع مواطني الدّولة بصرف النّظر عن الخلفيّة السّلاليّة، أو المعتقد الدّيني، أو أيّ معتقد ضميري آخر من قبيل الاتّجاه الفكري والسّياسي، هذا طالما استوفوا الشّروط القانونيّة للمواطنة وطالما كانوا يؤدّون واجبهم تجاه دولتهم من احترام للقانون ودفع للضّرائب .. إلخ. هذا هو القطب الأوّل. من جانب آخر قامت الدّولة الوطنيّة على الالتقاء حول هويّة جامعة قوامها الثّقافة واللغة (من قبيل دولة هولندا واللغة الهولنديّة، دولة فرنسا واللغة الفرنسيّة، دولة إيطاليا والثّقافة الإيطاليّة .. إلخ). وهذا هو القطب الثّاني. بين

عوامل صراع أخرى، يمكن القول بأنّ هذين العاملين هما قطبا الصّراع الجدلي الذي انبثق من داخل تشكّل الدّولة الوطنيّة.

للقطب الأوّل علاقة مباشرة بما يعرف بمنظور الوحدة في التّنوّع، ذلك لأنّها قامت في أحد أهمّ جوانبها من أجل تأكيد حقّ الضّمير بما يتباين والمعيار السّائد. فقد نظرت لمواطني الدّولة على أنّهم مواطنون متساوون في الحقوق والواجبات. ولهذا شهدت مملكة هولندا المتمخّضة من جمهوريّة الأراضي المنخفضة أوّل حالات لقبول صعود المجموعات المنحدرة من مؤسّسة الرّقّ في سلّم الوجاهة الاجتماعيّة والسّياسيّة. فبموجب القطب الأوّل انبنى الأساس لدولة المواطنة الحديثة التي تتحدّد شروط اكتساب المواطنة فيها بموجب القانون، وبالتّالي تتحدّد جملة الواجبات الملقاة على عاتق المواطنين إزاء جملة الواجبات الملقاة على الدّولة نحوهم.

أمّا إذا جئنا للقطب الثّاني فنجد أنّ له علاقة وثيقة بتكريس الهويّة الجامعة التي تخدم كأساس لتطوّر منظور بوتقة الانصهار. وتتمثّل خطورة هذا في أنّ بوتقة الانصهار كانت حتّى ذلك الوقت تمثّل المنظور السّائد والوحيد للتّكامل الوطني. فبوتقة الانصهار تقوم على الهويّة المهيمنة التي تعمل من خلال مؤسّسات الدّولة على محق الهويّات الأخرى من لغات وعادات وممارسات مرتبطة بطقوس العبور ثمّ حتّى بقضايا الضّمير بما في ذلك الدّين. ببروز الدّولة الوطنيّة وتنميتها لجملة المفاهيم المبثوثة في بنية القطب الأوّل أخذت شمس بوتقة الانصهار تنحدر نحو المغيب، وربّما كان يفترض لها أن تكون قد غابت. ولكن هذا لم يحدث؛ إذ لا تزال العديد من الدّول الأوروبّيّة تُدير علاقاتها مع قطاعات من مواطنيها المتمخّضة عن الهجرة وفق منظور بوتقة الانصهار وما يتبع من سياسات استيعابيّة.

لقد دخلت الدّولة الوطنيّة في صراعها الجدلي، متراوحةً بين توازنها في مواطَنيّتها من جانب وانتمائها الثّقافي (والإثني) من جانب آخر. لقد حُسم هذا الصّراع قانونيّاً بمجيء عصر الحداثة (تفكيك الاستعمار) في الكثير من دول العالم، الغربيّة منها بخاصّةٍ، بيد أنّه حتّى الآن لم يُحسم أدائيّاً. فبينما تشهد أغلب قوانين دول العالم بحقوق المواطنة المتساوية .. إلخ، نجدها في الكثير من أوجه أدائها تعمل على الالتفاف حول هذه القوانين. خذ كمثال لذلك إصرار العديد من الدّول الأوروبّيّة إجبار الجيل الأوّل من المهاجرين على تعلّم وإجادة لغة البلد كشرط لمنح الجنسيّة، فضلاً عن شروط منح الإقامة الدّائمة إلخ.

## الحرب الأهلية ظاهرة خاصّة بالدولة الوطنية

أكثر ما هدّد الدولة الوطنيّة ظاهرة خطيرة ارتبطت بها، ألا وهي ظاهرة الحرب الأهلية. فقبل بروز الدولة الوطنية لم تكن هناك حروب أهلية بالمعنى الصحيح للكلمة. فالوطنية، بين عدة دلالات، تعني حبّ الوطن والاستعداد لافتدائه ليس بالغالي والنّفيس فحسب، بل بالمهج والأرواح؛ وهذا ما تُعورف عليه بالحسّ الوطني Patriotism. وإنّما في سبيل الأوطان نشبت الحروب بين الأمم والشّعوب، وهلك الحرثُ والنّسلُ. إلاّ أنّ الحسّ الوطني في ظلّ الدّولة الوطنيّة ظلّ يتراوح ما بين منظوري بوتقة الانصهار والوحدة في التّنوّع. فالدّولة الوطنيّة قامت، في جانب منها، على الانسجام والتّناغم الثّقافي واللغوي، بل السلالي والدّيني. وعلى هذا وجدت نفسها تجري وفق حرائك بوتقة الانصهار، مثلُها في هذا كمثل الدّولة الإمبراطوريّة المفتوحة. ولكنّها، في الجانب الآخر، قامت على الحكم بموجب الحقّ الأرضي Secular الذي يستند على المواطن بوصفه مصدر السّيادة والسّلطة، كونه مالك الأرض بمواردها، ثمّ دافع الضّرائب التي منها تستمدّ الدّولة قوّتها المادّيّة والرّوحية. وعلى هذا وجدت نفسها تجري وفق حرائك منظور الوحدة في التّنوّع بصرف النّظر عن السلالة أو المعتقد أو الثّقافة أو اللغة. ولا تزال الدّولة الوطنيّة إلى اليوم، أكانت في أوروبّا أو أمريكا أو أفريقيا أو أيّ مكان آخر، تتراوح ما بين هذين القطبين المتناقضين بنسب متفاوتة.

هذا التّراوح ما بين هذين القطبين هو الذي يحدّد ما إذا كانت الوطنيّة أو الحسّ الوطني سوف تنتهي صلاحيّته قريباً، أو أنّه قد فقد صلاحيّته بالفعل. فالوطنيّة (الحسّ الوطني) شيئ حادث وليس قديماً؛ وعليه، يمكن أن ينتهي بمثلما بدأ. إذا قامت الدّولة الوطنيّة على منظور الوحدة في التّنوّع، فإن الوطنيّة (الحسّ الوطني) سوف تكتب لها الدّيمومة والاستمراريّة ما استمرّت الدّولة الوطنيّة في سياستها هذه. لكن إذا تقاصر الوعي الوطني وقامت الدّولة الوطنيّة على منظور بوتقة الانصهار، فإنّ الوطنيّة، أو الحسّ الوطني سوف يأتيه يوم يفقد فيه صلاحيّته. تُرى متى يحدث هذا؟ هذا يحدث عندما تعلن الدّولةُ الحرب على قطاع من مواطنيها فتشرع في تقتيلهم على أساس السلالة أو المعتقد أو الثّقافة واللغة، أو جميعها. أي أن تلعب الدولة دوراً رئيسياً في قيام الحرب الأهلية، تتبعها في ذلك الحكومة أو نظام الحكم السائد، ذلك عندما تتكفئ الدّولة الوطنيّة على منظور بوتقة الانصهار لا تعدوه، نافرةً بطريقةٍ مؤسّسة من منظور الوحدة في التّنوّع. وهذا يشي بالطبيعة الهيكلية للدولة الوطنية بحيث يفضي صراع السلطة فيها

إلى نسف وطنيتها كيفما كان شكل وطبيعة الحكومة فيها. بهذا تكون الدّولة نفسها قد أصبحت غير وطنيّة ولا تقوم على قيم المواطنة، فتجعل قصارى همّها حمل مواطنيها على تبنّي صيغة حياتيّة بعينها من حيث المعتقد والعرق (بوصفها فهماً أيديولوجياً بحتاً) والثّقافة واللغة.

اليوم يقف انفصال جنوب السّودان كاستجابة منطقية لسياسات الدّولة السّودانيّة كشاهدٍ ودليل على فقدان الدّولة السّودانيّة لوطنيّتها. وكذلك تقف حالات المطالبة بتقرير المصير في جبال النّوبة والنّيل الأزرق (ولاحقاً دارفور لا محالة، وغيرها وغيرها) كدليل على أنّ الوطنيّة السّودانيّة قد فقدت صلاحيّتها وانتهى أجلُها. فهذه هي المناطق التي أعلنت الدّولة السّودانيّة بقضّها وقضيضها (بجيشها وجنجويدها) الحرب عليها، كما لو أنّ من يعيشون فيها ليسوا بسودانيّين.

كما تقف حملاتُ الإدانة والشّجب إزاء المطالبة بتقرير المصير من قبل من يصنّفون أنفسهم على أنّهم معارضون لنظام الإنقاذ كشاهدٍ ودليل على تواطؤهم الأيديولوجي مع دولة الإنقاذ في صلب شروطها الأيديولوجية. وهؤلاء من أسميناهم بالخلايا النائمة للأيديولوجيا الإسلاموعروبية. فهؤلاء يريدون من شعوب جبال النّوبة والنّيل الأزرق ثمّ دارفور أن يموتوا بالمجّان وإلى ما لا نهاية في سبيل أن يحقّقوا لهم السّودان الدّيموقراطي العَلماني الموحّد، بينما هم يعيشون بمنأى عن الحرب الأهليّة وويلاتها. هؤلاء هم المركز في أسوأ تجلّياته، وما ركيزتهم السّلطويّة إلاّ الدّولة السّودانيّة المعطوبة التي تقف دولة الإنقاذ كممثّل شرعي لها وكناتج طبيعي لها أيضاً، لا بوصفها نبتاً شيطانياً هبط في حَلْكةِ الليل.

من الواضح أنّه لا يمكن الحفاظ على السّودان الموحّد طالما ظلّت الدّولة تحتكم في حرائكها الأساسيّة على بوتقة الانصهار، أللهمّ إلا بانكسار قوى الهامش واندحارها في حروبها النّبيلة المفروضة عليها من قبل دولة المركز الإسلاموعروبي. ثمّ بعد انكسارها، تبدأ رحلةً طويلة في سبيل استعادة حقوقها من خلال حقيقة انكسارها وتأمينها على الانتصار النّهائي للأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة، ذلك باتّخاذها من هذا الانكسار والانهزام مصدراً كبيراً لاستلهام القوّة والمقاومة power of total Vulnerability انتظاراً لانقشاع جائحة الأيديولوجيا واستعادتها للحسّ العام السّوي؛ أي انتظاراً لهذه الأيديولوجيا الغاشمة أن تفقد الرّغبة في البطش والتّنكيل لإيمانها بأنّها قد حقّقت انتصارها النّهائي. وهذه الخلايا النّائمة للأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة إذ تسعى لهذا وتعمل لا من مقاعد هذه الأيديولوجيا الوثيرة، بل من مقاعد القوى المهمّشة تدليساً

وتخذيلاً، إنّما تفعل ذلك لأنّ هذا هو النّموذج الذي يقدّمه لها التّاريخ، تاريخ المنتصرين. ولهذا هم لا يعرفون غيره. وهذا هو السّبب في سعيهم لحمل قوى الهامش لتوقيع التّنازلات والتّسويات، مرةّ باسم "التّسوية التّاريخيّة"، ومرةً باسم "الهبوط النّاعم" وهلمّ جرّا، وولكن هيهات لها أن تنتصر حتّى في انهزامها وانخذالها هذا ـ هيهات! هذه الخلايا النائمة لا تنتمي فقط للمركز بجدارة وعن أصالة فحسب، بل هي أسوأ من هذا، كونها تتخفّى في زي الهامش وقد تتظاهر بأنّها تخوض معه ومن أجله هذه الحروب. هذا بينما هي في الواقع تفكّر بعقلية نخّاسي الرّقيق.

## الشّعوبُ كما الأوطان، لا تُدانُ كما لا تُلعن!

كثيراً ما نسمع أصوات الإدانة والتّجريم تصدر من بعض النّاس تجاه شعوبٍ بأكملها، دامغين لها بما قلّ أو زاد من موبقات واتّهامات. هذه الظّاهرة ليست وقفاً على الآخر، بمعنى أن يقوم شخص ينتمي للشّعب (أ) بتوجيه الإدانة والتّجريم للشّعب (ب). بل يمكن أن نجد الكثير من الحالات التي يتصدّى فيها أُناس لتسجيل الإدانة للشّعب الذي ينتمون إليه. هذا بجانب العديد من التّعابير السّالبة بحقّ الوطن. هنا لا يعنينا تبلور خطاب وطني بعينه يبدو ظاهريّاً أنّه يستضمن موقفاً سلبياً تجاه الوطن، بينما هو ليس كذلك. ومن أشهر هذه الأنواع الخطابية ما يرد في رواية زوربا اليوناني لنيقوس كازانتزاكي؛ وفي السودان هنا يمكننا أن نمثل لديوان سيد أحمد الحاردلو المعنون: ملعون أبوك بلد! مثل هذه الأساليب الخطابية التي تقع في باب المدح بما يشبه الذّم، لا تعنينا هنا. فكل من يقرأ كتاب زوربا يشعر بما لا يدع مجالاً للشك مدى الحب العظيم الذي يكنه زوربا لبلده اليونان؛ والأمر كذلك فيما يتعلق بسيد أحمد الحاردلو. ما نعنيه هنا شيئان، أولهما توجيه الإدانة للشعب والوطن من منطلق عدم الرضا بحالهما وعشماً في أن يكون حالهما أفضل مما عليه. وثانيهما توجيه اللعنات والإدانة لشعب آخر، إما تعبيراً عن كُره أو أذى لحق به من دولة ذلك الشعب. دعونا نبدأ بالشّق الأول، ألا وهو التنفيس عن المرارات والخيبات بإسقاطها على الشعب أو الوطن من باب نقد الشعب والوطن وعدم الرضا بحالهما. فمن يلعن شعباً ما أو وطنَاً ما، عليه أن يُجيب على جملة التساؤلات التالية: إن كان ينتمي للشعب والوطن اللذين يلعنهما، عندها ينبغي له أن يبدأ بنفسه كونه جزءاً من هذا الشعب الذي يلعنُه. فإذا فعل ذلك، باء بفِعلته وحده وعندها وجب عليه التزام الصمت كونه ملعون من نفسه وفاقد لأهلية توجيه النقد. فمن يُعلنُ أنه ملعون وفاشل وجبان، لا يحق له

أن يتصدى لتقويم الآخرين. أمّا إذا لم يكن ينتمي للشعب أو الوطن الذي يلعنهما من منطلق عدم الرضا بحالهما، عندها فليلزم الصمت كونه لا يحقّ له ذلك. فهو غير معني بهما لانتفاء الاختصاص. فكلّ امرئٍ مختصّ بإصلاح وطنه دون أوطان الآخرين. وطبعاً لا نعني توجيه النقد لأي شعب أو بلد، لكنا نعني تسجيل اللعنات والتجريم والإدانة. كأن يقول الواحد منا: الشعب السوداني دا شعب تافه وجبان عشان كدا ما قادر يفجّر أي ثورة ضد الديكتاتورية. عندها ينبغي عليه أن يعترف ابتداءً أنه هو نفسُه تافه كونه فرداً من هذا الشعب الذي يريد أن يدمغه بالتفاهة. فإذا فعل هذا، جرّد نفسه من أهلية إلصاق تهمة التفاهة بأي جهة أخرى بخلاف نفسه. وكذلك نعني أن يقول الواحد منا، نحن السودانيين: الشعب المصري دا شعب تافه وجبان وعشان كدا ما قادر يطلع في ثورة يطيح فيها بنظام الحكم بتاع الرئيس الفلاني .. إلخ. فمجرد أنه غير مصري، عندها تنحجب عنه أهلية نقد الأوضاع هناك بزعم الحرص على مصلحة الشعب المصري أكثر من المصريين، كأن يكون ملكياً أكثر من الملك نفسه. وعلى هذا يمكن أن نقيس مواقف من يصدرون الأحكام الجُزافية ضد الشعوب، كأن تجد سودانياً يقول: العرب ديل أتفه أمة أُخرجت للناس! أو أن يقول أحد الخليجيين أو المصريين: السودانيين ديل شعب تافه .. إلخ. هذا مهما كانت الفظائع التي قد تُنسب للشعب المعني (أو الوطن). عموماً فإن القاعدة الذهبية في هذا الشأن تقول بأنّ الشعوب لا تُدان مهما بدر من بعض قطاعاتها، قلّت أم كثرت، سلوك مشين. فالإنسان هو الإنسان، في أي مكان وأي زمان، مليء بالتناقضات من خير وشر. أما الشعب فهو مليء بالخير، مثلُه في ذلك كمثل كلّ الشعوب على وجه الأرض.

## ضبابية مفهوم العرق

علمياً لا يوجد شيء اسمه العرق به ينماز إنسان عن أخيه الإنسان الآخر. فالبشر جميعاً ينتمون لعرق واحد هو النوع البشري. ولكن مع هذا توجد الإثنية وهي تختلف تماماً عن "العرقية" بالرغم من أنه في كثير من الأحايين تجري ترجمتُها على هذا النحو. ولكن آثر أغلب الباحثين استخدام كلمة "إثنية" (من ethnic) تحاشياً للبس الذي ينجم في حال ترجمتها إلى "عرقية". فبينما الوعي العرقي مجرد أيديولوجيا، نجد أن الوعي الإثني شيء واقعي ومعرّف كونه جماع الوعي بالسلالة (القرابة) والجغرافيا (البيئة)، بجانب القدرة على التواصل (اللغة)

والسلوك (العادات)، وجماع كل هذا ما نجملُه في كلمة "الثقافة". هذا بينما العرق ليس سوى وعي أيديولوجي بحت، مهما بدا أنه شيء واقعي وملموس. وهذا يكشف ما يُعرف عن الأيديولوجيا بالضرورة وكيف أنها تزيّف الواقع وتخلق الوهم، ولا يوجد وهم أكبر من الإحساس بالتفوق العرقي. مرتبطةً مع وهم العرق، تأتي العنصرية التي يمكن تعريفها بصورة غير مخلة أنها زعم التميز عن الآخرين بافتراض أفضلية العرق بما يوجب التمتع بامتيازات مادية ومعنوية على حساب الآخرين الذي يفترض فيهم الانتماء لعرق آخر أقل درجةً. وهذا كله وهْم يعكس كيف يمكن للأيديولوجيا أن تزيّف الواقع وتجعل الإنسان يعيش في الأوهام.

للتّدليل على هذا دعونا نأخذ كلمة "العرب" التي يحيل إليها الكثير من السودانيين المناهضين للأيديولوجيا الإسلاموعروبية. فبالنظر النقدي، وإزاء التعميم الكبير الذي استُخدمت به، سنكتشف أنها كلمة ذات دلالات أيديولوجية أكثر منها واقعية. فمن هم العرب؟ أقصر الإجابات هي: العرب هم كل من نظر إلى نفسه أنه عربي. حسناً! هذا صحيح باعتبار أن الهوية ليست سوى اختراع بشري ومحض اختيار. فالنفس تختار ما تحبّه وتهوى إليه. هذا ما تقول به أنثربولوجيا الهوية! وهذا أيضاً صحيح باعتبار أنّ أيّ هوية (لاحظوا: "هوية" وليس عرقاً) لها مركزها كما لها هامشها، ثم الآخر المغاير لها تماماً بحسب حرايك وعيها وحرايك وعي هذا الآخر. وبالطبع، تاريخياً وواقعياً يمكن تحديد جزيرة العرب بأنها مركز الهوية العربية milieu of Arab identity، أو من جرى افتراضاً تسميتهم بالعرب العاربة في كتاباتنا لا لشيء سوى لوجودهم في الجزيرة العربية، أي توطّنهم في جغرافيا مركز الهوية العربية دون أن يُستثار عندهم سؤال العروبة من عدمها. ولهذا لا نجد هناك أيّ إشكالية مجتمعية تتعلق بتأكيد هذه الهوية، بينما نجد هذه المشكلة تضغط وبشدة في هامش مركز الهوية، مثل السودان وموريتانيا والصومال ومالي وتشاد .. إلخ. فإذا أقرّ مركز الهوية لشخص ما بأنّه عربي، ثمّ شعر هو نفسه بأنه عربي، وكذلك شهد له الآخر (ولنقل أوروبا البيضاء ـ لاحظوا أن البياض هناك أيضاً مجازي) بأنه عربي، فعندها لا تصبح لدى هذا الشخص أي مشكلة تتعلق بهويته. لكن إذا زعم شخص ما بأنه عربي، بينما لم يعترف له مركز الهوية العربية بأنه عربي، وكذلك لم ينظر إليه الآخر على أنه عربي، عندها سيعاني هذا الشخص من أزمة في هويته. لاحظوا: كل هذا باعتبار الهوية، لا العرق! وعليه، لا زلنا في مواجهة السؤال التالي: من هم العرب عرقياً؟

بمجرد نشوب هذه المنازعة في بعض وسائط التواصل الاجتماعي بخصوص العرق كتصوّر موجود داخل فضاء الأيديولوجيا، أشار لي أكثر من صديق إلى الروابط العلمية التي تتحدث عن هذا. من ذلك ما أشار لنا به صديقنا وتكرّم، دكتور ناظم يعقوب، لافتاً نظرنا ورافداً لنا بالمرجع (Stuart Hall, 1997, Race, the Floating Signifier)، وكذلك ما أشار به أخونا دكتور قصي همرور في مقال أخير له بمدونته على الشبكة بعنوان "العرق كصنعة اجتماعية" إلى تلخيص مهم نقله من الموسوعة الدولية للعلوم الاجتماعية والسلوكية *International Encyclopaedia of the Social and Behavioural Sciences*، وهي موسوعة أكاديمية، ما يؤكد الآراء التي استعرضناها بوصفها أمراً معترفاً بها في الدراسات الاجتماعية. وقد جاء استعراضه من الموسوعة تحت عنوان "علم اجتماع الإثنية" على أن مكوّنات الإثنية كما هي متعارف عليها في علم الاجتماع تتعلق بما يميز المجموعة الإثنية كهوية جماعية من وجهة نظر أفرادها، من حيث: (أ) كيفية شعورهم تجاه بقية أعضاء المجموعة؛ (ب) القيم أو الرموز أو التقاليد المميزة أو الأصيلة التي يرون أن مجموعتهم الإثنية تحظى بها؛ (ج) كيف، وفقا لذلك، يميز أفرادها أنفسهم عن الآخرين. وهذه العوامل كلها تتعلق بالوعي الذاتي للمجموعة الإثنية، بما يعني أنه وعي لا يوجد إلا في داخل الذات، وليس خارجها، مثلاً، كأن يكون وعياً موضوعياً.

**ولكن، من هم العرب؟**

في الصراع الثقافي الناشب في السودان بخصوص هويته التي تتنازعها العروبة في جانب والأفريقية في الجانب الآخر، كثيراً ما نسمع أصواتاً ونقرأ آراءً تُعلن عن كراهيّتها للعرب كعرق وتحملهم المسئولية عن كلّ ما يعاني منه السودان فيما يلي هويته. حسناً! ولكن من هم العرب عرقياً؟ هل هم من نطلق عليهم محلياً عرب دارفور وكردفان الذين انحدروا في تسلسل نسبهم من قبائل جهينة وربيعة وشتيت قبائل أخرى؟ ولكن هل يعترف مركز العروبة بعربية هؤلاء حتى يصبح من ينتمون لأرومة العروبة في الجزيرة العربية والشام والعراق والخليج .. إلخ يتحمّلون مسئولية ما يحدث في السودان؟ ما هي مسئولية شخص عربي يعيش في السعودية أو الكويت مما يفعلُه أناس في دارفور ينسبون أنفسهم للعرب (بموجب نظرة مركز الهوية لهم)؟ ثم هل تشمل هذه اللعنة والإدانة المجانية كلّ العرب بالجملة (باعتبار أن هناك عرقاً اسمه

العرب)، أي كلّ من ينتسبون للعروبة في شمال أفريقيا وخلافها؟ هل فعلاً ينتمي جميع من ينتسبون للعرب إلى عرق واحد ونقي؟ لا يوجد شخص عاقل يمكن أن يقول بهذا.

لتبيان دور الأيديولوجيا في خلق الوهم بوجود تمايزات عرقية بين بني البشر، دعونا نضرب مثلاً حيّاً من واقع سوداننا. اليوم في السودان لدينا أناس من نوبة الشمال ونوبة الجبال يؤمنون بأنهم عرب. فهل يعني هذا أنهم فعلاً قد أصبحوا عرباً بموجب إحساسهم هذا؟ وما هي الجهة المناط بها تحديد من هو العربي؟ والسؤال بطريقة أخرى، "صالح" أو "أدروب" أو حتى "ملوال"، أو فلنقل "كوكو" كشخص من جبال النوبة له لغته النوبية، بجانب إحساسه بهويته هذه بوصفها هوية غير عربية. ولكنه في مرحلة ما من حياته انتمى لحركة القوميين العرب (ولنقل "حزب البعث")، ومنذ ذلك الوقت لم يصبح ينظر لنفسه على أنه عربي فحسب، بل أصبح ينظر لجميع أهله بجبال النوبة على أنهم ليسوا عرباً فحسب، بل هم عرب العرب، كما ذهب إلى ذلك صلاح أحمد إبراهيم (الدنقلاوي) في خِمار شعواء أيديولوجية تلبّسته بغِمارها. حسناً! هل سيجعل هذا منه عربياً؟ وهل بموجب تبدّل نظرته لهويته ينبغي لجميع أهله أن يصبحوا عرباً؟ وماذا لو قام كوكو بعد فترة من هذا بالعدول عن فكر البعث العربي وأصبح أكثر انجذاباً وإيماناً بأفريقية هويته؟ هل يعني هذا أنه سوف يتوقف عن أن يكون عربياً؟ أقصرُ الإجابات بحسب علم أنثروبولوجيا الهويّة أنّه سيصير عربيّاً إذا اختار ذلك، بمثلما سيتوقّف عن أن يكون عربياً إذا تراجع عن هذا الاختيار. لكن ما يهمّنا هو وضعيّة أهله في مجموعهم إزاء وضعه هو فر فرديّته.

لاحظوا أن كل هذا يحدث خارج مركز الهوية العربية milieu of Arab identity وهو الجزيرة العربية. فالشاهد مما استعرضناه أن المركز العربي له معاييره لمن هو عربي بصرف النظر عن القناعات الأيديولوجية لذلك الشخص المعنى. ولكن، في نفس الوقت، هذا لا يعني بأي حال صمدانية عروبة العرب العاربة. فما استعرضناه من تماهٍ أيديولوجي بخصص كوكو ينطبق على جميع من يحملون بطاقة الهوية العربية، عاربةً ومستعربةً. وبهذا يمكن أن نخلص إلى أنه، علمياً، لا يوجد شيئ اسمه العرق العربي Race، وذلك بموجب خصائص جوهرية substantive qualities تمتنع على غيرهم. بالتأكيد هذا لا ينفي وجود سمات traits سلالية بعينها يمكن لفحص الـ DNA أن يثبتها وتُسمى "عرقية" مجازاً. لكن هذا بدوره لا يعني بأيّ حال من الأحوال وجود هذه السّمات السلالية كعنصر منفرد ومنحصر في مجموعة بشريّة

بعينها بما يسمح بالزعم بالنقاء العرقي. كما لا يعني بالمرة أن هذه التباينات تقف دليلاً على وجود فروقات عرقية، عنصرية بين البشر. فالبشر ينتمون لعرق واحد كونهم جميعاً يمثّلون نوعاً واحداً one species، مع تمايزات سماتية لا ترقى لتشكيل عرق أو نوع مخالف. أمّا ما تبدو على أنّها اختلافات بين البشر من حيث السّحنة والطّول والقصر .. إلخ، فجميعُها ممّا يمكن فهمُه على أنّه يحدث داخل النّوع الواحد.

## ما هي العنصريّة؟

من بين عدّة تعريفات، يمكننا أن نصوغ تعريفاً إجرائيّاً للعنصرية يخدم أغراض هذا الكتاب والمفاهيم التي يحاول شرحها والتّعريف بها على النّحو التّالي: العنصريّة في جوهرها هي الإحساس الدّاخلي بالتّفوّق، وما يستدعيه هذا من الإحساس بالتّميّز بالضّرورة، استناداً على مزاعم بالرّقيّ العرقي ونقائه في مواجهة أعراق أخرى أقلّ رقيّاً أو منحطّة بمحض انتمائها السّلالي. ومربط تعريفنا للعنصريّة هو ربطُها بعاملين أساسيّين، هما الإحساس (الوعي الذّاتي) والعرق (الأيديولوجيا). وهذا يكشف زيف العنصريّة كونها تستند على أحكام ذاتيّة قوامها الإحساس الدّاخلي والأيديولوجيا، وهي أشياء ليس لها وجود موضوعي خارج الذّات. وقلنا في تعريفنا للعنصريّة إنّها "في جوهرها"، لأنّ هذا هو منبعُها ومبتداها، وليتها كانت تقف عند هذا الحدّ. فالعنصريّة بوصفها أيديولوجيا عادةً ما تلتبس بالثّقافة من جانب، ثم تستند على السّلطة من الجانب الآخر. فهي تلتبس بالثّقافة لتجييرها لصالحها، بما يعني عمليّاً إفقاد الثّقافة لإنسانيّتها ووجه الجمال والأخلاق فيها. أمّا قولُنا إنّها تستند على السّلطة، فهو قولٌ مقلوب اقتضته تكتيكات الخطاب، ذلك لأنّ السّلطة هي التي تستند على العنصريّة في أغلب أحوالها، ذلك في سعيها لاصطناع أيديولوجيا بها تبرّر نفسَها ثمّ تستقوي بها. وليس أنجع في مثل هذه الأحوال من الزّعم بالتّفوّق العرقي ونقائه كمبرّر للتّسلّط.

يمكن تقسيم العنصريّة إلى نوعين؛ الأوّل هو العنصريّة الاجتماعيّة غير المسنودة بالقانون، أي غير مسنودة بمؤسّسة الدّولة. أمّا القسم الثّاني فهو العنصريّة البنيويّة، أي المنصوص عليها في بنية الدّولة من حيث القوانين والمؤسّسات. وبالطّبع، عادةً ما يقود الأوّل إلى الثّاني، إذ يخدم بمثابة الأرضيّة التي تنشأ عليها العنصريّة البنيويّة. ففي حالات كثيرة تكون هناك عنصريّة اجتماعيّة راسخة دون أن تصعد إلى المستوى السّياسي بنيويّاً، أي عبر

القانون والمؤسّسات التي تقوم عليها الدّولة. لكنّها لا محالة، وقليلاً، قليلاً، سوف تتحوّل إلى عنصريّة بنيويّة عبر تشكيل مؤسّسة الحكومة (ليس الدّولة حتّى هذه المرحلة)، أكان ذلك عبر الانتخابات أو أي آليّات للتّصعيد. فقد يسقط شخص في الانتخابات لا لشيء سوى للعنصريّة الاجتماعيّة الراسخة في المجتمع التي تنظر إليه بوصفه شخصاً لا يستحقّ أن يصوّت له النّاخبون الذين ينتمون في غالبهم الأعمّ لهذه العنصريّة الاجتماعيّة. ولنلاحظ كيف لعبت هذه العنصريّة الاجتماعيّة كسلوك اجتماعي في تشكيل مؤسّسات الدّولة، أي تحوّلها من عنصريّة اجتماعيّة إلى عنصريّة بنيويّة. وفي الحقِّ، ما من عنصريّة اجتماعيّة راسخة إلاّ وتحوّلت مع الزّمن إلى عنصريّة بنيويّة.

للعنصريّة الاجتماعيّة ضحايا أساسيّون وضحايا ثانويّون! الضّحايا الأساسيّون هم نفس الأشخاص الذين يمارسون العنصريّة. هؤلاء هم الضّحايا الأساسيّون للعنصريّة! فالعنصريّة مرضٌ عُضال يقعد بالحضارات ويُحيلُها إلى حالة من حالات الفشل المقيم. والشّخص العنصري هو شخص غير سويّ، وقد تبلغ به حالتُه المرضيّة حدّ أن تصبح إحالتُه للعلاج النفسي ضرورة. أمّا الضّحايا الثّانويّون فهم ليسوا الأشخاص الذين تُمارسُ عليهم العنصريّة بعموم، بل هم الأشخاص الذين تُمارسُ عليهم العنصريّة الاجتماعيّة ثمّ تنجح في أن تفعلَ فيهم فِعلَها بأن تجعلَهم يشعرون بالدّونيّة ونقص الذّات. ولا عبرة هنا بردود أفعالهم، أكانت في شكل عنصريّة مضادّة (على مجازيّة هذا التّعبير)، كأن يشعروا بكراهيّة من يمارسون هذه العنصريّة، أو بالتّعدّي البدني وغيره. إذ تبقى حقيقة أنّهم قد أصبحوا ضحايا ثانويّين لهذه العنصريّة، ذلك لضعف شكيمتهم الفكريّة وهشاشة شخصيّاتهم وفراغ ذواتهم من ذاتِهم.

كذلك للعنصريّة البنيويّة ضحايا أساسيّون وضحايا ثانويّون. بالطّبع الضّحايا الأساسيّون هي الدّولة ممثّلة في قوانينها ومؤسّساتها العنصريّة، وتبعاً لها الحكومة بوصفها الجهة المناط بها إنفاذ القوانين وحراسة المؤسّسات. أمّا الضّحايا الثّانويّون فهم المجموعات الثّقافيّة والإثنيّة التي تُمارس عليهم هذه العنصريّة. ومكمن أساسيّة الدّولة (والحكومة) كضحايا يعود إلى حقيقة بسيطة يؤكّدها لنا التّاريخ قديماً وحديثاً، ألا وهي أنّ العنصريّة البنيويّة لا تنتهي إلاّ بتفكيك الدّولة العنصريّة، وإلاّ انتهى الأمر بانهيار تلك الدّولة. كما تعود ثانويّة المجموعات الثّقافيّة والإثنيّة التي تُمارس عليهم العنصريّة كضحايا إلى حقيقة بسيطة يا طالما أكّدها بدوره التّاريخ، ألا وهي أنّ هذه المجموعات هي التي سوف تبقى وتنتصر، طال الزّمن أم قصُر.

تُرى ما هي الوجهة التي تعمل العنصريّة بشقّيها إلى الوصول إليها في سبيل تمكين نفسها وتكريس وضعها؟ إنّها تعمل في سبيل تحويل الضّحايا الثّانويّين إلى ضحايا أساسيّين، بأن يتمّ تكريس إحساسهم بالدّونيّة في أعمق أعماق وعيهم المباشر وغير المباشر. وهنا لا تهمّ ردّة فعل هؤلاء الذين تُمارس عليهم هذه العنصريّة في حال تحوّلهم لضحايا أساسيّين، مهما بلغ بها العنف والغضب. فما دام أنّهم قد أصبحوا ضحايا أساسيّين، فعندها يكونوا قد أصبحوا جزءاً من الأزمة، لا جزءاً من الحلّ. فمهما ثاروا وأعلنوا عن غضبهم فكلُّ ذلك لا يعدو كونه "فرفرة" مذبوحين. فعندما يكون هناك موقف يتعرّض فيه شخص ما للعنصريّة، الاجتماعيّة بوجه خاص، فعندها سوف تنفلق حبّة الموقف عن سيناريو واحد من بين إثنين: السّيناريو الأوّل: أن ينظر إلى الشّخص الذي يُمارِسُ عليه هذه العنصريّة بوصفه شخصاً يعاني من مرض ثقافي وحضاري ويحتاج لعلاج، وبالتّالي يكون قد نظر إلى السّلوك العنصري بوصفه شيئاً لا يعنيه في قليل أو كثير، بوصفه سلوكاً لا يبوء به إلاّ من يمارسُه. السّيناريو الثّاني: أن يثور ويغضب مُزبداً في وجه من يُمارِسُ عليه هذه العنصريّة، كاشفاً بذلك أنّه في الواقع قد تحوّل إلى ضحيّة أساسيّة لهذه العنصريّة، وأنّها تفعلُ فيه فعْلَها من حيث تكريس إحساسه بالدّونيّة والوضاعة العرقيّة. وما الغضب في الحقيقة إلاّ لترفيع وعي هذه الضّحيّة بحقيقة وضاعته ودونيّته من حيّز الوعي غير المباشر إلى حيّز الوعي المباشر.

هنا علينا أن نلاحظ أنّه بينما شخصيّة السّيناريو الثّاني هي فعلاً ضحيّة أساسيّة للعنصريّة، نجد أنّ شخصيّة السّيناريو الأوّل هي شخصيّة متحرّرة من العنصريّة وبالتّالي لا تهُزُّ فيها هذه العنصريّة شعرةً من رأسها كونها متماسكة داخليّاً وممتلئةً في ذاتِها بذاتِها. وبالطّبع، لا يعني موقفُها هذا أيّ تهاون منها في اتّخاذ كلّ ما هو ضروري للقضاء على هذه العنصريّة، اجتماعيّةً وبنيويّاً، إن سلماً أو حرباً.

### إعلان دولة الأبارتايد والفصل العنصري في السّودان

في السّودان تحوّلت العنصريّة الاجتماعيّة إلى عنصريّة بنيويّة عندما تمّ انفصال جنوب السّودان. فقد أشارت اتّفاقيّة نيفاشا إلى حقّ تقرير المصير لجنوب السّودانيّين حيث يقوم الجنوبيّون بالتّصويت لتقرير مصيرهم. ولنلاحظ أنّ كلمة "جنوبي" هنا حتّى تلك اللحظة لم يكن لها أيّ مدلول قانوني، بل كانت مجرّد كلمة شعبيّة. فقد يلتقي الواحد منّا بشخص تُشير

ملامحُه إلى تشابه كبير مع أهل الجنوب (في عموم لونهم الفاحم)، بينما هو من أقصى شمال السّودان وهكذا دواليك. إلاّ أنّ وضع وإجازة قانون استفتاء مصير جنوب السّودان قام ولأوّل مرّة بإسباغ الصّفة القانونيّة لمن هو الجنوبي حيث نصّ على أنّ من سيقومون بالتّصويت في ذلك الاستفتاء هم السّودانيّون الذين ظلّوا يعيشون بصورة دائمة ومستمرّة داخل الحدود الجغرافيّة للولايات الجنوبية لفترة الخمس سنوات التي تسبق إجراء استفتاء المصير. وهذا يعني أنّ التّعريف القانوني لمن هو الجنوبي لم يعتمد على السلالات المعروف بأنّ إقليم جنوب السّودان هو موطنُها الأصلي، مثل الدّينكا والأنواك والباريا والتبوسا والمنداري والمورلي .. إلخ، بل يستحقّ صفة الجنوبي كلّ سوداني عاش في الجنوب لفترة الخمس سنوات التي سبقت إجراء الاستفتاء، بصرف النّظر عن خلفيّته السّلاليّة (القبيلة)، أكان من الجعليّين أو الفور أو المسيريّة أو الزّغاوة أو البجا. ثمّ جاءت تفصيلة أخرى في القانون تقول بأنّ أيّ سوداني يعيش في شمال السّودان وفي مقدوره أن يرجع بأصوله السّلاليّة إلى إحدى المجموعات الإثنيّة المعروف عنها أن الجنوب هو موطنها يمكنه أيضاً المشاركة في استفتاء مصير السّودان شريطةً أن يقوم بتسجيل اسمه في سجلّ استفتاء مصير جنوب السّودان.

من بين أربعة مليون إلى خمسة مليون (على أقلّ تقدير) هم التقديرات المتواضعة لعدد السّودانيّين الذين يعيشون في شمال السّودان بينما ترجع أصولُهم الإثنيّة إلى الجنوب، قام 061 ألف فقط بتسجيل أسمائهم في سجلّ استفتاء مصير جنوب السّودان. ويعني هذا في أحد دلالاته وبطريقة غير رسميّة أنّ عدد الجنوبيّين بشمال السّودان لا يتجاوز هذا الرقم. إلاّ أنّ ما يعنيه هذا بموجب ذلك القانون أنّ جميع السّودانيّين الذين يعيشون بشمال السّودان ويمكنهم أن يعودوا بأصولهم إلى الجنوب غير معنيّين كسودانيّين شماليّين بذلك الاستفتاء ولا بنتائجه كونهم لم يشاركوا في اتّفاقيّة نيفاشا التي أتت بالاستفتاء كما لم يقوموا بتسجيل أسمائهم في سجلّ الذين يحقّ لهم التّصويت في ذلك الاستفتاء، وبالتّالي لم يشاركوا فيه. وعليه، بموجب الدّستور والقانون، سيظلّ هؤلاء على سودانيّتهم الشّماليّة بالرّغم من حقيقة أنّ أصولهم الإثنيّة تعود إلى جنوب السّودان.

إلاّ أنّ ما فعلته دولةُ الإنقاذ هو تجريد أيّ شخص تعود أصوله الإثنيّة للجنوب من حقوق المواطنة السّودانيّة بصرف النّظر أكان قد شارك في التّصويت في استفتاء تقرير مصير الجنوب أم أنّه لم يشارك ويعيش في الشّمال كأيّ سوداني شمالي. وهذا، بجانب مخالفته

لكلا الدّستور وقانون الجنسيّة، قد فارق القاعدة الفقهيّة القانونيّة التي تمنع تطبيق القانون بأثر رجعي. فكلّ التّعديلات الدّستوريّة والقانونيّة تمّت بعد أن وقع الانفصال، وليس قبله (راجع الفصل السّادس بعنوان "إعلان دولة التّمييز العنصري بالشّمال" في كتابنا: **منهج التّحليل الثّقافي: صراع الهامش والمركز**، 2014؛ وكذلك مقالنا بالعربيّة بتاريخ 2011، ثمّ مقالاتنا بالإنكليزيّة مثل 2011a و2011b).

وهكذا، بين عشيّةٍ وضحاها، تمّ ذبح حقوق المواطنة لما يفوق الأربعة مليون سوداني، على اقلّ تقدير، على أساس عنصري بحت، فأصبحوا بلا حقوق، دون أن يُحرّك هذا ساكن الضّمير السّوداني لجميع قطاعات الشّعب السّوداني (بأحزابها ومنظمّات مجتمعها المدنيّة، بمختلف ألوان طيفها السّياسيّة) المتواطئة أيديولوجيّاً مع نظام الإنقاذ كونها تنتمي بدرجة أو بأخرى للأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة التي تخدم كقاعدة لهذه العنصريّة. وهكذا عبر السّودان من إنتاج ورعاية العنصريّة الاجتماعيّة إلى طور العنصريّة البنيويّة وكأنّ شيئاً لم يكن.

وللمرء أن يعجب: كم هو يا تُرى رقم الضّحايا المطلوب لتحريك ضمير الشّعب؟ فإذا حسبنا ضحايا العنصريّة والتّمييز العرقي، مضافاً إليهم عدد ضحايا الحروب الأيديولوجيّة التي شنّها حملةُ الأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة ضدّ الشّعب السّوداني، حيث بلغ عدد ضحايا التّمييز ما يفوق العشر مليون ضحيّة على أقلّ تقدير، بينما بلغ عدد قتلى هذه الحروب الخمس مليون ضحيّة على أقلّ تقدير، أي 15 مليون ضحيّة ما بين مُميَّز ضدّ وما بين مقتول، على أقلّ تقدير، كلّ هذا دون أن يكون لهذا تأثير على الضّمير السّوداني الواقع تحت سطوة وسيطرة الأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة، فكم يا ترى هو العدد الكافي لتحريك هذا الضّمير الذي يحقّ للكثيرين في أن يتشكّكوا في وجوده أصلاً، بينما نعلم نحن وجودَه بمثلما نعلم استغراقه في سُبات عمييييق بمعر القرون!

**كيف نواجه العنصرية الصادرة من الأفراد والجماعات والبلدان؟**

بالطبع، هناك الكثير من الناس يسخطون لحال بلدان يؤذيهم مواطنوها أو بعضهم، بمثلما تؤذيهم جنسيّتُها، بدلاً عن أن تنفعهم. مثلاً فلسطيني مضطر لحمل جنسية إسرائيل! فهل تكون الكراهية هنا مبرّرة؟ دعونا نأخذ عنصرية الشارع اللبناني تجاه السودانيين (على عمومية كلمة "الشارع" هذي)، أو ما فعلته بعض القطاعات بليبيا في منتصف العقد الثاني من القرن الحادي

والعشرين حيث أعادت مؤسّسة الرّقّ وفتحت لها مزاداتها العلنية لشراء وبيع الأفارقة السود، وكان مِن بين مَن بيعوا سودانيون. هل يستحقّ الليبيون أن يكرههم الأفارقة السود بسبب ما فعلوه؟ في حالة الفسلطيني، مع استحقاق الدّولة لعدم حبّه، يبقى السؤال: كيف سيتم توزيع هذه الكراهية للشعب الإسرائيلي، وعلى أي أساس؟ بالطبع يتحمّل المجتمع الإسرائيلي في مجموعه ممثّلاً في دولته المسئولية الكاملة عما تقوم به دولتُهم إزاء الفلسطينيين، ولا اعتبار لكون حكوماتهم منتخبة، بل لكون الدولة هي صنيعة المجتمع. ولكن مع هذا لا يمكن أن نجرّد الفرد الإسرائيلي من حقه في الاستقلالية عن دولته وحكومته ومجمل المجتمع بحيث يحتفظ بإنسانيته التي يقع عليها مناط الإصلاح في المستقبل. أما في حالة الشعب الليبي، ومع كامل إقرارنا بأن أيديولوجيا الهوية عنده لا تُعتمل فيها النظرة العنصرية تجاه كل أفريقي أسود فحسب، بل تصل في إجمالها حد اعتبار كلّ أفريقي مجرّد عبد محتمل يمكن استرقاقه متى ما توفرت الظروف، فإننا أيضاً نقف أمام استحالة تجريم كل فرد ليبي لمجرد أنه ليبي. فالتجريم تستلزمه الأدلة وثبوتها فرديّاً ثم بعد ذلك جماعيّاً، لا الانتماء الثقافي والسلالي (الانتماء الإثني). هذا مع كامل تحميلنا للمجتمع الليبي في مجموعه مسئولية انتخاب أيديولوجيا عنصرية إلى هذا الحد ضد أفريقيا السوداء التي هم جزء منها. ذلك لأن مناط التغيير إنما يقع على الشعب.

وعلى هذا يمكن أن نقيس حالة فتى من جبال النوبة بالسودان، كره السودان والسودانيين، بعد أن واجه أهلُه عنف السلطة في منطقتهم، ثم رحل للمناطق الوسطية والشمالية النيلية فوجد الناس (على عمومية كلمة "الناس"، لكنّا نقبُلها بموجب وعيه بها) يحتقرونه وينظرون إليه كعبد ولا يأبهون لمظالم أهله عموماً، وبعد ذلك خرج من السودان لاعناً الحكومة والناس (عموما). فالسؤال هو: أليست هذه غضبة مظلوم؟ إنها غضبة مظلوم ما في ذلك شكّ، وهي نفسها الغضبة التي دفعت أهلنا بالجنوب لاتخاذ قرار الانفصال، لا بوصفه مشروعاً تحررياً، بل بوصفه إجراءً اقتصاصياً من أهل الشمال في مجموعهم (بما في ذلك أهلنا في جبال النوبة والنيل الأزرق ودارفور الذين لا يزالون يتعرضون لما تعرض له الجنوب). وهذا هو نفسه الدافع الذي جعل من الدعوة لتقرير المصير تصبح جاذبةً في جبال النوبة والنيل الأزرق، وقريباً في دارفور، ذلك بموجب الحرب الأهلية التي فرضتها عليهم دولة بوتقة الانصهار القائمة على الأيديولوجيا الإسلاموعروبية. المهم في الأمر أن جميع هذه المظالم الفظيعة تجعل من المنطقي تولّد جملة أحاسيس سلبية، أقلّها الكراهية. ولكن، رغم منطقيتها لا يمكن إلغاء حقيقة

بسيطة، ألا وهي أن المحاسبة وتحمّل المسئوليّة عن هذه الكراهية لا يمكن أن يكون بالجملة، وإلا أخذنا البريء بجناية الجاني، وبذلك وقعنا في الظلم من حيث أردنا ردّ الظلم. ولعلّنا لا نحتاج إلى التّذكير بأنّ العدالة لا تتجزأ بمثلما لا يتجزأ الحقّ

أخيراً، قد يتساءل سائل: ماذا عن الأوطان المعتدية على أوطان الآخرين، بحيث يصبح إصلاحها ضرورة لازمة لمصلحة الجميع؟ مثل النازية، ومراكز الإمبريالية والاستعمار الجديد؟ نعم، هذا الإصلاح ضروري ما في ذلك شكّ، وهو ما نحن بصدده، وهو نفسه ما واجهته أوروبا في أعقاب الحرب العالمية الثانية في مواجهاتها الإصلاحية ضد النازية التي لا تزال مستمرة حتى اليوم. ولكن جميع هذا يتم في مستويين، الأول هو التجريم القضائي (وهو فردي، إثباتي)، ثم الإصلاح الثقافي (وهو جمعي، تحليلي). كما لا بدّ لهذه العمليّة أن تتمّ في فضاء إنساني، وإن كان لا يقبل الظّلم، إلاّ أنّه يتفهّم صدوره من بني الإنسان، وبالتّالي يتعامل معه لتغييره تنمويّاً، لا من باب الانتقام والتّشفّي.

## الوعي الثّقافي: عودٌ على بدء!

وفق ما سبق، يبقى الوعي الثقافي منتجاً إنسانياً مدركاً لذاته من حيث تعدّديّتها ومنفتحاً في نفس الوقت على الآخر إدراكاً (مباشراً أو غير مباشر) بنسبيّته (الاستقلالية)، في مواجهة تيّارات غير ثقافيّة، تشتبك معه، وتتّصف بأنّها تسمتدّ إدراكها بذاتها من خلال رفض الآخر، وبهذا تصبح منغلقة، وإطلاقيّة الأحكام (الأيديولوجيا). ويحكي لنا التّاريخ كيف أنّ الصّراع بينهما هو صراع محتدم عبر فضاء الزّمان والمكان وقد تسيل فيه الدماء وتُباد فيه الشّعوب. ومناط الانفتاح في الاستقلالية هو إمكانية استخدام ذات القوالب السلوكية التي ترسخت في المجتمع للتعبير عن قيم جمالية حادثة، تدفع للحفاظ على إحساس المجتمع بسيرورته، وبالتالي يكرّس ويجوّد من عملية ممارسة السلطة داخله بما يجعل منه قوة نسبية معتبرة في محيطه. وللتدليل على هذا يمكن أن نأخذ مقولة "ليست العربية بأحدكم من أبٍ و لا أمٍ! وإنما هي اللسان، فمن تكلم بالعربية فهو عربي". هنا لا اعتبار عندي للإحالة النبوية لهذه المقولة، ضعفت إسناداً أم قويت، فهذا عندي أحد تكتيكات دعم إعادة الإنتاج بإسباغ القدسية، وهو أمر أيديولوجي يعمل ضد الاستقلالية ولو بدا أنه يعمل لتدعيمها (وهذا لعمرى منهج يُضاف لتعديل وتجريح المرويّات عن النبي محمد). لكن المهم هو عملية الاستقلالية التي تنطوي عليها هذه

المقولة من حيث الحفاظ على العروبة كهوية ثقافية لا علاقة لها بالعرق.

إلا أن تفريغ هذه العملية الاستقلالية من محتواها يعود لاعتلاقها بالأيديولوجيا. فهناك مقولات مناقضة لهذه المقولة بإحالات نبوية أيضاً لا تُعلي من شأن العرب فحسب، بل تجعل منهم عرقاً صافياً يمكن تحري نقائه عبر الأنساب. وهناك مقولات أخرى بنفس الإحالات النّبوية تجعل الرئاسة والملك في العرب دون غيرهم. وهذا يعني أن الاستقلالية إذا جرت في سياق أيديولوجي ناشب دون أن تكتسب وعياً نقدياً عالياً بطبيعة هذا السياق، فإنها تُفرغ من جوهر مضمونها الانفتاحي وتتحول إلى مجرد ترس في ماكينة إعادة الإنتاج الأيديولوجي للقطاعات المهمشة بغية تدجينها. وبهذا تتسمّم الثقافة وقد تتوقف عن أن تكون ثقافة وتتحول إلى محض أيديولوجيا غاشمة بمثلما رأينا في النازية والأيديولوجيا الإمبراطورية الإمبريالية في اليابان وكل أشكال الرق والاستعمار، والأيديولوجيا الإسلاموعروبية هنا في السودان وغيره.

ولتلاحظوا معي كيف تدهورت أوضاع اللغة العربية والقيم الإسلامية النبيلة الداعية لمكارم الأخلاق في سودان ما بعد الإنقاذ، متساوقةً مع اشتطاط الأيديولوجيا الإسلاموعروبية. وهذا لعَمْري يعني، ضمن ما يعني، أن الثقافتين العربية والإسلامية قد أصبحتا من أولى ضحايا هذا الشطط الأيديولوجي. فنظرة عابرة لمستويات اللغة العربيّة في ظلّ نظام الإنقاذ سوف تكشف عن حالة من الانهيار والانحدار يصعب تصوّرها بالمقارنة مع ما كان عليه الوضع في السّودان قبل الإنقاذ. فكأن لم تعد لافتة واحدة في بلادنا يعبرُها القارئ الحصيف دون أن يلحظ العديد من الأخطاء الإملائيّة. كما تساوق هذا التّدهور مع مستويات اللغة الإنكليزيّة، وليس أدلّ على ذلك من فضيحة "First Corner Team" ترجمةً لجملة "الفريق أوّل ركن" التي زيّنت اللافتة الخلفيّة لمؤتمر طبّي، علمي دولي، عُقد بالخرطوم قبل سنوات قلائل من سقوط نظام الإنقاذ (1). وفي الحقّ، مثل هذا أكثر من أن يُحصى!

**وما المخرج؟**

المخرج معلّق بالصفوة التي يقع عليها مناط تحقيق الاستقلالية، ذلك بتحررها من رِبْقة الأيديولوجيا وانطلاقها من ثم لتطوير وعيها الثقافي وتجويده لينفتح على براح التعدد الثقافي في بلادنا تأسيساً على منظور الوحدة في التنوع، لا بوتقة الانصهار. ويعني هذا تحررهم من تكتيكات الأيديولوجيا الإسلاموعروبية التي تكمن في استخدام خطاب الوحدة في التنوع لتكريس

وضعية بوتقة الانصهار (وهذا نوع من الاستهبال الأيديولوجي). ولا يمكن تحقيق هذا الانفتاح إلا بتدبر منظور انتمائي هوياتي جديد يقوم على تحقيق استقلالية الهوية الوطنية المركبة عن الهويات الصغرى (الإثنية) بتشريعها أولاً (أي شرعنتها) وثانياً النظر إليها على أنها تمثّل مدخلات الهوية الوطنية المركبة بغية تطمينها، لا العمل الدؤوب على محاربتها وتصويرها على أنها أكبر مهددات للتكامل الوطني. هذه العملية من شأنها أن تدفع، عن سماحة واستعداد ذاتي، هذه الهويات الصغرى إلى الانفتاح الثقافي بما يعني استقلاليتها عن انحصارها الإثني لتصبح، بوصفها قوالب ثقافية محدودة المدى سلطوياً، قادرة على التعبير عن أشواق التماهي والانتماء لأعداد معتبرة ومتزايدة لأناس من خارج حدود الإثنية، أي بفتحها على الآخرين، لا إغلاقها.

وهكذا قليلاً قليلا سوف تتحرر الإثنية من مخاوفها المنبثّة عميقا في تلافيف وعيها إزاء بكلّ خواصها الانصهارية التي لازمتها منذ نشأتها حتى من قبل بروز الدولة الوطنية. وهذا ما نعنيه بتطمين الإثنية، لا محاربتها. وتقدّم لنا تجربة لينين في تعامله مع شعوب وسط آسيا المسلمة درساً كبيراً لا غنى عن تدبّرها. ففي ظلّ الحكم القيصري كانت هذه الشعوب تتحامى تعلّم اللغة الروسية بالنظر إليها كلغة مستعمر. ولكن ما إن قام لينين بتطمين هويّاتهم الوطنية بالاعتراف بلغاتهم واتخاذها وسيلة تواصل ثقافي وتعليمي حتى أقبلت تلك الشعوب على تعلّم اللغة الروسية بجانب لغاتهم الوطنية. إنه لممّا يؤسف له أن الكتابات الأكاديمية في هذا الشأن بالتحديد قد قدّمها الكثير من الأكاديميين (انظر على سبيل المثال هيرمان بيل، 1989، وهي دراسة رائدة عبر المثقّفون السّودانيّون فوقها دون أن يولوها ما تستحقّ من التّدبّر) دون أن ينتبه لها المثقفون فيقفوا عندها دارسين ومتأملين. واليوم تقف مسألة التّعدّديّة اللغويّة والإثنيّة في السّودان كأحد أخطر تحدّيّات الدّولة الوطنيّة، من حيث فشل نخب المركز في إدارة هذا التّنوّع، من حيث انصراف السّاسة عمّا يكتبُه العلماء والأكاديميّون. وليس أخسر من شعبٍ لا تفعلُ فيه الكتابةُ النّاجعةُ فعلَها المرتجى.

**الوعي الثّقافي لا يفنى ولا يُستحدث من العدم!**

الوعي الثقافي كالمادة بالضبط لا يفنى كما لا يُستحدث من العدم. فبمثلما تستمرّ الخواص المادّية الوراثية ممثلة في الجين gene، متحديةً الزمن، كذلك تستمر الخواص غير المادية

الوراثية ممثلة في الميم meme في البقاء ومقاومة الفناء. فما هو الميم؟ اليوم هناك رأي علمي متصاعد يذهب إلى أن المورّثات ليس فقط جينية Genetic، بل أيضاً ميميةMemetic . وبالرغم من أن موضوع "الميم" هذا لم يتقبّله بعض العلماء بصورة قطعية (شأنه في ذلك شأن الغالبيّة العظمى من النّظريات في مجال العلوم الإنسانيّة)، إلا أنه بعد أكثر من أربعين عاماً على إعلانه من قبل ريتشارد دوكينز Richard Dawkins في كتابه الشهير **الجين الأناني** *The Selfish Gene* لم تعد هذه النظرية مجرد أطروحة نظرية، فكرية عامة، طرحها عالم أحياء، بل اكتسبت من الأهمية، ولا تزال تكتسب، ما جعلها أحد أخطر النظريات قيد النظر. وقد زاد من تمسكنا بها اعتمادها من قبل عالم الجينوم السوداني بروفيسور منتصر الطيب وإصداره في هذا الشأن المقالات والكتب (منتصر الطّيّب، 2015).

وعلى هذا يصحُّ القولُ أيضاً بأنّ الثّقافةَ لا تفنى ولا تُستحدث من العدم. وهذا قولٌ مهمّ للغاية! فمنظومات المفاهيم لا تني تترى في المجتمعات الواحدة تلو الأخرى، ثمّ كذلك في تزامنٍ مع بعضها البعض، قد يتجاوز الزّمنُ بعضَها. فمثلاً كانت هناك البنيويّة، ثمّ جاءت ما بعد البنيويّة، وكذلك الحداثة ثمّ ما بعد الحداثة إلخ. ولا يعني هذا بأيّ حال أن منطومة المفاهيم التي تجاوزها الزّمن قد تجاهلتها الثّقافة وتناستها. فالتّجاوز فيه استصحاب، وهو يختلف تماماً عن التّجاهل والتّناسي. فالثّقافةُ هي مخزون حكمة المجتمع، وما من فكرة تجاوزها النّاس، إلاّ وكان في هذا التّجاوز نفسه استصحابُها في شكل جديد ومرحلة جديدة. هذا من زاوية، أمّا من زاوية أخرى، فإنّ منظومة المفاهيم التي نصفُها بأنّ الزّمن قد تجاوزها، لا تظلّ فقط محفوظة داخل سجلاّت الثّقافة، بل يُعاد تدويرُها باستمرار. وهذا جانب مهم في حالة التّغيّر والاستمراريّة التي تتّصف بها الثّقافةُ، وإنّما هذا هو مناط الجدليّة في الثّقافة.

**البقاء للأجمل بمثلما البقاء للأقوى!**

في منهج التّحليل الثّقافي، نتبنّى نظريّة الميم بوصفها المكمّل لنظريّة الجين. فالتّوريث الجيني يتّفق فيه الإنسان مع النّباتات والحيوانات، إلاّ أنّه يتفوّق عليها بالتّوريث الميمي. وبالتّالي يحقّق الإنسان إنسانيّته بزيادة مورّثاته الميميّة، بما يعني تكريس سلطة الوعي الثّقافي فيه. فازدياد سلطة التّوريث الجيني تكرّس من حيوانيّتنا، بينما ازدياد سلطة التّوريث الميمي ترفّع من إنسانيّتنا. ولا نحتاج للإشارة إلى أنّ العلاقة بين الجين والميم هي علاقة جدليّة، ما لم تتعرّض

العمليّة إلى بعض الأمراض الجينيّة أو والميميّة. وقد ناقشنا في كتابنا **منهج التّحليل الثّقافي: مشروع الدّولة الوطنيّة السّودانيّة وظاهرة الثّورة والدّيموقراطيّة** في طبعاته الأخيرة إلى الطّبعة الثّامنة (الخرطوم، 2018) مسألة المورّثات الميميّة في الشّخصيّة الإثنيّة السّودانيّة، ضاربين المثل بالنّوبيّين من حلفاويّين ودناقلة، وكذلك بالشّايقيّة والبديريّة، في محاولةٍ منّا للتّمييز ما بين الخصائص الميميّة من جانب وكيفيّة محاولة الأيديولوجيا لتنميط هذه الخصائص الميميّة من الجانب الآخر. وقد فات على عدد كبير من المثقّفين السّودانيّين ما حاولنا أن نقوم به، إذ ذهبت بهم الأهواءُ من جانب والقراءة المبتسرة الانطباعيّة من جانب آخر إلى وصم تشريحنا المعملي العلمي على أنّه إبحار بغير هدى في أهواج العنصريّة، ولا عجب.

بموجب نظريّة الجين، يكون البقاء للأصلح بحسبما قال به داروين. لكن بموجب نظريّة الميم يكون البقاء للأجمل. وما الجمالُ الحقّ إلاّ الأخلاق! وما الأخلاقُ إلاّ الضمير الحيّ! وإنّما لهذا اتّخذوا من فجر الضّمير مؤشّراً لبدء الحضارة (انظر جيمس هنري بريستيد، **فجر الضّمير**، 1932). والذي يدقّق النّظر في دالّة تطوّر الإنسان ومنتجات الإنسان لن يعجزه أن يلاحظ أنّها دالّة تتّجه بوصلتُها نحو الجمال الفيزيقي، هذا انعكاساً لجمال الرّوح ثمّ يقظة الضّمير.

## الميم يؤثّر في الجين

ليس هذا فحسب، بل نذهب في منهج التّحليل الثّقافي إلى أنّ الميم قد يؤثّر في الجين. ضعونا نضرب مثلاً بطول فتياتنا الشّابّات الذي تقاصر وظلّ يتقاصر بدرجة ملحوظة ما بين 1970م ـ 1980م وصولاً إلى يومنا هذا. وهي ظاهرة قصر طول لافتة للنّظر في الجامعات حيث من المفترض أن يكنّ الفتيات قد اكتمل نموّهُنّ. لسبر أغوار هذه الظّاهرة علينا أن نقوم بمراجعة مهمّة لنمو الوعي الجنساني Development of Sexuality Awareness، وهو شيء جدّ مختلف عن الجنس، كونه يتعلّق باكتساب الوعي بالفروقات النّوعيّة أكثر منه بالجنس عمليّاً. في الحقيقة لا يعرف المجتمع السّوداني التّقليدي الخاضع للثّقافتيّن العربيّة والإسلاميّة بالوسط والشّمال النّيلي حاليّاً أي طقوس معترف بها اجتماعيّاً عبرها يتمّ اكتساب الوعي الجنساني بخلاف البلوغ، بخلاف ما كان عليه ماضيه. هذا بعكس المجتمعات التي لا تزال بصورة كبيرة تحتفظ بتقاليدها الأفريقيّة، وكذلك بلغاتها غير العربيّة (بالطّبع هذا الحكم فيه تعميم لا يخلو من استثناءات هنا وهناك فلتُراعى عند التّقدير).

بحلول عقد السّبعينات من القرن العشرين، برزت ظاهرة المسلسلات المصريّة التي تدور كلّ حبكتها حول قصص الحب والغرام كما تصوّرها ثقافة غريبة ذات قدر كبير من التّحرّر في هذا الخصوص، على العكس من ثقافة الوسط والشّمال النّيلي المتشدّدة فيما يتعلّق بعلاقات النّوع. هذا ريثما تنداح دائرة المسلسلات لتشمل الثّقافات السّوريّة الشّاميّة، ثمّ العربيّة الخليجيّة، ثمّ الأمريكيّة الجنوبيّة وأخيرا التّركيّة. فمن الذين يجلسون ويتحلّقون حول التّلفزيون لمشاهدة هذه المسلسلات ضعيفة المحتوى، سيّة التّمثيل والإخراج في مجملها؟ بالطّبع هم الحبّوبة والأم والفتيات الصّغيرات من سنّ المراهقة إلى ما دون الخامسة. ليس هذا فحسب، بل بانفعال وتفاعل حول قضايا الحبّ والعشق وما يتخلّلها من خيانات وإحباطات، قد تُجري دموع الكثيرين منهم. فماذا يعني هذا؟ إنّه يعني الإيقاظ المبكّر للوعي الجنساني عند فتيات لا زلن دون الخامسة قد اكتسبن وعياً جنسانيّاً لا ينبغي اكتسابُه إلا بعد البلوغ بفترة. فماذا كانت النّتيجة لهذا السّلوك الثّقافي؟ كانت نتيجتُه تأثيراً مباشراً في الخصائص الجينيّة التي تتحكّم في البلوع، بما يعني حدوثّه مبكّراً. وبالتّالي، ما إن تبلغ الفتاةُ في سنّ الثّامنة أو التّاسعة إلى الحادية عشر وفوقها بعام ربّما، حتّى يتوقّف نموّها الفيزيقي ويتمّ اعتقالُه في حالته غير المكتملة.

ولنتأمّل هذه الظّاهرة الخطيرة التي يتعرّض لها المجتمع التّقليدي الخاضع لقياسيّة الثّقافتين العربيّة والإسلاميّة في حال تشدّدهما من حيث فصل الجنسين. فهذه المجتمعات تترخّص في متابعة قصص الغرام والحبّ بشغف من قبل نسائها القاعدات والأمّهات والفتيات الأطفال، بينما هي تحرّم عليهنّ الإتيان بما يشاهدنه. وهذا هو مكمن التّحفيز. وبمناسبة هذا التّرخّص، يجدر بنا الإشارة إلى مفهوم لنا قديم يتعلّق بالدّراما ومسئوليّتها الثّقافيّة. فهذا "الدّلع" والتّرقّق في الحديث والسّلوك، ثمّ التّحرّر سلوكاً وملبساً أيضاً، من جانب الممثّلات، لا يثير أيّ امتعاض لدى المشاهدات المتزمّتات ثقافيّاً، كونهنّ غير مسئولات عن سلوكيّات الثّقافات الأخرى. ولكن إذا تصوّرنا أنّ اللائي يمثّلنّ هذه الأدوار هنّ سودانيّات، عندها ربّما خرجت ثورة، ليس من النّساء ضدّ هذا السّلوك الفالت، بل من الرّجال الذين عادةً لا يشاهدون هذه المسلسلات. وهذا ما أسميناه في كتابةٍ لنا قديمة بالمسئوليّة الثّقافيّة للنّصّ الدّرامي (محمّد جلال هاشم، "المسئوليّة الثّقافيّة للنّصّ الدّرامي"، منتدى الثّلاثاء بكليّة الدّراسات العليا بجامعة الخرطوم، 1986).

هذا بينما تقف المجتمعات ذات الإحالات الأفريقيّة لغةً وثقافةً في السّودان (بالطّبع نقصد أغلبها دون تعميم) على النّقيض من هذا حيث لا تزال تحتفظ ضمن إبداعاتها الأدائيّة Creative

Performances بطقوس العبور Rites of Passage، وبخاصّةٍ طقوس العبور للفتيات والفتيان من الطّفولة للمراهقة بحيث يتعارفون، مستصحبين كامل وعيم الجنساني باختلاف النّوع Gender Differences بما يمهّد لهم جميعاً أن يختاروا شركاء حياتهم في المستقبل. وهذه "بصارة" ثقافيّة صحّيّة (اجتماعيّاً ونفسيّاً) وسدادة حضاريّة جديرة بالتّأمّل والإعجاب. هذا بينما هي في الواقع تتعرّض كلّ يوم للهجوم المكثّف من قبل الأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة بتصويرها للسّلوك الصّادر من وسط وشمال السّودان القائم على معايير الثقافتين العربيّة والإسلاميّة المتشدّدة تجاه علاقات النّوع Gender Relations بوصفها مدخل الشّيطان إلى قلب الإنسان. ويتمثّل هذا الهجوم في تصوير الثّقافتين العربيّة والإسلاميّة في حال حوشيّتهما ومفارقتهما لكلّ معايير الوقت والفرد والجماعة، بوصفها قياساً ينبغي للجميع أن يتماهى فيه ومعه، متخلّين عن مخايل الأصالة والحضارة في ثقافاتهم. وما هذا إلاّ شكل من أشكال القهر الثّقافي الذي يتمّ باسم الثّقافتين العربيّة والإسلاميّة. وإلاّ فمن أين تأتي لنا تلك المسلسلات؟ أوليست تأتي لنا من المركز العربي والإسلامي الكبير، أكان ذلك المركز هو مصر أو سوريا أو لبنان أو الخليج العربي؛ وإذا ما كان ذلك المركز الإسلامي السّلفي هو الكويت أو الإمارات أو قطر أو حتّى تركيا؟ وهذا يعكس لنا كيف تقوم الأيديولوجيا ـ مطلقاً ـ بتزييف الثّقافة وبالتّالي تسميمها، ومن ثمّ تزييف وعي الإنسان بنفسه وبالآخرين ذاهلاً عن الواقع لينتهي بالفشل التّام في صنع الحياة وتجديدها.

**من أين تأتي الموضة؟**

من وقتٍ لآخر، تبرز "تقليعة" بعينها أكانت تتعلّق بتسريحة الشّعر أو الملبس أو حتّى طريقة الكلام. وسرعان ما تنتشر هذه "التّقليعة" انتشار النّار في الهشيم، فإذا قطاع كبير من المجتمع يتماشى مع هذه "التّقليعة"، تقليداً لها وربّما تطويراً لها أيضاً. وهذا ما يُعرف بكلمة "الموضة". فمن أين وكيف يا تُرى تطلّ علينا صرعات الموضة الواحدة تتلوها واحدات أخريات وهكذا دواليك؟

الموضة ذات علاقة مباشرة بموضوع الميم ونزوعه نحو الجمال في سبيل البقاء. والموضة في تعريفها هي سلوك حادث (أو سلوك طارف وقديم لكنّه عاد وتجدّد) يبدأ فرديّاً ريثما ينتشر جماعيّاً بوصفه سلوكاً معمّماً generic behviour يحقّق ذات الفرد جماليّاً. وعليه، ما إن

تنجح جهة بعينها، شخصاً فرداً كان (مثل شخصيّة مشهورة ومثار إعجاب العامّة) أم جهةً اعتباريّة (مثل شركات الملابس والسّينما)، في أن تصوّر سلوكاً بعينه (زيّاً كان أم تصرّفاً جسديّاً كتسريحة الشّعر أو تلوين الجسم وتوشيمه أو ثقب بعض أعضائه، أو حتّى طريقة التّحدّث والكلام، أو مشية، أو رقصة .. إلخ)، حتّى يصبح هذا السّلوك جاذباً لقطاع بعينه من المجتمع. وفي غالب الأحيان ينتمي هذا القطاع للأجيال الصّاعدة، أي الشّباب، من الجنسين معاً أو من كلّ جنس على حدة.

فإذا كانت صرعات الموضة ذات صلة مباشرة بمسألة الميم والنّزوع نحو الجمال، فإنّها أيضاً ذات صلة مباشرة بالاستقلاليّة من جانب ونقيضها وهو الاغتراب أو الاستلاب من الجانب الآخر. فالشّعوب المطعونة في هويّتها عادةً ما تكون عرضةً للتّأثّر بصرعات الموضة القادمة إليها من خارج حدودها السّياسيّة والثّقافيّة. فمن حيث الحالة، تكون عرضة للانجذاب حول كلّ ما هو قادم من خارجها باعتبار أنّها ليست جميلة، وأنّ الجمال موجود خارج نفسها. هذه الشّعوب لا يمكن أن تقوم لها قائمة، كونها مطعونة في هويّتها، ومنهزمة ذاتيّاً. وممّا يؤسف له أنّ قطاعاتٍ عريضة (ومتزايدة بكلّ أسف) من الشّعب السّوداني في عمومه، من حيث خضوعه لجائحة الأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة، ينتمي لهذه الفئة مطعونة الهويّة، منهزمة الذّات.

في هذا تقف المرأة (طفلةً أم شابّةً أم امرأةً) بوصفها أكبر عاكس لهذه الظّاهرة، كون المرأة في مجمل روحها وجسدها تعتبر حاملاً جماليّاً تنجذب نحوه الأفئدة والأرواح. وليس أدلّ على الحقيقة في هذا الصّدد من شدّة نزوعها نحو تفتيح البشرة التي مهما فعلت واستخدمت من "الكريمات" الضّارة بها، فإنّها لن تتمكّن من تغيير حقيقة بسيطة، ألا وهي أنّها امرأة أفريقيّة سوداء. وكذلك دعونا نلاحظ كيف شرعت بعض الفتيات والنّساء متوسطات العمر في ابتناء طريقة بعينها للكلام تشبّهاً بطريقة كلام نساء عربيّات هنّ أنفسهنّ يتشبّهنّ بطريقة نساء غربيّات. وهكذا ابتعدوا عن مكامن الأصالة المنبثّة عميقاً في الجِبِلّة السّودانيّة، لينتهوا إلى تقليد المقلّد، فانظروا وتأمّلوا! فالطّاء عندهنّ تصير تاءً؛ والصّاد تصير سيناً؛ والضّاد تصير دالاً، توهمّاً منهنّ أنّ في هذا غنجاً ورقّة وأنوثة، دون أن يدرين بأنّ ما هم عليه ليس سوى خراقة وأنّهنّ بهذا قد صرن مسخاً بشريّاً قميئاً وكريها، فليتهنّ يعلمن ولن يعلمن! وما كلّ هذا إلاّ لتبنّيهنّ معايير جماليّة لقومٍ غير سود؛ أو كما وصفها باقتدار الباقر العفيف (2002؛ 2007)

بأنّها متاهة قومٍ سودٍ يعيشون بثقافةٍ بيضاء. وبهذا أصبحت هذه المرأة السّودانيّة قبيحة بحكم سقوطها في ذاتٍ معاييرها الجماليّة. وما سقطت المرأةُ في المجتمع إلاّ وكان ذلك مؤشّراً نحو سقوط الرجل نفسه، وبالتّالي سقوط المجتمع في كلّيّاته. وهذا يعكس لنا خطورة موقع المرأة في المجتمع؛ فهي قادرة على أن تصنع الرّجل والطّفل والمجتمع والتّاريخ دون الاسعانة بالرّجل بدليل قدرتها على تربية أطفالها دون الرّجل، بينما الرّجل، برغم هيمنته على مفاصل الحياة، لا يقدر على ذلك إلاّ إذا وقفت خلفه امرأة.

ولهذا لم يكن غريباً أن نرى هذه القطاعات (من الشّباب من الجنسين) وقد بلغ بها الاستلاب وانهزام الذّات حدّاً به أصبحت كارهةً لنفسها Self-haters. ومن أسفٍ، كلّما زادت كراهيّتُها لنفسها، نفثت هذه الكراهيّة سموماً نحو الشّعب السّوداني سبّاً ولعناً له. ولا يلعن الشّعب إلاّ ملعون!

## الأيديولوجيا والغبن الاجتماعي

### الغبن: جرحٌ قد لا يندمل!

الغبنُ الاجتماعي هو شعورٌ بالمضاضة نبيل، لكنّه يمكن أن يصبح مسموماً. وسبب تسمّمه هو أنّه قد يتحوّل إلى مجرّد رد فعل للأيديولوجيا القاهرة. فالثّقافاتُ لا تقهرُ بعضَها بعضاً، بل تزداد غنىً وثراءً عبر تفاعلها، ذلك طالما تنزّهت عن الأيديولوجيا. ولكن، بمجرّد أن يغتبن المرءُ يبقى عليه أن يتسلّح بوعيٍ سامٍ ونبيل بحيث لا يبادل الكراهيّة بالكراهيّة، ولا يبادل العنصريّة بالعنصريّة، ولا يبادل الأيديولوجيا بأيديولوجيا مضادّة. هذا وإلاّ أصبح المرء جزءاً من المشكلة، لا جزءاً من الحلّ. فبحسب الفكر الآفروعمومي، إنّ الشّعوب التي تعاني من أمراض الأيديولوجيا هي تلك التي تحتاج إلى عمليّة التّحرير، تحرير العقول والنّفوس من أمراض وأدواء الأيديولوجيا. وليس هناك قوّة يمكنها أن تقوم بعمليّة التّحرير هذه إلاّ القطاعات المغبونة اجتماعيّاً، ذلك عندما تتسامى فوق آلامها وأوجاعها لتقوم بتحرير من يستعلون عليها ويقهرونها.

ولا يظنّنّ أحدٌ أنّ هذا يعني التّسامح معها وغفران ما فعلوه بها، وإلاّ كان هذا هو الانهزام بعينه. فالتّحرير يأتي من الدّاخل، لا من الخارج. ولهذا على المجموعات المغبونة اجتماعيّاً، داخل الدّولة الوطنيّة، أن تعمل على تحرير القطاعات التي تمارس عليها هذا الغبن حتّى تتمكّن

جميعُها من أن تتساكن في الوطن، أي تحقيقاً لشعار "من أجل وطن يسع الجميع"! على المجموعات المغبونة اجتماعيّاً أن تحتفظ بوعيها الثّقافي السّامي هذا حتّى في حالات الحرب الأهليّة التي قد تشنُّها عليها القطاعات المسيطرة على مؤسّسة الدّولة. فإذا تمكّنت من تحقيق التّحرير عبر تساميها الثّقافي، وضعها هذا على سُدّة القيادة لمجتمعها وللدّولة كلّها، وهنا يكمن ردّ الاعتبار لها، أي ما من شأنه أن يغسل عنها وعثاء الغبن والظّلم الطّويل.

ستظلّ الشعوب التي يُعتمل في داخل وعيها الثقافي الغبن التاريخي (بمعنى عمقه التاريخي) تعاني من ذلك إلى أن تقوم بعمليّة من خلالها يتم التّنفيس عن هذا الغبن. فهذا الوعي سيظل يعمل كـ "خميرة عكننة" أو كـ "خُرّاج" متقيّح داخل جسم الشعب مستمراً عبر في جسدها ومسمّماً تاريخها. والعلاج هو إشاعة الشفافية التي تبدأ بمواجهة جراحات وظلامات الماضي والحاضر التي تقف وراء هذا الغبن التاريخي بشجاعة وبمحبة، لا بالإقصاء والتمترس الأيديولوجي، أي بفتح "الخُرّاج" وتنظيفه، لا بإغلاقه. وإلا فإنه الاستقطاب الأيديولوجي الذي يزيّف الوعي ويجعل جل هم ودور الصفوة هو تكريس الأوضاع القائمة. وهذا هو الدّور المنوط بالصّفوة. فالخطوة الأولى ينبغي تحرير الشّعب من الاحتراق الدّاخلي للغبن بحيث لا يتحوّل إلى حقد وكراهية لا يحترق بنارها غير الشعب. والعلاج لهذا هو فتح هذه الجراحات وتعريضها لضوء الشمس، أي للوعي المباشر للشعب. وثانيها اختطاط السياسات الناجعة التي من شأنها أن تعالج هذه الجراحات grievances.

إمّا هذا أو تصبح النّخبة فاشلة وغير قادرة على رد الأمانة لأهلها، أمانة السلطة التي ائتُمِنت عليها، كونها عجزت عن أن تصبح صفوة في المقام الأول لعجزها عن تحقيق استقلاليتها عندما تصدت لمهمة تسليك processing السلطة في مجتمعها. بهذا تكون النّخبة مجرد صفوة من حيث الرسوم والأشكال الخارجية (التعليم، الزعامة .. إلخ)، بينما هي مجرد رؤوس حربة في ماكينة الأيديولوجيا السائدة التي جرفها تيارُها. وهذا أشبه بأناسٍ نزلوا عند حافة النهر لتعديل مساره وتدفّقه بحيث يمكن الاستفادة من مياهه في أغراض الزراعة ودرء الفيضانات الجامحة إلخ، لكن إذا بالنهر يجرفهم بتيّاره فاستسلموا لهذا واكتفوا بمتعة العوم في النهر، ثم لن يعودوا إلى أهلهم إلا بالخيبات مهما انتشوا بالعوم. هذا بينما تكون للمجتمع نخبتُه الحقيقيّة التي تتصدّى للمهام الكبرى في مجتمعها ولو كانت قليلة التّعليم، وربّما منعدمة التّعليم من حيث التّعليم النّظامي الذي نعرفه. لكنّها مع هذا، تتمتّع بوعي ثقافي عالي يجعلها تحتلّ مقاعد

النّخبة بحقّ وحقيق.

**الأيديولوجيا عملة ذات وجه واحد فقط**

ونعني بهذا الإشارة إلى أن القطاعات المستضعفة ليست لديها أيديولوجيا، كون الأيديولوجيا هي أحد أقوى وأفسد أسلحة السلطة. وعليه، من لا نصيب له من السلطة، لا مجال له بابتناء الأيديولوجيا ولو توهم غير ذلك. وما من توهّم اجتماعي (لا نعني هنا التوهّمات الفرديّة المرضيّة) إلاّ وكانت تقف خلفه الأيديولوجيا. ولكن كيف تقع القطاعات المستضعفة تحت طائلة التوهّمات الأيديولوجيّة وهي التي ليس فقط لا تملك أيديولوجيا، بل لا يمكنها ابتناءها؟ من الملاحظ أنّ هذا يحدث بالتّماهي identification مع الأيديولوجيا القائمة، لا التّماهي فيها. فالأول يقوم على مباشرة منسوبي الأيديولوجيا القائمة بذات سخائم النفس والغبن المعتمل في دواخل القطاعات المستضعفة؛ بينما الثاني يمثّل حالة الانكسار في مواجهة الأيديولوجيا القائمة لدرجة القبول بالاندماج فيها، أي العوم في تيارها والتظاهر بالانتشاء والاستمتاع بذلك. والتماهي مع الأيديولوجيا القائمة هو ما يُسمى مجازا بالأيديولوجيا المضادة. فإذا كنا نشعر بأن منسوبي الأيديولوجيا القائمة يكرهوننا ويتعنصرون ضدنا، شرعنا في مباشرتهم بالكراهية والتظاهر باحتقارهم .. إلخ. وبهذا تكون الأيديولوجيا المضادة (على مجازية الاسم كونه لا يوجد شيء اسمه "الأيديولوجيا المضادّة"؛ ونعني هنا المقابلة التّالية: الكراهية الأولى كفعل والكراهية الثانية كرد فعل) شكلا آخر من أشكال الانهزام في مواجهة الأيديولوجيا القائمة. وبهذا يتم تكريس الأيديولوجيا القائمة بمثلما يتم تكريس انهزام الأشخاص الذين يقعون تحت طائلة الأيديولوجيا المضادة. وهذا يعني تكريس الاستقطاب الأيديولوجي بما يعني استغلاقه واستعصاءه على الانفتاح. وهذا بدوره يعني صعوبة، إن لم يكن استحالة، تحقيق التحرير النفسي الكامل من رِبْقة الأيديولوجيا لجميع الأطراف الخاضعة لها، أي للجانبين، الجناة والضحايا.

ولكن لا بدّ من استشراف الحلول مهما تعمّقت الأزمة واستغلقت حلقاتُها. فعند بلوغ الاستقطاب الأيديولوجي حدّه الأقصى، تنشب الحرب بمعناها المادي والروحي. وبهذا يقف الاستقطاب حجر عثرة في طريق إيجاد مخرج من شأنه أن يوقف ماكينة الحرب وحصد الأرواح التي تكون في غالبها الأعم أرواح المدنيين الأبرياء. وبقدر اشتداد الاستقطاب الأيديولوجي، فهو يعني

عمليّاً تحوصل منسوبي الأيديولوجيا القائمة داخل وعيهم الزّائف بحتميّة الانتصار وتاريخية هزيمة المناوئين لأيديولوجيّتهم بوصفها الخير المحض. ويعني هذا، ضمن ما يعني، صعوبة، إن لم تكن استحالة، استشراف الحلول من تلقاء منسوبي الأيديولوجيا القائمة. وعلى هذا لا يبقى غير استشراف الحلول من تلقاء ضحايا الأيديولوجيا القائمة، لا بوصف هذا انهزاماً وانكساراً، بل بوصفه جزءاً لا يتجزأ من نُبل نضالهم وجمالِه. فأول تباشير الحل هو سعي الطرف المضطَهد لإيجاد مخرج جمالي تزداد جاذبيته الجمالية ونبله كلما اشتدت وطأة الحرب وانجابت غشاوتها عن انتصار هذا الطرف بحيث يمكن لجمالية الهوية المنتخبة أن تشمل الجميع. ولا يعني الانتصار هنا الغلَبَة العسكرية، بل إثبات أن الأمور لا يمكن أن تستمرّ على هذا النحو وأنّ هذا الوضع ليس في صالح أيّ طرف (بالضبط عندما أدرك البيض في الولايات المتحدة بعدم جدوى الرقّ وأنّ الأمور لا يمكن أن تستمرّ على ذلك النحو).

وهذا هو مكمن النُّبل في الصراع! وهو أيضاً المصدر الذي تستمدّ منه الضحية جمال النضال. فإما هذا أو الانكسار في وجه الأيديولوجيا القائمة بما يعني تكريس الغبن الذي سينفجر في المستقبل مهما تم تحييده مؤقتاً. هذا المخرج الجمالي هو رؤية هويّاتية جديدة يمكنها استيعاب أطراف الصراع بلا تحيّز ومن ثمّ تفكيك عقدة الاستقطاب الأيديولوجي Ideological knot. عندها، وعندها فقط، سوف يكتشف الواقعون تحت سطوة الأيديولوجيا الإسلاموعروبية أنّ القطاعات التي تقع داخل خانة الضحايا قد انطلقوا من نقطة ثقافية متقدمة بها تمكّنوا مبكّراً من تحقيق الاستقلالية الثقافية لقضيتهم فيما يتعلّق بصراع الهوية، ومن ضمنها موضوعة اللون، ذلك بنقلها من حالة مادية محصورة في علم الألوان إلى حالة ثقافية مجردة.

ويعني هذا تحرّر الضّحايا المادّيّين روحيّاً بألاّ يصبحوا ضمن الضّحايا الأساسيّين لشتّى أدواء الأديديولوجيا وعلى رأسها العنصريّة. وهذا ممّا نقدّمه في سبيل تنوير جميع من تُمارس عليهم العنصريّة في السّودان بسبب دُكنة ألوانهم وسحناتهم ضمن شعب كلّه ينتمي للسّود ويعيش في بلد السّود. وما هذا التّشديد على مادية اللون إلا بسبب انغلاق منسوبي الأيديولوجيا الإسلاموعروبية فيه تحاملاً واستلاباً واغتراباً، أي بمواجهته ومواجهتهم معاً بما من شأنه أن يحقّق التّحرّر من العقدة. لقد عبر المهمّشون النهرَ دون أن يغرقوا فيه! هذا بينما لا يزال الإسلاموعروبيّون يتمرّغون في وحل الأيديولوجيا التي زيّفت وعيهم بالواقع وبأنفسهم، ثمّ بالآخرين. ومن عجبٍ أن يتمّ إسقاط كلّ هذه العِماية على من تمكّنوا من تحرير أنفسهم.

في هذا الصّدد يجدر بنا أن نتعرّض لمفهوم التّحرير الذي أتى به رسول المهمّشين، الشّهيد جون قرنق دي مبيور حيث وسم حركته السّياسيّة وكذلك جيشها بميسم التّحرير. وما يجدر ذكره هنا هو أنّ مفهوم "التّحرير" يعتبر أساسيّاً ومحوريّاً في فكر الحركة الآفروعموميّة (انظر في ذلك المراجع العديدة الواردة في هذا الخصوص في كتابنا الصّادر في عام 2019: *To be or not to be: Sudan at Crossroads*). وتكمن عظمة جون قرنق في عمق بصيرته الثّوريّة وسعيه، ليس فقط لتحرير ضحايا العنصريّة ممّا يكابدونه، بل لترفيع وعيهم ليعملوا على تحرير العنصريّين من عنصريّتهم باعتبارهم هم الضّحايا الحقيقيّون. وهذا لعمري شأو كبير في باب التّحرير، تحرير النّفوس والقلوب والأفئدة ثمّ الفكر، لم تبلغه أيّ حركة سياسيّة أو فكريّة قبله. وعلى قلّة كتابات جون قرنق الفكريّة والنّظريّة، تقف عبقريّته الفذّة في قدرته العجيبة على تحويل أعقد النّظريّات والأفكار إلى مفاتيح فكريّة بسيطة في مقدور الجماهير تقبّلها واستيعابها ومن ثمّ التصرّف بموجبها.

## مرّة أخرى؟ كيف نواجه العنصريّة عمليّاً؟

سوف تنحصر إجابتُنا على ما ينبغي اتّباعُه من قبل الشّخص الذي تقع عليه وضدّه هذه العنصريّة، ذلك حتّى لا يتحوّل إلى ضحيّة تتماهى مع هذه العنصريّة، بينما يركبُها الوهم، وهم الانكسار والانهزام، أنّها تقاوم لاالعنصريّة. وبالطّبع، لا توجد عنصريّة سائبة، غير متموضعة على شيء يمكن تلمّسُه، مثل اللون، اللغة، الإثنيّة، الإقليم ... إلخ. وهنا يكمن أهمّ تكتيك في مواجهة العنصريّة، ألا وهو إعلاء Sublimation ما تتموضع عليه هذه العنصريّة. فإذا كانت العنصريّة تستهدف الإثنيّة، عندها ينبغي أن يتمّ إعلاء هذه الإثنيّ وترفيعها. وكذلك الأمر، بالنّسبة إلى اللون، أو اللغة. وفي الحقّ، لا توجد إثنيّة غير جديرة بإعلاء هويّتها، بمثلما لا يوجد لون لا يستحقّ أن يتمّ إعلاؤه، وكذلك الأمر لأيّ لغة أو أي نقطة تتموضع عليها العنصريّة استهدافاً وتتحقيراً.

عندنا هنا في السّودان يتمّ الإزراء باللون الأسود، وهو أمر معلوم ولا نحتاج لإيراد أدلّة عليه. فقد ناقشناه كما سنناقشه في الفصول القادمة. ويعني هذا أنّه لا مجال لمناهضة العنصريّة ضدّ اللون الأسود إلاّ بإعلاء اللون الأسود وترفيعه، لا للحطّ من ألوان البشر الأخرى، بل ترفيعاً لقدر اللون الأسود بما يجعله يقف على قدم المساواة مع باقي ألوان البشر. وهذا بالضّبط ما

فعلته منذ لحظة تأسيسها حركة الآفروعموميّة Pan Africanism، إذ جعلت من اللون الأسود نقطة مركزيّة في وعيها الحركي. في السّودان، وجرّاء تراجع الخطاب العنصري الذي يستهدف اللون الأسود، يقف الكثيرون من المنتمين للأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة في موقفٍ بيَ بين؛ فلا هم أصبحوا يقبلون الإزراء باللون الأسود، ولا هم أصبحوا بدرجة من الوعي يقبلون معها أن يتصالحوا مع حقيقة أنّهم أفارقة سود. في المقابل تجدهم يطالبون بالتّخلّي عن أن نكون عرباً أو أفارقة، بل فقط نكون سودانيّين. وهذا مجرّد "استهبال" أيديولوجي. فكلمة "السّودان" نفسها تفضح حقيقة أنّهم قومٌ سود. واللون الأسود فيما نعلمه عن حضارات وادي النّيل القديمة، االنّوبيّة والمصريّة، هو لون الفرح (انظر للمرأة النوبيّة والقبطيّة كيف يلبسن الأسود في الأحوال العاديّة)، بينما اللون الأبيض هو لون الحزن، إذ ترتديه المرأةُ عند الحداد (ثوب الدّمّور المنسوج يدويّاً "القنجة").

## الفصل الثّاني
# منهج التحليل الثقافي والحركة الآفروعمومية

**نبل الدوافع ونبل الأهداف**

تأسّست حركة الآفروعمومية (نفضّل هذه التّرجمة التي افترعها صديقُنا الدّكتور قصي همرور بدلاً عن "حركة عموم أفريقيا" وهي الترجمة السّائدة في الكتابات العربيّة المعاصرة للمصطلح؛ انظر قصي همرور، 2020) Pan African Movement عام 1900م بواسطة مبادرات من أفارقة الشتات وهي تضع نصب عينيها مصير الشعوب السوداء المنحدرة من الأصول الأفريقية عشية التقاء الدول الغربية في ثمانينات القرن التاسع عشر لاقتسام بلاد العالم الثالث وشعوبه كغنيمة حرب بينهم. وقد قامت وفي واعية أفارقة الشتات تجربة الرق الشنيعة التي تعرض لها الأفارقة السود بوجهٍ خاص، ثم الاستعمار الذي عصف بالبقية الباقية من احترامٍ لإنسانية الشعوب الأفريقية بصورة خاصة. هذا بجانب الأوضاع المزرية التي كان يعيش فيها الأفارقة السود الخارجون لتوهم من تجربة الرق. هذا وقد ضمت صفوف حركة الافروعمومية فعلا أفارقة غير زنوج، بل وغير أفارقة إطلاقا، وهذا منذ بداياتها حتى اليوم. فهي في الأساس حركة اجتماعية ـ سياسية، أي تعمل في فضاء الهوية الفكرية ـ الثقافية، وليس الهوية الإثنية. وقد أشار قصي همرور في أكثر من موقع إلى حقيقة أن نيريري ونكروما، أهم رموز الجيل الثاني من الآفروعمومية، وأهم ناقلين لراية الآفروعمومية من الشتات Diaspora إلى القارة الأم، هما كذلك كانا صاحبي رأي واضح ـ قولاً وممارسة ـ في أن الهوية الأفريقية لا ترتبط لزاماً بالقومية، أي الهوية الإثنية، إنما ترتبط أكثر بذاكرة مشتركة ومظالم مشتركة واستثمار مشترك في الحاضر والماضي الأفريقي، بما يجعل أفريقيا قادرة لاختطاط مستقبلها.

في الحقيقة لا نحتاج لكثير جهدٍ كيما نُشير إلى الآفروعموميين الذين تعاملوا مع "السواد" كثقافة، وليس مجرد لون بشرة. فمطالعة سريعة لأدبيات حركة الآفروعمومية سوف تكشف بكفاءة ذلك. إننا نحمل للمثقفين السودانيين بشرى كبرى في هذا الصدد. فبين يدينا الآن عدّة كتب، أوّلُها للدكتور قصي همرور (2020)، والثّاني لابننا متوكّل دقّاش، عن الآفروعمومية (قيد النّشر) وكلاهما باللغة العربية، يُضافان لكتابات عبد الهادي الصديق في هذا الصدد، بجانب الكتب المترجمة التي قام بترجمتها صديقنا دكتور أبّكر آدم إسماعيل (لكويزي براه وفرانز فانون وحكيم آدي وميركيل شيروود ـ انظر ثبت المراجع). في كتابه يستعرض متوكّل دقّاش رموز الحركة الآفروعموميّة منذ نشأتها إلى يومنا الرّاهن، بطريقة سلسة وشاملة يُحسد عليها. أمّ أخونا قصي

همرور، فقد استعرض ضمن ما استعرض فيما يخصّنا في هذه الجزئيّة تحديداً، آراء وأقوال كلٍّ من إستيف بيكو ووالتر رودني، وكيف استعمل كلاهما "السواد" في مصطلحي "القوة السوداء" و"الوعي الأسود"، لا بوصفه لون بشرة بالضرورة وإنما بوصفه حالة اجتماعية سياسية متعيّنة في فضاء الزمان والمكان socio-political condition. فمثلاً والتر رودني Walter Rodney (1972) أشار إلى أن الفيتناميين في نضالهم ضد الإمبريالية هم "قوم سود" وإن لم يكونوا أفارقة؛ وقال إستيف بيكو إن "السود" في جنوب أفريقيا هم كل الذين يقعون في خانة نقيض "البيض" بصرف النظر عن ألوانهم، أي أن السود هم جميع المعتَدى عليهم بواسطة الاستعلاء الأبيض في جنوب أفريقيا بسبب إقصائهم من نادي الهوية البيضاء (أي أن السود يشملون الهنود والملونين في جنوب أفريقيا وغيرهم بما في ذلك البيض الذين وقع عليهم غضب النظام العنصري لرفضهم له). أما "الوعي الأسود" فهو الوعي بالحالة الاجتماعية تلك والوعي بأهمية مناهضتها عبر توحّد السود. بجانب تنويرنا بما قلناه أعلاه، ترجم أخونا قصي همرور مقالاً مهماً جداً في هذا الصدد لكاتبة فلسطينية (سوزان أبو الهوى)، تستعمل مصطلح "النضال الأسود" بطريقة إستيف بيكو ووالتر رودني، وتصنف النضال الفلسطيني نفسه كنضال أسود (هذا على الرغم من تفشي العنصرية ضد الفلسطينيين السود، الأمر الذي تتناوله كذلك نفس الكاتبة بالنقد في كتابات أخرى)، وتقول إن من أكثر الشعوب والحركات التي ناصرت القضية الفلسطينية قولاً وفعلاً هم الأفارقة عموماً (في القارة والشتات) عبر حركات التحرر الوطني وحركات الحقوق المدنية والشخصيات الأفريقية الحقوقية الكبيرة (مثل ديسموند توتو وأنجيلا ديفيز). أما في كتاب متوكّل دقّاش، فيتضمن استعراضاً كافياً لرموز الآفروعموميّة، بعد مقدّمة ضافية عن الموضوع. في هذا الصدد تجب كذلك الإشارة إلى مقررات إعلان ديربان الشهير بجنوب أفريقيا المنعقد في عام 2001م الذي وصم الصهيونية بأنها أيديولوجيا عنصرية وكذلك وصم إسرائيل بأنها دولة عنصرية. وهو المؤتمر الذي دعت له الأمم المتحدة دون أن تتوقّع أن نتائجه سوف تكون بهذه النصاعة والوضوح والقوة.

وإنما بموجب هذا كان نكروما ينظر إلى جمال عبد الناصر بوصفه آفروعموميا، بغض النظر عن توجه الأخير القومي العربي، كونه ساهم إيجابياً في خطى منظمة الوحدة الأفريقية (وليدة الحركة الآفروعمومية) ولم يدر ظهره للمصالح المشتركة مع جيرانه في القارة الأفريقية عموماً. وكذلك أيضاً، كانت جبهة التحرير الوطنية الجزائرية محسوبة ضمن حركات التحرر الوطني

الآفروعمومية منذ بداياتها، ولأجل ذلك لم يتردد فرانز فانون في الانضمام لها (على الرغم من اعترافه بوجود احتقانات بين "العرب" و"السود" في الجزائر وفي الحركة نفسها). كذلك هنالك اليوم آفروعموميون كثيرون من أصول هندية، في شرق أفريقيا وجنوبها، منذ أيام الحركات الوطنية وحتى اليوم. أكثر من ذلك، هنالك آفروعموميون أوروبيون بيض بموجب التزامهم تجاه قضايا الآفروعمومية، كأصحاب ضمير وجسارة جعلتهم يُعلنون عن التزامهم هذا، وإن لم يكونوا أفارقة بالميلاد أو بالسلالة أو اللون. وطبعاً معكوس هذا الموقف هو تبنّي السودانيين الخاضعين لربقة الأيديولوجيا الإسلاموعروبية لثقافة اللون الأبيض بالرغم من كونهم قوماً سوداً. وهذا ما أغنانا كتابةً عنه الدكتور الباقر العفيف (2002؛ 2007).

ومع هذا، تجب الإشارة إلى أن هنالك تيارات "قومية" داخل الحركة الآفروعمومية تتعامل مع موضوع الهوية عبر أفق مختلف بدرجات (مثال لذلك الحركة القومية الأفريقية African Nationalism والمركزية الأفريقية Afrocentricity)، هذا على الرغم من تحسبات هذه التيارات حتى لا تقع فيما وقعت فيه الحركات القومية القائمة على الأساس الإثني. ولا تعني إشارتُنا هذي أي انتقاص من إسهاماتها الفكرية والنضالية الإيجابية. إلا أن هذه التيارات لا تمثّل التيار الرئيسي للحركة الآفروعمومية ولا رأي الأغلبية العددية والحركية فيها، منذ بدايات نشأتها وحتى اليوم. وبالطبع ليس هذا بالمكان المناسب لتفصيل هذه الاختلافات، فهذا المقال يدفع بالرؤية العريضة للحركة الآفروعمومية، لا بالنقد الداخلي للآفروعمومية. كما تجب الإشارة للتمييز بين التيارات القومية الأفريقية من جانب والفهم الآفروعمومي لما يسمى بالأمة الأفريقية، أساس دعوى الآفروعمومية، وقد قام بتوضيح معناها ودلالاتها وأبعادها، بجانب محدودياتها، الأب الروحي للآفروعمومية الحالي بروفيسور كويزي براه Kwezi Prah في كتابه الذي يعتبر سلطةً في هذا المجال: ***The African Nation*** **الأمة الأفريقية**. فمفهوم الأمّة في الفكر الآفروعمومي لا يقوم على وحدة السّلالة، أو وحدة اللغة، أو حتّى وحدة الجغرافيا. مفهوم "الأمّة" في الفكر الآفروعمومي يقوم على تجريد الهويّة كفكرة وانتماء، انطلاقاً من ماديّتها، أكانت لوناً أو رقّاً أو استعماراً، استشرافاً لهويّة جامعة، ومفتوحة لجميع من يستوفون أشراطها، بصرف النّظر عن خلفيّاتهم الإثنيّة، أكانوا فعلاً سوداً، أم كانوا بيضاً أوروبّيّين.

## منهج التحليل الثقافي: المشروع الآفروعمومي السّوداني

برزت مدرسة التحليل الثقافي وتبلورت كرؤية فكرية عام 1983م داخل الصراع الفكري العاصف الذي كانت تمرّ به حركة مؤتمر الطلاب المستقلين منذ أن شهد عام 1977م بدايات انبثاقها في الجامعات السّودانية وبين الطّلبة السّودانيّين في بعض الجامعات غير السّودانيّة بالخارج. وقد ظهرت أول الكتابات المتعلّقة بمنهج التّحليل الثقافي عام 1986م. ومع هذا لا بد من الإشارة إلى أن منهج التحليل الثقافي لا يمثّل جميع منسوبي تلك الحركة. فإلى اليوم تقف أعداد معتبرة (وإن كان معظمها من جيل الرعيل الأول للحركة المستقلة بما يعني بعد تخرجهم) ضد منهج التحليل الثقافي وتدمغه بأشنع النعوت، شأنُها في ذلك شأن الخلايا النائمة للأيديولوجيا الإسلاموعروبية.

قطعت هذه المدرسة الفكرية خطوات كبيرة وسريعة خلال عقد الثمانينات من القرن العشرين حيث قامت بتطوير ومن ثمّ توطين نظرية صراع الهامش والمركز Centre vs. Margin التي تبلورت داخل أنثربولوجيا الهوية وكتابات روبرت عزرا بارك Robert Ezra Park وتلامذته مثل ستونكويست Stonequist منذ بدايات القرن العشرين إلى عقده الثالث والرابع، وقام علي مزروعي بإثارتها في مقالةٍ له غرّاء أخريات ستينات القرن العشرين ناقشت صراع الهوية في السودان من منطلق هامشيّته المزدوجة، كونه هامشاً للعرب من جهة ونهامشاً للأفارقة من الجهة الأخرى، مثله في ذلك كمثل هوامش المركز العربي الكبير في حزام السّودان، قدّمها في مؤتمر في الخرطوم نظّمته وحدة أبحاث السّودان (لاحقاً معهد الدراسات الافريقية والآسيوية) عام 1968م (علي مزروعي، 1971). وهو ما سيثيره أيضاً بعده بعشرين عاماً عبد الغفار محمد أحمد في محاوراته العميقة حول عروبة السّودان وأفريقيّته. وفي الحقّ، تمثل كتابات علي مزروعي، وكذلك، في جانب آخر، نظريات المركز والأطراف Centre vs. Periphery التي أنتجتها نظرية الأنظمة العالمية التي طرحها إيمانويل ولارستين Wallerstein Immanuel منذ بداية سبعينات القرن العشرين (فيما بعد تبنّتها تيّارات الماركسية المُحدثة ممثلةً في كتابات سمير أمين) الخلفية الفكرية التي تبلورت عليها نظرية منهج التحليل الثقافي. وبالرغم من أن هذه النظريات ومنظريها لم تكن لهم علاقة مباشرة بالماركسية (ربما بخلاف سمير أمين وآخرين)، إلا أنه من الإنصاف أن نذكر تأثرهم جميعاً بالماركسية، بصورة أو بأخرى. فالماركسيّة مذهب إنساني في المقام الأوّل، بصرف النظر عن الاتفاق أو الاختلاف معها؛ فقصارى أهدافها هو

إزالة الظّلم ورفع الضيم الطبقي عن القطاعات المستضعفة من المجتمعات. ولا يوجد فكر إنساني لم يتعلق بأسباب السماء من دين ونبوة ثم تمكن مع ذلك من أن يفرض تجربته الخاصة على الأرض بخلاف الماركسية. وفي الحقِّ، لا يوجد مفكر أصيل خلال القرن العشرين لم يتأثر بالماركسية، أكانت ممثلةً في كتابات ماركس الشاب أو ماركس الشيوعي الناضج. حتّى الأستاذ محمود محمّد طه، مع إسلامية طرحه وصوفيته، تأثر بالماركسية وتبنّى منهج الماديّة التّاريخيّة دون أن يكون تابعاً لها، كما نقدها باستقلالية.

مما يجدر ذكره أن حركة الآفروعمومية في بداياتها كانت أكثر تأثراً بالمسيحية بحكم روّادها الأوائل. إلاّ أنّها منذ منتصف القرن العشرين (تقريبا منذ انعقاد المؤتمر الخامس عام 1945 بمانشيستر ـ إنكلترا) بدأت في التأثر بالماركسية إلى أن انطبعت بها، ذلك وفق الماركسية غير الكلاسيكية، واليسارية الاشتراكية العامة، بفضل التّوجّهات الفكريّة لكثير من قادتها من أمثال دوبويْس Du Bois ونكروما ونيريري وكابرال ورودني.. إلخ. لقد لعبت كل هذه العوامل في تشكيل مدرسة التحليل الثقافي بالرغم من افتراقها البيّن عن الماركسية وعن جميع المدراس الفكرية ذات التأسيسات المادية. وهذا إن دلّ على شيء إنما يدل على أن منهج التحليل الثقافي ليس نبتاً شيطانياً، بل هو جزء من الاستمرارية الفكرية الإنسانية (راجع محاضرتنا بالفيسبوك عن حركة الآفروعمومية بموقع Sudan Voices بتاريخ 24 مايو 2018 احتفالاً بيوم أفريقيا).

من المؤكّد أن مدرسة منهج التحليل الثقافي قد قامت بهضم هذه الرؤى والأفكار داخل بنية تنظيرها ما أمكنها ذلك وتناصّت مع أغلبها، ذلك بفضل كتابات أبكر آدم إسماعيل ومحمّد جلال أحمد هاشم وآخرين برزوا في الشّأن العام وهم ينتمون لها دون أن يلفتوا النّظر على عظمة دورهم وأصالة انتمائهم، مثل التّيجاني الحاج، الشّهيد نصر الدّين الرّشيد، بكري الجاك، محمّد الشّيخ، وداد محمّد عثمان، الصّادق إسماعيل وفاروق عثمان وآخرين كثر (جيل التّسعينات)، وكذلك محمّد فرح وهبي، أحمد الحاج، إستيلاّ قايتانو، عادل حداثة وآخرين (عقد الألفيّة الأوّل)، محمّد عبد السّلام سنّاري، متوكّل دقّاش، ومعتصم كركاب وآخرين، كما لا تزال الأجيال تترى كحبّات سِبحةٍ مضيئة ومباركة، لا بدافع سياسي منغلق، بل انفتاحاً فكرياً وتحقيقاً لاستقلالية راشدة مرتجاة. وجاء تطوير تلك النظريات في خطاب فكري جعل من تدشين الحداثة وما بعد الحداثة عبر معالجة الأصالة والمعاصرة في منظومة نظرية مرتبطة

بالسلطة، بما يوطّن الدولة الوطنية في الواقع السوداني، أمراً ممكناً من النّاحية النّظريّة. وفي الحقّ، لا يوجد تحدّي تواجهه الدّول التي خرجت من جائحة الاستعمار أكبر من مسألة توطين مفهوم الدّولة الوطنيّة التي تقوم في جوهرها على تمكين الشّعب من تحقيق ذاته الوطنيّة بوصفه مصدر كلّ السّلطات وفق ما يحكمه من ضمير وما يستهدي به من فكر تمّ بدوره توطينُه. كما اتخذت مدرسة التحليل الثقافي من موضوعة الهوية الوطنية (استشرافاً لبلورة روح الأمّة السّودانية جمعاء بما يتجاوز حدود السّودان الدولة بشقّيه) نقطة أساسية في طرحها الأمر الذي جعلها تقوم بمعالجة ومناهضة العنصرية داخل السودان عبر تنظير ناصع يفسّر منابع العنصرية وكيفية اسئصالها عبر تفريعته النظرية المتعلقة بصراع المركز والهامش. وبهذا جعل منهج التحليل الثقافي من مناهضة العنصرية هدفاً أساسياً له بدون تفكيك خطابها لن ينصلح حال البلاد والشعب.

**الدور المناط بمدرسة منهج التحليل الثقافي إزاء حركة الآفروعمومية**

كثيرون يتساءلون (كما هناك كثيرون يشكّكون ويُثيرون غبار التساؤلات دون أن يرفعوها) عمّا إذا كنّا، نحن لفيف الآفروعموميين السودانيين، مجرد تتّبع وإمّعات لحركة فكرية سياسية تأسست في عام 1900م بنصف الكرة الغربي، أم لدينا ما يميّزنا؟ في رأيي لا يمكن أن نحاول الإجابة على هذا السؤال المشروع دون الإشارة إلى أن السودانيين كانوا ضمن أعظم روّاد الآفروعمومية الذين سبقوا تأسيس الحركة بقرابة المائة عام (انظر فليكس دارفور في موسوعة ويكيبيديا). كما كان السودانيون موجودين في أول مؤتمر فيه تأسست حركة الآفروعمومية عام 1900م (انظر في موسوعة ويكيبيديا محمد علي دوسة). وقد لعب الأخير دوراً خطيراً في تشكيل شخصية أحد أعظم الآباء الروحيين للآفروعمومية على وجه الإطلاق، ألا وهو ماركوس قارفي Marcus Garvey. فإذا كان هذا هو حالُنا نحن السودانيين في مبتدأ تشكّل هذه الحركة، لا ينبغي التعجب إذا كان لنا الآن دور كبير في مجريات وحرايك الآفروعمومية، فكراً وممارسةً. هذا بجانب الدور الأخطر الذي تحتاج فيه الحركة الآفروعمومية لنا نحن السودانيين، وهي تقف على شفا صدعٍ خطير قد تكون له آثار وخيمة على كلا العالمين الأفريقي والعربي.

فقد كان لكثيرين منا موقف واضح من قرارات مؤتمر الآفروعمومية الأخير المنعقد بجوهانسبيرق

(منذ المراحل التحضيرية للمؤتمر إلى ما بعد انعقاده) الذي خلصت توصياتُه إلى فصل شمال أفريقيا من أجندة حركة الآفروعمومية ومن ثم انتهى المؤتمر إلى رسم خريطة آفروعمومية جديدة لأفريقيا بموجبها تم حذف شمال أفريقيا منها. وهذا موضوع قمنا بمناقشته في خاتمة كتابنا **منهج التحليل الثقافي: صراع الهامش والمركز** (2015). في تلك المرافعة، أشرنا إلى أن العالمين العربي (على مجازيته وكينونته السياسية) والعالم الأفريقي (أيضاً على مجازيته وكينونته السياسية) مستهدفان من قبل العالم الأول (على مجازيته أيضاً) وكل القوى الدولية التي تشكل الكتلة الإمبريالية والاستعمارية المُحدثة (على حقيقتها). وهذا أمر يحتّم أن يلتقي هذان العالمان ويتحدا في سبيل تحقيق اختراق تاريخي عبره يحتلان الموقع الذي يستحقانه. في هذا ينبغي على حركة الآفروعمومية ألاّ تتخلى عن منهجها التحريري الذي اتبعته منذ أول لحظة تشكلت فيها. فجزء من واجبنا تجاه العالم العربي (طالما أصبح جزءاً من أفريقيا) هو العمل على تحريره من زيف الأيديولوجيا الإسلاموعروبية. وهذا يتحقق بأن يكون الآفروعموميون ضالعين Engaged في صراع الهوية الناشب بدوره في العالم العربي إزاء هوامشه، لا أن يكونوا معتزلين ومفاصلين له Disengaged. وهذا أحد شروط الاستقلاليّة وإمكانيّة تحقيقها، حسبما قمنا بتوضيحه أعلاه. فإنّك لا يمكن أن تُحدث التّغيير البنّاء المنشود من خارج الظّاهرة، بل لا بدّ من أن تفعل ذلك من داخلها بوصفك لاعباً أساسيّاً فيها. كما يقتضي هذا أن نكون ضالعين في مسألة تحرير أفريقيا ذهنيّاً ولسانيّاً، وسياسيّاً واقتصاديّاً، أي حضاريّاً، دون أن ننكفئ على عالم دون الآخر، ذلك انطلاقاً من حقيقة كوننا أفارقة سوداً مع كوننا عربفونيّين.

## منهج التّحليل الثّقافي والتّأسيس النّظري لأزمة الهويّة في السّودان

تطامنت مدرسة التحليل الثقافي بمتفرعاتها المتعلقة بصراع الهامش والمركز على الهوية الآفروعمومية للسودانيين جميعاً، أي لكل قطاعات الشعب السوداني بشماله وجنوبه. ما يعني أن السودانيين هم أمة سوداء تنتمي لأفريقيا جنوب الصحراء، أي أفريقيا السوداء، وهو ما ظل ولا يزال يعنيه اسم السودان منذ القدم إلى يومنا هذا. وبخصوص العروبة انتهت هذه المدرسة إلى أن السودانيين جميعا ـ من كانت له لغة غير العربية أو من لم يكن يعرف غيرها ـ هم قومٌ يتكلّمون العربيّة، لكن ليس بالضّرورة أن يكونوا عرباً. فالتّحدّث بأيّ لغة لا

ستلزم بالضّرورة تبنّي إثنيّة اللغة الأولى التي صدرت منها أوّل أمرها. أي أنّهم شعب عربفوني Arabophone، بما يعني "ناطق بالعربيّة" فحسب، بمثل ما هناك دول ناطقة بالفرنسيّة دون أن تدّعي أيّ ادّعاء إثني؛ بمثلما هناك شعوب تتكلّم بالإنكليزيّة دون أن يكون ذلك مدخلاً لها لتدّعي أنّها إثنياً قد أصبحت إنكليزيّة.

لقد تطامنت هذه المدرسة الفكرية إلى هذا لا بوصف ذلك أيديولوجيا، مضادة أو غير مضادة، بل انفتاحاً ثقافياً يعمل على تحرير السودانيين من ربقة الأيديولوجيا الإسلاموعروبية. وتكمن ثقافية هذا التطامن في أنه يقوم على حقائق الواقع (محورية سواد اللون في هوية السودان عبر التاريخ)، بما يعني التصالح مع هذه الحقائق التي تمشي بيننا على الأرض. وهذا عكس ما تفعله الأيديولوجا إذ تقوم بتزييف الواقع (إيهام القطاعات الوسطية النيلية الشمالية بأنهم ليسوا سوداً).

ومدرسة التّحليل الثّقافي إذ تفعل هذا، لا تقف عند تحقق هذا التطامن باعتباره سدرة المنتهى، بل تواصل جهودها ونضالها إلى أن يحقّق جميع السودانيين ذواتِهم الشخصية والوطنية عبر تحقيق أكبر قدر من الاستقلالية، بها لا يصبح اللون الأسود لوناً مادّيّاً فحسب، بل يتحوّل إلى رمز لتاريخ طويل ومجيد من النضال لرفع الضيم والظلم عن الأفارقة السود الذين تعرضوا ـ ولا يزالون يتعرضون ـ لأبشع أنواع التمييز العنصري لمجرد سواد لونهم (دون أن يكون هذا مدخلاً استهبالياً لتجاوز حقيقة وواقعية لوننا الأسود من نمولي إلى حلفا، ومن الكرمك إلى الجنينة). ولكن ما لا مناص من خطوتين لا يمكن أن تتحقّق هذه الاستقلاليّة دون المرور عبرهما. أولاهما هي ضرورة التّصالح مع حقيقة أنّنا جميعاً لونُنا أسود؛ وثانيهما هو الانطلاق من هذا التّصالح إلى ترفيع وإعلاء هذه الحقيقة حتّى يركزَ في أعمق أعماق واعيتنا الثّقافيّة أنّ اللون الأسود هو في نفس مستوى أيّ لون آخر، ولا يقلّ عنها. وما شديد اعتزازنا به وافتخارنا إلاّ لأنّه لونُنا. إن لم نمرّ عبر هاتين المرحلتين الأساسيّتين فإنّنا لن نتمكّن من تحقيق الاستقلاليّة باللون الأسود ليصبح رمزاً لنُبل النّضال وجسارته ثمّ جمال انتصاره.

ويمثّل هذا استلهاماً مجيداً لأقوال وأفعال رواد الآفروعمومية الذين انطلقوا من نقطة الدفاع عن السود ضد ما يلحقهم من ظلم مريع بموجب سواد لونهم (بمختلف تضاعيفه ومستوياته اللونية) دون أن ينغلقوا في اللون الأسود، فاتحين الباب على مصراعيه لكل ذي حس إنساني يتميز بالجسارة والقدرة على الوقوف في وجه الظلم كيما ينضمّ إليهم في نضالهم النبيل هذا.

بهذا تبرز مدرسة التّحليل الثّقافي كواحدة من أوائل الحركات الفكريّة والسّياسيّة التي تجعل من انتمائها للآفروعموميّة ميسماً لها.

## منهج التّحليل الثّقافي والآفروعموميّة وأزمة الهويّة في الدّول الحدوديّة

يقصد بالدّول الحدوديّة Borderland Countries تلك التي تحتدّ بالهويّة العربيّة لشمال أفريقيا من جانب بمثلما تحتدّ بأفريقيا جنوب الصّحراء في الجانب الآخر. وهذا هو المصطلح الآفروعمومي الموازي لمصطلح آخر اشتُهرت به الدّراسات التّاريخيّة والاجتماعيّة، وهو "حزام بلاد السّودان" Belt of Bilād al-Soudan. يحتلّ السّودان، اجتماعيّاً ولغويّاً وسياسيّاً، مكانة محوريّة بالنّسبة لهذه الدّولة. فهذا الحزام يعاني من انفصام في هويّته ما بين العروبة في جانب والأفرريقانيّة في الجانب الآخر. ولهذا يبرز السّودان بوصفه نموذجاً مصغّراً لهذه الدّول الحدوديّة جميعاً. وينظر الكثير من المراقبين الأكاديميّين والسّياسيّين إلى أنّ كل ما يحدث في السّودان من المتوقّع أن يتكرّر في دول الحزام. وهذا ما يجعل "حلحلة" وتفكيك أزمة الهويّة في السّودان المدخل الأنجع لتفكيك أزمة الهويّة في باقي الدّول الحدوديّة.

لقد رفدت الحركة الآفروعمومية في السودان عبر منهج التحليل الثقافي إضافةً هامةً للغاية فيما يتعلّق بخطتها العملية (وليس النظرية فحسب) لفك الاشتباك الأيديولوجي الإسلاموعروبي واشتباك تروسه بموضوعة الهوية، ذلك بالانتقال لرحاب الهوية السودانية الجامعة لنا كلنا. فنحن بقولنا إن السودان دولة "عربفونية"، وليس دولة "عربية"، لا نقصد بذلك تحجيم الحرايك الثقافية العربية (أو الإسلامية)، بل نعمل على اصطحابها بنقلها من فضاء الأيديولوجيا إلى فضاء الثقافة. كيف؟ عبر النظر إلى أن الهوية السودانية المركبة تتكون من طرفين (على أقل تقدير، باختزالها على هذا النحو لتبسيط المفهوم)، هما السودانوعروبية من جانب والسودانوأفريقية من الجانب الآخر. هذا التراوح بين طرفي الهوية، على ثقافيته وجماليته، قد خدم، بسبب الاستقطاب الأيديولوجي، كمدخل للاستقطاب السياسي الناشب، ذلك بتزييف الخصائص الثقافية لهذين المكوّنين. فالتراوح هنا ثقافي وليس أيديولوجيّاً! ونشدّد إلى أنّنا لا نستدعي هذه الثنائية إلا لتمثيل شكل الصراع دون نفي تعدّديته (وهذا هو الحال في جميع مقابلاتنا الثنائية التي يمكن ملاحظتها). فالسودانوعروبية ليست كتلةً صمّاء، وكذلك الحال مع السودانوأفريقية.

وعليه، العلاقة هنا ثقافية وليست أيديولوجية، كما هي تكاملية وليست تنافرية. فالذين يشعرون بعروبتهم داخل السودان لا يمكن، كما لا يحقّ، لأي جهة أو قوة أن تجرّدهم من مشروعية وعيهم العروبي هذا. وبالمثل، الذين يشعرون بوعيهم الأفريقي داخل السودان لا يمكن، كما لا يحقّ، لأي جهة أو قوة أن تجرّدهم من مشروعية وعيهم الأفريقي هذا. كل هذا ما دامت الدولة تقف موقفاً إيجابياً إزاء عملية التلاقح الثقافي هذه، لا أن تنحاز لطرف على حساب الطرف الآخر كما ظلت تفعل منذ تشكلها بموجب الأيديولوجيا الإسلاموعروبية قبل خمسة قرون عندما كان منظور بوتقة الانصهار يمثّل قمّة الإبداع الإنساني فيما يتعلّق بتشكّل الأمم والشعوب. وأيضاً ما دام كلّ طرف ينظر إلى الطرف الآخر على أنه مكمّل له وبدونه ستظل هويته ناقصة، بدلاً من النظر إليه على أنه غريمه. وإنما لهذا وقفنا ضد اختزالية الهوية السودانية فيما يطالب به البعض بأن تكون هويتنا سودانوية فحسب. ذلك لأن العامل الجدلي الذي يخدم كجسر يوصل بين مكوّني الهوية هنا هو هذه السودانوية.

وعلى هذا لا يمكن للسودانوية أن تنهض لوحدها دون أن تنفي العروبة في جانب، والأفريقية في الجانب الآخر. وهنا تتجلى استحالة تحقق هذه السودانوية المعلقة في الهواء. ولهذا قال ناحت مصطلح "السودانوية" (نور الدين ساتي) إن السودانوية هي فاحمة السواد، فاتحة اللون، بنية، وقمحية، صفراء ويمكن أن تكون حتى بيضاء، كما هي عربية بقدر ما هي أفريقية .. إلخ. أي بما يشير إلى تعدديتها. فالأهدى عندنا بموجب كل هذا أن ننظر للسودانوية (التي هي لوننا بمعنى هي عنواننا) أنها الجسر الرابط والشابك لمكوّني الهوية: السّودانوعروبية في جانب والسّودوانوأفريقيّة في الجانب الآخر.

وفي نفس هذا الخط، لا تصبح الدعوة لعربفونية السودان نفياً لدور الثقافة العربية فيه، بل اعترافاً بها، دون أدلجتها. وهذا ما جعلنا ندعم الاتجاه المطالب بانضمام دولة جنوب السودان للجامعة العربية، دون أن تفوتنا ملاحظة أن ما يطلبونه الآن قد تركوه وراءهم في بسطام (الخرطوم). وفي الحقيقة حتّى موقف جون قرنق، ومنذ أواخر الثمانينات، كان يتفق مع هذه النظرة. فقد صرّح في خطاباته العامة أنه يؤيد اتجاه أن تكون اللغة العربية اللغة الجامعة للسودانيين، أي أن يتعلمها جميع السودانيين (مثل السواحيلية في تنزانيا مثلا)، باعتبار أنها أكبر مرشّح لذلك المنصب وباعتبارها توطّنت في السودان منذ فترة طويلة وصارت لغة سودانية بجدارة. هذا الموقف لم يتغيّر، بدليل أن منصور خالد، وهو يعرض رؤية السودان

الجديد، في 3002 (السودان: أهوال الحرب وطموحات السلام: قصة بلدين) ذكر نفس الشيء بخصوص اللغة العربية.

إذا تحقق لنا، نحن السودانيين، هذا، عندها سيكون في مقدورنا أن نلعب دورنا التاريخي في تحرير كلا العالمين الأفريقي والعربي من ربقة الاستعمار الحديث بتحريرهما أولاً من جملة المواقف الأيديولوجية السالبة التي صبغت العلاقة بينهما.

نقول هذا برغم اقتناعنا بالرأي الذي عبر عنه محمود محمد طه صبيحة استقلال السودان عام 1956م بخطأ انتماء السودان وقتها لجامعة الدول العربية، لا باعتبار إطلاقية الموقف. فقد كان الأهدى له أن يُقبل نحو أفريقيا التي كانت تنتظره على أحر من الجمر بدلاً من التهافت للوقوع في أحضان غير مفتوحة له وواقع أيديولوجي ينظر شزراً له. عندها كان يمكن توظيف موقف السودان ذلك لتسريع تحرير العرب العاربة من وعيهم الأيديولوجي المستحقر للأفارقة بصورة عامة وللسودانيين بصورة خاصة. ويجيء موقفُنا هذا منسجماً مع منهجنا في إقامة علاقة ارتباط Engagement مع الواقع للتّمكّن من تغييره وتطويره نحو الأفضل، لا اعتزال الواقع Disengagement بما يعني العجز عن تغييره. في هذا من المؤمّل للسّودان أن يلعب دوراً أساسيّاً، حال تحرّره من ربقة الأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة، لتحرير العرب العاربة والمستعربة أولّا من العنصريّة تجاه أفريقيا السّوداء (جنوب الصّحراء)، ثمّ تجسير الهوّة بين العالمين، العربفوني الشّرق أوسطي وبين أفريقيا جنوب الصّحراء.

**حتميّة استعادة الوحدة مع الجنوب! الشّمال النّيلي هو صانع شروط الانفصال**

إذا كان مقدّراً للسّودان أن يلعب دوراً عظيماً في محيطه الأفريقي والعربفوني، فهذا يقتضي منه أولاً أن يستعيد وحدته برجوع الشّمال إلى الجنوب (وليس رجوع الجنوب للشّمال ـ فالشّمال هو الذي صنع شروط الانفصال وانصاع لها الجنوب). وفي الحقيقة بموجب الدّستور وقانون الجنسيّة، فجميع من اكتسبوا جنسيّة دولة الجنوب هو سودانيّون بالأصالة. فما يقوله الدّستور هنا يعني بوضوح جملة نتائج، أوّلها الحقّ غير المنزوع للمواطنة، إلاّ بالخيانة المثبتة للوطن أو بالتّنازل عنها (الفصل الرّابع، المادّة 10 من قانون الجنسيّة)، فضلاً عن حقّ الدّولة في نزع الجنسيّة المكتسبة بالتّجنّس حيث لا يجوز لها ذلك إلاّ بقانون. هذا النّزع والخلع المحدود بالقانون لا يعني السّودانيّين الشّماليّين الذين تعود أصولهم إلى جنوب السّودان، كون مواطنيّتهم

لم تتمّ بالتّجنّس، بل بالحقّ الأصيل النّاجم عن الفقرة 2. بجانب هذا، نُشير إلى أنّ الدّولة لم تقم بتغيير الموادّ الواردة في الدّستور أو القانون المدني التي تقوم على أساسها الفقرة (2) كيما يتسنّى لها خلع الجنسيّة جماعيّاً، حتّى لو كان المعنيّون ممّن اكتسبوا الجنسيّة بالتّجنّس. نعم، قد فعلت هذا، لكن بعد وقوع استفتاء جنوب السّودان ثمّ انفصال جنوب السّودان، حسبما ذكرنا أعلاه. فقانون الجنسيّة السّوداني لعام 1994م المعدّل سنة 2005م (الفصل الثّاني، المادة 4) يعرّف السّوداني بالميلاد على أنّه كلّ من حصل على جنسيّته بالميلاد، أو وُلد فى السّودان، أو أن يكون والده قد وُلد فى السّودان، أو كان مقيماُ بالسّودان عند بدء سريان القانون، أو كان هو أو أصوله من جهة الأب مقيمين بالسّودان منذ الأوّل من يناير 1956م. ولا ينتقص هذا من حقوق الشّخص الذى يولد بعد إجازة القانون إذ يكون سودانيّاً بالميلاد، بصرف النّظر أكان جنوبيّاً أم كان شماليّاً، من الغرب أم من الشّرق.

يوضّح القانون (لحظة وقوع الاستفتاء وقبل تعديله) بصريح العبارة أنّ الجنسيّة من الحقوق الأصيلة للإنسان ولا يمكن نزعها، كما لا يحدّد هذه المواطنة والجنسيّة على أساس أيّ إقليم، شمالاً أو جنوباً، شرقاً أو غرباً. تنظّم المادّة (10) من قانون الجنسيّة مسألة إسقاط الجنسيّة، لكنّها لا تتيح هذا الأمر إلاّ إذا تنازل السّوداني عن جنسيّته طوعاً واختياراً، أو بثبوت تعاونه مع دولة معادية ضدّ مصالح وطنه (أي الخيانة الوطنيّة). في جميع هذه الحالات، ينبغي صدور قرار من رئيس الجمهوريّة، مسبّباً بما ورد أعلاه، وليس بالمادّة 72، الفقرة (ب) من الدّستور الانتقالي لسنة 2005م. كما يجوز لرئيس الجمهوريّة إسقاط الجنسيّة في حالة الأشخاص الذين نالوها بالتّجنّس لنفس الأسباب الواردة أعلاه، أو إذا أتوا عملاً من شأنه تشويه سمعة البلاد كالإتيان بأيّ سلوك لا يشرّف السّودان، بخاصّةٍ في بلد أجنبي. هذا بالإضافة إلى سبب إجرائي، مثلاً كأن يكون قد حصل على الجنسيّة بالغشّ والتّزوير أو الرّشوة، أو أيّ وسيلة غير قانونيّة أخرى.

كما نلاحظ، جميع هذه الحالات لا تنطبق، ليس فقط على الشّماليّين من أصول جنوبيّة، بل حتّى على جميع الجنوبيّين الذين حصلوا على جنسيّة دولة الجنوب. فالدّستور السّوداني يسمح بازدواج الجنسيّة، الأمر الذي يعني جواز تمتّع الجنوبيّين بجنسيّة بلدهم بالإضافة إلى الاحتفاظ بجنسيّة دولة شمال السّودان، بما في ذلك رئيس دولتهم. فدولة شمال السّودان لم تقم بتغيير هذه المادّة الدّستوريّة كما لم تقم بتعديل الدّستور الذي يسمح بازدواج الجنسيّة (المادّة

7، الفقرة 4). وعلى هذا الأساس يتمتّع عدد كبير من المسئولين الحكوميّين بجنسيّة بلدان غربيّة (مثل أمريكا وبريطانيا وفرنسا إلخ) بينما يحتفظون بالجنسيّة السّودانيّة. بالرّغم من كلّ هذا، قام المجلس الوطني (البرلمان)، مباشرةً بعد إعلان نتيجة الاستفتاء، بسنّ قانون يقضي بإسقاط الجنسيّة السّودانيّة ميكانيكيّاً من أيّ مواطن قام باكتساب جنسيّة دولة جنوب السّودان. فلماذا لا يتمتّع المواطنون السّودانيّون الذين نالوا الجنسيّة السّودانيّة الجنوبيّة بنفس هذا الحقّ الذي يكفله الدّستور لجميع الشّعب السّوداني؟ ثم كيف ينفع إجراء هذه التّعديلات الدّستوريّة والقانونيّة بعد وقوع الاستفتاء؟ فهل يُطبّق القانون بأثر رجعي؟

إذا لم يكن هناك أيّ مسوّغ قانوني لدولة شمال السّودان به تخلع جنسيّة الجنوبيّين (أي مواطني دولة الجنوب) الذين اكتسبوا المواطنيّة السّودانيّة، فكيف بالشّماليّين الذين تعود أصولُهم إلى جنوب السّودان؟ ثمّ كيف سيتم تعريف من هم «الجنوبيّون»؟ فهل كون أيّ شخص جنوبي يتحدّد بالضّرورة بانتمائه إلى إحدى القبائل المستوطنة بجنوب السّودان، أي التي تعود أصولها إلى جنوب السّودان؟ إذا كان هذا كهذا، ألا يعني أنّه يمكن النّظر إلى بعض القبائل السّودانية، مثل الفلاّتة والهوسا وغيرها، على أنّها تستوطن بجنوب السّودان، مثل بحر الغزال، بنفس الدّرجة التي تجعل منها قبائل مستوطنة بالقضارف وكسلا وشرق السّودان بعموم، ثم بدارفور وكردفان (أي في شمال السّودان)؟ هذا فضلاً عن العديد من القبائل السّودانيّة التي هاجرت إليه من بلاد الجوار، بما فيها المجموعات العربيّة نفسها، دون أن نعني تحديداً قبائل الرّشايدة الذين هاجروا من الجزيرة العربيّة، أو أن نعني الأقباط الذين هاجروا من مصر.

على هذا يمكن لمجموعات إثنيّة موطنها الأصلي بجنوب السّودان أن تكون متوطّنة أيضاً بشمال السّودان، ذلك طالما استدامت واستمرّت إقامتها بالشّمال بطريقة قانونيّة ولفترة كافية من الزمن تؤهّل منتسبيها لنيل المواطنة وفق قوانين الجنسيّة السّودانيّة (الإقامة الشّرعيّة الدّائمة هي خمس سنوات). فإذا كانت هناك فترة كافية بها يمكن للشّخص الذي جاء إلى السّودان وهو يحمل جنسيّة مغايرة أن يصبح سودانيّاً متى ما قضاها بالبلاد، فكيف وبأيّ منطق وبأيّ دستور أو قانون يسقط هذا الحقّ عن الشّخص الذي لم يأتِ إلى الشّمال بوصفه أجنبيّاً، بل جاء إليه بوصفه جزءاً من وطنه، ومن ثمّ ظلّ يعيش به لنفس الفترة الكافية التي بموجبها يمكن للأجنبي أن يحصل على الجنسيّة السّودانيّة؟ عليه، وفق الموادّ المتعلّقة بالمواطنة في الدّستور وفي القانون، يصبح السّوداني الشّمالي هو ذلك السّوداني الذي يعيش في شمال السّودان

مستحقّاً بذلك المواطنة بصرف النّظر عن خلفيّته الإثنيّة؛ كما يصبح السّوداني الجنوبي هو ذلك السّوداني الذي يعيش بجنوب السّودان مستحقّاً المواطنة بصرف النّظر عن خلفيّته الإثنيّة. هذه هي أسس المواطنة بحسب دستور وقوانين دولة الإنقاذ نفسها بجانب قوانين ودستور دولة جنوب السّودان.

نخلص من كلّ هذا إلى أنّ الذين فرحوا بالانفصال باعتبار أنّه سوف يخلّصهم من "الجنوبيّين" [كذا]، عليهم أن يراجعوا مواقفهم هذه بتجرّد وطني، محرّرين أنفسَهم من أيّ مواقف مسْبقة. فالجنوبيّون (بالمعنى الشّعبي والقانوني) باقون في السّودان. وهذه إحدى النّقاط الفاصلة التي يُختبر فيها انتماء المرء للأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة وخلاياها النّائمة من عدمه. فالجسر البشري بين الشّمال والجنوب هو ضمانة عودة الوحدة بطريقة سلسة. فإذا كان جميع الجنوبيّين (بالفهمين الشّعبي والقانوني) سيحتفظون بهويّتهم وجنسيّاتهم السّودانيّة، فما معنى الانفصال؟ بهذا ستصبح الوحدة تحصيل حاصل. ولنلاحظ كيف تتقاعس القوى السّياسيّة عن أن تنهد للدّفاع عن هذه القضيّة التي يقع عليها مناط استرجاع وحدة البلاد. كما لو كان الأمر لا يقع داخل دائرة اختصاصهم السّياسي.وفي الحقّ، تقف المسألة الجنوبيّة (ببعديها الشّعبي والقانوني) كأحد المواقف الفاصلة التي يُختبرُ فيها موضع أقدام الفرد من السّودانيّين من حيث درجة انتمائه والتزامه بالأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة.

**أفريقيا السّوداء على موعدٍ معنا!**

يصوّر لنا ما استعرضناه أعلاه، بتلخيص شديد، الدور التاريخي الذي ينتظر السودانيين، بشمالهم وجنوبهم، بعربهم (نعم، كذا) وبأفارقتهم، كيما يلعبوه في العالمين الأفريقي والعربي (ولمن يريد الاستزادة، نحيله لكتاباتنا الأخرى في هذا الشأن). فأفريقيا السوداء على موعدٍ معنا قريب! ذلك عندما نحقّق تحرّرَنا نحن أوّلاً، ثمّ نُقبل على تحريرها وتوحيدها. وطبعاً ينبغي أن تبدأ هذه العملية بالتقسيط، انطلاقاً من القرن الأفريقي، إلى شرق أفريقيا، إلى وسط بلاد السودان، وصولاً إلى غرب بلاد السودان (العمق الثقافي للسودان)، ثم التمدد جنوباً نحو كتلة الجذع الأفريقي من كينيا شرقاً إلى سيراليون وقامبيا غرباً، انتهاءً بالذنب الأفريقي الجنوبي. هذه هي المهمة التاريخية التي تنتظر السودانيين بعربهم وأفارقتهم. وهي رسالتُهم الحضارية التي صرفتهم عنها الأيديولوجيا الإسلاموعروبية التي زيّفت وعيَهم فلم يعودوا قادرين على

استبيان ملامح الطريق التي غطّتها رمالُ الأيديولوجيا.

وإن يعجب البعض من ترخّصي في استخدام اسم "العرب" في معرض الإشارة لمن درجتُ على تسميتهم بالأفارقة المستعربين، فإني لا أرى ما يوجب ذلك لو أنهم قرأوا ما كتبناه بعقلٍ مفتوح وقلبٍ منفتح. فكلّ من يتماهى (أي يتهوّى) في العروبة في السودان بوصفها أيديولوجيا، جرّدناه من العروبة ووصمناه بموقف العرب العاربة الأيديولوجي منه وألزمناه أفريقيته التي يُنكرها ويبذل كلّ ما في وسعه للهروب منها. فأفريقية عرب السودان هي سودانيتهم؛ وعروبة أفارقة السودان هي عربفونيتهم. فإذ جاءت الأيديولوجيا (أكانت إسلاموعروبية أم أفريقانية) وفصمت عرى هذه الهوية الثقافية الراشدة (غير السلالية)، لم يبق غير الاغتراب والاستلاب، وهو ما نعيش في خريفه الآن إذ تترنح أقدم مؤسسة للدولة في تاريخ البشرية تحت سنابك خيل الأيديولوجيا والجنجويد في ظل جائحة جنون الأيديولوجيا وغبائها الذي يبدو أنّه قد نجح في تزييف وعي العديد من القطاعات بما لا أمل في انصلاح حالهم لدرجة المكابرة وإنكار حقائق الواقع. فعندما يستقلّ الوعي الثقافي العربي في السودان عن الأيديولوجيا، تمّحي الحساسيّات المتعلّقة بالاسم. فمن أسميناهم أعلاه بالعرب العاربة هم أنفسُهم مستعربون، وما قولنا "العرب العاربة" إلا من باب المجاز. وكذلك امّحاء حقيقة الاستعراب فيهم تتحقّق عندما يتجاوزها الوعي، ذلك باستقلال الهوية عندهم بين من هو عربيٌّ عارب ومن هو عربيٌّ مستعرب. وهو ما ينتظرُنا في السودان عندما يستقلّ الوعي العربي فيه عن الأيديولوجيا الإسلاموعروبية ويتطامن السودانوعروبيون على أنهم أفارقة سود بقدر ما يشعر السّودانوأفريقيّون أنّهم عربفونيون؛ ليس فقط تصالحاً مع ذلك، بل باستمدادهم جميعاً العزة والفخار منه هذا.

**والعربُ العاربةُ أيضاً على موعدٍ معنا!**

يُعرف عن السودانيين الخاضعين للأيديولوجيا الإسلاموعروبية تكالبهم على العرب العاربة بطريقة لم يلاحظها هؤلاء العرب فحسب، بل هزئوا منها وسخروا، ومنهم من اشتكى منها. وأكثر ما تبرز فيه هذه العقدة بما تنطوي من مركّب نقص لا يُنكره غير المكابرين، اتخاذ معرفة العرب العاربة بشئوننا مؤشراً وقياساً لولوجنا رحاب العالمية. فإذا تغنى أحد الأعراب بأغنية سودانية، انتشرت هذه الأغنية على أوسع نطاق بين السودانيين، دون أن يعبأوا بفنانها السوداني. ولا يكون مكمن الإبداع عندهم هنا هو الفنان السوداني أو الأغنية نفسها، بل هو

إعجاب العرب العاربة بها. وهكذا إذا تحدث العرب عن سوداني يعمل عندهم كراعٍ وضربوا به المثل في الأمانة، تنادى السودانيون الواقعون تحت سطوة هذه الأيديولوجيا الغاشمة وطالبوا بأن تكرّم الدولة هذا الراعي الذي ما كان يمكن له أن يبيع أحد خرافه دون انكشاف أمره. والتكريم هنا ليس مقصوداً به الراعي في شخصه بقدر ما المقصود به تكريم العرب العاربة لتكريمهم سودانيّاً.

فإلى ماذا انتهى بنا هذا التبذّل والانبطاح؟ انتهى إلى بروز موجة أيديولوجية غاشمة في مختلف وسائل الإعلام العربي عامة والخليجي البترولي خاصة (أي الدول التي لعب السودانيون دوراً غير منكور في عمرانها، بل وتعليم ملوكها وأمرائها) تستهزئ بالسودانيين وتصوّرهم على أنهم نموذج البلادة والكسل والغباء. في هذا نلفت نظر القارئ للبحث القيم الذي كتبته زينب عباس محمد علي بخصوص الجائحة الإعلامية التي أصابت الإعلام العربي الخليجي بوجه خاصّ من حيث ابتناء صورة نمطية للشخصية السودانية ودمغها بكل الصفات السّالبة.

لقد قمنا بهذا الاستعراض لنقول للسودانيين إنهم على موعد قريب بإذن الله، فيه يُقبلُ العربُ العاربة على جميع أجناس الإبداع السوداني، بجانب إقبالهم على القيم السّودانيّة المشهودة من دماثة خُلُقٍ واعتزاز بالنفس، فضلاً عن نزعة السّودانيّين الطبيعية للنّصَفَة وإحقاق الحقّ. هذا بجانب إقبال العالم كلّه وليس العرب العاربة فقط على الإبداع الموسيقي بمثلما فعلت ذلك أفريقيا السّوداء. ثمّ هناك ثراء سوداني آخر ربّما لا يضاهيه ثراء مقابل على وجه الأرض، ألا وهو ثراء الأطعمة والأطباق الشعبية وتنوّع الطّبيعة والمناخ. فالسودان لعلّه الأغنى في هذا المجال على مستوى العالم بامتلاكه ما يزيد عن المائة طبق وطني أو متوطّن. فثراء الأطباق الوطنيّة السّودانيّة لا يمكن النّظر إليه بمعزل عن العمق الحضاري وتنوّع المناخات، فضلاً عن جمال الطبيعة في السّودان وثرواته الطبيعية .. إلخ. إنّا لنرى كلّ هذا رأي العين!

ليتحقّق هذا، يتوجّب على السودانيّين، قبل كلّ شيء، أن يكتشفوا هويّتهم الحقة بتحررهم من ربقة الأيديولوجيا الإسلاموعروبية وبأن يسكنوا إلى هوّيتهم الآفروعمومية بوصفهم أمةً أفريقيةً عربفونيةً سوداء. أي أن يصبحوا ممتلئين بأنفسهم وبما فيهم، لا توهّم الفراغ الوطني والثقافي بما يجعلهم يبحثون عمّن يملأ فراغهم. ولكن من فرُغت نفسُه من نفسِه لا تملؤه الدنيا بما فيها. فمقولة "القناعة كنزٌ لا يفني" تخدم كلا الفرد والجماعة والشعب والأمّة.

## الفصل الثّالث

# فضاءات منهج التحليل الثقافي

## التّنظير وتنزّلاتُه البرامجيّة

عالجنا بموجب منهج التّحليل الثّقافي العديد من القضايا ذات الطّبيعة النّظريّة والعمليّة، دون أن ندّعي أنّه الأوفق، بل اكتفينا بالتّشديد على أنّه منهج جديد ومختلف، مع ما في الجدّة والاختلاف من إشكالات تجعل الكثيرين ينفرون منه. وما كان هذا ليؤذينا في شيءٍ لو أنّه توقّف عند حدّه هذا. إلاّ أنّ موقف الكثيرين من منهج التّحليل الثّقافي وقع بين صنفين من النّاس. الصّنف الأوّل لم يقرأ التّحليل الثّقافي في مظانّه، مستعيضاً عن هذا بما يسمعه من آراء فطيرة، بجانب الانطباعات. من ذلك اتّهامُنا من هذا القبيل بأنّ التّحليل الثّقافي هو مجرّد كلام في الثّقافة (بالفهم التّقليدي للثّقافة وهو ما نعمل على تصحيحه هنا)، وبالتّالي ليس في تحليلنا الثّقافي ولو كلمة عن الاقتصاد. هذا الصّنف وسمناه بالدّيموقوقي. أمّا الصّنف الثّاني، فهم لفيفُ وقبيلُ المذهبيّين من ماركسيّين وشيوعيّين وعموم اليسار الذين انطلقوا من شدّة إيمانهم بمذهبيّاتهم ليس في رفضهم المطلق لمنهج التّحليل الثّقافي، بل في الإزراء به والاستخفاف بنا كما لو كنّا قد أتينا أمراً إدّا. هؤلاء وصفناهم بالأيديولوجيّين الذين تخشّبت أفكارُهم في رؤوسهم وأصبحت عقائد لا ينبغي المساس بها، أو تهديدها. وما علموا أنّ الفكرَ في جوهره لا يهدّدُ الفكرَ، بل يُثريه ويُغنيه. وربّما يتساءل سائل، أين الإسلاميّون من هذا الشّجار الفكري وغير الفكري في آنٍ؟ إنّهم في شُغلٍ شاغل بخيباتهم الكبرى وفشلهم الذي سيحكي عنه التّاريخ إلى أن تقوم السّاعة، أللهمّ إلا من رحم ربّي من أذكيائهم الذين سريعاً ما نفضوا أيديهم من هذه المعرّة الفكريّة السّياسيّة.

## منهج التّحليل الثّقافي والاقتصاد

لم يغفل منهج التحليل الثقافي قضية الاقتصاد فاشتملها في نظريته مقعّداً لها نظرياً وعملياً عبر تبنيه للاقتصاد التعاوني حيث تملك الجماهير (السلطة في المستوى القاعدي)، دون أن يتم تجريد القطاعين الخاص والعام (السلطة في المستوى السياسي) من أن يملكا. لقد انبنى مفهوم الاقتصاد التعاوني داخل منهج التحليل الثقافي لا بوصفه خياراً اقتصاديّاً مواتياً فحسب، بل تمّ تقعيده داخل بنية التّنظير للسّلطة بوصف الاقتصاد أحد أخطر محركّات الصّراع حول السّلطة.

في هذا الصدد طرح منهج التحليل الثقافي رؤى عملية استقاها من الواقع، لكن ليس قبل تقعيدها نظريّاً، ثمّ بعد هذا تقديمها كمنظوراً متجدّد في كيفية استشراف المشاريع التنموية عبر الاقتصاد التعاوني. وقد قدّم نماذج عمليّة للاقتصاد التعاوني في جنوب السّودان وشماله، فيه تملك الموارد المجتمعاتُ المحلّيّة وتفتح الباب للقطاع الخاص في أن يدخل معها كشريك. شملت التصوّرات النّظريّة للاقتصاد التّعاوني مشاريع تنموية ضخمة مثل الحوض النوبي (حوالي خمسة مليون فدّان)، وسهول السّافنا، وكذلك غابات المانقو، وسهول الأنناس البرّي في دولة جنوب السودان. كما تطرّقت تلك التّصوّرات لمشاريع تنموية ضخمة لمتأثّري سد مروي تقع في حوض بيوضة البركاني وينتج الفواكه المحسنّة محلّيّاً (غير المحسّنة خارجياً). وتُسقى هذه المشاريع من مشروع آخر ضخم يقوم على تحلية مياه الصرف الصحي في العاصمة المثلثة وشندي والدامر وعطبرة وبربر، عبر أنابيب ضخمة تمرّ أسفل النيل في العاصمة وتظهر على سطح الأرض بانسيابية الكنتور في منطقة عطبرة وبربر (انقاذاً لمياهنا الجوفية التي تلوثت باستخدامها للصرف الصحي). وكذلك تحويل مشاريع الزراعة المطرية بسنار والنيل الأزرق والبطانة والقضارف إلى مشاريع تنموية تعمل وفق نظام الاقتصاد التعاوني حسبما شرحناه أعلاه (انظر تفصيل ذلك في **منهج التّحليل الثّقافي: مشروع الدّولة الوطنيّة السّودانيّة وظاهرة الثّورة والدّيموقراطيّة**، 8102).

## الدّولة الإسلاموعروبيّة وسياسة اصطناع المشاكل باستغلال التّباينات الإثنيّة

إزاء هذا ينبغي مقارنة ما فعلته الدّولة من حيث تمكينها لـ "رعيان" إثنيّة رفاعة الهُوي العائدين من دولة جنوب السّودان بعد انحباسهم هناك لعدّة سنين جرّاء قفل حكومة السّودان لحدودها مع دولة جنوب السّودان عشيّة انفصال الأخيرة وتحوّلها إلى دولة مستقلّة. في البدء ما كان ينبغي لحكومة السّودان إغلاق الحدود بينها ودولة الجنوب وهي تعلم أنّ القطاع الرّعوي لإثنيّة كاملة لا يزال بجنوب السّودان. وحتّى عندما سمحت لهم بالعودة، كان ينبغي أن تُصادر الأراضي من كبار الملاّك الأفراد والأسر من خارج المنطقة الذين يملكون ما يفوق 08% من الأراضي، بينما الباقي ليس سوى حيازات صغيرة موزّعة على مجموعات إثنيّة قد تصغر أو تكبر. بدلاً من أن تفعل هذا، قامت الدّولة بإطلاق يد القطاعات الرّعويّة لهذه المجموعة الإثنيّة وغيرها على أراضٍ يملكها منسوبون لإثنيّة الهوسا السّودانيّة في شكل حيازات لا تتجاوز فيها الأسرة

الواحدة الخمسة إلى عشرة فدادين.

مساء الجمعة 21 سبتمبر 2018م، صرّح الرّئيس المخلوع، حسبما جاء في الإذاعة بتاريخ السّبت 22 سبتمبر 2018م، ذلك خلال اجتماعه مع قبيلة رفاعة الهُوي التي جاءت لتبايعه، ما يلي "... الطُّرحِ الآن من مشاكل .. حقيقةً أنحن من بداية الانفصال وبداية عودة أخوانّا من جنوب السّودان كان بالنّسبة لينا هم .. يجب أنّو نحل مشاكلهم .. ونحن القرارات طلّعناها وقرار واضح جدّاً بي 10% من من المشروعات الزّراعيّة .. إذا أرض الـ 10% كفّت، الحمد لله؛ ما كفّت، همّ ليهم الأسبقيّة في أنّو ياخدو الأراضي اللي تمكّنهم أنّو حقيقي يستقرّوا .. أنحن حقيقةً بنفتكر الإدارة الأهليّة ليها دور مهم جدّاً ... بالنسبة لي قضايا االمنطقة دي إنشا الله لمّن نجي نقعد ونشوفها مع اخوانّا .. والمشاريع حنتابعها .. محاولات تفجير العلاقات بين مكوّنات المجتمع، يا جماعة، دي مؤامرة". بالرّجوع إلى موقع رئاسة االجمهوريّة بتاريخ 27 سبتمبر 2018م، تلاحظ أنّ نصّ ما أدلى به الرّئيس المخلوع لم يرد، بل تمّت الإشارة إلى أن قبيلة رفاعة الهُوي قد بايعت الرّئيس على الوقوف معه في انتخابات 2010م، ولكن طبعاً بثمن! وهو الأرض (انظر في ذلك: www.presidency.gov.sd/news/President%20of%20the%20 Republic%20stresses%20the%20importance%20of%20the%20 role%20of%20civil%20administration%20in%20enhancing%20 security%20and%20stability%20in%20the%20country).

بموجب عموميّة كلمة الرّئيس المخلوع الارتجالية، تمّ تفسيرُها على أنّها تطلق لهم العنان للحصول على أيّ أراضي يرون إمكانيّة وضع يدهم عليها، دون أن يكون للدّولة أيّ دور في تنظيم استقرار هؤلاء الرّعاة الذين جرّدتهم من مراعيهم في البدء بموجب سياسة توزيع الأراضي بعشرات، بل ومئات الآلاف من الأفدنة، للأشخاص الذين أغلبُهم من خارج المنطقة. فبدلاً من خلق شراكة تعاونيّة بين كبّار الملاّك الأفراد والجماعات الوهميّة (مثل "جمعية قرية كذا" [بشمال السّودان النّيلي] بينما الملاّك لا يتجاوزون أصابع اليد الواحدة من موظّفي الحكومة الكبار الذين ينتمون للقرية المزعومة)، والدّخول مع المجموعات الإثنيّة بوصفها مالكة الأرض الفعليّة (رفاعة الهُوي وغيرهم)، ها هي الدّولة تدخل في توليد الصّراعات الإثنيّة عبر الانحياز لهذه ضدّ تلك. وهي نفس السّياسات التي أنتجت لنا أزمة بحجم دارفور.

بعد تصريحات الرئيس المخلوع بيومين وقعت أحداث مؤسفة في إحدى قرى الدّندِر بالنّيل

الأزرق جرّاء حدث عابر لا يستحقّ أن يُذكر اتُّهم فيه شابّان من الهوسا (أو الفولاني) بالتّحرّش بفتاة من رفاعة الشّرق، ذلك يوم الجمعة 23 سبتمبر 2018م. في لحظة اشتعلت النّيران في أكثر من 600 منزل بتلك القرية، ذلك بعد نهب الممتلكات التي حُمّلت على المركبات، بينما حُرقت المركبات بالقرية، وكذلك الحيوانات، كلّ هذا والشّرطة تقف عاجزةً عن احتواء الصّراع الدّامي، الأمر الذي استوجب تدخّل الجيش.

وكانت نفس هذه السّياسة قد أدّت قبل ذلك إلى اندلاع الصّراع الدّامبي في منطقة القضارف (قرية حمرا)، تحديداً يوم الإثنين الموافق 23 يوليو 2018م، حيث نشب الصّراع بين إثنيّة اللحويّين الجواميس الرّعويّة من جانب وإثنيّة الهوسا الزّراعيّة من الجانب الآخر، وسالت الدّماء بموجب إطلاق سياسة اليد التي اتّبعتها حكومة الولاية (غالباً بتوجيهات مركزيّة كما ثبت لاحقاً)، حيث سُمح لمجموعة رعويّة (اللحويّين الجواميس) بأن يستقرّوا في أراضي زراعيّة تفلحُها إثنيّة الهوسا بصورة أساسيّة. فالحكمة الأهليّة السّودانيّة تباعد دوماً ما بين المجموعات الإثنيّة الرّعويّة من جانب والمجموعات الإثنيّة الزّراعيّة من الجانب الآخر. مقابل هذا وكردّ فعل، ظهرت منظّمة تحمل اسم "منظّمة الهوسا السّودانيّة الدّوليّة" حيث شرعت في تدبيج البيانات من فرنسا "حول أحداث الدّندر بتاريخ 21 ـ 22 سبتمبر 2018م)، ذلك باعتبار أنّ مجموعة الهوسا الإثنيّة قد تمّ استهدافها من قبل نظام الإنقاذ كما استهدف باقي القبائل غير العربيّة في دارفور.

الملاحظ أنّ جميع هذه المشاكل يمكن وضع الحلول لها، أوّلاً بتوطين الرّحّل الرّعاة، لكن ليس في الأراضي التي تُحيل إلى المجموعات الإثنيّة حيث يتوزّع أعضاؤها ملكيّة الأرض في شكل حيازات صغيرة، بل بترتيب شراكات تعاونيّة بين كبّار الملاّك الأفراد الذين يملكون مساحات تفوق مساحتُها جميع ما تملكه المجموعات الإثنيّة المتفرّقة. ولا يعني أن يتمّ إنجاز هذا المشروع عبر سياسات المصادرة والتّأميم الفاشلة التي شهدناها أوّل أيّام نظام مايو، أو تخصيص نسبة من الأرض لأهالي المنطقة فيما نشهده الآن، ذلك دونما أيّ بناء قدرات وإمكانيّات، الأمر الذي عادةً ما ينتهي بالفشل. بل يمكن أن يقوم كلّ هذا بتخطيط وتنسيق تامّ بين كبار ملاّك الأرض من جانب وبين مواطني المنطقة من الجانب الآخر، وبالتّدريج مع رفع قدرات أهالي المنطقة وتدريبهم جيّداً. ولنا في مشاريع مماثلة نموذجاً نستمدّ منه العظات والخبرات، مثل شراكات بعض الرأسماليّين وأصحاب الأراضي (مثل تجربة عثمان صالح

في قرية الكنوز بالنّيل الأبيض منتصف القرن العشرين). وكذلك هناك الكثير من التّجارب الثّرّة التي يمكن أن نستمدّها من مشروع الجزيرة كونه قام في أصله كشراكة بين المصنّعين والمزارعين، وهي أرضيّة شراكة تعاونيّة جيّدة لولا الظّلم الذي حاق بالمزارعين وملاّك الأراضي. وكل هذا يمكن تلافيه استشرافاً لما هو أحسن وأفضل.

في المقابل، علينا أن نتأمّل ما يفعله نظام الإنقاذ هنا، لنلاحظ أنّ غاية المنتهى فيما يفعلون ويخططون له ليس سوى إعادة إنتاج لأزمة دارفور (انظر محمّد جلال هاشم، 2006؛ 2013). ويكشف لنا هذا فساد الحكم والحكّام، عندما يعجزوا وتنقطع عنهم حبال الفكر والخطط عن اجتراح الحلول وتنمية المناطق المهمّشة، بينا تمتدّ بهم حبال الحيل والفتن للتّلاعب بالعلاقات الإثنيّة العامرة بالإخاء وقيم الحياة المشاركة وتحويلها إلى أُتون حرب أهليّة.

**الاقتصاد التّعاوني: عودٌ على بدء**

ما يجدر ذكره أن التخطيط لهذه المشاريع، مشاريع الاقتصاد التّعاوني التّنمويّة، قائم على أن تكون متعددة الأغراض والمنتجات، حيث تجمع بين الزراعة وتربية الحيوان والتصنيع الزراعي وغير الزراعي، بحيث تنتهي إلى توطين الرّحّل والرّعاة. وبما أنّ أغلب هذه الأراضي تقع ضمن حزام الصّمغ السّوداني، لذا وجب أن تكون هناك أحزمة حول كلّ الحيازات، الصّغيرة والكبيرة، ذلك لحماية أشجار الهشاب من القطع الجائر، بالإضافة لتنويع مداخل الجمعيّات التّعاونيّة. كما ستخدم هذه الأحزمة كحواجز هوائيّة للمزروعات، بجانب مساعدتها في عدم تجريف التّربة.

إن تفاصيل هذه المشاريع ربما لا تكون مكتملة في شكل دراسات جدوى (وما ينبغي لها ذلك نسبةً للمتغيرات المتسارعة). إلا أن أهم شيء فيها أنها توقف استغلال القطاعات الثرية في المجتمع السوداني (وليس الطبقة الرأسمالية كوننا في السودان لم نملك بعد طبقةً برأسمالية بحق وحقيق، هذا بخلاف استخدام الاسم مجازياً) من جانب، كما تحمل من البشريات للقطاعات الفقيرة والمهمّشة لدرجة تجعلها لا تعيش فرحة الحلم فحسب، بل تطمح لتحقيقه متى ما توفرت الظروف السياسية المواتية. إنما تقوم مشاريع النهضة أوّل ما تقوم على امتلاك الحلم الواقعي، وما صناعةُ التاريخ إلا تحقيق هذه الأحلام وجعلها واقعاً معاشاً.

إنّ أهمّ ما أضافه منهج التّحليل الثّقافي إلى الاقتصاد التّعاوني هو تقعيده داخل بنيته النّظريّة

المتعلّقة بالصّراع حول السّلطة وما يلي ذلك من صراع للطّبقات. فالاقتصاد التّعاوني، وفقما يطرحه منهج التّحليل الثّقافي، يجعل العلاقة بين القطاعات القاعديّة المنتجة من جانب، ثمّ الرأسماليّة الوطنيّة من الجانب الآخر، والقطاع العام من جانب ثالث ـ يجعل العلاقة بينها علاقة تكامليّة، بدلاً من أن تكون علاقة تضاد وتنافر تعمل على الإقصاء والتّصفية. وبالطّبع هذا لا يلغي التّوتّرات بين هذه القطاعات، لكنّه يجعل الصّراع بينها صراعاً صحّيّاً معافى بجعله صراعاً جدليّاً، غير هدّام. وبالطّبع، العامل الحاسم في هذه المسألة هو الوعي الثّقافي النّازع للخير الجمال، فهو الذي سيعصم عذه القطاعات من تحويل الصّراع بينها من جدليّته المعافاة إلى صراع هدّام يقضي على الأخضر واليابس.

إن نظرتنا للاقتصاد التعاوني لا تختلف في جوهرها عن النضال والعمل المستمر، بين روّاد الآفروعموميّين بوجه خاص وجميع من ناضلوا من أجل الاشتراكيّة بمختلف مدارسها وأجيالها بوجه عام، ذلك لأكثر من قرنين من أجل تحقيق المساواة والعدالة. لم نفعل ذلك اتباعاً للمدارس التي سبقت ولا تزال تعمل، بل تفاعلاً معها ومع تجاربها، ثم تجاوزاً لها بالنّظر إلى صيغة الاقتصاد التعاوني على أنها أنجع المقاربات لتحقيق الاشتراكية التي نسعى لتحقيقها في واقع السّودان. في هذا الصّدد جاءت مفاكراتُنا مع الحزب الشيوعي السّوداني كيما يعلن تبنّيه للاقتصاد التّعاوني باعتبار أنّ هذا هو أهدى السّبل وأقصرها اليوم لتطبيق ما هو ممكن من الاشتراكيّة (انظر مقالنا: الحزب الشّيوعي السّوداني .. الله لا جاب يوم شكرك)!

في هذا يتفق منهج التّحليل الثّقافي مع التيار الآفروعمومي الذي نادى بتطبيق الاقتصاد التعاوني على أن في هذا يكمن التحقيق الأمثل والأنسب للاشتراكية. فالحركة الآفروعموميّة كانت منذ نشأتها، ولا تزال، تؤمن وتعمل من أجل تحقيق الاشتراكيّة. إلاّ أنّها اتّخذت من الاقتصاد التّعاوني مذهباً لها يمايز مدرستها الاشتراكيّة عمّا تعداها من مدارس. بهذا، وبغيره، يثبت منهج التّحليل الثّقافي أنه حركة منفتحة ما بين التيارين الفكريين: التاريخي المادي والتاريخي الثقافي، غير منغلق، وتلك سيمةُ الفكر الحرّ والمتحرّر من الأيديولوجيا. وبهذا نؤكّد مقولتنا بأنّ الفكر، طالما كان فكراً، فلا يُدحض بمثلما لا ينبغي تحويله إلى إيمان. فالفكر يُتّفق معه (بدرجات)، بمثلما يُختلفُ معه بدرجات، قد تزيد أو تقلّ، وإلاّ فقد الإنسان قابليّته الاستقلاليّة وأصبح تُبّعا وإمّعةً، وبهذا يصبح غير ذي فكر، بل ذا عقيدة.

## مدرسة منهج التّحليل الثّقافي: استقلاليّتها وانفتاحها

تميزت حركة التحليل الثقافي بفاعلية كبيرة يرجع الفضل فيها لعمق مفهوم الاستقلالية في بنية تنظيرها. فبالرغم من أن بروز هذه المدرسة الفكرية حدث داخل أروقة حركة الطلاب المستقلين بالجامعات والمعاهد العليا قبل حوالي نصف قرن، إلا أنها تجاوزت ذلك وأصبحت بانعطافة القرن الحادي والعشرين منهجاً فكرياً مفتوحاً وغير محصور بحركة سياسية بعينها. وليس أدل على انفتاح هذه الحركة من اعتمادها مفكّراً نحريراً مثل الدكتور الباقر العفيف كأحد رموزها برغم اختلاف المشارب والمنطلقات. وكذلك انضواء منسوبي هذه الحركة الفكرية لمختلف التنظيمات السياسية والاجتماعية، دون انحصارها داخل أسوار حركة المستقلين وما تمخض عنها من تنظيمات.

ولا يزال تنظيم مؤتمر الطّلاب المستقلّين في الجامعات السّودانية يتمسّك بهذا المنهج بوصفه عماد أطروحته الفكرية ـ هذا وسط ضغوط متزايدة من أجيال الرّعيل الأوّل وبعض القيادات الوسيطة والشّابّة المنخرطة في حزب المؤتمر السّوداني الذي يمثّل حالة فريدة لتنظيم سياسي يقوم في عمدة نشاطه بوصفه كياناً جامعاً للخلايا النّائمة للأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة. فالغالبيّة العظمى، إن لم نقل كلّها، من الجيل الوسيط والحديث المنتمي لهذا الحزب الإسلاموعروبي تتلمذت على هذا المنهج في مقتبل شبابها إبّان زمن الطّلَب، ولكن بعد التّخرّج عادت إلى قواعدها الإسلاموعروبيّة بهدوء وحتّى دون مواجهة الأمر بين أنفسهم، ولا عجب فالأيديولوجيا تزيِّف الواقع، وعدم مواجهة النّفس ليس سوى الاستعداد النّفسي للوقوع في ربْقة الأيديولوجيا. وعلى هذا، نشطت هذه الأجيال القديمة والحديثة في محاربة منهج التّحليل الثّقافي، في البداية بطريقة غير مباشرة، ريثما يكشفوا عن نواجزهم، كلّ هذا دون أن يكون في مقدورهم تقديم أيّ بديل له للتّنظيم الطّلاّبي. فكلّ ما يفعلونه هو حملُه على التخلّي عن هذا الفكر وإحداث انبتات في استمراريّته الفكرية التي قاربت الآن الأربعين عاماً منذ مرحلة الشّعارات البسيطة وصولاً إلى مراحل التّنظير المركّبة. كلّ بالرّغم من أنّ كثيراً من هؤلاء الذين يمارسون الضّغوط على مؤتمر الطلاّب المستقلّين للتّخلّي عن منهج التّحليل الثّقافي يعلنون ظاهريّاً تبنّيهم لمنهج التحليل الثّقافي ونظريّة صراع الهامش والمركز. وفي رأي الكثيرين أن هذا ليس سوى شكل من أشكال النّفاق السّياسي.

وقد دفع هذا الوضع إلى إحداث زعزعة وخلخلة بين العديد من تنظيمات مؤتمر الطلاّب

بالجامعات والمعاهد العليا، ما دفع بعضَها ليس فقط للإعلان بوضوح أنّها تتمسّك باستقلاليّتها كحركة طلاّبيّة رائدة وصاحبة فكر ينتمي لما بعد الحداثة، وأنّها صاحبة رؤية ثاقبة، بل لإعلان أنّها لا علاقة لها بالحزب المسمّى "المؤتمر السّوداني". ومن المتوقّع لهذه الحركة التّحرّريّة أن تنتشر وتتداح دوائرها إلى أن تنتهي بتحرير جميع تنظيمات مؤتمر الطّلاّب المستقلّين بالجامعات والمعاهد السّودانيّة. ومن المتوقّع أن تزيد هذه الوتيرة جرّاء تداعيات ثورة ديسمبر 2018م ـ أبريل 2019م المجيدة حيث انكشفت ورقة التّوت عن عورة هذا الحزب وحقيقة انتمائه للأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة.

وكما سبقت الإشارة، هذه العناصر غير الفكريّة، ذات الاهتمام السّياسي السّطحي كنّا عذرناها لو أنّها قدّمت في المقابل شيئاً. لكن أن يتّخذ المرءُ من حالة اللافكر منطلقاً له به يحارب الأطروحات الفكريّة بدلاً من محاورتها ومناقشتها، ثمّ بعد كلّ هذا يُوهم نفسَه بأنّه إنّما يفعل هذا من باب الحرص على الفكر، فهذا ممّا لا يمكن السّكوت عنه أو الصّبر عليه.

**الاستقلاليّة موقف فكري!**

هكذا صدع بها أخونا علي القاضي عام 1983م (وقتها كان طالباً بجامعة الجزيرة). وجاءت مقولتُه الغرّاء هذي في معرض الرّد على السّؤال المحوري الذي شغل سنين عددا غالب قطاعات مؤتمر الطلاب المستقلّين بالجامعات والمعاهد داخل السّودان وخارجه: هل نحن مستقلّون لأنّنا لم نجد شيئاً بعد ننتمي إليه، أم نحن مستقلّون لأنّنا قد وقعنا على شيء وانتمينا إليه؟ وهو السؤال الحاسم الذي فصل بين القطاعات اللامنتمية Floaters لأيّ شيء وبين القطاعات التي شعرت بانتمائها لحركة بعينها انطلاقاً من إيمان حدسي بأنّ على هذه الحركة أن تلعب دوراً فاعلاً في المصير الوطني (أي استشعار الحسّ الحركي، جرثومة الوعي الفكري في مبتدأ أيّ حركة). وبالفعل، شكّلت تلك النّقطة بداية انطلاق للتنظير الفكري داخل حركة المستقلّين. وهكذا تطوّرت الفكرة لتصبح العمود الفقري لمنهج التّحليل الثّقافي. تطوّرت فكرة "الاستقلاليّة" في تشكّلاتها النّظريّة اللاحقة من مفهوم "الاغتراب" عن هيقل وماركس (انظر مفهوم الاغتراب عند شاخت) حيث يتراوح المفهوم بين شقّين، أحدهما سالب (هو ما أوقفنا عليه اسم الاستلاب والاغتراب)، والثّاني إيجابي (هو ما أوقفنا عليه اسم الاستقلاليّة). والفكرةُ في بساطتها أنّك لا يمكن أن تقوم بتحريك الكرسي طالما كنتَ تجلسُ عليه؛ لكنّك في سبيل

تحريكه (أو تعديله وحتّى صناعته)، تحتاج لأنّ تستقلّ عنه كيما تفعل ذلك. وعليه، تصبح الاستقلالية علاقة ارتباط وضلوع Engagement، وليس علاقة مفاصلة Disengagement وانقطاع أو قطيعة.

ثمّ استناداً على هذا الفهم تطوّرت نظريّة الأصالة والمعاصرة التي تحكم الانتقال من التّقليديّة إلى الحداثة ومنها إلى ما بعد الحداثة. والفكرةُ في أبسط صورها أنّ السّلوك البشري يصبح مؤسّسةً قائمة بذاتها عندما يكتسب شكلاً Form يتّصف بالدّيمومة، بالإضافة إلى وظيفة لازبة Necessary Function، مرتبطة بالشّكل يقع عليهما مناط الانتماء والإحساس بالذّات وتحقيقها. دعونا، مثلاً، نأخذ جنساً Genre بعينه من مؤسّسة الزيّ السّودانيّة، ولنقل "التوب" النّسائي السّوداني. فهو له شكلُه وكذلك وظيفتُه االلازبة. بخصوص الشّكل، نلاحظ أنّه لم يتغيّر كثيراً، وهذا ما نعنيه بالدّيمومة. أمّا بخصوص الوظيفة، فهنا يقع التّغيير. فالزيّ، مطلقاً، حكمته وظيفة أوّليّة Initial Function تتعلّق باتّقاء البرد أو الحرارة. ولكن ما نراه الآن أن هذا "التّوب" لا يُلبس بالمرّة لإيفاء أيٍّ من هاتين الوظيفتين الأوّليّتين. قطعاً يُستخدم "التّوب" الآن للتّعبير عن وظائف أخرى، منها، مثلاً، ستر الجسد. إلاّ أنّ الوظيفة الأساسيّة التي يُستخدم "التّوب" النّسائي من أجل إيفائها فهو قيمة ذات شقّين: الأولى الانتماء والثّانيّة الجمال. ويعني هذا أنّ المرأة السّودانيّة (ومعها باقي المجتمع طبعاً) قد استقلّت بالتّوب من وظائفه الأوّليّة لتحقيق وظائف جديدة حادثة. وهذا يعني، في جانب منه، المحافظة على الشّكل (الأصالة)، بينما التّعبير عن قيم جماليّة (غير ماديّة) حادثة وجديدة (الحداثة). هذا ما تمّ من تبلور سلوك بعينه نشهد عليه في حيواتنا ولو كان سابقاً لها.

الآن دعونا نضرب مثلاً آخر يتعلّق بكيف نستخدم هذا المنهج لتحقيق أصالتنا ومعاصرتنا من حيث توطين التّكنولوجيا. وفي الحقِّ، لا يوجد تحدّي واجه شعوب ما بعد الاستعمار أخطر من توطين التّكنولوجيا (في ذلك يُرجى مراجعة ما كتبه الدّكتور قصي همرور، 2018؛ 2015؛ تحت الطّبع، حيث تقف كتاباتُه لوحدها، غير مسبوقة). دعونا نأخذ تجربة "نادي الزّوارق النّهريّة" بالخرطوم. فنظرة عابرة تكشف عن أنّ جميع الزّوارق الرّاسية على شاطئه لا علاقة لها بصناعة المراكب في السّودان. هذه هي الملاحظة الأولى؛ الملاحظة الثّانية هي أنّها جميعاً تنتمي لصناعة الزّوارق في الغرب الأوروبّي؛ الملاحظة الثّالثة هي أنّ هذه الممارسة تنتمي إلى سلوك ثقافي غربي وافد؛ الملاحظة الرّابعة هي أنّنا في السّودان لدينا سلوك ثقافي

يختصّ بالمراكب وتجديفها؛ الملاحظة الخامسة هي أنّ هذه الممارسة السّودانيّة لا تزال في غالبها الأعظم معتقلةً في وظائفها الأوّليّة (لنقل المواطنين من ضفّة لأخرى أو لصيد السّمك .. إلخ). والسّؤال هو: هل من الممكن أن نستقلّ بكلا صناعة المراكب التجديفيّة والسّلوك الثّقافي المتعلّق بتجديفها كيما نعبّر عن قيم جماليّة حادثة، مثل حبّ وهواية تجديف المراكب؟ الإجابة هي ألف نعم، وليست نعماً واحدة! فهذه المراكب المستوردة هي نفسها قد بلغت هذه الدّرجة من حيث الشّكل والوظيفة عبر عمليّة استقلاليّة جرت أحداثُها في مجتمعات أخرى تمكّنت من تحقيق أصالتها ومعاصرتها. وما نقل هذه الممارسة بحذافيرها إلى السّودان سوى تبعيّة وحالة من حالات الاستلاب والاغتراب، سعت عبره قطاعات بعينها من المجتمع السّوداني للتّشبّه بالغرب، تعالياً واستعلاءً، أو بأخذ الأمور على علاّتها بلا أيّ نظرة نقديّة، وهذا أسوأ لأنّه يكشف درجة التّبعيّة والإمّعيّة. عليه، من هذه الزّاوية، يصبح منظر هذه القوارب الراسية مسخاً ثقافيّاً وحالة مرضيّة ينبغي أن تشمئزّ منها النّفوس.

بالرّجوع إلى إمكانيّة الاستقلال بصناعة مراكب التّجديف التّقليديّة في سبيل التّعبير عن قيم الحداثة المتمثّلة في هواية الزّوراق وتجديفها، نلاحظ أنّ هذه العمليّة سوف تقتضي جملة تحويرات في الشّكل، مثل التّقليل من سُمك الألواح لتخفيف وزن الزّورق، وكذلك شكل المجداف، بجانب التّغييرات التي ستطرأ على أحجام الزّوارق بموجب الأغراض الوظيفيّة، عرضاً وطولاً. وفي الحقيقة، كلّ الزوارق التي يتمّ صنعُها في الغرب قد مرّت بنفس هذه المراحل.

فماذا يعني كلّ هذا على المستوى الوطني؟ إنّه يعني توطين التّكنولوجيا حيث من المؤكّد أنّ صناعة المراكب التّقليديّة كانت ستشهد تطوّراً ضخماً، مستفيدةً من التّكنولوجيا المتاحة، دون أن تفقد هويّتها وطابعها المحلّي (الأصالة)، ثمّ كانت قطعاً ستدخل في سوق المنافسة العالميّة محقّقة بذلك معاصرتها. أمّا بخصوص الممارسة، فقطعاً سوف تتطوّر فرق التّجديف وقيادة الزّوارق النّهريّة بوصفها هواية متوطّنة (الأصالة)، بجانب المنافسة في المهرجانات والمباريات الدّولية (الحداثة).

وعلى هذا قِسْ في باقي الصّناعات، مثل صناعة البصّات في الورش المحلّيّة استفادةً من لواري النّيسان التي شهدت مراحل من التّطوّر ليست فقط جديرة بالإعجاب، بل وصلت درجة جعلت شركة نيسان تقوم بإدخال تعديلات كبيرة في تصميم الشاسيه لتحمّل التّعديلات

التّصميميّة التي فكّر فيها مبدعو هذه الورش. ولكن، بدلاً من دعم وتطوير هذه الصّناعة، قامت الدّولة في غشامة تدلّ على الاستلاب والاغتراب وبعد الانتماء لمكامن الأصالة في هذا الشّعب العظيم بالسّماح باستيراد البصّات السّفريّة الأحدث تكنولوجياً حتى قضت ـ أو كادت أن تقضي ـ على هذه الصّناعة الإبداعيّة. والمشكلة هي زيادة التّبعيّة لأنّنا لا نصنع هذه البصّات السّفريّة الأحدث وبالتّالي تزيد درجةُ اعتمادنا على المصنِّع الأساسي في صيانتها .. إلخ.

وبعد؛ تُرى ما هو العامل الأساسي الذي لو وُجد لجعلنا ذلك نعمل بكلّ ما أوتينا لتحقيق استقلاليّتنا، وإذا عُدم جعلنا ذلك أكثر ميلاً وانجذاباً للتّبعيّة والاغتراب والاستلاب؟ إنّه الوعي بالهويّة! فإذا كان هناك تيّار هُوِيّاتي يعمل على تكريس كراهيتنا لأنفسنا وإحساسنا بالدّونيّة، وجدنا أنفسَنا أشدّ انجذاباً نحو ما يقوم به الآخرون، انطلاقاً من إحساسنا بالنّقص وبفراغ أفئدتنا من الهويّة الذّاتيّة. ولهذا أصبح في حكم العادي أن نقرأ مثل هذه اللافتات: المخبز الألماني السّوداني (لمجرّد أنّ الماكينات مستوردة من ألمانيا، أو من تركيا أو ماليزيا .. إلخ. أمّا إذا ساد بيننا التّيّار الهُوِيّاتي الذي يجعلُنا ممتلئين بأنفسنا من هويّتنا كسودانيّين دون أن نحتاج لنعبر الحدود بلا فيزا في سبيل تحقيق ذواتنا، فعندها سوف نكون أكثر ميلاً وانجذاباً لابتداع البرامج التي عبرها نتمكّن من تحقيق استقلاليّتنا في شتّى المجالات، من اجتماعيّة وصناعيّة وتجاريّة ورياضيّة وسياسيّة .. إلخ، أي بفهمنا، جميع مجالات الثّقافة السّودانيّة.

فماذا يعني هذا؟ إنّه يعني التّحقيق الفعلي لاستقلالنا الذي مضى عليه أكثر من 60 عاماً منذ أن نلناه على المستوى السياسي الشّكلي بينما نحن نتراجع ونتراجع بطريقة تبدو كما لو كانت منظّمة، وفي كلّ المستويات، حتّى وصلنا أخطر مرحلة من التّدهور يمكن أن تصل إليها الدّولة، ألا وهو إشراف مؤسّسة الدّولة نفسها على الانهيار. وهذا لَعَمْري الخُسران الذي ما بعده خُسران، كون مؤسّسة الدّولة عندنا (السّودان) تعتبر أقدم وأعظم مؤسّسة دولة عبر التّاريخ، كانت، ولا تزال، تحمل اسماً واحدةً، ألا وهو "السّودان"، حيث ظلّ الاسم يُترجم عبر التّاريخ من لغةٍ إلى أخرى (راجع أسماء السّودان عبر التّاريخ وارتباطها بمعنى "السّواد" في هذا كتابنا: "السّودان: يكون أو لا يكون" بالإنكليزيّة). كما ظلّت رقعة هذه الدّولة تتّسع كلّما رجعنا للوراء في التّاريخ، بينما تنكمش كلّ تقدّمنا فيه إلى أن نبلغ لحظتنا الحاضرة.

## منهج التّحليل الثّقافي وصراع الهامش والمركز

كثيرون ينظرون إلى نظريّة المركز والهامش بوصفها نظريّة تقف بمعزل عن منهج التّحليل الثّقافي. وهذا خطأ أوقعهم فيه عدم امتلاكهم لما نقوله عبر قراءة ما نكتبُه، اعتماداً على ما يتداوله النّاس في مجالسهم؛ أي بالعامّي السّوداني "لفح الكلام"، ومن ثمّ التّظاهر بأنّهم لم يقرأوا ما كتبناه مرّة واحدة فحسب، بل قرأوه أكثر من مرّة. فإذا كان يمكن لهذه الأكاذيب ومثيلاتها أن تنطلي على أحد، فإنها لا يمكن أن تنطلي على كاتب المادّة نفسها. ففي مقدوره أن يكتشف من أوّل ثلاث كلمات أنّ المتحدّث يتظاهر بأنّه قد قرأ، لكنّه لم يقرأ. وفي الحقّ هذه إحدى أخطر مظاهر هشاشة الصّفوة السّودانيّة. بالعودة للموضوع أعلاه، لزم القول بأنّ قضايا الهامش والمركز ليست سوى تفريعة نظريّة من النّظريّة الأساسيّة، ألا وهي منهج التّحليل الثّقافي.

نقطة أخرى وجبت الإشارة إليها، وترتبط بعادة ذميمة درجت عليها القطاعات الهشّة من الصّفوة السّودانيّة التي لا تقرأ، بل "تلفح الكلام لفحاً"، هو تقويلُنا ما لم نقُلْه. فهي عادةً ما تلتبس عليها المفاهيم والأفكار بحكم أنّها لا تقرأ هذه المفاهيم في مظانّها. من ذلك تقويلُنا بأنّ المركز هو مركز جغرافي كما هو مركز إثني، بينما لم يحدث أن قلنا هذا أبداً! هذا دون أن نغفل مسألة السّلالة والادّعاءات بالنّقاء العرقي بوصفها أحد تجلّيات أزمة الهويّة في السّودان.

أدناه، مجتزآت من كتابنا: **منهج التّحليل الثّقافي: صراع الهامش والمركز**، الطّبعة الثّانية، 2019 (قيد النّشر)، نرجو منها أن تعفينا من حرج ما تبهتُنا به القطاعات الهشّة من الصّفوة السّودانيّة التي تنتمي في غالبها الأعم للخلايا النّائمة للأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة. الجدير بالذّكر أنّنا وضعنا نفس هذه المجتزآت في الصّفحة الخلفيّة لغلاف الكتاب في طبعته الأولى (2014)، بمثلما وضعناها في الطّبعة الثّانية. ولكن برغم كلّ هذه الإجراءات التي قصدنا من وراءها بذل آرائنا لهم، ذلولةً مزجاة، لا زالت هذه القطاعات تقوّلُنا ما لم نقُلْه.

**ما هو المركز؟**

المركز ليس إلاّ مجموعة من الصّفوة المعاد إنتاجها ثقافيّاً ـ ومن ثمّ أيديولوجيّاً ـ داخل حقل الثّقافة العربيّة الإسلاميّة عبر عمليّة من الأدلجة والتّشكيل، الأمر الذي يُفضي في النّهاية إلى شيئ لا علاقة له بإنسانيّة هذه الثّقافة نفسها وبذلك ينسفها. بهذا لا يكون المركز مرتبطاً بعرقٍ ما، أو جهةٍ ما، وما تصويره على أنّه كذلك إلاّ مجرّد خدعة. فالمركز مركز سلطوي، صفوي يحتكر السّلطة والثّروة، وفي سبيل تأمين مصالحه يسخّر الثّقافة والعرق والدّين والجغرافيا. بهذا

تُصبح هناك طريقٌ واضحة للطّامحين للسّلطة إذا ركبوها وصلوا إليها: الأسلمة والاستعراب، أي تبنّي الأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة.

وهكذا تكوّن المركز من صفوة متباينة الأمشاج والسّلالات والثّقافات، متلاقية في الأهداف المتمثّلة في الثّروة والسّلطة. هنا لا يهمّ من أيّ مجموعة ثقافيّة أو عرقيّة ترجع أصول المرء، طالما كان مستعدّاً للتّضحية بأهله تحت شعار الإسلام أو العروبة، وكلاهما بريئ من ذلك. وفي الواقع فإنّ أغلب الرّموز القياديّة التي قام عليها المركز من أبناء المجموعات الموغلة في التّهميش إلى حدّ التّعريض بها ثقافيّاً وعرقيّاً. فواقع اليوم يشهد بأنّ ما يسمّى بالسّودان الشّمالي النّيلي ليس سوى جماع أهل السّودان بمختلف سلالاتهم وإثنيّاتهم، مع فارق أساسي، ألا وهو انصياع الغالبيّة العظمى منهم لحرايك الأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة، بجانب ادّعاء التّميّز عن الباقين.

هذا هو المركز الذي يسيطر على مؤسّسة الدّولة في السّودان، مهمّشاً في ذلك جميع السّودانيّين. هكذا تكوّن المركز من أمشاج إثنيّة منبتّة عن أصولها، وهو مركز غير وطني بالمرّة ولا همّ له غير أن يحوز على السّلطة والثّروة. وهو مركز على استعداد لأن يبيع السّودان بالقطّاعي وبالجملة طالما كان ذلك سيُؤمّن له احتياز السّلطة والثّروة.

**ما هو الهامش؟**

ليس الهامش في جهة جغرافيّة بعينها (شمالاً كانت أو جنوباً، شرقاً أو غرباً أو وسطاً) دون غيرها، بل هو في كلّ مكان، ومن يغالط في هذا عليه أن يخرج مما يسمّى بالمناطق الحضريّة عدّة كيلومترات فقط ليرى التّهميش بأمّ عينه. كما لا يصبح الهامش وقفاً على مجموعات إثنيّة بعينها دون أخرى. وهذا هو مناط القول بأنّ الهامش ليس جغرافيّاً كما ليس عرقيّاً، بل هو هامش سلطوي أيضاً. من أسفٍ أنّ كثيراً من المثقّفين ينظرون إلى الهامش باعتباره المنطقة الجغرافيّة الواقعة في أقصى الغرب والشّرق والجنوب بخلاف وسط السّودان وشماله الوسيط، كما يربطون فهمهم هذا بالمجموعات المستعربة التي تعيش بهذه المنطقة ثمّ بالنوبيّين في أقصى الشّمال. هؤلاء يقعون في شرك نصبه لهم المركز نفسه.

إنّ النّظر إلى المركز من الزّاوية الجغرافيّة أو الإثنيّة يتقاصر عن الإحاطة بظاهرة التّمركز والتّهميش وارتباطها بعمليّة تداول السّلطة. أكثر من ذلك فإنّ هؤلاء النّاس يقعون في شركٍ

نصبه لهم المركز الذي يريد أن يصوّر الأمور وكأنّها تجري هذا المجرى. ذلك لأنّ ابتناء رؤية كهذه من شأنه أن يجيّر أبناء هذه المناطق ـ وهي أيضاً مهمّشة ـ لمصلحة المركز، وهو تجيير قد حدث فعلاً واستمرّ ولا يزال يستمرّ. كما لا ينفي هذا بأيّ حال من الأحوال الامتيازات المادّيّة النّسبيّة ثم الأيديولوجيّة الوهميّة التي أضفاها المركز على أبناء هذه المناطق من حيث إيهامهم بأنّهم عرق متفوّق ذو ثقافة متميّزة، فضلاً عن إيهامهم بأنّهم هم سادة البلاد الأصليّون مقابل مجموعات ثقافيّة أخري منها ما هو وافد ومنها ما هو أقلّ شأناً لا يعبأ الله بهم ـ حسب زعم المركز. لهذا ينهض فهمنا على أنّ أصول التهميش ترجع إلى قرون وليست عدة عقود كما يرى البعض. كما يذهب فهمنا إلى أن عمليات التمركز والتهميش ليست مرتبطة بعرقٍ ما، أو جهةٍ ما، وما تصويرها على أنّها كذلك إلاّ مجرّد خدعة.

إنّه لمن أسف الأسيف، وبقدر ما تنوّعت وتعدّدت كتاباتُنا في هذا الصّدد، إلاّ أنّ غالبيّة الصّفوة السّودانيّة من لفيف أنصاف المثقّفين وأشباههم الذين لا يقرأون وإذا قرأوا لا يفقهون، لا يزالون يقوّلوننا ما لم نقله، ويُحيلون إلينا أغاليط فهمهم وسوء نظرهم باعتبار أنّ المركز، وكذلك الهامش، ذو دلالات عرقيّة وجغرافيّة. فهؤلاء ليسوا فقط يقوّلوننا ما لم نقله، بل يوقعون أنفسهم في حلقة مفرغة وعمليّات تحصيل حاصل Tautological، ذلك بإحالتهم الجغرافيّة والإثنيّة للتّهميش. الآن جميعنا يعلم بأنّ دارفور قد وقع عليها التّهميش لدرجة تقتيل أهلها الآمنين وتنزيحهم قسريّاً بغية توطين مجموعات عربفونيّة استقدمتهم دولة الإنقاذ (1) من دول الجوار الغربي. وهو نفسه ما كانت هذه الدّولة المارقة تنوي أن تفعله بالنّوبيّين بشمال السّودان، ذلك عندما باعت ما مساحتُه 6.1 مليون فدّان بالحوض النّوبي بغرض توطين ما يقرب من 15 مليون فلاّح مصري، وهو نفسه ما كانت تنوي فعله بالمناصير وأمري والحامداب المتأثّرين ببناء سد مِرْوي (محمّد جلال هاشم، 2014). كلّ هذا في إطار خطّة نظام الإنقاذ (1) المارق في تغيير الخريطة الديموقرافيّة للشّعب السّوداني. حسناً! دارفور إذن وقع عليها التّهميش من قبيل ما وقع على هذه المناطق، وأكثر من ذلك في مناطق الهامش الأخرى بالنّيل الأزرق وجبال النّوبة، وقبلهما بدرجة أفظع في جنوب السّودان لدرجة دفع أهلنا بالجنوب لقبول الانفصال الذي صنع المركز الإسلاموعروبي شروطه.

الآن دعونا نختبر الإحالة الجغرافيّة والإثنيّة للتّهميش باتّخاذ دارفور كحالة دراسيّة. إذا تعاملنا مع دارفور كجغرافيا وقع عليها التّهميش من الوسط والشّمال النّيلي، سوف نقع في ورطة، ذلك

لأنّ هذه المنطقة النّيليّة تضمّ بين ظهرانيها قطاعات كبيرة من أهالي دارفور. عندها سوف نحكم بالإدانة على أهالي دارفور القاطنين بالمنطقة النّيليّة لمجرّد أنّهم يسكنون بهذه المنطقة. أمّا إذا تعاملنا مع التّهميش على الإساس الإثني، فعندها سوف نقوم باستثناء هذه القطاعات الدّارفوريّة التي تقطن بالمنطقة النّيليّة، لا لشيء إلاّ لاستنادنا على الإثنيّة في تعريفنا للتّهميش. فماذا يعني هذا؟ إنّه يعني إلغاء الإحالة الجغرافيّة للتّهميش طالما أصبح في الإمكان استثناء قطاعات إثنيّة بعينها تعيش في الجغرافيا النّيليّة الوسطيّة الشّماليّة بموجب الاختلاف الإثني. ماذا يعني هذا؟ إنّه يعني أنّ الإحالة الجغرافيّة للتّهميش تقوم بإلغاء الإحالة الإثنيّة بمثلما تقوم الإحالة الإثنيّة للتّهميش بإلغاء الإحالة الجغرافيّة. وهذا هو ما قصدناه بأنّها حلقة مفرغة، وضلالة ما بعدها ضلالة. إنّها في الحقيقة شرك من شراك المركز الذي يريد لقوى الهامش أن تقع فيه بغية تبديد جهودها الفكريّة والتّنظيميّة والحركيّة حتّى تذهب جهودها أدراج الرّياح.

## التّهميش تنموي وثقافي

يجري التّهميش على مستويين: بسيط ومركّب. التّهميش البسيط ذلك الذي ينحصر في الحرمان التّنموي والاقتصادي. في هذا يتساوى جميع السّودانيّين بمختلف ثقافاتهم وأقاليمهم باستثناء صفوةٍ منهم يشكّلون المركز وينتمون إليه. أمّا التّهميش المركّب، فذلك الذي يجمع بين الحرمان التّنموي والحرمان الثّقافي ممثّلاً في توجّهات الدّولة الأيديولوجيّة لإعلاء ثقافة بعينها على حساب ثقافات أخرى بما يندرج تبعاً لذلك من حرمان تنموي ومادّي. وتكشف النّظرة الأوليّة لواقعنا المعاش بوضوح انحياز الدّولة للثّقافة العربيّة إزراءً وتحقيراً للثّقافات غير العربيّة بالسّودان، أي الثّقافات الأفريقيّة. في هذا كان التّهميش الثّقافي مدخلاً للتّهميش التّنموي، إذ جعلت مؤسّسة الدّولة الاستعراب مقابلاً للأفرقة، ومن ثمّ قامت بإعلاء الهويّة العربيّة وإزراء الهويّة الأفريقيّة. وقد كان من أثر هذه التّكتيكات الأيديولوجيّة أن وجدت المجموعات الأفريقيّة (التي تعاني من التّهميش المزدوج تنمويّاً وثقافيّاً) نفسها في الدّرك الأسفل إثنيّاً، وثقافيّاً، واجتماعيّاً وسياسيّاً حسب درجات تهميش كلّ واحدة منها على حدة وجماعاتٍ، الأمر الذي يستوجب منها عملاً موحّداً، ولو تفاوتت درجات تهميشهم وتعرّضهم للاضطهاد.

إنّنا نرتكب جريرة التّسطيح الفكري إذا ما قفزنا من هذه المقدّمة (انحياز الدّولة الظّاهر للثّقافة العربيّة على حساب الثّقافات الأفريقيّة) إلى استنتاج أنّ الدّولة بذلك تنحاز لحملة الثّقافة

العربيّة. فحلقة التّهميش الثّقافي والتّنموي الموجّهة ضد الثّقافات الأفريقيّة إذا ما اكتملت، ستكشف عن أنّ الأمر قد انتهى بحملة الثّقافة العربيّة إلى نفس المصير، ألا وهو التّهميش المزدوج؛ ذلك لأنّ آليّات التّمركز والتّهميش في مآلاتها النّهائيّة تعمل على تهميش الشّعب السّوداني في مجمله ـ عرباً وأفارقة، عرقاً وثقافةً ـ بالنسبة إلى المركز العربي الكبير (العرب العاربة).

فنظرة متفحّصة للفضائيّات والبرامج التّلفزيونيّة التي يشاهدها عموم السّودانيّين، بالأخصّ من يقع تحت تأثير الثّقافة العربيّة، تكشف عمّا نقصده بالتّهميش المزدوج الذي يحيق بهذه المجموعات. فمن يُعدّ ويخطّط ويُخرج برامج محطّة تلفزيونيّة بعينها يفعل ذلك بالنّظر إلى الجمهور المستهدف استقراءً لما يريد. لكن الذين يُعدّون برامج هذه الفضائيّات ربّما لا يدور في مؤخّرة ذهنهم شيئ اسمه "الشعب السّوداني". ولنا أن نلاحظ اقتفاء الفضائيّات السّودانيّة لخطوات القنوات العربيّة بأسلوب وقع الحافر على الحافر، حتّى ما يستضمن تحقيراً لغير العرب من جموع المستعربين. من ذلك، مثلاً، استعمال الفضائيّات السّودانيّة فتيات عربيّات عاريات (غالباً حاسرات الرأس ولو كانت القناة حكوميّة)، وفي حال استحالة ذلك (لأسباب ماديّة) تتمّ الاستعاضة بفتيات سودانيّات بيض البشرة عن طبيعةٍ أو جرّاء استخدام المساحيق. هذا بالرّغم من أنّه لا توجد ولو قناة عربيّة واحدة تستعمل فتاةً سودانيّة كمقدّمة برامج، حتّى لو كانت بيضاء البشرة عن طبيعةٍ، دع عنك أن تكون سوداء كسواد أهلنا السّودانيّين بعموم.

إلاّ أنّ أدلّ دليل على ما نقوله هنا ما نعيشه الآن في أعقاب قيام ثورة ديسمبر 2018 ـ أبريل 2019م المجيدة حيث تبيّن تماماً أنّ المجلس العسكري الانقلابي ليس سوى واجهة زائفة تقف خلفها مليشيات الجنجويد ذات الأصول الأجنبيّة بقيادة محمّد حمدان دقلو (حميدتي) الذي هو نفسه تشادي الأصول. وليت إخواننا المجنّدين في مليشيات الجنجويد المستقدمين من دول الجوار الغربي كانوا هم منيُدير دفّة الأمور، إذن لكان ذلك أهون، على ما فيه من عار وطني كبير. ففي فهمنا الآفروعمومي ننظر إلى كلّ منسوبي الإثنيّات المنقسمة حدوديّاً على أنّهم يستحقّون أن ينالوا شرف الجنسيّة السّودانيّة. هذا بالطّبع مع رفضنا التّام والقاطع في أن تُمنح الجنسيّة السّودانيّة لمن سمحوا لنفسهم أن يكونوا مخلب قط في تقتيل أيّ سودانيّين حتّى لو كانت الجهة المستخدمة له هي الدّولة السّودانيّة، لأنهم بذلك يكونوا قد خانوا الشّعب السّوداني وطعنوه طعنةً نجلاء في الظّهر بالضّبط مثلما تكون الدّولة التي استخدمتهم قد خانت الشّعب

السّوداني والوطن.

إلاّ أنّ عارنا الوطني يزداد تعقيداً عندما نعلم بأنّ هؤلاء الجنجويد هم أنفسهم يتحكّمون في أمر السّودان بالوكالة عمّن أسميناهم في مخاطباتنا المباشرة بميدان الاعتصام التّاريخي حول القيادة العامّة لجيشنا المنكسر بمحور الشّر (السّعوديّة والإمارات ومصر). لقد تمّ وضع السّودان بذلك تحت الانتداب الثّلاثي العروبي، وهو ما أسميناه بعارنا الوطني الكبير. فهذا يعني أنّه لم يتمّ تهميش السّودان للمركز العربي الكبير فحسب، بل تمّ وضعه تحت الانتداب، بما يعني فقدانه الفعلي لسيادته. ومكمن العار هنا هو أنّ هذا قد حدث لنا بمعاونة الجيش السّوداني الذي يفترض فيه أن يحمي السّيادة. إنّ هذا هو سدرة منتهى التّهميش الذي حاق بنا، ولا يزال، بفضل الأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة. وكلّ العشم في أن تنجح ثورة ديسمبر 2018م ـ أبريل 2019م في تصحيح هذا الوضع، هذه الثّورة غير المسبوقة في تاريخ البشريّة. فإمّا هذا، أو هي الحرب الأهليّة المفتوحة. وهذا هو مناط قولنا بأنّ الحرب الأهليّة الفعليّة ربّما لم تبدأ بعد في السّودان.

لكلّ هذا يأتي قولنا بأنّ التّهميش المزدوج (ثقافي وتنموي) يحيق بكلّ فئات الشّعب السّوداني، من استعرب منها ومن تأفرق، وما ابتدار المركز باستهداف المجموعات الأفريقية (السّودانوأفريقيّة) إلاّ مجرّد تكتيك باعتبار ذلك مرحلة أولى ستعقبها حتماً المرحلة الثّانية ألا وهي استهداف المجموعات العربيّة (السّودانوعربيّة) بالسّودان بتهميشها هي نفسها، ذلك بجعلهم عرباً من الدرجة الثانية إن لم تكن الدّرجة الثالثة. وضع كهذا يقتضي من القطاعات الذّكيّة لهذه المجموعات أن تستشفّ حُجُبَ المستقبل القريب فتعمل على تلافي الكارثة. وتبدأ مثل هذه الخطوة الذّكية بالانخراط في صفوف القوى المهمّشة التي تناضل لتفكيك ماكينة التّمركز والتّهميش، ليس من منطلق النضال بالوكالة تعاطفاً وإنسانيّةً مع المجموعات الأفريقية في مآسيها ومحنها، بل من منطلق النضال بالأصالة إنقاذاً لذاتها ضمن نضال قوى السّودان الجديد لإنقاذ الإنسان السّوداني من الذّل والهوان والتّبعية ومن ثمّ تحقيق دولة السّودان الجديد.

وعليه، الأجدى أن ننظر إلى التّهميش في بعديه التّنموي والثّقافي، فإذا وقعنا عليه ما التفتنا إلى كم عدد المثقّفين من ذلك الإقليم المهمّش ممّن ارتضى أن يبيع أهله طمعاً في السّلطة وبدرةٍ من مال السُّحت. بعد هذا يمكننا أن ننظر إلى الواقع المعاش من حيث التّمتّع النّسبي بالسّلطة والثّروة الذي فازت به بعض الأقاليم على حساب البعض الآخر، خاصّةً النّيليّة منها،

إمّا لقربها الجغرافي من مركز السّلطة والثّروة، أو لزيادة حصّتها من التّعليم الأوّلي منذ عهد الاستعمار المصري التّركي، أو لمحاباةٍ من المركز في سعيه الدّائم لتحييد بعض قطاعات الشّعب ذات السّكون الأيديولوجي الإسلاموعروبي وتحويل ذلك السّكون إلى تواطؤ، ريثما يتمكّن المركز من تدجين القطاعات الأخرى جامحة الأفرقة لغةً وثقافةً. في هذا يتضح أنّ التّعليم نفسه قد تمّت قولبته وتشكيله ليخدم أيديولوجيا الهيمنة والقهر التّنمويّة والثّقافيّة. ويشهد واقع النّوبيّين اليوم ـ على سبيل المثال ـ بهذا؛ فهم من أكثر المجموعات نيلاً للتّعليم وفق هذه القولبة الجائرة؛ كما هم الآن، بفضل هذا، من أكثر المجموعات تعرّضاً للاندثار كمجموعة أفريقيّة سوداء لها لغتها وثقافتها وموطنها الجغرافي.

عطفاً على هذا نلاحظ كيف وقعت قوى الهامش في شرك المركز عندما نظرت إلى قلّة نصيب أبنائها وبناتها من الوظائف الحكوميّة على أنّه دليل التّهميش. فالحقيقة هي أنّ الوظيفة الحكوميّة (بما في ذلك ما جرت تسميته بالوظائف السّياديّة) ليست سوى الطُّعْم الذي يستخدمه المركز لصيد أبناء وبنات الهامش ودفعهم للتّخلّي عن أهلهم وتوريطهم في طبقة المركز، أي طبقة الأفنديّة. على هذا لا تبقى لهؤلاء الأبناء والبنات أيّ صلة بالهامش خلاف الصّلة العرقيّة. وفي الحقِّ لا يضرب المركز أيّ مجموعة مهمّشة إلاّ بالذين ينتمون إثنيّاً لنفس المجموعة المستهدفة. وقد اصطبغت مطالبات قوى الهامش بهذه الوظائفيّة منذ اتّفاقيّة أديس أبابا انتهاءً بالاتّفاقيّات المتطايرة Volatile Agreements التي درج نظام الإنقاذ على توقيعها مع أيّ مجموعة على استعداد للتّوقيع، حتّى لو كانت مجموعة اسميّة.

## منهج التحليل الثقافي والديموقراطية

بمثلما حدث مع الاقتصاد التعاوني، انبنت الدّيموقراطيّة داخل بنية التحليل الثقافي تنظيريّاً، لا بوصفها خياراً مناسباً للحكم فحسب. فطبيعة الصراع حول السّلطة في السّودان، وتراوحه بين الديموقراطية في جانب والدّيكتاتورية العسكرية في الجانب الآخر، سوف تفضي إلى انتصار الديموقراطية بوصف ذلك تأكيداً على أصالة الشعب السوداني (بشماله وجنوبه). وبالطّبع، لا مجال هنا لمراجعة ما قلناه في هذا الصدد، فعلى من يريد الاستزادة البحث عن ذلك في مظّانِه.

ومن أهمّ ما قام به منهج التحليل الثقافي بخصوص الديموقراطية فهو مراجعة النظرية

والتطبيق، وربّما كانت هذه هي المرّة الأولى التي يحدث فيها هذا في الفكر السياسي السوداني. فعلى مستوى النّظرية، تمّ التفريق تماماً بين الديموقراطية من ناحية، وبين الليبرالية من الناحية الأخرى. فالديموقراطية خاصيّة سلوكيّة تنزع لها النفس البشرية كونها تعمل على تحقيق الذّات بحكم جوهرها الذي يعمل على ترفيع قيمة الحريّة الجماعية (بوصفها إطاراً للحريّة الفرديّة)، ومن ثمّ تركيزها مرّة أخرى عبر آليّة الانتخابات، ثمّ بحكم انفتاحها بحيث يمكن أن تنمو في أيّ واقع إنساني خارج منبتها الأوّل. أمّا الليبراليّة فتتعلّق ابتداءً بالحريّة الفرديّة (بوصفها مُدخلاً للحريّة الجماعيّة)، ومن ثمّ تركيزها عبر آليّة الانتخابات. وهي بهذا تصبح خاصّية ثقافيّة غربيّة ولّدتها الرأسماليّة وتستخدمُها كسلاح لتدجين الجماعات عبر تسخيرها للفرد. وعلى هذا لا يمكن أن يتم استزراع الليبرالية خارج سياق المجتمعات الغربيّة، وعلى وجهٍ أخصّ في المجتمعات قبل الرأسمالية.

أمّا من ناحية التّطبيق (الانتخابات)، فقد دلّل منهج التحليل الثقافي على رسوخ قدم الديموقراطية في السّودان كممارسة في مستواها البسيط ممثّلةً في الجمعيات الخيرية ولجان الأندية ومنظمات المجتمع المدني (مع ملاحظة انحصار أغلبها على الرّجال دون النّساء). وفي ذات الصّدد (الانتخابات)، فصّل منهج التّحليل الثقافي ثلاثة مستويات في سبيل تحقيق جملة من الأهداف الأصيلة Fundamental والجانبية Collateral. فالانتخابات مطلقاً تعمل على بلورة جسم عبر تصعيد شخصيّات بعينها بما من شأنه أن يجعل ذلك الجسم يمارس السّلطة المفوّضة من الشّعب. هذا هو الهدف الأصلي للانتخابات. ولكن في وضعٍ اجتماعيٍّ ينشطُ فيه الاستقطاب ويحملُ الشّعبَ على أوفاز الأيديولوجيا، يمكن لآليّة الانتخابات أن تعمل كمحفّز ومنشّط Catalyst لهذا الاستقطاب. هنا جاءت رؤية منهج التحليل الثّقافي بضرورة استصحاب ديموقراطيّة المجالس المحلّيّة كشرط لازم للدّيموقراطيّة بغيره لا تصبح ناقصةً فحسب، بل مضرّة.

ومرادُ النّظر هنا أنّ هذه الانتخابات القاعديّة تهدف لتقديم الخدمات المباشرة لجمهور الحيّ حيث تصبح المعرفة الشخصيّة للمرشّح هي مناط التّصويت لهذا الشّخص دون غيره من مرشّحين، أي بصرف النّظر عن الانتماءات الحزبيّة. وقد دلّ تواتر فوز مرشّحي الحزب الشّيوعي في نقابات العمّال بعطبرة (مثلاً) خلال ستّينات القرن العشرين، مقابل سقوط مرشّحي نفس الحزب في الدّوائر الجغرافيّة، على ما نقوله. فالعمّال كانوا يعرفون أن مرشّحي الحزب

الشّيوعي سوف يعملون بكلّ ما يملكون لتمكينهم من نيل حقوقهم وحراستها، هذا بينما يحول الاستقطاب الناشب على مستويات انتخابات الدّوائر دون فوز ممثّلي الحزب الشّيوعي.

كما أولى منهج التّحليل اهتماماً خاصّاً للعلاقة بين الدّيموقراطية والإثنية وأبان بصورة عمليّة كيف يمكن للدّيموقراطيّة أن تلعب دوراً غير مسبوق في تطمين الإثنيّة وتمهيد الطّريق لها للتطوّر من الإحالة السّلاليّة إلى الإحالة الجغرافيّة. وقد تعلّقت رؤية منهج التحليل الثقافي في هذا الشّان بالمجالس النّيابية الإقليميّة وضرورة أن تستضمن فيها ممثّلين عن جمعيّات القرى بطريقة التّمثيل النّسبي ثمّ بوصفها كلّيّات انتخابيّة فوق الجغرافيا. وتكمن الجدليّة هنا أنّ هذه الانتخابات تقوم في عمدتها على منسوبي القرية (موقع جغرافي محدّد) أينما وُجدوا وكيفما قاموا بتنظيم أنفسهم في جمعيات؛ أمّا في الجانب الآخر، فإنّهم يصوّتون لتصعيد منتخب للقرية في المجلس النيابي للإقليم بصرف النّظر عن تشتّتهم جغرافيّاً (فوق جغرافي). وهكذا تحقّق الإثنيّة استقلاليّتها من السّلالة لتدخل براح الجغرافيا.

تنطوي هذه المراجعة المتماسكة للدّيموقراطيّة، بكلّ ما فيها من فرادة، على شرط هام، ألا وهو عدم جدوى تطبيق الانتخابات بوصفها إحدى أهمّ آليّات الحكم الدّيموقراطي في بلادنا إذا لم نستصحب هذه المستويات الثّلاثة معاً. وفي جانب الفرادة، لا نجد أيّ مراجعة لآليّات الدّيموقراطيّة في تجاربنا السّودانيّة إلاّ ما جرى في انتخابات ما بعد ثورة أكتوبر (1964م) وتمّ تكراره في انتخابات ما بعد ثورة أبريل (1985م)، ألا وهو ما يُعرف بنسبة القوى الحديثة ومقاعد الخريجين. وفي رأينا ليست هذه بمراجعة، بل تقف كأحد الدّلائل على فشل المتعلّمين بوصفهم يمثّلون الصّفوة. فالفكرة من وراء مقاعد الخريجين تنسف القاعدة الأساسيّة التي تقوم عليها الانتخابات كآليّة عادلة للتّمثيل. فالانتخابات تقوم في جوهرها على القاعدة التي تقول: صوت واحد لكلّ شخص واحد One vote, one person. ولكن فكرة مقاعد الخريجين تلك قلبت هذه القاعدة رأساً على عقب وحوّلتها إلى عكس ما تعنيه هذه المقولة، ذلك بأن تقوم الانتخابات وفق القاعدة التّالية: شخص واحد بصوتين One person, two votes. ويكشف لنا هذا مقدار طفيليّة الصّفوة وفشلها عن اجتراح التّغيير المنشود بوصفهم جزءاً لا يتجزأ من المجتمع. فهم يشترطون على المجتمع أن يقوم بتمييزهم وترفيعهم إلى مصاف الطّبقة المتمتّعة بالوجاهة والامتيازات، ذلك في سبيل أن يلعبوا دورَهم.

## منهج التحليل الثقافي وما بعد الحداثة

تبعاً لموضوع الأصالة والمعاصرة، نجد أنّ من بين أهمّ ما ميّز منهج التحليل الثقافي فاعليته الكبيرة في مناقشة قضايا ما بعد الحداثة وكيفية تدشينها في مجتمعات ما قبل الرأسمالية، انطلاقاً من نسبية الثقافة، دون إطلاقيتها. فالقيمة التي نهضت عليها ظاهرة ما بعد الحداثة هي نسبية القيم والأحكام. ففي عصر ما قبل الحداثة كانت القيم والأحكام مطلقة، مع نسبة قليلة من العدل والجمال؛ وفي عصر الحداثة، تمّ تجميل ذات القيم والأحكام المطلقة بقدر من العدل والجمال. لقد كانت كلا الحقبتين تتّصفان بإطلاقية القيم والأحكام. إلاّ أنّ ما ميّز عصر ما بعد الحداثة فهو نسبيّة القيم فيه ونسبيّة الأحكام تبعاً لذلك. وقد انسجم منهج التحليل الثقافي مع شروط ما بعد الحداثة بحكم اتّخاذه من الثّقافة (بموجب تعريفاته لها) مدخلاً لكلّ مقارباته النظريّة والعملية. فالثقافة نسبيّة، غير مطلقة؛ وهي في هذا تشبه الإنسان الذي ينتجها. فالإنسان كائن نسبي، غير مطلق. وفي الحقِّ، ما المطلق إلاّ الذّات الإلهيّة.

في هذا الصدد، انسجمت حركة منهج التحليل الثقافي مع حركات فكريّة فلسفيّة أخرى تولّدت في الغرب وحملت نفس اسمها (التحليل الثقافي)، هذا برغم الفاصل الزمكاني والمعرفي. ففي منتصف ثمانينات القرن العشرين برز مفهوم "التّحليل الثّقافي" في إطار استعراض الرّؤى الفكريّة لفلاسفة ما بعد الحداثة، من أمثال يورغين هابرماس، ميشيل فوكو، بيتر بيرقر، وماري دوغلاس وآخرين. تمّ تدشين ذلك المفهوم الفلسفي بصدور كتاب **التّحليل الثّقافي** (The *Cultural Analysis*, 1984) الذي قام بكتابته مجموعة من الفلاسفة الأمريكان الذين يقومون بتدريس الفلسفة في جامعاتها هم: روبرت وشنو [هكذا يُنطق الاسم بالشّين] Wuthnow Robert، ألبيرت بيرغسين Albert Bergesen، جيمس هنتر Hunter James، وإيديث كيرزويل Edith Kurzwell، ومن ثمّ توالت طبعاته إلى اليوم، هذا مع أنّ التّرجمة العربيّة للكتاب لم تصدر إلاّ في عام عام 2008م. بعد هذا ظهرت العديد من المؤسّسات الأكاديميّة التي حملت عناوينها اسم "التّحليل الثّقافي" في الغرب (لمزيد من التّفاصيل، يرجى أن يُراجع كتابُنا: **منهج التّحليل الثّقافي: فشل مشروع الحداثة في السّودان وتحديات ما بعد الحداثة** ـ قيد الطّبع).

في كتابنا المشار إليه أعلاه نقوم بتبيان أوجه التناص في مستوى المصطلحات والأفكار التي تثير الدّهشة. فكتاب التحليل الثقافي المشار إليه أعلاه كُتب عام 1984م، أي ومنهج التحليل

الثقافي خاصّتُنا يحبو خطواته الأولى. إلا أن ذلك الكتاب، كما أشرنا إلى ذلك أعلاه، لم يُترجم للعربية إلا في عام 2008م. ولو أنّ التّاريخ يُصنع بالتّمنّي، لتمنّينا لو أنّنا قرأنا ذلك الكتاب في زمنه، لكن هيهات!

كما يتطرّق كتابُنا المشار إليه أعلاه إلى كيفية توافق منهج التحليل الثقافي مع أحدث النظريات في مجال الدراسات الاجتماعية والمسوحات الاجتماعية، هنا نعني تحديداً النظرية التنزيلية Grounded Theory (الترجمة من عندنا ولنا تحفّظ عليها) والتّشخيص الظّرفي للحالة Situational Analysis القائم على المراقبة والملاحظة Participate Observation لتنبثق النّظرية من الحالة، لا أن تُطبّق النظريّة على الحالة بطريقة فوقية. ثمّ يقوم الكتاب بربط جميع هذه النّظريات بحركة ما بعد الحداثة. وهذا موضوع قد تعرضنا له في كتبنا التي صدرت من قبل وإن كان بغير إسهاب، فلتُراجع في مظانّها. إلاّ أنّ المناقشة الضّافية والمتعمّقة له سيجدها القارئ في كتابنا القادم الذي يحمل عنوان: منهج التّحليل الثّقافي: فشل مشروع الحداثة وتحدّيات ما بعد الحداثة ـ قيد النّشر. ففي هذا الكتاب نتعرّض لآراء هؤلاء الفلاسفة، مقاربين لرؤاهم من زاوية نقديّة ومقارنة معاً.

## منهج التّحليل الثّقافي وعلاقات النّوع

تمثّل علاقات النّوع Gender Relations التّحدّي الأكبر أمام كلا مجتمعات ما قبل الرأسماليّة وما بعد الاستعمار، ذلك من حيث استشرافها للحداثة (التي انقضى أجلُها بحلول العقد السّابع من القرن العشرين) وما بعد الحداثة التي نعيشُ تحت تأثيراتها حاليّاً في عصر العولمة. فعلاقات النّوع تكشف مدى نجاح هذه المجتمعات في تحقيق التّوازن المنشود ما بين الرّجل والمرأة بحيث يعملان سويّةً لتحقيق النّهضة واللحاق بركب الحضارة. فالأمّة التي لا ترعى موقع المرأة فيها تعزيزاً لها وتقويةً Empowerment، استشفافاً للجمال الكامن في روحها والمتجلّي في جسدها، ثمّ استلهاماً للقوّة الجبّارة النّاعمة التي تنبعث من حضورها الطّاغي الوديع هي أمّة عمياء من حيث الأخلاق والجمال. وكذلك لن تنهض الأمّة التي تجعل مرتكز شرفها وعارها في المرأة بافتراض أنّ جسد المرأة هو مكمنُ الشّرف ومأتى العار، وبذا لا يصبح لها من همّ غير مراقبة المرأة، ماذا وكيف لبست، ماذا وكيف فعلت، ماذا وكيف مشت .. إلخ.

بالطّبع، لا يمكن لهذا التوازن في العلاقات النّوعيّة أن يتحقّق بغير منظور فكري، نظري،

يعمل على استنهاض مكامن الإبداع في الشّعب مع الانفتاح على العصر، أي تحقيق الأصالة والمعاصرة. فإذا لم تكن هناك نظريّة اجتماعيّة وفكريّة ذات بعد عملي يشرح كيفيّة تحقيق هذا، سوف يختلّ الأمر ويتراوح الشّعب ما بين تقليد الغرب الذي تنهمر أمطارُ ثقافاته على هذه الشّعوب في مواسمها وفي غير مواسمها، وما بين الابتعاد عن، أو التّمسّك بغير رويّةٍ ورؤية بملامح ثقافاته وحضاراته. وهذا ممّا عشناه جميعاً في الشعوب ذات الغالبيّة المسلمة من اشتطاط في الدّين وإفراطٍ أدى إلى التّفريط في البلاد وسيادتها.

في هذا الصّدد تفاعل منهج التّحليل الثّقافي مع رؤية فكريّة سودانيّة أخرى اجترحها المفكّر النّحرير صديقُنا الشّيخ محمّد الشّيخ (الذي فارقنا في مقتبل عام 2018م في صمت وهدوء يشبه شخصيته)، ألا وهي نظريّة الحيويّة وتفريعتها "التّحليل الفاعلي" كوصفة فكريّة، نظريّة لتحقيق النّهضة (راجع الشّيخ محمّد الشّيخ، 1987 و2001). قامت نظريّة الشّيخ على أنّ الوعي الحالي للسّودانيّين يتراوح ما بين بنية الوعي التّناسلي في جانب (أي مركزية الوعي الجنساني، وليس الجنس بالضّرورة)، والوعي البرجوازي في الجانب الآخر (أي مركزيّة الوعي والدّافع لامتلاك واحتياز الخيرات المادّيّة). وفي سبيل تحقيق النّهضة ينبغي أن تتشكّل بنيّة الوعي الخلاّق القادرة على إنجاز هذه المهمّة. في مراجعتنا لأطروحته (انظر كتابنا: **منهج التّحليل الثّقافي: فشل مشروع الحداثة في السّودان وتحدّيات ما بعد الحداثة** ـ الطّبعة الأولى، قيد الطّبع) ذهبنا إلى أنّ بنيتي الوعي التّناسلي والوعي البرجوازي كانت كلّ واحدة منهما، على حدة أو مجتمعتين، تمثّل بنية وعي خلاّق في فترة بعينها من فترات التّاريخ البشري. وعبر ذلك تشكّلت القوالب السّلوكيّة الثّقافيّة التي نتوارثها عبر التّثاقف بكلّ انفتاح ثقافي. إلاّ أنّ أدلجتها جعلتها تتكلّس وتتحجّر ويتم تخشيبُها بغية سوق النّاس بموجب حرائكها عبر تزييف وعيهم. وهذا يعني أنّنا نحتاج لتحرير أنفسنا من ربْقة إعادة إنتاج الأيديولوجيا للقوالب السّلوكيّة ومن ثمّ الانطلاق نحو تحقيق النّهضة. كيف؟ عبر اجتراح البرنامج النّظري والعملي الذي يمكّننا من تحقيق النّهضة! فما قاله الشّيخ صحيح تماماً، لكنّه في رأينا جاء مشروطاً على ما سيكون، كونه قام بتحليل الأزمة جيّداً بافتراض أنّ هذا التّحليل سوف يلعب دوره في اختطاط مشروع النّهضة. من جانبنا، عكسنا نقطة الانطلاق، ذلك عندما انطلقنا من منهج التّحليل الثّقافي بوصفه برنامجاً لتحقيق النّهضة، مستفيدين في هذا من التّحليل الفاعلي في تشخيص الأزمة من حيث تراوحها بين بنيتي الوعي التّناسلي والبرجوازي.

بخصوص العلاقات النّوعيّة Gender Relations في السّودان، رأينا في منهج التّحليل الثّقافي (كتاب فشل مشروع الحداثة وتحدّيات ما بعد الحداثة) أنّه لا مناص من ثقافة نوع جديدة مستولدة من علاقات النّوع في القرية والرّيف، أي مستلهمة من التّراث السّوداني بتنوّعه، بعكس ما عليه الوضع في المدينة والمراكز الحضريّة. ولا نعني بالرّيف ريفَ اليوم الذي تشوّه لحدّ كبير، بل نعني الرّيف المعافى الذي عملت ـ ولا تزال تعمل ـ الأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة على إعادة إنتاجه عبر عمليّات الأسلمة والاستعراب كتكتيكات أيديولوجيّة، لا بوصفها آليّات ثقافيّة. ففي الرّيف السّوداني الأصيل نجد المرأة تقف مع الرّجل كتفاً بكتف بدرجة من المساواة مفقودة تماماً في المدينة والمراكز الحضريّة. ويعود تخلّف المراكز الحضريّة لوقوعها تحت سيطرة عقليّة الجلاّبة ونِخاسة الرّقيق بصورة أساسيّة، من حيث بروز طبقة بعينها على أنّها أرقى عرقاً وأسمى قدْراً من باقي النّاس بما يستلزم حجب نسائها عن المجتمع الخارجي بزعم ترفيعها لمستوى النّبالة Nobility وجعلها مرتكز الشّرف ومأتى العار. وبهذا تمّ تطوير قالب سلوكي أيديولوجي ذا سلطة كبيرة وجاذبيّة كبيرتين، يخدم كقالب لإعادة إنتاج الهويّات السّودانيّة داخل الأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة عبر معاملها المتمثّلة في المراكز الحضريّة. وهكذا يمكن ملاحظة كيف تأتي الفتاة من الرّيف وهي أكثر استعداداً للحداثة وما بعد الحداثة في تجلّياتها المعاصرة بحكم قوالبها السّلوكيّة المنفتحة ثقافيّاً. ولكنّها تصطدم أوّل ما تصطدم بالقوالب السّلوكيّة المؤدلجة، غير الثّقافيّة، التي تطرح معاييرها للفتاة والمرأة في المراكز الحضريّة بحيث يمكن أن توصف بأنّها "بنت ناس"، كما لو كانت الأخريات بنات شياطين. هذه القوالب السّلوكيّة تقوم على تكريس الوعي التّناسلي داخل الفتاة من جانب، بينما تجمّل نفسَها بتبنّيها لصورة الفتاة الأميرة التي يجلّلُها الخجل والدّلال وتكسوها البراءة، وإذا مشت، مشت كالغزالة أو كما يمشي الوجي الوحِلُ. وهكذا تشرع فتاةُ الرّيف الأكثر حداثويّةً وأكثر استعداداً لما بعد الحداثة في التّغيّر سلوكاً وحديثاً، فتبتعد وتستغرب عن ذاتها العامرة بلبن الحضارة لتستبدل كلّ ذلك بالجفاء والخواء لتصبح أشبه بالسّمسم الذي هبط عليها بليلٍ سِربُ "الكعوك" (المن أو قملة النبات؛ الاسم العلمي Aphid)، فتصبح ممسوخةً مبنىً ومعنىً، فارغة المحتوى، دانية المستوى.

نخلص في منهج التّحليل الثّقافي إلى أنّ تحرير المرأة ينطوي على تحرير الرّجل أوّلاً كونه الطّرف الأقوى والمهيمن. فقوّة الرّجل وهيمنته على مفاصل الحراك الاجتماعي تتجلّى في

العديد من الأشكال، حتّى عندما يتظاهر بأنّه يعمل من أجل تحرير المرأة. وقد بلغ الرّجل في هذا الغاية من حيث تحويل المرأة إلى حارس لذات القوانين الاجتماعيّة التي تواضع عليها في سبيل الاستعلاء عليها. وقد أفاده في هذا الاستعداد الفطري الأمومي للمرأة على حراسة أسرتها والموت في سبيل تأمينها. إلاّ أنّ أخطر سقوط أخلاقي وقع فيه الرّجل في عصر الحداثة وما بعد الحداثة (كان المسرح هو، ولا يزال، مؤسّسات التّعليم العالي بافتراض أنّها مفرّخات للصّفوة) هو رفع الكثيرين لشعارات الحداثة وما بعد الحداثة حتّى يكونوا أكثر جاذبيّةً للمرأة التي أقبلت على مخايل وحرائك الحداثة وما بعدها وهي تعتزم أن تلعب دورها بموجب كلّ هذا في إحداث التّغيير المنشود.

بحكم هشاشة وضعها واستضعافها في مسرح المجتمع الكبير، تُقبل المرأة (الفتاة الشّابّة) بحماسة عظيمة على فرص الحداثة وما بعدها في هذا المسرح الصّغير (مؤسّسات التّعليم العالي) حيث تجد نفسَها وربّما لأوّل مرّة تتصرّف بوصفها شخصيّة ذات استقلاليّة ودونما رقابة مباشرة من أسرتها، متروكةً لضميرها الأخلاقي فحسب. فمن سيكون نصيرَها سوى الرّجل الذي يرفع ذات الشّعارات ويتغنّى بها؟ أصلاً من سيكون سندَها سوى الرّجل في هذه الحياة! ولكن ما لا تعلمُه هو أنّ نفس هذا الرّجل الذي يرفع تلك الشّعارات الجذّابة إنّما يتربّص بها كيما يُلحقُ بها الهزيمة بإرجاعها إلى داخل بنية الوعي التّناسلي بوصفها آلة للجنس والاستمتاع بجانب النّسل والتربية ثمّ حراسة مؤسّسة التّقاليد التي تنقص منها ومن قدرها. كيف؟ بأن يمارس معها الجنس ثمّ يتخلّى عنها بوصفها قد سقطت في معيار الأخلاق والقيم! والتّكتيك بسيط! فإذا كانت هي فعلاً حداثويّة وما بعد حداثويّة، فالمحكّ الحقيقي هو تحرّرها في هذا الجانب بالتّحديد. في هذا يأتي الرّجل إلى اللعبة منفوش الرّيش مزهوّاً بنفسه كالدّيك، وهو يرفع عالياً شعارات الحداثة ومتظاهراً بالوله والغرام، بينما هو في الحقيقة متحوصل داخل بنية وعيه التّناسلي ومتحصّن بمجمل الامتيازات التّاريخيّة التي حازها على حساب المرأة. وهكذا تذبل ذهور الحداثة وما بعد الحداثة في هذا المناخ الخالي من الاستنارة والعامر بظلام الظّلم والتّخلّف.

مثل هذه الفتاة إمّا أن تنتهي في مقبل أيّامها على انتهاج سلوك حداثوي وربّما ما بعد حداثوي من حيث شكله الخارجي والدّاخلي، لكنّها في نظر المجتمع المحكوم بقيم الذّكورة تكون مجرّد مومس بلا رخصة رسميّة. وإمّا أن تعيش حياةً تبدو في شكلها الخارجي دون الدّاخلي على أنّها حداثويّة أو ما بعد حداثويّة، بينما هي في الواقع تجترّ مراراتها وتستبطن غُبناً وكراهيّةً

للمجتمع وللرّجال (الذين ستكون ألصق بهم كونها لا تستطيع أن تعيش أو أن تحتمل المرأة التّقليديّة). ولكنّها لو استقبلت من أيّامها ما استدبرت لسلكت سلوكاً مختلفاً يجنّبها المصير الذي حاق بها.

في منهج التّحليل الثّقافي نمايز ونفرّق بوعي واضح ما بين هؤلاء الذّكوريّين الذين يرفعون شعارات الحداثة وما بعد الحداثة (وبالأخصّ من يرفعون شعارات منهج التّحليل الثّقافي) بوصفها شباك اصطياد وبين الحداثويّين وما بعد الحداثويّين الحقيقيّين على قلّتهم القليلة. كما نمايز ما بين الحريّة اللازمة لاجتراح الحداثة وما بعد الحداثة وبين التّبذّل والتّهتّك والتّحرّر من الأخلاق، أو التّظاهر به. ففيما يتعلّق بالالتزام الأخلاقي من جهة وبين تحقيق الحريّة من جهة أخرى، نقدّم مفهوم الاستقلاليّة بوصفه المدخل السّليم لتحقيق التّغيير المنشود. فأنت لا يمكنك أن تقوم بتغيير الكرسي الذي تجلس عليه طالما كنتَ جالساً عليه. لكنّك يمكن أن تفعل ذلك إذا ما قمت منه وتناولتَه بيدك.

وهذا ما نعنيه عندما نقول بأن الاستقلاليّة لا تعني الانقطاع Disengagement عن المجتمع، بل تعني علاقة ارتباط معه Engagement، بنفس القدر الذي يعكسه المثال الذي ضربناه. ويعني هذا أنّ من يخلع نفسَه عن قيم مجتمعه يحرم نفسَه عن استحقاق شرف تغييره وتطويره. وبنفس القدر نقدّم الاستقلاليّة لمقاربة الحداثة ارتفاقاً لما بعد الحداثة، ذلك في مجال علاقات النّوع بين الشّباب. فالاستقلاليّة في أحد أهمّ جوانبها هي فعل الوعي المباشر إزاء القوالب السّلوكيّة لتحقيق استقلاليّتها عن كلا السّياق والوظيفة الأولى التي نشأت فيها ومن أجل تحقيقها. فمجتمعاتنا السّودانيّة عامرة، كلّ واحدة على حدة، بالعديد من القوالب السّلوكيّة التي تحكم العلاقة النّوعيّة بين الشّباب بما يجعلهم يتفاعلون مع بعضهم البعض في جو صحّي ومعافى تنميةً وتطويراً لوعيهم الجنساني بما يجعلهم مؤهّلين ليعبروا إلى مؤسّسة الزّواج (بمختلف أشكاله المشرعنة اجتماعيّاً) كجزء من التّفاعل الثّقافي للمجتمع ككل.

ولهذا نجد أنّ الإقبال على تدارس هذه القوالب السّلوكيّة والاستقلال بها في سبيل تطوير ثقافة نوع أصيلة في شكلها وتوطّنها بقدر ما هي أيضاً حديثة في قيمها ومواكبتها للحداثة وما بعد الحداثة، لهو أحد أعظم وأخطر ما يقوم به منهج التّحليل الثّقافي، كونها منطقة تنتمي للمحظورات والتابوهات والمسكوت عنه. ولهذا أيضاً قمنا بحملة شعواء، ولا نزال نخوض خِمارَها وغِمارها، بخصوص السّلوكيّات الدّالّة على حالة الاغتراب والاستلاب. وأوّلُها دعم

موقف المرأة الشّابّة وتقويتها بتكريس وعيها الأصيل بسودانيّتها. وهنا نعني السّلوك الدّخيل الذي برز بين قطاعات من الشّابّات، استتكفاءً منهم للغة العربيّة العامّيّة بالسّودان استلاباً واغتراباً، ثمّ نُشداناً منهم للانتماء للهجات عربيّة ظنّوها أكثر أصالةً من لهجتنا العامّيّة السّودانيّة. من هذا كأن تجد الفتاة تنطق الكلمات والأسماء التّالية (صلاح؛ ضربَ، طه .. إلخ) على النّحو التّالي: "سَلاح"؛ دَرَبَ؛ تَه. ومن ذلك أيضاً طريقة نطق حرف الرّاء، بتخفيفه حتّى يكادُ طرفُ اللسان يلامس خلفيّة اللثّة العليا، بدلاً عن تفخيمه؛ والحال نفسُه مع حرف الجيم، حيث ينحون لتعطيشه تشبّهاً بلهجات عربيّة أخرى، غير سودانيّة. فمثلاً كلمتا "ضروري؛ جلال" ينحون إلى نطقهما على النّحو التّالي: "دَروري؛ چلال"، مع تخفيفٍ ملحوظ لحرف الرّاء وتعطيش الجيم.

بالطّبع، يمكن أن نتعامل مع هذا على أنّه يعكس لنا ما يمكن أن تصل إليه المرأة من انحطاط وسقوط بإيهامها لنفسها بأنّها كائن مهمّته هو ممارسة "الدّلع" والغنج والدّلال. وما درت أنّها بذلك إنّما تثبت أنّها قد خضعت الخضوع التّام لتكتيكات المجتمع الذّكوري. لكنّه أيضاً يعني شيئاً آخر أشدّ خطورةً، ألا وهو أنّ المرأة تصبح عاكساً لحالة المجتمع، ذلك في حال انحطاطه كما في حال نهضته. فإذا كان المجتمع يمرّ بحالة انحطاط، عندها سوف تقوم المرأة، بوصفها ضمير المجتمع، بعكس هذا الانحطاط، والعكس بالعكس. ذلك أنّ المرأة عبر التّاريخ كانت وستظلّ هي حارسة القيم منذ أن كانت ـ ولا زالت ـ هي حارسة العائلة، أعظم ما أنتجته البشريّة من مؤسّسات اجتماعيّة حتّى الآن.

وفي الحقِ، تخدم المرأةُ ومكانتُها في المجتمع كبوصلة تعكس درجة تحضّر المجتمع المعني. فكلّما حقّق المجتمعُ (وليس المرأةُ وحدها) إنسانيّة المرأة ورفعها من درجات الحيوانيّة، ثمّ جعلها تتحرّر من معتقل النسّل دون تجاوزه، ثمّ اتّخذها رمزاً جماليّاً روحيّاً دون تجاوز جمال جسدها، كلّما تحقّقت للمجتمع المعني إنسانيّتُه هو نفسه، وكلّما حقّق النّهضة. وفي معنى هذا جاء قول النّبيّ محمّد "النّساءُ ودائعُ الأحرار؛ ما أعزّهُنّ إلاّ عزيز، وما أذلّهُنّ إلاّ ذليل"، في معنى أنّ عزّة ومنعة المجتمعات وحرّيّتُها تكمن في عِزّةِ المرأة ومنعتها وحرّيّتها.

## منهج التّحليل الثّقافي وأجناس الموسيقى الأدائيّة في السّودان

منذ أيّامه الباكرة، عمل منهج التّحليل الثّقافي على استجلاء الدّور الأيديولوجي في الأغنية

السّودانيّة بصفة عامّة، وأغنية وسط السّودان بصفة خاصّة. وقد تمّ تحديد العوامل الخمسة للأداء الموسيقي (الرّقص الجماعي بمشاركة الجنسين، استخدام الآلة الموسيقيّة، الإيقاع الصّاخب، الغناء الكورالي، ثمّ الميلوديّة) التي بموجب توفّرها ذهبنا إلى الحكم على المجموعة الإثنيّة المعنيّة بتحرّرها من ربقة الأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة. هذا بينما تنحو المجموعات الإثنيّة الخاضعة للأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة إلى الانتقاص من هذه العناصر الخمسة بحسب درجة تورّطها الأيديولوجي الإسلاموعروبي. وقد استعرضنا مراحل التّورّط والتّحرّر وصولاً إلى لحظتنا الرّاهنة، مشيرين في أكثر من موقع إلى حالة التّراوح بين نزعات الانعتاق مقابل نزعات الانصياع، وصولاً إلى ما يُعرف بالأغنية السّودانيّة الحديثة.

وقد انطلق الحديث في هذا الصّدد من فرضيّة مؤدّاها أنّ الغناء النّاطق بالعربيّة الذي يُبثّ من خلال الإذاعة والتّلفزيون، وتعمل الوسائط الإعلاميّة الأخرى للتّرويج له، متواطئ بحكم طبيعته مع الأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة ومجمل حرائك وتكتيكات المركز الأيديولوجيّة. بهذا أصبحت الأغنية إحدى وسائط ووسائل إعادة الإنتاج الثّقافي لمجموعات الهامش عامّة، وتلك التي تسكن في الأطراف بصورة خاصّة. وتكون المحصّلة النّهائيّة لكلّ هذا، محليّاً على مستوى القطر، استتباع مجموعات الهامش ذات الثّقافات العربيّة وغير العربيّة في المركز الإسلاموعروبي، ذلك عبر استعرابها وأسلمتها (هذا حتّى لو كانت جميعُها مسلمة وتتكلّم بالعربيّة).

هذا بجانب انتخاب جنس Genre بعينه من الغناء وتصنيفه على أنّه هو الغناء الرّفيع، وما عداه فغناء هابط. في هذا ذهب رأيُنا على أنّه لا يوجد أيّ فنّ موسيقي أدائي يمكن ترفيعُه وإكسابُه أيّ صفة معياريّة بها يصبح مقياساً متّفقاً عليه لباقي الأجناس الموسيقيّة الأدائيّة. أللهمّ إلاّ أن يكون ذلك من وجهة النّظر التّقنيّة المتعلّقة بعلم الموسيقى. أو أن يكون ذلك موقفاً أيديولوجيّاً بحتاً يُراد منه ضبط قطاعات بعينها في المجتمع بحيث تسير وفق خطّة بعينها وصفناها بأنّها إعادة إنتاج الهامش داخل المركز وتكريس التّبعيّة وفقدان الاستقلاليّة، وبالتّالي فقدان الحرّيّة التي بغيابها يغيب الإبداع (راجع كتابَنا: **الدّور الأيديولوجي للأغنية السّودانيّة** ـ قيد الطّبع).

فالموسيقى الأدائيّة تصبح راقيةً وغير هابطة طالما كانت مشبعة جماليّاً لجمهورها. وبتعدّد الجماهير، تتعدّد أجناس الموسيقى الأدائيّة، دون أن يكون هناك أيّ مبرّر علمي لانتخاب إحداها لتصبح مقياساً ومعياراً للأجناس الأخرى. وعليه، تتساوى في السّودان الأغنيات التي

تبثُّها الوسائط الإعلاميّة الرّسميّة من إذاعة وتلفزيون وخلافه، مع تلك التي لا تجد فرصتَها في هذه الوسائط بزعم هبوطها وتقاصرها عن استيفاء شروط الإبداع غير الإبداعيّة التي يضعُها المركز في مواجهة إبداعات قوى الهامش. وضمن هذا تقع التّصنيفات الجائرة لجملة من الإبداع بما يُدخُلُها تحت طائلة التّصنيفات النّمطية Stereotype.

وأسوأ من كلّ هذا ما يُسمّى بالفنون الشّعبيّة الرّسميّة وغير الرّسميّة، كون هذه التّسميّة إمّا الغرض منها اعتقال هذه الفنون الموسيقيّة الأدائيّة في طورها الرّاهن بغرض تحجيم دورها والحيلولة دون انديحها وطنيّاً، أو بتزييفها وتحويلها من كونها فولكلوراً حيّاً Live Folklore إلى مجرد انعكاس زائف له Fakelore، لا يُسمح له بالظّهور إلاّ لدى قدوم وفد رسمي زائر من الخارج. وتذخر دراسات علم الفولكلور بالعديد من التّكتيكات التي تتّبعُها مراكز السّلطة في تحجيم الفولكلور ومجمل أجناس الموسيقى الأدائيّة لأغراض لا علاقة لها بالإبداع **(المرجع السّابق)**.

وكم نوّهنا إلى أنّ هذا الوضع النّاجم عن ملابسة المركز لوسط السّودان السّودانوعروبي، وملابسة بعض الهامش السّودانوأفريقي يخلق تشويشاً كبيراً عادةً ما يقع فيه الكثيرون. إذ كثيراً ما يذهب الظّنّ إلى أنّ المركز هو المنطقة الواقعة وسط السّودان، وأنّ الهامش هو ما يقع في أطرافه، بكلّ ما يحمل هذا اللبس من تحميلات عرقيّة و/أو جغرافيّة. وكما أشرنا، ينظر منهج التّحليل الثّقافي إلى الإحالة الجغرافيّة و/أو الإثنيّة للمركز والهامش على أنّها من ضمن تكتيكات المركز في التّشويش وتغبيش الرّؤية . وهذا ما أفضنا فيه في أكثر من كتاب وأكثر من بحث ومحاضرة، لو كان كلّ هذا يكفي.

وأشرنا إلى أنّ ما يسمّى بالأغنيّة السّودانيّة لا تمثّل غير جنس واحد من الإبداعات الموسيقيّة الأدائيّة لشعوب السّودان بشقّيه. هذا بجانب الدّور الأيديولوجي الواضح لهذه الأغنية من حيث إعادة إنتاج الهامش السّوداني بصورة عامّة، ثمّ الهامش السّودانوأفريقي داخل المركز الإسلاموعروبي. وهنا تُتّخذ اللغة العربيّة كسلاح أيديولوجي، حيث يُشترط لهذه الأغنيّة أن تكون باللغة العربيّة في سبيل أن تجد طريقها للوسائط الإعلاميّة. وقد دفع هذا بالكثير من الفنّانين الذين ينتمون لمجموعات سودانيّة لها لغاتُها الوطنيّة إلى إخفاء هذه الحقيقة والبروز للجمهور كفنّانين يتغنّون عبر وسيط اللغة العربيّة وحدها لا غير ـ أللهمّ إلاّ من رحم ربّي! أمّا ما عدا ذلك، فليس له من طريق للإعلام بخلاف برنامج أسبوعي قد يسمّى بربوع السّودان

أو خلافه.

في هذا الصّدد، تمّ ترفيع ما يُعرف بأغنيّة الحقيبة، في جانب، إلى مصاف الأغنيّة القوميّة دون أن تستوفي شروط ذلك (بالضّبط مثل ترفيع "الجلاّبيّة" والعمامة لمصاف الزّيّ القومي وما هما بقوميين). وفي جانب آخر، تمّ ترفيع أغنية الحقيبة كمجسّد لقمّة الإبداع على ضآلة منتوجها حجماً وزمناً. ثمّ كأن لم يكفهم هذا، جعلوا أغنية الحقيبة هي مبتدأ ومنتهى فنّ الغناء في السّودان؛ وهذا لَعَمْري تزييف وتزوير للتّاريخ، ما بعده تزييف. على ما فيها من إبداع، بوصفها غاية ما بلغته بوتقة الانصهار، تبقى حقيقة محدوديّة الكمّ الإنتاجي لما يُعرف بأغنية الحقيبة. إذ لا تحتاج لأكثر من 15 إلى 20 ساعة لإيفاء جميع مراحلها وأجناس إبداعها إحاطةً وتحليلا. كلّ هذا برغم الفرص الضخمة المتاحة لهذا الجنس الإبداعي (للمزيد حول هذا الموضوع وباقي أجناس الموسيقيّة الأدائيّة بالسّودان، يرجى مراجعة: M. Jalal Hashim. 2009. Sudanese Music: A Loud Voice silenced by an Inconvenient Ideology: An Historical Review. In: www.mjalalhashim.blogspot.com. (Posted on Wednesday, September 09, 2009).

وقد اقتضى هذا التّكتيك الأيديولوجي تحويل ما يُسمّى بأغنية الحقيبة إلى نادٍ مقفول على أمدرمان التي بدورها تمّ ترفيعُها لتجسّد التّاريخ والأصالة. هذا بينما هي الأحدث بين الحواضر السّودانيّة، كما تعكس منظور بوتقة الانصهار في أسوأ أشكاله (راجع ورقتنا: مشروع الحداثة والانتقال من نموذج إنسان سنّار إلى نموذج إنسان أمدرمان. 2009). وبالطّبع، كلّ هذا، بجانب أنّه أدخل في الأيديولوجيا منه في الفنّ، يؤدّي إلى تزييف الواقع وتزوير التّاريخ معاً. وبذكر أمدرمان، لا يمكن تجاوز هذه النّقطة دون الإشارة إلى أنّ المجموعات السّودانيّة المنحدرة من المؤسّسة العسكريّة (الأورطات السّودانيّة)، وقبلها مؤسّسة الجهاديّة، ثمّ قبلها مؤسّسة الرّقّ، هي التي رادت الحداثة في مجتمع أمدرمان وارتادت مختلف ميادينها من غناء وموسيقى وتحرير للمرأة وريادة للفكر. كما هي نفسها التي رادت الحركة الوطنيّة ممثلةً في جمعية اللواء الأبيض وثورة 1924م. وهذه هي نفس الطّبقات التي كان الاستعمار يؤمّل فيها باعتبار أنّها نمت تحت رعايته وكجزء منه. لكن كانت خيبتُه فيها كبيراً عندما أصبحوا رأس الرّمح ثقافيّاً وحضاريّاً، ثمّ وطنيّاً. ولهذا عمد إلى تكريس كلّ قيم المغرة والتّشريف Prestigmatization، مقابل تكريس قيم المعرّة والتّعيير Stigmatization، بما من شأنه أن يرفع من كعب من كانوا

يسمّون أنفسهم "أولاد القبائل"، مقابل تكريس دونيّة المجموعات الأكثر سواداً التي تقطّعت بها أواصر القربى القبليّة (راجع كتابنا: *To be or not to be: Sudan at Crossroads*).

منذ تلك اللحظة، ظلّت هذه القطاعات السّودانيّة الأصيلة تتعرّض للتّمييز العنصري، الأمر الذي اضطرّها لأن تصبح مجموعة قائمة بذاتها لدرجة أن تسعى عند استشراف الاستقلال لتكوين جسم سياسي خاصّ بها هو "الكتلة السّوداء". في مجال الموسيقى، لا يمكن أن نُحيل بروز موسيقى الجاز إلاّ إلى هذه الطّبقة، وبالذّات هذه المجموعات الأكثر سواداً، حيث رفدت تجربتها وصقلتها بالموسيقى العسكريّة بوليساً وجيشاً، ثمّ سجونا. ولكن بروز موسيقى وأغنية الجاز ينبغي أن يحال، بجانب كلّ ذلك، إلى تأثير تنظيم "الكتلة السّوداء"، تمييزاً لأنفسهم من أغاني الحقيبة المستعربة والمتأسلمة، التي كانوا هم أنفسُهم روّادَها، لكن ظلّوا يتعرّضون للتّميز ضدّهم في هذا الفنّ. ولهذا ظهرت أغنية وموسيقى الجاز وما يصحبها من رقص وأداء حداثوي من عمق معاناة ونضالات هذه الطّبقة السّودانيّة الأصيلة.

وبعد، إن كلّ ما يدعو له منهج التّحليل الثّقافي هو الانفتاح إبداعيّاً على جميع أجناس الموسيقى الأدائيّة في السّودان وعلى مستوى العالم أجمع. هذا بجانب ضرورة الاعتراف بالتّعدّد الموسيقي الأدائي في السّودان كمدخل لتوسيع رئاتنا الجماليّة حتى تتمكّن من استنشاق كلّ نسايم الإبداع في بلادنا. فمن فرقّتهم الموسيقى، لا يمكن أن يجتمعوا على أيّ شيء، ذلك لأنّ الموسيقى هي قمّةُ التّجريد، وقمّةُ الجمال والأخلاق هي التّجريد. ولن يكون من العلمي أو من المفيد وطنيّاً تصنيف أجناس بعينها على أنّها تمثّل الغناء الراقي وغيرها يمثّل الغناء الهابط .. إلخ. فهذه أيديولوجيا سوف تؤخّر ولن تقدّم.

## الفنّ والإبداع ما بين الإيروس والتناتوس

ثمّ لا نغادر موقعنا هذا دون مناقشة ما قاله أستاذُنا وشيخُنا الدّكتور حيدر إبراهيم علي، الكاتب والمفكّر السّوداني البارز، في معرض المقارنة بين الشّعبين الإثيوبي والسّوداني. فقد جاء قولُه: "الإنسان الاثيوبي كائن للفرح والبهجة والحياة (الإيروس) بينما الإنسان السوداني كائن للموت والفناء (تناتوس)، كئيب وبائس، يتبرع لجمعية 'حسن الخاتمة' لكي تحسّن المقابر، ولا يفكر في حديقة للأطفال في السَّلَمة! ويغني بمتعة: 'يوم قسّموك يا هم .. كتبوا عليك همّي'. الإثيوبيون، رجالاً ونساءً، يذوبون في الغناء والموسيقي ويرقصون معا ويتقافزون مثل طيور

الجنة. السودانيون عادوا إلى أغاني 'الحماسة': 'سيفك موشّح بالدّمِي .. فارس الحديد إن حِمي' ويرقصون، أو بالأصح يعرضون [من العرضة] عزّابة، أو الرّجال لوحدهم، من رئيسهم البشير وحتّى البعيو وطه سليمان. وتكتفي النساء بالزغاريد، رغم [أن صوت المرأة عورة]. المرأة الإثيوبية نصف المجتمع وريحانة المجتمع ونحلة [تشع] رحيقا ونشاطا وهمة" (حيدر إبراهيم، 7102، "إثيوبيا: التّحيّات الطّيّبات").

وموضوع الإيروس مقابل التناتوس هذا ممّا قال به سيقموند فرويد في تحليله النّفسي Psychoanalysis، إذ أحال حميع النّزعات التي تحثّ المرء على حبّ الحياة والفرح للذّات Ego، وأطلق عليها اسم "إيروس" Eros؛ (إله الحبّ في الميثولوجيا الإغريقيّة، وهو ابن الإلهة أفروديت Aphrodite، إلهة الجمال والحب؛ ويوازيهما في الميثولوجيا الرّومانيّة الإله كيوبيد Cupid والإلهة فينوس Venus). هذا بينما أحال جميع النّزعات التي تحثّ الإنسان على الانصراف عن مباهج الحياة والحبّ والرّغبة في الموت إلى "تناتوس" Thanatos، وهو الموت بالإغريقيّة.

على الرّغم من كامل اتّفاقنا مع ما قاله أستاذُنا حيدر إبراهيم، إلاّ أنّنا نعتقد أنّ كلامه هذا سيقف على قدميه إذا ما أحلْناه إلى المجتمعات االسّودانيّة الخاضعة للأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة. فكلّما ازداد تورّط مجتمع ما في هذه الأيديولوجيا الغاشمة، كلّما ابتعد عن الإبداع والإقبال على الحياة، مقترباً من الموت وأجوائه. وقد ناقشنا في كتابنا أعلاه عن الموقف الأيديولوجي للأغنيّة السّودانيّة كيف تحامت المناطق التي برزت بوصفها حاضنة الأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة فنّ الغناء وحصرته في طبقة العبيد والإماء. فالرّقص المزدوج والصّاخب نجده في كلّ الإثنيّات السّودانوأفريقيّة والسّودانوعربيّة، كلّ بحسب درجة تحررها أو انصياعها للأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة.

كما لا نغادر دون أن نفترع خيط مناقشة مع أستاذنا حيدر إبراهيم بوصفه أحد الذين ظلّوا يعلنون أكثر من مرّة وفي أكثر من موقع عن عدم إيمانهم بسؤال الهويّة وعدّه شيئاً انصرافيّاً. ونبدأ افتراعنا لهذه المناقشة بالسّؤال التّالي: ما هو العامل المادّي الذي اعتمد عليه حيدر إبراهيم في الممايزة بين الشّعبين السّوداني والإثيوبي؟ ما هو التّقدّم المادّي الذي بموجبه أصبح الشّعب الإثيوبي (طبعاً في عمومه) أكثر انجذاباً نحو الحياة، مقابل العوامل المادّيّة التي جعلت الشّعب السّوداني (في عمومه كذلك) أكثر انجذاباً نحو الموت؟ إنّها الثّقافة عندما تتحرّر من أحابيل

وعقابيل الأيديولوجيا؛ وعليه، هي الهويّة الثّقافيّة المعافاة غير المريضة بأدواء الأيديولوجيا. نقول هذا ونحن في انتظار أن تتفرّع عن هذه النّقطة أشجار النّقاش والحوار البنّاء القائم على الاحترام المتبادل، متجاوزةً لأستاذنا حيدر لتتداح بين أكبر قطاع من المثقّفين والشّباب.

## منهج التّحليل الثّقافي والإبداع كآليّة لإحداث التّغيير

أولينا في منهج التّحليل الثّقافي اهتماماً ملحوظاً بالإبداع بمختلف أجناسه، لا بوصفه وسيلة من وسائل التّرفيه والتّرويح عن النّفس، بل بوصفه أحد أهمّ آليّات التّغيير في مرحلة ما بعد الإنقاذ والتّخلّص من آثارها الوخيمة. فكما أشرنا، لم تأتِ الإنقاذ من الفراغ، بل جاءت كنتيجة منطقيّة وطبيعيّة لسيطرة الأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة على مفاصل الحراك الاجتماعي والسّياسي والاقتصادي في السّودان، أي على جميع مفاصل الحراك الثّقافي لدرجة كادت أن تقتل الثّقافة السّودانيّة، مناط الهويّة والسّلطة والسّيادة. في هذا سنواجه خطراً ماحقاً من قبل ظاهرتين تقعان داخل ما أسميناه بالخلايا النّائمة للأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة، الأولى هي اللامبالاة وانعدام الحساسيّة التّامة total desensitization تجاه كلّ التّحدّيات التي تواجه إعادة البناء. ثمّ الظّاهرة الثّانية هي ما نسمّيه بالإنقاذ المضادّة anti-Inqaz، وهي ظاهرة تصدر من قبل أناسٍ برزوا في الشأن العامّ بوصفهم معارضين للإنقاذ وربّما أبلوا بلاءً حسناً في مواجهتها، هذا بالرّغم من أنّهم في حقيقة أمرهم ينتمون عميقاً، في أعمق أعماق دواخلهم، deep in their psyche إلى الأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة.

بخصوص المجموعة الأولى يمكننا أن نتأمّل ردّة فعل غالبيّة الشّعب تجاه انفصال الجنوب وكيف بلغ انعدام الحساسيّة درجةً تُغري بعض ذوي النّفوس المريضة أن تحتفل بهذا الحدث دونما أيّ ردّ فعل، كما لو أنّ هذا الانفصال قد حدث في بلاد الواق، لا في السّودان الذي فقد ثلث أراضيه وثلث شعبه. وكذلك اللامبالاة تجاه الفساد الزّاخم الذي لا يعرف الحياء (أو الاختشا) الذي باشرنا به الإنقاذيّون؛ وكذلك البرود واللامبالاة تجاه الانحدار المنظّم لمؤسّسة الدّولة إلى هاوية الانهيار بينما الذي سيدفع ثمن ذلك هو نفس هذه القطاعات غير المبالية.

أمّا بخصوص المجموعة الثّانية، فهي الأخطر كونها تبرز للشّأن العام بوصفها مناهضة للإنقاذ، بينما هي قد تماهت في الإنقاذ بحكم انتمائها للأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة. وكما قلنا، قد يكون بلاؤها جيّداً في مناهضة الإنقاذ، إلاّ أنّها بمجرّد انقضاء أجل الإنقاذ سوف تقف حجر

عثرة دون إحداث التّغيير والتّخلّص من آثار الإنقاذ. كيف؟ بتماهيها في معارضة أيّ شيء! أي أنّها تكشف عن مرضٍ أيديولوجي يمثّل الوجه الآخر للعملة نفسها، أسميناه "متلازمة العمل المُعارض" Opposition Syndrome، وخلاصتُه أن لا يعرف المرءُ شيئاً غير المعارضة. وبهذا سيقومون بمعارضة أيّ خطوة يمكن اتّخاذُها في سبيل التّخلّص من الخصائص البنيويّة لدولة الإنقاذ وعقليّة الجلاّبة، أي بما يعني إحداث التّغيير البنيوي في مؤسّسة الدّولة. هنا تكمن خطورة هذه الخلايا النّائمة للأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة التي سوف نتكلّم عنها لاحقاً.

بمجرّد انقضاء أجل الإنقاذ سوف ندخل في معارك ضاجّة بالشّتيمة والبذاءة إمّا في مواجهة حملاتٍ جائرة، شعواء، تعتمد على اللغو والتّهكم والاستهزاء cynicism من كلّ قيمة وكلّ إنسان له موقف فكري وإنساني مستقيم. هذه المعارك الاستهزائيّة والتسفيهيّة والتّخذيليّة سوف يشنّها جيش عرمرم من المنتمين لظاهرة الإنقاذ المضادّة من الخلايا النّائمة للأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة تجاه كلّ تحرّك يعمل في سبيل إحداث التّغيير المنشود. وهذه تقع أيضاً ضمن الجائحة التي أسميناها ظاهرة "الفاتيّات السّياسيّة" (نسائيّاً ورجاليّاً)، أي استخدام البذاءة والسّباب والشّتيمة المقذعة كسلاح لابتزاز الوطنيّين وتخذيل الصّفوف بإرهاب الجماهير.

وهذي لعمري ستكون أخسر الحروب على الإطلاق إذا لم يكن هناك سلاح ناجع لإلحاق الهزيمة الماحقة بها! فكلّ من يحاول أن يخوض هذه الحروب بالمنطق والحوار سوف يخسر المعركة إذ لن يكون بمقدوره أن ينجو من غِمارِها وخِمارِها. ولكن هل يعني هذا أن نتركهم يستعرضون الناسَ في الطّرقات سبّاً وشتماً، مسمّمين بذلك حياة النّاس الاجتماعيّة والثّقافيّة والسّياسيّة بما من شأنه أن يغريّ أنصاف العاقلين، وذوي العاهات النّفسيّة من لفيف العسكريّين غير الوطنيّين لينقضّوا على الوضع الرّاهن فيُقيموا ديكتاتوريّةً عسكريّة غاشمة تجعل النّاس يتحسّرون على أيّام عمر البشير (كما لو كان تصوّر هذا في الإمكان)؟ بالطّبع لا! إنّ مواجهة جائحة اللغو والاستهزاء cynicism ممّا سيشنُّه حتماً قادة الإنقاذ المضادّة وكلّ الخلايا النّائمة للأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة لا يمكن أن تؤتي أُكُلَها بالحوار المنطقي، بل عبر الإبداع، تحديداً الدّراما والمسرح والشّعر. فاللغو والاستهزاء يحيّدان المنطق ويجعلانه لغواً واستهزاءً. بينما لا يمكن لهما أن يفعلا شيئاً إزاء النّقد عبر الإبداع، ذلك لأنّهما ضدّ الإبداع ولا يملكان أدواته. وفي هذا الصّدد ليس أنجع وأنكى لظاهرة اللغو والاستهزاء من الدّراما والمسرح. وإنّما لهذا جاءت مقولة: إعطني مسرحاً، أُعطيك أمّة!

ولهذا أولينا في منهج التّحليل الثّقافي (وكذلك في برنامجه السّياسي ممثّلاً في منافيستو كوش) مسألة الإبداع بمختلف أجناسه اهتماماً كبيراً بوصفه أحدّ أقوى آليّات وأسلحة التّغيير. وبالطّبع يعني هذا توفير أكبر قدر من الحرّيّة الفرديّة والمؤسّسيّة (للمزيد، يرجى مراجعة: **منهج التّحليل الثّقافي: مشروع الدّولة الوطنيّة السّودانيّة وظاهرة الثّورة والدّيموقراطيّة**، 2018).

## منهج التّحليل الثّقافي وظاهرة الحرب الأهليّة

بخصوص الحرب الأهلية، نظر إليها منهج التحليل الثقافي على أنّها حكم ضرورة وليست خياراً صعباً بين عدّة خيارات صعبة. فضرورة الحرب تعني أنّه لم تُعد هناك خيارات بالمرّة. كما نظر إليها منهج التّحليل الثّقافي، مبكراً منذ عام 1983م، لا بموجب التمفصل الخطي على أنها حرب الجنوب ضد الشمال، بل بموجب التمفصل الدائري على أنها حرب الهامش ضد المركز. وعلى هذا لم يتنبأ فقط بانتشارها على كل قطاعات الهامش السوداني، بل تنبأ بأن الحرب الأهلية، حتى بموجب تمفصلها الدائري، لن يكن في مقدورها تحقيق النصر المنشود وتفكيك بنية المركز طالما ظلت الحلقة مفتوحة لم تستغلق بعد، أي طالما استمرّ تقاعس الوسط والشمال النيلي عن اللحاق بركب قوى الهامش. وهي الحالة الراهنة التي نعيشُها جميعاً اليوم.

كما قدم منهج التحليل الثقافي مبكرا ومنذ عام 2004م تنبؤاته بخصوص اتفاقية نيفاشا وكيف أن سقف إنجازاتها سوف يكون فصل الجنوب والعودة للحرب الأهلية مرة أخرى. هذا بجانب التنبؤ بقيام دولة فاشلة في الجنوب. إذ ليس من العقلانيّة أن تتوقّع أن تلد لك البقرةُ حصانا a cow does not give birth to a horse. فالنّظام الفاشل في الشمال لن يلد إلاّ نظاماً أفشل منه في الجنوب. في هذا الصدد ربما يكون مناسبا تذكير القرّاء بتنبؤنا في محاضرة مفتوحة بالنادي السوداني بمدينة الشارقة بدولة الإمارات يوم 14 يناير 2005م (أي قبل أكثر من سبع شهور من اغتيال جون قرنق) بأن مخابرات إحدى أكبر الدّول الإمبريالية سوف تغتاله بمجرد التوقيع على الاتفاقية وعودته للخرطوم، ذلك لبادي إيمانه بالوحدة وأكيد إصراره على العمل لتحقيقها عبر الاستفتاء، بينما جاء تخطيط الأمريكان لاتفاقية نيفاشا لتفصل الجنوب. بخصوص سيناريوهات الاغتيال، ذكرنا أنه سوف يُغتال يوم يركب طائرةً تعمل بنظام الملاحة القمرية Satellite Navigation System، وهو ما حدث بالضّبط. فكل المطلوب وقتها

هو حجب التغطية القمرية لتصبح تلك الطائرة بمثابة صندوق طائر. وهذا بالضبط ما حدث! وبالطبع، يمكن أن نستطرد في هذا، لكنا نكتفي بهذا القدر.

أكثر من ذلك أتاح لنا منهج التّحليل الثّقافي أن نتنبّأ بمجريات الحروب القادمة، في حال تحقّق انهيار مؤسّسة الدّولة، وكيف أنّها سوف تنشب في سبيل استعادة مؤسّسة الدّولة الوطنيّة. وقد انتهينا إلى أنّ الحرب الأهليّة بمعناها الحقيقي ربّما لم تبدأ بعد. فهناك سلسلة من الحروب التي غالباً ما سيخوض السّودانُ خِمارها وغِمارها. ففي حال انهيار مؤسّسة الدّولة (وهو شيء متوقّع في أيّ لحظة)، ليس من المتوقّع لنا أبداً أن نستعيد مؤسّسة وفق طبيعتها الأيديولوجية الإسلاموعروبيّة، وإلاّ كانت كلّ هذه الحروب بلا معنى ولا فائدة. ففي حال انهيار مؤسّسة الدّولة، سوف تنشأ بالضّرورة ظاهرة أمراء الحرب، لينتقل منها الوضع إلى اصطفاف قوى الهامش في جبهة وطنيّة ضخمة تقود قاطرتها الحركات الثّوريّة، أكانت مسلّحةً بالبندقيّة أم لم تكن. وهذا هو التّحدّي الماثل أمام الحركة الشّعبيّة لتحرير السّودان بقيادة عبد العزيز الحلو ومعها حركة تحرير السّودان بقيادة عبد الواحد محمّد نور وقطعاً حركات أخرى سوف تفرزها عبقريّة الشّعب السّوداني عندما يتداعى لتشكيل الكتلة التّاريخيّة التي أشرقت شمسُها بالفعل، لتبرز للمشهد العام بوصفها الحركات المؤهّلة لقيادة الشّعب والخروج به من قمقم الفوضى التي ستعقب انهيار مؤسّسة الدّولة.

بالطّبع هذا تصوير قائم على حرائك الواقع المعاش، لكنّه في حال تحقّقه قد تتغيّر المسمّيات وقد تتعاقب الشّخصيّات. إلاّ أنّالقضيّة ستبقى هي القضيّة. فكما قال الشّاعر، موتُ المناضل لا يعني موتَ القضيّة!

## أخيراً، منهج التّحليل الثقافي ما بين المنظور والحالة

المنظور Perspective هو تأسيسات نظرية مستخلصة من حالة، أو وضعية واقعية Topical Positivity تخدم بوصفها مخزوناً افتراضيّاً hypothetical pooling area للحالة، بينما الحالة case هي تموضع topicalization بمعنى اشتمالها على، وقبولها لاحتمالات علاجية بعينها. دعونا نقوم بتفكيك هذه القاعدة. علم الطب هو منظور علاجي كونه عبارة عن مخزون لحالات مرضية افتراضية ليست فقط عديدة، بل قد تفوق العدد. أما الحالة المتعينة فهي مثلا مرض اليرقان. في الطب، يُعالج اليرقان بصورة أساسية باتباع

حمية تتكون من تحاشي الدهون والإكثار من النشويات بجانب وصفات جانبية. ولكن الطبيب الحاذق (المبدع) لا يقارب حالة اليرقان بطريقة أحادية، منطلقاً من الوصفة الطبية لليرقان، بل يستصحب معه جملة احتمالات أخرى يمكن أن يكون لها دور إيجابي أو سلبي في حالة اليرقان. من ذلك، مثلاً، هل يعاني المريض من مرض السكري؟ فإذا كانت الإجابة بنعم، عندها وجب تعديل وصفة العلاج لتشمل حقن الإنسولين، أو تقليل البروتينات والاستعاضة عن ذلك بتكثيف جرعات الخضار أو الفواكه .. إلخ. فسعة أفق هذا الطبيب مردُّها لنجاعة المنظور (علم الطب الحديث)، أمّا حسن استفادته من هذا المنظور فهو مكمن عبقريته، ولهذا صار لدينا أطباء حاذقون وأطباء غير حاذقين، بينما المنظور واحد، وربما تكون الكلية التي تخرجوا فيها واحدة وسنة التخرج واحدة. أما الحالة (مرض اليرقان)، فهي ليست حالة عامة، بل هي هي نفسُها عند أي مريض باليرقان بما يعني ببساطة وبغير تعمّق أن تكون وصفة الدواء بدورها هي هي في كل الحالات. تتصف الحالة هنا بكونها متموضعة topicalized، بما يعني أنها تختلف في خواصها من شخص إلى آخر.

مثال آخر نضربه هو تشبيه المنهج بالنّظّارة ذات المقاس المحدّد. فالحالة هي الوضعيّة التي تقع خارج الذّات، أي يمكن ملاحظتُها ودراستُها. أمّا المنهج فأشبه بالنّظّارة التي ننظر عبرها إلى هذه الحالة. فالأولى مسألتُها تقع في دائرة الوقائع matter of fact، بينما الثّانية مسألتُها تقع في الرأي matter of opinion (انظر تفصيل ذلك في: عمرو صالح يس، 2015: 94 – 95). فإذا لم تصلح معك النّظّارة التي استخدمُها لرؤية الأشياء، فهذا لا يعني فساد نظّارتي، بل يعني بكلّ بساطة أنّها لا تصلح معك، بينما تصلح معي. وبالطّبع، التّحدّي الفكري هنا هو أيّ النّظّارات تمكّن مستخدمَها من رؤية الأشياء كما هي، وتمكّنُه من الرّؤية لمدى أبعد من أرنبة أنفه.

عليه، منهج التحليل الثقافي (وكذلك تفريعته النظرية المتعلقة بصراع الهامش والمركز) هو، بتلخيص شديد، عبارة عن تأسيسات نظرية تنهض على وضعية واقعية Topical Positivity بما يجعل منه منظوراً يخدم كمخزون افتراضي للحالة، أي للأزمات وتحليلها وتشخيصها فرديّاً وكليّاً بما من شأنه أن يفتح ذهن المرء المنتفع به على عدد كبير نسبياً من الاحتمالات العلاجية للحالة قيد النظر. ويعني هذا، ضمن ما يعني، أن منهج التحليل الثقافي لا يعني شيئا لمن يجد نفسه غير قادر للانتفاع به كمنظور لتحليل وتشخيص الحالة. فالطّبيب الذي

يتّبع منهج الطّبّ البديل، قد لا يجد ما ينفعه في الطّب المعروف الذي تدرّسه كلّيّات الطّب (وكذلك الأمر مع المعالجين بالأعشاب والبخرات .. إلخ). فمنهج التحليل الثقافي ليس شرطاً إيمانياً يقع المرء تحت طائلة الكفر والخروج من الملّة في حال عدم الأخذ به. هذه السلفية والأصولية الفكرية (على مجازية كلمة الفكر هنا) ليست سوى أدلجةٍ للفكر، وما تأدلج الفكر إلا وتوقّف عن أن يكون فكراً.

اليوم، بعد ما يقرب من أربعين عاما منذ تشكلاته الأولى، يقف منهج التحليل الثقافي على قاعدة صلبة من حيث علميته كنظرية في تحليل الظواهر الاجتماعية والسياسية في مجتمعنا السوداني. فالنظرية الاجتماعية تكتمل علميّتُها بتوافر العناصر التالية: التنظير theorization، التحليل والتشخيص analysis، وصفة العلاج prescription، ثمّ التنبؤ prediction بمآلات الحالة. وهذا جميعُه قد مر به منهج التحليل الثقافي برشاقة ومنطقٍ أنيق وخطاب متماسك. فمن حيث التنظير جعل الثقافة هي الوعاء الذي يدور فيه صراع الإنسان حول السلطة؛ كما حدد منهج التحليل الثقافي لهذا الصراع محركاته vehicles التي عبرها يجري الصراع حول السلطة؛ ثم وسم هذا الصراع بالجدلية، ما يعني تعدد أقطاب الصراع (بخلاف ثنائيّته عند هيغل وماركس)؛ ثم خلُص للمنتوجات الجدلية لهذا الصراع عبر التلاقح بما يفضي إلى تحديد الأصالة ممثلةً في الاستقلالية التي بدورها تُفضي إلى السيادة بوصفها جماع السلطة الممارسة على مستوى الشعب. ومن هذه التأسيسات ولج منهج التحليل الثقافي إلى قضايا الأصالة والمعاصرة بوصفها عملية تحقيق للاستقلالية، فردياً وجماعياً، عبر الوعي المباشر بما من شأنه أن يحقق النهضة. بعد هذا قام منهج التحليل الثقافي بتحليل وتشخيص الحالة الراهنة بوصفها صراعاً حول السلطة، مستخدماً في ذلك منظوره الفرعي المتمثل في نظرية صراع الهامش والمركز.

في هذا الصدد قام منهج التحليل الثقافي بتحليل ظاهرة التراوح ما بين الديموقراطية في جانب والديكتاتورية في الجانب الآخر، بوصفهما أقصى حالتين يشتدّ خلالهما الصراع حول السلطة. وقد قدم في هذا التحليل إضاءات ربّما غير مسبوقة بخصوص هذا التراوح اشتملت بدورها على تنبؤات predictions أكدتها الأيام، ولا يزال بعضها الآخر في انتظار تأكيدها. فمما أكدته الأيام تنبؤ منهج التحليل الثقافي منذ الأعوام 1983م إلى 1985م بأن هناك ثورةً شعبيةً على غرار ثورة أكتوبر سوف يفجّرها الشعب وستقتلع نظام مايو سياسياً، دون أن تكون قادرة

على تكريس الديموقراطية بما يقفل الباب أمام أي ديكتاتورية عسكرية قادمة. والأمر كهذا، امتدّ التنبؤ منذ تلك الفترة ونظام مايو لا يزال قائماً، وإلى عام 1989م، بأن هناك نظاماً ديكتاتورياً عسكرياً إسلامياً سوف يأتي بعد ما لا يزيد عن خمسة أعوام من سقوط نظام مايو؛ وقد تمّ ترشيح حركة الإخوان المسلمين لتدبيره تحت قيادة حسن الترابي. ليس هذا فحسب، بل تمّ التّنبّؤ بأنّ الأيام والسنوات سوف تمتدّ بهذا النظام العسكري الديكتاتوري الإسلامي بما يفوق عمر نظام مايو بالضعف وأكثر.

جرت هذه التحسيبة بعملية أشبه بحساب المتواليات من حيث كُلفة العام الواحد من النّظام الدّيموقراطي الفاشل بما يقابله من أعوام في النّظام العسكري الدّيكتاتوري؛ فالعام الواحد من النّظام الديموقراطي الأول (1956م ـ 1958م) كلّفنا ستّ سنوات (بمعدّل ثلاثة أعوام ديكتاتورية للعام الديموقراطي الواحد). وفي الديموقراطيّة الثانية (1965 ـ 1969م) زادت النّسبة حيث كلّفنا العام الديموقراطي الواحد أربعة أعوام ديكتاتورية (1969م ـ 1985م). أمّا الديموقراطية الثالثة (1986م ـ 1989م؛ أفشلها على الإطلاق ـ حتّى الآن على أقلّ تقدير)، فقد كلّفنا العام الواحد من الدّيموقراطيّة ما يساوي عشرة أعوام من الدّيكتاتوريّة على أقلّ تقدير ـ ولا يزال تكرارُ الأيّام والشّهور والسّنين وتجرارُها والشّعب في انتظار التّباب. أكثر من ذلك تنبّأ منهج التحليل الثقافي، مبكّراً وقبل حلول نظام الإنقاذ، أن هذا لا يعني خاتمة المطاف طالما استمرّت الأوضاع على هذا المنوال من حيث تكرار سيناريو الدّيموقراطيّة الفاشلة التي تأتي ميكانيكيّاً عبر الثورة الشعبيّة غير الفكريّة (أي دون تغيير جوهري في تركيبة الدّولة بموجبها يتم تفكيك بنية التمركز والتهميش) ليعقبُها انقلاب عسكري تقف حركة سياسية مدنية خلفه يُفضي إلى نظام ديكتاتوري أفشل.

وقد قدّمنا في كتابنا: منهج التّحليل الثّقافي: **صراع الهامش والمركز** (2014 صفحة 163) نبوءتنا التي تحقّت الآن فيما يتعلّق بحدوث الثّورة الشّعبيّة على غرار أكتوبر وأبريل، حيث جاء قولُنا:

"فماذا يمكن أن يحدث إذا هبّت الثّورةُ الشّعبيّة بين عشيّةٍ وضحاها، فأزالت النّظام [الإنقاذ] عبر زوال رموزه وبنيته الفوقيّة؟ بالطّبع سوف يتظاهر سدنةُ نظام الإنقاذ بأنّهم لم يكونوا إنقاذيّين في أيّ يوم من الأيّام، وأنّهم مع الثّورة. سوف يتقدّم بعض ضباط القوّات المسلّحة وقوّات الشّرطة، وربّما ضبّاط من جهاز الأمن، فيعلنون انحيازهم لثورة

الشّعب. ولكن هيهات! إن هي إلاّ هنيهة حتّى يكتشف الشّعب بأنّ هؤلاء هم نفسهم رجال الإنقاذ وأن ثورتهم قد سرقها اللصّ نفسه. هذه هي الإنقاذ (2)".

أكثر من ذلك امتدّت توقعّاتُنا لتدخل في تفاصيل أكثر:

"في حال قيام الثّورة الشّعبيّة، يبقى عليها تحدّي أن تقتلع النّظام من جذوره، ذلك بأن تكون على وعي واستعداد تامّين لمرحلة الإنقاذ (2)، ثمّ المطالبة بحلّ المجلس العسكري الذي لا محالة سوف يتمخّض عن الإنقاذ (2) ليحلّ بدلاً عنه مجلس ثوري مكوّن من القوى السّياسيّة (المدنيّة والعسكريّة) باستثناء تلك التي تصالحت مع نظام الإنقاذ. ويكون من مهام هذا المجلس الثّوري أن يقوم بتفكيك بنية نظام الإنقاذ من حيث القوانين والسّياسات، ثمّ وضع دستور يُستفتى عليه الشّعب في فترة لا تقلّ عن خمس سنوات بعدها يبدأ التّحوّل الدّيموقراطي عبر انتخابات حرّة ونزيهة". (**المرجع السّابق**: 164)

ألا ما أشبه الليلةَ بالبارحة! هذا ما توقعّناه قبل أكثر من 10 سنوات من اندلاع هذه الثّورة (باعتبار أنّ ما قلناه أعلاه كنّا قد نشرناه في **صحيفة أجراس الحرّيّة** في عام 2009م. إلاّ أنّ الثّورة تمّت خيانتُها من قيادتها في قوى الحرّيّة والتّغيير التي أؤتُمنت عليها، ذلك عندما تمّ اختطاف القرار فيها من قبل قوى الهبوط النّاعم ممثّلةً في أحزاب الأمّة والمؤتمر السّوداني والفصائل الاتّحاديّة بجانب شتيت أحزاب اسميّة لا يتجاوز عدد أعضائها أصابع اليد. وهي نفسها الأحزاب التي كانت تعمل على خوض انتخابات 2010م ببشيرها وجهاز أمنها وكؤتمرها الوطني. وليس أبلغ في هذا المجال ممّا قاله الدّكتور قُصي همرور من أنّ أزمة هذه الثّورة المجيدة تكمن في أنّ قيادتها ليست ثوريّة في جوهرها الفكري والتّنظيمي والأدائي (https://www.facebook.com/Gussai/posts/10157571598888243).

واليوم، حتّى بعد قيام ثورة ديسمبر 2018م ـ أبريل 2019م المجيدة، غير المسبوقة في تاريخ البشريّة، لو استمرّت هذه التّبادليّة الفاشلة، كأن تهبّ ثورة شعبيّة على غرار أكتوبر (1964م) وأبريل (1985م) وثورتنا الحاليّة، ليعقبها نظام ديموقراطي تقف على قمّته الطّائفيّة (مع تنظيم المؤتمر الوطني والإخوان المسلمين لكن في ثوب جديد واسم جديد)، بجانب الأحزاب المنتمية للأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة بينما تتخفّى خلف أقنعة الحداثة والعَلمانيّة (مثل حزب المؤتمر السّوداني وأشباهه)، فسوف تفضي هذه التبادلية الفاشلة إلى أربعة إلى ستّة سنوات ديموقراطيّة

قد يكلّفنا العام الواحد منها ما يفوق العشرين سنة من الديكتاتورية والفشل المقيم. فإذا كان فشل وديكتاتورية نظام مايو (حكم جعفر نميري) قد جعلت قطاعات عريضة من الشعب تحنّ وتتشهّى أيّام ديكتاتورية نظام نوفمبر (حكم إبراهيم عبّود)، وهو ما حدث للشّعب إزاء ديكتاتورية نظام مايو (حكم جعفر نميري) الفاشل، إذ جعله فشل نظام الإنقاذ (حكم عمر البشير) يحنّ ويتشهّى ديكتاتوريّة النميري. لذا علينا أن ننظر ونتأمّل شدّة استحكام الأزمة الوطنيّة من حيث استعصاء هذه التصوّرات على الخيال الجامح برغم واقعيّتها ورجاحة احتمال تكرارها. ولكن ما يهمّنا هنا أنّ هذا الاستعراض قد قام به منهج التحليل الثقافي قبل نظام الإنقاذ وقبل الدّيموقراطيّة الثّالثة الفاشلة.

***

وبعد؛ هذه مجرّد إضاءات للملامح الأساسيّة لمنهج التّحليل الثّقافي ما قصدنا منها الشّرح بقدر ما قصدنا الإشارة إليها لا غير. لقد ناقشنا بعض الجوانب النّظريّة الفلسفيّة التي ينطوي عليها التّحليل الثّقافي بطريقة مختصرة، نرجو ألاّ تكون مخلّة بالمعنى المراد تبليغُه.

## الفصل الرّابع

# الأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة ومصادرها التّاريخيّة

للأيديولوجيا العديد من التّعريفات التي لا نريد أن نخوض خِمارها ولا غِمارَها، فهذا مبحث يقع خارج طاقة هذا الكتيّب. والأمر كهذا، فلا مندوحة من أن نقوم بتقديم تعريف إجرائي للأيديولوجيا على النّحو التّالي: الأيديولوجيا هي جملة التّصوّرات، والمواقف المبنيّة على هذه التّصوّرات، التي بموجبها تنظر الجماعة لنفسها في مواجهة المجموعات الأخرى بما يضمن مصالحها الحياتيّة والدّنيويّة وما حازته من خيرات أو تنوي احتيازه في المستقبل ولو كان هذا على حساب الآخرين. في سبيل هذا تعمل الأيديولوجيا على إعادة استقراء التّاريخ والواقع الاجتماعي والسّياسي والإثني عبر عدّة خطابات بحيث يتم ابتناء صورة جديرة بالإعجاب بين منسوبي الجماعة المعنيّة تبرّر تميّزهم الحالي أو المنشود. بهذا يكون في مقدور منسوبي المجموعة الواقعين تحت تأثير هذه الأيديولوجيا أن يقوموا بأيّ إجراءات أو خطوات في سبيل تأكيد هذه التّصوّرات والتّضحية بحياتهم من أجلها، بل حتّى ارتكاب أفظع الجرائم، الفرديّة والجماعيّة، في سبيل تكريس أيديولوجيّتهم. وما هذا إلاّ بإضفاء صفة الواقعيّة على الأيديولوجيا ونقلها من حيّز الذّات وتحويلها إلى واقع معاش ينبغي على الجميع التّعامل معه من موقف القبول والتّسليم به. بهذا تقوم الأيديولوجيا بتزييف الواقع برسمها للتّصوّرات التي يرغب فيها حاملوها، لا ما عليه الواقع بالضّرورة.

ولكن ما هي الأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة على وجه التّحديد؟ هي الانطلاق من تصوّر أنّ العرب هم أفضل البشر وتفضيل اللون الأبيض باعتبار أنّ العرب قومٌ بيض وليسوا سود اللون، وبالتّالي التّحامل العرقي على كلّ من كان أسود اللون والنّظر إليه على أنّه مجرّد عبد في أحسن الأحوال، إن لم يكن عبداً بالأصالة عن خساسة لونه المتمثّل في لونه وباقي صفاته الجسمانية من شعرٍ قُرقدي وأنفٍ فطساء. وعلى هذا يتمدّد الوعي الأيديولوجي بالنّظر إلى العرب على أنّهم ينبغي أن يكونوا الحكّام على ما عداهم من شعوب غير عربيّة؛ كما لا يجوز لهم أن يتصدّوا إلاّ للمهن الرّفيعة التي لا علاقة لها بالعمل اليدوي والجسدي الشّاق، فهذه هي مهن العبيد ومن هم أقلّ درجةً من حيث العرق. وعلى هذا تنمو وتتطوّر حزمة سلوكيّات اجتماعيّة واقتصاديّة تقوم على النّشاط الاقتصادي الطّفيلي في أحسن أحواله، وعلى الاستغلال في أبشع صوره. هذا بجانب اتّباع ساسات التّمييز العنصري، أكان ذلك على المستوى

الشّخصي أو الحكومي الرّسمي. على هذا تبرز الأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة على أنّها تعبّر عن تراتبيّة فوقيّة اجتماعيّة واقتصاديّة وعرقيّة (مركّب استعلاء وتفوّق)، مقابل تراتبيّة أخرى دونيّة اجتماعيّة واقتصاديّة وعرقيّة (مركّب نقص ودونيّة).

و يظهر لنا علم النّفس في أكثر من وجه كيف أنّ مركّبات الاستعلاء والتّفوّق ليست سوى وجه واحد للعملة، يقابلها الوجه الآخر الذي يعكس مركّبات النّقص والدّونيّة، بما يعني أنّه لا يمكن أن يكون هناك مركّب استعلاء دون أن ينطوي عميقاً داخله على مركّب نقص. ويجعلنا هذا نبحث عن الوجه الآخر لمركّب النّقص والدّونيّة في هذه الأيديولوجيا. وليس أيسر من أن نلاحظ أنّ العقدة ومركّب النّقص لدى الذين ينتمون لهذه الأيديولوجيا هي الغرب الأبيض، لدرجة أن يبرز عرب العرب كما لو أصبحوا عبيداً لهذا الغرب. وفي الحقّ ما تكريس عنصريّتهم ونظرتهم الاحتقاريّة للأفارقة السّود إلاّ انعكاس لما يعانونه من انكسار وإحساس بالوضاعة إزاء الغرب المسيحي الأبيض. فيعوّضون عن هذا بذلك.

وكنّا من قبل قد ضربنا مثالاً بفرق القدم المصريّة التي تعتبر أكثر الفرق انتصاراً في الكؤوس الأفريقيّة، بينما لا يُعرف لها أيّ مجد في مجال منافسات كأس العالم. فنفس الفرق التي هزمتها مصر في كأس أفريقيا تنتصر على مصر في تصفيات كأس العالم. وأرجعنا هذه المفارقة إلى أنّ انتصار المصريّين على الأفارقة تغذّيه نظرتُهم العنصريّة القائمة على الأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة التي لا تنظر للأفارقة السّود بأكثر ممّا تنظر لمجموعة من القرود النّاطقة. وعليه، لا يجوز لهؤلاء الحيوانات أن ينتصروا عليها. ولكن في تصفيات كأس العالم، عندما تواجه مصر نفس هذه الدّول التي انتصرت عليها، تنهزم مصر لا لشيء إلاّ من مخافتها من مواجهة سادتها الغربيّين البيض في حال انتصارها على الفرق الأفريقيّة. لهذا لم يكن مستغرباً أنّ عضواً بارزاً في الوفد المصري الذي حضر اجتماعات برنامج الأمم المتّحدة البيئي بمباني رئاسة البرنامج بنايروبي (كينيا) وصف القارة الأفريقية التي تقع جنوب الصحراء الكبرى بأنّهم "كلاب وعبيد". وجاء هذا الحديث أثناء التّباحث بشأن كيفيّة التصويت على قرار يتعلّق بغزة في ظلّ عدم اكتمال نصاب الجمعيّة. وكانت منسقة لجنة الخبراء الأفريقية لدى مؤتمر الجمعية العامة لبرنامج البيئة التابع للأمم المتحدة في نيروبي قد عمّمت مذكرة رسميّة طالبت فيها باعتذار رسمي من مصر لسلوك مندوبها (كان وزيراً) (https://tuko.co.ke/134967-drama-un-nairobi-egypt-minister-calls-africans-dogs-slaves.html).

وبالطّبع، جميعنا يعلم أنّ هذه هي نظرة العرب العامّة للأفارقة بوجهٍ خاصّ، إلاّ من رحم.
ويمكن تلخيص الأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة بأنّها الإحساس العنصري بالاستعلاء انطلاقاً من الإحساس باللون غير الأسود، وبالتّالي الإحساس بوضاعة جميع السّود والنّظر إليهم بوصفهم حيوانات وعبيد؛ هذا بجانب الإحساس بضرورة أن يكون المرء أعلى قدراً وكعباً على جميع السّود، وضرورة حصوله على الامتيازات في الرّزق السّهل الميسّر على حساب الآخرين (السّود تحديداً)، بجانب استحقاق الرّئاسة بموجب هذا الاستعلاء. أي باختصار: التّفكير بعقليّة نخّاس الرّقيق الطّفيلي.

وما يؤسف له أن هذه الأيديولوجيا تصم موقف الكثير من القطاعات الاجتماعيّة في السّودان، تحديداً المجموعات التي تنتمي للوسط والشّمال النّيلي (بوصفها رأس الرّمح) بجناحيه: المجموعات التي تنظر إلى نفسها على أنّها عربيّة بالشّرق من جانب وبالغرب من جانب آخر. ومصدر الأسف أنّ جميع هؤلاء الذين ينتمون للأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة في السّودان ليسوا في حقيقة أمرهم سوى عرب مزيّفين pseudo-Arabs، كونهم أفارقةً سوداً قد استعربوا، ولكنّهم يُنكرون أفريقيّتهم هذي. وعليه، هي أيديولوجيّة منهزمة ذاتيّاً، كونهم يتحوّلون من عربٍ مستعربين في السّودان إلى مجرّد عبيد مسوّمين في المركز العربي العارب، أي خارج السّودان في مراكز الهويّة العربيّة (لا غرو أن تمّ بيع بعض السّودانيّين كعبيد في مزادات الرّقيق التي فُتحت في ليبيا مؤخّراً؛ كما تمّ وسمُ بعضهم مؤخّراً بمياسم الإبل في الكويت). ولا تعني إحالتُنا لوسط وشمال السّودان إلى أنّ هذا بمثابة نادي مقفول. على العكس من ذلك هو نادي مفتوح لكلّ الأفارقة المستعربين من كلّ أفريقيا، طالما كانوا مستعدّين للإزراء بأفريقيا مقابل إعلاء الجزيرة العربيّة بوصفها موطن العرب الأصلاء وكذلك موطنهم الأوّل.

غنيٌّ عن القول إنّ جميع المنتمين للأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة تنطبق عليهم المواصفات التي شرحناها أعلاه؛ أي ما يعني أنّهم يفكّرون بعقليّة نخّاسي الرّقيق. ومربط الفرس في هذه العقليّة هي نعت أحرار الرّجال وحرائر النّساء بالعبيد لمجرّد سواد لونهم في بلدٍ اسمه حرفيّاً "السّودان"، أي "بلد السّود". وكذلك تعييرهم أحرار الرّجال وحرائر النّساء بأنّهم عبيد، تحريّاً لماضٍ عبوديّ لأحد أجدادهم أو جدّاتهم. وهم إذ يفعلون هذا، إنّما يتوقّون من عقدهم النّفسيّة إزاء ماضٍ عبوديّس قديمٍ وضارب في القدم. فعميقاً في ميماتهم، يسكن هاجس مُمضّ ومُقلق عن وضعيّةٍ عبوديّةٍ صدروا منها، أو ستلحقُ بهم في حال مقايسة عروبتهم الزّائفة المدّعاة مع

مركز الهويّة العربيّة.

## أصول ومصادر الأيديولوجيا الإسلاموعروبية في مركز الهوية العربية

لقد برزت نواة هذه الأيديولوجيا قبل الإسلام عندما اختطت لها معايير جمالية تقوم في عمدتها على بياض البشرة وانفتاحها دون سُمرتها. هذا بالرغم من أن العرب (عاربةً ومستعربة) لم يكونوا بيضاً بالمعنى. إلا أن هذه الشروط الأيديولوجية كما قلنا سوف تخضع لنسبية لا يمكن محاكمتها كون حرّاسها هم من يضعون شروطها. وجاء تحامي سواد البشرة بأثرٍ من انتشار اليهودية في بلاد العرب منذ عهد قديم. ففي التوراة نقرأ قصة نوح وكيف أنه شرب الخمر حتى سكر فاضّجع ونام وانكشفت عورتُه. ثم جاء أبناؤه حام وسام ويافث فوجدوه على هذ الحالة، فضحك حام على أبيه بينما قام سام بتغطية عورة والده. عندما استيقظ نوح وعلم بما حدث، بارك ساماً ووعده بالبشريات في نسله إلى أن تقوم الساعة، بينما لعن ابنه حاماً وتوعده ونسله بالنُّحسيات إلى أن تقوم الساعة. من نُحسياته أن أبناء حام سوف يكون لونهم أسود، وسوف تكون أنوفُهم فطساء، وشعْرُهم مفلفلاً، خشناً غير ناعم، وأنهم لن يكونوا فقط ملعونين في الدنيا والآخرة، بل سيكونون عبيداً لأبناء سام ويافث إلى آخر الدهر. تلك كانت اللحظة التي بدأ فيها النظر بدونية وعنصرية ضد السود بصورة عامة والأفارقة السود بصورة أخص، ذلك كلما انتشرت اليهودية في العالم القديم, فقبل ذلك لم يكن سواد اللون يمثّل أيّ معرّة. وليس أدلّ على هذا من أن أوّل حاكمين لإنكلترا بالنيابة عن إمبراطور روما كانا أفريقيين أسودي اللون. وعندما جاءت المسيحية بالإنجيل (العهد الجديد)، ضمت له في معتقدها كتاب التوراة (العهد القديم)، وبذلك تبنّت مجمل القصص الواردة فيه بما في ذلك قصة لعنة نوح لابنه حام وأبناء حام إلى يوم الدّين. وهكذا انتشرت هذه النظرة العنصرية بانتشار هذين الدينين في العالم القديم. وعندما جاء الإسلام، كانت المسيحية قد انتشرت بين العرب بجانب اليهودية التي سبقتها. وبهذا كان العرب قد تشربوا هذه النظرة العنصرية ضد اللون الأسود، بالأخص الأفارقة والنظر إلى الواحد منهم على أنه عبد محتمل لمجرد سواد بشرته.

وعند انتشار الإسلام إلى خارج حدود جزيرة العرب، وفي سبيل وقف جميع المكتسبات الدنيوية على العرب، قام الأخيرون بتطوير أيديولوجيتهم الإسلاموعروبية بحيث يقفلون الباب على من هم من غير العرب من فرسٍ وروم وغيرهم من شعوب آسيا وأفريقيا. هنا استخدموا

الدين بالإحالات إلى النبي محمد بخصوص وجوب حصر الرئاسة والقيادة ليس في العرب فحسب، بل في قريش ومن بعدهم باقي العرب. كما تم نحت مصطلح استتباعي للشعوب الأخرى ألا وهو مصطلح "الموالي". تلك كانت تكتيكات الأيديولوجيا الإسلاموعروبية من حيث اختصاصها بمعالجة الشعوب غير السوداء، وهي تكتيكات تتسم بقدر كبير من المرونة إذا قيست بتكتيكات ذات الأيديولوجيا في التعامل مع الشعوب السوداء. إلا أن شعوب وسط آسيا غير السوداء التي لم تحمل لهم الأيديولوجيا الإسلاموعروبية أيّ حلّ بخلاف أن تكريس خضوعهم للعرب بوصفهم الموالي، لم يجدوا بدّاً في النهاية من طرد العرب العاربة من بلادهم مع الاحتفاظ بالإسلام. لقد ظلّت تلك التكتيكات الأيديولوجيّة المختصّة بتعيير الأفارقة بصورة خاصّة والسّود بصورة عامة متماسكة، انطلاقاً من التأسيسات التوراتية آنفة الذكر. ثمّ انتشرت هذه الأيديولوجيا المناهضة للسود بانتشار الإسلام في أفريقيا.

هنا لا يسعني إلاّ الاتكاء على ما قاله أخونا قصي همرور في كتابه عن الآفروعموميّة (باللغة العربيّة ـ قيد النّشر) من أنّ الإسلام، على الرغم من أنه في جانب من تنزّلاته الفقهية والتفسيرية قد ورث بعض أشكال الخطاب الداعم للتمييز العنصري من اليهودية والمسيحية (ما يُعرف بالإسرائيليّات)، إلا أن الإسلام يعتبر أول ديانة عالمية في التاريخ نجد في نصوصها المؤسسة (القرآن بالذات وبعض نصوص السنة) رفضاً صريحاً للتفاضل بين الناس والمجموعات وفق أجناسها وطبقاتها ﴿يا أيُّها النّاسُ إنّا خلقناكُم من ذكرٍ وأُنثى وجعلْناكُم شعوباً وقبائلَ لِتعارفوا إنّ أكرَمَكُم عندَ اللهِ أتقاكُم إنّ اللهَ عليمٌ خبير﴾ [الحُجُرات: 31]. كذلك وصف نبيّ الإسلام الاستعلاء العنصري بالجاهلية. فقد فضّلت كل الديانات المعروفة قبل الاسلام، تقريباً، أقواماً معينيّن إثنياً بأنّهم شعب مصطفى على البقية أو فئات مختارة في المجتمع، وعلى أنهم أقرب للآلهة بالميراث. هذا بينما لم يفعل الإسلام في عمدة سلطته (القرآن) شيئاً من هذا. هذا إضافةً لتجربة تاريخية فريدة تُحسب للإسلام هي أن أفريقيا كانت أول مكان في الأرض تمّ فيه احتضان الإسلام سلمياً في الفضاء العام ومورست فيه شعائر الإسلام تحت أمن وحماية دولة غير مسلمة، في الهجرة الأولى للمسلمين للحبشة، ربما كأول حالة لجوء سياسي في أفريقيا، ثمّ في اتفاقية البقط عندما كانت الدولة المسيحية ترعى المسجد كجزء من واجباتها. كذلك في التراث الإسلامي هنالك شهادة تاريخية مقدسة لحاكم أفريقي لم ينلها حاكم قبله أو بعده (حتى الأنبياء الملوك في بني اسرائيل)، حين ورد ضمن ما قاله النبي محمد عن نجاشي الحبشة

حينها إنه "ملكٌ لا يُظلم عنده أحد". وفي الحقيقة، تطول قائمة الحُسْنَيَات التي تربط الإسلام بأفريقيا عن الحصر، فليراجعها من أراد الاستزادة في مظانّها.

فيما يخصّ السّودان، وجبت الإشارة إلى أنّه كان البلد الوحيد في تاريخ انتشار الإسلام الذي لم ينظر إليه المسلمون باعتباره دار حرب؛ فقد كان "دار معاهدة" بموجب بنود اتفاقية البقط. ولاحقاً عندما انداحت الهجرات العربية إلى داخل سهوب السودان، لم يتم ذلك عبر الغزو، بل كان سلمياً. وفي هذا، بجانب عشرات المراجع من لدُنْ شيوخنا من أمثال الأساتيذ يوسف فضل حسن وأحمد ألياس حسين وآخرين، أجد نفسي مضطراً لإحالة القراء الكرام لكتاباتنا خاصةً، ذلك حتى يستبينَ القومُ حقيقة مواقفنا ويمتلكوها في مظانِّها، لا سماعاً ورجماً بالغيب.

ونخلص من هذا إلى أنّ الإسلام قد نجح في معالجة الخلل الكبير الذي اشتجر مع التراث اليهودي المسيحي حول العنصرية (وهو خلل نجم عن تراكم ذلك التراث عبر فترات زمنية طويلة وليس بالضرورة موجوداً في بنية الديانتين). لكن مع كل هذا، لم يمنع ذلك الأيديولوجيا الإسلاموعروبية من استعماله بالطريقة العنصرية التي أفضنا في شرحها.

ولا نغادر موقعنا هذا دون أن نُشير إلى أنّ الأديان بدورها لا تُدان، كونها ظاهرة إنسانية، وليست ظاهرة ألوهية. فالذات الإلهية في أغنى غنىً عن عبادة البشر لها، وإنما هي حاجةُ البشر لهذه العبادة التي جعلتهم يتشوّقون السماء نُشداناً للهداية. فالدين برغم ارتفاقه بأسباب السماء والمطلق، إلا أن غاية غاياته أن يتحوّل إلى ثقافة. وهنا تقع إمكانية أن تتسرّب الأيديولوجيا إليه، فيفقد الدينُ حنانَه وجمالَه ومكامن تساميه وقدرته على تنزيه النفس البشرية من نقائصها استشرافاً وارتفاقاً بإطلاقية الذات الإلهية والجمال المطلق ليصبح في مقابل كلّ هذا انعكاساً لرغبات البشر الدنيوية كأبعد ما تكون عن مقاصد الدين الحقة (يرجى مراجعة كتابنا: الإسلام الثقافي: فقه ما بعد الحداثة ـ قيد النشر). هنا يجدر أن نصدع بكلمة حقٍّ يا طالما غابت في سطح الرأي العام، ألا وهي المقولة الشّائعة عن ماركس وأنّه قال بأنّ الدّين هو أفيون الشعوب. فالحقيقة الغائبة بخصوص هذا الاقتباس المجتزأ بقسوة وإجحاف من سياقه أنّ ماركس أشار إلى القوّة الهائلة التي ينطوي عليها الدّين في تمكين المقهورين من العامّة من الاستمرار في الحياة دون أن ينكسروا بتخدير آلامهم بقدر ما يمكن أن يكون الدّين نفسه وسيلة لخداعهم.

في كتابنا (**الإسلام الثقافي: فقه ما بعد الحداثة**، قيد الطّبع) نناقش كيف يمكن أن يصبح

الدين المحرّك الأكبر للنهضة والحضارة والضمير طالما اتّجهت بوصلتُه نحو الانفتاح وتوفير المزيد من الحريّة، بينما يصبح الدّين قوّة رجعية تعمل ضد النهضة والحضارة طالما كان مقيّداً داخل مفاهيم لا تعالج الواقع، بل تبذل كلّ ما في وسعها لتقييده بتقليل وتضييق هامش الحريّة والانفتاح في المجتمع. وأشرنا في هذا الصدد إلى أنّ ما يُنظر إليها من قبل الكثيرين على أنّها كانت العصور الزاهرة في الحضارة الإسلاميّة هي ذات الفترات التي يبدو كما لو كان المسلمون قد انصرفوا عن التّقيّد بالمعايير السلوكيّة بحسب المفاهيم الأصوليّة Fundamental في الشريعة التي تنزّلت علينا عبر العصور جرّاء تراكمات الأحكام واستخلاصها بما من شأنه أن يعالج مشاكل تلك العصور.

**عندما تسافر الثّقافة تسافر معها الأيديولوجيا متخفّيةً داخلها**

وهذا جانب آخر جدّ خطير، من حيث العلاقة بين الثقافة والأيديولوجيا. فبمثلما يمكن للثقافة أن تسافر وتجتاز الحدود، حدود الإثنيات والحدود السياسية، شأنُها في ذلك كشأن البشر، كذلك يمكن للأيديولوجيا أن تفعل ذلك، لكن مع فرق كبير. فالثقافة تسافر عبر تحقيق استقلاليتها عن محليتها جغرافياً وإثنياً لأصالةٍ فيها (لا نربط هذا بالضرورة بسفر حمَلَة الثقافة)، بينما الأيديولوجيا لا يمكنها أن تسافر إلا بالتستر والاختباء داخل سفينة الثقافة. الأيديولوجيا هنا تشبه النبات الطفيلي، فهي تتسلق شجرة الثقافة وتتغذّى منها وقد تصل حدّ أن تقتل الشجرة التي تتعيّش منها. كما تُشبه "الشرى" في المثل السوداني العربي: "متل الشرى في القندول".

لكن لماذا تفعل الأيديولوجيا هذا؟ للحيلولة دون أن تحقق الثقافة استقلاليتها عن محدودية انتمائها الجغرافي والإثني! لماذا؟ لأن قطاعاً اجتماعياً بعينه في الوضع الجديد للثقافة يُدرك أن وقف مغانم الدنيا من مال وجاه وسلطان على نفسه وحصرها في مصالحه الحياتية الدنيوية يقتضي تحجيم الثقافة (بوصفها آليّة لتوليد السّلطة وتدويرها) دون انفتاحها على الجميع. وليفعل هذا يقوم باستقراء الوضع الأيديولوجي الذي كان يكبّل تلك الثقافة عندما كانت لا تزال في موطنها الأول لم تسافر منه بعد. في سبيل هذا لا يهتم ذلك القطاع الاجتماعي إذا ما كان هو نفسه مستوفياً للشروط الأيديولوجية التي يرفعها في وجه الآخرين (مثلاً كأن يكون هو نفسُه أفريقيّاً أسود لا يعترف مركز الهوية بعروبته). إذ يكفي أنه قد أصبح حارسها وسادن حوذتها في الجغرافيا الجديدة. فالشروط وأحكامها سوف يتم إخضاعها لقانون النسبية في ظل

انعدام حكم مستقل عن حرّاس الأيديولوجيا وسدنتها. ويكشف لنا هذا ما ظللنا نردّده ونقوله لسنوات وسنوات من أنّ الأيديولوجيا هي شرٌّ مستطير، بل هي إبليسُ الثقافة! فهي لا تُفرغُها من مضامينها الإنسانيّة والجماليّة الأخلاقيّة فحسب، بل تحوّلها إلى سلاح أيديولوجي بما يعني انتفاء كونها ثقافة في عاقبة أمرها.

## أصول ومصادر الأيديولوجيا الإسلاموعروبية في السّودان

بدخول الثقافتين العربية والإسلامية إلى السودان، وصلت بذرة الأيديولوجيا الإسلاموعروبية كذلك إلى السّودان وهي تتخفّى خلف هاتين الثقافتين الكريمتين. نقول "بذرة" الأيديولوجيا كونها كبرت واكتمل نموُّها بموجب عوامل محلّيّة، بجانب خصائصها الأساسيّة. وتمثّلت بذرتُها في ترفيع شأن العرب بوصفهم عرقاً نقيّاً بدليل الأنساب وميزة الإسلام (مغرّة prestigma ـ المصطلح خاص بالكاتب وقد قام بسكّه من كلمة prestige لتخدم كمقابل لكلمة stigma؛ لمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع، يرجى من القرّاء الأعزّاء مراجعة كتابنا بالإنكليزيّة: *To be or not to be: Sudan at Crossroads* ــ 2019)، بجانب احتقار اللون الأسود والنّظر إلى أي أسود على أنّه عبد محتمل (معرّة stigma). فماذا وجدت هنا ليكتمل نموُّها؟ وجدت اتفاقية البقط وتداعياتها كأسوأ ممارسة على الإطلاق تشرعنت في السّودان عبر مؤسّسة الدّولة.

في البدء لا بد من تصحيح جملة من المفاهيم المتعلقة بتلك الاتفاقية بموجب ما توصل إليه شيخُنا أحمد ألياس حسين منذ أكثر من ثلاثين عاماً ولا يزال يكابد الهوى في ذلك. أولاً، تلك الاتفاقية لم تكن بنوداً أملاها طرف منتصر على طرف آخر منهزم، بل كانت اتفاقية تبادل تجاري كدليل على أن أرض النوبة، بالرغم من أنها ليست بدار إسلام، فإنها أيضاً لم تكن بدار حرب. ثانيها أن الاتفاقية كما وردت في كتب المؤرخين العرب في القرون الوسطى وما قبلها ليست نصاً واحداً، بل هي جماع نصوص متفرقة خلال السبعة قرون التي استمرت فيها تلك الاتفاقية التي تعتبر الأطول في تاريخ البشرية. ثالثها أن تلك الاتفاقية لم تكن اتفاقية واحدة كما يتبادر للذهن، بل كانت عدة اتفاقيات، إذ ما إن تُنقض واحدة منها ويعود الجانبان للحرب، حتى يتوصلان مرة أخرى لاتفاق على أثره يقومان باختطاط اتفاقية جديدة تقوم مقام تلك التي تم نقضها وتُسمّى "البقط" (من كلمة pactum اللاتينية؛ راجع معنى كلمة pact الإنكليزية

المأخوذة من الكلمة اللاتينية؛ وقد وقّع العرب اتفاقيات مع البجا ومع الليبيين أطلقوا عليها جميعاً اسم "البقط"). وبالرغم من اشتمال كل الاتفاقيات على نصوص أساسية، إلا أنه كانت هناك نصوص جديدة تُضاف لتلك القديمة وأخرى تُحذف. رابعاً، ضاعت النصوص الكاملة لكل اتفاقية على حدة، بينما لم يبق غير شذرات من هذه وتلك، فجمعها المؤرخون العرب في القرون الوسطى في نص واحد ظنّاً منهم أنّها كانت اتفاقية واحدة بنص واحد. خامساً، لم يتقدم عبد الله بن أبي سرح جنوب أسوان بشبر واحد، وما الجزئية التي تتحدث عن تدمير كنيسة دنقلا إلا شذْرةً من اتفاقية متأخرة بعد زمن أبي سرح بقرون، فقد أدى تجميع شذرات الاتفاقيات في نص واحد لاحقاً إلى نتيجة مغلوطة مفادُها أن أبي سرح وصل إلى دنقلا ودمّر كنيستها. فمثلاً النصوص التي تُلزم المسلمين بمد النوبة النصارى بأنواع النبيذ المعتق لا يمكن تصديق أنها حدثت في زمن أبي سرح، أي في زمن عثمان بن عفان.

إلاّ أن أخطر ما في تلك الاتفاقية هو البند الذي يُلزم النوبة النصارى بدفع عدد 063 عبداً بحالة صحية جيدة للعرب المسلمين. ولا يعني قولُنا "يُلزم" أننا نقبل بالرأي الانطباعي الذي يذهب إلى أن العرب المسلمين قد ألزموا النوبة النصارى بهذا البند. فقد يكون بنداً اقترحه النوبة النصارى فقبله العرب المسلمون وتمسكوا به فيما بعد. وتكمن خطورة هذا البند في السؤال التالي: من أيّ الجهات وبأي الطرق كان النوبة النصارى يتمكنون من تدبير هذا العدد الكبير من العبيد؟ أقصر الإجابات أنهم كانوا يقومون بحملات لصيد الرقيق وجلبهم من الجهات الطرفية حول ممالكهم الثلاث، أي من جبال النوبة ودارفور والنيل الأزرق، ثم الجنوب، دون الشرق غالباً لشدة مراس البجا وقدراتهم القتالية التي كانت مصدر أرق أمني طيلة تاريخ وادي النيل القديم. ولكن بأيّ الطرق كان النوبة النصارى يتمكنون من جلب كل هؤلاء الرقيق؟ بالحرب طبعاً! ولكن كيف سمح لهم ضميرُهم بارتكاب هذه الجريمة الشنعاء ولمدة سبعة قرون متواصلة؟ بالطبع بالأيديولوجيا! إنها أيديولوجيا السلطة التي في تقديرنا قد تم إسقاطُها على العرق بحيث يبرز النوبة النصارى بالوسط والشمال النيلي كما لو كانوا عرقاً أسمى مقارنةً بباقي الأجناس المستهدفة بحملات جلب الرقيق. وغالباً ما يكون اللون قد لعب دوراً تمايزياً في هذه العملية الأيديولوجية. فعيزانا تكلم بوضوح عن نوعين من النوبة، الحُمْر (بما يعني اللون البني الحالي لسوداني الوسط والشمال النيلي) في الشمال، والسود في الجنوب. فبينما سلّم له النوبة الحُمر فجعلهم حكّام البلاد، تمرّد عليه النوبةُ السود فحاربهم وهزمهم وشتّت شملهم.

وطبعاً نوبة الشمال الحمْر هم من أرسى اتفاقية البقط. وعليه، أصبحت لدينا أيديولوجيا يمكن أن نُطلق عليها مسمّى "الأيديولوجيا النّوبومسيحيّة"، كونها قامت على اتّحاد السّلطة الزمنيّة التي تجلّت بوصفها اتّحاداً بين الاستعلاء العرقي المسنود بالدّين.

ولا نحتاج لخيال جامح كيما نتخيل مدى التفكيك الاجتماعي للُحمة المجتمع المحلي وسَداه في تلك الممالك المسيحية جرّاء الحملات العسكرية لجلب الرقيق وما كانت تخلّفه من مرارات وغبائن قطعاً لا تزال مستمرة في الميمات memes الوراثية للشعب السوداني حتى اليوم. فالراجح عندي أن النظرة الاستعلائية التي اشتُهرت بها المجموعات النيلية الوسطية الشمالية تجاه المناطق الطرفية المشار إليها أعلاه المشتجرة باللون، تشكلّت جرثومتُها في ذلك العهد السحيق، ولا تزال في شُغلها إلى يومنا هذا. ولنلاحظ أنّ المناطق الطرفية التي كانت دولة النوبة النصارى تستهدفها لجلب الرقيق هي نفس المناطق التي استهدفتها حملات جلب الرقيق في التاريخ المعاصر، أي منذ دولة الفونج إلى ما بعد العقود الأولى من القرن العشرين. وهي نفس المناطق التي عادةً ما يُشار إليها في الكتابات التي ترجع لفترة الاستعمار المصري التركي بمسمى "بلاد العبيد"، بجانب إطلاق كلمة "عبد" على أيّ شخص من هذه المناطق لمجرد لونه الأسود الفاحم (بما يعني سوادُه درجةً في تضاعيف اللون الأسود لجميع السودانيين السّود ـ انظر إبراهيم فوزي باشا، 1901).

وعليه، من الراجح عندنا أن التفكير بعقلية نخاسي الرقيق الذي وسم الأيديولوجيا الإسلاموعروبية إزاء السودانيين الأفارقة فاحمي السواد الذين ينتمون لهذه المناطق قد تشكّلت لُحمتُه وسَداه من اتحاد النظرة الاستعلائية الأيديولوجية عند العرب وهم لا يزالون بعد في جزيرتهم العربية مع ذات النظرة الاستعلائية الأيديولوجية التي كان عليها النوبة النصارى بالسودان النيلي الوسطي الشمالي. وعندما اكتشفت طلائع النوبة المستعربة أن الزمن هو زمن الأسلمة والاستعراب (في دلالتهما الأيديولوجية، غير الثقافية)، شرعوا في ادعاء العروبة وتحرّي الأنساب كما تأسلموا. وهذا ما عنيناه أعلاه بقولنا "وليفعل هذا [النوبة المستعربة] يقوم باستقراء الوضع الأيديولوجي الذي كان يكبّل تلك الثقافة عندما كانت لا تزال في موطنها الأول لم تسافر منه بعد [النقاء العرقي بدالة الأنساب وازدراء اللون الأسود]". وهذا ما قصدناه بأنّ الثّقافات تسافر عبر الزّمان والمكان؛ ومتخفّيةً داخلها، تُسافر أيضاً الأيديولوجيا.

**دولة سنار نموذجاً: سلطنة أفريقية سوداء ذات أيديولوجيا إسلاموعروبية!**

في عام 1505م قامت في السّودان دولة "السّلطنة الزّرقا" (أي السّوداء) بقايدة ثنيتي الفونج والعبدللاب التي دشّنت الثّقافتين العربيّة والإسلاميّة، كاتبةً بذلك انتهاء دولة النوبة المسيحية، بينما واصلت المسيحية كمعتقد شعبي إلى أن تلاشت بعد ذلك بقرون. قامت تلك الدولة في بنيتها على ما كان سائداً في السّودان منذ الممالك المرويّة انتهاءً بالممالك النوبية النّصرانيّة، ألا وهي اللامركزية، حيث يكون هناك ملك أعلى يحكم الجميع بموجب سيادة إثنيّته الكبيرة والمتسيّدة، بينما تتمتّع المجموعات الإثنية الأصغر بممالك مشيخيّة ذات استقلاليّة شبه تامّة يحكمها ملوك أصغر (مكوك، مفردها "مك")، طالما التزمت بدفع المكوس للملك الأعلى. وعلى هذا ورثت تلك المللكة جميع الصفات البنيويّة التي اتصفت بها مؤسّسة الدّولة فيما سبقها من عصور، أعظمها إطلاقيّة الحكم فيما يقابل وضعيّة "سيادة العاهل" مقابل "الرعايا". كما ورثت تلك الدّولة أحد أخطر السمات اللازمة للدّولة االتي سبقتها، ألا وهو الرّقّ بوصفه سياسة دولة وأحد أقوى علاقات الإنتاج والسّلع المتبادلة.

اتّسمت دولة السّلطنة الزّرقا (تجنّباً لاستخدام كلمة "الزّرقاء" حيث استُخدمت الكلمة لتعني "السّوداء") باستصحابها للأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة عندما كانت تلك الأيديولوجيا نواةً صغيرةً لم تتّخذ شكلها الذي هي عليه الآن. يحكي أحمد ألياس حسين (2011) كيف أصدر الخليفة المعتصم (842م – 795م) قراره لوالي مصر بإسقاط العرب من ديوان الجند، فلم يعد لهم من مصدر للرزق غير أن يسيحوا في الأرض جنوباً فاتّجهوا إلى بلاد النّوبة. كان ذلك بدء تسلّل العرب إلى بلاد النوبة لأول مرّة بغرض الإقامة، ذلك أنّ اتّفاقية البقط فرضت عليهم أن يدخلوا بلاد النوبة كتجّار، عابرين غير مقيمين. وقد أشرنا في كتابنا **(جزيرة صاي .. قصّة الحضارة،** 2014) كيف أنّه مع مرور العقود والقرون تصاهر أولئك التّجّار مع البيوتات الحاكمة، صغيرها وكبيرها، تاركين ذرّيّةً لهم بين الأسر الحاكمة. وقد استمرّت الأمور على هذا النحو إلى أن استلم الفاطميون الحكم في مصر في منتصف القرن العاشر الميلادي، حيث كانت الدّولة وقتها قد ابتنت لها الجيوش النّظاميّة المحترفة. فزاد ذلك من هجرة العرب إلى بلاد النوبة. إلاّ أنّ ما وسم تلك الهجرات هو، أوّلاً، اعتمادُها في أغلبها على جيوب قبليّة صغيرة لا ترقى لوصفها بالقبيلة؛ ثانياً تتابعها في فترات زمنيّة طويلة استمرّت لأكثر من أربعة قرون. ويأتي الاستثناء في هذا على قبيلتي جهينة وربيعة اللتين تشكّلان لُحمة وسَدَى القبائل العربية

الرعوية بكردفان ودارفور وبعض مناطق البطانة.

كما أشرنا أيضاً في كتابنا **(جزيرة صاي .. قصّة الحضارة)** إلى أنّ الجيوب الصغيرة التي استقرت على النيل لم تمتزج مع السكّان المحلّيّين، بل شكّلت حزاماً حول المراكز الحضريّة النوبية. وعندما أدركت الأسرة الحاكمة أنّ العرب المسلمين سوف يكتسحون دويلاتهم (الكبيرة والمشيخيّة معاً) في مستقبلهم القريب، أيقظت بعض القطاعات الأميريّة في وعيها ذاكرةً قديمة بأنّ لهم جدّاً عربيّاً هو ذلك التّاجر الذي لم يعودوا يذكرون له اسماً أو نسباً. وفي سبيل الاحتفاظ بالحكم تحالفوا مع تلك الجيوب العربيّة المتحلّقة حولهم (عرب القِسَم قِسَم ـ أي الجيوب الصّغيرة). وبالفعل برز شخص له علاقة نسب بالبيت الحاكم في سوبا (بدليل لبسه لتاج المُلك ممثّلاً في الطّاقية ذات القرون "الطّاقية أم قرينات" حتّى نُسب إليها "القريناتي")، فجمع شتيت هذه الجيوب العربية حتّى لُقّب بذلك (عبدالله جمّاع). وعلى هذا برز النّوبيون وأهل البلاد الأصليّين وهم يدّعون العروبة ويتحرّون الأنساب والانتماء للإسلام كون الاستعراب والأسلمة قد أصبحا بمثابة تذكرة عبور للسّلطة والجاه. بهذا اشتبكت العروبة (كإثنية وثقافة) والإسلام (كدين وثقافة) بعلاقات السّلطة والثّروة، لا بوصفهما عرقاً أو ديناً بقدر ما هما أيديولوجيا للسّلطة، ولهذا أسميناها "الأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة". هنا دخل السّودانيّون من غير العرب في رحلة الاستعراب (تحرّي الأنساب العربيّة) والأسلمة (التّحوّل للإسلام بوصفه سلطة وليس ديناً)، ولا زالوا يخوضون في خِمار هذه العِماية الأيديولوجيّة.

هنا حدث الاتّحاد ما بين الأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة مع الأيديولوجيا النّوبومسيحيّة من حيث استنادهما على مزاعم النّقاء العرقي من جانب، وازدراء باقي الأجناس وبخاصّةٍ المجموعات السّوداء التي تنظر إليها بوصفها عبيداً محتملين (باعتبار أنّهم غير سود). وهكذا حلّ الإسلام محلّ المسيحيّة، وحلّت العروبة محلّ النوبيّة، واستمرّت هذه الأيديولوجيا إلى يومنا هذا وهي تتلوّن وتتشكّل بعدّة طرق دون أن يحدث لها أيّ تغيير جوهري. بل زادتها السّنون والقرون قوّةً وتماسكاً. فعبر هذه الأيديولوجيا حدث شيء خطير في عمليّة السّلطة، ألا وهو اشتباك علاقات السّلطة Power Relations بمعايير المغرة والتّشريف prestigma

وقد كان روّاد هذه الجائحة الأيديولوجيّة النوبيون النيليون المستعربون بادّعائهم للأنساب العربيّة بعموم ونظرتهم لأنفسهم على أنّهم ليسوا سود الألوان، ومن ثمّ تصاعد درجات التّشريف وصولاً إلى قمّة الهرم بالانتساب إلى البيت النّبوي. وقد زاد من تكريس هذه الأيديولوجيا ومجافاتها لكلّ

ما هو أسود دخول الأقوام العثمانيّة (مختلف الشّعوب الأوروبيّة التي كانت تخضع وقتها للحكم العثماني) منذ ما بعد منتصف القرن السّادس عشر الميلادي، ذلك عندما قام السّلطان سليم الثّاني بغزو بلاد النّوبة. فقد برزت تلك الأقوام العثمانيّة ذات الخلفيّة الإثنيّة الأوروبّيّة البيضاء بوصفهم الطّبقة الحاكمة (التّركمانيين كما أصبحوا يُعرفون بين النوبيين) حتّى بعد تخالطهم مع النّوبيّين وتنوّبهم تماماً لدرجة فقدانهم للغة التركية التي كانوا يتكلمونها.

ولعلّ أخطر ما حدث في تلك الفترة هو استهداف النوبيين وتحويلهم إلى أقنان في أرضهم لدرجة نفور النوبيين من الإقرار بنوبيّتهم نأياً بأنفسهم عن معرّة العبوديّة والقِنانة (راجع تفصيل ذلك في كتابنا: جزيرة صاي .. قصّة الحضارة). ولكن برغم كلّ هذا صمدت الثّقافة النّوبيّة في مواجهة شعواء الأيديولوجيا وهوجائها حسبما تُشير إلى ذلك حرائك صمود اللغة النّوبيّة بمختلف جغرافيّاتها. هذا من هذا من جانب، من الجانب الآخر فقد كان هناك باقي الأقوم السودانية التي كانت لا تزال على أفريقيّتها وعدم إسلامها وهي التي باءت بالمعرّة والتّعيير stigma.

## التّمفصل الأيديولوجي للقوى السّياسة السّودانيّة

قبل البدء في مناقشتنا التّالية، يتوجّب علينا أن نُجيب على التساؤل الآتي: لماذا نستخدم مصطلح «أيديولوجيا» هنا للتّعبير عن التّوجّهات الفكريّة والسّياسيّة؟ إنّنا نستخدم هذا المصطلح العامر بالمحمولات غير الفكريّة (بينما يمكن أن تكون سياسيّة) بموجب مآلات المواقف الفكريّة لهذه القوى السّياسيّة، ذلك عندما يتنزّل خطابُها إلى أرض الواقع وتدخل في خضمّ الصّراعات السّياسيّة، دون الفكريّة. ويعني هذا ارتفاع درجات الاستقطاب إلى أعلى درجة بما يجرّد الفكر من فاعليّته.

ينهض السّودان الجديد على مجموعة من المفاهيم الجديدة التي تعالج أوضاع التّمركز والتّهميش. ويأتي على رأس هذه المفاهيم الجديدة توطين مصطلحات «اليمين»، «اليسار» و«الوسط». ولا نحتاج للتّنويه إلى أنّ الدّلالات المعرفيّة لهذه المصطلحات نسبيّة في جوهرها، كما إنّ الإطار المرجعي لنسبيّتها يتحدّد بشروط الواقع الذي تُستخدم فيه. فمثلاً، الآن في ظلّ الهيمنة الأمريكيّة وعالميّة القطب الواحد لا يمكن لمصطلح «اليمين» أن يعني ببساطة «الرأسماليّة»، ذلك لأنّ دولاً رأسماليّة عديدة بدأت مصالحها تتقاطع مع مصالح الهيمنة الأمريكيّة؛ كما لا يمكن لمصطلح «اليسار» الآن أن يعني «الاشتراكيّة»، ذلك لأنّ تنامي

اتّجاهات الرفض إزاء الهيمنة الأمريكيّة ستشغل مقعد «اليسار» الاصطلاحي عمّا قريب. ولهذا نرى ضرورة توطين هذه المصطلحات في الواقع السّوداني بأن نبدأ أوّلاً برسم خريطة للاستقطابات الفكريّة (وكذلك الأيديولوجيّة) في الواقع السّوداني، ومن ثمّ إحالة كلّ مصطلح حسب ما يتّفق معه. ومن البدهي أن نشير إلى أنّ الأيديولوجيا التي تبرّر واقع الهيمنة والقهر الثّقافي والعرقي والحرمان التّنموي تمثّل أقصى درجات اليمين، ذلك بوصفها تشرّع للوضع القائم بما يجعله نقطة الإحالة المبدئيّة.

**قوى اليمين السّوداني**

تقوم الاستقطابات الأيديولوجيّة في السّودان على الأسلمة والاستعراب من جانب، ثم الأفرقة من الجانب الآخر، تتوسّطهما دعاوى التّوازن القومي والثّقافي. تعتمد أيديولوجيا الأسلمة والاستعراب على الاستيعاب، الذي يقوم بدوره على ميكانيزمات إعادة إنتاج الهامش والأطراف في المركز. وقد استصحبت هذه العمليّة معها كل جراحات ومرارات القهر والاضطهاد التي بلغت قمّتها في مؤسّسة الرّقّ، ثم انتهت بموجات الإبادة الجماعيّة التي صاحبت الحرب الأهليّة، لتنتهي أخيراً بتفكيك الدّولة السّودانيّة ممثّلاً في انفصال الجنوب. وأسّ هذه الأيديولوجيا مؤسّسة الرّقّ وعقليّة الجلاّبي، أي جالب الرّقيق، الذي استبدل الإنسان كسلعة بالموادّ الأخرى اضطراراً، بينما لم تتغيّر عقليّته. واليوم لا يجوز التّعجّب والاستغراب من أنّ هذه المؤسّسة لا تزال ناشطة فعليّاً، ذلك لأنّ الرّقّ والتّمييز العرقي كسلاح يستخدمُه المركز عبر الأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة لا زالا يحتلاّنّ مكانة الصّدارة في سايكلوجيّة الشّارع السّوداني الشّمالي (النّيلي منه بخاصّةٍ) وإن سكتت عنه الألسن والأقلام.

ولهذا نُلاحظ أنّ ثقافة العنصريّة والعنجهيّة لم تفارق حتّى الآن وجدان المجموعات التي شايعت هذه الأيديولوجيا بوعي أو بدون وعي، أكان ذلك في وسط السّودان وشماله بوجهٍ خاصّ أو في أيّ بقعة في السّودان. فالفرضيّات الأخلاقيّة والثّقافيّة لمؤسّسة الرّقّ لا تزال على حيويّتها في الوجدان السّوداني (الشمالي المسلم عامة وفي الوسط خاصة). فليس أسهل من أن يدمغ السّوداني [كذا] بأنّه عبد لمجرّد سواد لونه. ولنا أن نتساءل: هل يكون السّوداني غير أسود؟ هذا التّيّار هو ما نطلق عليه مصطلح «اليمين السّوداني»، ذلك لأنّه يعمل أساساً بدافع المحافظة على السّودان القديم القائم على منظور بوتقة الانصهار والأحاديّة الثّقافيّة وإعادة

إنتاج الهويّة الأفريقيّة داخل حقل الثّقافة العربيّة. وهو نفسه التّيّار الأيديولوجي المسئول عن فصل الجنوب، وأيّ مناطق أخرى قد تنزع نحو الانفصال.

**قوى اليسار السّوداني**

من الجانب الآخر اعتمدت أيديولوجيا الأفرقة في بداياتها على الجهويّة والنّزوع نحو الانفصاليّة. وقد صدرت في ذلك عن إحساسٍ متنامٍ بأنّه لا حظَّ ولا حقَّ لها في هذه البلاد. وليس بخافٍ أنّ تيّارات الجهويّة الانفصاليّة ظهرت بوادرُها أوّلَ أمرها في خمسينات وستّينات القرن العشرين في الجنوب، وجبال النّوبة، وغرباً بدارفور، ثم شرقاً بين البجا. ولكن هذه الحركات ما لبثت قليلاً إلاّ واكتشفت عمقها القومي والوحدوي، بخاصّةٍ بعيد توقيع اتّفاقيّة أديس أبابا عام 1973م.

الآن ومع أنّ جميع هذه الحركات تعمل من منطلق قوميّتها، إلاّ أنّ هذا لا ينفي طبيعة صدورها الجهوي في مبتداها لا في عاقبة أمرها. الآن بدأت دائرة التّهميش تكتمل باشتداد وتائر الحراك الإثني بين المناصير والنّوبيّين وجملة أهالي الشّمال، خاصّةً عندما عمدت الدّولة إلى التّضحيّة بهم وبيع أراضيهم لمجموعة من الشركات الاستثماريّة العربيّة في حالة المناصير وأمري والحامداب، ثمّ مناطق الشّريك وأبو حمد؛ ولشركات مصريّة في حالة النّوبيّين، هناك عرب رفاعة بالهوي بمناطق سنّار، بجانب مزارعي الجزيرة والمناقل والنّيل الأبيض .. إلخ.

لا يحتاج المرء إلى التّذكير بأنّ هذه الأقوام التي نحت إلى الانفصال ذات حقّ أصيل في البلاد، بل هو في الواقع حقّ سابق لدخول العروبة والإسلام إلى السّودان؛ فحتّى المجموعات العربيّة بشمال السّودان ووسطه ليست في الواقع سوى مزيج بين الهويّة النّوبيّة والعربيّة إن لم تكن مجموعات نوبيّة أو وطنيّة بحتة قد استعربت. لهذا يمكن أن ننظر إلى النّزوع نحو الانفصال على أنّه شكل من أشكال اليأس من جدوى النّضال نحو وضع وطني متوازن. هذا التّيّار النّازع نحو الانفصال هو ما نسمّيه بالتّيّار الجهوي وهو ما نعنيه أيضاً بمصطلح «اليسار السّوداني» باعتبار أنّه يقوم أساساً على الانفضاض عن تحالف الإثنيّات المتعددة ثقافيّاً التّي شكّلت سودان اليوم منذ أكثر من سبع ألف سنة.

وقد أخذ التّيّار النّازع نحو الجهويّة في الاضمحلال بتوقيع اتّفاقيّة أديس أبابا، كما ذكرنا، ثم ببروز الحركة الشعبيّة لتحرير السّودان عام 1983م وترفيعها لوعي قطاعات الهامش والأطراف بحقّها الأصيل في كل أراضي السّودان: من نمولي إلى حلفا، ومن الجنينة إلى

الكرمك. ونرى أنّ أخطر ما أتت به الحركة الشعبيّة ضمن منجزاتها العمليّة والنّظريّة العديدة لفت النّظر إلى أنّ نضال أي مجموعة ثقافيّة لنيل حقوقها هو أمر مشروع ولا ينبغي النّظر إليه على أنّه جهويّة أو نزعة انفصاليّة، طالما أنّ نضالها يأتي ضمن رؤيّة وحدويّة ووطنيّة.

إلاّ أنّ الحركة الشّعبيّة نفسها في جنوب السّودان قد اضُطرّت إلى التّخلّي عن موقفها الوحدوي جرّاء سياسات دولة الإنقاذ المنفّرة عن الوحدة ومزايدتها على موقف الحركة الوحدوي. فدولة الإنقاذ، ومنذ لحظة توقيعها على اتّفاقيّة نيفاشا، بنت حساباتها على ألاّ تراجع موقفها المضاد للجنوب وللحركة الشّعبيّة، وألاّ تبذل أيّ جهد من أجل جذب أهل الجنوب للوحدة. فقد تركت تلك المهمّة لموقف الحركة الوحدوي من قبيل المزايدة والابتزاز؛ فإن هي (أي الحركة الشّعبيّة) أصرّت على موقفها الوحدوي، خسرت أهل الجنوب، وبالتّالي تمّ تجريدها من قوام شعبيّتها؛ وإن هي تحوّلت إلى الانفصال يأساً من الوحدة التي تعمل دولة الإنقاذ ضدّها، باءت هي (أي الحركة) بوزر فصل الجنوب. وبهذا يتحقّق الانفصال وهو ما تريده حقّاً دولة الإنقاذ، بينما تريد أن تبوء بمسئوليّته الحركة، فضلاً عمّا سينتج من خسران الحركة الشّعبيّة لجماهيريّتها ولجميع الموالين لها في شمال السّودان. هذا ما دفع بالتيّارات اليساريّة في صفوف الإخوة بجنوب السّودان لترفيع نشاطها بما من شأنه أن يجعل الانفصال أمراً واقعاً، إذ ظلّت رياح دولة الإنقاذ تملأ أشرعة الانفصال لأكثر من عقدين.

وقد جاء انفصال الجنوب كتتويج لهذا التّيّار اليساري، وبالتّالي يمكن أن يتطوّر إلى نموذج تحتذيه باقي المجموعات المهمّشة. ولكن، مع كلّ هذا، تبقى حقيقة أنّ انفصال الجنوب يتحمّل مسئوليّته بالكامل التّيّار اليميني، إذ هو الذي صنع شروط الانفصال عندما جعل فرص العيش وفق قيم المواطنة المتساوية شبه معدومة. في هذه الحالات يمكن ملاحظة الاتّحاد الذي يحدث بين التّيّارين اليميني واليساري. بمجرّد تبلور تيّار يساري مكتمل النّضج، يجد في سياسات التّيّار اليميني مغذّياً أساسيّاً للنّزعات الانفصاليّة بين القطاعات القاعديّة التي ينشط بينها. وهذا بالضّبط ما حدث في حالة انفصال جنوب السّودان. فقد دلّت الإحصاءات أنّ أكثر الصّحف انتشاراً ومبيعاً في الجنوب هي تلك التي تغذّي بين أهل الشّمال إحساسهم باختلاف أهل الجنوب عنهم، باعتبار أهل الشّمال من العرب (غير السّود)، بينما أهل الجنوب من الأفارقة والزّنوج (أي السّود). وتكمن المفارقة في أنّ هذه المهزلة تدور في بلدٍ يحمل اسم السّود.

**قوى الوسط السّوداني**

أما الطّرف الثّالث الذي يمثّل وسطاً ثقافيّاً بين الاستقطاب الأيديولوجي الثّنائي الذي تناولناه أعلاه فهو الدعوة إلى قيام دولة مواطنة ومؤسّسات وفق ديموقراطيّة تعدّديّة تستند أساساً على واقع التّعدّد الثّقافي، على أن يبدأ هذا المشروع بالخطوات التّنفيذيّة لإيقاف سياسة الأحاديّة الثّقافيّة التي تمارسها مؤسّسة الدّولة في السّودان منذ الاستقلال مروراً بجميع الأنظمة والحكومات. يستند هذا التّيّار الثّقافي (وليس الأيديولوجي) في تأسيساته على أنّ مؤسّسة الدّولة مسئولة عن تحريك ماكينة القهر والاضطهاد الثّقافي جرّاء عدم اعترافها بمسئوليّاتها تجاه الثّقافات غير العربيّة في السّودان، ثمّ بسعيها الحثيث لتهميش السّودان ككل بالنّسبة للمركز العربي الكبير. ويقتضي هذا الأمر مراجعة التّعليم لغةً ومضموناً، كذلك النّشاط الثّقافي والفكري، فضلاً عن الإعلام، وما يتبع كلّ ذلك من سياسات اقتصاديّة وقوميّة ...إلخ.

هذا ما نطلق عليه مصطلح «الوسط»، ذلك كونه يتوسّط بين طرفي التّجاذب الأيديولوجي يميناً ويساراً، ليرسم خارطة طريق للخروج من المأزق. هذا التّيّار لا علاقة له بالجهويّة التّي تعني عندنا النّزوع إلى تفكيك الدّولة السّودانيّة القائمة على التّعدّد والتّنوّع، أي الدعوة إلى الانفصال. أمّا أن تتشكّل الحركات السّياسيّة والتّنظيميّة وفق البُنى والحدود الثّقافيّة والإثنيّة فلا يدخل عندنا في باب «الجهويّة»، إذ إنّ ابتناء تنظيمات على هذا الأساس حقّ لكلّ مجموعة ثقافيّة وإثنيّة بنفس المستوى الذي عليه الحال مع الأحزاب والتّنظيمات الأخرى. إلاّ أنّ أغلب الطّبقة المثقّفة السّودانيّة تقاعس وعيها عن أن تواكب هذه الطفرة الفكريّة، فإذا بها تستخدم مصطلحات مثل «الجهويّة»، «القبليّة» و«العنصريّة» لوصف أشكال النّضال المشروع للمجموعات الثّقافيّة. فهذه الحركات ليست فقط قوميّة ووطنيّة، بل هي الآن أصبحت مناط التّغيير وأمل الملايين لتحقيق الاستقلال الحقيقي وبناء دولة السّودان الجديد.

تكمن خطورة هذا الطّرح الجديد من حيث إعادة النّظر في نمطيّة مفاهيم «يمين»، «يسار»، ثمّ «وسط»، في أنّه يقدح في قوميّة الأحزاب التي يُنظر إليها على أنّها قوميّة لمجرّد أنّها لم تُبنَ على أيّ أساس إثني واضح ومعترف به في ظاهرها؛ فأغلب هذه الأحزاب ـ إن لم نقل جميعها ـ في الواقع إثنيّة وعرقيّة ومنحصرة في ثقافات بعينها، وما ادّعاؤها القوميّة إلاّ من قبيل إسباغ صفة القوميّة على شعر البُطانة، أو أيّ مجموعة مستعربة أخرى، أو النّظر إلى الجلاّبيّة والعمامة بوصفهما الزّيّ القومي لجميع السّودانيّين. فمع تسليمنا بقوميّة وسودانيّة هذه

الأجناس جميعُها، يصبح من الخطل والتّنطّع أن يزعم المرء بانحصار القوميّة فيها دون ما عداها من أجناس وممارساتٍ قوميّة يقصّر عنها الحصر. وفي الحقيقة، ما من حركة أو حزب، إلاّ ويمكن إحالته إلى أرضيّة ثقافيّة اجتماعيّة بعينها، وبالتّالي إلى موالاة أيديولوجيا بعينها. فمصير أيّ شخص أو مجموعة تسعى إلى أن تتبرأ عن إبداء التزامها بقضايا الواقع الثّقافي والإثني في السّودان لا محالة سينتهي بها إلى التّواطؤ مع اليمين، إن لم تكن أصلاً جزءاً منه، أكان ذلك بوعيّ منها أو بغير وعي.

## الفصل الخامس

# مؤسّسات الأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة في السّودان

لقد أشرنا إلى أن الأيديولوجيا لا تصبح غاشمة وباطشة إن لم تستند على تاريخانية طويلة نسبياً، بجانب استنادها بدءاً على سلطة. ولهذا دائما ما نُشير إلى أن العمق الزماني للأيديولوجيا الإسلاموعروبية في السودان هو الخمسة قرون التي بدأت بتأسيس السلطنة الزرقاء (أي السّوداء ـ لاحظوا). وهي نفسها التي دشنت بدء دخول الثقافتين العربية والإسلامية الكريمتين في ملعب السلطة، أي في المعترك الثقافي وهذا شيء صحي ومعافى. إلا أن هذه العملية لم تخلُ من ضلوع نواة الأيديولوجيا الإسلاموعروبية حيث جعلت من الأسلمة والاستعراب (باستخدامهما كأدوات أيديولوجية لا علاقة لها بسماحة الثقافة وانفتاحها، عربية كانت أم إسلامية) تذكرتين لازمتين للعبور نحو السلطة، متخذةً من الأنساب (السلاح الأيديولوجي الإسلاموعروبي المجرّب من قبل والاستغلاقي غير المنفتح) مؤشراً لدرجة التماهي في الأيديولوجيا الإسلاموعروبية، ومتّحدةً مع الأيديولوجيا النّوبيّة النّيليّة الشّماليّة.

ولنلاحظ أوجه الصراع بين الثقافة من جانب، والأيديولوجيا في الجانب الآخر. فبينما تعمل الثقافة على الانفتاح (التطامن على تسمية السلطنة بالسوداء، بما يعني انفتاحها على كل شعوب السودان بالفهم الكبير)، تعمل الأيديولوجيا على الانغلاق (العروبة والإسلام كشرطين لازمين للوصول إلى السلطة، بما يعني إقصاء من هم من غير العرب، تحديداً من غير النوبيين المستعربين، ثم غير المسلمين).

وبما أن الذين قامت على أكتافهم تلك الدولة من سكان الوسط والشمال النيلي لم يكونوا هم أنفسُهم عرباً، بل أفارقة سوداً مستعربين (مع قليل تصاهر مع بعض الجيوب العربية)، هنا جاء دور الأيديولوجيا في تزييف وعيهم بإيهامهم أنهم ليسوا فقط عرباً، بل هم عربُ العرب. ليس هذا فحسب، بل اشترطت هذه الأيديولوجيا على المجموعات العربية الوافدة أن تستعرب، أي أن تخالطها هُجنة المستعربين كيما يتأهّلوا للدخول في نادي السلطة. فالعروبة الصريحة نفسها غير مسموح لها بدخول نادي السلطة. وهذا يشرح لنا ما أشرنا له أعلاه حول لماذا وصل التهميش بالرشايدة (أحد أصرح الإثنيات السودانية عروبةً) حد أن يحملوا السلاح ضد الدولة السودانية الخاضعة لحرايك الأيديولوجيا الإسلاموعروبية. كما يقف هذا دليلا لا يقبل المغالطة في أن هذه العملية لا علاقة لها بالثقافة ووعيها البنّاء المنفتح (عربيةً كانت أم إسلامية أم

أفريقية أم مسيحية.. إلخ)، بل هي عملية أيديولوجية منغلقة وغاشمة، الغرض منها قفل باب الثروة والسلطة على قطاع بعينه وعدم فتحه إلا لمن يجتاز شرط الاستعراب والأسلمة ويخضع لعملية تزييف الوعي.

إنّ أخطر ما وسم دولة السّلطنة الزّرقا (بمعنى "السّوداء") أنّها قامت على معايير الأسلمة والاستعراب بوصفهما معايير أيديولوجية، وبالتّالي اعتلقت بمعايير التّشريف والتّعيير، وهذا وعي أيديولوجي يمكن تتبّع بذرته في مؤسّسة الرّق التي استندت عليها الممالك النوبية النصرانية وما تبعها من سياسات وحملات جلب الرقيق. وقد تبلور جِماعُ هذا في تاريخنا المعاصر فيما يُعرف بطبقة الجلاّبة، أي جالبي الرّقيق الذين سيتحوّلون من جلب البشر كبضاعة إلى جالبي بضائع عاديّة بعد توقّف تجارة الرقيق دون أن يتحرّروا من آليات التّفكير بعقليّة نخّاسي الرقيق من حيث طفيليّة أنشطتهم الاقتصاديّة، وعقدة الاستعلاء إزاء الأفارقة السّود التي تُخفي تحتها عقدة الدّونيّة التي يشعرون بها إزاء العرب العاربة، ثمّ دعاوى التّميّز بالعرق والعقيدة. وهذا ما يقودنا لمناقشة موضوع الجلاّبة وكيفيّة التّفكير بعقليّة نخّاس الرّقيق في الفقرة التّالية.

## الجلاّبة! من هم وكيف تشكّلوا؟

سوف يسم جلب الرقيق (تجارةُ الرقيق المنظّمة اجتماعيّاً وسياسيّاً) التي تعود لأكثر من 1500 سنة شكل الدولة في السودان المعاصر وآليّات التفاعل الاجتماعي بين المجموعات الإثنية السودانية إلى درجة قد يصعب تصديقها. فاليوم عندما نتحدّث عن طبقة "الجلاّبة" لا ينبغي أن نرهن عمر هذه الطبقة بتجارة الرقيق في التاريخ المعاصر الذي يمكن توريخه بالاستعمار المصري التركي الذي بدأ عام 1821م، أو قبله بدولة السلطنة الزرقا (السوداء). فحملات جلب الرقيق التي اتبعها ذلك النظام الاستعماري لم تكن بدعاً في تاريخ المجموعات الإثنية النيلية الوسطية الشمالية، بل جاء امتداداً لممارسة عمرها يعود إلى تاريخ اتفاقية البقط. وتقوم هذه الأيديولوجيا على تكريس الإحساس بالتفوق العرقي للمجموعات الإثنية التي تنتمي لهذه المنطقة من جانب وتكريس الإحساس بالدونية والانحطاط بالنسبة للمجموعات الإثنية التي تستهدفها حملات جلب الرقيق. ويتم تكريس هذا التفوق العرقي المتوهّم بالاختلافات اللونية فيما يمكن تسميته بظلال اللون الأسود (من الفحمي الداكن إلى البنّي الفاتح أو القمحي)؛ فمجرّد أن لون طبقة الجلابة في عصر الممالك االنوبية النصرانية كان نسبيّاً أفتح من غيرها،

قد جعلها ذلك تتّخذ منه ذريعة أيديولوجية بها يكرّسون من عنصريتهم وتعاليهم على من هم أكثر سواداً منهم. كما استمدّت طبقة الجلابة إحساسها بالتفوق الديني كونها تدين بالمسيحية مقابل مجموعات إثنية تدين بأديان مختلفة لا تزعم باعتلاقها بأسباب السماء، وإذا كانت على المسيحية، فمسيحيّتها مطعونٌ فيها مشكوك. وبالطبع، لا نحتاج لكثير تدليل على أن المجموعات الإثنية النوبية النصرانية ما كان يمكن لها أن تنجح في مشروعها الأيديولوجي هذا لولا السلطة السياسية القوية التي ارتكزوا عليها، مقابل تجمعات قبلية لا حول لها ولا قوة.

ثم كان هناك عامل آخر، بجانب جلب الرقيق، لعب دوره في تشكيل الوعي الأيديولوجي لطبقة الجلابة، ألا وهو استغلال فقر القبائل التي كانت تستهدفها بحملات جلب الرقيق لتقيم علائق تجارية معها تستند على الاستغلال البشع. فبجانب سرقة كلّ مقدّرات المناطق الطرفية (الهامشية) للدولة النوبية النصرانية من ريش نعام وفيلة وأسود ونمور وأي نوع مما يمكن بيعُه للعرب المسلمين، بما في ذلك الأقزام كلُعب للترفيه والتسلية، درجت القطاعات الاجتماعية المتنفذّة في دولة النوبة النصارى على بيع منتجات دولة العرب المسلمين لسكّان المناطق الطرفية (والهامشيّة أيضاً) عبر عملية غير تكافؤيّة. وبالطبع، نتجت عن ذلك ثروة كبيرة نسبياً يمكن تلمسها فيما نسميه اليوم بالآثار الحضارية للمالك النوبية النصرانية مما تشهد به كتب التاريخ والمتاحف في السودان وحول العالم. هذا دون أن تكسب المناطق الهامشية شيئاً من وراء كل ذلك النشاط التجاري الدولي خلاف الدمار وتفكك عرى المجتمع وتوليد الغبائن. ويؤكّد لنا هذا أنّه ما من رفاهية إلاّ وقامت على شكل من أشكال الاستغلال.

واليوم عندما نتكلم عن عقليّة الجلاّبة التي لا يمكن إحالتها بصورة دقيقة إلاّ لنفس المنطقة النيلية الوسطية الشمالية، مجتمعاً وأشخاصاً، ونتكلم عن طبيعتها الطفيلية، ينبغي ألاّ ننصرف عن خصائصها الأيديولوجية الأساسيّة التي تتفق فيها مع عقليّة الجلاّبة التي برزت بموجب اتفاقية البقط مع عوامل أقدم من ذلك استندت عليها. فالعقليّتان تنتميان لنفس الموقف الأيديولوجي وتتّصفان بنفس التكتيكات والسياسات كما تنتميان لنفس الإثنية وبتطابق لا يمكن تجاهله. ولهذا أمكن لنا أن نعاملهما بوصفهما عقليّة واحدة نُطلق عليها مسمّى "عقليّة الجلاّبة"، لم تفرّق بينهما أيّ فترة كما قد يبدو لأوّل وهلة، كونها عقليّة واحدة ذات استمرارية تاريخية تمتد لحوالي 1500 سنة. تستند عقليّة الجلاّبة هذه (في تجليّاتها قديماً وحديثاً إلى يومنا الراهن) على جملة عوامل؛ أولاً، استنادُها على الرّقّ من حيث نظرتها غير الإنسانيّة لجميع من يقعون

في خانة "الآخر" ممّن يليهم من أقوام هامشية تحتدّ بأطراف مركز دولتهم؛ وثانياً استنادُها على مزاعم الاستعلاء العرقي (بحجة اختلاف لونهم عند النوبة النصارى وعروبتهم الآن بتصوّرهم لأنفسهم على أنهم ليسوا سوداً ـ قديماً وحديثاً) مقابل أفريقية تلك الأقوام (اسوداد ألوانهم)؛ وثالثاً استنادها على التفوق الديني (مسيحيّتهم في القديم والآن إسلامُهم مقابل عدم إسلامية الأقوام الذين يستهدفونهم ـ لاحقاً في العصر الراهن لا تُجدي هذه الحجّة في إعفاء المسلمين حالكي السواد من الرقّ كون سواد اللون معرّة تجبُّ كلّ مكرمة وكلّ عقيدة ولو كانت الإسلام)؛ ثم رابعاً عدم تنمية المناطق التي يستجلبون منها الرقيق، أو يحملون إليها أنواع البضاعة، بل العودة بما جمعوه من ثروة لتنمية المراكز الحضرية بالشمال، أي النشاط الطفيلي. فبلاد العبيد لا تستحقّ أن يعيش فيها الواحد منهم بأكثر ممّا يقتضيه بيع تجارته. فكما كانوا يعودون بالرقيق، الآن يعودون بأرباحهم. في هذا لا نجدهم يشتغلون بأي نشاط اقتصادي إنتاجي، بل يولون كلّ اهتمامهم للأنشطة التجارية الطفيلية. حتّى في الممالك القديمة، كان يُنظر للنوبي العادي على أنه عبد الملك (وينسحب وضعه هذا بالنسبة للطبقة الحاكمة كلّها)، كما لم تكن تلك الطبقة تمارس الزراعة بدليل تسمية المزارع عبداً، ما يشي بأن الطبيعة الطفيلية قديمة وراسخة في هذه الطبقة. أخيرا وليس آخراً، تقوم المسألة كلّها كعمليّة تجارية mercantile ذات علاقة دولية (بين السودان والمراكز السياسية الدولية) لا علاقة لها بالنشاط الاقتصادي التنموي لدرجة أن يُنظر فيها للإنسان بوصفه سلعة commodity، لا بوصفه إنساناً.

اليوم لا تزال عقليّة الجلابة تعشعش في عقول الكثير من القطاعات الاجتماعيّة التي لا تنكفئ في شخوصها حصريّاً على المجموعات الإثنيّة للوسط الشمالي النيلي، بل تقبل كلّ المجموعات التي تجتاحُها جائحة الاستلاب الأيديولوجي فتنمسخ هويّتها ويشرع في التّفكير بعقليّة نخّاسي الرّقيق حتّى لو كانت من ذات الأماكن التي تستهدفُها الأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة. وبهذا أصبح واقعُنا يشهد كيف تمارس العقليّة الجلاّبيّة نشاطها الطفيلي واستغلالها للقطاعات الضعيفة بموجب الأيديولوجيا الإسلاموعروبية، لكن مع اختلاف بسيط. فالتفوّق العرقي والدّيني لا زال هو هو.

فبمثلما لا تحتاج مزاعم التفوق العرقي منا لمزيد إثبات، كذلك مزاعم التفوّق الدّيني الإسلامي موجودة ولا تحتاج لغير إشارة عابرة. هذا هو واقع الحال من حيث تجويه سهام الزّعم بالتّفوّق نحو كل السّودان، أكان ذلك فيما يخصّ الجنوب أو دارفور أو جبال النوبة والنيل الأزرق أو

خلافها. فالتفوّق هنا يتحقّق عبر الإسلام الصوفي في المنطقة النيلية الوسطية الشمالية مقابل الإسلام غير الصوفي في هذه المناطق. فهذه المناطق ليست فقط مهمّشة تنمويّاً وثقافيّاً، بل مهمّشة حتّى على مستوى العقيدة، حيث لا يصلح الواحد منهم ليكون شيخاً صوفيّاً يُزار وإذا تُوفّي، كانت له قبّتُه تُزار وتُنذر لها النّذور. إذ عليهم أن يتّبعوا شيوخ التّصوّف وشيوخ الدّين بصورة عامة، القادمين من الوسط والشّمال النّيلي. وإنما لهذا انجذبت القطاعات المتعلمة في دارفور لحركة الإخوان المسلمين السلفية وكذلك لجماعات أنصار السّنّة، تأمل في ذلك أن تتحرّر ولكن هيهات. فهذه هي الأيديولوجيا وهي تتلبّس لبوس الدين وتتمسّح بمسوحه. وهذا يكشف لنا ما قاله قبل سنين شيخُنا إدريس سالم الحسن في كيف يمكن أن يصبح الدّين نفسه نشاطاً أيديولوجياً.

أما التفوق الاجتماعي المناطقي فهو أيضاً مما لا يحتاج منا لمزيد احتجاج. وكذلك النشاط الاقتصادي التجاري ذو الطّابع الطفيلي. لكل هذا، لا يمكن أن ننظر لطبقة الجلابة الحالية بمعزل عن السلوك الجلاّبي الذي تشكّلت جرثومتُه الأولى مع اتفاقية البقط وبروز صفوة اجتماعية تستفيد من وضعها المتميّز. وفي الحقِّ، لا يمكن أن نجد صفةً جامعةً لعقليّة الجلاّبة أكثر اتّساعاً وشمولاً من كونها عقليّة نخّاس الرّقيق. فجميع الجلاّبة يفكّرون بعقليّة نخّاسي الرّقيق.

ولنتأمّل كيف سافرت هذه الأيديولوجيا الفاشستية عبر الزمان والمكان واستمرّت لأكثر من 1500 سنة. ويعكس لنا هذا القوة الخفية والعظيمة للميم meme، مثلُه في ذلك كمثل شقيقه الجين gene. فاليوم لا يعاني السودان من أدواء الأيديولوجيا التي تعود لحوالي ألف وخمسمائة سنة على أقل تقدير فحسب، بل يدفع ثمن الغبن المتولد عن تلك الأدواء كما لو كانت وليدة هذا العصر الراهن.

ويظهر لنا هذا التحليل كيف أن الأيديولوجيا الإسلاموعروبية لا علاقة لها بالثقافتين العربية والإسلامية. بل هي سلاح سلطوي غاشم ليس في صالح السودان ولا السودانيين، وبالتالي لا بد من تحرير السّودانيّين من هذا المرض الأيديولوجي العُضال. ويعني هذا عمليّاً استئصال شأفة هذه الأيديولوجيا الغاشمة عبر الوعي الفكري، كونه أيسر الطّرق وأقلّها كلفةً. هذا أو لا يبقى هناك من طريق غير الحرب بوصفها ضرورة وليس مجرّد خيار صعب بين الخيارات. وها نحن أولاء نخوض خِمار الحرب وغمارها، لا عن خيارٍ، بل عن اضطرارٍ نسيرُ إليها وهي

ما قد علمنا منها وعلّمنا التّاريخ.

## منهج التحليل الثقافي ما بين التّصوف والأيديولوجيا

الصّوفيّة رياضة روحيّة تولّد علماً لدنّياً وسلوكاً بموجب هذا العلم به تزكو النّفس وتسمو فوق صغائر الجسد وتكبيلاته انطلاقاً واتّحاداً مع المطلق. وعلى هذا فهي فردانيّة، شأنُها في ذلك شأن الدّين صرفاً (كعبادة) في كلّ زمان ومكان. ولكن عندما يتنزّل الدّين يفقد صرفانيّته هذه ويتحوّل إلى ثقافة وهنا تعتلق به الأيديولوجيا بوصفها الفيروس المتخصّص في إمراض الثقافة. وغاية التّصوّف هو تجاوز المحدود والارتفاق بالذّات الإلهيّة في المطلق، تنزيهاً للنّفس من نقائصها المرهونة بأماني الجسد من ناحية وبالخوف المركوز عميقاً في جبلّتها. فإذا تحقّق للإنسان هذا الارتفاق بالمطلق، وجد السّعادة في الدّنيا والآخرة، وهذه هي الولاية، وهؤلاء هم أولياءُ الله لا خوفٌ عليهم ولا هم يحزنون.

### الطّائفيّة الإسلاموعروبيّة

تقف الطّريقة الصّوفيّة في أفضل أحوالها بين مفترق طرق، مهدّدةً دائماً لأن تميل إلى هذا الجانب أو ذلك، وقلّما تحافظ على سراطها المستقيم. فالطّرق الصّوفيّة (في حال تعدّدها) تعمل في سبيل أن يرتفق المرء بالذّات الإلهيّة، وما الذّات الإلهيّة غير واحدة. بمعنى أنّ التّعدّدية هي بوّابة التّوحيد والوحدانيّة. وهذا هو مربط الفرس ومفترق الطّريق، ما بين أن تصبح الطّريقة ممثّلةً في شيخها الأكبر مُسلّكاً (أي مدرباً للجسد والرّوح عند المريد من جانب، ثمّ كعلامة طريق توجّه المريد من الجانب الآخر)، أو أن تصبح هي نفسها بديلاً دنيويّاً يكتفي به المريد، أملاً منه في أن يتنزّل المطلق والمجرّد في المحدود والمحسوس. دعونا نأخذ، مثلاً، ترانيم الطّرق الصّوفيّة وكيف أنّها متعدّدة ومتجدّدة، حيث تقوم كل طريقة بالتّفنّن في ابتداعها وتجويدها ونشرها بين الناس. فإذا كان جوهر الدّعوة أصيلاً، عندها أوجبت هذه الأصالة واحديّة النّشيد. فلماذا هذا التّعدّد؟ أقصر الإجابات هي أنّ الحالة الإيمانيّة في أصلها متعدّدة، ولهذا تتعدّد الوسائل (القرآن، السّنّة، الأناشيد والمدائح، القصص والأخبار والرّاتب ... إلخ)، بينما الحالة العرفانيّة هي ما بعد الحالة الإيمانيّة وأوّل الطّريق إلى الذّات الأولى والأخيرة، وهي هنا واحدة. هنا لا يصلح غير القرآن، ذلك بحكم أنّ الذّات الإلهيّة واحدة (لمزيد من التّفصيل،

يرجى مراجعة كتابنا: **الإسلام الثّقافي: فقه ما بعد الحداثة** ـ قيد الطّبع).

إلى ماذا يمكن أن ننتهي من كلّ هذا؟ يكمن مفترق الطّرق في كيفيّة نقل الإنسان، بتعدّد ألسنته وسحناته وعاداته وقابلياته، إلى وحدانيّة العرفان. فإقبال الإنسان على هذا المرقى الصّعب شيء، ونجاحُه في ارتقائه شيء آخر. وفي الحقِّ، لا يقدرُ على الرُّقِيّ إلاّ قلّةٌ صَمَدانيّة، وعلى هذا لا يبقى للكثرة الكثيرة من الأتباع والمريدين غير الرُّقْية والتّعميد كأتباعٍ ومريدين. وهذا لعمري هو الوقوع في الحِمى! هنا يتحوّل شيخ الطّريقة، ومعه أفراد أسرته، إلى شيء أقرب للزّعيم الذي يلافّ حوله الأتباع. وبهذا تتحوّل الطّريقة الصّوفيّة إلى مؤسّسة اجتماعيّة بحتة، أي إلى ثقافة. وليس في هذا ما يقدح. ولكن، بما أنّ هذه ثقافة، تبقى عرضةً للإصابة بأمراض الثّقافة، ألا وهي الأيديولوجيا. وهذا هو المدخل الذي عبره تتحوّل الطّريقة الصّوفيّة إلى مؤسّسة اجتماعيّة تقوم على استغلال الرّغبة الطّاغية للمريدين والأتباع في الارتفاق بالذّات الإلهيّة دون أن يتحلّوا بالقدرة على ارتقاء درجات التّسليك جسديّاً وروحيّاً، فيتم استتباعهم ومن ثمّ استغلالهم، مهما كانوا ظاهريّاً سعداء بهذه الحالة، ذلك لقابليّتهم لهذه الحالة وهو ما نسمّيه بالعقل الطّائفي الذي تنطوي عليه جِبِلّتُهم. وفي الحقِّ، ما كانت عبادةُ الأصنام في مبتدأ أمرها إلاّ من قبيل هذا لتقرّبهم إلى اهله زُلفى. وما كانت الآلهةُ التي جسّدتها الأصنام إلاّ شخصيّات أسطوريّة رُمز لها بحجر في موقعٍ بعينه، ومن ثمّ انتقلت القداسة من الآلهة إلى الحجر.

## الطُّرق الصّوفيّة ما بين وراثة العِرفان وولاية النّاس

وفي الحقِّ، لا الولايةُ ولا النبوّةُ ممّا تورّث! وحقيقة أن النّبيّ محمّد لم يكن أبا أحدٍ من الرّجال، بل كان خاتم الأنبياء، فتأويلُها يمكن أن يكون أنّه قد أغلق وراثة النبوّة التي جرت من قبله عبر الأصلاب بحسب سيرة أنبياء بني إبراهيم. فإذا كان هذا هو حال النبوّة، فهو أيضاً حالُ الولاية وهي أقلّ درجةً من النّبوّة. وعليه، يمكن للصّوفي أن يبلغ الولاية بفضل تجويده لمجاهداته لنفسه الأمّارة بالسّوء، لكنّه لن يمكنه توريث هذه الولاية لأحد أبنائه أو بناته. بالطّبع يمكن توريث الابن (ونظريّاً البنت أيضاً) زعامة الطّريقة. إلاّ أنّ الطّريقة ليست هي الصّوفيّة، بل هي مؤسّسة لإدارة الأتباع الذين يبغون التّسليك في طريق الصّوفيّة. وهي بهذا لا تعدو كونها مؤسّسة دنيويّة وكسباً دنيويّاً بحتاً. أمّا الزّعم بدينيّة توريث الأبناء فمردود ببساطة لأنّ مناط التّوريث هو الزّعم بتسلسل العلم اللدنّي عبر الأصلاب من النّبيّ محمّد عبر سبطيه (الحسن

والحسين) نزولاً إلى أدنى السلسلة ممّا يلينا الآن (أو ما يُعرف بالعِترة). ولكن السّؤال هو: كيف استحقّ السّبطان تلك الوراثة؟ بأمّهما فاطمة بالطّبع! إن كان هذا كهذا، ففاطمة أولى به منهما. وهذا يفتح البابَ واسعاً لوراثة المرأة للولاية إن كانت هناك وراثة. لكن المسألة التي تستحقّ التّأمّل هي: لو كان هناك مجال للتّوريث لكان النّبي محمّد أولى بذلك، ولكان الله قد منحه البنين (عصب التّوريث)، ولكان بذلك أباً لبعض رجالنا ولانعكست الآية مناط تأويلنا: ﴿ما كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ [ الأحزاب:40]. كما يحكي التّاريخ (انظر: أبو الفرج الأصفهاني، **مقاتل الطّالبيّين**) كيف أن الله قد سلّط على أحفاده من قتلهم عن آخرهم أو كاد حتّى انبهمت أعصبةُ السّلالة فادّعاها من ادّعاها، وتخافت عنها من فيه مظنّةُ استحقاقها. وعليه، يصعب قبول أبوّة النّبي محمّد لأيٍّ من الرّجال فيما بعد العصر العبّاسي واختفاء حفدته، ثم بموجب تأويل الآية أعلاه، بنفس القدر الذي يسمح بادّعاء هذا النّسب لكلّ من أراد دون أن يتمكّن أيّ شخص من إثبات عكس ذلك أو حرمان أيّ شخص من الانتساب لهذا النّسب، بما في ذلك الأسرة المالكة ببريطانيا (يمكن مراجعة تفاصيل ذلك في موقع NewsWire: Queen Elizabeth Claims She Is ‘Direct Descendant Of Prophet Muhammad’).

هنالك جملة ملاحظات ينبغي الانتباه لها، أوّلها أنّ الشّيخ المؤسّس للطريقة الصّوفية عادةً لا يستحقّها بالوراثة، بل بالمجاهدة ورياضة النّفس الأمّارة بالسّوء، ذلك إذا استحقّها فعلاً. فإذا نال الولاية، نالها بفضل ذلك وبفضل الله. وهو الحال نفسُه عند الذين يأتون من بعده؛ فهم إذا نالوا الولاية، نالوها بمجاهداتهم ورياضتهم أنفسَهم وأخذها بالشّدّة، لا بموجب وراثتهم لكرسي الطّريقة. الملاحظة الثّانية هو نزعة جميع شيوخ الصّوفيّة، إلاّ من رحم ربّي، إلى التشبّث بسلسلة النّسب النّبوي. وهذا ما يطعن في أصالة ولايتهم، ذلك لبائن تكالبِهم على الدّنيا وسعيهم المحموم في سبيل نيل المغرّة والتّشريف، ذلك بادّعاء الانتساب للبيت النّبوي حتّى يصعدوا درجاتٍ فوق رؤوس ورقاب النّاس بوصفهم السّادة (بما يعني ضمناً وجود من هم غير أسياد، هم عامّة النّاس ثمّ الأقنان نزولاً إلى الرّقيق والعبيد). مسألة الانتساب للبيت النّبوي، كما رأينا، أمر ملتبس بالشّكّ والظّنّ أكثر من التباسه باليقين. والولايةُ في بعض جوانبها قُرْبةٌ لليقين لا يحول دونه إلاّ شكُّ اليقين. الملاحظة الثالثة هي أنّ مؤسّس الطّريقة عادةً ما يبدأ حياته فقيراً إلى الله ثمّ فقيراً فقراً ماديّاً قد يستحقّ أن يوصف بالفقر المُدقع. ولكنّه ما أن يبتني

له طريقة حتّى يشرع في اكتناز المال واحتياز الأرض (انظر: إدريس سالم، نميري والطّرق ـ بالإنكليزيّة). وهكذا غالباً ما ينتهي شيخ الطّريقة بالمال والثّروة الفاحشة، من مال وأراضٍ زراعيّة وسكنيّة، فضلاً عن عيشةٍ مرفّهة إن أشبهت أيَّ شيء في الدّنيا فإنّها لا تشبه الصّوفيّة في أجمل صفاتها. الملاحظة الرّابعة هي أنّ جماع كل ما سبق ذكره، بطريقة أو بأخرى، سوف ينتهي بشيخ الطّريقة إلى الوصول للسّلطة التي يطلبها إمّا مباشرةً بالتّصدّي للحكم أو بطريقة غير مباشرة بأن يصبح من بطانة الحاكم ريثما يقوم بتحويل الحاكم إلى أحد الأتباع فيعلو عليه ويُملي عليه الأوامر كيفما شاء.

وقد يسأل سائل: لماذا نشغل أنفسَنا بالطّائفيّة وبنقد زعاماتها، هذا بالرّغم من أنّهم لا يتوسّلون للحكم إلاّ عبر الدّيموقراطيّة؟ على خطل السّؤال من حيث زعمه وانطلاقه من فرضيّة توسّل زعماء الطّائفيّة للسّلطة عبر الدّيموقراطيّة، إلاّ أنّ أحد أقوى الإجابات هي: لأنّ ما نقوم به يعتبر ركناً ركيناً في بناء الدّولة الوطنيّة التي نحلم بها، من جانب، ثمّ لعلّة التّبعيّة التي تقوم عليها الطّائفيّة. فالطّائفيّة لو تُرك لها الحبلُ على الغارب، لعادت بنا إلى الوراء ولبعثت نظام الأقنان من جديد. وقد جاءت الدّيموقراطيّة الحديثة على أثر تفكيك نظام الإقطاع الذين قام بدوره على نظام الأقنان. وهنا يكمن التّناقض البنيوي للطّائفيّة مع الدّيموقراطيّة. إلاّ أنّ أقصر الإجابات وأقواها على الإطلاق فهو شعورُنا بالمسئوليّة تجاه وطننا وشعبنا من حيث تحريره من ربْقة التّبعيّة والاستتباع، أكانت طائفيّة، أم دينيّة، أم سياسيّة؛ داخليّةً كانت أم خارجيّة.

## الطّائفيّةُ وبنية العقلُ الطّائفي

الطّائفيّة هي بنية الدّولة العميقة في السّودان، وليست الدّيكتاتوريّات والأنظمة الأدائيّة التي تحتلّ المشهد السّياسي بين الفينة والأخرى. وكنّا قد أشرنا من قبل إلى أنّ الطائفية تقوم على التسليم برفعة قادة البيت الطائفي عرقاً (بزعم الانتساب للنبي) ودرجةً اجتماعية وبالتالي أحقية القيادة في الدّنيا والآخرة، استغلالاً دنيويّاً لإيمان الأتباع. وهذا ما جعلنا نصنّفها على أنّها تنتمي لطبقة الجلاّبة. ويرجع مربط الطّائفيّة من حيث ابتدارها كطّرق صوفيّة أو دينيّة إلى أنّها عادةً ما تنتهي إلى استتباع المريدين (وهذا لا علاقة له بالتّصوّف)؛ وهذا ما جعلنا نقوم بتصنيفها على أنّها تنتمي للطّائفيّة. ويمكن تعريف "العقل الطّائفي" بأنّه الإيمان بتالتّفوّق بموجب السّلالة. ويعني تفصيلاً إحساس الفرد (والجماعات) بالحاجة إلى قوّة دنيويّة ملموسة

وتعيش بينهم لكنّها في نفس الوقت مرتبطة (أو تزعم ذلك) بأسباب الذّات الإلهيّة، يولونها الولاء، فتدفعُهم قُدُماً نحو التّوفيق الدنيوي بالإضافة لنيل الرّضى الأخروي. فالطّائفيّة وفق تعريف منهج التّحليل الثّقافي لها هي آليّة لاستتباع الجماهير التي تُقبل على شيخ الطّريقة الصّوفيّة فتمنحُه الدّنيا مقابل أن يمكّنها شيخُ الطّريقة الصّوفيّة من الفوز بالآخرة، وهو ما نجمله في مصطلح "العقل الطّائفي". فالانخراط في سلك الطّريقة الصّوفيّة، حسبما رفدت به التّجربة السّودانيّة في عمومها، عادةً ما يتمخّض عن أمرٍ دنيويٍّ بحت، ألا وهو استتباع جماهير الطّريقة دنيويّاً بلا أيّ ضمانات أخرويّة، ومن ثمّ إفقادها لفاعليّتها التي عبرها كان يمكن لتلك الجماهير أن تحقّق استقلاليّتها. وبهذا تنتمي الطّرق الصّوفية بالوصف أعلاه بالأصالة للمركز الإسلاموعروبي وتصبح جزءاً لا يتجزأ من منظومة الجلاّبة. وهي بهذا الوضع تقف كدليل واقعي وملموس في كيف يمكن للدّين أن يتحوّل إلى أيديولوجيا، ذلك في ذات لحظّة سعيه لتحقيق استقلاليّته وانطلاقه في آفاق الزّمكان، ذلك بأن يصبح ثقافة. كلُّ هذا بالأيديولوجيا، إبليس الثّقافة!

في هذا السياق تقف طائفة الأنصار كما لو كانت تختلف عن الطرق الصوفية. هذا صحيح من حيث الشكل والممارسة، لكنها بنيوياً تنتمي لمنظومة الطائفية التي تبلورت عن الطّرق التي بدورها تبلورت عن الحركات الصوفية (انظر تفصيل ذلك في كتابنا: **منهج التحليل الثقافي: ظاهرة الثورة والديموقراطية**، االطّبعية التّاسعة، قيد النّشر). كما تنتمي جرثومة الاستتباع فيها إلى بنية العقل الطائفي. فعبد الرحمن المهدي لم يفعل شيئاً في عام 1908م عندما سُمح له بالاستقرار في جزيرة أبا سوى توجيه الدعوات للأنصار بالتوجّه والهجرة إلى الجزيرة أبا. وهذا قول يمكن أن يكون مُلبساً إذا لم يتم تدبّره في كل وجوهه. فعبد الرحمن المهدي وقتها لم تكن لديه أي سلطة على من كانوا لا يزالون يؤمنون بمهدية والده، كما لم يكن مصطلح "الأنصار" قد اكتسب بعد الصفة والطبيعة التنظيمية التي انطوي عليها لاحقاً اسم "كيان الأنصار". فعبد الرحمن المهدي لم تكن لديه أي سلطة لمعاقبة الذين لم يلبّوا دعوته تلك. فلماذا وكيف تقاطر الناس إليه ليستخدمهم كأقنان (يعملون مجّاناً مقابل معاشهم)، في الأراضي التي منحتها له السلطة الاستعمارية، الأمر الذي جعل منه في فترة وجيزة أحد أثرى أثرياء السودان. ففي عام 1905م كان يستلم من الحكومة بضع جنهيات ليعول بها أسرته؛ لكنّه بعد 15 عاماً فقط من ذلك، أصبح أحد أثرى أثرياء السّودان (لمزيد من التفاصيل حول نظام القِنانة التي قامت عليها

ثروة عبد الرحمن المهدي وأسرته لاحقاً، يرجى مراجعة: الطيب أحمد هارون، **الجزيرة أبا: همس التاريخ**، 2014)؟ أقصر الإجابات هي وقوعهم تحت سطوة وسيطرة العقل الطّائفي. فهم الذين صنعوا شروط طائفة الأنصار، بينما انحصر دور عبد الرحمن المهدي في توظيفها لمصلحته الشخصية والأسرية. وقد اكتسب عبد الرحمن المهدي سلطته على من تقاطروا للجزيرة أبا عبر صيغة البيعة التي قامت على طاعتَهم العمياء له دون أن تُلْزِمْه تلك البيعة بأي واجب تجاههم (**المرجع السّابق**).

واليوم، عندما يبرز قادة الطّائفيّة، أكانوا في جُلباب التّصوّف أو عن ادّعاءٍ للمهديّة أو خلافها، فهم في ذلك سواء من حيث استغلال بنية العقل الطّائفي الرّاسخة عميقاً في بنية الوعي المسلم في السّودان. من ذلك بروز الصّادق المهدي بوصفه أحد أعضاء أسرة المهدي فيعمل لاحقاً على أن تنعقد بيعة الأنصار له إماماً وبذلك يجمع ما بين السّلطة الزمنيّة (رئيس حزب الأمّة) والسّلطة الدّينيّة (إمام الأنصار)، وهو ما لم يفعله أحد من قبله غير جدّه محمّد أحمد المهدي. ويكمن التّناقض هنا أنّه لا يبني هذا على مجد ورثه من محمّد أحمد المهدي، بل هو شيء ورثه من جدّه عبد الرّحمن المهدي الذي اصطنع هذه البيعة اصطناعاً دنيويّاً بحتاً، دون أن يرثها هو نفسُه من أبيه محمّد أحمد المهدي (الذي ثبت الآن بما لا يقبل الشّكّ أنّه ليس كما ظنّ بنفسه أنّه هو المهدي المنتظر الذي يأتي آخر الزمان ويملأ الارض عدلاً كما مُلئت جورا). وبهذا يكون الصادق المهدي إنّما يبني على تراث أسري قام على القِنانة واستغلال جهل عوام النّاس المتمثّل في العقل الطّائفي. ويقف معه في نفس المرتبة محمّد عثمان الميرغني، لا يعدوه قيد أنمُلة، إذ هو شرواه في كلّ هذا. فقد جاء جدّه للسّودان في العقد الثاني من القرن التّاسع عشر وليس له من متاع الدّنيا شروَى نقِير بخلاف ادّعاء النّسب النّبوي. هذا وإن كان محمّد عثمان الميرغني يفوق الصّادق المهدي بفضيلة الصّمت. فإن كان البعض يعجب من سعي محور الشّرّ (السّعوديّة والإمارات ومصر) لوضع السّودان، شعباً وأرضاً ودولةً، تحت الانتداب الثّلاثي لهم، فعليهم أن يعجبوا بدءاً من رجل يقف على قيادة حزب عريق وطريقة صوفيّة كبيرة (محمّد عثمان الميرغني) وهو يرتدي جلباباً سعوديّاً إماراتيّاً خليجيّاً طيلة عمره وقد بلغ الثّمانين الآن دون أن يراه النّاس وهو يرتدي أيّ جلباب سوداني.

هناك بعض المثقّفين ممّن ينتمون للخلايا النّائمة للأيديولوجيا الإسلاموعروبية، يرفعون حواجب الدّهشة والاستغراب نفاقاً ومماألأةً، مستنكرين بزعمِهم ما يتعرّض له الصّادق المهدي من نقد

مستمرّ. أغلب هؤلاء سُذّج في أفضل الأحوال أو منافقون يمنّون النّفس بالحظوة في حال تسنّم الصّادق المهدي رئاسة أيّ حكومة قادمة، عبر هبوط ناعم مع نظام الإنقاذ، أو عبر ديموقراطيّة كسيحة كسابقاتها، أو انسياقاً وراء عقليّة طائفيّة ترقد عميقاً في لاوعيهم. فقد درج الصّادق المهدي على تكوين فريقه القيادي من حزب الأمّة في كلّ مرحلة بشخصيّات جديدة دون أن تظهر أيّ شخصيّة من شخصيّات المراحل السّابقة باستثنائه هو بوصفه ثابتاً لا يتغيّر ولا يتحوّل في كلّ المراحل. ففي مقتبل ستّينات القرن العشرين، كان له فريق لم يظهر في مرحلة أخريات ستّينات القرن العشرين، حيث تمّ استبدالُهم بآخرين؛ وكذلك الحال في بدايات سبعينات القرن العشرين، ثمّ في أخرياتها ظهرت معه شخصيّات جديدة، وهكذا إلى ثمانينات القرن العشرين، فتسعيناته، إلى أن دخلنا الألفيّة الثّالثة بعقديها الحاليّين. ففي كلّ مرحلة تبرز شخصيّات جديدة قلّما تواصل على كراسي حظوتها القياديّة، إذ عادةً ما يتمّ استبدالُها بأخرى جديدة. فالشّخصيّات التي تنتمي لمراحل أخرى، لم يكن يلفّها النّسيان فحسب، بل التّجاهل التّام من قبل الصّادق المهدي وأفراد أسرته. إذ يتمّ تغييبُها عن عمد وبتجاهل تامّ من قبل الصّادق المهدي. لماذا؟ لأنّه لم يكن ممكناً لأيّ شخص يتمتّع بأيّ قدر من الاستقلاليّة أن يتعامل مع الصّادق المهدي دون أن يختلف معه. وهذا ما لم يكن يقبلُه الصّادق المهدي بالمرّة! إذ ينبغي على الواحد أن يأتي إليه كأحد الأتباع الذين لا يملكون من فضيلةٍ غير الطّاعة العمياء. وهكذا بمجرّد انقضاء المرحلة، كان الصّادق المهدي يقوم باختيار شخصيّات جديدة، دون أن يلتفت ولو التفاتة مجاملة لشخصيّات المراحل السّابقة. فطالما كان هناك صفّ طويييييل من المثقّفين الذين ينتمون لأسر أنصاريّة، أو غير أنصاريّة، ويحلمون بالاستوزار، حيث تصبح فرص تحقيق أحلامهم هذي معلّقة بموقف الصّادق المهدي منهم، فإنّهم لا يتوانون في مماشاته. وبعضُهم كثيراً ما كان ينخدع بالمظهر الحداثوي الذي دأب الصّادق المهدي على أن يتلبّسه، فيعلّقون آمالاً عراضاً عليه بزعم أنّه إذا وجد المشورة الصّحيحة فلن يعدوها لغيرها. ولكن عادةً ما ينتهي بهم الأمر وهم يعضّون أصابع النّدم، ذلك عندما يكتشفون مقاتله وأنّه لا علاقة له بالحداثة لا من قريب ولا من بعيد؛ إذ كانوا يكتشفون أنّه مجرّد طائفي ممتلئ بوهم التّفوّق واعتقاده بأنّه ليس بشخصٍ عادي، بل هو سيوبرمان. ولكلّ هذا كان الصّادق المهدي يتعامل معهم بطريقة الاستخدام لمرّة واحدة، أو ما أسميناها ظاهرة "المثقّف المستهلك" Disposable Intellectuals. ولعمري هذا وجه آخر من وجوه القِنانةِ في أسوأ صورها،

كونها تحدث وهي تتسربل بسرابيل الحداثة.

ولا ينبغي أن ننسى أنّ الصّادق المهدي، بمجرّد بلوغه سنّ الثّلاثين التي ما كان يستحقّ رئاسة الحكومة من دون بلوغها، تعامل بنفس هذه الطّريقة مع محمّد أحمد محجوب والأخير يومذاك في قمّة عطائه وفي أعلى وظيفة، إذ كان رئيساً للوزراء، فأرغمه الصّادق المهدي للتّنازل له عن رئاسة الحكومة. وقد دعمته طائفتُه في هذا، وكيف لا وهو بموجب العقل الطّائفي السّيّد ابن السّيّد. كما لا يجب أن ننسى أنّ علي الميرغني حاول قبل الصّادق أن يفعل نفس الشّيء في إسماعيل الأزهري (على ما في الأخير من وشيجة طائفيّة هو نفسُه)، إلاّ أنّ علي الميرغني عجز لأنّ إسماعيل الأزهري كانت معه جموع غفيرة من المثقّفين، بينما لم يكن مع علي الميرغني بصورة أساسيّة غير أتباع طائفته. وهكذا برز الحزب الوطني الاتّحادي (بقيادة إسماعيل الأزهري وجماعته)، بينما برز حزب الشّعب الدّيموقراطي (بقيادة علي الميرغني وطائفتُه)؛ ثمّ اتّحدا فكان الحزب الاتّحادي الدّيموقراطي.لا غرو أن تمّكنت الطّائفة أخيراً من تمرير سياسة استخدام المثقّف لمرّة واحدة، أو ما وسمناه بمفهوم "المثقّف المستهلك" Disposable Intellectuals، ليُلقى بعدها في مزبلة الطّائفيّة.

لكم تكسّرت جهود أجيال وأجيال من المثقّفين حاولت عن إيمان صادق إصلاح الأحزاب الطّائفيّة. إلاّ أنّهم جميعاً تمّ التّعامل معهم بتكتيك واحد لا يتغيّر: إمّا التّسليم بالقيادة الطّائفيّة للحزب والتزام الطّاعة لمرشدها مع بعض رتوش شكليّة وصوريّة تخلق الانطباع بأن الحزب يتّبع الأساليب الدّيموقراطيّة التي أوجبتها ضرورات مؤسّسة الدّولة الوطنيّة، وإلاّ تمّ استخدامهم لمرّة واحدة فقط ومن ثمّ يتم الإقصاء المنظّم والنّهائي. فهناك صفوف طويييلة من المثقّفين الحالمين، السّذّج الأغرار، بجانب صفّ أطول منه من المثقّفين الانتهازيّين. هؤلاء المثقّفون الحالمون كمن ينفخ في قربة "مقدودة"، كونهم يعملون على إصلاح حزب طائفي قائم في جوهره على بنية وعي طائفيّة مستحكمة على قطاعات عريضة من المجتمع. فهذا الحزب الطّائفي ليس سوى استجابة موضوعيّة لبنية الوعي الطّائفي وليس العكس. وطالما كانت هناك بنية وعي طائفي تبحث عن سيّد لها تأمل في أن يستتبعها، ستكون هناك أحزاب طائفيّة. وعليه، ينبغي للنّقد أن يتوجّه لتفكيك بنية الوعي الطّائفي في القطاعات الجماهيريّة التي تخضع له. ويمكن أن يُتوسّل لهذا عبر نقد القيادة الطّائفيّة، بغية تفكيك بنية الوعي الطّائفي التي إذا تفكّكت، تفكّكت معها الطّائفيّة، وتبعاً لذلك تفكّك معها الحزب ذو الأساس الطّائفي. أمّا من

يعملون من أجل إصلاح الحزب الطّائفي بالاشتجار مع القيادة الطّائفيّة ومنازعتها، فهم كمن يعمل على جزّ فروع الشجرة لتأخذ شكلاً آخر دون تغيير بنيوي لها. هذا بينما الأهدى والأجدى هو العمل على تفكيك الحزب الطّائفي بالتوسّل بنقد القيادة الطّائفيّة حتّى ينفضّ عنها الأتباع بزيادة دائرة العقل المستنير فيهم وتضييق دائرة العقل الطّائفي. فأيّ حزب ظائفي لم ولن ينصلح له حال طالما كان طائفيّاً.

ثمّ مع كلّ هذا، ترتفع أصوات بعض المنافقين من الذين ينتمون للخلايا النّائمة للأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة وهم يتظاهرون بأنّهم ملكيّون أكثر من الملك نفسه، مظهرين الشّفقة على أحد رموز الطّائفيّة، قاتلة الدّيموقراطيّات. يذرفون دموع الشّفقة النّافقة والمنافقة أسفاً على ما كان يتعرّض له الصّادق المهدي من هجوم مستمرّ. وتراهم يتسائلون في براءة كاذبة: "لماذا الهجوم على الصّادق المهدي"؟ بينما هو ليس هجوماً بل هو نقد مستمرّ ومكثّف، ذلك إذا ما قورن مع رفيقه وشرْوِه محمّد عثمان الميرغني. هذا مع أنّ سبب هذا النّقد واضح وضوح الشّمس في رأْد الضّحى. فلو التزم الصّادق المهدي الصّمتَ بوصفه زعيماً طائفيّاً لا غير، لسكت عنه النّقّاد بدرجةٍ ما. لكن أن يكون طائفيّاً يؤمن بأنّه شخص مُلهم ومرسل من العناية الإلهية بموجب ادّعاء غير صحيح بالمهديّة كذّبه التّاريخ، ثمّ بموجب استتباع ضحايا العقل الطّائفي، وبعد كلّ هذا يحاول باستمرار أن يبرز في الشّأن العام بوصفه مفكّراً حداثويّاً وربّما بعد حداثوي، فهذا ما يجلب له النّقد المستمر، لو كان ذلك يفيد شيئاً. هذا في ظلّ فقر فكري، ليس فقط ماحقاً بل وملتوياً (كمثال لذلك، انظر: عمر القرّاي. 2007. **الصّادق المهدي: الانكفائيّة ودعاوى التّجديد**. الخرطوم: دار عزّة للنّشر والتّوزيع).

هذا دون أن نقول شيئاً عن مذبحة الضّعين، تلك الجريمة النّكراء التي وقعت في البلاد وقُتل بموجبها ما يفوق 4 ألف من الدّينكا، بينما تمّ استرقاق النّاجين. فقد وقعت هذه الجريمة التي يندى لها الجبين والصّادق المهدي وقتها رئيس وزراء دون أن يتمكّن من تقديم ولو شخص واحد للمحكمة (بالضّبط كما لم يتمكّن نظام المخلوع البشير من تقديم مجرم واحد عن جرائم الإبادة والجرائم ضد الإنسانيّة التي ارتُكبت في دارفور ولا يزال مسلسلُها مستمراً، وكانت مذبحة الضّعين بدايته). ولكن كيف كان يمكن للصادق المهدي أن يفعل هذا وقد قام هو نفسُه عبر وزير دفاعه الذي ينتمي لنفس قبائل البقّارة بتسليح مراحيل البقّارة الذين ارتكبوا تلك الجريمة الشّنعاء؟

في كلّ هذا، يقف شرواه (محمّد عثمان الميرغني) بعيداً، ملتزماً فضيلة الصّمت. ولهذا لا تنالُه الأقلام النّاقدة بمثلما ظلت تنال شرواه (حذو النّعل بالنّعل) الصّادق المهدي. هذا بجانب فشل الصّادق المهدي في كلّ الحكومات التي ترأّسها والتي لم يترأّسها؛ مثل دوره العملي والتّحريضي في إفشال كل المحاولات التي جرت لحل مشلكة الجنوب (في هذا، وما قام به الصّادق المهدي متّبعاً خطى حسن التّرابي المبيّتة لنسف أيّ فرصة للتّوصّل لاتّفاق، انظر إفادة ممثّل حزب الأمّة في مؤتمر المائدة المستديرة الأستاذ كمال الدين عبّاس المحامي ودور الصّادق المهدي فيها، في الرّابط التّالي: https://www.youtube.com/watch?v=FCwi01VzwIY).

ولا نغادر موقعنا هذا دون الإشارة إلى سلسلة المقالات التي نشرها الدكتور عمر مصطفى شركيان (الصَّادق المهدي.. تجلّيات زعيم طائفي ـ ستّ حلقات) بموقع سودانايل الإليكتروني (http://www.sudanile.com/109212) التي أورد فيها معلومات تذهب إلى تآمر الصّادق المهدي مع مدبّري انقلاب مايو 9691م ثمّ إنقلاب يونيو 1989م، ليس فقط من حيث علمه بهما دون أن يتّخذ ما يوجبه عليه منصبُه وقتها كرئيس للوزراء (في الحالتين)، بل تزعم بأنّه كان مشاركاً في التّآمر على الدّيموقراطيّة. وكذلك إيراد عمر شركيان (الحلقة السّادسة) معلومات بخصوص ذرف الصّادق المهدي لدموعه الحرّى على قبر ضابط بالجنوب قتله المتمرّدون، الأمر الذي أعقبه مباشرةً قيام الجيش السّوداني بقتل ثلاثة وعشرين من سلاطين الدّينكا الأبرياء بعد اعتقالهم وهم عزّل من أيّ سلاح، ذلك كانتقام وتشفّي لمقتل ذلك الضّابط، وبما يُفهم منه أنّ دموع الصّادق المهدي لم تكن بريئة، بل كانت أشبه بدموع التّماسيح، كونها أعطت الضّوء الأخضر لارتكاب تلك الجريمة التي يندى لها الجبين. كما أورد شركيان (وكذلك قبله عشاري أحمد محمود، 2017: ثمّ عشاري أحمد محمود وسليمان بلدو، 1987) بخصوص مذبحة الضّعين، كيف لم يفعل الصّادق المهدي شيئاً إزاء تلك الجريمة النّكراء وكان وقتها رئيساً للوزراء. إنّ كلّ هذا وغيره كان يستوجب التّحقيق مع الصّادق المهدي في حال معافاة الضّمير الشّعبي والرّسمي، أو التّحقّق من هذه المزاعم، حتّى في حال رحيله من الدّنيا قبل تحقّق ذلك التّعافي؛ فإذا كانت تقف على حقائق، وجب وقتها المطالبة بتقديم الصّادق المهدي للمحاكمة بتهمة ارتكاب جرائم ضدّ الإنسانيّة، فضلاً عن الخيانة الوطنيّة بالتّآمر على قلب نظام حكم ديموقراطي يشغل فيه منصب رئيس الوزراء. إلاّ أنّ سنّة الله قد مضت عليه فأخذه إليه دون أن يحدث هذا. إلاّ أنّ هذا لا يعفيه، كما لا يعفينا من المسئوليّة

أمام محكمة التّاريخ؛ فهذه المحكمة الأخلاقيّة ينبغي أن تتم.

وفي الحقيقة، أشرنا في كتابنا **(منهج التّحليل الثّقافي: مشروع الدّولة الوطنيّة السّودانيّة وظاهرة الثّورة والدّيموقراطيّة** ـ في طبعاته الثّماني منذ 1986م إلى 2018م) إلى أنّ الصّادق المهدي لم يكن سوى ديكتاتور لا يملك الجرأة على الدّيكتاتوريّة؛ فهو يريد أن يحكم حكماً مطلقاً، وما قبوله بالدّيموقراطيّة إلاّ لأنّها الطّريقة الوحيدة التي تضمن له الوصول للسّلطة ريثما يقوم بتحويلها إلى ديكتاتوريّة.

وعليه، إذا صحّت المزاعم التي رفعها في هذا الصّدد عمر مصطفى شركيان، يكون الصّادق المهدي قد تآمر بالفعل للتّخلّص من الدّيموقراطيّة على أمل أن يقوم آخرون بالإنقلاب دون أن يكشفوا مشاركته فيه، ثم يأتوا به كرئيس للوزراء على أمل إضفاء نوع من المشروعيّة على الانقلاب عبر الاستعانة برئيس الوزراء المنتخب ديموقراطيّاً. إذا كان هذا كهذا، عندها لن يكون لدينا شخص أصابتُه الخيبات من كلّ جانب وطيلة نصف قرن من الزمان كما أصابت الصادق المهدي؛ بهذا يكون قد تآمر على نظام ديموقراطي هو الرئيس المنتخب فيه ليُقيم بدلاً منه نظاماً عسكرياً ديكتاتورياً بشرط أن يرأسه، إلا أن واقع الحال انتهى به وهو يقفز من فرع محاولة إلى فرع محاولة أخرى في سبيل التوصل إلى صيغة بها يصبح الشريك الأصغر لهذين النظامين العسكريين الديكتاتوريين اللذين تآمر مع مدبّريهما في سبيل الإتيان بهما. فليته، كما قال منصور خالد عنه، كان صادقاً وكان مهديّاً!

وبعد، هذه هي الطّائفيّة، وهذه هي العقليّة الطّائفيّة. ولننظر كيف أصبح هؤلاء سادةً لا يقبلون أن يناديهم النّاس إذا لم يسبقوا اسمهم بلقب "السّيّد"، ثمّ يمكّنونهم من أنفسهم ومالهم؟ ليس لفضل حازوه، أو لعملٍ عملوه، بل بفضل وجود بنية العقل الطّائفي بين غالب قطاعات المسلمين من الشّعب السّوداني. فكيف يمكن تحرير العقول منها؟ بقدر ما تحتاج هذه المسألة إلى تنوير وتفكير، إلاّ أنّها بمجرّد دخولها لباحة الدّين، مع ما يعنيه ذلك من قابليّات ضخمة للأدلجة، لا يبقى من سبيل غير التّطوير المذهبي من داخل الدّين، لكن بمفارقةٍ تامّة للمذهب الذي ينطلق منه التّطوير. فقد أثبتت جميع حركات الإصلاح الدّيني أنّ هذا الإصلاح لا يتحقّق من داخل المذهب الذي يحتاج للإصلاح، بل من خارجه بابتناء مذهب جديد بفقهٍ جديد من داخل الدّين (راجع كتابنا: **الإسلام الثّقافي: فقه ما بعد الحداثة**، قيد الطّبع؛ وكذلك ورقتنا عن الإصلاح الدّيني بالعربيّة 2018ج). ويعني هذا أمرين قد يبدوان متناقضين؛ أوّلُهما

هو ضرورة أن يقوم مشروع التّحرير من داخل الدّين. أمّا الأمر الثّاني فهو ضرورة اختطاط مذهب ديني موازٍ للمذاهب التي يُراد تجاوزُها. فالتّاريخ والواقع يحكيان لنا كيف أنّ إصلاح أيّ مذهب من داخله سوف تنتهي بطرد من يحاول ذلك إلى خارج باحة المذهب المعني، ثمّ من باحة الدّيم نفسه.

وعليه، العقل الطّائفي هو المسئول عن توليد الطّائفيّة، وليس العكس. كثيرون يقعون في وهم مفادُه أنّ الطّائفيّة هي التي تبني جموع المريدين والأتباع، بينما العكس هو الذي يحدث. فتوفّر بنية وعي طائفيّة بين قطاعات الشّعب هو الذي يعطينا الطّائفيّة. وبالتّالي يقوم العقل الطّائفي على استعداد للاستتباع، الأمر الذي يدفع بعض من يتوسّمون في أنفسهم القدرة على تحقيق هذا المطلب للتّصدّي ورفع "بيرق" الطّريقة عالياً. ومن ثمّ يشرع الأتباع في التّدفّق حسب التّكتيكات المتّبعة من رئاسة الطّائفة وما يتناسب مع الاستعداد الدّاخلي للأتباع.

وتتجلّى دنيويّة التّبعيّة والاستتباع وتراوحها هذا في عدّة ظواهر دنيويّة أخرى. فإذا كانت هناك جموع وراءها جموع تُقبلُ على الطّائفة بموجب الغرض الذي أشرنا له أعلاه، فهناك آخرون يأتون إليها وهم لا يفكّرون في شيء بخلاف مكتسبات الدّنيا. وهنا نتحدّث عن ظاهرة التفاف الكثيرين من طبقة الأفندية حول القيادات الطائفية بغرض الصّعود في سلّم الوجاهة الاجتماعيّة والسّياسيّة، اكان ذلك عبر الاستوزار أو خلافه. وهو ما أشرنا إليه أعلاه وكيف أنّ الطّائفيّة تعاملهم بطريقة ردّ الصّاع صاعين باستهلاكهم ومن ثمّ رميهم كالنّفايات، وهو ما افترعنا له مصطلح المثقّف المستهلك Disposable Intellectual.

ثمّ فلنتأمّل كيف تقوم القيادات الطائفية باستغلال نفس هؤلاء الأفندية الذين يتراوحون ما بين الأغرار أو الانتهازيّين، لأغراضهم السياسية وتكريس استتباع الجماهير للطّائفيّة. وقد تجلّى كلّ هذا فيما يُعرف بالأحزاب التي تبدو في سنامها ومن مسمّاها على أنّها حداثويّة المنشأ بينما تقوم في قاعدتها على الجماهيريّة الجاهزة التي توفّرها لها الطّائفيّة. فالطائفية فيما نعلم عنها في زمننا المعاصر تدخل في حالة من البيات والنوم في فترات الديكتاتوريات ثم تصحو في فترات الديموقراطية لاختطاف الانتخابات وتكرار سيناريو الفشل بما يجعل مجيء أي انقلاب عسكري آخر أمراً منطقيا. إلاّ أنّ تصدّيها للقيادة السّياسيّة يعمل في خاتمة مطافه إلى تفكيكها، ذلك عبر شعبنتها popularzing it، مقابل صفويّتها الطّبقيّة التي تميّز بها نفسها.

## الطّائفيّة آخر مراحل العبوديّة

العبوديّة هي آخر المراحل المتبقيّة من مؤسّسة العبوديّة! لقد تكلّمنا كثيراً، كثيرا عن رأينا هذا وما ينطوي عليه من حكم وحيثيّات، فهو بالتّالي موقف متسق مع ما سبق لنا من كتابات، فليُراجعها المستزيد في مظانّها. وما نقوله خطاب اجتماعي سياسي آفروعمومي بالدّرجة الأولى، يتوجّه كالسّهم مستقيماً لا يمالئ ولا يداهن، كاشفاً سوء طوية الطائفية كوعي استعلائي قائم على أيديولوجيا العرق من جانب وأيديولوجيا الدّين من الجانب الآخر. وهذا ما يستوجب الإدانة والمناهضة مهما طال الزمن. فجميعُنا يعرف قوة الطائفية وجماهيريتها التي قد تكون قويّة وكاسحة. كما أغلبُنا يعرف أيضاً أن تخلف بلادنا سببه الرئيسي هو هذه الطائفية. فإذا كان التحرّر من الطائفية يحتاج منا لألف عام قادمة، فهذا يعني أن نواصل في مشروع تحرير الشعب من الطائفية لألف عام قادمة. كما لا يعني حديثُنا هذا القبول بالطّائفيّة بمجرّد أنّها تتمتّع بقوة انتخابية ماثلة وملموسة، فكونها غير ديموقراطية يعني أنّ فاقد الشيئ لا يعطيه. ولهذا ليس من المفيد أن نعوّل عليها كقوة تحريرية للعقول من التبعية. هنا أيضاً فاقد الشيئ لا يعطيه.

ولكن، من جهة أخرى، لا يعني هذا أن نتّبع سياسة الإزراء بأتباع الطّائفيّة على ضرورة هذا التّحرير ومسيس الحاجة إليه، ذلك بتسفيههم ومنابذتهم بالألقاب، أو حتّى تعمّد مناداتهم بأسمائهم عند اللقاء بهم ممّا لا يقبلُه العقل الطّائفي ويأباه. فمع تشديدنا على ضرورة احترام الحق الإنساني لأتباع الطائفية في التحرّر من رِبْقة الطائفية بوصفها الوجه الأخير للعبودية والرقّ، لا بدّ من احترام الإنسان الذي يعيش حالة العبودية الطائفية كون هذا الاحترام هو نقطة الانطلاق نحو تحريره، أي احترامه كإنسان. ويمر هذا الاحترام عبر عدم تسفيه الرموز الطائفية حتّى عندما تبلغ جماهير الأتباع الدّرجة اللازمة من التحرّر التي تجعلُهم يقبلون بما نقوله بوصف أنّ تحرّرهم هو النتيجة المنطقية لحالة العبودية الطائفية. فمع تأكيدنا على أننّا لا نحمل شيئاً من الإزراء والتحقيرِ لرموز الطائفية على الوجه الشخصي، تجدنا أيضاً غير غافلين عن أنّنا في كلّ الأحوال متّهمون كذلك بعدم حمل أيّ شكل من التبجيل لها. وعلى أيٍّ، فنحن نقف بإزاء ظاهرة اجتماعية، بقدر ما أنّنا لسنا في معرض علاقات عامّة. ولكن، مع كلّ هذا، نشدّد على أنّه يجب أن لا نتعامل مع هذه القيادات والرّموز بزراية. فالفكرُ يصوننا

من شخصنة قضيّة عامة كهذه، ثمّ انطلاقاً من احترامنا لضحايا العبودية الطائفية مهما كانوا يمثلون حالة وعي قاصر يحتاج للتحرير كأمسّ ما تكون الحاجة. ولكن عدم الزّراية لا يعني مهادنة الطّائفية أو الانكسار في وجهها وإلاّ كنّا مجرّد أفنديّة.

أمّا حمل قولنا بأنّ الطائفية وما تشتمل عليه من سلوكيات الاستتباع العقلي اجتماعياً وسياسياً هي آخر مراحل العبودية، أينما كانت وكيفما كانت، على أنّه يستضمن حقيقة أنّها في طريقها للزّوال، فهذا تحليل سهل قد تكذّبه الأيّام. إذ يمكن للطّائفيّة أن تغيّر من جلدها وشحمها ولحمها، دون عظمها، هذا إذا لم تكن قد بدأت في إجراء هذا. وكونها لا تزال إلى يومنا هذا قد يعني أنّها ربّما تحصّنت ضد فواتِها الزّمني. فخطورة الطّائفيّة تكمن في أنّها صنيعة العقل الطّائفي. وتكمن خطورة العقل الطّائفي في أنّه يصعد إلى خانة الوعي المباشر بوصفه خياراً حراً، بينما هو عكس هذا. فتاريخ العبوديّة يحكي كيف يمكن أن يرفض المسترقّ ويقاوم الحرّيّة، مفضلاً عليها العبوديّة بوصف ذلك خياراً له (انظر أحمد العوض سيكينجا، 1996)، برغم عدم سعادته البادية بالرّقّ، لكنّها الهشاشة التي ما بعدها هشاشة. وعليه، عمليّة التّحرير تكمن في تحرير العقل (الجهاد الأكبر) وفق ما رفدت به التّجربة الآفروعموميّة بصورة عامّة، ذلك في نضالها الأشرس في سبيل تحقيق مشروع تحريرها للأفارقة السّود، من كانوا في الرقّ منهم ومن نال حرّيّته اسميّاً.

## كيف نتخلّص من الطّائفيّة؟

تُرى كيف يمكننا أن نتخلّص من الطّائفيّة بوصفها آخر مراحل العبوديّة؟ بالوعي طبعاً وتحقيق الاستنارة! لكن ماذا عن الخطوات العمليّة؟ أولى الخطوات العمليّة هي أن يحقّق الحزب الذي يعتمد على جماهيريّة الطّائفة استقلاليّته من الطّائفة ولو أدّى هذا إلى انحسار عضويّته. فهو انحسار وقتي ريثما يبدأ في توسيع دائرته الجماهيريّة، ذلك إذا جدّ منه العزم وصدقت منه الرّؤية. في هذا يمكن أن يلعب المثقّفون الذين ينتمون للأسر التي أصبحت تبعيّتها الطّائفيّة إرثاً لها دوراً كبيراً. وفي سبيل تحقيقهم هذا، ينبغي لهؤلاء المثقّفين أن يحقّقوا استقلاليّتهم الفرديّة أولاً ريثما يتصدّوا لتحقيق استقلاليّة باقي ضحايا الطّائفيّة. وليفعلوا هذا، سيجدوا أنفسهم أمام جملة تحدّيات، أوّلها ابتناء فكر ديموقراطي حقيقي، لا تربطه أيّ وشيجة بالعقل الطّائفي أو بالعقل الجلاّبي وطرق التّفكير بعقليّة نخّاسي الرّقيق، بجانب ابتناء تنظيم ينتمي لقيم ما

بعد الحداثة البنّاءة. ولا يوجد مؤشّر أقوى وأوضح لتحديد مقدار ما بلغته أيّ مجموعة في هذا المضمار أكثر من نسبة بنات وأبناء الهوامش السّودانوأفريقيّة بين صفوفها. هذا بجانب عَلمانيّتها وإعلانها عن ذلك بجسارة، ضمن جملة متطلّبات فكريّة وموقفيّة أخرى.

إلاّ أنّ أنجع الطّرق التي أثبتت كفاءتها في تحرير الشّعب من رِبْقة الطّائفيّة ضربةَ لازبٍ فهي الحرب الأهليّة الغشوم التي تشنّها دولة المركز على قوى الهامش، بالجملة كان ذلك أم بالقطّاعي. فالطّائفيّة وطبقة الجلاّبة هما عصب المركز وسلسلتُه الفقريّة. في الحرب تنكشف مسوح الطّائفيّة وزبانيّتها من منسوبي طبقة الجلاّبة الذين يفكّرون بعقليّة نخّاسي الرّقيق. فبالنّسبة للطّائفيّة، فموت الآلاف من أهل الهامش، بل مئات الآلاف، لا يعدو كونه مجرّد خبر ضمن أخبار كوارث العالم العديدة والبعيييييدة! فقد تجد أحد رموزهم وهو يتكلّم عن الحرب الأهليّة في السّودان دون أن يتمكّن حتّى من معرفة الأماكن التي تدور فيها رحى هذه الحروب. من ذلك تصريح ابن محمّد عثمان الميرغني (زعيم طائفة الختميّة)، عشيّة انضمامه لتشكيلة الحكومة ممثّلاً عن والده وحزبه، أنّه سيعمل على إيقاف الحرب الأهليّة في جنوب النّيل الأبيض [كذا] وشمال كردفان [كذا]؛ هذا بينما حتّى الأطفال يعلمون أنّ الحرب التي يعنيها تدور في جنوب كردفان وجنوب النّيل الأزرق. ولكلّ هذا تقوم الحرب الأهليّة عبر بشاعة فظائعها المفارقة لأيّ حسّ إنساني بتحرير ضحايا العقل الطّائفي، ذلك عندما يرى ضحاياها رأي العين برود ردود أفعال رموز الطّائفيّة تجاه المصائب التي يعيش تحت وطأتها جموع المريدين والأتباع دون أن يحرّك ذلك فيهم ساكناً.

وتماشياً مع هذا، كما سبقت إلى ذلك الإشارة، بمجرّد انهيار مؤسّسة الدّولة وبروز حقبة أمراء الحرب، لن يكون هناك من بصيص أمل للطّائفيّة كيما تأمل في أيّ عمر إضافي. هذا ريثما تقوم الحركاتُ الثّوريّ الحقّة باستعادة مؤسّسة الدّولة. وإنّما لهذا هُرِعت الطّائفيّة إلى التّصالح مع نظام الإنقاذ، طائفة الختميّة أوّلاً ريثما تلحق بها طائفة الأنصار على استحياء. وفي هذا يبرز محمّد عثمان الميرغني بوصفه أكثر ذكاءً وبعد نظر من الصّادق المهدي. فقد دفع بأبنائه بطريقة مباشرة وبوصفهم يمثّلونه هو أوّلاً ثمّ حزبه ثانياً. هذا بينما عمد الصّادق المهدي إلى التّذاك دون الذّكاء، ذلك بأن يلعب دور المعارض للنّظام، بينما دفع بأبنائه للدّخول في النّظام بوصف ذلك سلوكاً شخصيّاً لا علاقة له هو بالتّحديد به، كما لا علاقة للحزب به. هذا دون أن يصيب أبناءه أيّ غضب من والدهم بمثلما جوبه به ابن العائلة مبارك الفاضل المهدي عشيّة

انضمامه لدولة الإنقاذ. والصّادق إذ يفعل ذلك إنّما يفعله مدفوعاً بجملة تناقضاته الرّاكزة عميقاً في شخصيّته، بجانب التّردّد الذي صبغ مجمل سياساته وتصرّفاته. وفي خواتيم عام 2018م (أكتوبر)، رأيناه يقود تحالفاً من بعض القوى ليدخل مع النّظام في عمليّة استجداء، أملاً منه في أن يتكرّم عليه نظام الإنقاذ باتّفاقيّة شِراطةٍ ولو كانت قسمةً ضِيزى. وهي اتّفاقيّة مبخوسةُ الثّمن، مهدورةُ الزّمن، أطلقت عليها القوى السّياسيّة مسمّى "الهبوط النّاعم"، ذلك بضغط من قوى الإمبرياليّة والاستعمار الحديث. إلاّ أنّ الصّادق المهدي بجانب كلّ هذا، إنّما يبذل ما في وسعه للحيلولة دون انهيار مؤسّسة الدّولة، إذ يعلم أنْ لا حياة للطّائفيّة بعد اليوم الذي تنهار فيه دولة المركز التي ظلّت تخضع للأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة لخمسة قرون مضت.

## الأيديولوجيا دائماً باطشة، لكن متى تصبح متسامحة؟

أخطر ما في الأيديولوجيات أنها تلجأ للعنف الجسدي الباطش عبر السلطة والعنف اللفظي الفاحش عبر منسوبيها بمجرد أن تشعر بالخطر يهددها جرّاء اتساع دائرة الوعي والاستنارة. أي أنها، بجانب عنفها القائم على عنف السلطة، تصبح أشدّ خطورةً عند إحساسها بالخطر؛ وهذا ما يشرح لنا كيف أنّ الأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة في خريفها الآن قد نحت لارتكاب أبشع الجرائم ضد الإنسانية من إبادة وتهجير قسري واغتصاب ممنهج للنساء والفتيات، بطريقة تُنبي عن نفسٍ مريضة، غير سويّة. بهذا تشهد البلاد التي تسيطر عليها الأيديولوجيا انكماشاً ثقافياً يتمثّل في تأليب الأحادية عبر سياسات السلطة والدولة، بينما تشهد اتساعاً مخيفاً في دائرة العنف الذي عادةً ما يصل إلى مرحلة الحرب الأهلية لا محالة. وكما أشرنا أعلاه، فإن الحرب الأهلية ظاهرة من ظواهر الدولة الوطنية؛ فقبلها لم تكن هناك حروب أهلية، بمعنى أن يتحول المدنيون إلى مقاتلين. فقبل الدولة الوطنية لم تكن هناك دولة مواطنة في سنامها حكومة تحكم بموجب السلطة المفوّضة إليها من الشعب على أن تحرس الحقوق المتساوية لمواطنيها وتتيح لهم الفرص المتساوية بما يضمن العدل والسلام، مقابل مواطنين في قاعدة المجتمع متساوون في الحقوق. فقد كانت الدولة قبل ذلك تقوم على الغلبة فقط، داخلياً وخارجياً. ولهذا، عندما تسيطر أيديولوجيا بعينها على السلطة في الدولة الوطنية، فإن ذلك يعني بالضرورة تجيير مقدّرات الدولة لصالح قطاع بعينه من المجتمع على حساب قطاع آخر، أو قطاعات أخرى؛ وهو ما جسّدته دولة الإنقاذ فيما يسمّى بالتّمكين، وتبعهم فيه ساسة دولة الجنوب الوليدة فساداً

زاخماً لا يرعون في الشعبين المغلوبين إلاًّ ولا ذِمّةً.

وبما أن الأيديولوجيا تتصف بانعدام النقدانيّة Criticism، فإنها تتصف في المقابل بالغشامة، وهذا هو مكمن الغباء الأيديولوجي فيها. وهذا يعني، ضمن ما يعني، أنّ الأيديولوجيا لا تملك القدرة على مراجعة نفسها، بما يعني أنّها لا تعرف فن التسويات والحلول الوسطى. فهي تمضي في غلوائها لا تلوي على شيء، حتى إذا أحست بالخطر القاتل، تخلت عن جملة مواقفها لا بالتنازل عنها (كون التنازل نفسه يقوم على موقف نقدي)، بل بالانسحاب وتغافل أنها كانت تتبنى قبل فترة وجيزة تلك المواقف by withdrawal and giving in (أي بالعامي العربي السوداني "تجرْ واطي"؛ وبلغة شباب الألفية الثالثة: "تكب الزوغة" أو "تعمل رايحة"). ولا يحدث هذا إلاّ عند استيقانها بانهزامها. فالتاريخ يرفدُنا بأدلّة عديدة تُشير جميعُها إلى أن العنصرية لا يمكن محاورتها بالمنطق you cannot reason with racism، لتقوم بتحرير نفسها من عنصريتها (كذا)؛ فالعنصريةُ إمّا أن تسحقَك أو أن تسحقَها، لا غير! فإذا انهزمت وانسحقت، اختفت فجأةً وتنصّل عنها مشايعوها كما لو لم يكونوا كذلك أبداً.

ولكن هل يعني هذا أن الأيديولوجيا لا يمكنها أن تتصف بأي قدر من التسامح؟ الإجابة هي نعم ولا! نعم طالما كانت تشعر بأنها مهددة؛ ولا طالما لم تعد تشعر بأنّها مهددة. الآن تتحفنا أوروبا (والغرب عموماً) بالعديد من صور التسامح الديني من حيث مراعاتها للمسلمين عبر طقوس مرعية من الدولة والمجتمع. إلا أننا لا يجب أن ننخدع بهذه الطقوسية التي تبدو وكأنها قد بلغت قمة التسامح. فالعقلية القمعية الباطشة والرافضة للآخر المغاير والإقصائية موجودة في بنية الوعي العام والرسمي، لكنّها تبدأ في إرخاء قبضتها الحديدية الباطشة وتنزع نحو التسامح وقبول الآخر بعد أن يُكتب لها الانتصار النهائي حيث لا يشكل الآخر تهديدا لها.

انظروا كيف تهتم الدولة الأمريكية الآن بالهنود الحمر وتبذل ما في وسعها للمحافظة عليهم لتحول دون ذوبانهم في المجرى الثقافي الكبير فيفقدوا هويتهم. تفعل هذا بعد أن اتبعت سياسات الإبادة المنظمة ضد الهنود لفترة تقرب من أربعة قرون. وعلى هذا فقس جميع السلوكيات الرسمية والشعبية التي يُعلي الغرب من قيمتها بوصفها مؤشراً يشهد بعلوّ كعبه في ثقافة التسامح .. إلخ. ثمّ قارنوا هذا بِحِمْية وحُمَيّا الأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة في السّودان، ولنأخذ موقفاً كالمائدة المستديرة عام 1965م والتّرابي والصّادق يعملان معاً لتنفير الجنوبيّين من أيّ مشروع سلام يقوم على الوحدة. فقد ظلاّ يصرّان على أن يكون رئيس الجمهوريّة

وجميع نوّابه الثّلاثة من المسلمين في مواجهة مطالب الزّعيم الوطني الجنوبي وليم دينق العاقلة والوطنيّة بألاّ يتّخذوا أيّ إجراء من شأنه أن يجعل الجنوبيّين مواطنين من الدّرجة الثّانية. لقد أظهر الصّادق المهدي وحسن التّرابي من التّعنّت وعدم المرونة ما يصعب تصديقه اليوم باعتبار عاقبة موقفهما من هذه القضيّة، بالذّات بعد أن انفصل الجنوب. وقد أشار شوقي بدري لهذه الحادثة في مقاله المعنون: "يا الصادق لقد آن الاوان لكي تترجلوا عن ظهر هذا الشعب" (مقالة بموقع سودانيز أونلاين الإليكتروني بتاريخ 14 يوليو 2018). وقد لقي المناضل وليم دينق حتفه بعد ذلك غيلةً. يقول شوقي بدري في مقاله المشار إليه أعلاه: "عندما قرر المناضل وليم دينق الرجوع للجنوب طلبت منه أنت [يقصد الصّادق المهدي] أن يؤمّن على حياته. لماذا والتأمين على الحياة لم يكن معهودا وقتها؟ وعند كوبري بلدة التونج تربّص صف [ترد "صنف"] جنود شماليين بالبطل وليم دينق واغتالوه عند الكوبري مع ستة من رفاقه. وعادوا وهم يهللون ويلوحون بأسلحتهم وحزب الأمة في الحكم". أي أن حزب الأمة الحاكم لم يفعل شيئاً إزاء تلك الحادثة الشّنعاء.

مثل هذه الأحداث والحوادث التي تكشف عن حوشيّة وبطش الأيديولوجيا وعدم تسامحها كثيرة في سوداننا المعاصر. وتقف مذبحة الضّعين التي وقعت في شهر أغسطس من عام 1987م بدارفور وراح ضحيّتها ما لا يقلّ عن 5 ألف من الدّينكا حرقاً بالنّار في يومٍ واحد من شهر أغسطس على يد الرّزيقات مع استرقاق النّاجين، كواحدة من العشرات، بل المئات، وربّما الآلاف. وقد كان نفس الصّادق المهدي رئيساً للوزراء وقتها، وكان وزير الدّفاع من حزب الصّادق المهدي. ليس فقط لم يفعل الصّادق المهدي شيئاً فحسب، بل بلغ درجة من الاستعداد الأيديولوجي للبطش والتّنكيل بخصومه توازي ذات الدّرجة التي بلغها وقتها الرّزيقات. فقد استهدف كلّ من حاصره بهذه القضيّة، وبشكل خاصّ استهدف كلاً من عشاري محمود وسليمان بلدو اللذين كانا قد أصدرا لتوّهما كتاباً كشفا فيه تفصيل المذبحة وما أعقبها من حالات استرقاق كونهما وقفا بالصّدفة على مسرح المذبحة بعد وقوعها بيوم واحد فقط (عشاري محمود وسليمان بلدو، 1987). تكمن مسئوليّة الصّادق المهدي وحكومتُه ووزير دفاعه وقتها (برمة ناصر) أنّهم كانوا قد قاموا بتسليح قبائل البقّارة لاستغلالهم كحائط صدّ في مواجهة الجيش الشعبي لتحرير السّودان.

تلك كانت بداية الفظاعات التي وقعت في دارفور واستمرّت متضاعفةً بمجيء نظام الإنقاذ

إلى أن انتهت برئيس الدّولة وعدد من وزرائها وقياداتها مطلوبين لدى محكمة الجنايات الدّولية لارتكابهم جرائم ضدّ الإنسانيّة. وبالطّبع، لا يمكن ارتكاب جرائم ضدّ الإنسانيّة إلاّ بالاستناد الأعمى على أيديولوجيا غاشمة، باطشة، ليس فقط لا تعرف الرّحمة، بل يمكنها تبرير كلّ الفظاعات والانتهاكات التي لا تمتّ للإنسانيّة بصلة حتّى يرتكبُها المرء وهو قرير العين هانيها. ولا يزال مسلسل دارفور مستمراً إلى وقت كتابة هذه السّطور. هذه هي الأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة التي تكاد أن تعصف بالدّولة السّودانيّة وتوردها موارد الهلاك.

واليوم، في سبيل تحرير السّودان من هذه الفظائع الأيديولوجيّة، لا يوجد غير أحد موقفين: الأوّل هو إلحاق الهزيمة السّاحقة بهذه الأيديولوجيا بأيّ طريقة وطنيّة ممكنة دون الوقوع في فخّ تكرار فظائعها، أو، الثّاني، هو الخنوع والاستكانة والتّسليم بعلوّ كعب حملة هذه الأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة علينا جميعاً وطنيّاً وعرقيّاً ودينيّاً ... إلخ. إذا كان الاحتمال الأوّل، فعندها ستصبح هذه الأيديولوجيا الباطشة وجهاً من الماضي غير المشرّف، لا ينبغي تحاشيه، بل يجب إبرازُه بصورة دائمة في سبيل استمداد الدّروس والعبر من فظائعه. أمّا إذا كان الاحتمال الثّاني فعندها سوف نشهد قطعاً بداية إرخاء هذه الأيديولوجيا الغاشمة لقبضتها الحديديّة وتراخيها عن البطش كونها لا تحتاج له.

جاء في الأنباء قبل حوالي خمس سنوات أنّ الرّئيس المخلوع عمر البشير قد اعترف بارتكابهم لجرائم في حقّ أهل دارفور. فقد نُقل عنه قولُه: "نحن فرطنا في سماحة أهل دارفور وسماحة الأعراف، ودماء بعضنا البعض ..". ثمّ أعقب ذلك بقوله، ندماناً أسيفاً: "كيف يستجيب الله لدعائنا ونحن نسفك دماء المسلمين ودماء بعضنا البعض، ونحن نعلم بأن زوال الكعبة أهون عند الله من قتل النفس"؟ ثمّ بلغ به الأسف والنّدم حدّ أن يعترف قائلاً: "إن الدماء التي أريقت في دارفور أسبابها لا تستحق ذبح الخروف ناهيك عن قتل النفس" (عمر القرّاي. 2013. ندم .. الرئيس! في موقع صحيفة التغيير الإليكتروني بتاريخ 24 يوليو 2013). هناك من نظر إلى تلك الحادثة على أنّها صحوة ضمير من قبل رئيس الجمهوريّة؛ ومنهم من نظر إليها على أنّها كذلك، لكنّها صحوة ضمير عابرة، غير مستقرّة على حال. فقد مرّت السّنوات دون أن تنتج عن تلك الحادثة التي وصفها البعض بالصّحوة أيّ مراجعة لسياسة الدّولة تجاه التّقتيل المجّاني الذي يتعرّض له أهل دارفور ولا يزالون.

مثل هذه الحادثة وغيرها تُتيح لنا فرصاً ربّما كانت نادرة في تأمّل الأيديولوجيا من حيث تراوحها

بين أن تكون أيديولوجيا باطشة وتستمرّ في بطشها وما بين مراجعتها لنفسها بغرض التّخلّي عن تكتيك البطش إذ لم تعد هناك حاجة له. وهذا يعيدنا إلى الطّبيعة الخيّرة في البشر بوصفهم بشراً، خاصّةً عندما يتحوّلون إلى كتلة اجتماعيّة ثقافيّة (الشّعب)، تترصّدُها الأيديولوجيا.

**دولة الإنقاذ ودلالة أيديولوجيّتها الإسلاموعروبية**

تُرى ما هو الهدف النهائي لنظام الإنقاذ (1) الذي ظلّ يجثم على صدر الشعب السوداني لثلاثين عاماً، على ضعفه وهُزاله؟ الهدف ليس تمكين الإسلام أو العروبة أو خلافه برغم أنها أهداف مُعلنة بموجب الخطاب السياسي الرسمي. الهدف النهائي الذي تعمل ديكتاتورية الإنقاذ لتحقيقه، بالوعي المباشر وبالوعي غير المباشر، هو تسليمنا وإقرارنا، نحن جموع الشعب السوداني، بأن حكامنا هؤلاء قد هزمونا وفرضوا علينا سيادتهم كحكام لنا، وأنّنا لا قبَل لنا بهم، وأن أهدى السبل وأنجعها هو التسليم بذلك وعدم منازعتهم في الحكم. إذا حدث هذا، عندها سوف تبرز طبقة حاكمة متشابكة العلاقات تمثل طبقة سيادية عبر شبكة القرابة الناجمة عن تشبيك التزاوج. وعندها قد تصطنع لها اسماً إثنياً، مثل الفونج أو العبدللاب إلخ. ففي الماضي كانت التكوينات الإثنية الحاكمة تتشكل بهذه الطريقة. ومع الزمن يتعامل معها الناس على أنها كيانات عرقية (بينما هي إثنية كون هذه هي الطريقة التي تتشكل بها الإثنية)، خاصةً إذا قامت باختراع شجرة نسب تحيلهم إلى جد واحد. ويعكس لنا هذا الطبيعة الفاشستية في بنية طغمة الإنقاذ.

ينتمي هذا المشروع لمرحلة ما قبل الدولة الوطنية حيث لم تكن هناك أي حقوق للمواطنة، ولم يكن يتم تفويض السلطة من تحت إلى أعلى. إنّهم يريدون أن يعودوا بالدّولة إلى الفترة التي كان منهج الحكم فيها يتم بموجب الحق الإلهي أو الغلبة، أي تخويل السلطة الإلهيّة من أعلى إلى تحت. وكما وردت إلى ذلك الإشارة، يعود تاريخ الدولة الوطنية لعام 1648م عندما تم توقيع اتفاقية ويستفاليا بين الإمبراطورية الرومانية (التي كانت تحكم بموجب الحق الإلهي) وإسبانيا وبين ما عُرف وقتها باسم جمهورية الأراضي المنخفضة (التي أرادت أن يكون الحكم فيها بموجب الحق الأرضي). ويعكس لنا هذا أن نظام الإنقاذ متخلف عن ركب الحضارة بأربعة قرون على أقل تقدير. فهم لا يريدون فقط تحويلنا إلى دولة تنتمي لمرحلة ما قبل الدولة الوطنية، أي الدولة المشيخية، بالضبط مثل السعودية والإمارات وقطر إلخ، حيث

يملك الحاكم البلاد بما عليها من موارد وبمن فيها من بشر، كونهم رعايا وليسوا شعوباً، بل يريدون أن يجعلونا تُبّعاً لهذه الدّول التي المتخلّفة عن ركب البشريّة بأربعة قرون على أقلّ تقدير. لا غرو أن انتهت دولة الإنقاذ (1) والسّودان يقف على شفا أن يوضع تحت الانتداب الثّلاثي لمحور الشّر (السّعوديّة والإمارات ومصر). ولن نعجب إذا ما خلّ علينا صباح فوجدنا بعض "مساخيطنا" وقد تسمّى الواحد منهم باسم العائلة الحاكمة في السعودية أو الإمارات، أو اعتمر "العُقال"؛ ولم لا إذا فعلاً أصبح الشعب بلا هوية وبلا سيادة، يقوده شذّاذ الآفاق الذين استقدمتهم دولة الإنقاذ (1) من دول الجوار الغربي. ولم العجب من "العُقال" وأحد أكبر الزّعماء السّياسيّين والرّوحيّين يتزيَّى بجلباب الخليج طيلة عمره!

لم يصل بنا الحال إلى هذا الدّرك السّحيق إلاّ بفضل الأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة التي تمكّنت من تزييف وعي قطاعات كبيرة على مدى قرون. وقد كانت الضّحيّة الأولى لتزييف الهويّة هو ذهول عامّة الشّعب عن استحقاقات مؤسّسة الدّولة الوطنيّة. انظروا لما نسميه فساداً زاخماً يعكسه تجيير طغمة الإنقاذ (1) لموارد الدولة لمصلحتهم الشخصية. فهم يسمونه التمكين، وهي كلمة تعكس تخلفهم وعدم تصالحهم مع فكرة الدولة الوطنية، بينما ينبغي التّعامل مع هذا بموجب مصطلحات الدولة الوطنية. ففي الدّولة الوطنيّة هناك ثلاثة مقدّسات تبدأ بالأرض (مناط السّيادة) والمال العام (المؤسّسات)، ثمّ الشّعب (الحقوق ومصدر السّيادة)، وجميعها قد تعرّضت للاستهداف المنظّم منقبل حركة الإخوان المسلمين، لا بوصفهم نبتاً شيطانيّاً هبط علينا من السّماء، بل بوصفها نتاجاً طبيعيّاً للأديديولوجيا الإسلاموعروبيّة.

من أمثلة تحاميهم لمؤسّسات الدّولة الوطنيّة ابتناؤهم لمؤسّسات موازية لها. فالشّرطة أنشأوا لها جسماً موازياً هو الشّرطة الشّعبيّة؛ والجيش أنشأوا له جسماً موازياً بدوره هو الدّفاع الشّعبي (لاحقاً المليشيات الإثنيّة ذات الأصول الأجنبيّة عندما لم يُجدِ الدّفاع الشّعبي)؛ وكذلك جهاز الأمن الوطني أنشأوا له جهاز أمن موازٍ هو الأمن الشّعبي .. وهكذا دواليك. ولكن أخطر ما فعلوه هو الأجسام الموازية لباقي المؤسّسات، مثل الوزارات، عبر ما يسمّى بالمفوّضيّات .. إلخ. ولكن لا يمكن أن نتجاوز هذه النّقطة دون الإشارة إلى أنّ الطّائفيّة، ممثّلةً في الأنصار والختميّة وما والاها من بيوتات تتمسّح بالصّوفيّة، تشترك مع الإسلاميّين في موبقة تحامي مؤسّسات الدّولة الوطنيّة وتدميرها ضربة لازمٍ by default. فالدّولة الوطنيّة تقوم على المواطنة المتساوية، بينما تعمل الطّائفيّة على استتباع النّاس بوصفهم تُبّعاً لها بطوعهم (بموجب استحكام بنية

العقل الطّائفي في القطاعات المستتبعة). في هذا الخصوص تجب الإشارة إلى أنّ الصّادق المهدي هو أوّل من ارتكب موبقة "الدّفاع الشّعبي"؛ وكذلك نال الاتّحاديّون الطّائفيّون شرف [كذا] تفكيك مؤسّسة التّرام الذي كان يربط بين الخرطوم وأمدرمان، ذلك بُعيد الاستقلال مباشرةً إيثاراً منهم لأحد أصحاب الحظوة الطّائفيّة لإنجاح مشروع بصّاته، فتصوّروا!

فما تبنّته الإنقاذ (1) من خطط ليست بسياسات بالمعنى، بل لها جذورها في الطّبيعة الأيديولوجية المتخلفة التي تتناقض ومؤسّسة الدّولة الوطنيّة. وهذه خصيصة يشترك فيها الترابي بمثلما يشترك فيها البشير، وقبلهما حسن البنا والمودودي، ثم قبلهم جميعاً ابن تيمية والشّافعي وأحمد بن حنبل إلخ. فإذا وجدنا العذر لابن تيمية وقبله الشّافعي وابن حنبل كونهم لم يشهدوا عصر الدولة الوطنية، فكيف نعذر هؤلاء المعاصرين الذين نهلوا من تعليم الغرب، خاصةً شخصاً مثل الترابي درس الفقه الدستوري الدولي وعاش في الغرب! إنها لوثة الأيديولوجيا التي تقوم بتزييف الوعي لدرجة أن يتورط المرء في مشروع غبي وخاسر وبذلك يصاب بما أسميناه الغباء الأيديولوجي. وكم وكم جرى وصفنا لنظام الإنقاذ بأنه يمثّل دولة الغباء الأيديولوجي، ولم نظلمهم ولكن أنفسَهم كانوا يظلمون. ألا رحمةُ الله على شاعرنا الفذّ محمّد الواثق عندما قال في ديوانه (**أمدرمان تُحتضر**، 1969):

يقتات من كتب الإفرنج يحفظها .. وفسوةُ العلم دون الأنف مشمومة
تظلُّ من نَتْنِها امدرمانُ محمومة

## مخطّط دفع الدّولة نحو الانهيار

### عندما فاق الإنقاذيّون سوء الظّنّ!

أشارت العديد من الدّلائل الصّادرة عن حالة أداء نظام الإنقاذ أخريات أيّامه، ذلك بعد أن جثم على البلاد لما يقرب من ثلاثين عاماً، إلى أنّ الدّولة السّودانيّة قد بدأت مشوارها المتوقّع نحو الانهيار. وأوّل مؤشّرات انهيار الدّولة هو تهتّك النّسيج الاجتماعي الذي ينبغي أن يشدّ قطاعات الشّعب إلى بعضها البعض (الحروب الأهليّة وتشجيع النعرات الإثنيّة وخلافها)؛ وهذا شرّ أتقنت لُعبتَه دولة الإنقاذ. وثاني الدّلائل هي إفلاس الدّولة، ذلك عندما تقلُّ مواردُها عن صرفها، إلى أنّ تصل درجة مصادرة أموال الشّعب، انتهاءً بإعلان البنوك لإفلاسها. وهذا جميعُه ممّا نعيشُه هذه الأيّام. هذا ما لم يتم تدارك الأمر أوّلاً بإسقاط هذا النّظام على

أن يكون هذا الإسقاط مشفوعاً ببرنامج إسعافي قصير الأجل وخطّة أخرى طويلة الأجل بغية إنقاذ البلاد من هذا المصير القاتم. وما يقلق حقّاً إزاء هذا الوضع الاستثنائي هو ما يبدو أنّه حالة من اللامبالاة الشّعبيّة والرّسميّة ثمّ السّياسيّة عامّةً. وهي حالة من التّبلّد الوطني مضلّلة في أغلبها كونها عادةً ما تسبق الكوارث الماحقة. إذ تُخفي خلفها قلقاً وجوديّاً بحجم حب النّاس للحياة وخشية الموت بلا طائل.

إلاّ أنّ طُغمة الإنقاذ (1) بإسلاميّها ومستعربيها أرادت أن تثبت أنّهم يفوقون سوء الظّنّ نفسه. فقد انتهى بهم الأمر من حيث انعدام الوطنيّة وتسفيه الوطن درجة تبنّي سياسة بموجبها يدفعون الدّولة نحو الانهيار والصّومالة (قارن نموذج دولة "أرض الصّومال" غير المعترف بها). لقد قامت الإنقاذ على طبقتين، الأولى السّياسيّون وهم الذين يظهرون في السّطح؛ ثمّ الإستراتيجيّون، وهم الذين لا يظهرون في السّطح. فبينما نشاهد الآن كيف يصطرع السّياسيّون فيما بينهم تأييداً لإعادة انتخاب عمر البشير أو سعياً لإزاحته وتنديدا، يلتزم الإستراتيجيّون بالصّمت ويعملون بكلّ ما يملكون لدفع الدّولة نحو الانهيار. فالإسلاميون يُمسكون بكلّ مفاصل الدّولة من أدنى مستوياتها إلى مستواها الوسيط انتهاءً بمستواها العلوي. ولذا ليس هناك أيسر من إزاحة البشير، على استعصاء هذا الأمر على السّياسيّين، لكن قطعاً ليس على الإستراتيجيّين.

هنا انتهى بهم فكرُهم الذي لا يؤمن بالأوطان من أصله إلى تفتيت البلاد وصوملتها بتسريع وتائر انهيار الدّولة، ثمّ الخروج من كلّ ذلك بدولة مشيخيّة صغيرة نسبيّاً وبعاصمة خاصّة بها، هي دولة مثلث عبد الرحيم حمدي التي يبدأ رأسُها الشمالي في جنوب دنقلا وتتجه جنوب غرب إلى الأبيض، ومنها شرقا إلى كوستي فسنار ثم إلى القضارف، ومنها مرةً أخرى إلى شمال غرب حتّى جنوب دنقلا، مع شريط ضيق يصل هذه الدولة إلى بورتسودان. وقد جرت التّوقّعات من قبل بأنهم سوف يقومون بتغيير العاصمة إلى مروي أو كريمة (وهو ما ظهرت تباشيره الآن والمفاضلة ما بين كوستي ومروي؛ انظر في هذا الصّدد تصريح صلاح قوش، رئيس جهاز الأمن والمخابرات، في **صحيفة الجريدة**، عدد 3 يناير 2018م)، كما سيعملون على تغيير اسم الدولة من السّودان إلى "كوش"، لا حبّاً في كوش أو غيرها، بل هرباً من دفع فاتورة فشلهم وتغيير جلدهم دون معدنهم وذلك اختطافاً منهم لتيّار متنامي بين عامّة السّودانيّين ومثقّفيهم لإعلاء انتمائهم إلى الحضارة الكوشيّة النّوبيّة العريقة، عازفين عن أمجاد العروبة

المدّعاة عن.

وقد كان يحدوهم أمل كبير في أن يعترف المجتمع الدّولي بدويلتهم المشيخيّة هذي بحكم أنّ الغرب الذي تقف من ورائه أمريكا وبريطانيا إنّما يعمل بكلّ ما أوتي من قوّة إلى تفكيك السّودان ضمن مخطّطاته لتفكيك الدّول كبيرة المساحة في المنطقة. على هذا، فهم يُنجزون مخطّطهم الذي يتّفق مع مخطّط قوى الإمبرياليّة العالميّة. كما من المتوقّع أن تعرف مصر بهذه الدّولة، كونها سوف تقوم بضم المنطقة من جبل عوينات عند التقاء الحدود السّودانيّة المصريّة التّشادية الليبية، صعوداً إلى جنوب دنقلا ومنها إلى حلايب (المحتلّة أصلاً بمباركة نظام الإنقاذ [1] وربّما الإنقاذ [2] ثمّ الإنقاذ [3] الآن). كما يتوقّعون أن تعترف إثيوبيا بهذه الدّولة المشيخيّة، إذ سيكون في مقدورها ضمّ كلّ المناطق الشرقيّة التي تقع خارج حدود هذه الدّولة المشيخيّة (الآن تحتلّ إثيوبيا بجيشها ما يربو على مليون فدّان في ولاية القضارف في الفشقة الصّغرى والكبرى). وهكذا الوضع مع إريتريا وتشاد وجنوب السّودان .. إلخ. وليذهب السّودان إلى الجحيم.

كان هذا المخطط الإنقاذي يتلخّص في العمل على تأسيس دولة مشيخية على أنقاض الدولة الوطنية السودانية (أو ما تبقّى منها). كان هذا هو حلمُهم الكبير في أن يُقيموا دولةً مشيخيّة تنتمي لمرحلة ما قبل الدّولة الوطنيّة وتُشبه في ذلك الدويلات المشيخيّة لعرب البترول. كما إنّهم لا يريدون لأبنائهم وبناتهم (الموعودين بالثروات المنهوبة من مال الشعب) أن يتحملوا مسئوليّة وتبعات دولة الإنقاذ الإسلاموعروبية الفاشلة.

ولكلّ هذا كانوا يرون أن الطريق الوحيد لتجنب المحاسبة على ما اقترفوه وهم يشهدون نهاية حكمهم أن يعملوا على تسريع وتائر انهيار الدولة كلها وصولة السودان وإحلال الفوضى، دون السماح لأي فترة انتقالية بعدها يتحقق التحول الديمقراطي. وقد تظاهروا في ذلك أنّهم يعملون على التّخلّص من المخلوع عمر البشير، بينما كانوا يعملون حقيقةً على التّخلّص من مؤسسة الدّولة الوطنيّة. إذ إن أي تحول ديموقراطي سوف يعمل لا محالة على محاسبتهم، خاصةً وأن أغلب أموالهم لا تزال في شكل أصول ثابتة داخل السودان في شكل أراضي زراعية وعمارات وقصور، أو في شكل سيولة وعقارات بالخارج. وليس أيسر من إدانة أي واحد فيهم بتفعيل قانون "من أين لك هذا؟" وعلى هذا يخطط هؤلاء الإستراتيجيّون الإنقاذيون من أجل خروجهم من كل هذا بدُويلة صغيرة هي مثلث عبد الرحيم حمدي، عليها يمكن أن يغدقوا مما

نهبوه، لا أن يصرفوا مال السّحت الذي نهبوه على سودان دارفور أو سودان جبال النوبة أو النيل الأزرق أو حتّى السّودان الشمال النوبي من جنوب دنقلا شمالاً أو سودان الشرق البجاوي (وطبعا هذا امتداد لمخطط التخلص من الجنوب الذي حدث بالفعل).

بالطّبع سوف يتيح لهم هذا المخطط (في حال تحقّقه) فرصة أن يغسلوا أنفسهم من أدران دولة الإنقاذ. فتفكّك السّودان وصوملته تعني أن ننتظر ما لا يقل عن 30 إلى 50 سنة أخرى على أقلّ تقدير في سبيل استعادة الاستقرار والوحدة (هذا إذا وضعنا مخطّطات قوى الإمبرياليّة العالميّة وتدخّلها باستمرار بحيث تحول دون استعادة السّودان لوحدته). إذا حدث هذا التّفكّك والانهيار، عندها لن يكون من العملي محاسبة أناس نهبوا السّودان قبل أكثر ثلاثين عاماً عندما كان السّودان دولةً موحّدة، خاصّةً وأن الغالبيّة العظمى من رموز الإنقاذ سوف تكون وقتها في ذمّة التّاريخ، قد ماتوا وشبعوا موتاً.

**كيف تمكّنت الإنقاذ من أن تفعل كلّ هذا بنا؟**

في رأيي هذا هو السؤال المهم بقدر أهمّيّة معرفة ما كان تضمره لنا طغمة الإنقاذ (1). تُرى كيف تمكّنت هذه الطغمة من أن تفعل كلّ هذا على قلّة وضعف تنظيمها مقارنةً بقدرات الشعب السوداني، ثم ضعف نظامها الحاكم كونه ظلّ ضعيفاً، متهالكاً، منذ استلامه للسلطة وإلى الآن؟ فإذا كان هذا النظام بهذه الدرجة من الضعف والانبراش (لكل من يسوى ولمن لا يسوى من دول الجوار ودول العالم بما يكشف عن ضعفه الأدائي والبنيوي) فما هي القوّة التي اعتمد عليها حتى يحكم البلاد طيلة ثلاثين عاماً حسوما؟ أقصر الإجابات أنّه لم يأتِ للحكم بوصفه نبتاً شيطانياً، بل بوصفه يلتقي أيديولوجيّاً مع قطاعات اجتماعية هامة ومتنفّذة (ولو اختلفت التكتيكات بينهم). فالنظام الديكتاتوري العسكري المشتط في إسلاموعروبيته قد ينجح في تحقيق مهام أيديولوجية لم يعد في مقدور القوى الأخرى المنتمية للأيديولوجيا الإسلاموعروبية إنجازها (خاصةً تلك التي تأتي للسّلطة وهي تركب ظهر الجماهير بوصفها مغرّة، بينما تئنّ الجماهير تحت ثقلها بوصفها معرّة). هذا هو مصدر القوّة الفعليّة التي اعتمد عليها نظام الإنقاذ، لا ليحكم الشعب السوداني فحسب، بل لينتهي بتفكيك دولته، متجاوزاً بذلك العهد السّرّي بينها وبين القطاعات الأخرى المنتمية للأيديولوجيا الإسلاموعروبية. وهذا يعني أنّ قطاعات اجتماعية وسياسية ونخبوية عديدة تنتمي للإنقاذ من حيث انتمائها للأيديولوجيا

الإسلاموعروبية ـ هذا مهما بدت الأمور على أنهم يقفون على طرفي نقيض من نظام الإنقاذ، ومهما تظاهروا بكلّ الجدّيّة أنها تعمل بلا كلل أو ملل في سبيل تحرير البلاد من نظام الإنقاذ. إنها فعلاً تعمل على هذا بشرط ألاّ يؤدّي هذا التحرير إلى إحداث تغييرات جذريّة في بنية الدّولة وآليّات تداول السّلطة تمركزاً وتهميشاً، مغرةً ومعرةً. كما تفعل هذا لخوفها من أن تؤدّي سياسات الإنقاذ الرعناء إلى تفكيك السودان بحيث لا يصبح هناك سودان يمكنهم أن يحكموه. ولكن ها هم إستارتيجيّون الإنقاذ يستدخمون قطاعاً شبابيّاً كبيراً منهم في سبيل تنفيذ تأمرهم الأخير بتفكيك الدّولة ودفعها للانهيار والصّوملة. هذه هي القطاعات التي أسميناها بالخلايا النائمة للأيديولوجيا الإسلاموعروبية.

## انهيار الأيديولوجيا The Crash of Ideology

تعتبر هذه أخطر مراحل الأيديولوجيا على الآطلاق! وعادةً ما يحدث هذا الانهيار بطريقة تبدو كما لو كانت مفاجئة، بينما هي ليست كذلك كونها عمليّة Process تستمرُّ لعقود، بينما الانهيار نفسُه يحدث بسرعة وبطريقة خاطفة حسبما سيأتي أدناه.

تعتبر مرحلة الانهيار أخطر مراحل الأيديولوجيا لأنّها هي الفترة التي تُدرك فيها الأيديولوجيا بأنّها في سبيلها إلى مغادرة المشهد العام نهائيّاً. هنا تنحو الأيديولوجيا إلى تدمير الحياة نفسها، وغالباً ما يكون هذا بإشعال الحروب، وطنيّاً أو إقليميّاً أو عالميّاً. فمثلاً، عندنا أنّ النّازيّة لم تكن أيّ شيء بخلاف أنّها آخر مراحل الأيديولوجيا الألمانيّة التي تعود لعقود وعقود قبل بروز النّازيّة. فتلك الأيديولوجيا كانت تؤمن بأنّ الجنس الآري هو جنس رفيع ويستحقّ في هذه الحياة ما هو أكثر ممّا تستحقّه باقي الأجناس الأخرى. وقد تبلورت الأيديولوجيا بطريقة كان من الواضح أنّها ستؤدّي إلى أحد حالتين، الأولى هي أن تتمكّن من حمل باقي شعوب الأرض على التّسليم لها بصحّتها؛ والحالة الثّانية هي أن تقاوم باقي شعوب العالم هذا الاتّجاه وتهزمه. في هذا خاضت مؤسّسات الدّولة الخاضعة لهذه الأيديولوجيا الألمانيّة جملة من الحروب داخل القارّة الأوروبّيّة وخارجها في مستعمراتها، إلى أن وصلت أخيراً إلى مرحلة إثارة الحروب الكونيّة، الأولى في الحرب العالميّة الأولى (1914م ـ 1918م)، والثّانية في الحرب العالميّة الثّانية (1939م ـ 1945م). وكانت النّتيجة في كلا الحربين العالميّتين هي الهزيمة المطلقة لألمانيا وحلفائها.

وبالمثل يمكننا أن ننظر إلى حلفاء ألمانيا في تلك الحروب (تركيا، اليابان، إيطاليا .. إلخ) على أنّهم انطلقوا من أيديولوجيّات مماثلة، بموجبها أصبحوا يشعرون بتفوّقهم، الأمر الذي ينتج عنه مباشرةً النّظر إلى الآخرين بوصفهم أقلّ درجة من حيث الإنسانيّة، وليس فقط من حيث الحضارة أو التّقدّم التّكنولوجي وخلافه. وهذا ما يبرّر فظاعة التّعامل مع جميع منسوبي المعسكرات الأخرى المناوئة لها، بما في ذلك القطاعات المدنيّة. وهذه الأيديولوجيّات هي التي برّرت لهذه القوى فظاعة التّعامل مع باقي الشّعوب. حتّى الفترة السّوفيتيّة السّتالينيّة يمكن النّظر إليها على أنّها تمثّل قمّة هيمنة الأيديولوجيا الرّوسيّة.

بدأت الأيديولوجيا في هجومها على مجمل المحمولات الثّقافيّة في السّودان منذ تدشين التّيّارات الثّقافيّة العربيّة والإسلاميّة، ذلك بقيام دولة الفونج أو السّلطنة الزّرقا، بمعنى السّوداء. وكما قلنا، فإنّ الأيديولوجيا بوصفها فيروس يهاجم الثّقافة، فإنّها تسافر مع الثّقافة بالضّبط كما يسافر القراد مع البعير. وهنا علينا أن نتّكئ قليلاً على ما قاله ميشيل فوكو بخصوص الخطاب وكيف أنّه يجمع ما بين السّلطة والمعرفة في جانب، بينما يعمل أيضاً في سبيل أن يفرض النّظام (الزّواوي بغورة، 2000). وهذا موضوع سوف نعود إليه لاحقاً بتركيز أكبر. إلاّ أنّ اتّكاءتنا هنا على ميشيل فوكو فسببُها هو أنّ الخطاب بموجب ما قاله فوكو يقف ما بين الأيديولوجيا في جانب والثّقافة في الجانب الآخر. وهذا هو مردّ قوله بأنّ الخطاب يجمع ما بين المعرفة والسّلطة. بخصوص الصّراع ما بين الثّقافتين العربيّة والإسلاميّة وبين الأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة في السّودان، ومنذ نشوء الأخيرة وتشكّلها مع قيام دولة الفونج وإلى لحظة شروعها في الانهيار بمجيء الاستقلال، يجب ملاحظة أنّ الخطاب الذي تشكّل معرفيّاً وسلطويّاً هو الأسلمة والاستعراب، تبنّياً للعروبة كنسب حضاري، ثمّ للإسلام كدين بديل، وبهذا أصبحت الأسلمة والاستعراب هما تذكرة العبور لكلا السّلطة والمعرفة. وهنا مكمن اتّكائنا على ما قاله ميشيل فوكو. إذ ليس هناك ما يمكن أن يحول دون تفكّك الخطاب وتحلّله ومن ثمّ الذّوبان في الأيديولوجيا إلا عبر مواجهته باللغة (سلاح الثّقافة الماضي) التي تختصُّ بخاصيّة الاختراق والتّجاوز والهدم وإعادة البناء (**المرجع السّابق:** 22). فما هي تلك اللغة؟ فاللغات السّودانيّة الوطنيّة تمّ إسقاطُها عبر آليّات الاستعراب، بينما اللغة العربيّة كان أمامها وقت طويل حتّى تتحوّل إلى وسيط معرفي. في هذا بذلت الثّقافتان العربيّة والإسلاميّة، عبر مؤسّسة الدّولة، كلّ ما يمكنهما لتحرير نفسيهما من رِبْقة الأيديولوجيا، ومن ثمّ تحقيق النّهضة.

إلاّ أنّها فعلت هذا وهي تستند بدرجة كبيرة للغاية وغالبة على اللغات الوطنيّة التي تمّ إيداعها أيديولوجيّاً في خانة "الرُّطانات"، ما يعني عدم كفاءتها في حمل رسالة المعرفة. ولهذا نجد أنّه خلال الثّلاثة قرون التي شكّلت عمر دولة الفونج لم يتحقّق أيّ إنتاج معرفي قائم على اللغة بالعربيّة بخلاف كتابين فقط، هما "الطّبقات" لود ضيف الله، ثمّ كتاب آخر عن التّصوّف لمكّي الدّقلاشي. فماذا نجم عن كلّ ذلك؟ لم تتمّ عمليّة الانتقال الحضاري بصورة سلسة، فقد قاومت اللغات السّودانيّة وقاومت اللغة العربيّة، بمثلما قاومت المسيحيّة ومعها باقي كريم المعتقدات الدّين الإسلامي الوافد. ومن ثمّ تغلغلت داخله، وبهذا انتهينا إلى بوتقة الانصهار التي تتنكّر للهويّة الوطنيّة، لغةً ومعتقداً، مقابل تغيير جلدها عبر الأسلمة والاستعراب عبر الأيديولوجيا، ذلك عندما تأخّرت اللغة عن أن تلعب دورها كأداة للتّغير، ما جعل الخطاب يذوب في بوتقة الانصهار الأيديولوجيّة.

دعونا ننظر إلى تجلّيات الإبداع الذي تمكّنت التّيّارات الثّقافيّة العربيّة من إنتاجها برغم الهجوم الأيديولوجي العنيف، ولنستشهد بالموسيقى والغناء. هناك غناء الحقيبة الذي بالفعل تعرّض للتّعليب بالكامل بوصفه جنساً إبداعيّاً منغلقاً وغير تاريخاني. هناك البرنامج التّلفزيوني الذّائع للأستاذ السّر أحمد قدور الذي افترعه خصّيصاً لعكس إبداع أغنية الحقيبة، فلم يُكمل شهره الرّمضاني الأوّل حتّى نفد مخزونه تماماً، الأمر الذي اضطرّه للاستعانة بالجنس الإبداعي الموسيقي الحديث. فماذا يوجد في هذا الجانب الآخر؟ إنّها الموسيقى والغناء بالطّريقة الحديثة الخاضعة لحرائك الأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة القائمة على الأسلمة والاستعراب. هذا الجنس يعتبر أعظم منتجات الثّقافتين العربيّة والإسلاميّة (مع استصحاب المديح النّبوي)، بينما هو نفسه يعاني من أدواء الأيديولوجيا كما شرحنا ذلك. لكن الحقيقة الماثلة الآن هي أنّ الطّاقة الثّقافيّة المنتجة لهذا الجنس الإبداعي المتفرّد قد نفدت بدورها، ذلك بانسلاخ دورة الحياة عن الجيل الألمعي الذي رادها (من خليل فرح وإسماعيل عبد المعين إلى سيف الجامعة وعصام محمّد نور وما بينهم من أسماء عظيمة) (للمزيد من التّفصيل، يرجى مراجعة كتابنا: **منهج التّحليل الثّقافي: فشل مشروع الحداثة في السّودان وتحدّيات ما بعد الحداثة** ـ قيد الطّبع).

وهكذا، في السّودان، دخلت الأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة في مرحلة التّفكّك والانهيار بمجرّد تدشين الحكم الوطني بعد الاستقلال. فالحكم الاستعماري نفسُه استند بصورة أساسيّة على محركات الأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة. وحتّى أنّه تخلّى بسرعة عن محاولاته للحدّ من أثر

الأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة فيما يعرف بسياسة المناطق المقفولة، هذا بجانب مفارقتها هي نفسها لكلّ أوجه العدالة. وهكذا ما إن جاء الحكم الوطني حتّى بدأ من وهم أيديولوجي كبير مؤدّاه أنّ السّودان هذا مجرّد دولة عربيّة إسلاميّة ينبغي على الجميع أن يتصالحوا مع هذه الحقيقة (التي هي مجرّد وهم). ليس هذا فحسب، بل ينبغي على من فاتهم شرف الانتماء للعروبة والإسلام أن يتهيّأوا لنيل هذا الشّرف وهم ممتنّون، شاكرون. وقد تجسّدت سياسات هذه الأيديولوجيا عبر منظور "بوتقة الانصهار" بوصفه العمليّة التي ينبغي أن يحدث بها التّماهي الوطني National Identification، وهو ما ظلّت عليه الحالة لخمسة قرون، أي منذ تأسيس دولة الفونج. وكعادة الأيديولوجيا، اشتملت هذه العمليّة على قدر كبير من تزييف الوعي.

كان المنظور المعتمد للوحدة الوطنيّة من كلّ شعوب الأرض وحتّى منتصف القرن العشرين هو "بوتقة الانصهار" ولكن العصر تغيّر، وتبعاً لذلك اكتسبت الشّعوب فهماً جديداً يحفظ لها حقوقها ويقوم على منظور الوحدة في التّنوّع. وعندنا أنّ اتّفاقيّة أديس أبابا هي النّقطة الفاصلة التي بدأ فيها منظور الوحدة في التّنوّع ينتشر على حساب منظور بوتقة الانصهار. وكلّما زادت الشّقّة بين المنظورين لصالح الأوّل، كلّما أصبحت الأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة أكثر استعداداً لتدمير كلّ ما تمّ تحقيقه في السّودان عبر الثّقافتين العربيّة والإسلاميّة ولو أدّى الأمر إلى تفكيك السّودان. واليوم يقف السّودان على حافة الانهيار بموجب حقيقة أنّ الأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة هي التي تقف على حافّة الانهيار. فبدء الحرب الأهليّة قبل الاستقلال بعام واحد مردُّه لفترة الحكم الذّاتي حيث كشفت النّخب السّودانيّة ناتجة النّظام التّعليمي أنّها لا تملك أيّ برنامج ثقافي للنّهضة بخلاف الأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة.

## الفصل السّادس

# الخلايا النّائمة للأيديولوجيا الإسلاموعروبية

## ظاهرة الغباء الأيديولوجي في مواجهة التّفكير النّقدي

### مقدّمة

لن تنتهي المعركة الثقافية بمجرد تحقيق النصر على طلائع الأيديولوجيا الإسلاموعروبية وحرّاسها، أي الصف الأول للأيديولوجيا، إذ سيظهر صفّ آخر يقف خلف الصفوف الأولى المنهزمة، وهذا هو الحارس الحقيقي للأيديولوجيا الإسلاموعروبية وأقواها لتعدد حيله وتباين مواقع ارتكازه. اليوم ومنذ انعطافة القرن الحادي والعشرين، إلى درجة كبيرة، سكت عنّا، نحن المنادين والمنتمين لحركة الآفروعموميّة Pan Africanism وفي نفس الوقت المنتمين لمنهج التحليل الثقافي، غلاةُ الإسلاموعروبيّين ممّن يشغلون موقع "رأس الحربة" في هذه الأيديولوجيا، ذلك لانخذالهم وانهزامهم بعد أن باءت هذه الأيديولوجيا البائسة بخسرانٍ مبين تعكسه أحوال البلد. فبعد خمسة قرون من هيمنتها المطلقة، ها هي مؤسّسة الدّولة بالسّودان (أقدم مؤسّسة دولة في تاريخ البشريّة) تشرف على الانهيار وذهاب ريحها.

ولكنّا لا ينبغي أن نكون بهذه الدّرجة العالية من السّذاجة والغرارة حتّى نصدّق أنّ أيديولوجيا بمثل هذه الهيمنة الطّويلة سوف تقبل بالهزيمة لمجرّد أنّ خطّ دفاعها الأوّل قد انهار. فالتّاريخ يخبرنا في أكثر من تجربة أنّ الأيديولوجيّات القاتلة من السّهل إلحاق الهزيمة بخطوط دفاعاتها الأوّلى لرعونتها وحوشيّتها، لكن التّحدّي الأكبر يكمن في كيفيّة هزيمة خلاياها النّائمة، كون هذه الخلايا، أولاً، لا تظهر بوصفها منتمية للأيديولوجيا المنهزمة، كما لا تتصف بغشامتها وغلوائها ثانياً.

فكما أشرنا إلى ذلك مراراً وتكرارا، تعمل الأيديولوجيا في أحد أقوى جوانبها على تزييف الواقع وخلق الوهم بديلاً عن الحقائق على الأرض؛ وهي تتظاهر بأنّها لفظة مرادفة للفكر، بينما هما نقيضان؛ فالفكر يخلق الاستنارة والوعي، بينما الأيديولوجيا تعمل على محق الاستنارة واستبدالها بتزييف الواقع. ولهذا تكمن أحد أقوى الأسلحة الأيديولوجيّة عند مواجهة الفكر في عدم مناقشة الفكر، بل العمل على تغبيش الوعي بهذا الفكر. وأولى الخطوات في سبيل تغبيش الوعي هو بناء فهم نمطي بالفكر المراد محاربته، بديلاً عن الوعي النّقدي. وهذا ما تحدّثت عنه الآية: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَٰذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ﴾ [فُصّلت: 26]،

أي باشروا الحوار باللغو فيه.

محاورة الفكر بالفكر تخلق الوعي النّقدي، وهو أوّل شروط الاستنارة. هذا بينما تحويل الحوار الفكري إلى لغو وهذَر يُفرغ الفكر من مضامينه التوعويّة والنّقديّة. وهذا ما شرعت كلا الصّفوف الأولى والخلايا النّائمة للأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة في اتّباعه الآن، بدلاً من محاورتنا بالفكر. فهم في غالب ما كتبوه عنّا إلى الآن (على قلّته)، لا يوردون اقتباساً واحداً ممّا كتبناه أو قلناه في المحاضرات العامّة المبذولة في الأسافير وغيرها. وإذا فعلوا، على قلّة ذلك، طفّفوا في ميزان استعراضهم لآرائنا بحيث لا يمكن امتلاك ناصيتها في استعراضهم بما يعكس التحيّز وعدم النّصَفّة، كل ذلك بغرض تعليبنا packaging في تلخيصات لا علاقةَ لها بنا ولا بما كتبناه أو قلناه. وهم يقصدون هذا ويتعمّدونه. كما يعملون كلّ ما في مقدورهم للانحراف بالنّقاشات التي نفترعُها وتحويلها إلى اتهامات وشتائم مجّانيّة.

عطفاً على ما قلناه من أن الأيديولوجيا لا تصبح أيديولوجيا إذا لم تسندها السّلطة القائمة، وجب التأكيد أن هذا هو أيضاً شأن الأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة بالسّودان، شأنُها في ذلك شأن جميع الأيديولوجيات. وكما تتّبع السّلطة القائمة في غشامتها، جرّاء ظلاميّة أيديولوجيّتها الفاشيّة، سياسة "افتح النّار" لتقتل shoot to kill، تتّبع الأيديولوجيات، ضمن أسلحتها غير المادّيّة الأخرى، نفس هذه الخطّة، لكن بطريقة: "اكتب لتقتل" write to kill، وأيضاً بطريقة "تكلّم لتقتل" speak to kill! فبينما القتل في حالة الدّولة هو قتل جسدي قد يبلغ حد الإبادة (مثلما حدث من دولة المركز ضد شعوب الهامش في الجنوب وجبال النوبة والنيل الأزرق ثمّ دارفور حيث يمكن أن يتواصل ليشمل جميع قطاعات الشعب السوداني كونه كله مهمشاً)، يكون القتل المعنوي متمّماً للقتل الجسدي، وكلاهما دافعه هو الأيديولوجيا. وهذا هو عينُ ما نقصده هنا بخصوص تكتيكات الخلايا النائمة البئيسة للأيديولوجيا الإسلاموعروبية، أوّلاً، في انحرافها عن أي موضوع قيد النقاش بتنميط stereotyping المقولات المهددة لها وقائليها معاً؛ ثمّ ثانياً سعيها لتسفيه كلّ الذين يتصدون لأيديولوجيتهم هذه بما يهددها (مهما أنكروا وكابروا بادعاء عدم الانتماء إليها)، ومن ثمّ وصفهم بالعنصريّة والنّازيّة إلخ من تهم جُزافية غير مقعّدة على أي بيّنات أو تحليل. ثمّ ثالثاً بشوطنة هؤلاء الأشخاص وأبلستهم (من إبليس) by demonizing them، ذلك بتعليبهم packaging ودمغهم بالعُتْه والجنون زوراً وبهتاناً.

كلّ هذا دون أن تكلّف هذه الخلايا النائمة نفسها مشقّة إثبات هذا تحليلياً ونقدياً، بدلاً عن

الشّتائم والتّعليب packaging. فالنقاش الموضوعي النقدي من شأنه أن يخلق الاستنارة، وهذا آخر ما تريده الأيديولوجيا. ولهذا تستعيض عنه بالتعليب والتنميط. ولهذا فإن أفضل طريقة لمواجهة الأيديولوجيا هو مناظرتها (لا أعني محاورتها بالضرورة)، عبر استعراض مفاصل استنادها على السلطة وكشف زيفها. فالأيديولوجيا ضعيفة وسهلة الانهزام لولا السلطة المادية التي تستند عليها. ولا تخشى الأيديولوجيا شيئاً كما تخشى الحوار والتحليل المنطقي.

**كيف نتعامل مع الخلايا النائمة للأيديولوجيا الإسلاموعروبية؟**

الحوار الفكري Intellectual Dialogue الهادف هو أنجع السبل لإلحاق أقوى وأمرّ الهزائم بالأيديولوجيا! هذا قولٌ لا شكّ فيه. وكما أشرنا، لا يعني هذا محاورة رموز أو منسوبي الأيديولوجيا، بل مناظرتهم؛ فمثل هذه المحاورات قد تنتهي بنتيجة غير محمودة، ذلك لعدم التكافؤ. ففي حملتهم الشعواء ضد من يقف ضدهم، ينطلق حملة الأيديولوجيا من قوة السلطة التي يستندون عليها، بينما يقف من يواجهونهم بلا أي سلطة. وأول تكتيكات الاستعانة بالسلطة هو الانحراف بالمحاورة عن المنطق الهادئ إلى العاطفة التي تنحو إلى العنف، وتتسم بالشحن والانفعال وافتعال الغضب من باب ادّعاء الحمية على الحق والحقيقة زوراً وبهتاناً. هذه النقلة تختطف الحوار تماماً مهما التزم المحاور الثقافي بالمنطق. أما إذا قام المحاور الثقافي بمجاراة الطّرف الأيديولوجي في لعبته هذي، فعندها قد تتضاعف الشحنة العاطفية وتتحول إلى غضب عارم بادّعاء أن المحاور الثقافي قد تجاوز كل الخطوط الحمراء بما لا يمكن احتماله .. إلخ. وهذا يعني اللجوء إلى سلطة القانون (ما يعني عملياً عنف الدولة) واستخدامها في أيّ لحظة، بدءاً من تحويل الحوار إلى اشتباك بالأيدي وما يتبع من توجيه التهم عبر القضاء المجيّر لصالح أيديولوجيا السلطة، انتهاءً بإصدار الأحكام غرامةً كانت أو سجناً أو حتّى إعداماً. لهذا يحبّذ تجنّب محاورة حملة الأيديولوجيا، أو خلاياها النائمة التي عندما يأتي دورها تصبح أكثر شراسةً من الصف الأول للأيديولوجيا وحراسها وسدنتها. بدلاً من هذا يمكن مناظرة Debate الأيديولوجيا عبر استصحاب حراسها وصفّها الأول وخلاياها النائمة كمحاورين افتراضيين، ذلك عبر موقف حواري مستقل. أي بالكتابة وتقديم المحاضرات، مع قبول مشاركتهم بالأسئلة إلخ. وهذا من قبيل ما نقوم بها وظللنا نقوم به لما يزيد عن الثلاثين عاماً ولا نزال.

تكتيك آخر تتبعه الصفوف الأولى وحراس الأيديولوجيا وخلاياها النائمة، على فاحش قولها

وفجورها في الخصومة، ألا وهو إدانة أسلوب المحاورين الثقافيين ووصفه بالعنف والسوقية والهجوم المفرط، غير الضروري .. إلخ. وفي الحقّ، ما هذا إلاّ إسقاط لما يليهم من فعايل إزاء خصومهم الفكريّين. وهم إذ يستخدمون هذا التكتيك إنما يتوقّون شرّ ضعفهم بياناً ومنطقاً، وماحق انهزامهم في مواجهة قوة المحاورين الثقافيين، حجةً وبرهاناً. هذا بجانب شخصنة الموضوع بنقله من خانة الموضوع إلى خانة الذات. فبدلاً من مناقشة مفاصل الحوار، ينحرفون إلى مناقشة شخصية المُحاور. لكل هؤلاء وهؤلاء نقول: إنّ من لا يزنُ الكلامَ كان كمن يزني به. ومن يزني بالكلام، يُرجم بالكلام حتى يلفظَ آخرَ نفَسٍ من سقيم رأيه وفطيره، لا تأخذنُا رحمةٌ بهم ولا شفقة، وستشهد عذابهم طائفةٌ من المؤمنين. وإذا كانت العروبة تُستخدم من قبل بعض القطاعات كبطاقة استعلاء وكرت أيديولوجي سلطوي عبرها يريدون تكريس أوضاعهم المتفوقة ومجمل الامتيازات التي حصلوا عليها لدرجة ارتكاب القتل والإبادة الجسدية (بما يكشف عن عقدة مرضية تقبع في ظاهر وعيهم وغائبه)، فإنّنا سوف نوجّه سهام التشكيك نحو هذه العروبة المدّعاة، كاشفين زيفها وأوهام الاستعلاء فيها، بجانب انخضاعهم لاستعلاء العرب العاربة عليهم. سوف نكشف القناع عن عُقَدهم التي تجعلهم إلى الجنون أقرب! سوف ندمغ عروبتهم المدّعاة هذي بالزيف، كونها فعلاً هوية مصطنعة بموجب أيديولوجيا منهزمة ذاتيّاً، قصارى نجاحها هو تكريس هامشيتنا كسودانيين وأفارقة سود للمركز العربي الكبير. فهذه معركة سقط عنها في عصرنا الراهن ما يقرب من الخمسة ملايين مواطن سوداني تفوق نسبة المدنيين فيهم نسبة 99.99%، ولا تزال رحاها دائرة حتّى الآن وقد تستمرّ.

وعلى كل إنسان تبلغ به الغفلة والغشامة درجة أن يمشي الهوينا بين نيران هذه المعركة، أن يتحمّل مسئولية غفلته هذي، ولا يلومنّ إلاّ نفسه إذا ما انتاشته الرصاصات الطائشة ما بين النيران الصديقة والنيران غير الصديقة. أمّا من يقرّر أن يشقّ خِمار وغِمار هذه المعركة بالانحياز إلى صفوف الأيديولوجيا الإسلاموعروبية لينتاشنا بسهامٍ صدئةٍ مسمومة، فلا ينتظر منّا أن نبارك له انحيازه هذا باعتباره حقّاً مكفولاً ضمن حقوق الرأي والضمير (فحق الرأي والضمير شيء والانحياز الأيديولوجي شيء آخر، والرأيُ الفطيرُ لا يُبارَك). هؤلاء سوف نصليهم ناراً حامية لا تنطلق من فُوّهات البنادق والمدافع كما يفعلون معنا، بل تسيل من أحبار أقلامنا ونيّرات الأفكار، ذلك حتّى يبينَ تِبرُهُم من تُرابِهم. وكذلك من انضمّوا لمعسكر الأيديولوجيا الإسلاموعروبية عن لوثة جنون عابر أو مقيم، فلا ينتظروا منا أن نعذرهم كونهم

مخابيل. هؤلاء أيضاً سوف نصليهم ناراً حامية حتّى ينكشف بها ذُهولُهم عن ذِهانِهم؛ هؤلاء المخابيل سوف نكشف أمرَهم ونُلزِمُهم العنبر الذي هربوا منه، أو كان يُفترض أن يقبعوا فيه، ولن تجديهم ولولةُ الخلايا النائمة ودموع التماسيح التي ستذرفُها وهي تُوئْوِءُ كالضباع وأْوَاءً. كما سنعمل، بلا كللٍ ولا ملل، على كشف تكتيك الخلايا النائمة التي تدخل حلبة هذا الصراع وهي تضع فوق وجهها قناعاً زائفاً لتوحي بأنها إنّما تبغي النَّصَفَةَ وقولةَ الحق بافتراض أنها لا تنتمي إلى هذه الأيديولوجيا. هؤلاء سوف نضربهم بأقلامنا ضرب غرائب الإبل، كما سنقوم بتعريتهم من ملابسهم ومسوحهم الفكرية الزائفة لنكشف عن عوراتهم الأيديولوجية المنتنة كدُمّل متقيّح في جسد أمّتنا السودانية الأفريقية السوداء (وجملة "دُمّل متقيّح" هذه بمثابة هدية لعموم الماركسيين واللينيين ومن لفّ لفّهم، لا نعنيهم بها بل نذكّرهم، كونها مقتبسة من لينين بالحرف؛ انظر لينين، 1977). فهؤلاء (الخلايا النائمة) هم أراذلُ شعبنا، وهم أسُّ بلائنا، كونهم يخذّلون الصّفوف بأكثر مما تقوم به الصفوف الأولى للأيديولوجيا الإسلاموعروبية وسدنتها وحرّاسها. فلا حُرمةَ لهم عندنا ولا كرامة!

ولمن يريدون أن ينحرفوا بالموضوع عن طرُقِه الذّلولة ومحجّاته الغرّاء بالتركيز على هذه اللغة الهجومية، نذكّرهم بأنّنا الضحايا! فالحقيقة التي لا مِراء فيها هي أنّنا ـ جموع السّودانيّين الذين ينظرون إلى أنفسهم على أنّهم أفارقة السود ـ نحن الذين نُقتّلُ ونُذبّح ونُشرّد من قرانا، وتُرتكب فينا المجازر والإبادة، وتُغتصبُ نساؤنا وفتياتُنا بطريقة ممنهجة، ويُختطف أطفالُنا، منذ قبل استقلال بلادنا في عام 1956م وإلى يومنا هذا في عام 2019م وغالباً إلى ما بعده. نحن الضّحايا، وليس من نوجّه نحوهم رصاص كلامنا الحارق هذا! فإن سامتهم كلماتُنا بحرّاها، عليهم أن يتذكّروا أنّها مجرّد كلمات ليس إلاّ! عليهم أن يتذكّروا أن العنف اللفظي يعتبر رحمةً لشعوبنا السودانية الأفريقية السوداء التي لا تزال دولتُهم، دولةُ الأيديولوجيا الإسلاموعروبية، تمارس ضدّهم أبشع أنواع العنف المادّي وترتكب فيهم المجازر والمذابح والإبادة والتهجير القسري من القرى وتستعمل في سبيل هذا الرصاص الحيّ ومدافع الدوشكا والأسلحة النارية الحديثة والطائرات بما حملت من براميل متفجّرة .. إلخ. يمكنهم أن يُدينوا أسلوبنا هذا ما شاء لهم ذلك ضميرُهم الميّت، لكنّ كلّ هذا ليس سوى انصرافية أيديولوجية بها ينحرفون عن المناقشة الموضوعية لمفاصل احتجاجنا بغرض التعمية على ما تقوم به دولتُهم الإسلاموعروبية الظّلوم التي ينتمون لها مهما أنكروا ذلك ولجّوا في النكران.

وربّ سائلٍ بريء (ولا براءةَ بين عجاج المعركة ووطيسها الحامي): تُرى ماذا نجني من استخدام هذه اللغة الغليظة؟ عندها ليس أيسر من تدبيج الرّدود. من ذلك قولنا إننا نجني منها الكثير، الكثير! فهي تخدم كمؤشّر عملي نتعرّف به على هذه الخلايا النائمة دون غيرها. فهذه الخلايا سوف تحصر حديثها في هذه اللغة، متحاشيةً أي مناقشة موضوعية للبّ القضية. ورد آخر يمكن تدبيجه، ألا وهو أنّ هذه اللغة الفظّة تخدمنا في توقّينا من هذه الخلايا النائمة بانصرافيّتهم عن الموضوع بحيث لا نشغل أنفسنا بهم بخلاف تدبيج حزمة أقوال مماثلة لهم بين الفَيْنة والأخرى كيما ينشغلوا بها. فهذه اللغة، في جانبٍ منها، تخدم كعَظْمَةٍ عاريةٍ من اللحم تُلقى لهم كيما يُقبلوا عليها وهم ويوئوئون كالضباع خفخفةً وقُشاعا.

كلّ هذا في مقدورنا تدبيجه، إلاّ أنّه ليس بالردّ الأصيل عندنا. فالواقعون تحت سطوة وسيطرة الأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة هم أناسٌ يمشون بين النّاس كما لو كانوا "مساطيل" حتّى لو لم يقاربوا المخدّرات. وما التّخدير هنا إلاّ بسبب أنّهم يعيشون تحت رِبقة القوالب السّلوكيّة Paradigms الأيديولوجيّة، أي تلك التي نجحت الأيديولوجيا في تخشيبها وتجميدها وبالتّالي تجريدها من خصائصها الثّقافيّة فلم تعد قوالب سلوكيّة ثقافيّة بالمرّة. ويعني هذا أوّل ما يعني أنّ هؤلاء يفقدون قدراتهم في التّفكير النّقدي critical thinking، وهذا مناط قولنا أعلاه إنّك لا يمكن أن تنجح أبداً في إجراء نقاش عقلاني ومنطقي reasoning وموضوعي مع العنصريّة، تحديداً مع العنصريّين you cannot reason with racism.

لشرح هذه المسألة نحتاج إلى مناقشة المنطق reasoning والتّفكير النّقدي (انظر في ذلك: عمرو صالح يسن، 2015). فالقوالب السّلوكيّة Paradigm يمكن أن تصبح شيئاً أقرب إلى البرمجة الدّماغيّة، لا يستطيع الواقع تحت تأثيرها الإتيان بأيّ سلوك مختلف. في كتابها الرّشيق عن التّفكير النّقدي، تضرب لنا آن ثومبسون Anne Thompson (2002) العديد من الأمثلة لشرح موضوع القوالب السّلوكيّة هذي وكيف أنّها تحكم مخرجات الأحكام. فمثلاً (بقليل من التّصرّف منّا) سُئل صيّاد عمّا إذا كانت هناك تماسيح بالنّهر الذي يصطاد فيه، فأجاب بالنّفي مستنداً إلى التّحليل التّالي: التّماسيح تأكل كبار السّمك، وبما أنّ هذا النّهر لا توجد به أيّ أسماك كبيرة، فإنّ هذا يعني عدم وجود التماسيح. ولكن عندما سُئل صيّاد آخر يصطاد بنفس النّهر عن نفس الموضوع، أجاب بتأكيد وجود التّماسيح الخطرة وبكثرة. وجاء حكمُه هذا عبر التّحليل التّالي: التّماسيح تأكل كبار الأسماك واختفاء كبار الأسماك الملحوظ

حديثاً يعني أنّ هناك تماسيح قد التهمتها وبالتّالي سوف تتجه لالتهام البشر لا محالة عندما يشتدّ الجوع عليها.

تُرى كيف انتهى كلّ واحد منهما إلى نتيجة جدّ مختلفة بالرّغم من استنادهما على ذات الفرضيّات والحدود Premises؟ ببساطة لأنّ كلّ واحد منهما يمتلك قالباً سلوكيّاً Paradigm يختلف عن الآخر. فالأوّل ينطلق من السّمك لينتهي إلى التّمساح. لماذا؟ لأنّه ببساطة صيّاد سمك فحسب بلا أيّ مواقف سابقة مع التّماسيح. أمّا الثّاني فينطلق من التّمساح ليصل إلى السّمك. لماذا؟ لأنّه، بجانب كونه صيّاد سمك أيضاً، إلاّ أنّ له تجربة مريرة مع تمساح هاجم رفيقاً له.

هذه قوالب سلوكيّة Paradigms ثقافيّة عاديّة برغم أنّها تتحكّم في طريقة تفكير الشّخص وكيفيّة عقلنته للواقع الذي يعيش فيه ثمّ النّتائج التي يمكن أن يتوصّل إليها. لكنّها مع ذلك يمكن تغييرها بالنّقاش والمحاجّة القائمة على المنطق. مثلاً، برفع الأسئلة النّقديّة في المثال الذي ضربناه أعلاه، من قبيل: متى كانت آخر مرّة شوهد فيها تمساح في هذه المنطقة من هذا النّهر؟ هل كانت بهذا النّهر أسماك كبيرة؟ إذا كانت الإجابة بنعم، فمتى شوهدت آخر مرّة؟ وهل يمكن للصّيد الجائر أن يكون السّبب وراء اختفائها .. إلخ. إلاّ أنّ هذه القوالب السّلوكيّة الثّقافيّة يمكن أن تصبح شيئاً أقرب إلى البرمجة التي لا تقبل النّقاش. مثلاً إذا جاء شخص ثالث وسُئل نفس ذلك السّؤال فكانت إجابتُه على النّحو التّالي: نعم هذا النّهر فيه تماسيح لأنّ التّماسيح تعيش في الأنهار وبما أنّ هذا نهر، إذن ففيه تماسيح، وبما أنّ فيه تماسيح، فهي قطعاً ستأكل البشر وكلّ ما يصادفها، وعليه هؤلاء الصّيّادون الذين يصطادون في هذا النّهر أناس جهلة وأغبياء ومتخلّفون لأنّهم يعرّضون حياتهم للخطر!

من هذا نخلص إلى أنّ إجراء أيّ نقاش منطقي مع هذا الشّخص (المستغلق عقليّاً) مصيره إلى الفشل. عليه، استحكام القوالب السّلوكيّة الأيديولوجيّة على عقول النّاس تجعلهم غير قادرين على استصحاب جميع الاحتمالات للوصول إلى تحليل أعمق عبره يتمكّنون من ابتناء فهم نقدي وعقلاني للواقع الذي يعيشون فيه. فالأمر قد يحتاج في بعض الأحيان إلى تجربة تجعل ثبات العواطف وسُباتها يتحوّل إلى عصف عاطفي emotional-storming حتّى يخدم كمقدّمة للعصف الذّهني brain-storming. وهذا ما نقوم به باستخدامنا لهذه اللغة التي يراها الكثيرون بأنّها فظّة، بينما هي ليست كذلك على شدّتها. فهي لغة شديدة بمقتضى

شدّة الحالة المراد علاجُها.

## الغباء الأيديولوجي

مفهوم «الغباء الأيديولوجي» كنّا قد طرحناه في كتابنا، الأوّل: **منهج التّحليل الثّقافي: مشروع الدّولة الوطنيّة السّودانيّة**، الطّبعة 9، قيد النّشر، وكذلك في كتابنا الثّاني: **منهج التّحليل الثّقافي: ظاهرة الثّورة والدّيموقراطيّة**، الطّبعة 9، قيد النّشر، وكذلك خلال الطّبعات الثّماني التي امتدّت من عام 1986م إلى عام 2018م، حيث كانا في سفرٍ واحد قبل أن ينقسما إلى كتابين. والغباء الأيديولوجي يصيب الأفراد بمثلما يصيب الجماعات؛ بل أكثر من ذلك يمكن أن يصيب الدّولة نفسها، ذلك بأن تتصرّف كما لو كانت قد أُصيبت بالجنون. ولا تصاب الدّولةُ بالجنون، بهذا الفهم، إلاّ ويكون الغباء الأيديولوجي والغوغائيّة قد سيطرا على الحراك السّياسي والاجتماعي فيها في ظروف استثنائيّة بعينها. من أوجه تعريف الغباء الأيديولوجي ارتكاز الحالة على الاستغلاق الفكري، أي أن يغلق المرء على عقله برتاج القناعات المُطلقة التي لا يعرف إليها الشّكّ المنهجي سبيلا. لا تعويلَ هنا على الذّكاء الشّخصي ولو تبدّت مخايلُه، كما لا عبرةَ بدرجة التّعليم الأكاديمي مهما تعالى الشّأوُ فيها. فالأمر متعلّق بحالة من حالات الوعي الجمعي، ذلك لأنّ الأيديولوجيا ليست سوى وعيٍ جمعيّ. فاستغلاق شخص بعينه في قناعة خاصّة به لا يعطينا أيديولوجيا إلاّ إذا انداحت دائرة الإيمان بهذه القناعة لتشمل جماعةً من النّاس في فضاء زمكاني بعينه.

هناك لحظة بعينها يبدأ بعدها المرء في السّير في طريق طويل سوف ينتهي به إلى حالة استحكام الغباء الأيديولوجي. هذه اللحظة تبدأ بتعليق إعمال العقل ركوناً إلى ما ينظر إليه المرء على أنّه يمثّل سلطة Authority في المجال المعني. لشرح هذه العمليّة دعونا نضرب مثلاً. هناك المفكّر والفيلسوف وعالم اللسانيّات Linguistics الأمريكي الشّهير نعوم تشومسكي Noam Chomsky الذي يعتبر فعلاً بمثابة سلطة في علم اللسانيّات، هذا بجانب كونه مفكّراً وفيلسوفاً وعالم اجتماعيّاً Social Scientist، وقد قام بتأسيس مدرسة منسوبة إلى اسمه في علم اللسانيّات هي القواعد التّوليديّة Generative Grammar. وعلى هذا، إذا نمت إلى علمنا إفادة Statement في علم اللسانيّات منسوبة إلى تشومسكي، وجب علينا التّعامل معها على أنّها، افتراضاً، جديرة بالنّظر والاعتبار، ومن ثمّ نقوم بموازنتها بما أوتينا

من عقل ومن علم. أمّا إذا قمنا بالتّسليم بهذه الإفادة لا بحكم استعقالنا لها، بل لمجرّد أنّ تشومسكي هو قائلها، عندها نكون قد قمنا بتعليق إعمال العقل. وهذه هي نقطة البداية للتّورّط لاحقاً في حالة الغباء الأيديولوجي. ليس هذا فحسب، بل هي أيضاً نقطة البداية للتّورّط في بنية العقل الطّائفي. وكما نعلم، فالأيديولوجيا تقوم بتزييف الواقع حتّى تنبهم العلاقة بينما هو دنيوي وبين ما هو أُخروي.

والمنطق وراء ضرورة استعقالنا للإفادة الجديدة المنسوبة إلى تشومسكي تقتضيها حقائق علم اللسانيّات نفسها. فكما أشرنا أعلاه، لنعوم تشومسكي مدرسة في علم اللسانيّات، لكنّها ليست خاتمة المطاف في المدارس اللسانيّة. فمثلاً هنا المدرسة الآكسيوماتيّة Aksiomatic في علم اللسانيّات، وهي تتعارض تعارضاً كبيراً مع نظريّات تشومسكي. كما هناك مدارس ونظريّة أخرى كثيرة. وهكذا نرى أنّه، مع التّأكيد على أنّ تشومسكي يعتبر سلطةً في علم اللسانيّات، إلاّ أنّه لا يمكن التّسليم بجملة آرائه ونظريّاته لمجرّد أنّه كسلطة في هذا المجال قد قالها. إذ لا بدّ من إعمال العقل والعلم فيما قاله، ثمّ بعد هذا يكون الاتّفاق مع ما قاله أو الاختلاف مع ما قاله. هذا هو العقل النّقدي، وهو عقل لا يمكن أن يصاب بأيّ حالة من حالات الغباء الأيديولوجي أو أن يقع فريسة لبنية العقل الطّائفي.

**الغباء الأيديولوجي والمشاريع السّياسيّة الخاسرة**

يتكرّس الغباء الأيديولوجي عندما يتعلّق الأمر بمشروع فكري غير واقعي، لا يمكن تحقيقه، أي مشروع غبي. مواءمة هذه الحالة تكمن في أنّ الإيمان بمثل هذه المشاريع الخياليّة يتطلّب درجة من الإيمان القطعي المطلق الذي لا يعرف الشّك. وليس أنسب من الحركات الدّينيّة، الأصوليّة منها خاصّةً، لحالات الغباء الأيديولوجي، ذلك لأنّها تنطلق من قناعات أوّليّة راسخة في وجدان المجموعة لتنتقل منها إلى حالة من القناعات المطلقة بمشروع بعينه داخل منظومة الدّين الفكريّة دون أن تكون قد نهضت على منهج نقدي، ذلك كونها تستند على الاستعداد النّفسي بدءاً، وليس العقلي، للتّورّط في قناعات مطلقة يكون المرءُ في حاجة نفسيّة إليها، بها يستمدّ تماسكه النّفسي الدّاخلي. ويكشف لنا هذا قدرة الأيديولوجيا على تزييف الوعي، ذلك لأنّ دراسة الأديان (ولو كانت بدافع التّديّن) تعتبر من أقوى محفّزات الفكرانيّة، كونها تتعلّق باستكناه، ومحاولة الإجابة على، الأسئلة الوجوديّة ontological؛ وهذا أيضاً ممّا تفعله

الدّراسات النّقديّة والأدبيّة للغات. في حالة الاستغلاق الأيديولوجي لا يعدو الموضوع كونه حالة نفسيّة تكاد تعصف بها مجموعة من مركّبات النّقص، فينكفئ المصاب على الدّين عسى أن يجعلَ اللهُ له فيه مخرجا. ولكنّ اللهَ لا يغيّرُ ما بقومٍ حتّى يغيّروا ما بأنفسهم.

كمثال لمشروع خاسر دعونا نأخذ حركة الإخوان المسلمين بالسّودان التي قادها حسن التّرابي لعقود، كيفما تقلّبت بها المسمّيات ما بين تنظيم الإخوان المسلمين (خلال الأربعينات والخمسينات من القرن العشرين)، إلى تنظيم جبهة الميثاق (منتصف السّتّينات) إلى الجبهة الوطنيّة (النّصف الأوّل من السّبعينات) إلى الجبهة القوميّة الإسلاميّة (النّصف الثّاني من الثّمانينات) إلى ثورة الإنقاذ الوطني (طيلة التّسعينات)، ثمّ المؤتمر الوطني (من أخريات التّسعينات بخصوص الشّقّ الحاكم منها) والمؤتمر الشّعبي (منذ منتصف العقد الأوّل من الألفيّة الثّالثة)، ثمّ مسمّى الحركة الإسلاميّة الفضفاض (منذ بداية الألفيّة الثّالثة بتراوح بين الشّقّين المنقسمين). يقف تطاير وتذبذب الأسماء واستسهال القفز البهلواني بينها عندنا كمؤشّر لأزمة فكريّة ماحقة. فالاسم التّنظيمي الفكري ينبغي أن يكون ملخّصاً أميناً، مختزلاً، للفكر في أصوله الأساسيّة التي ليس من الممكن أن يعتورها التّغيير بين عقد وآخر. والسّؤال الملحّ هو: تُرى ما الذي يجعل شخصاً يبدو كما لو كان يتحلّى بكلّ مخايل الذّكاء الشّخصي مثل حسن التّرابي يتورّط في مشروع غير ذكي، مثل تدبير انقلاب الإنقاذ وتأسيس مثل هذا النّظام الذي لم يجمعه شيء بالمرّة بخلاف الطّغيان ونهب المال العام ونشر الحرب الأهليّة وتمزيق الوطن والتّفريط في السّيادة الوطنيّة و«مرمطة» اسم السّودان في كلّ المحافل؟ فهل سلخ حسن التّرابي شبابه وكهولته وهو يقود هذا التّنظيم بغية الوصول إلى سُدّة الحكم عبر تدبير هذا الانقلاب الخاسر ليقضي الأيّام الباقية من عمره في السّجون وقد تخطّى الثّمانين، في الوقت الذي يتمزّق فيه الوطن وتتهدّده الكوارث والمصائب كيفما استقبلتَ أوضاعَه؟ كانت جميعُ القراءات تُشير إبّان الدّيموقراطيّة الثّالثة (1985م ـ 1989م) إلى أنّ حزب الجبهة القوميّة الإسلاميّة بقيادة حسن التّرابي في صعود مستمرّ إلى درجة كان يمكن أن يرث معها موقع العديد من الأحزاب التّقليديّة ذات الثّقل الجماهيري. لقد سيطرت عِماية الأيديولوجيا على الرّجل (وبالضّرورة على مجمل أعضاء الحركة وأغلبُهم ربّما كانوا من ذوي الذّكاء الشّخصي العالي) فأعمت بصيرتَه حتّى وقع في الشّباك التي نصبها بنفسه. حتّى الفساد الزّاخم الذي وقع نظام الإنقاذ في حمأته يمكن أن يُعزى لفقدان الحركة نفسها إلى الحسّ العام common

sense جرّاء تبلّدها وتأكسد الرّوح فيها حتّى صارت ريحاً مُنتنة لها زخمٌ.

لقد جاءت هذه الحركة وصدورُ منسوبيها منتفخة، من الإيمان الرّومانسي، بقدرتهم المطلقة إطلاق الدّين على تنزيل قيم السّماء إلى الأرض، ومن ثمّ ربط الأرض بأسباب السّماء، فإذا بهم يعيثون في الأرض فساداً لم يسبقهم عليه أحد بما في ذلك فترات الاستعمار وعلى رأسها الاستعمار التّركي المصري، أي أسوأ أنواع الاستعمار كونه يقوم على الرّيع لا على التّعمير بغية حصد ثماره لاحقاً، ومن ثمّ على الجباية. كما برعوا في فقه الضّرورة الذي ركبوه كحصان طروادة فتحلّلوا به من الالتزام بنفس القيم التي ظنّوا أنّهم سوف يحقّقونها. بهذا فارقوا دروب الإيمان حسبما تواضعوا هم عليها بدءاً ووفقما تواترت به كتب الفقه، فكذّبوا على المنابر، وكذبةُ المنبر بلقاء؛ ثمّ لم يكفهم أن سرقوا وأن قتلوا النّفس التي حرّم اللهُ قتلها إلاّ بالحقّ، ولم يكفهم أن تمادوا وبطروا وأكلوا مال السُّحت من مال الشّعب، فكان أن أبادوا الشّعب، مسلمَهم ونصرانيّهم وعداهما، ثمّ وصل بهم الحال أن فكّكوا أوصال الوطن، ولا غروَ إذ صدروا أوّل أمرهم من فكر لا يضع كبير اعتبار للوطن. وما كلّ هذا إلاّ نتيجة طبيعيّة للغباء الأيديولوجي الذي باءت به حركة نهضت على أكتاف طبقة عالية التّعليم وباسم كريم الأديان، فانظر وتأمّل! هذا كلّه يعني إهدار الزّمن الغالي الذي ربّما لا يمكن تعويضه. وليس أخسر من أمّة تهدر زمنها.

## الأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة وظاهرة الضّمور الفكري الشّخصي

عُرف نظام الإنقاذ واشتُهر بحالاته الفريدة في مجال الغباء الأيديولوجي الذي برز كجائحة اجتاحت ثقافاتنا السّودانيّة السّمحة. من بيّنات ذلك العديد من التّعابير التي كان يبذلها المسئولون هنا أو هناك، التي لم تكن فقط لا تليق بمسئول حكومي يحترم نفسه، بل لا تليق بشخص يحمل في يافوخه أقلّ حجم من شحومات الدماغ. مثل ذلك ما نُسب إلى وزير الصّحّة الذي قال عن مرضى السّرطان بأنّهم في كلّ الأحوال سوف يموتون؛ فلماذا نُتعبُ أنفسَنا ونصرف عليهم هذه الأدوية الغالية والمعدومة! ومنه ما نُسب إلى وزيرة التربية والتعليم إثر انهيار دورة مياه بمدرسة بنات ووفاة تلميذات بريئات: هذا قدر من الله! ألا تؤمنون بالقدر؟ هذا كما لو كان هناك ما يقع خارج دائرة القدر. ما يهمّنا هنا ليس هو ما قاله هؤلاء، بل تدهور مستوى التّفكير النّقدي بين العامّة والخاصّة لدرجة تسمح لمن يفكّرون بهذا المستوى المجافي

لأدنى درجات الذّكاء أن يقولوا ما قالوه.

هناك قصّة «فرعون وقلّة عقله» حيث خدعه أحدُهم وأوهمه بأنّه قد خاط له ملابس لا يراها إلاّ الأذكياء دون الأغبياء، فانطلت عليه الخدعة لدرجة أنّه مشى بين النّاس عُرياناً وهم مصطّفون على جانبي الطّريق يتفرّجون على هذا الثّوب الذي لا يراه إلاّ الأذكياء. فالمشكلة ليست في هذا الفرعون المجنون، بل في درجة الغباء التي استحكمت على النّاس لدرجة أن سمحوا لهذا الحدث الغبي أن يجري تحت أعينهم. فالغباء الأيديولوجي يورث الغباء الشّخصي Personal Stupidity الذي ينتج عن بالضّرورة أيضاً ضمور الفكر Intellectual Shrinking وبالتّالي انتفاء القدرة لدى الإنسان للاحتفاظ بالحسّ السّليم Common Sense. وهذا ما يُورث الاستغباء الوطني على مستوى القطاعات الغالبة من الشّعب التي يقع عليها مناط إدارة الأمر. ففي قصّة ذلك الفرعون المصاب بجنون السّلطة، كان يقف طفل صغير (بما يعني احتفاظه بحسّه السّليم كونه لم يتلوّث بعد بأدواء الأيديولوجيا). عندها لم يملك أن صرخ: انظروا إلى هذا الرّجل العُريان! وهكذا، تكمن المشكلة عندنا في السّودان في بلوغ الغباء الأيديولوجي مداه، ما أصاب قطاعاتٍ كبيرة من مجتمعنا بضمور فكري ماحق على المستوى الجمعي والشّخصي.

## جائحة التّفكير الرّغبوي الحاليّة من سمات الغباء الأيديولوجي

لا يعاني السّودان اليوم كما يعاني من ظاهرة الغباء الأيديولوجي. دعونا نتأمّل في الفعل الثّقافي الذّكي وغير المسبوق ممثّلاً في ثورة ديسمبر 2018م ـ أبريل 2019م، فهذا فعل يجسّد ذكاء الثّقافة واشتمالها على جميع قطاعات المجتمع حيث يتلاقون على فعلٍ ثوريٍّ ظلّ يتفاعل داخل المعمل الثّقافي للأمّة. هذا حث غير مسبوق على مستوى البشريّة. إذن هذا هو أعلى درجات الذّكاء الثّقافي. ولكن ماذا حدث بعد الانتصار السّياسي للثّورة؟ لقد تمّت سرقتُها، ليس من قبل الثّورة المضادّة المعروفة ممثّلةً في فلول المؤتمر الوطني الذين تواضعالشّارع الثّوري على تسميتهم بمسمّى "الكيزان". لا! لكن تم اختطافُها بواسطة الخلايا النّائمة للأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة الذين ركبوا موجة الثّورة بانتهازيّة يحسدون عليها. ولكن أين وكيف تجلّى الغباء الأيديولوجي في أعقاب هذه الثّورة واختطافها من قبل الخلايا النّائمة للأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة؟ إنّها تجلّت في اختيار شخصيّة غير ثوريّة ولم تشارك في الثّورة ولو بكلمة، لم يسمع بها من قبل أيّ شخص من الشّعب السّوداني بخلاف أنّ نظام الإنقاذ في

أخريات أيّامه كان قد رشّحها كوزير لماليّته، فوافق في البداية ثمّ اعتذر بلطف لاحقاً.

أين يكمن الغباء الأيديولوجي هنا؟ إنّه يكمن في جائحة التّفكير الرّغبوي التي اجتاحت العديد من قطاعات الشّعب بسبب أنّها لا تزال تقف بأحد قدميها على أرض الثّقافة الصّلبة بينما القدم الأخرى تحلّق عالياً في أوهام الأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة. وبهذا تمّ تحييد الذّكاء الثّقافي من جانب والغباء الأيديولوجي من الجانب الآخر في جائحة التّفكير الرّغبوي التي تحوّلت إلى قناعة راسخة وإيمان بالرّجل الذي لم يعرف له النّاس حتّى الآن موقفاً واحداً نتج عن بنات أفكاره. هذا بينما الأوضاع تسير من سيّء إلى أسوأ بطريقة تشير إلى أنّ مؤسّسة الدّولة في طريقها إلى الانهيار. والويلُ والثّبور لكلّ من ينتقد أو يهاجم هذا الرّجل المعجزة العاجز! والأوضاع لا تزال تتدهور وتتدهور والرّجل العاجز يلتزم الصّمت وهو يبتسم ويبتسم. والدّولةُ في طريقها إلى الانهيار!

## منهج التّحليل الثّقافي: فكر ما بعد الحداثة

### الانتقال من المنطق الصّوري إلى المنطقة اللاصوري

مع بدء عصر ما بعد الحداثة، أي بانقضاء عقد سبعينات القرن العشرين، وتسارع وتيرة المكتشفات ودخول أغلب النّاس في مضامير التّخصّصيّة العالية، بدأت تُطلّ ظاهرة بدرجة عالية من الخطورة، ألا وهي تدهور دور المنطق في مجمل النّقاشات التي عادةً ما تنشب بين النّاس أفراداً وجماعاتٍ واضمحلال مخايل التّفكير النّقدي Critical Thinking. وقد برزت هذه الظّاهرة السّلبيّة بسبب أنّ المنطق الصّوري الذي أُثر عن أرسطو لم يخضع إلى أيّ تطوير عبر كلّ هذه العصور. هذا بجانب انفتاح ما بعد الحداثة على الثّقافة حيث تلعب اللغة الدّور الأكبر في التّواصل. لقد جاءت هذه التّطوّرات بحكم الدّور الحيوي والأساسي للغة في فكر ما بعد الحداثة، بوصفها وسيطاً لتبادل الفكر بمثلما هي أيضاً آليّة للتّفكير.

ولكن بنفس ديناميكيّة ما بعد الحداثة، انشغلت الدّوائر العلميّة العاملة في مجال المنطق بهذه المسألة وأولتها عنايتها. وكان من أوّل ما لاحظوه أنّ المنطق الصّوري Formal Logic الموروث لا يساعد في حلّ هذه المشكلة. فالمنطق الصّوري جامد ويمكن رسمه في شكل دائرة بداخلها دائرة صغيرة وبداخل الدّائرة الصّغيرة دائرة أصغر لتصوير المقولة التّالية: الجعليّون سودانيون؛ أحمد جعلي؛ إذن أحمد سوداني (السّودان هو الدّائرة الكبرى؛ الجعليّون هم الدّائرة

الصّغيرة التي بداخل الدّائرة الكبيرة؛ ثمّ أحمد هو الدّتارة الأصغر التي تقع داخل دائرة الجعليين الصّغيرة). هذا بينما المشكلة التي أصبحت المجتمعات تعاني منها وهي تستشرف عصر ما بعد الحداثة هي غياب المنطق والتّفكير النّقدي أثناء النقاشات العفوية وغير العفوية. وهذا يعني استخدام اللغة الطّبيعيّة، مثل اللغة العربيّة أو الإنكليزيّة. وهكذا، بانعطافة ثمانينات القرن العشرين، ظهر ما يُعرف بالمنطق اللاصوري Informal Logic. وهو منطق ظلّ منذ لحظات تشكّله الأولى ينمو باضطراد وبوتيرة متسارعة إلى أن كاد أن يستنفد غرضه اليوم في الغرب، ذلك بحراسة الحسّ السّليم بين النّاس عندما يتناقشون.

عانى السّودان من مشكلة غياب المنطق في المحاورات والنّقاشات والمحاجّات لذات الأسباب التي عانت منها البشريّة كونه يعيش في عصر ما بعد الحداثة حتّى لو لم يتهيّأ لهذا العصر. إلاّ أنّ مشكلة السّودان أصبحت مركّبة نتيجة تضافر عامل آخر في تقليل مقدار المنطق والتفكير النقدي في الحوارات والمحاجّات الدّائرة بين فئات شعبه، ألا وهو عامل الغباء الأيديولوجي وما تبع ذلك من حالاتالضّمور الفكري الشّخصي ثمّ ظاهرة الاستغباء الوطني. وتكمن خطورة هذه المسألة في أنّ إدارة مناقشة بسيطة حول موضوع مقتول بحثاً مع شخص، ليس فقط خرّيجاً جامعيّاً، بل يمكن أن يكون صاحب تجربة حياتية ومهنية كبيرة، وربّما تعليم فوق الجامعي، غالباً ما تكشف عن حالة من الضّمور الفكري الماحق acute intellectual shrinking.

## حركة التّفكير النّقدي في السّودان

في كتابه الأبلج، غير المسبوق في المكتبة العربفونية، يشرح لنا عمرو صالح يس (2015) ما هي المحاجّة بقوله (صفحة 38): «المحاجّة هي قطعة من الكلام، أو وحدة من التّفكير يمكن أن يُعبّر عنها كلامياً، تتكوّن من عناصر جليّة هي القضايا Statements التي تضمّ فكرةً رئيسة تسمّى 'النّتيجة' ومجموعة من الأفكار المقدّمة في سندها تسمّى 'المقدّمات' Premises». ثمّ هناك عنصر خفي «... في المحاجّة [هو] المنهجيّة الاستدلاليّة التي تربط بين المقدّمات والنّتائج». وعليه، فإنّ «... الأدوات المنهجيّة التي يقدّمها المنطق اللاصوري، متعلّقة أساساً بـ الدّراسة النّقديّة لهذه القطعة من الكلام وعناصرها من القضايا Statements والمنهجيّات الاستدلاليّة» **(المرجع السّابق)**.

تُرى بماذا يُفيدُنا هذا؟ يُفيدُنا ويساعدنا في إنجاز ثلاث عمليّات منطقيّة بغيرها لا يمكن أن تكون هناك محاجّة أو مناقشة بالمرّة، بل مجرّد مجادلة ومغالطة Polemics، وهي: أولاً تمييز المحاجّة نفسها Identification Argument، ثم بعد هذا يأتي تحليل المحاجّة Argument Analysis، وأخيراً يأتي الدّور لإنجاز تقويم المحاجّة Argument Evaluation (المرجع نفسه: 39). بهذا يكون «المنطق الصّوري هو المنطق الذي يهتمّ بإيجاد معايير وعمليّات لـ تمييز، تحليل، تقييم، وتركيب المحاجّات كما تظهر في اللغة الطّبيعيّة» ( **المرجع نفسه:** 92). كما يكون « التّفكير النّقدي هو تفكير في التّفكير، فهو يحصل حينما نبدأ في التقييم المنطقي لأفكارنا أو أفكار الآخرين. التّفكير النّقدي هو النّظر المتّأمّل فيه والمتأنّي في تحديد ما [إذا] كنّا محل القبول بادّعاء معيّن أو رفضه أو تعليق الحكم عليه، وفي تحديد أيّ درجة من التّبنّي سنقبلُه أو نرفضُه به. التّفكير النّقدي هو تفكير بقدر أعلى من العمق والشّمول في ما نعتقد [أولا نعتقد]» (**نفسه:** 100). ونلاحظ من كلّ هذا أنّ أساس هذه العمليّة هو تمييز المحاجّة! فلو فشل المُحاجِج في هذا، سوف يفشل قطعاً في باقي المهمّتين الأخريين. وهذا هو مربط الفرس فيما نسمّيه بالضّمور الفكر وانحسار التّفكير النّقدي.

دعونا نضرب مثالاً حيّاً من واقعنا! هناك أناس من المسلمين لديهم حساسيّة كبيرة في استخدام اليد اليسرى في الأكل بمسوّغات دينيّة يستمدّونها من السّنّة والقرآن بموجب تأويلات وتفسيرات مقنعة لهم. دعونا نحاورهم ونناقشهم على النّحو التّالي: لو كان منع استخدام اليد اليسرى في الأكل قائماً لعلّة جوهريّة فيها كيد يسرى، عندها كيف جاز الوقوف أمام الذّات الإلهيّة في الصّلاة ورفع كلا اليدين والتّكبير؟ فما كان محظوراً على الإنسان وهو في حضرته مع نفسه دون ربّه، أوجب أن يكون محظوراً وهو في حضرة الرّبّ. أمّا إذا كانت علّة الحظر هو عامل النّظافة بموجب الاستنجاء، فعندها يجوز استخدامُها إذا أمن المرءُ هذا الجانب. فكما نلاحظ، المحاجّة هنا تتركّز حول علّة الحظر؛ وعليه، تمييز المحاجّة يقتضي الانتباه التّام لهذا. ولكن المتوقّع في غالب الأحوال هو أن يبادرك الشّخص الذي تحاورُه بالآتي: أنتم العَلمانيون أكثر ما ينقصُكم هو الإيمان. ولهذا تُثيرون مثل هذه الأسئلة. مثال آخر: هناك مؤتمر عن "الدّيموقراطيّة وحقوق الإنسان في السّودان" تعقدُه شعبة العلوم السّياسيّة بجامعة الخرطوم. وعليه، هناك أوراق أكاديميّة سوف تناقش هذا الموضوع، ومن المتوقّع للحضور أن يأتي بغرض المشاركة العلميّة في النّقاش ورفع الأسئلة النّقديّة. ولكن هناك جماعة من النّاشطين

من المعارضين للنّظام الحاكم لم يأتوا للمشاركة الأكاديميّة، بل للتّعبير سياسيّاً عن مواقفهم من الدّيموقراطيّة وحقوق الإنسان، أي لتحويل المؤتمر الأكاديمي لمنصّة سياسيّة عبرها يندّدون بسجلّ النّظام الحاكم المخزي في مجال حقوق الإنسان. هنا تدور المحاجّة التّالية من منظّمي المؤتمر: نعم هذه شعبة العلوم السّياسيّة، وهذا مؤتمر عن الدّيموقراطيّة وحقوق الإنسان، وهو موضوع يقع في عمق السّياسة من حيث تدارسها وتحليلها وصولاً لنتائج بعينها، لكن بالرّغم من كلّ هذا، فالنّشاط الذي نقوم به هنا ليس ممارسةً للسّياسة تأييداً أو تنديداً بطريقة الأحزاب والقوى والجماعات السّياسيّة. هنا يجابههم النّاشطون بالآتي: إذا لم نكن سنكشف انتهاك حقوق الإنسان في مؤتمر عن حقوق الإنسان، فأين يمكن أن نفعل ذلك؟ هنا يكشف النّاشطون عن عدم قدرتهم في تمييز المحاجّة وكيف أن بعض الأوراق بالفعل تشمل إحصائيات عن المعتقلين أو أي أوجه لانتهاكات حقوق الإنسان، حيث ستعمد إلى مناقشتها بعلميّة وهدوء، لا بالطّريقة الهتافية التي يُعبّر بها في المسيرات السياسية. ومع تشدّد الأكاديميّين وحرصهم على إنجاح مؤتمرهم، ينقلب النّاشطون ضدّهم ويتّهمونهم بالخَوَر والجبن وقد يشرعوا في الهتاف ضدّ المؤتمر نفسه. كلّ هذا لعجزهم عن تمييز المحاجّة، وبالتّالي العجز عن تحليلها ثم العجز عن تقويمها. وما هذا إلاّ لحالة الضّمور الفكري الذي يعانون منه.

في كتابه الوضيء، يشرح لنا عمرو صالح يس (صفحات 24 – 43)، في سياق استعراضه لمراحل تطوّر التّفكير النّقدي وتفرّع التيّارات الأكاديميّة ما بين التيّار الأمريكي بقيادة ريتشارد بول Richard Paul من جانب، وبين ما يسميه الكاتب بمدرسة جامعة ويندسور Windsor بكندا ويمثّلها كلٌّ من الأساتذة رالف جونسون Ralph Johnson وأنتوني بلير Anthony Blair. فالأوّل يرى أن التّفكير النّقدي قد أصبح علماً ذا منهج واضح وموضوعاً يتنوّع ويتعدّد عبر تخصّصاته، وفي مقدور كلّ من يدرسه أن يطبّقه، بينما تذهب مدرسة ويندسور التي قام على أكتافها المنطق اللاصوري وتطوّر إلى أنّ التّفكير النّقدي ليس اسماً لعلم، بل هو توجّه فكري وممارسة an intellectual orientation and practice، لكنّه ليس علماً له موضوعه ومناهجُه. ولكن كلّ هذا بخلاف المنطق اللاصوري الذي هو بالفعل جزء من علم المنطق الذي بدوره جزء من علم الفلسفة.

ما يهمّنا هنا أنّ ما تقوله مدرسة ويندسور يشرح بكفاءة ما نعنيه بأن التّورّط الأيديولوجي وما قد ينجم عنه من تزييف للواقع، وبالتّالي حدوث الضّمور الفكري قد يجعل المرء غير قادر على

تمييز المحاجّة. مثل هذا المرء لن تجديه دراسة المنطق اللاصوري وقراءة كلّ كتب التّفكير النّقدي في سبيل تطوير قدراته في التّفكير النّقدي، كونه يحتاج، أوّلاً، لتحرير نفسه من رِبْقة هذا التّورّط الأيديولوجي. في سانحة نقديّة جديرة بالتّأمّل، يقول عمرو صالح يس عن التّفكير النّقدي إنّه (**نفسه**: 14):"... ليس مرادفاً للتّفكير الجيّد Good Thinking؛ فالأدوات التي سنحاول التّدرّب عليها لا تختصّ بأنواع أخرى من التّفكير الجيّد كالقدرة على حلّ المشكلات problem solving، أو ما يُعرف بـ التّفكير الجانبي Collateral Thinking، مثلاً. كذلك ما سنتناوله من أدوات ليس متعلّقاً بما يُعرف بـ التّفكير الإبداعي Creative Thinking أو منهجيّة اتّخاذ القرارات Decision Making". ويعني هذا شيئين جدّ خطيرين عندنا؛ أوّلهما ما سبقت إليه الإشارة، ألا وهو أن الكلام وتجاذب أطراف الحديث والنّقاشات التي قد تبدو عفويّة (أي مجمل أنشطة التّفاعل الثّقافي التي تعتمد على استخدام اللغة الطّبيعيّة) هو مجال التّفكير النّقدي والمنطق اللاصوري، من حيث القدرة على استبيان وتمييز المحاجّة. أمّا الأمر الثّاني فهو إمكانيّة توافر المعرفة التّقنيّة حتّى في حالات الضّمور الفكري والغباء الأيديولوجي والاستغباء الوطني. فالمهندس الحاذق لمهنته، أو المدرّس الكفؤ من حيث توصيل المعلومة بكفاءة لطلبته، كلاهما يمكن أن يعانيا من ضمور فكري ماحق يجعلُهما يبدوان كما لو كانا بدرجة عالية من الغباء. وما هذا إلاّ لانعدام قدراتهم في مجال التّفكير النّقدي. وهذا لعمري ما قصده شيخُنا وأستاذُنا بروف صدّيق أمبدّة عندما تناول دور التّعليم والمتعلّمين في السّودان، مجترحاً ذلك العنوان المعبّر لكتابه (صدّيق أمبدّة. 2017. **قلمُ التّعليم وبلمُ المتعلّمين: مقالات في التّعليم والتّنمية**. الخرطوم: دار مدارك للنّشر والتّوزيع). فكما يقول أهلُنا البسطاء "قلم ما بزيل بلم"!

لقد عصفت بنا الأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة وبلغت المدى والغاية من حيث تكريس الغباء الأيديولوجي؛ وعلى ذلك تمدّد هذا الغباء وانتقل من المستوى الشّخصي إلى المسوى العام، ليصبح حالة عامّة من الاستغباء الوطني. وقد عصفت كلّ هذه الأدواء والأمراض الاجتماعيّة بالحسّ السّليم Common Sense للشّخص العادي، أكان متعلّماً أم غير متعلّم. فقد وقعت كلا الطّبقتين، المتعلّمة وغير المتعلّمة، في غالبهما الأعمّ، فريسة وضحايا لغشامة الأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة، وأصابهما في أسوأ مراحلها الهوس الدّيني وفي أخفاها وأدقّها الانضواء تحت الرّايات المُنكّسة للخلايا النّائمة للأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة. وبهذا أصبحت هذه القطاعات

تعاني من الضّمور الفكري من حيث عدم قدرتها على تمييز أيّ محاجّة، والتّعويض عن ذلك بالغوغائيّة والقفز من فرع محاجّة إلى فرع محاجّة أخرى لا صلة لها بالأوّلى في بهلوانيّات Gymnastics تحسدُهم عليها القرود، يقصدون من ورائها التّظاهر بالفكر وهم من الفكر خواء وكأفرغ ما يكون فؤادُ أمِّ موسى.

تُرى كيف يمكن أن يصحو هؤلاء إذ لم يستيقظوا حتّى بعد أن سُطناهم بسياط الفكر سنينا عددا؟ كيف يمكن أن يستيقظوا بعد أن واصلوا في سُباتهم الأيديولوجي بينما ظلّت تُقرع فوقهم طبولُ الحرب ويلعلع السّلاحُ لما يزيد على نصف قرنٍ من الزّمان، حصدت فيها ما يقرب من الخمسة مليون من المدنيّين؟

تُرى هل سيصحون غداً عندما تنهار مؤسّسة الدّولة ويهربُ الحكّام وناهبو ثروات الشّعب، ومن ضمنهم الرّجل الخارق العاجز، بينما يجدون أنفسهم لا يملكون شيئاً بخلاف العيش تحت رحمة أمراء الحرب أو باللجوء على الأقدام لدول الجوار ليعيشوا في الخيام والعراء تحت رعاية المفوّضيّة السّامية للاجئين التّابعة للأمم المتّحدة (انظر الفصل الثّامن تحت عنوان "سيناريوهات انهيار مؤسّسة الدّولة" من كتابنا: **منهج التّحليل الثّقافي: صراع الهامش والمركز**، الطّبعة الثّانية، 2019)؟ ثمّ بعد كلّ هذا، هناك من يحتجّ ضدّ لغة خطابنا وقسوة ألفاظنا، هذا كما لو كانت الأوضاع عاديّة وغير استثنائيّة.

وعليه، فلا يُقبلنّ علينا أحدٌ ناصحاً مستشفقاً، مدّعياً الحرصَ علينا، ذلك حتّى نخفّف من لغة خطابنا في كشف وتعرية الخلايا النّائمة للأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة. فنحن نستخدم هذه اللغة بعناية؛ فإذا جاءت قاسية، حارقة، فذلك ما أردناه لها أن تكون.

## أخيراً وليس آخراً؛

تُرى من هم هؤلاء الخلايا النائمة للأيديولوجيا الإسلاموعروبية؟ دعونا في خاتمة هذا المقال نحاول تسميتهم! هل هم البعثيون والناصريون وجموع القوميين العرب؟ أبداً! هل هم الإسلاميون من إخوان مسلمين وأنصار سنة وتكفيريين .. إلخ؟ لا أبداً والله! هل هم الطائفيون من أنصار وختمية ولفيف تابعي شيوخ الطرق الصوفية .. إلخ؟ لا والله أيضاً! فمن هم إذن؟ فجميع من ذكرناهم هؤلاء يقعون داخل دائرة الصفوف الأمامية وحرس الأيديولوجيا الإسلاموعروبية وسدنتها إلا من رحم ربي. فالخلايا النائمة تتظاهر بأنها على النقيض من جميع هؤلاء،

وهذا هو مكمن خطورتها. فهي تتظاهر بأنها ضد جميع هؤلاء وأنها تعمل من أجل الاستنارة وتحرير الشعب السوداني من رِبْقة الأيديولوجيا الإسلاموعروبية والطائفية وتنادي بالدولة المدنية (يخشون من أن يلفظوا كلمة "العَلمانية")، بينما هي في الواقع تنتمي في دخيلة نفسها وحقيقة أمرها للأيديولوجيا الإسلاموعروبية بالأصالة، لا بالوكالة. ولا تكشف الخلايا النائمة عن نفسها حتّى عندما تشعر بأن الصفوف الدفاعية الأمامية للأيديولوجيا الإسلاموعروبية قد بدأت تنهار. فهي ترى أنّها تكون أقوى وبمنجاةٍ من الهجوم الذي صوّح بالصفوف الأمامية إذا تظاهرت بأنها تقف في هذه المعركة موقف الوسيط والحكم العادل. فإذا جاز هذا "الاستهبال" على بعض الناس فإنّنا آخر مَنْ يمكن أن يجوز عليهم.

من المؤكد أن الخلايا النائمة لا تريد استمرار أمد الديكتاتورية كيفما كانت، إسلامية أم غير إسلامية، عروبية أم أفريقانية. كما من المؤكد أنها لا تريد الحكم الإسلامي، أكان ذلك على مستوى القوانين والشريعة أم على المستوى السياسي من خلافة أو إمامة. وفي حكم العادي أن تجد منسوبي الخلايا النائمة وهم يستشيطون غضباً ونخوةً ضد الشطط العروبي أو الإسلامي ـ هذا لو أنه يوجد شطط من هذا القبيل بخلاف الشطط الأيديولوجي الإسلاموعروبي. فماذا تريد هذه الخلايا النائمة؟ إنها تريد المحافظة على الأوضاع التي تجعل حرائك الدولة خاضعة لشروط الأسلمة والاستعراب بوصفها شروطاً أيديولوجية بحتة تسمُ وجه الأمة بما يجعل من الأمة السودانية محكومة في عموم تفاعلها الثقافي بالعروبة والإسلام فقط. أي أن يكون السودان محكوماً بصورة مطلقة بالثقافة العربية والإسلامية (الثقافتين وليس الأيديولوجيا الإسلاموعروبية) استفادةً من القمع السلطوي المنظم والباطش التي قامت به الأيديولوجيا الإسلاموعروبية. أي أن هذه الأيديولوجيا قد بلغت مرحلة من القوة والمنعة أصبحت معها لا تحتاج للأيديولوجيا السلطوية الباطشة. أي أنهم يعتقدون أن السودان لم يعد محتاجاً للشطط الأيديولوجي الراهن، وأنه قد حان للأيديولوجيا أن تتسامح بإرخاء قبضتها، لكن دون تفكيكها. فقد يحتاجون إليها في أي وقت. أي بالضبط كما وصل الحال بالولايات المتحدة الأمريكية تجاه الهنود الحمر، أو موقف أوروبا من اليهود وعداء السامية .. إلخ. ولكن هذا يعني عمليّاً، فيما يعني، مثلاً، ألاّ تكون هناك لغات سودانية، إذ من الأفضل لو أنها اختفت بسماحة، لا بعنف، كونها سوف تندثر لا محالة حتّى لو بذلنا الجهود لإنقاذها. فهي تتظاهر بحرصها الشفاهي تجاه هذه اللغات، إلا أن هذه اللغات بكل أسف [كذا] قد دخلت مرحلة اللاعودة من حيث

استحالة إنقاذها (هنا تتناسى الخلايا النائمة أن هذا لو صحّ فقد صحّ بموجب القهر المشتط لدرجة تقتيل المتحدثين بها). وهكذا إلى أن ينتهي الأمر بالمحافظة على جميع الامتيازات التي توافرت لطبقة الجلابة التي تتركّز جغرافياً في الوسط والشمال النيلي مرحّبةً بأي شخصية قادمة من الأطراف (ليس من الهامش بالضرورة) مستعدة للانضمام لطبقة الجلابة والمركز بصرف النظر عن خلفيتها الإثنية. أي بالضبط كما حافظت مجموعات اليانكي البيضاء في أمريكا على تفوقها بموجب الامتيازات التي حصلوا عليها على حساب الآخرين مع مطالبتهم بإعفائهم من تحمّل المسئولية عن مظالم الماضي. هذا هو ما تريده الخلايا النائمة للأيديولوجيا الإسلاموعروبية بالسودان.

ولكن، مرة أخرى، من هي هذه الخلايا النائمة؟ إنها موجودة باختراقاتها بين كل صفوف قوى الاستنارة والتحديث، مثل قوى اليسار والماركسيين والشيوعيين؛ وكذلك بين صفوف المستقلين والمؤتمر السوداني؛ والليبراليين، وحتى قوى السودان الجديد والحركة الشعبية ومجمل الحركات التي تحمل السّلاح، مثل حركة تحرير السّودان بقيادة عبد الواحد محمّد نور وتلك التي بقيادة منّي أركو منّاوي، فضلاً عن فلول قوات التحالف السودانية، ولفيف قوى الأحزاب الصغيرة، إسفيريةً اسميةً كانت، أم كانت جيوباً تنظيمية صغيرة. وكذلك بين العناصر التي تدّعي الانتماء لتيّارات الحداثة وما بعد الحداثة دون أن تنخرط في تنظيمٍ سياسيّ بعينه. وكذلك هم كأوضح ما يكونون بين العناصر المثقّفة التي تتحالف سياسيّاً مع الطّائفيّة باعتبار أنّ ذلك سيمكّنهم من أن يلعبوا أدواراً وطنيّة بعينها ... إلخ. بطبيعة الحال لا أعني جميع منتسبي هذه القوى، وإنما أقول إن الخلايا النائمة للأيديولوجيا الإسلاموعروبية موجودة وسطهم بدرجة تستحقّ الإشارة إليهم.

ولهذا قد يُحار المراقب غير المتعمّق عندما يجد العديد من الأصوات التي تختلف في إحالاتها الفكرية والتنظيمية وقد اتفقت كلمتُها في أن منهج التحليل الثقافي والآفروعموميّة كلّها تخضع لمنهج عنصري وأيديولوجي غاشم لا يقل عن غشامة الأيديولوجيا الإسلاموعروبية التي يدعّون محاربتها. عندها قد يتوهّم المراقب غير الحصيف، غير المتعمّق، أن هناك اتفاقاً عاماً بين فرقاء الرأي والضمير والتنظيم ما كان يمكن له أن يحدث لولا نجاعة الموقف والرؤية التي يستند عليها. وهذا مكمن خطورة هذه الخلايا النائمة كونها ُمرائية ومنافقة وزائفة المواقف، ثمّ هي مع ذلك جبانة، مستترة لا تظهر بوجهها الحقيقي القميء إذ تلبس بُرُقع التّنظيمات غير

الإسلامويّة، غير العروبيّة، إمعاناً في إخفاء وجهها الممتلئ ببثور ودمامل الأيديولوجيا.

## ضرورة فرز "الكيمان" كيفيّة كشف الخلايا النّائمة

إذا كنّا بالفعل مقبلين على مرحلة انهيار مؤسّسة الدّولة، عندها ينبغي التّحسّب لذلك والاستعداد له. في هذا الصّدد، يصبح من الضّروري فرز "الكيمان"، بدلاً من تجمّعات "اللميم" و"الخميم". ولا يكون ذلك إلاّ بعقد التّحالفات وفق مبدأ الحد الأقصى، وليس مبدأ الحد الأدنى. فتحالفات الحد الأدنى لا تُجدي إلاّ في ظلّ توفّر توافقيّة وطنيّة تحول دون تجاوز الخطوط الوطنيّة الحمراء (لمزيد من التفصيل حول هذا، يرجى مراجعة كتابنا: **منهج التحليل الثّقافي: مشروع الدولة الوطنيّة السّودانيّة وظاهرة الثورة والديموقراطيّة**، الطّبعة الثامنة، 2018م).

كذلك من السّهل كشف الخلايا النّائمة للأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة، ذلك في حال وضوح الرّؤية لدى دعاة السّودان الجديد أنفسهم. ولا يمكن أن تكون الرّؤية واضحة إذا لكن في المقدور تحويلها إلى جملة مطالب واضحة ومحدّدة يقع عليها مناط الالتفاف والاصطفاف جماهيريّاً. أدناه سوف نقوم بتحديد جملة مطالب محوريّة سوف تدفع حتماً قوى السّودان القديم الخاضعة للأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة وجميع خلاياها النّائمة للتّحرك وإرسال تنبيهات قويّة لمعارضة هذه المطالب المحوريّة تحت شتّى المبرّرات:

**أولاً، إعادة النّظر في هيكلة الدّولة السّودانيّة:** تعتبر مؤسّسة الدّولة السّودانيّة الأقدم على مستوى تاريخ البشرية جمعاء. وقد قامت هذه الدّولة على ما يعرف الفيدراليّة الأفريقيّة التّقليديّة، حيث يكون هناك ملك أعلى وتحت مكوك بصلاحيّات استقلاليّة كبيرة. وبهذا تمكّنت من جمع كل الإثنيّات التي شكّلت شيئاً أشبه بالغابة الإثنيّة من تحقيق الوحدة الطّوعيّة اللازمة لبناء دولة المواطنة المستقبليّة، حيث تتكامل جميع الإثنيّات دون تذويب واحدة منها للأخرى، ودن أن تكون هناك تفاوتات من حيث الحقوق التي تؤثّر بصورة مباشرة في الحريّة والعدل والسلام. ولكن، مع تنامي هيمنة الأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة عبر آليّات التّمركز والتّهميش، بجانب الاستعمار الأجنبي، المصري التّركي أولاً ثمّ البريطاني المصري ثانياً، تحوّل الأمر إلى نشوء دولة ما بعد الاستعمار بما أفضى إلى حالة من الوحدة القسريّة، غير الطّوعيّة، بموجبها أصبحت لدينا تراتبيّة اجتماعية واقتصادية، أي ثقافيّة تحتل فيها قطاعات، ليست فقط عريضة،

بل هي الأغلبيّة، المرتبة الثّانية من حيث حقوق المواطنة واقتسام السّلطة والثّورة. الحل لهذا الوضع هو تأكيد الوحدة الطّوعيّة وفقما تطالب به المجموعات التي تعرّضت لهذا القهر، أكان ذلك عبر الحكم الذّاتي أو حتّى تقرير المصير.

**ثانياً، علم السّودان وشعارُه:** المطالبة بأن يتم فوراً إلغاء علم الوحدة العربيّة واستبداله بعلم استقلال السّودان ألا وهو علم استقلال أفريقيا كلّها ذي الألوان الأفقيّة الثّلاثة: الأزرق، فالأصفر ثمّ الأخضر. أمّا الشّعار المرموز إليه بصقر الجديان، فقد تمّ تبنّيه تقليداً لما عليه الحال في مصر. وهو بهذا يعكس حالة التّبعيّة التي ظلّ السّودان الرّسمي والصّفوي يخضع لها إزاء مصر بوجه خاصّ، ثمّ العرب بصورة عامّة.

**ثالثاً، النّشيد الوطني:** هذا النّشيد يعكس كيف تلعب الصّفوة التي هي عماد المركز دوراً كبيراً في تغريب السّودانيّين عن مكامن عزّتهم وحضارتهم الضّاربة في القدم. فموسيقى هذا النّشيد تعود في أصلها إلى إحدى المقطوعات العسكريّة، ثمّ بعد ذلك تمّ صبّ الكلمات فيها، وهذا يعكس درجة التّعمُّل والتكلّف. هذا في الوقت الذي يذخر فيه السّودان بعدد كبير ربّما يصعب حصره من أجناس موسيقيّة غنائية ذات طابع ملحمي يُمسك بشِغاف القلوب. بجانب التّعمّل والتّكلّف، يفتقد النّشيد إلى أيّ طابع ملحمي كورالي، بجانب رتابة موسيقاه. لهذا وجب تغيير هذا النّشيد الذي، بجانب كلّ ما قلناه، يكرّس من هيمنة المؤسّسة العسكريّة على الحياة المدنيّة.

**رابعاً، الدّستور:** صياغة دستور يحدّد عَلمانيّة الدّولة وعربفونيّتها دون عروبتها، وبألاّ تكون هناك لغة بعينها هي لغة الدّولة، بل يُعترف بجميع اللغات السّودانيّة. هذا بجانب تضمين المبادئ فوق الدّستوريّة Supra-constitutional Principles.، وعلى رأسها عَلمانيّة الدّولة بجانب حقّ تقرير المصير للشّعوب السّودانيّة جميعها، وبالذّات تلك التي استهدفتها الدّولة بالقتل والتّشريد والتّنزيح والتّهجير، متى ما طالبت بذلك. ولهذا ينبغي أن يُجاز الدّستور في استفتاء شعبي عام، لا أن ننتظر تشكّل الجمعيّة التّأسيسيّة أولاً. وبهذا يكون للبرلمان حقّ تعديل الدّستور بما لا يقلّ عن ثلثي الأصوات تحقيقاً، لا في اجتماع قانوني فحسب.

**خامساً، القوانين:** إلغاء جميع القوانين وإرجاع جملة قوانين 1974م/1975م للعمل. فهذه القوانين تعتبر زبدة التّجربة القانونيّة السّودانيّة، ولا عبرة لكونها قد تمّت صياغتُها

وإجازتُها في زمن نظام مايو. هذه الخطوة سوف تجعلنا نقفز برشاقة وسلاسة فوق "غلّوتيّة" الدّولة العَلمانيّة في مواجهة الدّولة الإسلاميّة التي استهلكت زمناً طويلاً وجهوداً كبيرة في حلقتها المفرغة. فالدّولة الوطنيّة في بنيتها عَلمانيّة، كما سبقت إلى ذلك الإشارة.

**سادساً، الفترة الانتقاليّة ومؤسّساتها:** ما كان ينبغي لها أن تقلّ عن خمس سنوات لولا اختطاف قوى الهبوط النّاعم الإسلاموعروبيّة الطّائفيّة لقرار قوى الحريّة والتّغيير، فجاء تقليل الفترة الانتقاليّة إلى 3 سنوات نزولا على رغبة قوى الطّائفيّة والهبوط النّاعم المتحالفة مع المجلس العسكري الانقلابي الذي كان ينوي اختصارها على سنة واحدة للحيلولة دون أن تقوم قوى السّودان الجديد بترتيب أوضاعها وتجديد دمائها وتنظيم نفسها جيّداً لخوض معركة الانتخابات وتحقيق النّصر. وقد سايرتها قوى الهبوط النّاعم في ذلك، بل عبّر بعضُها عن استعدادهم للانتخابات ولو بعد سنة واحدة. إلاّ أنّ التّمسّك بفترة انتقاليّة لسنوات، ولو قلّت عن أربع أو خمس، يعني أنّه لا مجال لقبول أيّ نوع من التّغيير من داخل النّظام، أو أيّ تغيير عسكري للنّظام يقوم به الجيش لوحده أو متحالفاً مع باقي القوّات النّظاميّة من شرطة وأمن وخلافها. ويعني هذا بالضرورة رفض قيام أيّ مجلس عسكري من قبيل ما عشناه في ثورتي أبريل (1985م) وديسمبر (2018م)، وهو الدّليل القاطع بأن الثّورة قد سُرقت.

**سابعاً: مؤسّسة القيادة الثوريّة في مرحلة الثّورة والفترة الانتقاليّة:** قبل وأثناء الثّورة القادمة (وهي قادمة لا محالة)، يتم تشكيل تحالف من القوى الموقّعة على ميثاق يشمل في عمدة مواقفه المطالب الثّورية الواردة هنا بوصف هذا هو الحدّ الأدنى لهذا الميثاق. أمّا القوى التي ترفض التّوقيع على هذا الميثاق، فهي قوى الهبوط النّاعم وقوى الثّورة المضادّة. هذا الجسم الثّوري هو "تحالف قوى الثّورة" ويتكوّن من القوى والتّنظيمات التي تشارك في الثّورة القادمة من منطلق إيمانها بالتإحداث التّغيير المنشود وفق هذا الحد الأعلى من المطالب الثّورية بجانب لجان المقاومة القائمة وفق الأحياء.

**ثامناً: هياكل ومؤسّسات الحكم في الفترة الانتقاليّة:** مع بدء الفترة الانتقاليّة، يقوم "تحالف قوى الثّورة" فوراً بتكوين وتشكيل مجلس ثوري تشريعي من أعضائه، تقع عليه مسئولية التّشريع واختيار الحكومة ومجلس السّيادة معاً. تكون الحكومة الثّوريّة

مدنيّة كاملة الصّلاحيّات ومركّزة العدد مع مجلس سيادة لا يزيد عدد أعضائه عن 5 فقط. وتشمل صلاحيّات الحكومة الانتقاليّة إعادة هيكلة الخدمة المدنيّة والمؤسّسات العدليّة، بجانب إعادة هيكلة وتشكيل القوّات النّظاميّة (الجيش والبوليس والأمن). يتم اختيار هذه المجلس التّريعي الثّوري والحكومة ومجلس السّيادة من الشّخصيّات الثّوريّة المشهود بثوريّتها، بصرف النّظر أكانت تنتمي لتنظيمات سياسيّة بعينها أو لم تكن، على أن تكون الرّوح الثّوريّة والكفاءة هما معيار وقاعدة الاختيار.

**تاسعاً، إعادة هيكلة الخدمة المدنيّة والعدليّة والقوّات النّظاميّة:** لا يمكن أن تكون هناك فترة انتقاليّة من شأنها أن تُفضي إلى تحقيق السّلام الحقيقي والتّحوّل الدّيموقراطي دون إعادة جميع مفصولي الخدمة المدنيّة والقوّات النّظاميّة والمؤسّسات العدليّة الذين قام نظام الإنقاذ المباد بفصلهم، ذلك بصرف النّظر عن سنّهم، ذلك بوصفهم خبرات وطنيّة، بجانب رد الظّلم ورفعه عنهم ثم رد الاعتبار. متساوقاً مع هذا، ينبغي إحالة جميع شاغلي الوظائف العليا في الخدمة المدنيّة والعدليّة والقوّات النّظاميّة إلى الصّالح العام بوصفهم قد وصلوا إلى مناصبهم هذه عبر سياسة التّمكين سيّئة السّمعة، مع حفظ حقّ من يعترض على إحالته في استئناف قرار الإحالة. ويتم ملء الوظائف الشّاغرة بدفعات جديدة من شباب الثورة المؤهّلين بحيث تقوم الكوتدر العائدة للخدمة بتدريبهم. بمجرّد نهاية الفترة الانتقالية، تتم إحالة من هم فوق سنّ المعاش معزّزين، ومكرّمين.

**عاشراً، إلغاء إسقاط الجنسيّة عن السّودانيّين من أصول جنوبيّة:** لا يمكن أن يستعيد السّودان وجهه الحضاري وهذه الجريمة الشّنعاء لا تزال معلّقة على رقبته. فإذا لم يتم تنشيط الحساسيّة الوطنيّة حتّى تُدرك مدى الخزي والعار ممّا جرى وكيف أنّ أحداً لم يحرّك ساكناً، فإنّنا بذلك نكون كأبعد ما نكون عن تحقيق السّودان الجديد. وفي الحقِّ، هذا هو مربط الفرس في المسألة الوطنيّة السّودانيّة ولن يقف ضدّ هذا الشّرط إلاّ الذين ينتمون للأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة، أكان هذا الانتماء واضحاً جليّاً، أم خفيّاً من قبيل أن يكون المرء أحد الخلايا النّائمة لهذه الأيديولوجيا.

## كلمة أخيرة: ماذا لو انهارت مؤسّسة الدّولة؟

هذا الاحتمال لا ينبغي أن نستبعد حدوثه! فانهيار مؤسّسة الدّولة هو أمر وارد ويمكن حدوثه

بين عشيّةٍ وضحاها. هذه، في نظرنا، واحدة من أكبر المعارك التي يمكن أن يخوضها الشّعب السّوداني العظيم. فإذا حدث هذا الانهيار، فهو علامة انتصار الأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة ومشروعها الأحادي على الثّقافة السّودانيّة المتعدّدة. وهذا نصر كاذب لا شكّ فيه؛ فانهيار مؤسّسة الدّولة يعني الهزيمة لكلّ الأطراف. ولكنّنا استخدمنا لفظة "الانتصار" لنكشف انهزاميّة الأيديولوجيا، إذ تنحو إلى إشعال النار في السّفينة حال شعورها بأنّها سوف تفقد قيادتها لها. وعليه، هي مرحلة وسف تعقبها قطعاً مراحل أخرى، بمثلما هي معركة فاصلة بين الثّقافة في جانب والأيديولوجيا في الجانب الآخر، سوف تنتهي فيها الثّقافة لا ريب بنصر أكيد ومؤزّر، حسبما يحدّثنا التّاريخ.

إنّ معركة انهيار الدّولة لا يمكن كسبُها لصالح قوى الهامش ولتحقيق السّودان الجديد وبالتّالي استعادة الدّولة الوطنيّة العَلمانيّة إذا لم يتمّ فرز "الكيمان" من الآن وبطريقة لا لبس فيها ولا غموض. سوف تتوجّه السّهام، سهام النّقد والتّجريم، لهذا المطلب السّادس (ولباقي المطالب بدرجات) ومبرّراته بوصفه شرطاً لا يمكن تحقيقه وأنّه مبني على تهويمات وتصوّرات ليست فقط متعالية على الواقع، بل هي رغبويّة تتمنّى على الواقع ما لا يمكن أن تسمح به الظّروف الرّاهنة .. إلخ هذه الخزعبلات السّمجة والتّبريرات التي لن تصدر إلاّ من منسوبي الأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة وخلاياها النّائمة، كما إنّها لن تخدم في مؤدّاها النّهائي إلاّ تكريس هذه الأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة الغاشمة.

إنّ معركة انهيار الدّولة تعني عمليّاً انهيار السّودان القديم، إذ لم يعد بوسعه البقاء تحت وطأة الفشل البنيوي والأدائي الذي استمرّ لقرون وقرون، ليس فقط لعقود. سوف تخرج قوى السّودان القديم من هذه المعركة وهي كأضعف ما تكون، كونها المسئولة أخلاقيّاً وأدائيّاً وبنيويّاً عن هذا الفشل. وقد يبلغ بها اليأس استدعاء كلّ قوى الشّرّ وشذّاذ الآفاق من لفيف الإسلاميّين الأصوليّين من داعش وبوكو حرام .. إلخ. إلاّ أنّها جميعاً سوف تبوء بالخسران. فهذه الحركات تحتاج لحاضنات اجتماعيّة محلّيّة كان يمكن أن تتوفّر في سنوات الإنقاذ الأولى، لكن ليس بعد استنفادها لجملة وقودها في مجال الهوس الدّيني والأيديولوجي بعد ثلاثين عاماً من الفشل الإنقاذي، وبعد أكثر من ستّين عاماً من الفشل الطّائفي العسكري، في كلّ الأصعدة بما في ذلك صعيد الهوس الدّيني.

عليه، سيكون من العار والخذلان لجميع الشّهداء وضحايا الحروب الأهليّة التي أشعلتها دولة

الأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة، تلك الحروب التي حصدت ما يقرب من خمسة مليون ضحيّة ـ سيكون من العار والخذلان أن يتقاصر طموح حركات التّحرير الوطني المدنيّة والمسلّحة (حال تحقّق انهيار مؤسّسة الدّولة) أن تعمل فقط على استعادة تلك المؤسّسة وفق حرائك السّودان القديم. وأوّل هذا الطّريق هو فرز "الكيمان"! فلأن تعرف عدوّك المستتر الخفي، أفضل ألف مرّة من أن تعرف صديقك الوفي، فالثّاني لا يمكن أن يضرّك، بينما الأوّل سوف يفعل ذلك في اللحظة التي يختارها هو بينما أنت غافل عنه.

## الفصل السّابع

# منهج التّحليل الثّقافي: خلاصةُ الخلاصة
## ما بين الثّقافة والأيديولوجيا[3]

### المصادر المعرفية للثّقافة والأيديولوجيا

وبعد؛ في سياق تقديم تلخيص أخير لمنهج التّحليل الثّقافي، نختم هذا الكتاب بالحديث عن المصادر المعرفية Epistemological Sources لكلا الثّقافة والأيديولوجيا، كلٍّ على حدة. ويأتي حديثُنا هذا من قبيل ختم الكتاب بخلاصة الخلاصة فيما يتعلّق بالثّقافة من ناحية، والأيديولوجيا من النّاحية الأخرى. وتكمن أهمّيّة دراسة هذه المصادر في أن تناول الثّقافة دون تمييز واضح بينها وبين الأيديولوجيا يمكن أن ينتهي إلى مغالطات منهجيّة ومفهوميّة بخصوص الثّقافة نفسها. ويكمن خطر هذا التّوهان المنهجي والمفهومي في أنّه سوف ينتهي إلى سياسيات ضارة بالإنسان والمجتمع والدّولة معاً. أدناه سوف نحاول أن نساعد في الجهود المبذولة على مستوى الفكر الإنساني في سبيل تنقية المناهج والمفاهيم، وصولاً إلى فهم راشد ومن ثمّ سياسات راشدة. وعلى ما في هذه الخلاصة من تكرار لما سبق، فيها أيضاً ما هو جديد من حيث دراسة مصادر الثّقافة من جهة ومصادر الأيديولوجيا من جهة أخرى.

### مصادر الثّقافة

تتشكّل نواة الثقافة عند الإنسان من مصدرين أساسيّين، الأوّل منهما مادّي، والثّاني غير مادّي. المصدر المادّي هو البيئة الطبيعية المحيطة بالإنسان، حيث يقوم الإنسان بتحويل تفاعله معها إلى وعي موضوعي بها وبعلاقته معها. المصدر غير المادّي هو الحق والجمال، أي الأخلاق القائمة على الحقّ. وتكمن أهمّيّة الحقّ هنا في أنه قيمة مستقلة عن ذاتيّة الإنسان، ولهذا تطورت عند الإنسان حتّى استقرّ عنده استلهاماً أن مصدرها الأصلي هو الذّات الإلهيّة، أي المطلق. وما تمثُّل الإنسان بها إلا الجمال نفسه، ذلك لأنّ الإنسان يُجمِّل بها ذاته. وتكمن في استقلاليّة الحقّ عن ذات الإنسان قيمة أساسيّة عبرها يحقّق الإنسان إنسانيّته، ألا وهي

3. قُدّم هذا الفصل كورقة في النّدوة السّنويّة على شرف الذكرى السّادسة والثّلاثين لإعدام المفكّر السّوداني الإنساني الأستاذ محمود محمد طه (ذكرى تجسيد المعارف على منصّة الإعدام)، التي أقيمت تحت عنوان (الدّين والمجتمع والدّولة) بالخرطوم في الفترة ما بين 18 إلى 20 يناير 2021م بقاعة المؤتمرات بكليّة كمبوني للعلوم والتّكنولوجيا.

قيمة الاستقلاليّة نفسها. إذ يتوجّب على الإنسان في تمثّله لقيم الحقّ أن يستقلّ بها في ذاته، وعندها يبدأ طريقاً طويلاً أمامه، ألا وهو ارتفاقُه بالحقّ المطلق وهو هو عند طرفه المحدود خلال سنِيّ حياته على الأرض.

المصدر الأوّل يمكن التمثيل له بقطعة أرض وأمطار ونباتات تقوم، فيها ما ينفع الإنسان وما لا ينفعه. هذه هي البيئة التي تحيط بالإنسان الذي اتّخذناه مثالاً. هنا تنشأ علاقةٌ ما بين الانسان في تهوامه على الأرض وبين هذه البيئة، تبدأ بالتقاط ما ينفعه ريثما يقوم باستزراع ما ينفعه من نبات، ثم بعد هذا يقرر بمحض إرادته أن يستقرّ بهذه الأرض. هذا هو ما نسمّيه بالحقّ الملائم Convenient Right. جديرٌ بالذّكر أنّه في مجال الحقّ الملائم، تكون هناك قيمة حاسمة للأغلبيّة مقابل الأقلّيّة، تتعلّق بعمليّة تفويض السّلطة من مستواها القاعدي إلى مستواها السّياسي. أمّا المصدر الثّاني فيمكن التّمثيل له بأرض بها أمطار وتنتج ما تنتج .. إلخ. فيفكّر الإنسان أن يستقرّ بها، لكنه يُحجم عن هذا لعلمه بأنّ هناك إنساناً آخر قد سبقه إلى هذه الأرض بموجب تمتُّع ذلك الإنسان بالحقّ الملائم الخاص به. بهذا يكون الإنسان قد قام بتطوير قيمة حقّ جديدة تتمثَّل في قيمة الحقّ الأسمى Sublime Right الذي هو نفسه يستمدّ وجوده من مصدر أعلى منه هو الحقّ المطلق Absolute Right الذي تمثّله الذّات الإلهيّة في إطلاقها. في مجال الحقّ الأعلى، لا مكان للتّحجّج بقيم الأغلبيّة مقابل الأقلّيّة، ذلك لأنّها حقوق وجوديّة، وليست مجرّد حقوق ملائمة. بمعنى أنّه لا يجوز لمجموعة تتكوّن من 10 أشخاص أن تتقرّر الاستيلاء على أرض قام باستصلاحها شخص واحد، ذلك لمجرّد أنّهم أغلبيّة. وهذا ما يتطوّر لاحقاً ليصبح ما يُعرف بمنظومة القيم والحقوق فوق الدّستوريّة Supra-constitutional Rights. والعلاقة جدلية ما بين هذين النّوعين من الحق، الملائم والأعلى. فعلى وجه التّحقيق، كلاهما يستمدّان مصدرهما من الحقّ المطلق ويرتفقان به في سعيهما للتّحرّر من المحدود واستشراف أوسع آفاق من الحرّيّة المطلقة.

**مصادر الأيديولوجيا**

أوّل ما نلاحظه عن مصادر الأيديولوجيا هو أنّها تصدر من ذات الإنسان المحدودة، ثمّ تعمل على إعلائها sublimation لتبدو كذات عليا، ثمّ لاحقاً كذات مطلقة، وهذا بالطّبع لا يمكن أن يتحقّق إلاّ بخلق الوهم بذلك. فالإنسان الإديولوق Ideologue (الذي يتصرّف

بموجب منطلقاته الأيديولوجيّة) ينطلق من الحقّ الملائم Convenient Right، فيجعله حقّاً أسمى Sublime Right ضربة لازمٍ، ريثما يُضفي عليه بعد ذلك كل مخايل الحقِّ المطلق Absolute Right ضربة لازب. ويكمن خطل الأيديولوجيا هنا في أنّها تجعل الحقّ المطلق محكوماً بالحقِّ الأعلى ثمّ قليلاً، قليلا يصبحان في خاتمة المطاف محكومين بالحقِّ الملائم، وليس العكس. وبالطبع، كما أشرنا، هذا لا يمكن أن يتحقّق إلا بتوهّم ذلك.

**استنتاجات أوّليّة**

أول الاستنتاجات هو أنّ الثّقافة تعدّديّة المصدر Pluralistic (الحقّ الملائم + الحقّ الأسمى + الحقّ المطلق). هذه الثّلاثيّة مركّبة، بمعنى أنّ كلّ قطب في نفسه متعدّد. النّقطة الثّانية هي أنّ الثّقافة ديناميكيّة Dynamic متفاعلة Interactive، ما يعني أنّها غير ثابتة، بل متغيّرة باستمرار لديناميكيّتها، ليس فقط داخل دائرة الحقّ الملائم (الإنسان والبيئة)، بل داخل دائرة الحقّ الأسمى، ذلك بموجب المواقف النّاجمة عن التّفاعل الجدلي بين الحقّين وارتباطهما مع، وتراوحهما بين، الحقّ المطلق. النّقطة الثّالثة هي أنّ الثّقافة جدليّة Dialectic، ذلك لأنّ الصّراع الجدلي بين الحقّ الملائم من جهة والحقّ الأسمى من جهة أخرى تنتج عنه جميع المؤسسات الاجتماعيّة والسّياسيّة، وطنيّاً وإقليميّاً ودوليّاً. النّقطة الرابعة هي أنّ الثّقافة، بوصفها هذا، تقدح الأذهان وبالتّالي تصنع الحياة عبر توليد الذّكاء الوجودي والشّخصي وترفيع حساسيّة الشعور والعاطفة.

أمّا إذا جئنا إلى الأيديولوجيا، فنلاحظ أنّها، على العكس من الثّقافة، ليس فقط أحاديّة المصدر Monolistic، بل أيضاً خطّيّة المسار Linear لأنّها غير متفاعلة وغير متغيّرة Static، ولهذا تتّجه دالّتُها نحو الإقصاء بموجب الحقّ الملائم، وليس بموجب الحقّ الأسمى، دع عنك الحقّ المطلق (تحديدات وعقوبات الدساتير والقوانين). وبهذا تصبح الأيديولوجيا غير جدليّة. وعليه، فالأيديولوجيا ليس فقط تقتل الحياة ولا تصنع الذّكاء، بل تعمل على تحويل الذّكاء الوجودي والشّخصي إلى حالة من الغباء هو ما أسميناه بالغباء الأيديولوجي وتبلّد الشّعور.

**خطورة الأيديولوجيا**

كما سبقت إلى ذلك الإشارة، الأيديولوجيا، في أشهر تعريفاتها، هي وعي زائف يعمل على تزييف الواقع. بهذا يمكن النّظر إلى الأيديولوجيا على أنّها عبارة عن فيروس Virus يعيش

داخل الثّقافة لا بوصفها حاضنة له، بل بوصفها هدفاً له، يهاجمها ويعمل على قتلها. ولهذا تملك الأيديولوجيا قدرة كبيرة في تبرير أفظع أنواع السّلوك وأكثرها إجراماً وهمجيّةً. إلا أنّ أخطر ما في الأيديولوجيا هو أنّها تتخفّى داخل الثّقافة وتتظاهر بأنّها ثقافيّة، وبالتّالي تسافر عبر الثّقافة في فضاء الزّمان والمكان. وهذا ما يجعلُها تسافر أيضاً عبر الميم Meme، أي المورّثات الثّقافيّة (مقابل المورّثات الجينيّة). وهكذا تنحو الأيديولوجيا لأن تتصرّف بوصفها ثقافة إلى أن تكشف عن وجهها الحقيقي بوصفها فيروساً يهاجم الثّقافة ويعمل بطريقة مضادّة للثّقافة. على هذا، تتّصف الأيديولوجيا بالمراوغة والمخاتلة، ذلك لأنّها تكشف عن رأس جليدها، بينما غالب جسدها مخفي تحت مياه الثّقافة العذبة. غالب الجسد هذا هو ما نطلق عليه مصطلح "الخلايا النّائمة" للأيديولوجيا، وهي أخطر عناصر الأيديولوجيا.

**الثّقافةُ خيرٌ محض والأيديولوجيا شرٌّ بحت**

أحد أهم الخلاصات التي نخرج بها هو أنّ الثّقافة مطلقاً هي خير محض، وما من شرٍّ التبس بها إلا وكان ذلك أيديولوجيا. فبينما للثّقافة جانبُها المادّي في مواجهة جانبها غير المادّي، ذلك بأنّها تعدّديّة، للأيديولوجيا جانب واحد هو الجانب المادّي، ذلك لأنّها أحاديّة. وعليه، لا يوجد شيء اسمه الهيمنة الثّقافيّة أو القهر الثّقافي إلخ، إلاّ من باب المجاز. فكلّ هذا أيديولوجيا ليس إلاّ! وبهذا تنحجب الأخلاق والقيم الإنسانيّة عن الأيديولوجيا مهما حاولت أن تتدثّر بها. ويعني هذا، فيما يعني، أنّ العنف المادّي ليس من الثّقافة في شيء، بل هو محض أيديولوجيا تلتبس بالثّقافة، ولو تدثّرت بدِثار إحقاق الحقوق.

الشّيء الآخر هو أنّ الثّقافة، ليس فقط لا تُهزم، بل هي لا تنفد كما لا تُستحدث من العدم. فمهما اشتدّت وطأة الأيديولوجيا على الثّقافة، فإنّ الغلبة النّهائيّة تكون للثّقافة. انظر كيف انتصر الرّومان بالأيديولوجيا وعنف الدّولة على اليونان، هذا بينما انتصرت الثّقافة اليونانيّة وسادت على الأيديولوجيا الرّومانيّة. ولولا هذا الانتصار للثّقافة، لما قامت للرّومان قائمة حضارةٍ تُذكر. وكذلك انظر وتأمّل كيف انتصر العرب بالأيديولوجيا وعنف الدّولة على الفرس، بينما انتصر الفرسُ على العرب بالثّقافة. ليس هذا فحسب، بل نتج عن تفاعل الثّقافة العربيّة والإسلاميّة مع الثّقافة الفارسيّة المجوسيّة من جانب، وتفاعل الثّقافة العربيّة الإسلاميّة مع الثّقافة الهيلينيّة المسيحيّة اليهوديّة من جانب آخر، ما نطلق عليه بحقّ الآن اسم "الحضارة

الإسلاميّة".

## مؤسّسة الدّولة ما بين الثّقافة والأيديولوجيا

الدّولةُ هي المؤسّسة التي أنتجتها الثّقافة لاحتكار العنف الذي كان قبل ذلك يخضع للحقّ الملائم. بعد تشكيل الثّقافة لمؤسّسة الدّولة، أوّلاً، استقلّت الأخيرة عن الأولى؛ ثانياً، أصبحت مؤسّسة الدّولة هدفاً مستمراً للأيديولوجيا التي ظلّت تعمل، ولا تزال، لتبرير العنف حتّى لو كان غير مبرّر. وبهذا أصبحت مؤسّسة الدّولة في مجملها بمثابة الحاضنة الأساسيّة للأيديولوجيا، عبرها تعمل الأخيرة على تطويع الثّقافة لصالحها عبر تزييف الوعي وتزييف الواقع. إلاّ أنّ الصّراع بين الأيديولوجيا في جانب، وبين الثّقافة في جانب آخر، فيما يتعلّق بثقافيّة مؤسّسة الدّولة في مواجهة أدلجتها، ظلّ مستمراً ولا يزال. وهذا صراع غير جدلي بالمرّة، بمعنى حتميّة انتصار الثّقافة (تثقيف مؤسّسة الدّولة) ولو كانت وتيرة تحقيق هذا الانتصار بطيئة للدّرجة التي قد لا تلحظُها الأعين.

بجانب كونها آليّة لممارسة السّلطة المتمركزة عبر تفويضها من المستوى القاعدي للمستوى السّياسي، اتّصفت مؤسّسة الدّولة بكونها أيضاً آليّةً لتداول السّلطة. وهذا يعني أن تتّصف هذه السّلطة بالدّيناميكيّة والتّغيّر وعدم الثّبات ضد الإستاتيكيّة والثّبات وعدم التّغيّر. إلاّ أنّ هذه الصّفات الضّروريّة هي ما وقفت ضدّه طبيعة الإنسان ونزوعه الأيديولوجي، بجانب قابليّة خضوعهالأيديولوجي. فقد أراد الإنسان أن يستأثر بالسّلطة لا تعدوه إلى غيره. في البدء كان موت القيادة هو الحد الأعلى لتداول السّلطة، فإذا به يصبح الحدّ الأدنى لها الآن، ذلك عبر آليّات انتقال السّلطة.

ويكمن جوهر التّداول في انتقال السّلطة ما بين مستواها القاعدي (مصدر السّلطة) ومستواها السّياسي (تجلّيات السّلطة المادّيّة). وهذا يشمل جميع الأشكال الثّقافيّة للسّلطة، من الاقتصاد إلى السّياسة إلى الاجتماع. وهذا ما أدّى إلى بروز الأنظمة السّياسيّة القائمة على تداول السّلطة وعلى قمّتها تقف الدّيموقراطيّة التّعدّديّة كأوضح مثال لانتقال السّلطة من يد إلى يد. وبالمثل، نتج عن هذا أيضاً النّظريّات الاقتصاديّة التي تعمل على تداول السّلطة، ويقف الاقتصاد التّعاوني Co-operative Economy على قمّتها كونه يقف ما بين النّظامين الرأسمالي والاشتراكي.

## الثّورةُ ما بين الثّقافة والأيديولوجيا

الثّورةُ مطلقاً هي التّغيير! كما هي، على وجه التّحقيق، تمكين آليّات السّلطة من إعادة اكتسابها لخاصّيّة التّداول ما بين المستوى القاعدي من جهة والمستوى السّياسي من جهة أخرى، ذلك عندما تتعرّض مؤسّسات السّلطة للاختطاف من قبل البنية السّياسيّة فتتوقّف فيها عمليّة التّداول. وإنّما لهذا تعتمد الثّورةُ على الجماهير، سلميّةً كانت أم مسلّحة. وهذا يعني أنّ الثّورة ظاهرة ثقافيّة معافاة، لا غبار عليها. ومن هذا نخلص إلى أنّ اختطاف الثّورة وسرقتها ليس إلاّ أيديولوجيا. وما الاختطاف وسرقتُها، على وجه التّحقيق، إلاّ محاولة القوى القديمة في اعتقال السّلطة في مستواها السّياسي وبالتّالي الحيلولة دون تداول السّلطة. فالسّلطة كالنّهر، إذا توقّفت مياهُه وركدت، طالها الفساد. ولهذا تنتفض الجماهير كيما يستعيد نهر السّلطة جريانه عبر آليّات تداول السّلطة نزولاً إلى مستواها القاعدي ثمّ صعوداً إلى مستوها السّياسي وهكذا دواليك.

وفي الحقِّ، فإنّ الثّورةً لا تأكلُ أبناءها وبناتِها بالمرّة طالما كانت ولا زالت محتفظةً بطابعها وجوهرها الثّوريّين. ما يجعلها تبدو وكأنّها تأكل بناتِها وأبناءها هو الاختطاف الأيديولوجي الذي تتعرّض له من قبل قوى الثّورة المضادّة.

## عَلمانيّة مؤسّسة الدّولة الوطنيّة لنا

ما نعنيه هنا تحديداً هي الدّولة الوطنية التي تأسّست بموجب اتفاقية ويستفاليا في عام 1648م بين ما عُرِف في الاتّفاقيّة باسم جمهورية الأراضي المنخفضة (هولندا لاحقاً) والإمبراطوريّة الرّومانيّة المقدّسة Holy Roman Empire. هذا بالرّغم من أنّ ما سنقوله هنا عن الدّولة يتعلّق في جانب كبير منه بمؤسّسة الدّولة في كل مراحل ما قبل اتّفاقيّة ويستفاليا. قامت مؤسّسة الدّولة الوطنيّة على أساس أنّها تستمدّ سلطاتها من الأرضي Secular، أي من المواطن، وليس من المقدّس Divine، أي التّفويض الإلهي كما كانت البابويّة تدّعي. وعلى هذا أصبحت الدّولة عَلمانيّة من ناحية بنيويّة structurally secular. بهذا أصبحت العَلمانيّة شرطاً بنيوياً أساسيّاً لن تقوم للدّولة الوطنيّة قائمة إذا هي فقدت خاصّيّتها البنيويّة هذه. وهذا يعني، وفق فهمنا، أنّ العَلمانيّة فيما يتعلّق بالدّولة الوطنيّة، ليست فكرة يؤمن بها شخص ليكفر بها شخص آخر، بل هي ضرورة بغيرها سوف تتفكك الدّولة الوطنيّة ضربة لازم By Default.

وعلى هذا قامت الدّولة الوطنيّة على أساس جدلي هو تراوحها ما بين المواطنة (أساس الحقوق بصرف النّظر عن الجنس أو النّوع أو الضّمير) من جانب، وبين التّماثل إثنيّاً ولغويّاً وعقديّاً. العامل الأوّل للوطنيّة يقوم على منظور الوحدة في التّنوّع، بينما العامل الثّاني يقوم على منظور بوتقة الانصهار. وهنا توجد العقبة التي عادةً ما يقف عندها حمار الشّيخ! فبينما المنظور الأوّل ثقافي بحت، يبدو أنّ المنظور الثّاني أيديولوجي بحت. إلاّ أنّ الأمر ليس كذلك! فكلا المنظورين ثقافيّان، مع فارق أساسي هو أنّ منظور بوتقة الانصهار هو أحد الحلقة الضّعيفة التي عبرها تدخل الأيديولوجيا لتحوير نفسها حتّى تبدو كما لوكانت ثقافة بغية تسميم الثّقافة نفسها وقتلها، ذلك بفرض هويّة أحاديّة وما يتبع من استيعاب وإعادة إنتاج .. إلخ.

هذا يكشف لنا كيف أن مؤسّسة الدّولة الوطنيّة نفسها ظلّت ملتبسة بالأيديولوجيا منذ نشوء الدّولة لسبب بسيط، ألا وهو أنّ منظور بوتقة الانصهار ظلّ هو العمليّة التي عبرها تحقّق الدّولة منذ نشوئها الوحدة الدّاخليّة الضّروريّة لتماسكها ولتمكينها من التّوسّع في نفس الوقت. فقد ظلّت الدّولة تستند على منظور بوتقة الانصهار بوصفه المنظور الأوحد لبناء لُحمتها وسَداها ما قبل اتّفاقيّة ويستفاليا، إلى ما بعد نشوء الدّولة الوطنيّة، بل وإلى يومنا هذا. وهذا يكشف كيف يمكن للأيديولوجيا أن تختطف أحد قوائم الثّقافة وتحوّله إلى شيء مضاد للثّقافة تماماً. كما يكشف لنا هذا بدوره كيف أن عنف الدّولة عبر التّاريخ قام على الأيديولوجيا، ولم يقم على الثّقافة. فالعنف مصدره المعرفي هو الأيديولوجيا ولو جاء مبرّراً بنُشدان العدالة. وفي الحقِّما احتكار الدّولة للعنف إلاّ من قبيل أهون الشّرّين!

### عنف الدّولة والعنف المضاد: حركات النّضال المسلّح

ما إن تتمكّن الأيديولوجيا من مؤسّسة الدّولة حتّى وتنفتح أبواب الجحيم عن مظالم بنيويّة وأدائيّة لا يمكن أن يقبل بها الحسّ السّليم، وقد تكون غير مسبوقة في التّاريخ. هذه الفظاعات تقع ويمارسها النّاس بفضل تبرير الأيديولوجيا لها وتصويرها كما لو كانت ضرورة لا مندوحة منها. من قبيل ذلك كلّ الحروب بين الدّول عبر التّاريخ، وكذلك ممارسة الرّق بوصفه سياسة دولة، ثمّ الاستعمار بكلّ أشكاله.

هنا تنهض الحاجة الماسّة للعنف المضاد! فإذا كان عنف الدّولة ينتمي في طبيعته للأيديولوجيا، فإنّ العنف المضاد ينتمي في طبيعته للثّقافة وإنسانيّتها. ودالّةُ هذا أنّ العنف المضاد ينشأ، أولاً

كضرورة عندما لا تعد هناك خيارات من أصلها. ثانياً، عادةً ما تنشأ الحاجة للعنف المضاد في سبيل نيل الحقوق السّامية Sublime Rights والحقوق المطلقة Absolute Rights، من قبيل حقّ الحياة مثلاً في قيم الحرّيّة والعدل والسّلام. هذه المسألة تحكمها الحكمة القائلة بأنّك لا يمكن أن تنقذ الغريق إلاّ بنزولك في النّهر شخصيّاً أو عبر آلة وسيطة. وهذا ما يجعل العنف المضاد نبيلاً وسامياً، في مواجهة انحطاطيّة عنف الدّولة المؤدلج، أي غير العادل. وبالطّبع، هذا لا يقف كضمانة في عدم أدلجة العنف المضاد نفسه؛ فالعنف هو دائماً ثغرة مفتوحة باستمرار للأيديولوجيا كيما تلج من خلالها لتحارب الثّقافة.

## الدّين والعَلمانيّة: ما بين الثّقافة والأيديولوجيا

الدّين هو الضّمير! والضّميرُ له بعدان: فردي وجمعي. الفردي يكمن داخل قلب العابد، بينما الجمعي ينداح وينتشر في الثّقافة. وبهذا تصبح الثّقافة العامّة قادرة على تربية الإنسان عبر المثاقفة Acculturation وتشريبه بالقيم العليا، حتّى في حالات الغياب التّام للأسرة. وإنّما لهذا أيضاً يقوم تديُّن العابد على الفردانيّة من حيث الممارسة والتّوسّل ومن حيث الجزاء عند الرّب المعبود. فمثلاً في الإسلام، ليس هناك عقوبة للمسلم الذي يأكل لحم الخنزير أو لحم الميتة أو الدّم أو ما أُهِلّ لغير الله، وجميعُها محرّم نصّاً بالقرآن، ومع هذا لن تجد أشدّ تمسّكاً من عامّة المسلمين بتجنّبها كلّها. وكذلك صيام رمضان، إذ ليس هناك من رقيب على المسلم في ألاّ يجترع له جُرعةَ ماء خِفيةً بخلاف ضميره، ومع ذلك لن تجد أشدّ من عامّة المسلمين مراعاةً لحرمة الأكل والشّرب. فإذا قارنّا هذا مع المحرّمات الأخرى التي أُرفقت بالعقاب جلداً وقطعَ يدٍ ومن خلاف، ثمّ رجماً بالحجارة، فلا يمكن أن تزعم بأنّك لن تجد أكثر من عامّة المسلمين تجنّباً لها. والفرقُ هنا واضح ما بين الإسلام الدّين (الضّمير)، وما بين الإسلام الدّولة (استخدام العنف والقوّة المادّيّة القسريّة). فالإسلامُ الدّينُ يقوم على الضّمير وهو بهذا فردي وثقافي في نفس الوقت، بينما الإسلام الدّولة يكون عرضةً للأيديولوجيا بحكم أنّه دولة، ثمّ بدالّة تأدلُج قطاع كبير من المسلمين الذين ينحون إلى تسخيره تلبيةً لأغراضهم الدّنيويّة البحتة.

تُرى لم هذا؟ ببساطة لأنّ الأيديولوجيا، كما أشرنا، تملك بوصلةً داخليّة تجعلها تتّجه إلى مؤسّسة الدّولة لما تملكه من فرص قد تكون غير محدودة في استخدام العنف. هذا في جانب، أمّا في الجانب الآخر، فإنّ الأيديولوجيا، عبر نفس البوصلة، تتّجه إلى الدّين بوجهٍ خاصّ

لما فيه من بعد إطلاقي Absolute Dimension، هذا بجانب أبعاده الأخرى المحدودة Limited Dimensions التي لا توليها أيّ اهتمام. فالأيديولوجيا، كما أشرنا، مصدرُها هو الحقّ الملائم، إلاّ أنّها تعمل على إعلائه عبر الوهم حتّى يرتفع إلى مصاف الحقّ الأسمى، ثمّ بعده إلى الحقّ المطلق. وغاية ما تصبو إليه الأيديولوجيا هو أن تعمل على السّيطرة على مؤسّسة الدّولة ثمّ تنحو بعدها إلى أن تُزيح الدّين جابناً فتصبح هي الدّين كلّه، وما عداها فهو الكفر البواح الذي يقتضي التّكفير وبالتّالي القصاص قطعاً للأطراف، الواحد بعد الآخر، ثمّ جزاً للرؤوس وحرقاً للأجساد. ولهذا تنحو الأيديولوجيا إلى تضييق حيّز الحرّيّة في الدّين مطلقاً، مع توسيع دائرة المحرّمات حتّى تصبح الضّحكة البريئة أمراً مكروهاً، إن لم تصبح حراماً.

إلاّ أنّ أهمّ ما يمكن أن نلفت النّظر إليه هنا هو أنّ الشّعب، مطلق شعب (لاحظوا أنّ مصطلح "الشّعب"، بالفهم العلمي وليس القاموسي، مرتبط بنشوء مؤسّسة الدّولة الوطنيّة)، لا يمكن أن يعيش بلا ثقافة، بينما يمكنه أن يعيش بلا أيديولوجيا (بل يجب على جميع الشّعوب أن تعمل ما بوسعها لتتحرّر من الأيديولوجيا). وبالطّبع، لا يمكن أن تكون هناك ثقافة بلا ضمير. وهذا بدوره يعني أنّه لا يمكن أن تكون هناك ثقافة دون أن تكون هناك أديان. فالدّين يُعنى أوّل ما يُعنى بالضّمير، ولا ثقافةَ بلا ضمير. وإنّما لهذا يُشار إلى أولى عتبات الثّقافة والحضارة بعصر الضّمير Age of Conscience. هذا بينما تقوم الأيديولوجيا بتخدير الضّمير وقتله، ذلك عبر قدرتها على تبرير أفظع الجرائم والانتهاكات. ولهذا يعني قولُنا بالعَلمانيّة البنيويّة للدّولة هي أنّ العَلمانيّة ليست شرطاً لازماً للثّقافة ولا للإنسان، بينما هي شرط بنيوي لازم لمؤسّسة الدّولة.

### الحداثة وما بعد الحداثة: التّراوح بين الثّقافة والأيديولوجيا

الحداثة وما بعد الحداثة تنتميان للثّقافة! والحداثة هي القيم الإنسانيّة التي ارتفعت إلى مستواها البشريّ منذ عصر التّنوير، ما بين مدٍّ وجزر، إلى أن تمّ تتويجها بإلغاء الرّق وعدم شرعنة الاستعمار الاحتلالي، ثمّ حقّ الشّعوب في تقرير مصيرها، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وما تلا ذلك من منظومات وحزم حقوقيّة تواضعت عليها البشريّة ولا تزال. وما يجعلها تنتمي لعصر الحداثة هو صفتُها الإطلاقيّة Absolute Value. هذه ثقافة وخير محض، إلاّ أنّ اشتباك الأيديولوجيا معها يظهر عبر مؤسّسة الدّولة ممثّلةً في النّازيّة والفاشيّة .. إلخ، وكلّ

مظاهر الاستعمار الجديد Neocolonialism، وما يشمل من عنف الدّولة ضدّ دولة أخرى، بجانب العنصريّة وجميع خطابات الكراهيّة.

أمّا ما بعد الحداثة فيتّصف بنسبيّة القيم Relative Value. وقد بدأت مرحلة ما بعد الحداثة باكتشاف النّظريّة النّسبيّة Theory of Relativity ونظريّات الكم Quantum Theory وما اصطحبتاه من قيم نسبيّة، احتماليّة لا متناهية، أخريات القرن التّاسع عشر. وقد استغرقت قيم ما بعد الحداثة فترة طويلة نسبيّاً في أوروبّا التي أنتجتها، هي معظم فترة القرن العشرين كيما تتجلّى ثقافيّاً وتنتقل من المعامل والنّظريّات الرّياضيّة والفيزيائيّة لتصبح قيماً اجتماعيّة فتسود على قيم الحداثة. ولكن، رغم هذا، لا تزال الحداثة تصارع ما بعد الحداثة في النّصف الأوّل للقرن الحادي والعشرين، فتأمّل!

ما بعد الحداثة ثقافة وهي بالتّالي خير محض، كونها نتجت عن التّطوّر الطّبيعي للقيم في فضاء علمي وثقافي. أمّا الأيديولوجيا التي تشتبك مع ما بعد الحداثة فهي العولمة Globalization التي ليست سوى مشاريع تستغلّ التّقدّم التّكنولوجي (نفس السّلاح الذي استخدمته من قبل النّازيّة والفاشيّة)، لتحقيق السّيطرة على العالم، متدثّرةً خلف قيم ما بعد الحداثة الثّقافيّة والأخيرةُ منها براء. فهي، مثلُها في ذلك كمَثَل أيّ أيديولوجيا، لا تستطيع إلاّ أن تسافر عبر الثّقافة، فتسمّمُها وتقتُلها. وتفعل العولمة هذا عبر تجريد ما بعد الثّقافة من أهمّ خاصّيّة قيميّة تمتاز بها، ألا وهي نسبيّة الأحكام. فالأيديولوجيا مطلقة، وتصفويّة Eliminatory، لا تعرف الحلول الوسطى، كما لا تعرف نسبيّة القيم؛ وكذلك الأمر مع الهيمنة ونزعات فرض السّيطرة.

**مدارس ما بعد الحداثة**

انطلق فكر ما بعد الحداثة من عدّة مدارس فكريّة اجتماعيّة لتلتقي في الثّقافة. فمثلاً، في منهجه الظاهراتي Phenomenological Approach انطلق بيتر بيرقر Peter Berger، وآخرون، لتأسيس منهجهم الثّقافي بأنّ الإنسان، انطلاقاً من فرديّته، يختلف عن باقي الأنواع في كونه باني ثقافة Cultural Constructor تصبح هي الواقع The Reality الذي يعيش عليه، متراوحاً في هذا بين فردانيّته وجماعيّته. في جانب آخر من حقل التّحليل الثّقافي، نجد أنّ ماري دوقلاس Mary Douglas، وآخرين، بوصفها عالمة أنثربولوجيا ثقافيّة، قد ركّزت جهودها لتبيان الطّبيعة التّعدّديّة للثّقافة، بعكس الطّبيعة الثّنائيّة التي ذهب إليها دوركايم

Durkheim وآخرون. ضمن هذا، نظرت إلى الدّين بوصفه ثقافة وبوصفه سمة من السّمات الثّقافيّة للمجتمعات. وهذا ما يوجب النّظر إلى الدّين كظاهرة ثقافيّة.

إلاّ أنّ أكبر تطوّر حدث في هذا المضمار كان من نصيب إثنين يعتبران من أعمدة فكر ما بعد الحداثة والتّحليل الثّقافي، أولّهما هو هابرماز Habermas والثّاني هو فوكو Foucault. فالأوّل انتقل، في منهجه الثّقافي، من مدرسة فرانكفورت والنّظريّة النّقديّة Critical Theory، في محاولاتها لإيجاد مخرج نظري للفكر المادّي الماركسي في مواجهة الحداثة، لينتهي بالثّقافة عبر أجناسها المختلفة (ومن بينها الدّين بالطّبع)، مركّزاً على اللغة والإقناع والمحاجّاة بوصفها أداة الثّقافة الأساسيّة. وبهذا صار لدينا الثّقافة (بوصفها بنية وعي قائمة بذاتها، ومتعدّدة المكوّنات بما في ذلك الدّين والاقتصاد .. إلخ، ذلك بالاتّفاق مع منظور بيتر بيرقر وماري دوقلاس وآخرين)، بينما تقف الأيديولوجيا في الجهة الأخرى. ما فعله هابرماز هو الاقتراب خطوة نحو الأيديولوجيا باتّخاذه اللغة كبنية وعي قائمة بذاتها. وقد فعل هذا دون أن يتجاهل دور الدّين من جانب ودور الاقتصاد.

والسّبب في هذا، كما نرى، لأنّ اشتباك الأيديولوجيا مع الثّقافة يحدث في فضاء اللغة. فالأيديولوجيا دون اللغة، تصبح بلا أيّ فاعليّة في تسميم الثّقافة والعمل على قتلها لاحقاً. ذلك لأنّ الأيديولوجيا تستخدم اللغة لتزييف الوعي عبر التّأليب والتّحريض ومن ثمّ تحويل الإنسان الثّقافي إلى شخص غوغائي. ولهذا ظللنا في كلّ طبعات كتبنا نُشير إلى أهمّيّة الكلمة الملفوظة Word of Mouth في عمليّة تداول السّلطة. وكما أشرنا كثيراً، الغوغائيّة ليست صفةً جينيّة، بل هي حالة من حالات الجنون اللحظي أو المستمرّ؛ فأنت قد تجد شخصاً يتكلّم بكلّ عقلانيّة في كلّ المواضيع، ولكن، مثلاً، ما إن يبين اختلافك عنه في قضيّة تمثّل له حساسيّة (مثل الدّين)، حتّى يفقد هذا الشّخص كلّ مخايل العقلانيّة ويتحوّل إلى شخص غوغائي. ويمكن تلخيص المسألة في أنّ الأيديولوجيا تقوم بتوظيف اللغة لتغبيش الوعي وتزييفه، بالضّبط كما فعل الرئيس الأمريكي السابق دونالد ترمب عبر خطاباته بتزييف وعي ملايين الأمريكيّين وإيهامهم بأنّ انتخابات الرئاسة لسنة 2020م قد سُرقت منه عبر التّزوير دون أن يملك دليلاً واحداً على ذلك.

أمّا الثّاني، ميشيل فوكو، فقد انطلق من الأيديولوجيا وكلّ عنف الدّولة والمؤسّسات القمعيّة ليقترب خطوة نحو الثّقافة، ذلك بابتداعه مفهوم الخطاب Discourse، متّخذاً بذلك من سطوة

اللغة وقدرتها في تشكيل الوعي مدخلاً نحو الثّقافة. فالخطاب عنده هو آليّة ضبط عاقلة، ما يعني أنّه يقوم في بعض تكوينه على الثّقافة، أكثر ممّا يقوم على آليّات العنف. والخطاب إذ يفعل هذا، إنّما يفعله عبر اللغة وليس عبر استخدام القوّة المادّيّة القسريّة. وإنّما لهذا، وغيره من أسباب، استخدم البعض مصطلح "أيديولوجيا" في معرض الإشارة إلى الفكر، والفكرُ ليس أيديولوجيّاً بل هو ثقافي. وهذا الاستخدام أيضاً من باب المجاز. وفي الحقِّ، فإنّ سطوة اللغة في تشكيل الوعي برزت للوجود منذ عصر الفلاسفة السوفسطائيّين وقدراتهم العجيبة في تلوين المواقف وتشكيلها عبر اللغة.

بهذا، وعبر الثّقافة والعمل على تحريرها من الأيديولوجيا، تمكنّ كلٌّ من هابرماز وفوكو من أن يصنعا لنا منطقة وسطى ذات خصائص جدليّة تقوم على اللغة في جهة والخطاب في الجهة الأخرى. لقد طرح الانتقال من الثّقافة إلى اللغة، ثمّ من الأيديولوجيا إلى الخطاب، تحدّياً كبيراً تمثّل في كيفيّة استخدام اللغة لخلق الوعي، ثمّ لتكريسه عبر تحويل المفهوم إلى خطاب يحرس نفسه بنفسه، دون أيّ تزييف للواقع أو تزييف الوعي، ليس فقط دون حاجةٍ للأيديولوجيا، بل لمحاربة الأيديولوجيا وتحرير الثّقافة منها.

**التّفكير النّقدي سنام ما بعد العداثة**

هنا برزت مدرسة التّفكير النّقدي School of Critical Thinking بقيادة مجموعة من مفكّري ما بعد الحداثة، على رأسهم ريتشارد بول Richard Paul بجانب مدرسة جامعة ويندسور Windsor بكندا تحت قيادة رالف جونسون Ralph Johnson وأنتوني بلير Anthony Blair. إذ كان من الضّروري أن يتمّ وضع قواعد التّفكير السّليم عبر استخدام اللغة، ذلك عبر منطق جديد لا يقوم على المنطق الصّوري Formal Logic الأرسطي. وهكذا ظهر المنطق اللاّصوري Informal Logic. وبهذا بلغت مدرسة التّحليل الثّقافي أعلى درجة من النّضج والتّبلور حتّى لحظتنا الرّاهنة.

هنا كان رفدُنا، على أهمّيّته متواضعاً، هذا مع ضرورة أن نضع في الاعتبار حقيقة أن التّحليل الثّقافي، مضموناً ومصطلحاً، قد تطوّر عندنا بدرجة كبيرة للغاية وهو بمعزل عن هذه التّأثيرات الدّوليّة، ليلتلحم معها على أُخرةٍ ليكشف عن التّناص Texualiztion في واحدة من أغرب وأروع أشكاله، ثمّ ليزدادَ نصاعةً ونجاعةً. واليوم، إذ لم يبقَ في العمر الكثير، بجانب إيماننا

بأنّ للفكر أيضاً سنّاً معاشيّة، نحن الجيل الأوّل ومعنا ثُلّة قليلة للغاية لا تتجاوز أصابع اليد الواحدة على أحسن تقدير، ممّن دشّنوا دراسات ما بعد الحداثة كتطوّر للمدرسة النّقديّة (مثل هشام عمر النّور وبضعة أشخاص)، بالإضافة إلى الجيل الثّاني من مفكّري وكتّاب ما بعد الحداثة الآفروعموميّين في السّودان الذين يسبحون في نهر المنهج الثّقافي، موّار الأمواج، شديد التّيّار سريعه، من قبيل أبّكر آدم إسماعيل، عبدالله الفكي البشير، قصي همرور، وطلال النّاير، يبقى التّعويل كبيراً على الجيل الثّالث، من قبيل عمرو صالح يسن، محمّد أزرق، معتصم كركاب، متوكّل دقّاش، وعثمان عبدالله وآخرين لا يسع المجال لذكرهم كلّهم فلهم العتبى.

**الاستقلاليّة وما بعد الحداثة**

الاستقلاليّة هي القدرة على تجاوز الدّوافع الأولى التي شكّلت القالب السّلوكي واستخدامه بشكله الذي تطوّر عليه للتّعبير عن قيم أخرى، جديدة أو قديمة، لكنّها ليست ذات القيم الأوّليّة التي أدت إلى بلورة القالب السّلوكي. وعليه، في عصر ما بعد الحداثة، واشتباكها مع أيديولوجيا العولمة، تبرز الاستقلاليّة كديناميكيّة وآليّة (في نفس الوقت) للتّحرّر من التّبعيّة. فالقوالب السّلوكيّة التي تأتينا من تلقاء مراكز ما بعد الحداثة الغربيّة كثقافة مشتبكة مع أيديولوجيا العولمة، يمكن عبر الاستقلاليّة أن نحرّرها من الأيديولوجيا، ذلك عبر الاستقلال بها عن عوامل نشأتها الأولى، وبالأخصّ العوامل الأيديولوجيّة، دون أن يعني هذا بالضّرورة تقبّل الوظائف الثّقافيّة التي أدّت إلى نشوئها. فهذه يمكن القبول بها كما هي، كما يمكن تحويرها وإعادة تشكيلها، إلاّ أنّ ما أثبتته التّجارب هو أنّها تخضع لعمليّة تمثيل ثقافي كبيرة من خلالها تكتسب استقلاليّتها وأصالتها.

**الأيديولوجيا الإسلاموعروبية**

هذه الأيديولوجيا شيء مختلف تماماً عن كلا الإسلام والعروبة، ولو كانت هناك وشيجة تجمعها بهما بحكم من يدّعون إسلاميّتها وعروبيّتها ويزعمون ذلك. فمصدر الإسلام الأوّل هو القرآن، وبعده ما ألفوه عن النّبي محمّد من مرويّات. والإسلام بهذا، في بعده الاجتماعي، ليس سوى ثقافة! فالدّين، مطلق دين، يبلغ أعلي درجاته مجتمعيّاً بأن يصبح ثقافة. أمّا الحالة التّعبّديّة، فهي، كما أشرنا، فرديّة وليست مجتمعيّة. وعندما توسّعت دولة العرب تحت راية

الإسلام وتخالط العرب مع الشعوب التي حولهم، عندها أرادوا، بوصفهم عرباً، أن يبسطوا سلطتهم على هذه الشعوب، لا بوصفهم مسلمين فحسب. فكان، مثلاً، ما يُعرف بالموالي. وبما أنّ تلك الشعوب قد دخلت الإسلام، فقد كان المفترض أن يتساووا مع العرب. ولهذا لم يكن القرآن مفيداً للعرب في بسط سلطتهم كعرب على الشعوب التي دخلت الإسلام. وهذا ما دفع العرب إلى ابتناء وتأليف عدد غير محدود من الأحاديث المنسوبة للنّبي محمّد في سبيل تكريس السّلطة الزّمنيّة التي حصل عليها العرب، وهذا ما أفضى لاحقاً إلى تبلور السّنّة بحسب ما نعرفه عنها الآن. فقد نشطت حركة تأليف وجمع الحديث، حقيقةً أو اختلاقاً، بعد القرن الأول الهجري، أي بعد الفتوحات التي ضمّت فارس والهند ومصر والشام وشمال أفريقيا إلخ. وقد بلغ الأمر درجة أن يذهب بعض الفقهاء إلى نسخ القرآن بالسّنّة. فبعد ترفيع المرويّات عن النّبي محمّد لدرجة أن تلي القرآن، تمّ ترفيعها من قبل البعض أكثر من ذلك بحيث وضعوها في مرتبة واحدة مع القرآن إلى أن بلغ بالبعض منهم أن رفعوها فوق القرآن ينسخون بها آي القرآن.

ولهذا لم تقبل تلك الشّعوب غير العربيّة بهذا، فكانت الشّعوبيّة. وكان كلٌّ هذا في مبتدره، من جانب العرب، أيديولوجيا تلبّست لبوس الثّقافة، بينما هو في مبتدره عند الشّعوب غير العربيّة ثقافة التبست في عقباها بالأيديولوجا. بالطّبع، نحن هنا لسنا بصدد تناول السّنّة بقدر ما نحن بصدد كشف العامل الأيديولوجي في اختلاق كمّيّة ضخمة من الأحاديث المنسوبة للنّبي محمّد. وكما نعلم، انتشرت هذه الظّاهرة للدّرجة التي اقتضت أن يتصدى قطاع كامل من المسلمين للتّحقّق ممّا يرويه المحدّثون منسوباً للنّبي محمّد، فكان علم الحديث.

وهكذا ظهرت الأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة للوجود وهي تستبطن داخلها كلّ أدوات العنف والإقصاء، تمييزاً على أساس الجنس والنّوع والضّمير، ليس بين المسلمين ومن عداهم فحسب، بل أكثر من ذلك بين المسلمين أنفسهم. ثمّ دخلت الأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة إلى السّودان في ركاب الثّقافة العربيّة والإسلاميّة الكريمتين مع طلائع كرماء العرب المهاجرين. فكما قلنا، فالأيديولوجيا تسافر عبر الثّقافة في فضاء الزّمان والمكان.

### الأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة في السّودان

عندما دخلت الأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة للسّودان، كانت قد تشرّبت تماماً بجملة تحيّزات ضدّ

اللون الأسود وضدّ التّعدّديّة، تمسّكاً ببوتقة الانصهار بعد أدلجتها تماماً. فبالنّسبة لها، السُّود هم عبيد يجوز استرقاقهم، وغير المسلمين كفّار يجوز غزوهم وقتلهم واسترقاقهم. هذا بالرّغم من أنّ بلاد النوبة لم تكن دار حرب. وعندما تهيّأ السّودانيّون للتّحوّل إلى الإسلام والعروبة كحالة تلاقح ثقافي حرّ وإيجابي، حدث مع هذا شيء خطير للغاية. فقد أصبحت الأسلمة والاستعراب، بوصفهما دالّتين تنتميان إلى حرائك الأيديولوجيا وليس الثّقافة، بمثابة حجر الرّحى في علاقات السّلطة Power Relations. فالاستعراب (وليس التّعرُّب) أصبح شرطاً لازماً للحصول على السّلطة، وبالتّالي، ومن باب الضرورة، أصبحت الأسلمة (وليس الإسلام بالضرورة) الشرط اللازب للسّلطة.

وهكذا برزت للوجود ظاهرة اتّجاه شعب أفريقي أسود في غالبه الأعمّ نحو ابتناء الأنساب العربية باختلاقها، مع إعلان الإسلام، بوصف كلّ ذلك شرطاً لازماً لنيل السّلطة. وهكذا أيضاً برزت النّخب الحاكمة بوصفها تنتمي للأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة، وتتحامى الهويّة الأفريقية للبلاد ولغالب الشّعب. هذا هو المركز وهو مركز ذو أيديولوجيا إسلاموعروبيّة يعمل على تهميش الهويّة الأفريقية.

**الأيديولوجيا وتأليب الغوغاء**

للأيديولوجيا قدرة فائقة في تأليب القطاعات الاجتماعيّة الواقعة تحت تأثيرها. وهذا لا يتحقّق إلاّ عندما تبلغ درجة خضوع هذه القطاعات إلى مستوى تغيب معه كلّ مخايل الحسّ العام Commonsense، بحيث يمكن تحريكها شطرنجيّاً. هنا تكون هذه القطاعات قد تمّ اختطافها تماماً. في هذه اللحظة، تفقد هذه القطاعات علاقتها بالثّقافة بصورة عامّة وبالفكر Thought والتفكير النّقدي Critical Thinking، ويصبح مجمل حراكها أدخل فيما يسمّى (مجازاً) بثقافة الرّجرجة، أو حراك الغوغاء Mob Culture. وتعريفُنا للغوغاء هو الجماعةُ من النّاس تخضع خضوعاً كاملاً، بطريقة مستمرّة، أو مؤقّتة، للأيديولوجيا بحيث تفقد حسّها السّليم Commonsense من حيث أفعالها وردود أفعالها، وصولاً إلى أحكام مطلقة تبرّر استخدام العنف ضدّ كلّ من تصدر عليهم أحكامَها المطلقة هذي أفراداً أو جماعاتٍ.

وبالرّغم من أنّه لا توجد أيّ قيمة فكريّة أو أخلاقيّة تقف وراء تأليب الغوغاء، ذلك بحكم أنّ العملية كلّها أيديولوجيّة، إلاّ أنّ هذا التّأليب يتدثّر بدثار الأخلاق والقيم السّامية، وهي منه براء.

ولهذا يعتمد تأليب الغوغاء بصورة أساسيّة على المزايدة على ذات الأخلاق والقيم السّامية، ومنها القيم الدّينيّة، أو تلك التي أُلبِست لباس الدّين. ثمّ تنطلق من هذا لتصل مرحلة الابتزاز إلى أن تصل درجة التّرهيب. في هذا السّياق يمكن الإشارة إلى أنّ التّنكيل بالمفكّرين والفلاسفة المسلمين عبر التّاريخ إنّما كان عبر تأليب الغوغاء.

وبما أنّ العملية كلّها محكومة بالأيديولوجيا، فإنّها تستضمن درجة عالية، ليس فقط من انعدام الوعي، بل أيضاً من تزييف الوعي وتغييب الفكر والتّفكير بصورة عامّة، دع عنك التفكير النّقدي. كذلك تتصف مواقف الغوغاء باليقينيّة الصّمديّة التي لا يعرف الشّكّ المنهجي إليها سبيلاً، ذلك لأنّ الأيديولوجيا إطلاقيّة. وعليه، تشعر الغوغاء بثقة مطلقة، ليس فقط في صحّة مواقفها، بل وفي الأحكام وليدة اللحظة التي تصدرها. وهكذا يمكن للغوغاء أن ترتكب أفظع الجرائم دون أن يهتزّ لها أيّ ضمير. فالأيديولوجيا تبرّر أفظع الجرائم التي يندى لها جبين الإنسان صاحب الضمير الحيّ.

وكما سبقت إلى ذلك الإشارة، فإنّ أخطر ما يمكن أن ينجم عن تأليب الغوغاء أيديولوجيّاً هو عندما تتعرّض مؤسسات السّلطة للاختطاف من قبل أيّ أيديولوجيا. هنا تنفتح بوّابات الجحيم على مصراعيها. وهذا ما بلغته الأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة في السّودان. وقد بدأت هذه المرحلة منذ أوّل يوم دخلت فيه الأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة إلى السودان في ركاب الثقافتين العربيّة والإسلاميّة السّمحتين. ومن ثَمّ ظلّت هذه الأيديولوجيا تتقدّم وتصعد في مضمار السّلطة على حساب الثّقافتين العربيّة والإسلاميّة ولو كانت تتظاهر كذباً بأنّها ثقافيّة وبأنّها تعمل في سبيل خدمة هاتين الثّقافتين. وقد بدأت كفّة الأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة ترجح على حساب الثّقافة بعد نيل السّودان لاستقلاله إلى أن تمّ تتويجها كبطلة المشهد السّياسي والاجتماعي العام بأخريات ستّينات القرن العشرين وصولا إلى تأسيس الدّولة الدّينيّة في عام 1983م وتكريسها بوصول نظام الانقاذ المباد للحكم. بهذا انطلقت الأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة من عقالها وتحوّلت إلى ظاهرة وجائحة من الهوس الدّيني. وما الهوس الدّيني إلاّ شكل من أشكال الجنون المجتمعي.

**ما بين الغوغاء والجماهير**

هناك فرق جوهري ما بين الغوغاء وما بين الجماهير. فمصطلح "الغوغاء"، كما رأينا، ذو

تحميلات أيديولوجية بحتة، هذا بينما مصطلح "الجماهير" ذو تحميلات ثقافيّة بحتة. ولهذا تثور الجماهير وتضرب بأرجلها الشارع وتتمكّن من إسقاط أعتى الأنظمة الدّيكتاتوريّة بالكلمة وحسب. هذا بينما تستخدم الغوغاء يديها دون الكلمة لتعمل على التّدمير بلا أي اتّجاه نحو، أو قدرة على التّعمير. ولهذا وصفهم الشّبلي بقوله: "الغوغاءُ هي الجماعة من النّاس إذا اجتمعوا، لم يُغلبوا؛ وإذا تفرّقوا، لم يُعرفوا". فبينما تتّجه دالّة الغوغاء نحو التّدمير مع انبهام الهويّة، تتّجه دالّة الجماهير إلى البناء وتحديد واكتساب الهويّة. فالغوغاء التي اقتحمت مبنى الكونغرس الأمريكي في يوم 6 يناير 2020م برعوا في التّدمير، هذا بينما لا تزال المؤسسات العدليّة تبذل كلّ ما في وسعها للتّعرّف عليهم، فما أصابت في هذا نجاحاً كبيراً بالنسبة لعددهم الضّخم. وفي المقابل، نلاحظ في ثورة ديسمبر السّودانيّة المجيدة كيف خرجت الجماهير بالملايين على امتداد الوطن، لكن دون إحداث أيّ تدمير. أكثر من ذلك أنّ هذه الجماهير نحت من تلقاء نفسها إلى تنظيم نفسها بحيث يمكن تعريف قطاعاتها فيما يُعرف الآن بلجان المقاومة إلخ.

**الأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة هي منبع تيّارات التّكفير في السّودان**

منذ تدشين السّلطنة الزّرقا (بمعنى "السّوداء")، نشب صراع خفي ما بين نمط التّديُّن الشّعبي من جانب ونمط التّديُّن الأورثوذوكسي من جانب آخر. النّمط الأوّل يعبر عن ثقافة المجتمع وعبقريّته في إحداث تشكيلة تفاعليّة ما بين الإسلام الوافد وبين الثّقافات السّودانيّة المحلّيّة. أمّا النّمط الثّاني فهو يعكس تشكيلة ثقافية قائمة بذاتها، لكنّها تنتمي لمجتمعات أخرى بخلاف الثّقافة السّودانيّة، أو لأزمان أخرى بخلاف الزّمن الحاضر، أو الماثل. وقد شهد السّودان صريعاً عنيفاً وكبيراً بين هذين النّمطين للتّديُّن. وعندنا أن قيام الدّولة الدّولة المهديّة وجملة فكرها المهدوي (وليس الثّورة المهدية بالضّرورة) تمثّل انتصار النّمط الثّاني على النّمط الأوّل. ومنذ ذلك التّاريخ ظلّت التّيّارات الأصولية التي تتّبع نمط التّديُّن الأورثوذوكسي في تنامٍ مضطرد على حساب المجموعات التي تتّبع نمط التّديُّن الشّعبي. وقد بلغت قمّة هذا في قيام الدّولة الدّينيّة وما تمخّض لاحقاً عن تكفير وتنفيذ حكم الإعدام بحقّ المفكّر الأستاذ محمود محمّد طه في يوم 18 يناير 1985م. وهي المرحلة التي لا نزال نعيش فيها حتّى اليوم.

وعليه، تنامي الحركات التّكفيريّة الذي نعيشه الآن، أكان ذلك على مستوى السّودان أم علي مستوى المسلمين جميعاً، يقع داخل الأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة وعمليّات تزييف الوعي

وتزييف الواقع، ثمّ الإقصاء الذي يبلغ مداه في تجريد المرء من حقّ الحياة بحجّة الكفر ومفارقة الملّة. وهنا علينا أن نتذكّر حقيقة هامّة، ألا وهي أنّ التّكفير لا يوجد في القرآن، بل هو في المرويّات عن النّبي محمّد. فالقرآن لا يُشير إلى أيّ حكم يتعلّق بالرّدّة، ذلك لأنّ الإسلام الدّين يقوم على الضّمير، بينما في الإسلام الدّولة، يصبح الإيمان بالإسلام أحد شروط حماية الدّولة نفسها (وهي طبعاً دولة تنتمي لمرحلة ما قبل الدّولة الوطنيّة)، وبهذا أصبح عدم الإيمان بالإسلام شكلاً من أشكال الخيانة العظمى. وكل هذا حدث عبر المرْويّات عن النّبي. وبالطّبع، لم تتوقّف مؤسّسة الدّولة على ما كانت عليه في القرن السّابع الميلادي؛ بل تطوّرت إلى أن بلغت مصاف الدّولة الوطنيّة غير المعنيّة بالضّمير، إذ تركت الضّمير للثّقافة والانفتاح والحرّيّة.

**كيف نواجه الحركات التّكفيريّة وجائحة الهوس الدّيني؟**

يحدّثنا التّاريخ بأنّك لا يمكنك أن تتحاور مع الهوس الدّيني والعنصريّة. فكما يقول المثل إنّك لا يمكن أن تعقلن الأشياء مع العنصريّة، يصحّ أيضاً القول إنّك، مهما فعلت، فلا يمكن أن تعقلن الأشياء مع الجنون you cannot reason with madness؛ فالعنصريّة شكل من أشكال الجنون. ويحدّثنا التّاريخ أن الهوس الدّيني والعنصري إمّا أن يسحقَك، أو أن تقوم أنت بسحقه either it crushes you, or you crush it.

هذا ما يحدّثنا به التّاريخ، في معنى ما رفدت به التّجارب حتّى الآن! ولكن ليس للتّاريخ وصفة واحدة لا يعدوها إلى غيرها، وإلاّ لم يعد هو التّاريخ. فكما قلنا، إنّ التّاريخ ليس فقط هو الماضي، بل هو ثلاثي الزّمن يشمل الماضي والحاضر والمستقبل. فاليوم في عصر العولمة وما بعد الحداثة، مع الانتقال السّريع للمعلومات بحيث أصبح العالم مجرّد قرية ـ في هذا العصر، يبقى التّعويل كبيراً على سرعة انتشار المعلومة المُفكّرة التي تملك القدرة على تفكيك تصلّب وتحجّر الأيديولوجيا بحيث تنجاب غشاوتها عن العين وتستعيد الرؤوس عقلانيّتها وتتحرّر من جنون الهوس الدّيني والعنصري. فالأيديولوجيا ليست جينيّة! هذا ما يُبقي جذوة الأمل فينا تتلألأ ذُبالتُها بالرّغم من هُبوب رياح الأيديولوجيا العاتية التي تهبُّ الآن من كلّ حدبٍ وصوب. ففي النّهاية سوف تنتصر الثّقافة لا محالة، بينما ستنهزم الأيديولوجيا. وما انتصارُ الثّقافة إلاّ انتصارُ الإنسانيّة!

## ما هو معيار تحديد أنّ فقهاً دينيّاً بعينه ينتمي للثّقافة أو للأيديولوجيا؟

في رأينا أنّه لا بدّ من تحديد المعيار الذي عبره يمكننا أن نحكم ما إذا كانت الأيديولوجيا قد سيطرت على الدّين أم لا. بدءاً لا بدّ من أن نُشير إلى أنّ تعبير "سيطرة الأيديولوجيا على الدّين" ليس سوى تعبير مجازي في حدّ ذاته. فالأيديولوجيا، أيّ أيديولوجيا، لا يمكنها أن تسيطر على أيّ دين طالما كان ديناً. فالدّين ثقافة! الأيديولوجيا تسيطر على الفهم الفقهي للدّين، ثمّ تخلق الوهم بأنّ هذا الفهم الفقهي هو الدّين نفسه، ولكن هيهات. وهذا هو مُناط استخدامنا للتّعبير على مجازيّته.

المعيار، في رأينا، هو أنّه كلّما قلّت واضمحلّت حريّة التّفكير وحريّة التّعبير في أيّ فقه ديني، ذلك بأن تحتلّ المحرّمات والممنوعات، بجانب المحظورات، كلّ أو أغلب الصّفحة، كلّما كان ذلك مؤشّراً إلى أنّ الأيديولوجيا قد سيطرت على ذلك الفقه. ومن ثمّ تعمل الأيديولوجيا على خلق الوهم بأنّ هذا الفقه المُحرِّماتي هو الدّين وما عداه فالباطل. هنا نلاحظ أنّ حريّة التّعبير وحريّة التّفكير ومجمل الحريّات الأساسيّة الأخرى قد اضمحلّت وأصبحت تشغل هامش الصّفحة الرّئيسيّة التي تحتلُّها المُحرّمات والممنوعات .. إلخ. بهذا يتحوّل الدّين (ممثّلاً في مذهب فقهي بعينه، وليس على وجه التّحقيق الدّين نفسه) إلى أيديولوجيا.

وفي المقابل، كلّما شغلت صفحةَ الفقه في عمومها الحريّة عامّةً، بما يعني حريّة التّفكير وحريّة التّعبير ومجمل الحريّات التي تقع ضمن الحقوق الأساسيّة، وأصبحت الممنوعات والمحرّمات والمحظورات تحتلّ هامش صفحة الفقه، كلّما تحوّل الدّين إلى طاقة ثقافيّة تتّجه دالّتُه نحو البناء والتّعمير وتحقيق التّغيير المنشود. وبهذا يتحوّل الدّين إلى قوّة وطاقة ثقافيّة جبّارة تخلق الحضارة والنّهضة. فالدّولة الوطنيّة نفسها، بوصفها منتجاً حضاريّاً، جاءت كأثر لحركة تحرّر ديني هي حركة الإصلاح الدّيني بقيادة مارتن لوثر في عام 1517م. فقد شكّل الوعي بالحقّ الإنساني في أن يتمذهب الإنسان وفق المذهب الكاثوليكي أو المذهب البروتستانتي إحدى أخطر مراحل تطوّر الوعي النّاجم عن بروز حركة الإصلاح بقيادة مارتن لوثر، ذلك ضمن الصّراع الدّيني الذي نشب لاحقاً. وكان النّاتج الجدلي بين هذين العاملين هو التّوافق في جمهوريّة الأراضي المنخفضة على أنّ الدّولة ليست مسئولة عن الضّمير. وإنّما لهذا تقرّر تحديد حدود هذه الدّولة بخريطة جغرافيّة بعينها، تمارس داخلها السّيادة بموجب الاستقلاليّة التي تحقّقت لها في اتّفاقيّة ويستفاليا. وهكذا تمّ فصل الدّين عن الدّولة، ما يعني عمليّاً امتناع

الدّولة عن سنّ أيّ قوانين ذات أساس ديني بموجب الإلزاميّة الدّينيّة، بالضّرورة وفق فقهٍ دينيٍّ بعينه.

وعليه، كلّما اتّجهت المذاهب الفقهيّة الدّينيّة إلى الانفتاح الثّقافي، كلّما تحوّل الدّين المُعتَمَل في الصّدور إلى طاقة نهضويّة؛ وبالعكس، كلّما اتّجهت المذاهب الدّينيّة إلى الانغلاق الأيديولوجي، كلّما تحوّل الدّين المُعتَمَل في الصّدور إلى قوّة هدم وتدمير.

**الدّين الإسلامي ومشروع الاستنارة**

في الظّنّ أنّه لا يمكن تحقيق أيّ قدر من الاستنارة الدّينيّة، فيما يلي المسلمين، ما لم يتمكّنوا من ابتناء فقه ديني استناري يقوم بدوره على فكر ديني استناري أيضاً. فمواجهة الهوس الدّيني بجملة من الآراء الفقهيّة المتطايرة Volatile والمتناثرة دون منهج متكامل، يعني في حقيقة الأمر أن يخوض المسلمون هذه المعركة الضّميريّة والثّقافيّة وهم متسلّحون بالدّرجة الأولى بنفس أسلحة الهوس الدّيني الأيديولوجيّة، وليست الثّقافيّة. فالقاعدة الأساسيّة هنا هي مواجهة ظاهرة الهوس الدّيني والعنصري والتّكفيري بفكر ديني متكامل فقهيّاً، وليس مجرّد العمل والبحث بين تلافيف النّصوص والمقولات الدّينيّة عن موقف يعارض ويناقض حجّة بعينها يستند على المهووس دينيّاً.

بجانب هذا، يبقى أن نقول إنّ أهمّ قاعدة يُنصح باتّباعها في مواجهة جائحة الهوس الدّيني والعنصري هو العمل في سبيل تحقيق الاستنارة الدّينيّة عبر الحوار Dialogue، وليس الاستغلاق، أي "الإيديولوق" Ideologue. ولا يمكن أن تتحقّق هذه الاستنارة الدّينيّة إلاّ بتحرير الفقه الدّيني الإسلامي من الأيديولوجيا التي شابته خلال عمليّة تحوّله إلى ثقافة، أي عندما تنزّل من اللاهوت إلى النّاسوت. فبينما ينتمي الدّين في سماحته (على ألوهيّته) إلى الثّقافة في حال تنزّله بين البشر، ينتمي الهوس الدّيني إلى الأيديولوجيا. فالدّين ثقافي، في معنى أنّ غاية أيّ دين هي أن يتحوّل إلى ثقافة. هذا بينما التّيّارات الاجتماعيّة غير الثّقافيّة تنحو إلى اختطاف الدّين عبر أدلجته.

في هذا الصّدد (تحقيق الاستنارة الدّينيّة عبر الحوار)، فإنّ الصّدق مع النّفس في عمليّة تحقيق الاستنارة الدّينيّة يحتّم التّقيّد بمبدأ الارتباط engagement مع ضحايا ظاهرة الهوس الدّيني، ذلك بدلاً عن فكّ الارتباط بهم disengagement واعتزالهم. وما نعنيه بالارتباط يختلف تماماً

عن الاكتفاء بالعمل على إلحاق الهزيمة بهم بتفنيد موقفهم الضّعيف فكريّاً وبنيويّاً وسلوكيّاً، فهذا أدخل في اعتزالهم عبر شوطنتهم. إذ مهما بلغت بهم درجة الهوس الدّيني والعنصري، تبقى هناك حقيقة أنّهم بشر، ما يعني كامل استحقاقهم في أن يُعاملوا بالقدر الضّروري واللازم من الإنسانيّة، إيماناً بإنسانيّتهم المجروحة بالأيديولوجيا، ثمّ أملاً في إنسانيّتهم بأن تسود وتستعيد نقاءها وذكاءها الثّقافيّين. وإنّما لتأكيد وتكريس القيمة الثّقافيّة للإنسان، نحت تيّارات ما بعد الحداثة إلى إلغاء عقوبة الإعدام، ما يعني نسبيّة الحكم على جريمة تجريد الآخرين من الحياة. ولهذا لا يجوز اليأس من النّزعة الثّقافيّة في الإنسان الأيديولوجي مهما حدث.

## الإبداع ودوره في تحقيق الاستنارة

هناك مؤسّسات ضروريّة في عمليّة تحقيق الاستنارة الفكريّة، أوّلها (كما سبقت إلى ذلك الإشارة) هو اختطاط منهج ديني يحقّق للدّين تنزّلاته الثّقافيّة بحيث يحمي المجتمع من أيّ تيّارات لاختطافه أيديولوجيّاً. أمّا الأمر الثّاني، فهو مؤسّسات الإبداع، وعلى رأسها المسرح (وتشمل عندنا كلّ مؤسّسات الدّراما الحديثة). فما يفعله المسرح من كشف للاستغلاق مقابل الانفتاح الثّقافي، بجانب وضع الضّمير الفردي والجمعي (أي الثّقافي) في مواجهة التّبلّد والاستغلاق، يكشف عن قدرات هائلة في إحداث التّغيير عبر قدراته الفائقة في إدارة الحوار بين الفرد والفرد، وبين الفرد وضميره، ثمّ بين الفرد والمجتمع. بعد هذا تأتي المؤسّسات العدليّة، الدّستوريّة والقانونيّة، بجانب مؤسّسات إنفاذ القانون، من حيث حماية الفرد والمجتمع بما يحقّق ويضمن قيم الحريّة والعدل والسّلام، أي القيم الثّقافيّة. في هذا الصّدد نرى أن نركّز حديثنا عن المسرح. وإنّما لهذا جاءت المقولة الخالدة: إعطني مسرحاً، أُعطيك أمّة!

## الغباء الأيديولوجي

الأيديولوجيا تورّث الغباء الأيديولوجي (وهو معيار قياسي عام وسلبي)، بمثلما تورّث في خاتمة أمرها الغباء الشّخصي ولو كانت معدّلات الذكاء في دماغ الشّخص المعني قد بلغت درجاتٍ عالية. فنظرة عامّة وسريعة لحركة الإخوان المسلمين في السّودان وإلى كوادرها القياديّة المتعلّمة تكفي لملاحظة أنّها تلقّت تعليما أعلى في أرقى الجامعات الوطنيّة والعالميّة، ما يعني انفتاحهم على المنتج الحضاري العالمي في أرقى صوره. ثمّ قارن كيف تنكّبوا محجّة الدّيموقراطيّة الغرّاء (1985م ـ 1989م)، فدبّروا انقلابهم في 30 يونيو 1989م، ثم أقاموا

دولتهم التي لم ينازعهم فيها على الأمر أيّ قوّة أخرى لمدى ثلاثين عاماً. في كلّ هذا، ظلموا النّاس كما لو كانت رسالتُهم هي ظلم الشّعب والاقتصاص منه؛ ثمّ أفسدوا في الأرض فساداً لم يسبقهم عليه حتّى الاستعمار المصري التّركي الذي قام على الجباية واقتصاد الرّيع دون تحقيق الحدّ الأدنى من التّعمير الذي استمدّ مصطلح "الاستعمار" اسمه منه؛ ثمّ فرّطوا في الوحدة الوطنيّة وقسّموا البلاد، بل وباعوا بعد أقاليمها (ومن يبيع الوطن، كمن يبيع أمّه في المزاد) رشوةً وثمناً لحماقاتهم وأخطائهم القاتلة في حقّ جيرانهم؛ ثمّ أكثر وأخطر من هذا، فقد أثبتوا بالدّليل العملي أنّهم لم يتمكّنوا (وبكلّ أسف حتّى هذه اللحظة) من فهم ما تعنيه "مؤسّسة الدّولة الوطنيّة"، وكيف أنّ عَلمانيّتها ليست سوى شرط بنيوي لها بدونه سوف يتفكّك بنيان الدّولة طوبةً إثر طوبة.

دعونا نتأمّل في كلّ هذا، وليدُلُّنا أحدُهم ومعه القرّاء، إذا ما كان في هذا مقدار خردلة من الذّكاء، الشّخصي والوجودي! إذ ليس أدلّ على الغباء الأيديولوجي ممّا فعلته هذه الحركة التي رفعت شعار الدّين عالياً، ثمّ برغم هذا تمرّغت في زخم الفساد كما يتمرّغ الخنزير في قاذوراته. لقد فعلوا كلّ هذه الأفاعيل باسم الإسلام، فتصوّروا وتأمّلوا!

إلاّ أنّ أخطر ما كشفوه من حالات الغباء الأيديولوجي والشّخصي هم عدم قدرتهم تماماً (أللهم إلاّ قلّة قليلة لا يُعتدُّ بها) على فهم طبيعة الثّورة الشّعبيّة المجيدة التي أطاحت بحكمهم في 18 ديسمبر 2018م. فقد أثبت الإخوان المسلمون (وكلّ من والاهم في مواقفهم الأيديولوجيّة التي تقف كشاهد حيّ لحالة من حالات الغباء الأيديولوجي والشّخصي الفريدة) أنّهم كآل البوربون، لم يفهموا شيئاً، كما لم ينسوا شيئاً بالمرّة. فقد عجزوا عن أن يفهموا ما تعنيه ثورة شعبيّة أجمع العالم كلّه على أنّها غير مسبوقة في تاريخ البشريّة، دع عنك تاريخ الشّعبي السّوداني الذي اجترح ثورتين قبلها اعتمدتا على سلاح السّلميّة. كما لم يفهموا ويستوعبوا طبيعة الأخطاء القاتلة التي ارتكبوها ودرجة الانحطاط الأخلاقي التي انحدروا إليها وتحدّروا بها بالوطن. فالحكم الرّاشد يُخرج أطيب ما في الشّعب، بينما يخرج الحكم الفاسد أسوأ ما في الشّعب. ولكن، كما قلنا، فإنّ الثّقافة تنتصر في النّهاية دون حاجة لاستخدام القوّة المادّيّة وعنف الدّولة. كلّ هذا عجزوا عن فهمه ولا يزالون يقيمون في ضلالهم القديم، إذ يحلمون باستعادة حكمهم. كيف؟ عبر تأليب الغوغاء Mob Mobilization! أي بنفس تكتيكاتهم التي أوردتهم موارد الهلاك. فعلاً هم لم يتعلّموا شيئاً كما لم ينسوا شيئاً.

إنّ هذه الجائحة من الهوس الدّيني والغباء الأيديولوجي لا يمكن مواجهتها بالفكر وحده، ولا بالتّسامح وحده، ولا بالقانون وحده؛ بل، في الحقّ، لا يمكن مواجهتها بكل هذا مجتمعاً. فحسب فكيف نواجهها؟ نواجهها بكلّ هذا، نعم، لكن مصحوباً بالإبداع! بالفنّ عموماً، أكان شعراً أم قصّةً أم غناءً، وعلى وجه الخصوص المسرح والدّراما والسّينما! وقد أشرنا في كتبنا إلى هذا بإسهاب، فليُراجع في مظانّه. فالفنّ له قدرة عجيبة في التّغلغل داخل ضمير الفرد والجماعة وإيقاظ روح الإنسانيّة النّائمة والمخدّرة؛ والفنّ قادر على إحياء الضّمير الميّت للفرد وجعله قادراً على استعادة إنسانيّته التي ربّما لم تبقَ منها غير الرّسوم والجسوم دون المحتوى. لا غرو أنّ جماعات الهوس الدّيني والأيديولوجي ليس فقط لا يعرفون الفنّ بمختلف ضروبه، بل يكفّرونه. وما الفنُّ مطلقاً إلاّ الجمال؛ ومن يكره الجمالَ، فإنّه إنّما يكره الحقَّ، ولا يكره الحقَّ إلاّ من يكره نفسَه أولاً.

**ما بين الآفروعموميّة والإسلاموعروبيّة: أيّهما ثقافة وأيّهما أيديولوجيا؟**

فيما يلينا هنا في السّودان، على أقلّ تقدير، يمكن ملاحظة أنّ الإسلاموعروبيّة تعمل على تزييف وعي الأفارقة، المستعربين منهم وغير المستعربين، بأنّهم ليسوا فقط عرباً، بل هم عربُ العرب. هذا وسط سخريّة وهُزء العرب العاربة وسلقهم لمن يصادفونه من السّودانيّين بألسنةٍ حِداد، لا يرعون فيهم إلاًّ ولا ذمّة. الأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة تفعل هذا ولو كان هذا على حساب سماحة الدّين وحنانِه؛ بل حتّى لو كان هذا على حساب مستوى اللغة العربيّة في المدارس والجامعات عندنا، حيث أصبح لدينا، خلال سنوات دولة الإنقاذ الإسلاموعروبيّة الثّلاثين، خريجو جامعات لا يستطيعون أن يكتبوا جملة صحيحة باللغة العربيّة. وعلى هذا يمكن أن نخلص إلى أنّ الإسلاموعروبيّة هي أيديولوجيا. بالطّبع، هذا ليس سوى تكرار لما ظللنا نستعرضه في طول وعرض صفحات هذا الكتاب.

أمّا إذا جئنا إلى الآفروعموميّة Pan Africanism، في السّودان بوجهٍ خاص، أوّل ما نلاحظه هو أنّها تعمل على ترفيع وعي السّودانيّين بهويّتهم الأفريقيّة السّوداء، ذلك من خلال الاهتمام ورعاية هويّتنا هذه عبر تطوير ثقافاتنا الأفريقيّة من عادات وتقاليد ولغات. هذا دون أن تُحرم أحداً، فرداً أومجموعةً، من أن يزعم بأنّه عربي، شريطة ألاّ يحاول أن يعمّم هذا على جميع السّودانيّين. أي، باختصار، تعمل الآفروعموميّة على ترفيع الوعي بالهويّة السّودانيّة بوصفها

ثقافة. وهذا وحده يحسم المسألة ويجعل أيّ عاقل وموضوعي يخلص إلى أنّ الآفروعموميّة ليست أيديولوجيا بل هي ثقافة. وبموجب هذا، ليست الآفروعموميّة بتيّار عنصري، ذلك بدليل أنّ موقف الآفروعموميّة في السّودان من الثّقافة العربيّة الإسلاميّة يكمن في جانبين ثقافيّين؛ الأوّل هو أنّنا عربفونيّون، بما يعني التقعيد الفكري الثّقافي، غير الأيديولوجي، لمسألة التحدّث باللغة العربيّة بمختلف لهجاتها، دون أيّ ادّعاء بأن السّودانيّين هم عرب بالضّرورة. الجانب الثّاني هو قبول وجود عرب بيننا ينبغي على الدّولة أن تحفظ حقوقهم بوصفهم جزءاً لا يتجزأ من مكوّنات الهويّة السّودانيّة.

اليوم في السّودان، وفي ظلّ غلواء الأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة وسيطرة مؤسّساتها الاجتماعيّة على مؤسّسة الدّولة بما يهدّد وجود الدّولة نفسها، قد تمايزت الصّفوف! فنحن إمّا إسلاموعروبيّون أو آفروعموميّون. ففي ظلّ الاستقطاب الحاد الذي صنعته الأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة، ومنهجها المعهود في التّعامل مع النّاس بطريقة "إن لم تكن معي، فأنت عدوّي"، لا يبقى من موقف غير أن يحدّد الجميع مواقفهم. حتّى المجموعات التي تصنّف نفسها على أنّها عربيّة، يبقى عليها أن تحدّد موقفها. فالآفروعموميّة ليست وقفاً على الأفارقة السّود فحسب، بل هي مفتوحة لكلّ من يؤمن بعدالة قضيّتهم المتمثّلة في اضطهادهم لمجرّد سواد ألوانهم. أمّا السّودانيّون الأفارقةُ السّود الذين يقفون ما بين بين، فليعلموا بأنّهم لن يكسبوا بهذا الإسلاموعروبيّين في نفس الوقت الذي سيفوتهم فيه شرف الانتماء لهويّتهم الحقّة. هؤلاء يقفون في مرحلة لا تختلف إلاّ اختلاف مقدار، وليس اختلاف نوع، عن مجموعات السّودانيّين الأفارقة السّود الذين لا يُنكرون أفريقيّتهم فحسب، بل يكرهون ذواتِهم لمجرّد كونهم أفارقةً سوداً. هؤلاء يتحوّلون، بوعي منهم أو بغير وعي، إلى رصيد جاهز للخلايا النّائمة للأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة، وهؤلاء أشرُّ عناصر الأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة.

**ألا ما أعظم الإنسان!**

وما عظمةُ الإنسان إلاّ من عظمة الله! لا غرو أن خلق اللهُ الإنسانَ على صورته. فهناك ثلاثة مؤسّسات خلقها الإنسان لا تزال تقف على قمّة سنام كلّ ما أنتجته البشريّةُ عبر التّاريخ. هذه المؤسّسات هي، من حيث عظمتها وخطر شأنها بالتّرتيب: الأسرة، ثمّ المجتمع، ثمّ أخيراً وليس آخراً الدّولة. وفي ظنّي أنّ هذه المؤسّسات الثلاث لم تجد حظّها من الاهتمام الكافي في دولة

ما بعد الاستعمار ومجمل الفكر الذي تدفّق ولا يزال يتدفّق لمعالجة مشاكلها.

فالأسرة، وهي في رأينا أعظم ما أنتجته البشريّةُ حتّى الآن، تقوم بأمر ربّما يبدو أنّه غاية في البساطة، بينما هو ليس بذلك إذا ما نظرنا إليها من زاوية فقدانها له وانعدامه. فالأسرة في جوهر وظيفتها تقوم على استحقاق إنساني يا طالما انصرفت عنه الأنظار لطول العهد به، وبالتّالي للتّعامل معه على أنّه أمر معطى taken for granted. هذا الحقّ الإنساني هو ببساطة حقّ الحبّ والحنان الذي يستحقُّه أيّ إنسان لمحضّ أنّه إنسان. هذا ما تمنحُه الأسرة! فأعضاء الأسرة يتحابّون ويتوادّون فيما بينهم لا بسبب استحقاقهم هذا الحبّ جرّاء حسن التّصرّف وحسن الأخلاق، بل لمحض أنّهم بشر. هذه هي القيمة الأساسيّة التي قامت عليها كلّ قيم حقوق الإنسان. بل هذه هي القيمة التي سعى الإنسان لتكريسها عندما شرع في تأسيس مؤسّسة المجتمع، ولاحقاً مؤسّسة الدّولة.

وعليه، يمكن أن نقول بأنّ المجتمع ليس سوى مؤسّسة تحدّدت وظيفتُها الأساسيّة بغرض إتمام وظائف مؤسّسة الأسرة على نطاق أوسع. وإنّما لهذا نجد أعضاء مجتمع بعينه يتحابّون ويتوادّون، لا بسبب تميّزهم على غيرهم كما قد يتوهّم البعض، بل لتحقيق إنسانيّة الإنسان من حيث هو إنسان. وعندما قرّرت بعضُ المجتمعات إلغاء عقوبة الإعدام، كان ذلك بفهم أنّ الإنسان، مطلق إنسان، بما في ذلك قاتل الإنسان نفسه، يستحقّ أن يُكرّم، وأُولى درجات التّكريم هي حقّ الحياة، حتّى لو كان هذا الإنسان قد سلب إنساناً آخر حقّ الحياة.

ثمّ تقدّمت البشريّة خطوة أخرى عملاقة، ذلك بابتنائها لمؤسّسة الدّولة. لقد انتبه ماكس فيبر Max Weber إلى أنّ إحدى أخطر وظائف الدّولة هي احتكار حقّ استخدام العنف، ذلك ضمن نظريّته عن عبقريّة بيروقراطيّة الدّولة. ولكم صدق في هذا! إلاّ أنّ أخلاقيّة منشأ مؤسّسة الدّولة هو تكريم الإنسان بابتناء مؤسّسة تعمل ليل نهار في سبيل حماية حقوقه وإسعاده، اوّلاً بأن تحمل عنه عبء ممارسة العنف الشّخصي، ذلك عبر عمليّات معقّدة تتعلّق بتفويض سلطاته الفرديّة إلى المستوى السّياسي. وقد بلغت مؤسّسة الدّولة إحدى أعلى قمم التّطوّر بابتناء الدّولة الوطنيّة. بيد أنّ هذا ليس منتهى قمّة التّطوّر، وفي هذا نظر وتأمُّل!

***

وبعد؛ هذا ما أردنا أن نلخّص به مفاكراتِنا حول منهج التّحليل الثّقافي. فهذا الكتاب هو نفسه، في عمومه، محاولة (لا شكّ قاصرة) لتلخيص، وشرح معميّات، منهج التّحليل الثّقافي. وعندما

أبحرنا في خضمّه، وجدنا أنّه هو نفسه يحتاج إلى خلاصة الخلاصة. ولسنا في حاجةٍ لتكرار ما قلناه بخصوص الطّريقة المثلى للتّعامل مع الفكر. لكن لا بأس من كلمة قصيرةٍ للذّكرى. فالفكرُ لا يُدحضُ، بل يُناقش. فهو إذا لم يكن فكراً، فإنّه لا يستحقُّ عناء التّوقّف عنده.

# خاتمة

**عودٌ على بدء؛**

نختم بتكرار قولنا إن الشعوب لا تُدان مهما نُسبت إليها شنيعاتُ الفِعال والخصال. كما لا تبوءُ الثقافاتُ بشرور الأيديولوجيا ولا تُدمغُ بها. فالنازية التي ضخّت الزيت في نار الحرب العالمية الثانية ليست مسئولية الشعب الألماني النبيل نُبل جميع شعوب الأرض. إنها شرّ من شرور الأيديولوجيا. وكذلك ما فعله منسوبو الحضارة الغربية المسيحية بشعوب العالم الثالث المستضعفين من رق واستعمار وسرقة لثرواتهم؛ فهذه الشرور لا يمكن نسبتها لعلة مركبة في ثقافات هذه الشعوب الكريمة. ومثله ما فعله منسوبو الحضارة الغربية اليهودومسيحية ومنسوبو الحضارة العربية والإسلامية بالأفارقة السود من تحقير ونفي لإنسانيتهم dehumanization، أكان ذلك عبر الرق أو عبر العنصرية ضد كل ما هو أسود. فجميع هذه الشرور لا يمكن إحالتها لليهود أو المسيحيين أو الغربيين أو للمسلمين أو للعرب أو للثقافات التي صدروا عنها. إنها موبقات الأيديولوجيا! ومثله ما تفعله الدولة الإسرائيلية بالفلسطينيين الآن من تنكيل وتجريد من أبسط الحقوق الإنسانية؛ فهذا الشر غير المسبوق إلا بالرق والاستعمار ومحارق الإبادة النازية التي تعرّض لها اليهود من دولة ألمانيا لا يجوز تحميله لليهود كبشر، أو اليهودية كدين، بل للأيديولوجيا الصهيونية. فلا الثقافات ولا الشعوب تتحمل شرور بعض منسوبيها عندما تجتاحهم جائحة الأيديولوجيا. ولهذا ليس فقط لا نتفق مع من يوجهون الإدانة للعرب (عاربةً ومستعربةً) فيما يتعلّق بالصراع الثقافي (وهو صراع حول السلطة وهذا مكمن اشتباك الأيديولوجيا معه)، بل نتبرأُ منهم وننظر إليهم بوصفهم جزءاً من المشكلة، لا جزءاً من الحل. فالثقافة مطلقاً إنسانية واستقلالية وأخلاق وجمال، والأيديولوجيا مطلقاً غير إنسانية وتزييفية وشر مستطير وقبحٌ تشمئزّ منه النفوس المعافاة.

أمّا الآفروعمومية فهي طوق النجاة لجميع قطاعات الشعب السوداني، من نظر منهم إلى نفسه على أنّه فعلاً أفريقي أسود أو من لم ينظر إلى نفسه على أنّه كذلك. فالضيم التاريخي ممثلاً في الرقّ بوصفه الوضعية المحتملة لكل شخص أسود، والتحقير المنظم بطول التاريخ للأفارقة السود لدرجة إلغاء الإنسانية dehumanization، يجعل من دعوى الآفروعمومية والعمل على رفع هذا الضيم وتحرير البشر من غلوائها (ضحايا وجناة معاً) دعوةً نبيلة ربما غير مسبوقة في تاريخ البشرية. واليوم تقف أفريقيا جنوب الصحراء (أي أفريقيا السوداء) في

مفترق الطرق بعد أكثر من نصف قرن من استقلال دولها. فلئن يكن الاستعمار الاحتلالي Occupational Colonialism قد رحل مخلّفاً وراءه رسوم دولة وطنية بلا محتوى، إلا أن الاستعمار المُحدث Neocolonialism قد حلّ محلّه بغية استمرار نهب ثروات القارة السمراء وإبقائها على تخلفها. وكما قلنا مراراً، وبحسب ما يعكسه لنا التاريخ، لا توجد حالة واحدة من الرفاهية لم تنتج بصورة مباشرة عن حالة من حالات الاستغلال. وتقف رفاهية الغرب دليلاً قاطعاً على هذا، وعلى من يغالط في هذا، عليه أن يقرأ ما كتبه والتر رودني عن أوروبا وكيف أفقرت أفريقيا. وتقبع أفريقيا السوداء المعاصرة في أدنى سلّم الاستغلال دون أن يُتيح لها التاريخ ولو فرصةً واحدةً لاستغلال أي جهة أخرى، وهذا شرف كبير لها لو تأملناه بعمق. كما لم يبق من هو أضعف من أفريقيا السوداء لتستغلّه إذا بلغت بها عِماية الأيديولوجيا حدّ أن تفعل هذا. ويعني هذا، ضمن ما يعني، أنّها إذا أرادت أن تنهض فعليها أن تفعل هذا دون استغلال أي جهة أخرى. أي يتوجّب عليها أن تفعل ما لم يفعله أحد قبلها عبر التاريخ، أي أن تصنع التاريخ في أعظم صوره. فإما هذا، أو أنها مقضيٌّ عليها doomed. هذا التحدي التاريخي، غير المسبوق في تاريخ البشرية جمعاء، هو ما يجعل من دعوى الآفروعمومية من أسمى الدعوات وأنبلها. ولهذا هي حركة مفتوحة لجميع البشر الذي لا يزالون يرفعون من قيمة الإنسانية، بصرف النظر أكانوا سوداً أم بيضاً.

انطلاقاً من كلّ هذا، آلت حركة الآفروعمومية على ألاّ تسمح بتحييدها عبر تجريدها من مركزية المظالم التاريخية غير المسبوقة التي حاقت بالأفارقة السود لمجرد أنهم بشر سود. فمن جانب، كونُنا جميعاً أفارقة سوداً هو قدرُنا وواقعُنا، ومن لا يريد أن يتصالح مع حقائق واقعه يعيش في أوهام الأيديولوجيا وزيفها. ومن الجانب الآخر، كونُنا ظللنا هدفاً تاريخياً للعنصرية والاضطهاد بوصفنا سوداً يجعل هذه الحقيقة تقع في مركزية وعينا، ليس فقط بما حاق بنا، بل لتحريرنا من عُقد هذا الاضطهاد بمواجهته في جانب، ولتحرير من ورثوا تركة اضطهادنا من شعوب الأرض بجعلها تواجه هذه الحقيقة، لا الهرب منها، في جانب آخر. وهذا هو ردُّنا للسّودانيين الذين لا يريدون مواجهة هذه الحقيقة فيعملون للتحايل عليها وعلى حقيقة أننا شعب أفريقي أسود، ذلك بالدعوة لأن نكون سودانيين فحسب: لا عرباً ولا أفارقةً سودا! لهؤلاء التعساء نقول لهم: حسناً! دعونا نكون سودانيين فحسب! فماذا يعني هذا إن لم يكن يعني أن ننطلق من حقيقة دلالة كلمة "سودانيين"؟ أفلا تعني مباشرةً أننا سود! إن الطريق السالكة

الوحيدة لتحرير نفوسنا من مركّب النقص الذي عملت الأيديولوجيا الإسلاموعروبية على زرعه فينا هو مواجهة حقيقة أننا شعب أفريقي أسود فعليّاً بما يقتضي أن ينعكس هذا فينا جمالياً، لا أن نبذل كل ما في وسعنا لتحاشي مواجهة هذه الحقيقة والنّفور من كلّ ما هو أسود. فهذا هو ما أسميناه باغتراب الهوية واستلابها، وهو لعمري نقيض الاستقلالية.

أما بخصوص منهج التحليل الثقافي وتفريعاته المتعلقة بصراع الهامش والمركز، فإننا نلفت نظر الغافلين (دون المتغافلين) إلى حقيقة آن أوان التصالح معها، ألا وهي أنه لا يوجد في السودان منهج فكري استضمن محاربة العنصرية في بنية تنظيره وتأسيساته الفكرية بصورة أساسية بخلاف هذا المنهج. كما وجب لفت النظر إلى أن معرفة الصفوة السودانية الخاضعة للأيديولوجيا الإسلاموعروبية ومتابعتهم لمعارك محاربة العنصرية في العالم بصورة عامة ومحاربة العنصرية ضد الأفارقة السود بصورة خاصة غائبة بدرجة كبيرة عن واعيتهم، ليس لأن غالبيتهم لا تقرأ فحسب، بل لأن هذه الغالبية في دخيلة نفسها تتحامى مواجهة حقيقة أنها تنتمي للأفارقة السود وتعاني مما يعانيه جميع الأفارقة السود من عنصرية وتمييز وتحامل. فالصفوة السودانية الخاضعة للأيديولوجيا الإسلاموعروبية تتعامل مع أفريقيا السوداء من وراء ظهرها، ذلك لإقبالها وتهافتها على العرب العاربة. فبينما يفتح لنا الأفارقة السود أذرعَهم مرحبين، يتعامل معهم العرب العاربة من وراء ظهورهم لا يريدون أن يُكحلوا أعينهم بسواد لون صفوتنا المغتربة والمستلبة. من ذلك ما قاله إيليّا أبو ماضي في قصديته "فلوريدا":

كلُّ الذي لاحَ في أرضِها حَسَنٌ وأحسنُ الكلِّ في عينِي أهاليها
إلاّ ذوو السّحَنِ السّوداءِ واعجباً أجنّةٌ وذبابٌ في نواحيها؟
إنّي لَيَكْبُتُ روحي أنْ أُلاحظَهم بمُقلةٍ أبْصَرتْ فيها غوانيها

وقبله ما قاله المتنبّي في هجائه لكافور الإخشيدي السوداني:

العَبدُ ليسَ لِحُرٍّ صالحٍ بأخٍ لَو أنهُ في ثيابِ الحرِّ مولودُ
لا تشتَرِ العَبد إلا والعَصَا معه إن العَبِيدَ لأنجاسٌ مَناكيدُ
ما كُنتُ أَحسَبُني أَحيا إلى زَمَنٍ يُسيء بي فيهِ عَبدٌ وَهْوَ مَحمودُ

وهذا بالضبط ما تقوم به الصفوة السودانية الخاضعة للأيديولوجيا الإسلاموعروبية بإعادة إنتاج كلّ هذا هنا داخل السودان، ذلك بتدريس هذه القصائد في المناهج التعليمية (المرحلة الوسطى وبعدها الثّانوي العام حتّى سبعينات القرن العشرين). أي قبل سنوات الإنقاذ بزمن

طويل. ويكشف لنا هذا تطابق المواقف الأيديولوجيّة للصّفوة السّودانيّة مع نظام الإنقاذ. خذوا مثالاً ظاهرة تسمية الأحياء بأسماء مدن عربيّة، كما لو لم يجدوا لها أسماء محلّيّة، هل تروها بدأت مع الإنقاذ أم أنّها سبقت الإنقاذ بعقود! وهذا ما نعنيه بفراغ الذّات من ذاتها، وفي هذا نظر وتأمّل. لكل هذا يتم عمداً إنتاج الوهم القائل بأن ما نقوله وفق منهج التحليل الثقافي غريب ولا علاقة له بالعلوم الاجتماعية، لا لشيء سوى لجهل هذه الصفوة الإسلاموعروبية بتاريخ ومناهج محاربة العنصرية، فضلاً عن جهلهم المريع بأسس علوم الاجتماع والأنثربولوجيا والاقتصاد السياسي. فهي لا تقرأ، ولو قرأت لا تفقه! ثمّ إنّهم لا يريدون مواجهة واقعهم وحقيقة أنهم ينتمون للضحايا الذين تُمارس عليهم هذه العنصرية. بدلاً عن هذا يفضلون أن يعيشوا في وهم أنهم ينتمون للجناة الذين يمارسون هذه العنصرية.

كان من المتوقع عندنا، في خضم الحرب الأيديولوجية التي يشنّها المركز ضد قوى الهامش، أن يتم تشويه متعمّد لهذا المنهج، وهو حقيقةً ما اضطلعت به الخلايا النائمة ونشطت فيه ولا تزال. إننا في هذه المعركة الفكرية نحارب في جبهتين، الأولى شرح وتمليك مفاصل احتجاج منهجنا بالحسنى للقطاعات العريضة من شعبنا. أما الجبهة الثانية فهي فضح تكتيكات الخلايا النائمة للأيديولوجيا الإسلاموعروبية، أكانت قد قرأت أو سمعت، أم لم تقرأ ولم تسمع، ما كتبناه وقلناه. فهي تخشى أن تقرأ خشية الاستنارة وأن تتحرر من رِبْقة الأيديولوجيا.

دعونا نضرب مثلاً يكشف استغلاقهم وغلواءهم بنفس درجة استغلاق وغلواء الأيديولوجيا الإسلاموعروبية. فبقدر ما كتبنا وقلنا إن فهمنا للهامش والمركز لا يقوم على الجغرافيا أو العرق (السلالة)، ظلّوا يرددون عكس هذا وينسبونه لنا في غباءٍ أيديولوجي أشبه بغباء خراف مزرعة الحيوان لجورج أورويل. وبقدر ما اشتملت كتاباتُنا ومحاضراتُنا على فصول بأكملها عن الاقتصاد وموضعه المنهجي في منظومة تنظير منهج التحليل الثقافي، نراهم يرددون بنفس ذلك الغباء والجهل أن منهج التحليل الثقافي يقوم على الثقافة دون الاقتصاد. فلا فهمُهم هذا للثقافة هو فهمُنا، ولا فهمُهم القاصر للاقتصاد هو فهمُنا. إنهم بهذا يتظاهرون بمحاورتنا بينما يدور كلامُهم خارج إطار رؤيتنا ولا علاقة له بما نكتبه ولا بما نقوله. فلو قالوا إنّ تأسيسنا للاقتصاد داخل بنية منهج التحليل الثقافي غير سليم، إذن لعذرناهم، فهذه محاورة. لكن أن يذهبوا إلى أن منهج التحليل الثقافي (لمجرد اعتقالهم للثقافة في فهم محدود وقاصر) يعتمد على الثقافة دون الاقتصاد، فهو مما لا عذر لهم فيه.

# بيبليوقرافيا

## مراجع عربية


أبّكر آدم آسماعيل (ترجمة وتحرير). 2020. **دفاتر البان آف. البان آفريكانيزم: قضايا أساسيّة.** القاهرة.

أبّكر آدم إسماعيل. 2015. **جدلية الهامش والمركز: قراءة جديدة في دفاتر االصراع في السودان.** القاهرة: منظمة حقوق الإنسان. (هذا هو زمن الطبعة الأولى بالرغم من أن الكتاب ظل قيد التداول لأكثر من عشرين عاماً قبل طباعته بصورة رسمية).

إبراهيم فوزي باشا. 1319 هـ [1901]. **السّودان بين يدي غردون وكتشنر.** جزءان. القاهرة: مطبعة الآداب والمؤيّد (بخصوص تسمية بلاد الجنوب ببلاد العبيد).

أبو الفرج الأصفهاني. 1965. **مقاتل الطالبيين.** تحقيق وتقديم كاظم المظفّر. الطبعة الثانية. بغداد.

أحمد أحمد سيد أحمد. 2000. **تاريخ الخرطوم.** القاهرة: الهيئة المصريّة للكتاب.

أحمد ألياس حسين. 2012. **السودان: الوعي بالذات وتأصيل الهوية.** 3 أجزاء. الخرطوم. الجزء الأول ص.ص. 164 – 168.

أحمد محمد علي الحاكم. 1990. **هوّية السودان الثقافية: منظور تاريخي.** الخرطوم: دار جامعة الخرطوم للنّشر.

إدريس سالم الحسن. 1996. الدين أيديولوجيا. في: **كتابات سودانية.** العدد 2، السنة الأولى، 1996.

إيديث كريزويل، روبرت وشنو، ألبرت بيرغسين، وجيمس وينسون هنتر. 2008. **التّحليل الثّقافي: ميشيل فوكو، يورغين هابرماس، بيتر ل. بيرغر، وماري دوغلاس.** ترجمة فاروق أحمد مصطفى محمّد حافظ دياب، نادية العشماوي، هندومة محمّد أنور. القاهرة: المركز القومي للتّرجمة.

إيليّا أبو ماضي. **ديوان إيليّا أبو ماضي.** دراسة وتقديم وتحقيق نشأت المصري. القاهرة: مكتبة جزيرة الورد.

الباقر العفيف. 2007. **وجوه خلف الحرب: الهويّة والنّزاعات الأهليّة في السّودان.** الخرطوم: مركز الخاتم عدلان للاستنارة الفكريّة.

بركات موسى الحوّاتي. 2010. **صفحات من تاريخ السّودان: الذّاتيّة السّودانيّة: دراسة في المكان والإنسان والأحداث.** كتاب الخرطوم الجديدة رقم 94 الخرطوم: هيئة الخرطوم للطّباعة والنّشر.

حكيم آدي وميريكا شيروود. 2019. **تاريخ البان آفريكانيزم: رموز سياسيّة من أفريقيا والشّتات منذ عام 1787م.** ترجمة أبكر آدم إسماعيل. القاهرة.

حيدر إبراهيم. 2017. إثيوبيا: التّحيّات الطّيّبات. متاح على الشّبكة بتاريخ 7 أغسطس 2017م: http://sudaneseonline.com/cgi-bin/sdb/2bb.cgi?seq=msg&board=490&msg=1502087113&rn=0

سوزان أبو الهوى. 2016. االنضال الفلسطيني هو نضال أسود. ترجمة قصي همرور: متاح في الشبكة: http://www.albaeed.com/archives/5795

الشّيخ محمّد الشّيخ. 1987. **التحليل الفاعلي: تحليل الشخصية السّودانية عبر روايتي «موسم الهجرة إلى الشمال» و «عرس الزين».** الخرطوم.

الشّيخ محمّد الشّيخ. 2001. **التّحليل الفاعلي: نحو نظريّة حول الإنسان.** الشّارقة: دائرة الثّقافة والإعلام.

شوقي بدرى. 2018. يا الصادق لقد آن الاوان لكي تترجلوا عن ظهر هذا الشعب. مقالة بموقع

سودانيز أونلاين بتاريخ 14 يوليو 2018 على الرّابط:
http://sudaneseonline.com/cgi-bin/sdb/2bb.cgi?seq=msg&board=7&msg=1531612007&rn=0

صدّيق أمبدّة. 2017. **قلمُ التّعليم وبَلَمُ المتعلّمين: مقالات في التّعليم والتّنمية**. الخرطوم: دار مدارك للنّشر والتّوزيع.

صلاح أحمد إبراهيم. بل نحن عربُ العرب! **جريدة الصحافة**، الثلاثاء 1967/10/25م.

الطيب أحمد هارون. 2014. **الجزيرة أبا: همس التاريخ**. الخرطوم: دار جامعة السودان المفتوحة للنّشر.

عشاري أحمد محمود. 2016. في ذكرى ضحايا مذبحة الضعين. موقع الرّاكوبة الإليكتروني. يوم 28 مارس 2017: https://www.alrakoba.net/2699421

عشاري أحمد محمود وسليمان بلدو. 1987. **مذبحة الضعين والرق في السودان**. الخرطوم.

عمر القرّاي. 2013. ندم .. الرئيس! في موقع صحيفة التغيير الإليكتروني بتاريخ 24 يوليو 2013:
https://www.altaghyeer.info/2013/07/24/%D9%D9%AF%D8%86%D9-%D9%A7%D9%A6%D9%84%D8%B1%D8%B3%D8%A7/

عمر القرّاي. 2007. **الصّادق المهدي: الانكفائيّة ودعاوى التّجديد**. الخرطوم: دار عزّة للنّشر والتّوزيع.

عمر مصطفى شركيان. 2018. الصّادق المهدي.. تجلّيات زعيم طائفي. الحلقات من 1 إلى 6. بموقع سودانايل الإليكتروني: http://www.sudanile.com/109212.

عبد الغفّار محمد أحمد. 1988. **قضايا للنقاش: في إطار إفريقية السّودان وعروبته**. دار جامعة

الخرطوم للنشر، الخرطوم.

عبد الهادي الصديق. 2006. **الحزام السوداني: جغرافيته وتاريخه الحضاري**. أمدرمان: مركز عبد الكريم ميرغني.

عمرو صالح يسن. 2015. **التّفكير النّقدي: مدخل في طبيعة المحاجّة وأنواعها**. بيروت: الشّبكة العربيّة للأبحاث والنّشر معتمكين للأبحاث والنّشر.

فرانز فانون. 2020. **إهاب أسود وأقنعة بيضاء**. ترجمة أبّكر آدم آسماعيل. القاهرة.

فلاديمير لينين. 1977. **لينين: الأعمال الكاملة**. مجلّد 18. موسكو: دار التّقدّم. (صفحات 485 – 486). يمكن مطالعته في: **فلاديمير إيليتش لينين: حول الصّحافة**. ترجمة فخري كريم. "لمناسبة مرور عشر سنوات على صدور البرافدا": "فأوروبا البرجوازية والإمبريالية الهرمة التي اعتادت أن تعتبر نفسَها مركز الكون، قد تقيّحت وانفجرت مثل دُمّلة متقيّحة في أوّل مجزرة إمبريالية". صفحة 17: https://www.scribd.com/document/244116275/

قصي همرور. قيد النّشر. **سُعاةُ أفريقيا: مدخل إلى تاريخ وآفاق الحركة الآفروعمومية**.

قصي همرور. قيد النّشر. **السُّلطة الخامسة: نحو توطين التكنولوجيا**. الخرطوم: دار جامعة الخرطوم للنّشر.

قصي همرور. 2019. الطّبيعة الأيديولوجيّة لقوى الحريّة والتّغيير. مقال في المدوّنة على الشّبكة: https://www.facebook.com/Gussai/posts/10157571598888243.

قصي همرور. 2015. **السّلطة الخامسة: من أين تأتي التّكنولوجيا: حول توطين التّكنولوجيا وعوامل الاجتماع والبيئة والتّنمية**. القاهرة: أوراق للنّشر والتّوزيع.

كويزي كوا براه. 2020. **تتبّعات: البان آفريكانيزم وتحدّيات الوحدة الأفريقيّة العالميّة**. ترجمة

أبكر آدم إسماعيل. القاهرة.

المتنبّي (أبو الطّيّب أحمد بن حسين الجعفي المتنبي). 1983. **ديوان المتنبي**. مجلّد واحد. بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر.

محمّد جلال أحمد هاشم. قيد النّشر. **منهج التّحليل الثّقافي: فشل مشروع الحداثة في السّودان وتحدّيات ما بعد الحداثة**. (الطّبعة الأولى).

محمّد جلال أحمد هاشم. قيد النّشر. **الإسلام الثّقافي: فقه ما بعد الحداثة**. (الطّبعة الأولى).

محمّد جلال أحمد هاشم. قيد النّشر. **منهج التّحليل الثّقافي: مشروع الدّولة الوطنيّة السّودانيّة**. (الطّبعة التّاسعة). الخرطوم: الدّار البيضاء للنّشر والتّوزيع.

محمّد جلال أحمد هاشم. قيد النّشر. **منهج التّحليل الثّقافي: مشروع الدّولة الوطنيّة السّودانيّة**. (الطّبعة التّاسعة). الخرطوم: الدّار البيضاء للنّشر والتّوزيع.
محمّد جلال أحمد هاشم. تحت الطّبع. **منهج التّحليل الثّقافي: صراع الهامش والمركز**. الطّبعة الثّانية. الخرطوم: الدّار البيضاء للنّشر والتّوزيع.

محمد جلال أحمد هاشم. 2020. **السّودانوعروبيّة أو تحالف الهاربين**. جوبا (جنوب السّودان): سكرتارية التّريب والبحوث والتّخطيط.

محمّد جلال أحمد هاشم. 2018أ. **منهج التّحليل الثّقافي: مشروع الدّولة االوطنيّة السّودانيّة وظاهرة الثّورة والدّيموقراطيّة** ـ الطّبعة الثّامنة. أ الخرطوم: الدّار البيضاء للنّشر والتّوزيع.

محمّد جلال أحمد هاشم. 2018ب. تراوح عمليّة الوعي الوطني وذبح صورة السّوداني في الإعلام العربي. بمدونتي (19 يونيو 2018): https://mjalalhashim.blogspot.com/

محمّد جلال أحمد هاشم. 2018ج. محاضرة بالفيسبوك عن الأسس الفكرية لحركة الآفروعمومية بموقع Sudan Voices بتاريخ 24 مايو 2018 احتفالاً بيوم أفريقيا: https://www.

/facebook.com/sudanvoices

محمّد جلال أحمد هاشم. 2018د. الأطعمة السّودانيّة: ثراؤها وتنوّعها وإمكانيّة انتشارها عالميّاً. ورقة قدّمت في مؤتمر موسوعة الطّعام في السّودان: ثقافة، هويّة، تنمية مستدامة، أمن، سياحة، سعادة، بالخرطوم في 9 ـ 10 مايو 2018م، بيت التّراث، مركز الفحيل للإنتاج الثّقافي والإعلامي والتّوثيق، الخرطوم.

محمد جلال أحمد هاشم. 2018هـ. الإصلاح الدّيني في أوروبا أنجب بنتاً نجيبة هي الدولة الوطنية؛ والدولة الوطنية بدورها أنجبت بنتاً نجيبةً هي العَلمانية. نادي الفلسفة السوداني بالتعاون مع مجلة الحداثة السودانية. ندوة الإصلاح الديني والعَلمانية. الأحد 8 أبريل 2018م. قاعة الشارقة ـ جامعة الخرطوم الساعة الثالثة ظهراً.

محمّد جلال أحمد هاشم. 2016أ. مؤسّسة الدّولة الوطنيّة في السّودان ومشروع الحداثة: تحدّيات الإثنيّة والدّيموقراطيّة. في حيدر ابراهيم علي (إعداد وتحرير). 2016. **استقلال السودان: ستون عاماً من التجربة والخطأ: 1956 ـ 2016**. القاهرة: مركز الدراسات السودانية.

محمّد جلال أحمد هاشم. 2016ب. الحزب الشّيوعي السّوداني .. الله لا جاب يوم شكرك! كُتب المقال بمناسبة المؤتمر الخامس للحزب في عام 2009م ونُشر في بمدونة الكاتب يوم 14 مايو 2016م: https://mjalalhashim.blogspot.com/search?updated-max=2016-06-07:00-05T15:11:00

محمّد جلال أحمد هاشم. 2014. **جزيرة صاي .. قصّة الحضارة: قضايا التّنمية والتّهميش في بلاد النّوبة**. مركز عبد الكريم الثقافي: أمدرمان.

محمّد جلال هاشم. 2011. هل هناك جنوبيّون بشمال السّودان؟ مقال نُشر بموقع الجزيرة. نت بتاريخ 31 مايو 2011: http://www.aljazeera.net/NR/exeres/BFF8158D-0FECD5BED538.htm-A4DD-4759-AF09

محمّد جلال أحمد هاشم. 2009. مشروع الحداثة: والانتقال من نموذج إنسان سنّار إلى نموذج إنسان أمدرمان. اتّحاد الكتّاب السّودانيّين. التّعايش الاجتماعي. مداولات قدّمت في مؤتمر اتّحاد الكتّاب السّودانيّين المنعقد بقاعة الشّارقة بجامعة الخرطوم في يوم 14 أبريل 2009م تحت عنوان "التّعايش الاجتماعي".

محمّد جلال أحمد هاشم. 1997. نحو منهج لإحياء التّراث السّوداني: الثّقافة النّوبيّة كحالة دراسيّة. ورقة قُدّمت في منتدى الفولكلور السّوداني بمعهد الدّراسات الأفريقيّة والأسيويّة. 30 أكتوبر 1997. متاحة على الشّبكة عالميّاً (روجعت يوم 22 أكتوبر 2018م): https:// -25T17:12:00-06-mjalalhashim.blogspot.com/search?updated-max=2009 max-results=20&start=11&by-date=false&07:00

محمّد جلال أحمد هاشم. 1986. المسئوليّة الثّقافيّة للنّصّ الدّرامي. منتدى الثّلاثاء بكليّة الدّراسات العليا بجامعة الخرطوم. الأسبوع الأخير من ديسمبر 1986م.

منتصر الطيب. 2015. **تجليات التناقل البشري: ما بين الجين والميم**. الخرطوم: دار مدارك للنشر والتوزيع.

منصور خالد. 2011. **انفصال جنوب السّودان، زلزال الشّرق الأوسط وشمال أفريقيا، إيديولوجيّات أم عقائد**. الخرطوم: دار مدارك للنّشر.

منصور خالد. 2010. **تكاثر النّزاعز وتناقص الأوتاد: حول قضايا التّغيير السّياسي ومشكلات الحرب والسّلام**. الخرطوم: دار مدارك للنّشر والتّوزيع.

منصور خالد. 2009. **جنوب السودان في المخيلة العربية: الصورة الزائفة والقمع التاريخي**. القاهرة.

منصور خالد. 2003. **السودان: أهوال الحرب وطموحات السلام: قصة بلدين**. القاهرة: مكتبة بستان المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع.

منصور خالد. 1993. **النخبة السّودانية وإدمان الفشل**. جزءان. القاهرة: دار الأمين للنشر والتوزيع.

منصور خالد. 1979. **حوار مع الصفوة**. الخرطوم: دار جامعة الخرطوم للنشر.

نور الدين ساتي. 1981. الحوار بين المكونات الثقافية للأمة السودانية. الحلقة 3. في: **مجلة الثقافة السودانية**. السنة الخامسة، العدد 17، فبراير.

النور عثمان أبكّر. 1967. "لست عربياً ولكن". **جريدة الصحافة**. 19 سبتمبر 1967.

**المصادر**

الإنجيل المقدّس (العهد القديم ـ سفر التّكوين، قصّة نوح وأبنائه).

دستور السّودان لعام 2005م.

تصريحات صلاح قوش، رئيس جهاز الأمن والمخابرات، في: **صحيفة الجريدة**، عدد 3 يناير 2018م بخصوص التّفكير في تغيير العاصمة من الخرطوم إلى كوستي أو مروي.

رئاسة الجمهوريّة. 27 سبتمبر 2018. "رئيس الجمهورية يؤكد اهمية دور الادارة الاهلية في تعزيز الامن والاستقرار بالبلاد". بالموقع الرّسمي لرئاسة الجمهوريّة:
http://www.presidency.gov.sd/news/President%20of%20the%20Republic%20stresses%20the%20importance%20of%20the%20role%20of%20civil%20administration%20in%20enhancing%20security%20and%20stability%20in%20the%20country

قانون الجنسيّة السّودانيّة لعام 1994م مقروءاً مع تعديل 2011م.

مقابلة مع كمال الدّين عبّاس المحامي (ممثّل حزب الأمّة في مؤتمر المائدة المستديرة عام 1965م). في حساب خاتم أبو بكر على اليوتيوب (4 يناير 2011) على الرّابط:

https://www.youtube.com/watch?v=5U7LeHafbvA

منافيستو مؤتمر الوطن السّوداني المتّحد (كوش) Congress of United Sudan Homeland CUSH -، الخرطوم، 1996م.

منظّمة الهوسا السّودانيّة الدّوليّة. 21 – 22 سبتمبر 2018 . بيان "حول أحداث الدّندر. باريس، فرنسا.

## Non-Arabic References

Abulhawa, Susan. 2013. Confronting anti-black racism in the Arab world: The Arab slave trade is a fact of history, and anti-black racism in the region is something that must be addressed. 7 Jul 2013: https://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2013201362472519107 2/06/86.html

Abulhawa, Susan. 2013. The Palestinian struggle is a black struggle. 11 June 2013. The Electronic Intifada: https://electronicintifada.net/content/palestinian-struggle-black-struggle/12530

Afif (al-), al-Baqir. 2002. The Crisis of Identity in Northern Sudan: A Dilemma of a Black People with a White Culture. A paper presented to the CODESRIA African Humanities Institute. Tenured by the Programme of African Studies at the Northwestern University, Evanston.

Ali, Zeinab Mohamed. 2013. The Sudanese in Arab Media: Misrepresentation or Misconception? A Dissertation submitted in fulfilling the requirement for the degree of MSc at the College of Mathematics, American University

of Sharjah.

Amin, S. 1974. *Accumulation on a World Scale: A Critique of the Theory of Underdevelopment*. New York: Monthly Review Press.

Amin, S. 1978. *The Arab Nation: Nationalism and Class Struggle*. London: Zed Press Ltd.

Awad (al), Ahmed. 1980a. *Sudan Defence Force: Origin and Role, 1925 - 1955*. Khartoum University: Institute of African & Asian Studies.

Awad (al), Ahmed. 1980b. Militarism in the Colonial Experience. In: *Sudan Notes & Records* (**SNR**). Vol. LXI.

Bankie, B.F. & Mchombu, K. ed. 2006. *Pan Africanism: Strengthening the Unity of Africa and its Diaspora*. Windhoek: Gamsberg Macmillan Publishers. PP. 244 - 267.

Bell, Herman. 1989. Language and Ethnic Identity in the Sudan and the Soviet Union: A Comparative Study. In: Hurreiz, Sayyid H. & Abdel Salam, El Fatih A. (ed.). 1989. *Ethnicity, Conflict and National Integration in the Sudan*. Sudan Library Series (16). Khartoum: Institute of African and Asian Studies.

Breasted, James Henry. 1933. *The Dawn of Concience*. New York & London: Charles Scribner's Sons.

Caton, Steven C. 1987. *Power, Persuasion, and Language: a Critique of the Segmentary Model in the Middle East*. In: International Journal of

Middle East Studies. Vol. 19. PP. 77 - 102.

Céline, Spector. 2013. Spirit, General Spirit. Translated from French by Philip Stewart. In: *A Montesquieu Dictionary* [online], directed by Catherine Volpilhac-Auger, ENS Lyon, September 2013: http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/en/article/1376474276/en/

Chinweizu, Onsucheka J. & Madubuike, Ihechukwu. 1980. *Towards the Decolonization of African Literature*. Howard University Press.

Chinweizu, Onsucheka J. 1987. *Decolonizing the African Mind*. London: Sundoor.

Clarke, A. 1997. *Situational Analysis: Grounded Theory after the Post modern Turn*. California. London. New Delhi: Sage Publications, Inc.

Cunnison, Ian. 1971. Classification by Genealogy: A Problem of the Baqqara Belt. In Hasan, Y. F. (ed.). *Sudan in Africa*. Khartoum: Khartoum University Press.

Dawkins, Richard. 2006. *The Selfish Gene*. (30th anniversary ed.). Oxford: Oxford University Press.

Dyde, S.W. 1896. *Hegel's Philosophy of Right*. London: George Bell & Sons.

Elsiddig, Abdelhadi. n.d. *Sudan and Pan-Africanism*. Tr. Leslie McLoughlin. Khartoum: Centre for Strategic Studies.

Glaser, B.G. 1998. *Doing Grounded Theory: Issues and Discussions*. Mill Valley. Cal.: Sociology Press.

Hall, Stuart. 1997. Race, the Floating Signifier. Education Foundation: https://msu.edu/course/ams/280/hall3.html

Hasan (al), Idris Salim. 1990. *Nimeiri and the Turuq*. Khartoum: Khartoum University Press.

Hasan, Y.F. 1973. *The Arabs and the Sudan: from the Seventh to the early Sixteenth Century*. Khartoum: Khartoum University Press.

Hashim, M. Jalal. 2019. *To be or not to be: Sudan at Crossroads*. Dar es Salam: Mkuki na Nyota Publishers LTD.

Hashim, M. Jalal. 2013. The Spread of War in Northern Sudan: Things Fall apart, the Centre cannot hold. The Second Forum of Civil Society Advocacy Options on Sudan & South Sudan. Ghion Hotel. Addis Ababa (Ethiopia). 16 - 18 May 2013.

Hashim, M. Jalal. 2011a. Beware Khartoum Government! Those are Northerners, not Southerners. And essay published in the blog on 14 July 2011: http://www.mjalalhashim.blogspot.com/

Hashim, M. Jalal. 2011b. The Apartheid State of Northern Sudan: the Policy of Demographic engineering and the making of Civil Wars. The African Writings. An essay available worldwide at: http://blogs.african-writing.com/blog/archives/287

Hashim, M. Jalal. 2009. Sudanese Music: A Loud Voice silenced by an Inconvenient Ideology: An Historical Review. In the blog: www.mjalalhashim.blogspot.com. Post on Wednesday, September 09, 2009.

Hashim, M. Jalal. 2006a. Islamization and Arabization of Africans as a Means to Political Power in the Sudan: Contradictions of Discrimination based on the Blackness of Skin and Stigma of Slavery and their Contribution to the Civil Wars. In: Bankie, B.F. & Mchombu, K. ed. 2006. *Pan Africanism: Strengthening the Unity of Africa and its Diaspora*. Windhoek: Gamsberg Macmillan Publishers. PP 244 - 267.

Hashim, M. Jalal. 2006b. The Policies of De-Nubianization in Egypt and Sudan: an Ancient People on the Brink of Extinction. The International Reparation Conference. Conference Theme: Transformation, Reparation Repatriation and Reconciliation. Ghana, West Africa, Accra July 21 - 1 August 2006.

Held, D., Aderson, J., Gieben, B., Hall, S., Harris, L., Lewis, P., Parker, N., & Turok, B. (ed.). 1983. *States and Societies*. Oxford: Martin Roberson (in association with the Open Unversity).

Hurreiz, S. H. 1966. Birth, Marriage, Death and Initiation Customs and Beliefs in the Central Sudan. Unpublished M. A. Thesis. Leeds (UK): University of Leeds.

Mahmoud, Ushari & Baldu, S. 1987. *The Di'ein Massacre and the Institution of Slavery in the Sudan*. Khartoum.

Marx, Karl. 1844. The Introduction to: *A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right*. In: *Deutsch-Französische Jahrbücher*, February 1844.

Mazrui, Ali. 1971. The Multiple Marginality of the Sudan. In: Hasan, Yusuf Fadl (ed). *Sudan in Africa*. Khartoum: Khartoum University Press.

Moland, Lydia L. 2011. *Hegel on Political Identity: Patriotism, Nationality, Cosmopolitanism*. Northwestern University Press.

Montesquieu (Baron de) Charles de Socondat. 1914. *The Spirit of the Laws*. Vol. 2. Trans. Thomas Nugent. London.

Mawut, Lazarus Leek. 1983. *Dinka resistance to condominium rule: 1902 - 1932*. Khartoum: Graduate College, University of Khartoum.

Nyaba, Peter Adwok. 2006. Arab Racism in the Sudan: Its Historical Source and Modern Manifestation. In: Prah, Kwesi K (ed). 2006. *Reflections on the Arab-led Slavery of Africans*. Cape Town: the Centre for Advanced Studies of African Societies (CASAS).

Nyerere, Mwalimu Julius. 2011. *Freedom and a New World Economic Order: a Selection from Speeches: 1974 - 1999*. Oxford: Oxford University Press.

Park, Robert Ezra, R. D. McKenzie & Ernest Burgess. 1925. *The City: Suggestions for the Study of Human Nature in the Urban Environment*. Chicago: University of Chicago Press.

Park, Robert Ezra. 1928. Human Migration and the Marginal Man. In: *American Journal of Sociology*. 33: 881 - 893.

Prah, Kwesi K. (ed). 2014. *Africanism or Continentalism: Mobilizing Global Africans for Renaissance and Unity. Selected Documents from the 8th pan African Congress*. University of Witwatersrand Campus, 14th to 16th January 2014. Cape Town: The Centre for Advanced Studies of African Society (CASAS).

Prah, Kwesi K. 2006a. *The African Nation: The State of the Nation*. Cape Town: the Centre for Advanced Studies of African Societies (CASAS).

Prah, Kwesi K. (ed). 2006b. *Racism in the Global African Experience*. Cape Town: the Centre for Advanced Studies of African Societies (CASAS).

Prah, Kwesi K. (ed). 2006c. *Reflections on the Arab-led Slavery of Africans*. Cape Town: the Centre for Advanced Studies of African Societies (CASAS).

Rodney, Walter. 1972. *How Europe Underdeveloped Africa*. (6th reprint, 1983). London and Dar-Essalam: Bogle-L'Ouverture Publications, and Tanzanian Publishing House.

Rousseau, Jean-Jacques. 1987. *The Basic Political Writings*. Trans. Donald A. Cress. Indianapolis: Hacket Publishing House.

Schacht, R. 1971. *Alienation*. London: George Allen & Unwin.

Shiekheldin, H. Gusai. 2018. *Liberation and Technology: Development*

*Possibilities in pursuing Technological Autonomy*. Dar es Salam: Mkuki na Nyota Publishers.

Sikainga, Ahmed. 1996. *Slaves into Worker: Emancipation and Labour in Colonial Sudan*. Modern Middle-Eastern Studies No. 18. Austin, Texas.

Straus, A. & Corbin, J. 1998. *Basics of Qualitative Research: Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory*. 2nd ed. California. London. New Delhi: Sage Publications, Inc.

Stonequist, Everett V. 1937. *The Marginal Man: A Study in Personality and Culture Conflict*. New York: Charles Scribner's Sons.

Thompson, Anne. 2002. *Critical Reasoning: A Practical Introduction*. London & New York: Routledge Taylor & Francis Group.

Tylor, Edward B. 1920. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*. (1st Edition in 1871). London: John Murray.

Wallerstein, Immanuel.1989. *The Modern World-System III*. San Diego: Academic Press.

Wallerstein, Immanuel. 1983. *Historical Capitalism*. London: Verso.

Wallerstein, Immanuel. 1974. *The Modern World-System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York: Academic Press.

Welsby, D. (ed). 2000. *Life on the Desert Edge: Seven Thousand Years of Settlement in the Northern Dongola Reach of the Nile*. London: Sudan Archaeological Research society.

Williams, David Lay. 2014. *Rousseau's 'Social Contract': An Introduction*. Cambridge University Press

Wuthnow, R., Hunter, James D., Bergesen, A. & Kurzweil, E. 1984. *Cultural Analysis: The Works of Peter L. Berge, Mary Douglas, Michel Foucault, and Jurgen Habermas*. Law Book Co. of Australasia.

## Sources

The Congress of United Sudan Homeland (CUSH), Khartoum, 1996.

Durban Declaration and Programme of Action, 2001 (Conference convened by Durban International Convention Centre in Durban, South Africa, under UN auspices, from 31 August to 8 September 2001.

NewsWire: Queen Elizabeth Claims She Is 'Direct Descendant Of Prophet Muhammad: https://yournewswire.com/queen-elizabeth-descendant-muhammad/

Recommendations of the 8th Pan African Congress under: Mobilizing Global Africans, for Renaissance and Unity, the Social and Economic Conditions of Global Afro-Descendants. Witwatersrand University Campus. Johannesburg 14th-16th January 2014.

Shiekheldin, Gusai Hamror: http://suraadiq.blogspot.com/201806//blog-post.html?m=1

“Sociology of Ethnicity”. 2004. International Encyclopaedia of the Social and Behavioural Sciences. Amsterdam: Elsevier.

Egypt's minister insults Africans at the meeting of the United Nations Environmental Programme Assembly (UNEP), Nairobi, Kynia, 27 May 2016: https://tuko.co.ke/134967-drama-un-nairobi-egypt-minister-calls-africans-dogs-slaves.html