مُمكِنات السودان

الأسطورة الوطنية، وثقافة العمل

قصي همرور

جوبا ـ 2021م

الطّبعة الأولى

مُمكِنات السودان

الأسطورة الوطنية، وثقافة العمل

قصي همرور

جوبا ـ 2021م

الطّبعة الأولى

العنوان: مُمكِنات السودان: الأسطورة الوطنية، وثقافة العمل

المؤلِّف: قصي همر ور

الناشر: دار ويلّوس للنّشر والتّوزيع، جوبا، جنوب السّو دان

الطّبعة الأولى، جوبا، سبتمبر 2021 م

رقم الإيداع: 81125 / 2021

الترقيم الدولى: 978 – 977 – 6597 – 42 – 3

@حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

المحتويات

المقدّمة 7

الفصل الأوّل: الأسطورة الوطنية 17

الفصل الثّاني: الحوكمة: زاوية فنيّة وهيكلية 35

الفصل الثّالث: ثقافة العمل 51

الفصل الرّابع: حول صراع الهامش والمركز 71

الفصل الخامس: الصّراع بين المثقّفين السّودانيّين 89

خاتمة 99

بيبليوقرافيا 103

المقدّمة

هذا الكتيّب في جملته تجميع ودمج لكتابات منتقاة، نُشِر معظمها مسبقا، في الوسائط الإسفيرية (منصات ومواقع) أو في ملتقيات عامة، وكلها معنية بالسودان، ومعنيّة به إجمالا من مدخل ما هو ممكن، أي بسط بعض الفهم وتقديم بعض المقاربات (أو الحلول، ربما).

وبطبيعة الحال فهذه المساهمة ليست كل ما بذله المؤلف من المساهمة العامة، المكتوبة، في قضايا السودان، فهنالك أوراق أخرى، وهنالك مقالات عامة، وندوات وسمنارات، وهنالك أيضا الكثير من المحتوى المتعلّق بالسودان في الكتب التي نشرها المؤلف من قبل (وهي ـ أي الكتب – مؤلفات خاطبت مساحة قرّاء واسعة تشمل السودانيين وغيرهم، مثل كتب "حوكمة التنمية" و"السلطة الخامسة" و"سعاة افريقيا") . فقط في هذا الكتيّب تم تجميع ودمج عدد من الكتابات، والتقديم لها والتنسيق بينها، بحيث تخاطب مسألتين واسعتين: سميناهما "الأسطورة الوطنية" و"ثقافة العمل" في سياق السودان بصورة خاصة.

ما نعنيه بالأسطورة الوطنية هو تلك القصة التي نصنعها، صناعةً، بمعاول السرد والعمل والفنون والفلكلور، لتشكّل السمات والقيم الوطنية المشتركة، وهي تحاول أن تكون جامعةً لعدد كبير من الشعوب والتواريخ المتنوعة والمتداخلة، وهي تحاول كذلك، عبر تلك السمات والقيم، أن تحتضن رؤية إيجابية، ذاتية، لمجموعة من الناس يشتركون في أرضٍ ومصالح. التفكير في هذا الاصطلاح أفادنا فيه الكاتب عثمان عبدالله، أثناء نقاش مكتوب جرى بخصوص الصورة الكبيرة لعملية بناء الدولة. والأسطورة عادة ما تكون مزجا بين التاريخ والخيال، فهي ليست خيالا محضا كما هي ليست سردا تاريخيا جافا وملتزما بما يُدّعى أنه حقائق موضوعية فحسب، إنما يستند على التاريخ

(الحقائق الموضوعية) وعلى الخيال الجاذب ليصنع سرديّة لها مغزى وطموح، بحيث تشكّل وعي من يتبنّونها وتساعده على التوجّه ناحية غاية (أو غايات) متشابهة. ونرى أنه في الواقع هكذا تبتني الأمم تاريخها؛ ولعل أسوأ تاريخ لأي أمة هو تاريخ الوثائق الرسمية، أي المدوّن فيها (ولهذا أيضا جاءت الدعوة لإعادة كتابة تاريخ السودان). أكثر من ذلك، في حالة الأسطورة الوطنية، فنحن معذورون في استخدام الواقع (الحاضر) كذلك وليس التاريخ فحسب، لأن حاضرنا هو تاريخ أجيالنا القادمة كما هو يحمل بعض البدايات التاريخية لما نريد أن نراه مستقبلا.

ميّز عثمان عبدالله بين الهوية identity وبين الأسطورة القومية national myth، حيث قال: "من الأفضل نفك الارتباط بين identity وبين national myth. لأنه المهم لبناء دولة ماهو الهوية الموحدة بل الـ national myth. والـ national myth دي بتجي من تجربة مشتركة تتخدم بالفن لخلق الاسطورة القومية، ما من اختيار هوية جزئية من الهويات الموجودة جوة المجتمع."[1] وفي التجاوب والتناغم مع ما قاله عثمان، رأى المؤلف أن اصطلاح "الأسطورة الوطنية" أكثر توفيقا (الأمر الذي أيّده فيه عثمان). فالأسطورة الوطنية بهذا المعنى ليست جامعا لهويات متعددة (إثنية، لغوية، دينية، إلخ) فحسب، إنما متجاوزة لخطاب الهوية في ذلك المستوى، إلى أس قضية بناء الدولة القُطرية (الدولة العصرية) التي تقوم فيها مقتضيات الشراكة والحقوق والواجبات وفق الحدود الجيوسياسية (الجغرافية السياسية) ووفق تعريف المواطنة (مهما كانت الهويات الأخرى المتنوعة) ووفق العلاقة بين المواطنين ومؤسسات سيادة الدولة. وكأن عثمان هنا يلفت نظرنا إلى أن نقاش الهويات،

1. عثمان عبدالله، مقالة بمنصة فيسبوك، 27 أبريل 2021:
https://www.facebook.com/osman.abdalla.927/posts/10159293089384275

رغم أهميته، إلا أنه ليس المقاربة الأكثر عملية فيما يخص بناء الدولة، وأن مقاربة "الأسطورة الوطنية" تعالج القضية بصورة أكثر مباشرة واستدامة.

الشاهد أن سودانيين متنوعين لديهم 'تماهي' عام مع ميراث مختلط وظواهر تاريخية–ثقافية متنوعة من أنحاء القُطر ومن حقبه الزمانية، وهم في ذلك ليسوا بحاجة لأن يفسّروا تماهيهم هذا على أساس أنه تأييد وانحياز تام لتلك الظواهر مقابل أخرى من نفس المخزون/السياق السوداني العام. على سبيل المثال، قد يتماهى الكثير من السودانيين مع التراث الصوفي ومعالمه بدون أن يكونوا "متطرّقين" بالضرورة، وقد يروا من سمات الحركة/الثورة المهدية ما هو منعكس إيجابيا على جوانب ثقافية في حياتهم (ربما استقتها المهدية نفسها من ثقافات السودان وأعادت قولبتها ونشرها في ربوعه التي سيطرت عليها) بدون أن يكونوا "أنصارا" بالضرورة، وقد يتماهوا مع قصص بطولة مندي بنت السلطان عجبنا، وأبيها، بدون أن يكونوا من نفس منطقتها أو إثنيتها، وقد يسترجعوا بطولات المجموعات النيلية والشرقية في مواجهة الاستعمار.

وقد نشاهد آثار الحضارات القديمة بالسودان، وننظر في ميراث مروي وكوش والممالك النوبية المسيحية، ونتجمّل بها كلنا كسودانيين مع غض النظر عن مكان ميلادنا أو سلالتنا، وربما تناغمنا مع أشكال الفنون المسموعة والمرئية من مناطق متعددة من السودان بدون أن ننحدر نحن شخصيا من تلك المناطق، وربما أعجبتنا مواقف وأفكار شخصيات ومجموعات سودانية متنوعة، منذ ما قبل الاستقلال وعبر الحركة الوطنية وحتى ما بعد الاستقلال، في المجالات السياسية أو الثقافية، بدون أن نكون موالين ولاءً كاملا لبعض تلك الشخصيات والمجموعات، وربما تعجبنا باقة التشابهات الثقافية والممارسات التقليدية (في كسب العيش وفي الطقوس والمؤسسات الاجتماعية) بين الكثير من مجموعات السودان والكثير من مجموعات امتداد الحزام السوداني (من

شرق افريقيا لغربها ومابين الصحراء الكبرى والسافانا)[2]، كما تعجبنا باقة مماثلة من التشابهات بين شعوب حوض النيل، جنوب حدود السودان وشمالها، بحيث نتماهى مع هذه التشابهات وإن لم نؤمّن على كل واحدة منها تأمينا كاملا .... وهكذا دواليك. وكثيرا ما نتعاطى أصناف المأكولات، والأطباق، ونتداول الملبوسات والمكمّلات، من تنوّع مجموعات نفس البلد ولا نلتزم في إعجابنا وتعاطينا وتداولنا بمنتجات مجموعاتنا الصغيرة حصريّا، كما نتعلم ونقلّد بعض المزايا المعمارية من بعض مناطق البلاد وننشرها في بقية المناطق، وكذلك لبعض قطع الأثاث وأدوات الاستعمال في الحياة اليومية، إلخ. في الخلاصة، هنالك مشتركات ضخمة تشكّلت وتتشكّل، ومن المهم أن نستثمرها في بناء الدولة التي تسعنا جميعا بدل أن ننحو إلى صهر كل هذه الهويات في بوتقة واحدة لا تقبل غير الانصهار.

في كتابات سابقة، ركّزنا على أن جون قرنق، مثلا، منذ التسعينات كان يقول إن الحركة الشعبية تؤيد ان تكون اللغة العربية هي اللغة الاولى ـ الجامعة لشعوب السودان، ونتعامل معها كلغة سودانية، من مجمل النسيج السوداني، ويتعلمها الجميع، بدلا من أن نتعامل معها كأنها هوية كاملة وكأن قبولها هو تبويب للسودان كله في خانة انتصار 'الهوية' العروبية (والاسلامية) على كل المكونات السودانية الاخرى.[3] قرنق اشتهر بقوله إننا "مفروض ننظر لأنفسنا كسودانيين أولا"، من أجل أن هذه هي الحقيقة الموضوعية الابتدائية التي يمكن أن نتفق عليها كلنا، ومنها ننطلق لفهم وتنظيم بقية اختلافاتنا

2. عبدالهادي الصديق، 2005، **الحزام السوداني: جغرافيته وتاريخه الحضاري**. أمدرمان: مركز عبدالكريم ميرغني الثقافي.

3. John Garang de Mabior. 1992. *The Call for Democracy in Sudan*. Edited by Mansour Khalid. London; New York: Kegan Paul International.

وتنوعاتنا (ونحتفظ باختلافاتنا وتنوعاتنا هذه، لا نصهرها بالضرورة أو نهمّش بعضها لاجل البعض الآخر). محمود محمد طه قبل ذلك، منذ الخمسينات، تكلم وسعى في أن المساحة الأهم بالنسبة لنا هي المساحة التي امتزجت فيها مكونات شعوب السودان فأعطتنا تميّزا مشتركا أو خصوصية مشتركة كسودانيين، فهذه مساحة تداخل لا تلغي تنوعنا لكن تجعله موضع تلاقي وليس سبب تناحر، ومن ثم نتخذ مساحة الالتقاء هذه منصة لتعريف أنفسنا تعريفا عاما، كسودانيين، وننفتح على الجوار وعلى العالم وفق هذا التعريف (وقد وثّق لمواقف طه، هذه، عبدالله الفكي البشير بصورة ممتازة في كتابه "**محمود محمد طه وقضايا التهميش في السودان**").[4] أما يوسف كوة مكي، فهو من الذين انتقلوا برؤاهم من ضيق المسائل القومية لجبال النوبة إلى سعة القضايا الوطنية السودانية – كأنه يصح التعبير: من الهوية القومية إلى الأسطورة الوطنية ـ فتبنى مشروع السودان الجديد، وانضم للحركة الشعبية لتحرير السودان بعد أن اقتنع أن صلاح قضايا النوبة إنما هو في صلاح قضايا الدولة السودانية ككل.[5] ومثل يوسف كوة كثيرون آخرون، لكن يمكن أن نتخذه نموذجا ناصعا للظاهرة التي تشمل كثيرين غيره ـ منهم من انتقل عن دنيانا ومنهم من ما زال بين ظهرانينا.

من الأشياء التي يُضرب بها المثل ـ وهو مثال موفق ـ أن بسالة السودانيين وأنفتهم التي تجسدت في بلاء "الجهادية" (أنصار محمد أحمد عبدالله المهدي، في الحركة/الثورة المهدية) ضد القوات الدخيلة، إنما هي ميراث

---

4. عبدالله الفكي البشير، 2021، **محمود محمد طه وقضايا التهميش في السودان**. الخرطوم: دار باركود للنشر.

5. مبارك عبدالرحمن أردول، 2016، **في نقد حركة القوميين النوبة**، مشروع الفكر الديمقراطي، سلسلة قراءة من أجل التغيير، ص 75.

سوداني كامل الدسم، ويحق لنا جميعا التماهي معه في جوهره، بغض النظر عن الاتفاق مع كامل ميراث المهدية التاريخي والحاضر؛ ومثلما نتماهى (أو ينبغي لنا) مع بسالة وأنفة مندي بت السلطان عجبنا وجنودها. أمدرمان، مثلا، اليوم، نموذج لبلدة أقامتها جموع الجهادية التي جاءت لها من مناطق متنوعة في السودان، فرغم ان مجمل أهلها القدامى "عيال أنصار"، وتشرّبوا تلك الثقافة من بيوتهم وحواريهم، ستجد فيهم التنوّع السياسي الكبير بين استمرار الانحياز للمهدية وبين الاختلاف الكبير معها، وما بين ذلك. وعلى هذا يجوز أن نُضفي على أمدرمان صفة الأصالة والتاريخ، عطفا على أصالة وعمق تاريخية من صنعوها، هذا برغم حداثة عمرها الذي لم يبلغ حتى الآن 150 عاما. تماما مثلما نتماهى كذلك مع كوش والممالك النوبية القديمة بدون أن يعرف بعضنا بالضرورة إذا كان أولئك أسلافنا المباشرين ـ وفي ذلك حسنٌ ما فعل محمد جلال هاشم، حين سرد تاريخ جزيرة صاي، عبر زوايا الحفريات واللسانيات والأنثروبولوجيا، بحيث أنه انتهى في آخر المطاف لسرد التاريخ الاجتماعي لوطن السودان كله عبر تاريخ جزءٍ منه.[6] وهذا فنٌّ من فنون صناعة الأسطورة الوطنية، حين يمكن تقديم قصة أي جزءٍ من الوطن على أنها نموذج مصغّر microcosm من قصة الوطن بأكمله.

وفي النهاية، حتى الأسطورة الوطنية – كصنعة واعية واختيار جمعي – عندها محدوديات، فلا بد من الانتباه لأن تكون تلك الاسطورة مفتوحة على أساطير وطموحات متجاوزة للحدود القُطرية/الجيوسياسية الضيقة ومنتمية لفضاءات إنسانية أوسع وموضوعية اكثر (أي أنها كأسطورة محلية لا تتعارض أو تتصادم مع أساطير الانتماء الإنساني الأكبر وإنما تتناغم معها)، بحيث

6. محمد جلال هاشم، 2014، **جزيرة صاي.. قصة الحضارة: صراع الثقافات وقضايا التنمية والتهميش في بلاد النوبة**. أمدرمان: مركز عبدالكريم ميرغني.

تكون هذه الأسطورة الوطنية "انتماء استراتيجيا" وليس متقوقعا؛ أي بحيث لا تصبح تلك الأسطورة "هوية قومية" (وهو الأمر الذي نسعى لتجاوز الحاجة له أساسا بواسطة الأسطورة الوطنية)، لأن القوميات ميراث من الماضي مسحوب على الحاضر، وقد كانت مفيدة نسبيا وقوية في المراحل التاريخية السابقة، لكن مع دخول تغيرات القرن العشرين وما بعده أصبح التخندق في أنساق القوميات انتكاسا وتأخيرا لعقارب الساعة.[7] هذه هي النقطة المفتاحية: فالقبيلة مثلا، والطائفة، كان قد مرّت علينا حقب تاريخية كانت فيها هذه وحدات الاجتماع البشري هذه مناسبة ومفيدة ـ والطائفة كانت وما زالت أكثر تقدما من القبيلة ـ لكن عندما نسحب هذه الوحدات على عصرنا الحالي، بشروطه ومتطلباته المختلفة، تصبح متأخرة عن قاطرة التاريخ، تأخرا مكلفا جدا وضرره أكبر مما تبقى من فوائده.

في كتاب "**سعاة افريقيا**"،[8] حاجج المؤلف بأن الانتماء، الاجتماعي–

7. خطاب القومية يعود هذه الأيام مرة أخرى، وبتمثّلات مختلفة تبدو متناقضة ومتشاكسة لكن مشكلتها الأساسية واحدة (وكانت من محفزاته عودة خطاب الفاشية عالميا والذي اشرنا له منذ 2015) – ليس في السودان فحسب بل كوكبيا – والراجح للمرة الأخيرة في التاريخ؛ لأن مثل هذه الخطابات إما ساهمت في دق مسامير نعش البشرية هذه المرة أو تجاوزتها البشرية بلا رجعة (في حين كان لها بعض المتّسع في الماضي، وأحيانا لم تكن ضارة جدا لأن السياق التاريخي استوعب بعضها). ذلك لأن محك البشرية هو إما اعتبار مشاكلها وهويتها المشتركة أو السقوط معا في الهاوية ـ أي الدورة التاريخية العنيفة التي من شأنها نسف أي إيجابيات حضارية متراكمة عبر تواريخ شعوب الكوكب بدل البناء عليها والتوليف الخلّاق بينها. في صدد فهم هذه الظاهرة، نذكر قول الغزالي، في "ميزان العمل": "المذهب اسم مشترك لثلاث مراتب: إحداها ما يُتعصب له في المباهات والمناظرات، والأخرى ما يُسار به في التعليمات والإرشادات، والثالث، ما يعتقده الإنسان في نفسه، مما انكشف له من النظريات.... فاما المذهب بالاعتبار الأول، فهو نمط الآباء والأجداد، ومذهب المعلم ومذهب أهل البلد.... ويجري ذلك مجرى تناصر القبيلة بعضهم لبعض. ومبدأ هذا التعصب حرص جماعة على طلب الرياسة باستتباع العوام، ولا تنبعث دواعي العوام إلا بجامع يحمل على التظاهر."

8. قصي همرور، 2020، **سعاة افريقيا: مدخل إلى تاريخ وآفاق الحركة الافروعمومية.**

سياسي، الافروعمومي pan-Africanist هو "انتماء استراتيجي" وعنده دعومات موضوعية ومراعاة لمصالح مادية ومعنوية للشعوب المتنوعة في القارة، وأن الانتماء "الافريقي" إجمالا ليس نقيضا لانتماءات أخرى داخل القارة، مثلما يحاول البعض تصويره، ففي الواقع ليس هنالك تناقض موروث بين أن يكون الشخص افريقيا (وافروعموميا) ثم هو ينتمي لسلالة وثقافة عربية مثلا، أو حتى هندية أو غير ذلك، وضربنا لذلك أمثلة من رصيد الافروعموميين وكتاباتهم، لأن الانتماء الافروعمومي انتماء بيئي واجتماعي–سياسي، بينما يتسع ليستوعب انتماءات ثقافية–تاريخية وإثنية متنوعة جدا، كلها تجد مصالحها الاستراتيجية في قضايا الوحدة الافريقية التي تدفع بها الافروعمومية. ذلك كما أن الانتماء الافروعمومي مرتبط بالانتماء الاستراتيجي لشعوب الجنوب الكوكبي وشعوب مجتمعات ما بعد الاستعمار (وهذا تاريخ معروف)، ثم هو مرتبط بانتماء إنساني واسع للعدالة والندية بين كل البشر في هذا الكوكب (والشواهد على ذلك وافرة). بهذا المعنى فالانتماءات الاستراتيجية ما زالت فاعلة ومؤثرة في عالمنا، وهي متعددة ومتداخلة (ومتباينة في طبيعتها، فالانتماء للحركة النسوية مثلا، وللحركة العمالية، هي كذلك انتماءات استراتيجية، وهي لا تتعارض مع الانتماءات الاستراتيجية الأخرى كما لا تتعارض مع الانتماء الإنساني الواسع). جاء في كتاب **سعاة افريقيا**:

"يمكن أن نقول إن شروط تلك الانتماءات الاستراتيجية هي: (1) أن تكون هنالك مجموعة لها مصالح مشتركة، أو مظالم مشتركة، ووعي عام مشترك بخصوصها؛ (2) أن تكون هنالك ظروف موضوعية تجعل سعيهم الجماعي بخصوصها، بدل السعي الأحادي، مجديا؛ (3) أن لا يكون ذلك السعي الجماعي متناقضا في أهدافه وأدواته مع طموحات

جوبا: دار رفيقي للنشر.

الانتماء الإنساني الكبير؛ ثم (4) كل واحدة من الشروط أعلاه عُرضة للمراجعة، بين الفينة والأخرى، مع تغيّرات الأوضاع."[9]

وفق ما قيل أعلاه، فإن مجال الأسطورة الوطنية جزء من مجال بناء الدولة، بيد أنه داخل ذلك المجال يعمل أكثر ما يعمل على أقلمة القيم والسمات المشتركة العامة مع رؤية وطموحات مشتركة من أجل دولة ينتمي لها الجميع ويزدهر فيها الجميع، أي أنها دولة تعمل على نماء وتحرر مواطنيها كافة، أي توفير سبل العيش الكريم لهم كافة مع توفير المناخ الكافي من الحقوق والحريات والخدمات ـ المنظمة بالقوانين والمؤسسات ـ التي تسمح لهم كافة بأن يشاركوا في صنع أوضاع حياتية أفضل لهم وفي التعبير عن أنفسهم وهوياتهم المتعددة، وأن يدفعوا بأجندتهم في السياسة والاقتصاد والاجتماع في المجال العام بدون خصم على الحقوق والخدمات الأساسية لبقية المجموعات، إلخ.

أما ما نعنيه بثقافة العمل، فهي الثقافة التي تؤثر على العمل، أي التي لديها انعكاسات في أنماط العمل ومساراته، وطبعا العمل الذي نعنيه في هذا السياق هو العمل العام—العمل في ممكنات السودان.

في هذا المستوى نقول إن للعمل ثقافة، أي افتراضات وتوقّعات وممارسات ومؤسسات اجتماعية تتخلل أنشطة العمل العام وقِيَمه ومساعيه. وقد قيل عن الثقافة إنها "الإجابة المركبة للمجتمع على مشاكل الحياة المتنوعة".[10] وإن كونها إجابة مركّبة، مخلوطة، وغير مبوّبة، يجعلها ديناميكية في مقابلة مشاكل الحياة المتنوعة،ويجعلها تثرى كل يوم بما نضيفه لها أو نغيّره فيها وفق امتطائنا لها في الحياة العامة، وإن النظر للثقافة المنظور يجعلها مركزية

---

9. **مرجع سابق.** الصفحة 170.

10. Stephen Biko. 1978. *I Write What I Like: Selected Writings*. 1st Edition. Heinemann.

في أي عملية تغيير اجتماعي جاد. من هذا الباب فنحن نتبنّى النظر للثقافة باعتبارها وسيلة تحرر وتنمية.

على سبيل المثال، تشمل ثقافة العمل مسائل مثل أولويات العمل العام، والتداخلات بين حقوق المرأة وحقوق العمّال وحقوق المجموعات المهمشة، ومراجعة محرّكات إعادة إنتاج علاقات السلطة والثروة في المجتمع، وتعقيد علاقات الفرد (المواطن) والجماعة (الشعب أو الدولة) وكيفية ربط تلك العلاقات وضبطها بميزان منصف وفعّال، ومراجعة الامتيازات الاجتماعية العامة وتراكماتها في الوعي والممارسة وترتيب أولويات القضايا عند الناس، وكذلك ثقافة التعاون والعمل المشترك مقابل ثقافة التحاسد والتباغض بين بعض الناس (من نفس الفئة أو من فئات متباينة) وأثرها على سير المصالح التي تنفع الشعب كافة، والتمييز بين العمل الثوري في الظروف الثورية والعمل الإصلاحي في الظروف المواتية (والخلط بين الاثنين في غير ظروفهما)، إلخ.

وبما أن مجال تناول الأسطورة الوطنية مجال واسع ومتعدد الجوانب، ومجال تناول ثقافة العمل أوسع. لذلك لا يسعى هذا الكتيّب لأن يغطّي الجوانب كاملة وإنما يغطي بعضها فحسب، مما طرأ للمؤلف أن يدلي فيه بدلوه؛ وحتى تلك الجوانب التي يغطيها الكتيّب لا يغطّيها بصورة شاملة ومفصّلة وحاسمة، إنما يسهم مساهمة مختصرة ومتواضعة فيها. في الصفحات التالية، سنرى ذلك.

الفصل الأوّل

الأسطورة الوطنية

حتى ما قبل منتصف القرن التاسع عشر، أي قبل أن تبدأ النهضة الاقتصادية لألمانيا، كانت هنالك تنميطات منتشرة في أوروبا الغربية عن الشعب الألماني، وتلك التنميطات ظهرت أكثر ما ظهرت في كتابات البريطانيين والفرنسيين الذين زاروا ألمانيا أو اشتغلوا بها لبعض الوقت في تلك الفترة. تلك التنميطات يمكن اختصارها بأن الألمان شعب بطيء ذهنيّا، غير نشطين بما يكفي، وتشيع فيهم قلة الأمانة في المعاملات وكثرة الاستسلام للعواطف؛ إضافة لكونهم يميلون للشراسة وغير قادرين على تنظيم خلافاتهم بينهم بصورة حضارية .... لم يشفع لألمانيا وقتها أنها كانت قد أنجبت منذ ذلك الوقت شخصيات فذة في الفلسفة والأدب وفي ضروب الإثراء الثقافي الأخرى، إذ من السهل اعتبار هؤلاء استثناءات معدودة من القاعدة العامة.

لم تتغيّر تلك التنميطات تغيّرا ملموسا إلا بعد أن تحرّكت تروس التغيير الاقتصادي–السياسي لألمانيا بما أكسبها وزناً أكبر في الخارطة الأوروبية وفي أحداث القارة، ثم في أحداث الكوكب كله. في فترة قصيرة (في حساب التاريخ) تغيّرت تلك التنميطات عن الألمان بحوالي 180 درجة، وبحيث نحن اليوم نعتبر التنميطات المعاصرة للألمان ـ وكل التنميطات تعميمات مخلّة طبعا ـ قائمة عكس تلك التنميطات آنفة الذكر تماما، فنحن اليوم ننمّط الألمان عادة على أنهم منضبطون وجادون أكثر من المستوى المتوسط، ولديهم قدرات عجيبة في إبراز وتوظيف المواهب والمهارات الذهنية والتقنية والإبداعية لمواطنيهم، كما انهم عموما لا يلعبون أو يتهاونون في الصرامة المالية، سواء في العمل أو التجارة، ولديهم إرث عجيب في إدارة الاختلاف وتحقيق الاستقرار السياسي رغم الزعازع. وكأن الالمان ما قبل منتصف القرن التاسع عشر والألمان بعد

قرن من الزمان (أو قرن ونصف بالكثير) شعبان مختلفان تماما، لا يمتّ أحدهم للآخر بصلة.

اليابانيّون أيضا، وحتى مطالع الحرب العالمية الثانية، كانت هنالك تنميطات بخصوصهم دهنتهم جميعا بطلاء الكسولين والبطيئين ذهنيّا والمتشدّدين ثقافيا بحيث لا يكاد يرجى منهم أن يتغيّروا ثقافيا أو صناعيا في أي وقت قريب؛ ولم يكن حظ الصينيين والكوريين من نفس ذلك التنميط أفضل، إن لم يكن أكثر. وكذلك الماليزيّون. أما عن الروانديين فحدّث ولا حرج (حتى وقت قريب جدا)، والقائمة تطول. كل هذه التنميطات لم تصمد أمام الواقع كثيرا حين بدأت ثمار الواقع تتغيّر، بجهود تلك الشعوب (وبتضحياتها المتراكمة).

ليست هذه أول مرة نذكر فيها أمثلة لهذه التنميطات الباهتة، غير المسنودة على دليل، والتي كان أهلها في وقتها يؤكدونها بشدة وبثقة تكاد تجعل المستريب يصدّق. لكن في كل مرة يخرج شعبٌ ما من هذه التنميطات يُعتَبر حالة استثنائية وتستمر القاعدة العامة للتنميطات في مخاييل الفئات غير المتعلّمة وغير المتنوّرة وغير المواكبة من الشعوب. وحتى داخل كل بلد، اليوم، نجد المجموعات تنشط في تنميط بعضها بعضا—ولا أعني التنميطات الثقافية العامة، التي لا تنفع ولكنها لا تضر كثيرا (وربما تصبح مادة للتندّر والضحك والسخرية المتبادلة المعقولة نوعا ما)، إنما أعني التنميطات الضارة وكذلك التي تتجاوز حتى خط التنميط لتدخل في مساحة السرديات العنصرية مكتملة الشروط.

من ينظر للسودان اليوم، وبمنظار تطوّره الوئيد وإخفاقاته المتكررة منذ الاستقلال السياسي من الاستعمار وحتى اليوم، سيجد خيار التنميطات العامة، السيئة، سهلا، سائغا، ومشفوعا بالكثير من "البراهين" الزائفة، الضيقة. كذلك وسط السودانيين أنفسهم، ستجد الفئات المتنوعة والمشكّلة للمجتمع السوداني

تتبارز في هذه المسائل. إلى أن تبرز مرحلة التحوّل الملموس الحقيقي ـ "العبور" الحقيقي ـ فتصبح ألسنة التنميطات تخفت رويدا رويدا (حول السودانيين عموما وحول المجموعات السودانية فيما بينها)، إلى أن تخرس تماما وإلى الأبد .... وكذا الحال مع بقية شعوب الأرض الواقعة حاليا في نفس المصيدة الاقتصادية–سياسية المُهينة. هذا سيناريو محتمل، وطوبى لمن يعمل من أجله الآن (وإن لم يعش ليرى ثماره لاحقا).

كيف تنجح الديمقراطية بالسودان؟[1]

الديمقراطية تكاد تكون سؤال الجميع، فلا تكاد هناك مجموعة من المجموعات السياسية الفاعلة تقول إنها لا تدعو للديمقراطية أو أنها تعارض الحكم الديمقراطي. لكن الاختلاف أكثر ما يكون حول طريقة تطبيقها أو تفعيلها في السودان، وهذا اختلاف يصل لمستوى تعريف الديمقراطية نفسها، لكن أكثر ما يدخل في العوامل التي يحتاجها السودان لتنجح الديمقراطية فيه. بالنسبة لتعريف الديمقراطية، سنكتفي بالحد الأدنى إذ نقول إنها "حكم الشعب، بواسطة الشعب، لأجل الشعب"، ثم هي حين تتنزّل للتطبيق من هذا المفهوم العام، التجريدي، في شكل مؤسسات، في هيكل الدولة العصرية، ومن أهم تلك المؤسسات (بتبسيط غير مخل): فصل السلطات، والحكم الدستوري، ومرجعية المواطنة، وتنظيم اختيار الممثّلين للشعب في مواقع السلطات. هذا التعريف العام. لكن لنجاح الديمقراطية بالسودان تحديدا، ووفق سياق وتحديات السودان، نرى أننا نحتاج لتلبية شرطين:

1. استعدال السياق الذي تعمل فيه الديمقراطية: الدولة العصرية والوعي

1. من مشاركة للمؤلف في ندوة إسفيرية بعنوان "الطريق لنجاح الديمقراطية في السودان"، بمركز الخاتم عدلان للاستنارة والتنمية البشرية، الخرطوم، 14 يونيو 2021 ـ مع التوسّع والتعديل الذي يلائم سياق هذا الكتيّب.

الديمقراطي؛

2. تكييف الديمقراطية على الشروط الأساسية للواقع السوداني: التنمية واللامركزية.

بالنسبة للشرط الأول: من أجل نجاح التجربة الديمقراطية في السودان (فهي إلى الآن فشلت لدرجة كبيرة)، نحتاج لأن نراجع السياق الذي تمارس فيه، أو الإناء الذي تقدّم فيه، وهو إناء/سياق الدولة العصرية. السودان حاليا لا يستوفي شروط الدولة العصرية، بشروطها الهيكلية ومؤسساتها الدائمة ولوائح عملها. من غير الراجح أن تكون الديمقراطية سائغة حين تقديمها في إناء كثير الخروق أو شديد الاتساخ.

حركة التاريخ السوداني المحلي معتقلة في حلقة (دورة)، وهذه الحلقة تتكرر منذ مرحلة الاستقلال السياسي من الاستعمار وحتى اليوم—من حكومة برلمانية ائتلافية، متذبذبة وغير مستقرة، إلى انقلاب عسكري، إلى ثورة/انتفاضة تؤدي لفترة انتقالية، إلى انتخابات (مبكّرة عادة) إلى حكومة ائتلافية، إلى انقلاب عسكري، وهكذا دواليك. ظللنا نكرر هذه الحلقة منذ الاستقلال (مع بعض الاختلافات غير الأساسية)، كما كانت الحروب الأهلية دائما في الخلفية (ولم يتحقق سلام سياسي نسبي إلا فترات بسيطة)، وحتى بعد الانفصال السياسي لجنوب السودان انتقلت الحرب الأهلية للجنوب الجديد للحدود الجديدة. هذا اعتقال تاريخي، لأن دورة التاريخ تكاد تكون في تكرار حلقي نحاول الفكاك منه، وعلينا جميعا الخروج من هذا الاعتقال التاريخي حتى تتحرك قاطرة التاريخ المحلي ـ الأصيل ـ ناحية تطوّر تاريخي معقول، يكون في الغالب حصيلة امتزاج تياراته الجادة ومصالحه المتنوّعة/المتداخلة. والراجح، وما تبدو عليه مسيرة الأمور، أننا لن نخرج من هذا الاعتقال بدون أن نعتبر دروسا، أهمها اثنان:

أ. طبيعة الدولة العصرية: لا مناص من التمايز بين من يتعاملون مع ظاهرة الدولة الحديثة/العصرية كمجال بناء وتفكير مسنود على المعارف المعاصرة والتخطيط الاستراتيجي والإدارة المنظمة والعمل المزمن،[2] وبين من يتعاملون معها كمجال لاغتنامات السلطة وسرد الأماني وأساطير المجتمع السائدة وانتظار الأحوال الملموسة تتغيّر من تلقاء نفسها.

ب. الوعي الديمقراطي: فهم الديمقراطية نفسه، كقيمة وكمؤسسات، ليس شيئا يؤتى بالبديهة، بل هنالك عملية بناء وعي conscientization ينبغي خوضها، وهي تستفيد من الإرث النظري والإرث الممارَس، ليس في السودان فحسب وإنما في العالم إجمالا. على سبيل المثال، لا بد من التمييز الواعي بين "حكم الأغلبية" وبين الديمقراطية، فالديمقراطية تفيد أن "الدستور للجميع والحكومة للأغلبية"، لكن "حكم الأغلبية" هو مسمى آخر لشمولية الأغلبية والذي يعني ثلم حقوق الأقليات وتقويض البيئة الدستورية. الديمقراطية تبدأ من مسلّمات، ولا تراجعها بعد ذلك وفق مزاج الأغلبية الناخبة. أهم تلك المسلمات أن الناس المستوطنين للحيز الجغرافي–سياسي المسمّى الدولة متساوون في الأرض والقرار. أي قوانين أخرى تحاول أن تأتي وتضرب هذه المسلّمة فذلك لا يجوز. هذا على سبيل المثال. الديمقراطية وفق ذلك تحمي الأقلية ضد الأغلبية في حالة تغوّل الأغلبية على الحقوق الأساسية للأقلية. أي بنيان معقول يبنى على قواعد، ولا يمكن بعد أن نبني، مثلا، ان يقول البعض هيا بنا نزيل القواعد هذه ونترك البنيان كما هو. الديمقراطية تبُنى على الحكم الدستوري، والحكم الدستوري يقتضي الحقوق الاساسية للجميع بدون

2. قصي همرور، 2020، **حوكمة التنمية: قضايا وأطروحات**. الخرطوم: هيئة الخرطوم للصحافة والنشر.

تمييز بين أقليات وأغلبية، وهذا هو الحد الأدنى. ما وراء ذلك هنالك مسائل وتفاصيل أخرى يحصل حولها تدافع وشد وجذب، ويغلب فيها قرار الاغلبية، لكنه لا يرجع لنقطة سلب الأقلية حقوقهم الأساسية.

أما بالنسبة للشرط الثاني: فمتطلبات نجاح الديمقراطية في السودان مربوطة بنجاح الديمقراطية في تكييفها محليا عبر ممارستين:

ج. التنمية: بالنسبة لشعب عاش إفقارا وبؤسا واسعا منذ ما قبل الاستقلال وحتى اليوم، لن تجد الديمقراطية سندا قويّا على حساب وعود التنمية الاقتصادية. هنالك دراسات في مسألة "الدمقرطة والتنمية" democratization and development، فالواقع أن هنالك بلدان حققت تنمية اقتصادية/خدمية بدون ديمقراطية، ومواطنوها الآن يفضّلون غالبا العيش فيها على العيش في بلدان مفقرة ثم هي ديمقراطية. وبعض الدراسات صارت تقول إن هنالك مستويات من التنمية هي نفسها شرط لجعل النظام الديمقراطي ممكن في البلد (أي بدون تلك المستويات ربما تكون أنظمة الحكم الشمولية ذات الوجهة التنموية الجادة أكثر فعالية من الأنظمة الديمقراطية)، ودراسات أخرى ترى بأن اصطحاب المبادئ الديمقراطية مهم منذ البداية بل قد ينقذ الناس من أخطاء تنموية فادحة.[3]

3. من النماذج التي يضربها أمارتيا سن، أستاذ الاقتصاد والتنمية ذو الصيت والأثر العالمي، في كتابه "**التنمية كحرية**" (1999) كدليل على ترابط الديمقراطية والتنمية، أنه رغم أن بعض البلدان التي تتبنى النظم الديمقراطية يمكن ان تكون فقيرة اقتصاديا مثل بلدان أخرى غير ديمقراطية، إلا أنه لم يحصل توثيق في العصر الحديث لحالات مجاعة في دولة ديمقراطية، بينما حصلت مجاعات عدة في دول غير ديمقراطية. بل في بعض الحالات يحصل نقصان أسوأ في الإنتاج الغذائي والقوة الشرائية في بلدان نامية بأنظمة ديمقراطية تعددية – أي نقصان أكثر من بلدان نامية غير ديمقراطية – ويفسر أمارتيا ذلك بأن البلدان ذات النظم الديمقراطية تتعرض حكوماتها لضغوطات عالية بواسطة المعارضة والإعلام للتحرك بخصوص علاج الأزمة قبل حصول المجاعة رسميا بينما النظم التي تغيب فيها الديمقراطية لا تتعرض لذلك الضغط. يضرب مثلا لذلك أنه في الثمانينات من القرن الماضي

هذا الجدل يعني أن الأولويات غير محسومة بعد لكنه يشير إلى أنه بدون مستوى معقول من الكفاية الاقتصادية، والخدمات الأساسية في الدولة العصرية، لا يستطيع مجمل الشعب أن يقدّر الديمقراطية حق قدرها ولا حتى أن يمارسها بوعي. مشاريع التنمية، التي تسعى لإعادة توزيع الثروة على الناس وتلبية احتياجاتهم الأساسية الإنتاجية والاستهلاكية، ضرورة للديمقراطية.

د. اللامركزية: من صفات الشعب السوداني، وميراثه السياسي ما قبل الاستعمار، أنه غير قابل لأن يدار بطريقة مركزية، أو بطريقة فيها تمركز عالي للسلطة. محاولات كهذه قد تنجح في الحصول على السلطة لبعض الوقت، وفعل بعض الأشياء، لكنها لا تدوم. يقال إن بعض منسوبي الاستعمار البريطاني، من الذين لم يكتفوا بالحكم وإنما أرادوا فهم المجتمع السوداني أكثر، وصلوا لخلاصة أن الشعب السوداني "غير قابل للحكم" ungovernable. تلك ليست خلاصة خاطئة بالضرورة، فقط ينبغي تعديلها: غير قابل للحكم بطريقة الاستعمار، أي غير قابل لأن يصبح بلدا مستقرا سياسيا واقتصاديا واجتماعيا بتلك الطريقة. ذكرنا فيما سبق أن السودان كان ما قبل الاستعمار ضمن مساق ما يسمى بكونفدراليات الحزام السوداني، وذكرنا وصفا عاما لتلك الكونفدراليات. ما يمكن قوله إن ذلك الميراث يجعل السودان أقرب للحكم بالطرق اللامركزية وبالهياكل خفيفة الهرمية، فمستوى التنوّع الثقافي العالي فيه،

حصل نقصان في الإنتاج الغذائي في بوتسوانا وزيمبابوي أكثر مما حصل في السودان وإثيوبيا في نفس الفترة، لكن بوتسوانا وزيمبابوي نجحا في تفادي المجاعة بينما لم ينجح السودان وإثيوبيا، ويشير سِن إلى أن الحراك السياسي الديمقراطي في بوتسوانا وزيمبابوي وقتها شكّل ضغطا واضحا على الحكومتين إلى أن فعلتا شيئا بخصوص الأمر (الصفحات 178–79 من كتاب سِن: "**التنمية حرية**"، 1999).

وكذلك البيئي والتاريخي، يجعل تكثيف السلطة في المركز من أسوأ خيارات الإدارة. ذلك بينما اللامركزية (الفدرالية) الحقيقية، التي فيها سلطات وموارد ملموسة للأقاليم والمقاطعات والمحليات، أكثر قابلية لجعل شعوب السودان يشعرون بأنهم أهل قرار في أرضهم وأن توحّدهم تحت مظلة وطنية واحدة لا يضعف ذلك القرار المحلي بل يقوّيه.

ذكرنا كذلك، مسبّقا، أننا في المجتمعات النامية بحاجة إلى المزيد من رجال الدولة statesmen ـ ذكورا وإناثا ـ وللأقل من السياسيين politicians، وكذلك بحاجة للتمييز بين الفئتين تمييزا وافيا (تمييزا أدائيا وليس شخصيا، فأحيانا قد يكون شخصٌ واحدٌ يحمل الطاقيّتين/القبّعتين، وفي تلك الحالة فطاقية رجل الدولة أهم وأولى من طاقية السياسي). وقلنا إن رجل الدولة هو من يشتغل على صنعة الدولة statecraft اشتغال الحرفي في حرفته، أما السياسي فهو مقاول قوى power broker يشتغل على الحشد وتكبير الأكوام ودفع الأجندة أكثر من تمييز محتوى تلك الأجندة نفسها أو التركيز على بنيان الدولة نفسها. وذلك لا يعني أن السياسي وصف سيء في حد ذاته أو رجل الدولة وصف جيد، إنما يعني أن أداء الشخص وهو يلبس إحدى الطاقيّتين لا ينعكس بالضرورة على أدائه وهو يلبس الأخرى، كما أنه ليس كل شخص لديه تلكما الطاقيّتان أصلا بل مجمل الناس المعنيّين، في المجال العام، لديهم واحدة منهما فحسب.

ونحن في السودان، كمحاولة دولة حديثة، نشهد منذ ماقبل الاستقلال وحتى الآن أكبر تجليّات الخلط المذكور آنفا، فالمشهد سيطر ويسيطر عليه – حتى لحظة كتابة هذه السطور – السياسيون، الذين يتعاملون مع الدولة كمجال عام للغنيمة السياسية وتكبير الكيمان، والسعي للسلطة بدون أن يعرفوا ماذا يريدون أن يفعلوا بتلك السلطة تحديدا؛ يتسقطون رضا قواعدهم –حتى إن كان ذلك الرضا مبنيّا على معلومات ناقصة ونعرات مسبقة – بدلا من أن يقودوا القافلة

معهم للأمام في مسيرة الوعي السياسي، ويضحوا بفرص الاستثمار في القطاع العام، كأرضية مشتركة، من أجل الاستثمار في تقوية أواصرهم وولاءاتهم السياسية. والنتيجة هي أننا جميعا نعاني من فشل الدولة في أن تكون دولة، ثم نتبادل اللوم.

لا يمكن انصلاح الأوضاع في بلداننا النامية بدون إصلاح وضبط القطاع العام، وهو العمود الفقري للدولة، فمهما تفاوتت رؤانا السياسية لا يمكن لإحداها أن تجد موقع قدم تطبيقي حقيقي عندما تكون الدولة نفسها غير مستوفية للحد الأدنى من شروط الدولة، وهو ان يكون القطاع العام منظّما ومؤسسا بالدرجة التي تجعله يحرّك دولاب الخدمات العامة والبنية التحتية والإنتاج الأساسي بصورة مستدامة مهما كانت مخرجات العراك السياسي وأجندة الحكومة. لأجل ذلك، أيضا، لا بد من تمايز الصفوف بين من يريدون تغييرات محورية في بنية الدولة والاقتصاد السياسي السوداني وبين من يريدون توفيقات سطحية تحافظ على قوام الأوضاع الراهنة كما هي (بامتيازاتها وتصنيفاتها).

تجربة العمل في القطاع العام ـ وما زال الكثيرون يخلطون حتى الآن بين الحكومة والدولة (وخاصة القطاع العام)، كنتيجة طبيعية للزحام السياسي المليء بالبلبلة والعبث ـ توضّح لنا هذه الخلاصات بصورة قوية؛ إذ يمكن القول إنه رغم وجود عدد من الحالات والظواهر التي تستحق الاحترام على صبرها وتفانيها رغم كل المعوقات المزمنة، إلا أن السمة العامة للقطاع العام السوداني هي أن وحدات العمل – داخليا وفيما بينها – ما زالت، حتى لحظة كتابة هذه السطور، مليئة بالتنافر أكثر من التعاضد، وبتراكم المعافرات أكثر من الشراكات الصادقة، وباستشراء الإهمال لدرجة اعتبار وظيفة الدولة كسبا خاصا ولا يستوجب مراعاة أن المواطنين هم "المدير" الحقيقي (باعتبار أنهم دافعو رواتب موظفي القطاع العام، من ميزانية الدولة شحيحة السيولة)؛ هذا هو

الواقع المعاش، حتى يكاد المرء يرى أبيات الشاعر أمامه تمشي على قدمين:

متى يبلغُ البنيانُ يوماً تمامَهُ * إذا كُنتَ تبنيه وغيرُك يهدمُ

إذن، نحن جميعا بحاجة إلى مستوى من الجدية أكبر من الحالي، فالذي أمامنا تحدي يبلغ مبلغ أن نكون أو لا نكون.

أخيرا وليس آخراً: استقرار الديمقراطيات عادة يرتبط بالبيئة المحيطة كذلك، وعليه فمن أجل استقرار الديمقراطية في السودان نحتاج كذلك لأن نستمثر في توطين الممارسات والقيم الديمقراطية في المنطقة المحيطة بنا: افريقيا والشرق الأوسط، أي أن نكون شراكة وتعاونا لجهود الديمقراطية في المنطقة إجمالا. هكذا يمكن تأسيس ديمقراطيّة معافاة ومستدامة.

مسألة الدستور

الحقوق الأساسية هي مجموعة من الحقوق لصالح الناس (أفراد ومجموعات) أمام المؤسسات السيادية (الدولة أو الإقليم أو المجتمع الدولي) تُعتَبر بحاجة إلى مستوى عالي من الحماية، لأنها أساس العلاقة بين الناس والمؤسسات السيادية (وفي الدولة هي أساس العلاقة بين الأفراد والدولة). وحيث أنها تؤسس لتلك العلاقة فإنها تكون منصوص عليها في الدساتير المكتوبة (وفي الدساتير غير المكتوبة ـ وهي حالات نادرة وقديمة ـ تكون هنالك وثائق يُرجَع لها بهذا الخصوص ويُفهم في الممارسة القانونية المتجذرة على مستوى الدولة أنها جزء من الدستور). في العادة، يتم ذكر الحقوق الأساسية في أي دستور مكتوب في مادة أو اثنتين، باختصار قانوني غير مفصّل، لكنه مهم وأساسي، لأن باقي الدستور عليه أن يحرص على الاتساق معها وحماية تفرعاتها. لذلك تسمى الحقوق الأساسية بأنها روح الدستور.

في محاولات اختصارها، يقال إن الحقوق الأساسية تنبع من حقّين:

حق الحياة وحق الحرية. أما حق الحياة فله تفرعات أولى، مثل حق السلامة من العدوان أو من الاعتقال التعسفي أو القتل وحق كسب العيش وحق الضمانات التي تجعل وجود الفرد متساوي أمام القانون مع بقية الأفراد مبدئيا (مثل الحق المتساوي في القرار، ويترجم إلى الحق في اختيار ممثلي الناس في السلطة) وحق الخصوصية، إلخ. أما حق الحرية فتفرعاته الأولى هي حرية التعبير وحرية العقيدة وحرية التنقل وحرية الانتماء/التنظيم. وهنالك تفرعات أخرى، في مستويات متعددة، لكن التفرعات الثانية قد تختلف من دولة لأخرى ومن نظام حكم لآخر.

البعض ينظر لهذه الباقة من الحقوق ويعتبرها بديهية وبسيطة، لكنها في الحقيقة خلاصة تجارب وصراعات بشرية طويلة وقاسية أفضت إلى دروس عامة، أفضت بدورها إلى تراكم توافق عالمي على أهمية صون هذه الحقوق وجعلها محورا للحكم الدستوري على مستوى الدول، ومحورا للأطر الدولية على مستوى الكوكب، مع اعتبار تنوّع التفاصيل والسياقات والتطوّرها والبيئات التي تتموضع فيها.[4] وما يعنيه ذلك أن بقية القوانين ـ على مستوى الدولة ووحداتها وعلى مستوى المجتمع الدولي ـ توضع وتصاغ في اتساق مع مواد الدستور، بينما مواد الدستور توضع وتصاغ في اتساق مع الحقوق الأساسية. أما الدساتير، فهي كمفاهيم وكوثائق توضع لاستيضاح وتقرير أربع مسائل أساسية، وهي:[5]

أولا: العلاقة بين الدولة والمواطنين (وتشمل الحقوق الدستورية، المحمية بقوانين الدولة ومؤسساتها، وواجبات المواطنة)؛

4. عبدالله أحمد النعيم، 2010، **الإسلام وعلمانية الدولة**. القاهرة: دار ميريت.
5. المصدر: تجمع المهنيين السودانيين، 22 ابريل 2019، "مقترح هياكل الحكم وصناعة الدستور، للفترة الانتقالية في السودان". الوثيقة شارك في كتاباتها ومراجعتها قانونيون ذوو خبرة في مجالات الحكم الدستوري.

ثانيا: توزيع السلطات (أي تسمية وتوضيح السلطات الرسمية في الدولة القطرية)؛

ثالثا: ترتيب مقتضيات السيادة (ويعني وضع ترتيبات واضحة تختص بمقتضيات ممارسة السيادة في الدولة المعنية)؛ و

رابعا: المبادئ والموجّهات والسمات الوطنية العامة (وهذه عموما مسألة واسعة وفضفاضة في الدساتير، لكنها مهمة، فبها يعرّف الشعب نفسه عبر أولوياته والقضايا التي تهمّه بصورة محورية، وكذلك التصوّر العام لطموحاته المشتركة كشعب).

لذلك يسمى الدستور أيضا "القانون الأساسي". ودساتير الشعوب الديمقراطية تتنوّع كثيرا في محتوياتها وموادها، حسب المسائل الأربع المذكورة أعلاه وحسب سياقاتها، ثم تتنوّع قوانينها أيضا لنفس الأسباب. لكن، من المتفق عليه أنه ليست هنالك وثيقة تسمى "دستورا" (حتى لو سماها البعض كذلك) بدون أن تحوي مواد أساسية تجعلها تستوفي شرط وصف الدستور، وأهم تلك المواد هي مواد الحقوق الأساسية.

وبطبيعة الحال فالقوانين تضع بعض الضوابط على ممارسة وتطبيق تلك الحقوق، فمثلا تصادر حرية التنقّل من المجرمين (يودعون في السجون) كما هنالك ممتلكات خاصة وعامة يمنع التحرك فيها بدون إذن قانوني، ومثلا لا يمكن لفرد أو مجموعات أن يمارسوا حقوقهم الأساسية بطريقة تؤدي إلى كسر الحقوق الأساسية لأفراد أو مجموعات آخرين، ومثلا فحق كسب العيش يحتاج إلى تنظيم قوانين العمل ولا يمكن لشخص أن يخالف قوانين العمل ويحتج بحقه الدستوري في كسب العيش، ومثلا لا يمكن لشخص أن يعتدي على خصوصيات الآخرين ثم يتحجج بحرية التعبير فينبغي إذن تنظيم حركة المعلومات في المجال العام بما يصون حق التعبير ويصون كذلك

حق الخصوصية. هنا تدخل التعقيدات، فالقوانين عليها أن تهتدي بالحقوق الأساسية بحيث لا تناقضها، لكنها أيضا تنظمها بحيث لا تكون مجرّدة وإلا أدّت لتداخلات وتعديات وفوضى. هذا السير المتّزن هو معضلة القوانين: كيف نضع ونطبق قوانين لا تصادر الحقوق الأساسية ولكن تنظمها في المجال العام، ويشمل ذلك التنظيم مقدرة المؤسسات على مصادرة بعض الحقوق في بعض الحالات المسبّبة. في هذا المجال المتداخل، الشرس، تظهر السياسة، وتظهر علاقات القوى في المجتمع، وتظهر ميول الأغلبية عبر الحكومة والرأي العام، وهكذا دواليك. أيضا هنالك خلافات عالمية، قانونية وفلسفية، حول تفريعات الحقوق الأساسية، وحول أي تلك التفريعات هي تفريعات أولية وأيها تفريعات ثانوية، ومستوى إلزامية التفريعات، إلخ. (مثلا، الاشتراكيون يرون أن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية تفريعات أساسية على حق الحياة وينبغي تضمينها في الدستور على هذا الأساس بينما الرأسماليون يقولون إن الملكية الخاصة حق دستوري، ومثلا هنالك خلاف حول عقوبة الإعدام هل هي مناقضة لحق الحياة أم غير مناقضة إذا كانت عقوبة قانونية واضحة ومسبّبة مثل جريمة القتل أو الجرائم ضد الإنسانية، ومثلا هنالك خلاف حول كون بعض التشاريع الدينية ـ في الأحوال الشخصية والجنايات مثلا ـ لا تناقض الحقوق الأساسية بينما يرى آخرون أنها تناقضها،[6] ومثلا هنالك خلاف حول كون "الحقوق البيئية" حقوق أساسية باعتبار أن الحقوق الأساسية كلها لا يمكن تنزيلها على الواقع في بيئة طبيعية/إيكولوجية منتهكة وكذلك فهناك حق الأجيال القادمة، إلخ).

6. Abdullahi A. An-Naʿim. 1992. 'Toward a Cross-Cultural Approach to Defining International Standards of Human Rights: The Meaning of Cruel, Inhuman, or Degrading Treatment or Punishment' in Abdullahi An-Na'im's (ed). *Human Rights in Cross-cultural Perspectives: A Quest for Consensus*. University of Pennsylvania Press. Chapter 1: pp. .34–91

وللدساتير طرف يتعلق بالصياغة القانونية وطرف يتعلق بالممارسة (أو الحكم الدستوري)، كما لها تواريخ وتطورات، فليست كل الدساتير متساوية وليست كل الدساتير تبقى كما هي مع تطور تجارب الشعوب. على سبيل المثال، دستور الاتحاد السوفيتي نصّ بوضوح على الحقوق الأساسية (الحياة والحرية، والضمير والتنظيم) ووطّن لها بصورة جعلت بعض الخبراء القانونيين يقولون حتى الآن إنه أجمل دستور مكتوب (ربما ينافسه فقط دستور جنوب افريقيا الذي جاء في منتصف التسعينات، أي بعد حوالي 70 عاما من خروج دستور الاتحاد السوفيتي)، كما اشتمل على باقة حقوق اقتصادية واجتماعية أصيلة، باعتبار المذهبية الاشتراكية للدولة (في هذا المثال يعنينا محتوى الدستور فحسب).[7]

أيضا كان النساء الروسيات من أوائل من حصلوا على حق المشاركة في الانتخابات، في 1917، بينما احتاجت معظم البلدان في غرب أوروبا إلى عقود بعد ذلك التاريخ حتى يحصلن عليه، ولم تحصل عليه النساء الأمريكيات إلا بعد ثلاث سنوات من ذلك التاريخ. وذلك الحق حصلن عليه عن طريق المشاركة الفاعلة في الحراك الثوري الذي كان يسود روسيا تلك الأيام، ولأن الحركة الاشتراكية العالمية كانت قد حسمت أمرها منذ ذلك الوقت باعتبار أن حقوق العمال وحقوق النساء باقة متكاملة لأن النساء في أي مجتمع أوضح قوى عاملة (مدفوعة أو غير مدفوعة الأجر). كذلك، أول دولة تحرّم الرق في أرضها منعا قاطعا، وتقول ان جميع اهل الأرض متساوون تماما، وتنفّذ ذلك، هي دولة هايتي، التي أسسها مسترقون أفارقة في إحدى جزر الكاريبي بعد أن قادوا أول ثورة ناجحة ضد الاستعمار الأوروبي الحديث (1791 – 1804)؛

7. ندرك طبعا ان الممارسة الدستورية في الاتحادِ السوفيتي كانت ناقصة، ومشوّهة لدرجة كبيرة، خاصة في العهد الستاليني (بينما الدستور كُتِب في زمن لينين)، لكن هنالك علامات فارقة في تلك التجربة التاريخية هي التي تهمّنا هنا.

وفي تلك الثورة كذلك كانت المرأة ذات دور أصيل في العمل والقيادة، فاستحقت وضع المساواة بعد نجاح الثورة، لا منّة ولا عطيّة من أحد. والنماذج كثيرة، لكن أعلاه نموذجان صارخان. الشاهد منهما أن:

• قضايا الحقوق الدستورية الأساسية، التي فيها مساواة كاملة بين الشعوب، بدون اعتبار أقليات وأغلبية، قضايا موروثة من النضال العالمي للحرية والنماء، وهو نضال قاده المضطهدون أو شاركوا فيه مشاركة كاملة، وليست ذات مسحة "غربية" (بمعنى أوروبية لبرالية، امبريالية، راسمالية، نيوكولونيالية، إلخ).

• قضايا حقوق المرأة وقضايا حقوق الشعوب عموما باقة متكاملة دوما، وروّادها النساء أنفسهم ومناصروهم من المنحازين للطبقات الكادحة وللتغيير الأكثر عدالة ومنطقية؛ فقضايا حقوق النساء لم تكن منذ بداياتها ذات صلة بالترف والتذمّر الناعم، وما زالت قضايا حقوق المرأة الحقيقية تقودها نساء ذوات كدحٍ وإنتاج وذوات صمامة وأثر محلي.

عبر التاريخ ـ وخاصة التاريخ الحديث ـ فإن من قاوموا مدّ الحقوق الأساسية وحقوق المرأة كانوا هم المحافظون (الإقطاعيون أولا ثم الرأسماليون لاحقا) لا الاشتراكيون ولا مناهضو الامبريالية (فهؤلاء كانوا مجملا في صف الحقوق). وكذلك فالذين كانوا يقاومون مدّ تلك الحقوق بلسان "التدريج" و"دعونا لا نقلّد الغرباء" كانوا في صف سدنة المصالح والامتيازات القديمة، وصف الأسياد الذين يخشون خسارة مكانتهم كما يعدهم بذلك التغيير. في حقبة الثورة الروسية، كان القيصر ومناصروه يقولون نعم نريد التغيير ولكن "برّاحة" وبالتدريج وبدون تغيير في مسلمات المجتمع الروسي المحافظ. والمعروف كذلك أن الكثير من أهل الطبقات الممتازة اليوم كانوا حاملي لواءات ثورية في أجيال سابقة، لكن بعد استتباب الأوضاع لهم صاروا هم المحافظون الجدد

وعلية القوم الآن والساعين لإخماد وتذويب التغييرات الثورية، فالرصيد الثوري التاريخي لأجداد الطبقة الممتازة الجديدة لا يشفع لأحفادهم الحاليين. (لو كان يشفع لكان شفع للبرجوازية الاوروبية اليوم لأنها كانت هي الثورية مقابل الاقطاعية الاوروبية في الماضي).

وهكذا فمدّ الحقوق لا يمكن للمحافظين ان يصفوه بغير الشطط، لأنهم إذا أرادوا التغيير فهم إنما يريدونه تغييرا حسب مهلهم ومزاجهم وبما يحفظ لهم أوضاعهم. بيد أن حراك التغيير الاجتماعي لا ينصاع لهؤلاء (لكن قد ينجحوا في تأخيره أحيانا)، وهذه سنّة من سنن التاريخ لا تخص الغرب أو الشرق او ما بينهما. والخطاب المناهض للتغيير لا يعرض نفسه بهذه الطريقة المباشرة، بطبيعة الحال، فالقصة في الواقع ليست مثل أفلام هوليوود أو الكرتون—الذي يقف في صف الشر لا يرى نفسه كذلك، ولا يرى غريمه في صف الخير بالضرورة (بل إن حراك التاريخ عموما بعيد من هذه التقسيمات الاختزالية). الخطاب المناهض للتغيير يحاول دائما تسفيه وتخوين الخطاب الدافع للتغيير، ومن الممكن أن يتدرج في التخوين حتى يبلغ مراحل العنف والبهتان، وأكثر، فالقصة لا تخلو من "صراع طبقي". وكما قال أحد قيادات الحركة العمالية: "في البداية يتجاهلونك.. ثم يهزأون منك.. ثم يحاربونك.. ثم ينشؤون صروحا لذكراك [ولو بعد حين، فحركة قوى التاريخ لا تقف]."

وعملية صناعة الدستور ليست مسؤولية الحكومة فحسب، أيّا كانت (سواء كانت منتخبة وفق وثيقة دستورية أو توافقية بعد حراك ثوري أدى لفترة انتقالية)، وليست سلطتها، بل مسؤولية وسلطة الشعب كله. الحكومة الموجودة كل دورها يكمن في توفير موارد الدولة وتنسيق الجهود لعملية صناعة الدستور. في عملية صناعة الدستور، كل مجموعات الشعب عندها صوت مسموع، وتحصل المقاربة والتوفيق بين كل هذه الأصوات. وصناعة الدستور تهتدي بمبادئ

أولية معروفة مسبقا (من أجل ذلك سمّيت أحيانا "المبادئ فوق الدستورية") لأنه ليست هنالك عملية صناعة مثل هذه تبدأ من لا شيء؛ كما أن هنالك مسائل معروف أنها روح أي دستور فلا بد أن تكون فيه وإلا ما يصح وصفه بالدستور، مثل الحقوق الأساسية. هذه المبادئ موروثة من الخبرة المتراكمة مسبقا للحكم الدستوري في هذا الكوكب، وهي مبادئ قليلة وغير مفصّلة لكن أساسية، وتتوافق عليها القوى الحاضرة في الدولة وباعتبار الموروث التاريخي المحلي (ومنه طبعا التعلم من التجارب التي كانت سببا في إخفاقات ومآسي الماضي المحلي وحتى بدء عملية صناعة الدستور). بهذه الطريقة فعملية صناعة الدستور هي تجلي من تجليات الحراك الديمقراطي، لأن الديمقراطية ليست انتخابات وحسب، مثلما هي ليست حكم الاغلبية وحسب. هذه دروس يُفترض أن التجربة السياسية السودانية، ما بعد الاستعمار، قد تعلّمتها جيدا، لأن طريق تعلّمها كان بالممارسة والنتائج الصعبة، كما هو موثّق تاريخيا.[8]

وعملية صناعة دستور دائم في السودان تبدأ فعليا عند التواضع على مبادئ تؤدي لسلام نسبي بين القوى المتناحرة في السودان مع ضمانات كافية للمضي قدما في خطوات المشاركة الواسعة لعملية صناعة الدستور. حتى لو أن بعض الناس ما زالت تؤمن بما يسمى بالمؤتمر الدستوري (وهو تقريبا عنقاء السياسة السودانية الحديثة) فهذا المؤتمر لا يأتي من فراغ، إنما يأتي بعد أن يكون هنالك توافق وضمانات كافية لشعوب السودان وقواه المختلفة حتى يشاركوا فيه مشاركة حقيقية. أما عملية صناعة الدستور فهي أكبر حتى من المؤتمر الدستوري، وأفضل، لأن المؤتمر الدستوري في النهاية تجميع لبعض الناس في حيّز معيّن باعتبار أن هؤلاء يمثلون كل مصالح الشعب

8. يوسف محمد علي، 2012، **السودان والوحدة الوطنية الغائبة**. أمدرمان: مركز عبدالكريم ميرغني.

وشرائحه، في حين أن عملية صناعة الدستور فيها مشاركة أوسع بكثير من ذلك وفيها تأني ومراكمة لرؤى الناس وأفهامهم، لدرجة أن النتيجة النهائية تشعر كل أطياف الشعب أنها مشاركة فيها ومالكة لها بالتوافق (وهكذا يكون الدستور. فالدستور الذي لا يفلح في أن يجعل الجميع يشعرون بقبوله ـ أغلبيات وأقليات ـ بصورة كافية، دستور ناقص وإشكالي).[9]

9. جاء في وثيقة "مقترح هياكل الحكم وصناعة الدستور"، لتجمع المهنيين، أبريل 2019، المذكورة آنفا، حول موضوع المؤتمر الدستوري: "تشير التطورات الدستورية الحديثة إلى أن العملية الدستورية الآن انتقلت من الإطار النخبوي إلى ضرورة أن يكون الدستور صنيعة الشعب بمختلف تكويناته، ويتطلب ذلك حوارات واسعة من خلال إعمال مبادئ التشاركية. فقد كانت صناعة الدساتير في السابق فوقية ونتاجا لعمل النُخَب السياسية والقانونية من خلال اللجان والمؤتمرات الدستورية، وهذا المنحى التقليدي في تبني الدساتير تجاوزه الفقة الدستوري الحديث إلا أنه مازال يسيطر على الفكر السياسي للنخب السودانية، وهذا ما تجلى في أحد بنود إعلان الحرية والتغيير الذي تبنى فكرة "المؤتمر الدستوري" بنهاية الفترة الانتقالية للاتفاق حول الدستور الدائم" (المادة 56).

الفصل الثّاني
الحوكمة Governance: زاوية فنيّة وهيكلية

الجهاز التنفيذي (السلطة التنفيذية) لأي دولة، في عالمنا المعاصر، لا يشتمل على الوزارات فحسب في هيكله، ولا ينبغي له أن يركّز على الوزارات باعتبارها التعبير الأساسي لإرادة السلطة التنفيذية. في التقدير العام هنالك وحدات متعددة في هيكل السلطة التنفيذية، مثل:

- **الوزارات ministries**: وطبيعتها سلطوية/سياسية بمعنى أن رؤوسها هم طاقم الحكومة (cabinet) الذي لديه تمثيل سياسي واضح وممارسة سيادية في إدارة شؤون الدولة وفق برنامج فيه تفويض سياسي من الشعب ومحاسبة سياسية أمامه. الوزارات عموما تركّز على وضع وتنفيذ أجندة سياسية قصيرة ومتوسطة المدى، كما لديها سلطة قانونية تجعلها تفرض السياسات التي تتبنّاها على بقية مفاصل الدولة والمجتمع. لكن كون رؤوس الوزارات هم طاقم الحكومة لا يجعل الوزارات نفسها مناطق سياسية بحتة، بل هي في العادة تحوي إدارات وبرامج وموظفين تنحصر وظائفهم ومهامهم في جوانب فنيّة بحتة تتعلق بسيرورة أمور الدولة بصرف النظر عن التوجه السياسي للحكومة.
- **المجالس والهيئات councils**: وطبيعتها استراتيجية وذات مهام فنيّة وتخطيطية وداعمة للقرار المدروس، وتعنى عموما بتنفيذ أجندة سياساتية (وليست سياسية) ـ policy agenda ـ ذات مدى متوسط وطويل. في ذلك فإن رؤوس المجالس ليسوا طاقم حكومة، ولا تعيينهم يتم وفق تفويض سياسي، لكنهم يرفعون تقاريرهم للسلطة التنفيذية واحيانا للسلطة التشريعية الحق في استدعائهم وطلب المعلومات منهم، وفي تعيينهم ربما للسلطة التشريعية الحق في تمحيص أهليتهم الفنية. لا يرتبط رؤوس المجالس

بحكومات بعينها، لكن بطبيعة الحال فإنهم قد يتغيّرون وفق مشيئة السلطة التنفيذية. تقوم المجالس وفق قوانين دولة وتمارس أنشطتها باستقلالية نسبية عن الحكومة وفق تلك القوانين.

• **المفوضيات commissions:** وطبيعتها ذات مهام معيّنة بصلاحيات مؤقتة تهبها لها السلطة التنفيذية أو التشريعية (أو الاثنين). تتنوّع المفوضيات – ومهامها وصلاحياتها وفتراتها الزمنية – وفق السياق والقضايا المحيطة بالدولة المعنية وبمجتمعها وبيئتها وأولوياتها، إلخ. أحيانا تدوم المفوضيات لسنوات، بل ربما عقود، وأحيانا لا يزيد عمرها عن سنة أو سنتين؛ فالأمر يتعلّق بالمهام والسياق، وكذلك تتنوّع سلطاتها من المحدودية إلى السعة، وكذلك مستوى استقلاليتها من السلطة التنفيذية والتشريعية.

وهنالك وحدات أخرى، قد تكون مزجا بين أشكال الوحدات أعلاه أو حالات استثنائية. هنالك مثلا الخزنة (treasury)، وهي البديل الأكثر حصافة لوزارة المالية، لأن وضعها المحوري لا يشبه الوزارات عموما بل هي، بصورة مجملة، مموّلة لأنشطة الوزارات ومؤسسات القطاع العام ككل ومستقبلة لإيراداتها للدولة وموزّعة للموارد عبر آليات متعددة ومتصلة بسياسات الدولة كاملة لا وزارة واحدة). أيضا هنالك أحيانا مكاتب (bureaus/offices)، وهنالك لجان (committees)، وهنالك صناديق (funds)، وهنالك منظمات تابعة للسلطة التنفيذية، إلخ. ويفترض بجميع هذه الوحدات أن تدار وفق تنسيق بواسطة الوحدة التي تقطن في مركزهم جميعا: الرئاسة (في النظام الرئاسي) أو مجلس الوزراء (في النظام البرلماني)، مع رقابة الجهاز التشريعي؛ وفي كليهما نتحدث عن وحدة لا عن شخص، فالشخص الذي يقع في رأس هذه الوحدة ليس هو أو هي كل شيء ولا يستطيع القيام بكل مهام الوحدة بمفرده أو بمفردها. هذه الوحدة ذات مهام أساسية وحساسة، لكن جزء كبير منها تنسيقي وإشرافي عام،

أما معظم التفاصيل فهي فعليّا في مجال اختصاص الوحدات الأخرى المذكورة آنفا.

وكما ذكرنا سابقا، هنالك أيضا المنظمات والمؤسسات نظيرة الدولة (parastatal organizations) ـ والتي لها ترجمة شائعة، رغم مشاكلها، هي "المؤسسات شبه الحكومية" ـ وهي منظمات متعددة الأغراض تتبع لهيكل القطاع العام للدولة لكن تحظى باستقلالية نسبية عن الوزارات والمؤسسات السيادية، ويُفترَض بها ـ أي المنظمات نظيرة الدولة ـ أن تكون أذرعا استراتيجية وفنيّة تستثمر فيها الدولة لخدمة أجندة قُطرية، تنموية وهيكلية معيّنة، لا تقتصر على القطاع العام فحسب وإنما تتفاعل مع بقية القطاعات الفاعلة في البلاد (كالقطاع الخاص والمجتمع المدني، وكذلك الشركاء الدوليين والإقليميين). وفي العادة يكون لهذه المنظمات تنسيق مع السلطة التنفيذية، أو التنفيذية والتشريعية معا.

الانطباع السياسي، الوارد من مخيّلة سياسية محدودة، يختصر كل ما ذكرناه أعلاه في حكومة وطاقم وزراء. مثل هذا الانطباع السياسي ينحسر في المجال العام كلما زاد الوعي السياسي والنضج السياسي في المجتمع. لمثل هذا نظل نقول إن مجال صنعة الدولة statecraft ـ أي الحوكمة وصنع السياسات ـ مجال واسع، ومنهجي تخطيطي، ويحتاج لفهم ودربة وعناية معرفية، ومتابعة جادة وحريصة وعمل مزمن، لا يجدي النظر له والتعامل معه كمجرد مجال لاغتنامات السلطة وسرد الأماني، وانتظار الأحوال الملموسة تتغيّر من تلقاء نفسها.[1] الفرق بين النظرتين كالفرق بين الراشد والقاصر.

القوات المسلحة

ناقشنا مسألتين قبل اليوم، بخصوص القوات المسلحة، ليس في السودان فحسب

1. المزيد من التفصيل في الفصل الأول من كتاب "**حوكمة التنمية**"، المذكور آنفا.

وإنما في عموم العالم المعاصر كذلك، نرى أن الزمن سيأتي لكي ينظر الناس لها بجدية أكثر:

• **المسألة الأولى:** هرمية القوات المسلحة وسلسلة الطاعة التامة فيها من الصغير للكبير، ينبغي مراجعتها بصورة جذرية، بحيث يكون هنالك ميثاق عهد وشرف لأي قوة مسلّحة (محكوم بالمبادئ الدستورية)، يتحمّل وفقها كل حامل سلاح في القوة مسؤولية أفعاله التي تتضمن استعمال السلاح في ما يسبب خرقا للميثاق، حتى لو كان في الأمر طاعة لمن هم أكبر منه؛ وفي المقابل فلأي حامل سلاح حق عصيان أي أوامر تخالف الميثاق ولو أتت من قيادات عليا. الميثاق نفسه ينبغي أن يحتوي على قواعد أساسية، تحكم تصرف القوى العسكرية كلها، منها مثلا حرمان استعمال السلاح بدرجة قصوى في وجه مواطنين عزّل مهما كانت الأوامر الصادرة من قمة القوة العسكرية، والمسؤولية المباشرة للمطيع والمطاع إذا حصل شيء كهذا، ومنها أيضا تغيير هرمية القوات المسلحة إلى صورة لا مركزية أكثر ـ قوى متعددة مستقلة، على سبيل المثال ـ تخضع لسلطات مدنية بحيث أن هذه القوى لا يمكنها أن تجتمع تحت إمرة كبار الضباط من داخل المؤسسة العسكرية (وبالتالي لا يحصل استنفار حالات الطوارئ واجتماع القوى، مثلا، إلا من سلطة مدنية شرعية)، وقواعد أخرى يمكنها أن تضبط المؤسسة العسكرية كقوة وظيفتها حماية السيادة والسلطات الشرعية في الدولة وليس أن تكون سلطة مستقلة أو موازية فيها أو تستشري وسطها العادة السيئة: الانقلابات العسكرية.[2]

2. من المهم مراعاة تمييز موضوعي: هنالك فرق أساسي بين الانقلابات العسكرية والثورات المسلحة. الانقلابات العسكرية تحدث بواسطة عناصر من القوات النظامية للدولة، في حين الثورات المسلحة تقوم بها حركات وميليشيات من خارج هيكل الدولة، ومنها حركات التحرر الوطني.

• **المسألة الثانية:** استبدال مؤسسة البوليس بصورة كاملة، بحيث لا تكون هنالك مهنة مدى الحياة اسمها البوليس، وبحيث يصبح لدينا حاميات مجتمعية تتشكل بصورة دورية من أعضاء المجتمعات ويعملون في مجتمعاتهم (بصورة تكون غالبا جزئية الوقت ومحدودة الفترة الزمنية)، ويكون لها تدريبها وقوانينها ولوائحها، المتوافقة مع القوانين الدستورية، بحيث تضمن استدامة الحاميات ووظائفها ولكن ليس استدامة العاملين بها والمتنفذين فيها، وان تخضع هذه الحاميات دوما لإدارة ومساءلة مجالس شرعية محلية. (وحتى إن كانت هنالك وظائف بوليسية مستمرة فهذه تكون ذات طبيعة فنية وإدارية/ خدمية بينما يتم تدوير الوظائف الأخرى؛ وتدوير الوظائف لا يعني إنها تطوعية إنما يعني أن السلطة فيها ليست مستتبة أو ضمن الوصف المهني الدائم للفرد).

كثير من الناس يظنون أن التغييرات الجذرية غير واقعية، لكن لو كان نابليون مثلا ظن ذلك لما كانت المؤسسة العسكرية الحديثة نفسها ولدت، ولما كانت كما هي عليه اليوم، ونابليون كما نعرف لم يكن نبي زمانه ولم يكن صاحب قدرات عقلية أو استراتيجية خارقة، ولا مصممو مؤسسة الدولة الاستعمارية كانوا كذلك. هذه المؤسسات تولد وتشيخ وتموت وتتغير بفعل البشر وبفعل قرارات يتخذها البشر وفق سياقاتهم وحدود معرفتهم، ولا تشكّل التغييرات والاستبدالات فيها نهاية العالم بل في الغالب تفسح المجال لصور ونظم جديدة، هي في الراجح أفضل من التجارب السابقة لها .... كيما نصنع نظما جديدة وأفضل، نحتاج الخبرة المتراكمة (وهذه لدينا) ونحتاج الخيال (وهذا متوفّر) ونحتاج الجسارة (وهذه لا ينبغي أن تنقصنا).

مثلا، في ستينات القرن الماضي، وبعد محاولة انقلاب عسكري أو تمرد عسكري فاشلة (يناير 1964) من جيش تنجانيقا (حديثة الاستقلال وقتها،

والتي صارت تنزانيا لاحقا بعد اتحادها مع زانزبار /زنجبار)، قام الرئيس نيريري بحل مؤسسة الجيش كلها، وتسريح جميع أفرادها (خصوصا الضباط) ثم بناء جيش وطني جديد من البداية. في تلك الأثناء قامت قوات من دولة أفريقية أخرى، غير محاذية، بملء فراغ الجيش التنزاني في المناطق الاستراتيجية وفق اتفاق عبر منظمة الوحدة الأفريقية. فكرة نيريري كانت أن الجيش التنزاني وقتها لم يكن جيشا وطنيا، لأنه استمرارية لبنية الجيش الاستعماري، وضباطه الكبار تخرجوا وعملوا في تلك الأجواء وصبغوا الجيش بصبغتهم بعد ذهاب المستعمر، لذلك فإن احترامهم وخضوعهم للسلطات المدنية المحلية غير صارم ولا يعتبرونه شرطا للجودة العسكرية. لكن إذا بدأنا بناء جيش جديد بعد الاستقلال، بمنهج جديد وطريقة تجنيد جديدة، لكانت هذه المؤسسة الجديدة أكثر وطنية. وبالفعل، تم بناء القوات المسلحة التنزانية بشروط جديدة ومنهج جديد، وخلال فترة محدودة بدأ الجيش التنزاني الجديد يستلم مناصبه ومواقعه. منذ ذلك اليوم، وحتى لحظة كتابة هذه السطور، بقيت تنزانيا بعيدة عن معمعات الانقلابات العسكرية ودواعي الحروب الأهلية، بخلاف معظم جاراتها؛ كما أن الجيش التنزاني الجديد أثبت كفاءته في الحرب حين هزم جيش يوغندا بقيادة عيدي أمين في حرب كاقيرا (حين اعتدى الأخير على الحدود التنزانية، فدحره الجيش التنزاني وواصل المعركة حتى أزال أمين من السلطة اليوغندية وبمباركة بقية الجيران الأفارقة)؛ وكذلك في السلم حيث يعمل في عمليات تنظيم اللاجئين إلى تنزانيا من مناطق الحروب المجاورة وعمليات حفظ السلام تبع الأمم المتحدة.[3]

والموضوع بجملته يعود لسؤال: من الذي لديه النفاذ لسبل استعمال العنف في المجتمعات الحديثة، ومن أين تأتي مشروعية استعماله؟ عموما، في

3. Andrew Coulson. 1982. *Tanzania: A Political Economy*. 2nd edition (2013). Oxford University Press.

المجتمعات المعاصرة، إذا قررت مجموعة من المواطنين/المقيمين أن تخرج على سلطة القانون وتعتدي جسديّا/ماديا على مجموعة أخرى من المواطنين/المقيمين، بصورة متفق عليها ومعلنة، ولأسباب لا علاقة لها بالدفاع عن النفس من خطر جسدي أو قانوني مباشر مثلا، إنما وفق تصوّرات موجودة في أخيلة هؤلاء الناس، فهذه الفئة المعتدية تعتبر خارجة على القانون، وهنالك طرق مشروعة للتعامل معها، مثل:

1. الملاحقة من القوات النظامية، واتخاذ الإجراءات القانونية ضدها؛ أو
2. الرد على هجومها الجسدي/المادي بمثله، بمشروعية الدفاع عن النفس ومشروعية تدخل المواطنين الآخرين في حالات العدوان لدرء العدوان وإن كان بقوة مماثلة في المقدار، ومشروعية حماية الأقارب والمقتنيات الشخصية من العدوان إذا كانوا لا يستطيعون حماية أنفسهم.

يضاف لذلك، فالرأي القديم الذي أنا معه، ومسؤول عنه، هو أن مؤسسة الدولة الحديثة/العصرية هنالك شروط مطلوبة منها حتى يلزم الفرد والجماعة قوانينها ولا يخرجوا عليها، فإن لم تستوف هي تلك الشروط تصبح هنالك مشروعية واضحة في الخروج عليها كأحد خيارات الناس (وهو ليس الخيار الحكيم دوما، لكنه سليم أحيانا، وهو من الخيارات المشروعة على أي حال)، لأن العقد الاجتماعي الأساسي مع الدولة تم الإخلال به من طرف الدولة. حين تمتنع الدولة عن حماية الحقوق الأساسية للأفراد والجماعات (خاصة حق الحياة والسلامة الشخصية من العدوان المنظم) لمجموعة من المواطنين والمقيمين، وبصورة ممنهجة وموثقة، بحيث يصبح وضع هذه المجموعة مهددا بصورة مستمرة، فإن تلك المجموعة لها أن تتخذ من القرارات ما تراه مناسبا لحفظ حياتها ومكتسباتها الأساسية المشروعة. هذا المنطق هو ما استندت عليه حركات التحرر الوطني ـ المسلحة وغير المسلحة ـ في الخروج على الدولة

الاستعمارية في وقتها، وهو منطق ما زال ساريا في الدولة ما بعد الاستعمارية لأن العبرة الأساسية هي كيف يكون الحكم وليس فقط من هو الحاكم: السلطة ذات الوجوه المحلية التي تبقى فيها نفس أوضاع الاستعمار، وأكثر، لا تملك أي مشروعية تزيد على سلطة الاستعمار فقط لاختلاف سحنات وألوان عيون من هم في السلطة: different faces in high places.

وهذا الرأي ليس "مع الفوضى"، مثلما يرد عليه البعض، بل هو يحسم الفوضى، ويدفع الدولة لمقابلة التزامها قبل أن تتوقع التزاما غير مشروط من الجماعات المستضعفة يشبه إذعان أزمنة الامبراطوريات والمشيخات، فالدولة المعاصرة باعتبارها الطرف الأكبر في العقد الاجتماعي ينبغي أن تلتزم به هي أكثر من الافراد، ومن المجموعات الأصغر داخلها، وهكذا يكون النصيب الأكبر من المسؤولية عند عتبة سلطات الدولة ومؤسساتها قبل الأطراف الأصغر في العقد الاجتماعي، من المجموعات المحدودة بشتى تصنيفاتها وشتى الموانع الهيكلية التي تقف أمام حقوقها الأساسية.

ظاهرة 'تبعية المسار' وانعكاساتها في السودان

جاء ذكر هذه الظاهرة في كتاب "**السلطة الخامسة**" للمؤلف،[4] ضمن عرض "نماذج التحول التكنولوجي" السائدة في المجتمعات الحديثة. تركّز ظاهرة تبعية المسار path-dependence على الطابع التراكمي للتحولات في أي مجتمع، بحيث أن طابع كل خطوة يعتمد على الخطوات السابقة لها، وبحيث أن الخطوات التي يمكن للناس توقعها ضمن مجتمع قد تختلف من مجتمع آخر، حتى لو كانا متشابهين حاليا، إذا نظرنا إلى عملية التراكم التي أوجدت

4. قصي همرور، 2021، **السلطة الخامسة: نحو توطين التكنولوجيا**. الخرطوم: دار جامعة الخرطوم للنشر.

الأوضاع الحالية لكل مجتمع. وبينما يبدو هذا المنظور بديهيا، لبعض الناس، إلا أن هنالك خلاصة مهمة تنبع منه وتنطبق على الواقع، وقد لا نحسب لها حسابا إذا لم نشهد أثرها على الواقع. في كتاب السلطة الخامسة تم عرض حالة لنموذج تبعية المسار من لوحة المفاتيح الـ"كويرتي" QWERTY في معظم الكمبيوترات الشخصية المعاصرة (والاسم نابع من ترتيب الحروف في الصف الأول من اللوحة). من المعروف أن لوحة الكويرتي في الكمبيوترات اليوم موروثة من آلات الطباعة الكويرتي أيضا.

كانت هنالك آلة طباعة أخرى، بلوحة مفاتيح مختلفة الترتيب، وكانت أكثر فعالية من الكويرتي، وهي "الدفوراك Dvorak"، وإذا لم يسمع معظمنا اليوم عن هذه اللوحة فلأنها لا تحظى اليوم بأي شعبية ملحوظة حول العالم وسط مستخدمي الكمبيوترات لجميع الأغراض (لكنها ما زالت موجودة ولديها مستخدمين)، وذلك لأن هنالك أحداثا تاريخية متسلسلة، معيّنة، جعلت طابعة الكويرتي هي الخيار الأفضل لفترة مؤقتة فقط وسط مؤسسات الطباعة (أي أنها كانت حلّا مؤقتا) لتقليل سرعة الطباعة في الآلات الطابعة (لأن تقليل السرعة يقلل فرص الأخطاء في الأوراق المطبوعة، وبالتالي يوفر سعر الورق الكثير الذي كان يذهب في الأوراق التي بها أخطاء، إذ حينها كان يضطر الناس للتخلص من تلك الأوراق وإعادة الطباعة في ورق جديد كل مرة يحصل فيها خطأ طباعي،قبل اكتشاف التصحيح السطري وقبل عصر الكمبيوترات).

لوحة الدفوراك، باختصار، وبالتجربة المديدة، ترفع من متوسط معدل سرعة الطباعة عند المستخدمين، وكان تفوقها هذا هو نفسه "لعنتها" في فترة زمنية معيّنة، أي زمن خسارة الورقة مع أقل خطأ طباعي، لكن من الواضح اليوم أن هذه ليست بلعنة، لأننا لا نستخدم الآلات الطابعة الآن وإنما نطبع أمام شاشات الحواسيب/الكمبيوترات، ونصحح الأخطاء منها قبل طباعة أي ورق

(وقد لا نطبع أساسا)، وبالتالي ليس هناك قلق بخصوص الإسراف في الأوراق جراء الأخطاء الطباعية. لكن عموما فإن مسار تقانة الطباعة، من الآلة الطابعة للوحة مفاتيح الكمبيوتر، كان قد تورط تورطا كافيا في لوحة الكويرتي لدرجة جعلته يستمر فيها حتى اليوم وبدون تبرير منطقي؛ وهذا بعض خلاصة نموذج تبعية المسار. اليوم لا يستعمل لوحة الدفوراك إلا أعداد بسيطة جدا من البشر حول العالم، والكويرتي هي الطاغية. قصة الكويرتي والدفوراك من أفضل النماذج على ما يمكن لظاهرة تبعية المسار أن تفعل في خيارات الناس، ليس على المدى المحدود أو القصير فحسب وإنما كذلك على المدى البعيد وواسع الأثر (مثل أثرها في تكنولوجيا الحوسبة كلها، وفي كل العالم، في هذه القصة). هل لهذه الظاهرة انعكاسات في السودان؟ يمكن أن نقول إن هنالك انعكاسات كثيرة، لكن لنأخذ نموذجين قريبين:

نموذج أول: أسعار الاستهلاك الكهربي ورفع الدعم العام عن الكهرباء: بعض الناس ينظر لواقع أن السودانيين يستهلكون معظم الطاقة الكهربية المتاحة في القطاع السكني (أكثر من نصف الطاقة المتاحة سنويا) بينما أي دولة تنموية يكون نصيب القطاع السكني فيها متناسبا مع القطاعين الصناعي والتجاري بحيث لا يكون صاحب نصيب الأسد (وهو واقع حقيقي، رغم شكوى الناس من قطوعات الكهرباء في القطاع السكني، لأن الاستهلاك المتوسط للمنزل السوداني يشابه الاستهلاك المتوسط لدول في العالم الأول بينما الدول الأقرب للسودان اقتصاديا أقل استهلاكا على المستوى السكني بكثير)—ينظرون لهذا الواقع ويرون أن أسعار الكهرباء الاقل في السودان، مقارنة بجاراتها وبالمتوسط العالمي، هي السبب الأول، وأن رفع الدعم عن تلك الأسعار يحل المشكلة لأنها تجعل القطاع السكني يفيق ويصبح مثل غيره من القطاعات السكنية في الدول الأخرى من حيث مراقبة الاستهلاك.

إذا نظرنا لهذا الحل المباشر والبسيط، من وجهة نظر ظاهرة تبعية المسار، سنرى أن المسألة هذه ليس هنالك حل واحد سحري لها، لأن أي دولة إنما تكون متأثرة بظاهرة تبعية المسار بحيث لا يمكن في خطوة واحدة أن نرجع لمماثلة أسعار الطاقة في البلدان الأخرى بينما السودان منذ الاستقلال مرّت عليه حكومات وأجيال تعاملت مع الطاقة كخدمة زهيدة وليس كسلعة، وحاليا هنالك إشكال بين القوة الشرائية العامة وتسعيرة الطاقة بحيث أن زيادة أسعار الطاقة فجأة سيكون قرارا يقع أثره بقوة على الأغلبية الاقتصادية (أي المرهقة اقتصاديا) في السودان. من غير الحكيم إرجاع السودان بين يوم وليلة لمسار مثل مسار كينيا بينما الأخيرة منذ بداياتها كدولة تعاملت مع الطاقة الكهربية كسلعة. ما يسمى برفع الدعم في مثل هذه الحالات هو تقديم للعربة على الحصان، خاصة عندما يُعرَض وكأنه الحل الأساسي للمشكلة. في مثل هذا ذكرنا سابقا أن موضوعا كهذا أكبر من معالجته بحلول أحادية رنانة، لكن كل المسائل تستحق المراجعة والتخطيط الجيد ومنها مستويات الدعم وأولوياتها، لكن ضمن باقات سياسات اقتصادية متكاملة وموجهات مفهومة ومعلنة.[5]

نموذج ثاني: دور الخطاب الديني في الشأن العام: باعتبار أن قضايا الدولة العصرية في معظمها جديدة كليا على الرصيد الكلاسيكي للتفسير والتشريع الديني، فإن السياسات والإجراءات الاقتصادية واللوجستية، والترتيبات الهيكلية لحوكمة قضايا الدولة وإدارة مؤسساتها، والبرامج الاجتماعية والصحية والبيئية التي تقودها الدولة والمجتمع المدني لصالح المواطنين المشتركين في الأرض والسيادة باعتبار الحق الجغرافي، كلها أمور تظهر

5. الجاك سليمان محمد و قصي همرور. 2021. "هل تساهم الصناعات الاستخراجية في تنويع فرص التنمية"، **مجلة الخرطوم الجديدة**، العدد 180، صفحات 34–39.

في نظر البعض من أطياف السياسة السودانية وكأنها يمكن تناولها ودفعها في المجال العام السوداني بدون الاضطرار للتطرق للمنظور الديني، رغم أن ذلك المنظور قد يتقاطع مع هذه الأمور في أذهان الكثير من المتدينين من المواطنين (أفرادا وجماعات). بينما من منظور تبعية المسار، فلو كنّا في دولة أخرى، لم تشهد ثورات وحروب وتراكمات كثيرة اتسمت بدخول المناظير والدوافع الدينية في دواليب السلطة وتحريك الشأن العام، وكذلك في التنظيم الثقافي والسرديات الوطنية لكثير من فئات الشعب، ولو كنا في دولة تخلو معظم حقبها التاريخية القريبة من الحركات الدينية المتعددة (السلمية والحربية) والإعلانات المستمرة لمقامات دينية/روحية ذات سلطة عالية مثل المهدي والمسيح العائد .... لو كنا في دولة كهذه لكان موقف "البعض" المذكورين أعلاه، من أطياف السياسة السودانية، مفهوما وممكنا؛ لكننا وارثون لتراكم تاريخي في السودان، ما قبل وما بعد الاستقلال السياسي، يجعل المنظور الديني مؤثرا تأثيرا ضخما على قضايا التحول الاجتماعي ومحاولات مزج فوائد الحداثة العالمية بمزايا الأصالة المحلية، وهي قضايا أساسية في عمليات الوعي والتنظيم من أجل المضي قدما في ركب التنمية والتمدّن في هذه الحقبة التاريخية وما يليها. لذلك فمن أجل رفد هذه القضايا، وهذا الركب، في السودان، لا بد من اصطحاب عمل فكري وأخلاقي كبير في فهم الخطاب الديني، واستيعاب المكامن الخلّاقة والرحيمة والمستقبلية فيه وتمييزها من المكامن المضادة للتغيير وللتضامن الإنساني (والتي يستثمرها المنتفعون مع الأوضاع الراهنة ويستثمرها ذوو النزعات الفاشية). لا بد من اصطحاب هذا العمل في ركب التنمية والتمدّن (أو التمدّن والتنمية)، وفي تدافع المدارس المتباينة التي تزعم جميعا أنها تعمل هذا العمل نفسه ثم تقصر عن شأوه تقصيرا كبيرا، وفي استشراف التحديات والفرص التي

تبدو لأفق أي شعب، وأي مجتمع، في مراحل التحولات الكبرى كهذه التي نعيشها.

خطيئة العاصمة، مرة أخرى

رغم أن الحراك الثوري الشعبي السوداني، في 2018–2019، عموما لم تكن الخرطوم بدايته، حدث ما هو متوقّع بحيث أن الخرطوم في النهاية امتصت عموم الحراك وصار متمركزا بها، ثم كذلك بصورة شبه تلقائية، ومستفِزّة، تمّت حيازة التمثيل الإعلامي والتفاوضي للحراك في يد مجموعة مصطفاة من قاطني الخرطوم. الكثير من الناشطين تحدّثوا عن إشكالية هذا الوضع، وكذلك عبّرت عنه جموع متعددة، وكيف أن تكراره يرد إلى خلل كبير في طبيعة العمل المعارِض المدني، بحيث أنه يكرر نفس أخطاء الماضي رغم كل الشعارات الرنانة حول ثورة جميع المدن (وكذلك حول وحدة جماعات السودان المختلفة في هذا الحراك وكذلك تفوّق مساهمة النساء، إلخ، فكلها حقائق وجدت الاعتراف النظري وليس التطبيقي من الجهات التي تزعّمت تمثيل الحراك). ونحن بالإضافة لما قالوه نرى أن هنالك مشكلة هيكلية في وضع الخرطوم، العاصمة، يجعل مثل هذه الأشياء أقرب للتكرار دوما.

في مقال سابق، قبل سنتين أو ثلاثة، بعنوان "خطيئة العاصمة"،[6] أوردنا جانبا من هذه المشاكل الهيكلية، والتي تمثّل الخرطوم نموذجا لها رغم أنها ليست النموذج الوحيد في العالم. هذه المشكلة هي حين تكون العاصمة ضخمة جدا، من حيث تعداد السكان، مقارنة ببقية مناطق البلاد، وتكون، كموقعٍ، مركز السطوة الاقتصادية ومحل السلطة السياسية والزعامة العسكرية

6. قصي همرور. "خطيئة العاصمة." **جريدة السوداني**، يناير 20 و27، 2017 (جزءين).

والبؤرة الإعلامية لعموم البلاد، فهي بطبيعة الحال ستمتص تلقائيا أي حراك وطني كبير، وكذلك فالتغيير فيها يؤثر على بقية مناطق البلاد أكثر من العكس. أحد نماذج هذا الوضع، من خارج السودان، وضع مدينة اسطنبول في تركيا ـ ففي 2019 حين خسر حزب العدالة والتنمية التركي، الحاكم، انتخابات عمادة اسطنبول، اصطحب ذلك قلقا كبيرا لدى الحزب الحاكم وفرحا كبيرا لدى المعارضة، وكأن هذه ليست انتخابات عمادة مدينة فحسب. ذلك لأن اسطنبول فعليا هي ثلث تركيا كلها من حيث عدد السكان، كما هي أكثر من نصف تركيا من حيث حجم الاقتصاد، وأكثر من ذلك من حيث حجم الإعلام. لذلك فإن من الشائع في السياسة التركية أن الفوز بعمادة اسطنبول هو المعلم المعروف في الطريق نحو الفوز برئاسة البلاد (وهو ما حدث لحزب العدالة والتنمية نفسه سابقا، ولأردوغان تحديدا). ذلك رغم أن اسطنبول ليست العاصمة السياسية وليست مركز القوات المسلحة التركية، فما بالك بالخرطوم التي يقبع فيها القصر الرئاسي وقيادة القوات المسلحة والبرلمان معا بجانب المؤسسات الإعلامية والاقتصادية، والكمية الهائلة للسكان مقارنة ببقية البلاد؟

لذلك، بجانب المسائل التنموية والثقافية العامة، التي تجعل الخرطوم تأخذ أكثر من حقها من الامتيازات والتأثير وعلى حساب بقية مناطق السودان وأهلها، هنالك مسائل هيكلية في وضع العاصمة تحتاج للتناول كذلك. إحدى المقاربات التي ينبغي اعتبارها بصورة جادة، عملية تفكيك العاصمة. وهذا التفكيك يأخذ عدة أشكال محتملة. مثلا، يمكن توزيع المراكز السياسية والعسكرية إلى مناطق أخرى في السودان. بل يمكن نقل العاصمة السياسية كلها إلى مدينة أخرى، بما أن الخرطوم ستبقى العاصمة الاقتصادية في الأمد المنظور. يمكن كذلك اختيار مدن أخرى لإنشاء مؤسسات إعلامية جديدة أو نقل بعض المؤسسات الإعلامية من الخرطوم لها. أيضا يمكن مثلا الأخذ بنموذج ما

فعلته جنوب افريقيا، حيث قامت بتوزيع السلطات الثلاث، التشريعية والتنفيذية والقضائية، في ثلاث مدن مختلفة. مثل هذا التوزيع الهيكلي يقود كذلك إلى إعادة توزيع الموارد العامة، ومشاريع البنى التحتية، وفرص العمل في القطاع العام، وحركة البضائع والأعمال، إلخ، في البلاد بدل تكدّسها في الخرطوم. هذا عموما مبحث كبير، واستراتيجية عامة أكبر، تدخل فيها تفاصيل كثيرة ومهمة.

بين التراكمات والفرقعات

في نوفمبر 2020، حضر المؤلف ندوة، بإحدى دور جامعة الخرطوم، تحدث فيها عدد من المتحدثين، من بينهم الكاتب خالد التجاني. في تلك الندوة ذكر خالد نقطة جذبت انتباهي كثيرا، حيث عبّر فيها عن اننا في هذه النافذة التاريخية (أي العام 2020 وما حوله) عندنا سؤالين مهمين في السودان:

- سؤال الـ200 عام: ويتعلّق بمرور 200 عام تقريبا على الغزو الخديوي للسودان والذي يؤرّخ به دخول السودان مرحلة تشكيل الدولة التي نعرفها اليوم بحدودها الجغرافية وديناميكياتها الداخلية (بعد أن كان سابقا أقرب لما يُعرَف بكونفدراليات الحزام السوداني كما سماها محمود الزين).[7]

7. "إن أكبر خسارة مُنِى بها السودانيون هى انتزاع ممالكهم من أنساق الحزام السوداني Sudanic Belt السياسية والثقافية والاجتماعية ودمجها فى محور النيل الجيوسياسى geopolitical. هذه الخسارة تتمثل من جهة فى أن أدنى النهر الذى أُدمج فيه السودان هو الأقوى سياسياً وعسكرياً (وهذا يتسبب فى فقدان الندية المفضية إلى شراكة غير متوترة) والأهم من ذلك كله أن أدنى النهر هذا مطبوع ومنتج تاريخياً ضمن ذاكرة الاستبداد الشرقى وهى تجربة لا تتعاطى مع "ديموقراطية الرعاة" التى يعيشها السودانيون فى كونفدرالياتهم [أي كونفدراليات الممالك السودانية، كالفونج وسنار والفور، وهي شبيهة عموما بكونفدراليات الحزام السوداني الأخرى، كممالك غانا ومالي وبرنو وسونغهاي]" (محمود الزين، 2008، "هل تحقق السودان الجديد ديموقرافيا؟ محاولة لقراءة مدلولات الخارطة السكانية الراهنة." **مجلة نقدي**، العدد الاول).

• سؤال الـ100 عام: ويتعلّق بمرور 100 عام تقريبا على بدايات تمظهر الحركة الوطنية في السودان الحديث (حركة اللواء الأبيض ومؤتمر الخريجين، وإرهاصاتهما).

باقي الكلام تفاصيل، لكن مثل هذه الزوايا في قراءة التاريخ مثيرة للاهتمام، وخاصة في مسألة الأسطورة الوطنية؛ لأن التاريخ يفصح عن رسائله الكبيرة، ودروسه الأساسية، عبر الأنساق وليس عبر الأحداث ـ أي عبر التراكمات وليس عبر الفرقعات. في 2017 كتب المؤلف "ويلنا، تجذبنا الفرقعات ولا نعتبر التراكمات." عندنا نقرأ واقع السودان اليوم على ضوء تاريخه، نجد أن التراكمات هي ذات الأثر الأعلى، كمّا ونوعا، بينما الأحداث (الفرقعات) قليلة الأثر، وإن كبرت.

الفصل الثّالث
ثقافة العمل

العلاقة بين الفرد والمجتمع من أعقد العلاقات إجمالا. ذلك لأن الفردية هي مدار وجودنا، بينما المجتمع هو أهم وأكبر اختراعاتنا معا كأفراد (حاليا ومنذ التاريخ). ما نشهده هو أن الفرد الذي يسعى لأن يتماهى كليّا مع توقّعات ومطالب المجتمع ينمسخ محاكاةً باهتة لمشهدٍ متناقض ومتغيّر باستمرار وأعقد من أن يحاكيه، فتصير تجربة حياتية مُهدَرة في مجملها. والفرد الذي يرفض المجتمع كليّا يصبح حالة متناقضة كذلك ومنقسمة بين الحضور في بيئة والغياب عنها، والتأثر بها مع إنكارها، ومحاولة ممارسة التفرّد داخل نفس البيئة التي يرفض شروطها (إذ الفردية تفقد محتوى تعبيرها عن نفسها بدون تمايز وتفاعل مع أفراد آخرين، أي في المجتمع، لأن هذا الفرد لا معنى لتفرّده لو كان في الغابة أو الصحراء لوحده بدون اتصال ببقية البشر).

الموازنة الدقيقة، الصعبة، المتعبة والمستمرة، هي صون قوام الفردية مع الانخراط الواعي في ديناميكيات المجتمع، فلا يصير المرء معتقلا في سياق اجتماعي محنّط (في حين المجتمع نفسه لن ينتظره فيه لأن المجتمع دائم التحوّل) وبشتى نقائصه، ولا يصير أيضا منكرا للحقيقة الموضوعية أمامه وهو يزعم السعي لحقيقته هو (فالمجتمع يبث فينا ما يبث، شئنا أم أبينا، ويؤثر علينا حتى في فردياتنا، وما نزرعه فيه اليوم نحصده عبر الزمن). لا ينبغي الانصياع للمجتمع ـ فالمنصاعون لا يغيّرون شيئا ـ كما لا يمكن ولا يصحّ هجره تماما وإلى الأبد. ورد في الحديث النبوي الشريف: "لا تكونوا إمّعة، تقولون إن أحسن الناسُ أحسنّا وإن ظلموا ظلَمنا، ولكن وطّنوا أنفسكم، إن أحسن الناسُ أن تُحسِنوا وإن أساؤوا فلا تظلِموا." نعتقد أن هذا المبدأ العام يصلح أن يكون من الموجّهات الأساسية لثقافة العمل العام في السودان.

الحقوق وأولويات العمل العام

في النقاش الدائر حول أولويات العمل العام، والتداخلات بين حقوق المرأة وحقوق العمّال وحقوق الإثنيات المهمشة (لنقل أيضا: الحركة النسوية والحركة العمالية وحراك مناهضة العنصرية) يُطرح السؤال: أيّهم أولى وأهم؟ وبعض الناس لديهم إجابات واثقة بهذا الشأن، وآخرون ما زالوا يبحثون بخصوصه، بينما آخرون يرون الموضوع برمّته مختلفا عن هذه التقسيمات في سياقنا المحلي وأننا ينبغي أن ننظر له بمنظارنا الخاص (ولا أدري ما هو هذا المنظار الخاص الذي يستبعد هذه التقسيمات في المجتمعات المعاصرة). من ناحيتنا، نرى أن هنالك خلاصات عامة بهذا الخصوص، معتّقة ومناسبة جدا لعصرنا وأوضاعنا الراهنة، منها 4 خلاصات ذات أهمية محورية، هي:

1. الحراكات من أجل حقوق العمال، وحقوق النساء، وحقوق الإثنيات المهمشة، في الأصل متداخلة ومتقاطعة، وهذه حقيقة تاريخية، فالعمال ليسوا فئة معزولة عن النساء (بل معظم العمال نساء) والإثنيات المهمشة ليسوا فئة معزولة عن العمال والنساء (بل جلّهم عمّال ونساء)، فعملية التمييز بينهم لوضع أولوية ساحقة لأحدهم على الآخر إما لعبة نظرية مبنية على نقص المعلومات أو هي محاولة مقصودة لذر الرماد في العيون والتفريق بين الحراكات المتضامنة لتفتيتها.
2. هذه الحراكات، المذكورة أعلاه، بطبيعتها حراكات عالمية، عابرة للحدود الجيوسياسية المرسومة رسما من ميراث الاستعمار. هذه حراكات ذات طابع اجتماعي بشري، فمن الطبيعي أن تكون لها امتدادات وتضامنات وتآزرات عابرة للحدود الجغرافية المفترضة. وذلك لا يتعارض مع الأقلمة المحلية للنضال وفهم السياق المحلي من أجل التأثير المحلي الأكبر.

المحلية والعالمية هنا صنوان وليسا نقيضين.

3. عبر التاريخ الاجتماعي قاطبة، كلما طالبت الجماعات المقهورة والمظلومة بالمزيد من الاعتبار والحقوق جوبهت بسلاح القيم المحلية والمحافظة على التقاليد والسياق المحلي، وكأن الأخير هذا مقدس في ذاته أو غير متغير هو كذلك مثل بقية الظواهر الاجتماعية والثقافية. كما جوبهت بالعنف. كثيرا ما قيل عن الإقطاع إنه مبني على علاقة حميمة بين ملاك الأرض والعاملين فيها عبر الأجيال فالملّاك يهتمون بالعاملين وبصحتهم وإن علاقتهم أكبر من العلاقة الاقتصادية المجردة (بل هي أحيانا علاقة عقيدية ومذهبية)، وكثيرا ما قيل عن علاقة الأسياد بالمسترقين إنها علاقة قريبة للعائلة وأن الذين يحرضون المسترقين على الأسياد إنما يهدمون النسيج المجتمعي المحلي المتماسك، وكثيرا ما قيل عن مطالبات النساء بمعاملة وحقوق أفضل أنها قلة أدب وخروج على قيم المجتمع وأن علاقاتنا الاجتماعية المحلية بخير وليست هنالك سوى حالات شاذة سيئة وليست هيكلية وأن من يقول إن مجتمعنا يظلم المرأة إنما يأتينا بخلاصات دخيلة ويسب ثقافتنا وقيمنا العالية. ومجمل دعاوي المرحمة هذه غالبا ما تتحوّل لعنف عنيف إذا أصر المستضعفون والمهمَّشون على تغيير الأوضاع التي لا يرونها كما يراها ذوو الحظوة ومن شايعهم.

4. الثقافة المحلية ظاهرة ديناميكية بطبيعتها، أي هي ظاهرة دائمة التطور والتحوّر، والميلان من جهة لأخرى، كما هي متأثرة بعوامل كثيرة داخلية وخارجية، وهذا لا يقدح في أصالتها إنما يجذّرها أكثر. فالثقافة المحلية هي "الإجابة المركبة للمجتمع على مشاكل الحياة المتنوعة"، كما قيل، وكونها إجابة مركّبة، مخلوطة، وغير مبوّبة، يجعلها كائنا

ديناميكيا في مقابلة مشاكل الحياة المتنوعة، فلا يعقل أن تتغير وتتطوّر مشاكل الحياة ثم لا تتغير الثقافة المحلية أو تتطور. العُرف الأصيل ليس متصلبا كالصخر إنما هو متجذر في الأرض ومتمدد أعلاها ومخضر الأوراق ومتلون الثمار، ومتنوّع المنظر مع المواسم، كالشجرة. وفي المقابل فإن دعوات الانحصار المحلي، والتميز المحلي التام، هي نفسها دعوة ذات صدى عالمي. فمثلا، القومية، والفاشية، حركات عالمية (وهي حركات من آثار حقبة الحداثة والاستعمار الكوكبي) وليست محلية، لكنها للمفارقة تستعمل خطاب الخصوصية المحلية والاختلافات الكاملة بين الشعوب كيما تنتشر بين الشعوب العديدة عالميا. لذلك فالقوميون الهنود، والقوميون الإيطاليون، والقوميون اليابانيون، والقوميون السودانيون يتشابهون فيما بينهم كقوميين – في مبادئهم العامة وسياساتهم للعالم – رغم تنوّع بيئاتهم وثقافاتهم المحلية، وقد يتشابهون فيما بينهم أكثر من تشابههم مع مجموعات أخرى غير قومية داخل بلدانهم.

***

في أغسطس من العام 2017، نشر المؤلف مقارنة بين الأوضاع، في هذه المسألة أعلاه، بين الولايات المتحدة الامريكية قبل قرن تقريبا والسودان حاليا، واعتمد في تلك المقارنة على ما كتبه هاورد زن Howard Zinn في كتابه الشهير "التاريخ الشعبي للولايات المتحدة".[1] في جانب من عرضه لتفاصيل وروابط التاريخ الصعب للولايات المتحدة، تناول زِن صراعا جرى من جانب القوى التقدمية، في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، على ثلاثة أصعدة: حقوق العمّال، وحقوق المرأة، وحقوق السود. حقوق العمّال مثّلتها

1. Howard Zinn. 1980. *A People's History of the United States: 1492 – Present*. Harper Collins Publishers.

آنذاك الحركة النقابية والحزب الاشتراكي (القديم)، وحقوق المرأة مثّلتها حركة المطالبة بحق التصويت للمرأة، وحقوق السود مثّلتها أصوات وجماعات متفاوتة ولكن غير منظمة (مثل فريدرك دوقلاس، وأخرون، إلى أن بدأت تظهر أول تنظيمات معنيّة بحقوق السود بعد ذلك بفترة بسيطة).

كما يروي زِن، فقد كان هنالك تضامن عام بين أهل هذه الجبهات الثلاث. كانت هنالك أصوات نسائية قوية تنتمي للحركة النقابية والحزب الاشتراكي، وكان هنالك اشتراكيون متضامنون من حركة المطالبة بحق التصويت للمرأة، وكان هنالك عمّال سود في النقابات وكانت النقابات الجذرية (مثل الاتحاد العالمي للعمّال الصناعيين) حريصة على تواجد العمّال السود فيها بصفتهم العمّالية وبدون تمييز (حتى في الجنوب الذي كان الفصل العنصري فيه قويا حتى وسط القوى النقابية عموما). منذ البداية كانت هنالك إشارات لأن صراع هذه الجبهات كلها في الحقيقة صراع واحد من أجل هدف واحد، فقد كان مثلا فريدرك دوقلاس مناصرا معروفا وقويا لحق المرأة في التصويت، وكان يوجين ديبس، الزعيم المعروف للحزب الاشتراكي، رافضا للتمييز العنصري ومناصرا لحق التصويت، كما كانت رائدة حقوق المرأة سوزان أنتوني اشتراكية في قناعاتها السياسية. أيضا كان هنالك عدد من الكاتبات والكتّاب الذين جعلوا قضايا العدالة جاذبة للقراء، مثل هيلين كيلر وجو هيل. عموما عمل جميع هؤلاء على أصعدة شتى ومتقاطعة، وفي ظروف قاسية جدا، كان فيها ضحايا حقيقيون وموثّقون وكثيرون جدا للماكينة التي زاوجت الرأسمالية بترسانة الدولة منذ ذلك الحين وقبل ذلك. (لن أتحدث عن الإحصائيات والاحداث الموثقة، والرسائل الموثقة التي على مستوى أعلى سيادات الدولة وأعلى ممثلي الطبقة البرجوازية فيها. الأفضل قراءتها في الكتاب).

الجدير في الأمر أن نفس النقاش والخصام الذي يجري هذه الأيام في

السودان، عن أولويات النضال – هل تغيير نظام الحكم المكبّل لكل مسيرة الشعب، أم التنمية الاقتصادية، أم حقوق الإنسان وخصوصا المرأة والمهمّشين – كان يجري وقتها في الولايات المتحدة أيضا بصورة عامة. برغم أن معظم المنتمين للجبهات الثلاث أعلاه كانوا متفقين على أن جميع القضايا الثلاث أعلاه عادلة إلا أن النقاش حول الأولوية كان مستمرا. ولم يكن ذلك النقاش تبسيطيا، فمثلا كانت هنالك نساء رائدات في حقوق المرأة يرين أن النضال من أجل الحركة العمالية أولى من حق التصويت، وحجّتهن في ذلك أن القوى العمّالية مليئة بالنساء المستضعفات اللائي لن يؤثر فيهن حق التصويت ما لم يمتلكن قرار قوتهن وحياة مادية أكرم، كما أنه حينها كانت النساء في أستراليا ونيوزيلندا حصلن على حق التصويت، ولكن لم يغيّر ذلك كثيرا من بؤس أوضاع النساء هنالك. ولذلك فحق التصويت سيكون نتيجة لتحقيق مكاسب لعموم حقوق المرأة وليس شرطا لها.

في ناحية أخرى كان بعض السود يرون أن كلا الحركتين العمالية والنسائية نوادي بيضاء في النهاية ولا يشعرون حقا ببؤس العمّال السود والنساء السوداوات وأولويات حقوقهم في محاربة التمييز العنصري. أيضا كان الاشتراكيون الأقحاح يرون أن كلا الحركتين ـ حقوق النساء وحقوق السود ـ يشتتون جهود المقهورين في حين يجب أن تتوحد تلك الجهود ضد السبب الأساسي لبؤس الجميع وهو النظام الرأسمالي الجشع الغليظ، وأن الرأسمالية هي التي تخلق خنادق وهمية بين الجماهير المقهورة، من نساء وسود ومهاجرين ـ نعم كانت الولايات المتحدة مليئة باضطهاد المهاجرين والتخويف منهم منذ ذلك الزمن، وقبله، ففي الواقع لم يتغيّر الكثير نوعيّا في أنماط الصخب والعنف الاجتماعي والسياسي الداخلي الأمريكي عبر الثلاثة القرون الماضية، فقط جرت تغييرات نسبية ـ وكان الاشتراكيون يصرّون على أن لجم الرأسمالية، أو دحرها، هو

الذي سيفتح باب العدالة على مصراعيه لجميع تلك الفئات لأنها جميعا رصيد الطبقة العاملة في الأساس. هنالك قصة مشهورة عن اللقاء الذي تمّ بين سوزان أنتوني ويوجين ديبس، حيث كانا يحملان تقديرا متبادلا لبعضهما، وقالت سوزان ليوجين "ساعدونا لنيل حق التصويت وسنعطيكم الاشتراكية"، فأجاب يوجين "ساعدونا لنيل الاشتراكية وسنعطيكم حق التصويت."

كان هنالك عقلاء وأصحاب رؤية واسعة يرون أن جميع هذه الحركات تصارع في جبهات هي في الحقيقة أجزاء من نفس الفسيفساء. فسيفساء المستقبل. كانوا يقولون للجميع اعملوا جميعا على الأصعدة التي ترونها مناسبة لطاقتكم وأولوياتكم فأنتم جميعا تساهمون في نفس التيار، وتتقاطع دروبكم شئتم أم أبيتم، وهذا التيار ستكون ذروته نتاج تدافعكم كلكم ولو من زوايا مختلفة، لكن فقط لا تتشاحنوا وتتجاهلوا بينكم لدرجة تهدر طاقتكم بينكم وتنسون العدو الأكبر الذي يقوى أكثر بتشتتّكم. في النهاية كان واضحا أن نفس المنطق الذي يقود بعض النساء للانضمام لحركة الحقوق النسائية يقودهن أيضا لدرب الفكر الاشتراكي، ونفس المنطق الذي يقود السود لمنافحة التمييز العنصري يقود الكثير منهم لمنافحة الرأسمالية (مثل دوبويْس الذي صار اشتراكيا عن طريق توغّله في دراسة مسبّبات استمرار التمييز العنصري ضد السود في أمريكا)، ونفس المنطق الذي يقود البعض للاشتراكية يقودهم لرفض المسلّمات العنصرية التي رضعوها وشبّوا عليها في ثقافتهم الأوروبية.

كان أولئك العقلاء يقولون إنه تأتي أحيانا منعطفات تاريخية معيّنة تجعل إحدى القضايا أولوية مؤقتة على الأخريات، لكن تلك الأولوية تتغيّر بعد ذلك المنعطف، وهكذا دواليك، وتبقى الصورة الكبيرة تقول إن جميع هذه القضايا متساوية في جوهر ما تنشده: أن يصير لدينا مجتمع أكثر إنسانية وأكثر عدلا وأكثر معقولية. لكن أيضا كان واضحا أن هنالك أصوات متعصبة وأصوات

حمقاء (وعالية ومؤثرة) داخل كل جبهة، لم تكن عاملا مساعدا في لمّ شمل تلك الجبهات، بل راكمت احتقانات بينها. أيضا كان هنالك دوغمائيون في كل جبهة، لا يرون سوى ضمن قنوات ضيقة ومنعزلة على القضايا الكبرى، فكان هنالك اشتراكيون لكن لا يفهمون مشروعية الحركة النسائية، بل وعنصريون أيضا ويرون أن تبقى التراتبية العرقية حتى مع الاشتراكية، وكانت هنالك رائدات في حقوق المرأة وفي نفس الوقت عنصريّات وخاليات من أي وعي طبقي تقدمي، وكان هنالك سود متمسكون بتقاليد المجتمع الذكوري كما كانوا يرون الخلاص في تسلق سلّم الثروة والسلطة في النظام القائم لا أن يحاربوا النظام نفسه كمصدر قهرهم الأصلي.

من الملاحظ كذلك أن جميع هذه الخلطة المذكورة أعلاه، بجميع تشكّلاتها، ما زالت موجودة في المجتمع الأمريكي المعاصر اليوم، في مستويات متفاوتة. أي أن اللوحة الكبيرة لم تتغيّر كثيرا في واقع الأمر، إنما تغيّرت فقط بعض نِسَب الألوان ودرجاتها. ألا يذّكّرنا كل هذا بالسودان؟ الكثيرون ممّن قرأوا السرد أعلاه تذكّر السودان، ولا عجب، لأنه، كما قلنا فإن هذه القضايا ذات طابع عالمي بطبيعتها، لكنها تتموضع في كل سياق محلي وفق خصوصياته الثقافية ومراحله التاريخية.

الفرق بين الحشد والتنظيم

هنالك فرق فلكي بين الحشد والتنظيم، ويجب التمييز بين الحشد ومحدودياته في مقابل التنظيم وقدراته. كان كوامي توري، الناشط السياسي المنتظم في الحركة الأفروعمومية، يقول دوما إن الجماعات المضطهدة والمهمشة، في أي مكان في العالم، لا يمكنها خدمة قضاياها بصورة فعالة إلا عن طريق العمل التنظيمي. ذلك العمل التنظيمي لا يعني الأحزاب بالضرورة وإنما يشملها

(ومنها أيضا النقابات والهيئات الشعبية وبعض منظمات المجتمع المدني، وحتى الحركات المسلحة)، فجميع الحركات والمنظمات ذات الأجندة المتماسكة والهيكل التنظيمي القادر على إصدار قرارات وتفعيلها وتعهدها لفترة مستدامة وبأدوات موضوعية، هي تنظيمات. الحشد، في الجانب الآخر، ليس كذلك، فالحشد عادة ما يستثمر إحباطات أو غضب الجماعات كيما يتبلور في حدث معيّن أو أحداث محدودة ـ مظاهرة، مسيرة، حملة، اعتصام عام، إلخ ـ لها في الغالب مطالب محدودة تسعى لدفعها، أو أحيانا لديها تطلعات عامة تريد التعبير عنها ولكنها لا تملك أجندة وهياكل لتنفيذها. عمليات الحشد ليست سهلة في الواقع، فهي تستنفد طاقة كبيرة، وكثيرا ما يتصدى لذلك المجهود أناس أصحاب همّة وحماس وقدرة على فنون الحشد. وبعض مظاهر الحشد تفلح في إيصال رسائل قوية كما تجد تغطية إعلامية كبيرة في العادة، كونها طفرات على الواقع اليومي الرتيب.

لكن إذا نظرنا لتاريخ حالات التغيير في المجتمعات الحديثة، في عموم العالم، سنجد أن التغييرات الحقيقية، المستدامة، كانت وما زالت وراءها تنظيمات وليست حشود. هذا علاوة على أن التنظيمات يمكنها استعمال الحشود في بعض تكتيكاتها ولكن العكس غير صحيح عموما. في أمريكا الشمالية مثلا فقد حققت حركة الحقوق المدنية وحزب الفهود السود وحركة "أمة الإسلام" من الآثار والمكاسب المحسوسة أضعاف ما حققته الاعتراضات العامة والمظاهرات والحشود الطلابية التي لم تقف وراءها تنظيمات مستدامة وإنما لجان حشد مؤقتة. في العالم الثالث تحدث تغييرات محسوسة ومكاسب مستدامة أيضا عندما تكون هنالك تنظيمات واقفة وراء العمل الجماعي، وهذا أمر يمتد منذ حركات التحرر الوطني، في افريقيا وعموم العالم، إلى اليوم. عدا ذلك فإن أي مكاسب يمكن أن تحرزها حشود هي إما لا تكون مستدامة أو واضحة أو يتم

اختطافها لاحقا ببساطة بواسطة تنظيمات بأجندة غير مشابهة لتلك الحشود. أحيانا هنالك تغييرات تاريخية تبدو كأنها منجزات حشود بالدرجة الأولى (مثل أكتوبر 1964 في السودان، ومثل أبريل 1985، وديسمبر 2018) لكن المآلات التاريخية هنا أحد ثلاثة في الغالب: إما بدأت الحشود ثم لحقت بها تنظيمات أدارت دفّتها نحو بر الأمان وتحقيق المطالب بصورة مستقرة، أو كانت التنظيمات فاعلة في عمليات الحشد من البداية فاستطاعت توجيهها بصورة معقولة (حتى لو تكن مديرة لها بصورة كاملة)، أو تم تحقيق مطالب تلك الحشود ولكن لفترة بسيطة لم تلبث أن انتكست مع غياب عرّابين وتنظيمات لها (أو ما يمكن تسميتهم بالقيادات والبرامج).

مخاضات التغيير

نتذكر، في هذا المقام، ما قاله أحد القرّاء الحصيفين للتاريخ عبر التاريخ؛ إذ قال ميكافيلي: "يجب الأخذ بالاعتبار أنه ليس هنالك شيء أصعب، وأكثر حفزا للشكوك والتثبيط، أو أكثر خطرا في خوضه، من ابتدار تغيير نحو نظامٍ جديدٍ للأشياء؛ لأن رائد التغيير لديه أعداء شرسون يقطنون في كل من هو مستفيد من الأوضاع القديمة، بينما لديه فقط مدافعون مترددون بين من يتطلعون للاستفادة من النظام الجديد. ذلك التردد ينبع جزئيا من الريب الذي يسيطر على البشرية، وهي التي لا تؤمن حقا بأي شيء إلا بعد اختباره فعليا." ذلك مع أن التغيير هو سنة التاريخ وسمة الكون، ولا ملاذ عنه إلا من جنسه.

الثورة الكوبية تعتبر نموذجا جيدا (case study) لثورة نجحت في إحداث تغيير نوعي ودائم في مجتمعها. حتى إن كانت لدى بعضنا تحفظات نسبية، ولدى آخرين اعتراضات كاملة، على تلك التجربة فهي على أي حال كانت ثورة، استوفت شروط الثورة (التغيير النوعي المستدام في الأنماط السابقة).

لذلك فهي مرجع جيّد من مراجع تاريخ الثورات في العصر الحديث. وفق هذا، لدينا أدناه قصتان من قصص الثورة الكوبية، مقرونتان بدرسين من دروس التاريخ:

القصة الأولى: عندما التقى إيرنستو (تشي) قيفارا مبعوث الولايات المتحدة الأمريكية في الجمعية العامة للأمم المتحدة، في 1964، بادره وقال له نحن نود شكر الولايات المتحدة على محاولة غزو كوبا، في معركة 'خليج الخنازير'، في 1961. قال له في تلك الأوقات كانت الثورة الكوبية يافعة في السلطة، وكان هنالك بعض الوجوم والتوتر وسط الشعب الكوبي حول مستقبل كوبا في العهد الجديد؛ نوع من التوجس من المجهول وضعف الثقة في المعطيات الجديدة [كما أن الأوضاع العامة ساءت بسبب تأميم بعض شركات التصنيع الغذائي هنالك وبدايات الحصار الاقتصادي الأمريكي لكوبا، ما أدى في مجمله إلى جعل الأوضاع في كوبا عموما أسوأ مما كانت عليه قبل الثورة]. لكن، قال له جيفارا، جاءت الغزوة الغادرة للولايات المتحدة وبثّت روحا جديدة في الشعب وقوى الثورة. الكوبيون توحدوا من جديد خلف الثورة بسبب غزوكم، واستعادوا ثقتهم وعزيمتهم حول المسار الجديد. غزوة خليج الخنازير كانت هدية للثورة في ثياب عدو. [وكما هو معلوم اليوم فكوبا تحسّنت أوضاعها بعد ذلك، في مجمل معايير التنمية البشرية (التعليم والصحة والأمن الغذائي والخدمات العامة) لفترة جيدة، وما زالت موجودة في صدارة قوائم مؤشرات التنمية البشرية والتنمية المستدامة، رغم دوامات أخرى كثيرة أصابتها، لكنها علي أي حال لم تعد إلى سوء أيام ما قبل الثورة]. درس: حتى في الثورات الناجحة، الأمور تسوء أولا قبل أن تتحسن. (وذلك لا يعني ضمان أن تتحسن الأمور بعد سوئها، إنما يعني أن المرور بمرحلة سوء الأمور شيء متوقع في مجمل الأحوال.)

القصة الثانية: في كتابه "ذكريات حرب الثورة الكوبية"، الذي صدر في 1963، تحدث قيفارا قليلا عن زملائه وأصدقائه من المناضلين المدنيين (الذين لم يختاروا النضال المسلح) في كوبا وأمريكا اللاتينية وقتها. قال إن عددا مقدّرا منهم شجعان في وجه السلطات، وجهورين بآرائهم، وصامدين في حالات الاعتقال والتعذيب، لا تلين لهم قناة، فهم من ذلك الوجه مثار للإعجاب والاحترام؛ ثم قال لكنهم بكل عنفوانهم وتضحياتهم في سبيل التقدم والعدالة، إذا ما آلت السلطة لأيديهم اخيرا أو صار عليهم أن يتهيّأوا لتطبيق رؤاهم وقيمهم على أرض الواقع بواسطة السلطة، تجدهم لا يعرفون ماذا يفعلون بها. وكأنهم اختبروا وأعدّوا أنفسهم لكل الاحتمالات، ما عدا احتمال فرصة الممارسة للسلطة يوما ما وتمحيص رؤاهم في أرض الواقع.[2] **درس:** لا بد من البراكسِس (praxis) ـ وهي مزاوجة التنظير والممارسة ـ وإن طال الزمن. لا بد من دمج التنظير والممارسة، ولا بد من دمج معارضة السلطة غير المرغوبة مع الاستعداد لخوض نموذج مغاير إذا تغيّرت مآلات

2. ومن ناحية أخرى كذلك، هنالك أناس لا يعرفون كيف يفكّرون وكيف يساهمون في تغيير الأحوال للأفضل ـ أو حسب رؤيتهم ـ إلا عبر السلطة، فسرعان ما تصبح السلطة غاية كبيرة بالنسبة لهم وهم يزعمون أنها وسيلة. الاخوان المسلمون نموذج لهؤلاء؛ والحق أن الاخوان المسلمين هم سفينة علم flagship لمظاهر سياسية–اجتماعية كبيرة وسائدة في هذا الجزء من العالم، في هذه الحقبة الزمنية، منذ ما بعد الاستعمار وحتى اليوم. هنالك جماعات كبيرة العدد، كثيرة التوالد، تزعم أنها صاحبة طرح ما، عماده الدين أو التقاليد/الأنماط الموروثة والمألوفة، ثم حين تختبرها تجد أنها لا تملك أي قاعدة واضحة في كيفية الحكم إذا آل لها الحكم، بل تستعين على ذلك بما تيسّر لها وقتها من التراكيب السائدة، والمستعارة بدون تقييم علمي، على أمل أن تشتغل، فالهدف الأساسي هو الوصول للسلطة ثم بعد ذلك نرى ماذا هنالك لنفعله. والمفترض أن هنالك برزخٌ بين هؤلاء وهؤلاء وأولئك (أي المنظّرون بلا تطبيق والطامحون بلا نظرية هادية، ومعهم قليلو التفكير والاستيعاب لحجم التحدي)، بحيث أن تكون هنالك مدارس لها طروحات نظرية متكاملة (أو شبه متكاملة) ثم لها مناهج ترسيخ لتلك النظريات في الواقع العام (واقعهم هم والواقع المحيط كله) ثم لها مقاربات حول سبل العمل وممارسة الإدارة في المجال العام، سواء من خارج السلطة أو من داخلها.

السلطة وتحمّل مسؤولية تلك التجربة. الذين يسعون لتغيير أوضاع السلطة بدون رؤية بديلة مستعدين لخوضها يصعب الاعتماد عليهم في المنعطفات التاريخية الصعبة، والذين يخافون من الخطأ تماما وينتظرون الظواهر الكاملة كما هي في طموحهم النظري سينتظرون طويلا.

ومن دروس مخاضات التغيير كذلك أن الشطط من سمات مراحل الحراك الثوري، كقاعدة عامة. وهذا الشطط لا يبدأ مع الحراك الثوري عاليا، بل هو حسب دروس التاريخ يرتفع مع بلوغ الحراك الثوري نهايات مرحلة الشباب وبدايات مرحلة الكهولة (والكهل من جاوز الشبابَ ولمّا يبلغ الشيخوخة بعد). لذلك صار من المعتاد أن ترى عددا مقدّرا من الذين تآزروا وتضامنوا أيام العمل الثوري المباشر والمصادِم (مرحلة الشباب) يصبحون لاحقا أعداء، ويتبادلون الاتهامات الغليظة، من التسفيه حتى التخوين وما بينهما (ما شبّهناه سابقا، استلافا، بأنهم "شابّين ضفورهم في رقاب بعض"). أيضا صار من المعتاد، مع تصاعد الإحباط بالنتائج الأولى للتغييرات الاجتماعية–سياسية–اقتصادية، وحدوث الانحرافات المزعجة في طريق الثورة، أن تظهر الأطروحات المتناقضة جدا، والمتناحرة جدا (والتي هي في الواقع، في معظمها، ردود أفعال وليست مبادرات أصيلة أو ذات دفع داخلي كافي، بدليل أنها تبدأ بصوتٍ عالٍ وخضم واسع على مستوى الكلام والحشد ومهاجمة الأعداء ثم سرعان ما تخفت وتتراجع حين تُمتحن على مستوى العمل التنظيمي الهادف والتأسيس الفكري المستدام). وهذه كلها من علامات أن "الثورة تأكل أبناءها" وهي ظاهرة تاريخية اجتماعية عامة، تتجلى في سياقات متعددة بتناويع شتى. وهي أوقات خطيرة، إذ أن عددا كبيرا من المتحرّكين في الفضاء العام في تلك الأوقات سيجدون أنفسهم مستقبلا متعبين ومحرجين من التصالح مع الكثير مما قالوه أو فعلوه حينها،

وسيسألون أنفسهم السؤال "ما الذي كنت افكّر فيه حتى أقول كذا وأفعل كذا،" وهو نفس شعور الفرد الكهل حين ينظر لكل ما قاله وفعله أيام المراهقة أو بدايات الشباب. وهذا الرصيد لا يذهب أو يُنسى، بل يتوثّق عند التاريخ، وعلينا عاجلا أم آجلا مواجهة ذلك الرصيد، فإما تحلّينا بالشجاعة الأدبية في مراجعة ذلك الرصيد وتفوّقنا على أنفسنا أو نالت منّا المكابرة وحصرتنا بقية حياتنا في مسارات اخترناها يوماً ما متأثرين بردود الفعل والانفعالات غير الناضجة. لكن، كل هذا جزء من سيروة التاريخ، وديناميكياته، وطرقه العجيبة في إجبار المجتمعات على النظر لنفسها مليّا في المرآة حين ترفض ذلك الفعل طواعية وتواضعا. كل هذا عبارة عن تأديتنا لأدوارنا المرسومة جيّدا في السيناريو الكبير--في النسق الكبير، حيث التحوّل والتغيير ضربة لازب، طال الزمن أم قصُر. لذلك لا بأس، ولذلك فمن الصحّي للمنخرطين في العمل العام أن ندرّب أجهزتنا المناعية على استقبال جرعات صعبة من الإحباط في الناس وفي الأحداث، وجرعات معتبرة من الأذى كإحدى ضرائب العمل العام.

الثورات مراحل إحباط عالي وبلبلة وتشوّش كما هي مراحل حماس عالي ومخاطرة ورؤى ثاقبة لحقائق الأوضاع. هذا المزيج تفرضه طبيعة الأشياء وقوانين التاريخ، والأقوياء يتعاملون مع الواقع لتغييره بأدواته التي يتيحها؛ فمن يخشى الخطأ تماما يصاب بالشلل، ومن يأمن نفسه تماما يصاب بالعمى الأيدولوجي.

يقول عذولي لا تخاطرْ بقربه * وهل يُدرِكُ المأمولَ إلاّ المُخاطِرُ؟

التغيير وخسران امتيازات الماضي

التغيير الذي نتحدث عنه، وننشده، هو تغيير تحصل معه مراجعة كاملة وجادة

لتوزيع السلطة والثروة بين أهل السودان، وفي مراجعة كهذه سيكون هنالك من يخسرون امتيازات تاريخية مثلما هنالك من يستعيدون نصيبا عادلا من السلطة والثروة بعد أن فقدوا ذلك العدل لأجيال. بالنسبة لمن يستيعدون نصيبهم فمن المفهوم أن هذا أمرٌ إيجابي، أمّا بالنسبة لمن يخسرون امتيازاتهم التاريخية فيصعب عليهم أحيانا أن يشعروا بإيجابية ذلك التغيير. هؤلاء بحاجة لأن يتأملوا أوضاعهم السابقة واللاحقة بصورة أعمق، ووفق الصورة الكبيرة.

الطفل بين الأطفال، إذا تعوّد على المعاملة المتميّزة، مثل أنه عندنا تكون هنالك أشياء طيبة يأخذ هو نصيبه في الأول (حتى لو المتاح بسيط عموما فهو على أي حال عنده أولوية) أو كانت حصّته من "قروش المدرسة" أكثر (ولو هي أصلا قليلة، لكنه على أي حال أكثر من الباقين حوله)؛ وحتى لو عائلته كانت عموما فقيرة أو متوسطة الحال فهو على العموم الابن المدلل فيها، وأصبح وضعه هذا حقيقة ثابتة بالنسبة له، أي بالنسبة لانطباعه عن العالم ومكانه فيه .... إذا تغيّر هذا الوضع، لأي سبب، بحيث أنه وجد نفسه أصبح في نفس الصف مع أقرانه في المعاملة، أو قريبا منهم، فردة الفعل الراجحة أن ذلك الطفل سينزعج، وسيفكّر في اتجاه ان هنالك ظلم أو تجاهل حصل له لسبب من الأسباب، ومن النادر جدا أن يفكر في اتجاه أنه أصلا منذ زمن كان يُعامل معاملة استثنائية بدون استحقاق مبرّر على أقرانه والآن هو فقط متساوي معاهم في المنصة أو أقرب لهم. المساواة بالنسبة له، في هذه الحالة، تشبه الظلم، لأنها إنقاص لما عنده مقارنة بالماضي وهو يرى انه شخصيا لم يعمل ما يستحق هذا الإنقاص.

صحيح أن بعض الأطفال قد يكون عندهم حس عدالة أكثر نضجا فيكون عندهم استيعاب للمسألة أكثر من الآخرين، لكن الشيء الأرجح والمتوقّع هو أن نقصان الامتيازات المفاجئ يساوي شعور الظلم، وبالتالي

سيكون هناك تذمّر وشكوى وقلق، وربما مقاومة. (وطبعا باقي الاطفال قد ينظروا لهذا التذمّر و"الدراما" ويتعجبوا، وبعضهم أيضا قد يشعر ببعض "فش الغبينة" لأنهم في الماضي كانوا يشتكون من التمييز السلبي في المعاملة وما لقوا أذنا صاغية؛ رغم أنه من ناحية موضوعية فإن المعاملة أصبحت موضوعيا متساوية أو متقاربة فحسب، لكن سيكون هنالك شعور بالتفشي عند البعض.)

هذا تقريب جيّد لعملية خسران الامتيازات. فعندما تبدأ تلك العملية، في أي مجتمع، ضمن إعادة تشكيل علاقات الامتيازات والموانع القديمة، سنجد أن محركات العدالة البسيطة، العادية هذه، تظهر وكأنها ظلم وإقصاء وتفشّي بالنسبة لورثة الامتيازات. شعور الظلم والإقصاء هذا ـ رغم أنه زائف ـ بطبيعته يحرّك فيهم نزعة الاحتجاج والرفض والإبطال، قدر المستطاع، وإظهار كل العيوب الممكنة (بحق وغير حق) في سير الأمور الجديدة. المسألة هذه تأخذ قسطا من الزمن عادة، وتمر بمراحل، قد تكون إحداها مراحل السخط العنيف (أو قد لا تمر). لكن عموما فإن حركة التاريخ تستمر، وديناميكيات العلاقات تتغيّر وتتطوّر .... ثم كل ذلك يصبح حكاية من حكاوي التاريخ، وتظهر تشكيلات جديدة، هي نفسها لا تخلو من العيوب ومحفزات التغيير المستقبلي؛ وهكذا دواليك/ديالكتيك.

مثال آخر: بعضنا يحب مشاهدة الوثائقيات، العلمية والتاريخية والطبيعية. الذين يتابعون الوثائقيات التي تحكي وتوثّق عالم الحيوان قد يفهمون المدخل الآتي: حين يكون الفلم الوثائقي عن أحد الحيوانات المفترسة (القطط الكبيرة مثلا) فإن قصة الفلم تُطلِع المشاهد على تفاصيل مجتمعها، وعلى اهتمام الأمهات بالأطفال واهتمام الذكور بحماية مجموعتهم ومناطق نفوذهم من الآخرين، ونرى كل ذلك مرتبطا باحتياجاتها الحياتية وشروطها البيئية الصعبة.

لذلك فحين يأتي مشهد الصيد، حيث تحاول تلك الحيوانات المفترسة اصطياد حيوانات أخرى غافلة عنها وتسعى سعيها الخاص بها، نجد أنفسنا نتعاطف مع المفترسين ونرجو لهم أن ينجحوا حتى يأكلوا ويأكل صغارهم. في المقابل، لو كان الفلم عن أحد الحيوانات النباتية (الثدييات الكبيرة مثلا)، فإننا نندمج مع قصتهم ونلاحظ علامات الوعي والعاطفة لديهم، ونرى صغارهم في ضعفهم بحاجة للحماية والحنو، ونبتسم حين نراهم يلعبون أو حين يأتي موسم الهجرة للأراضي الخصبة والمياه الوافرة، ونتابع صعوبات حياتهم وشروط بيئتهم، إلخ. وحين تظهر لحظة طبيعية من لحظات حياتهم، وهي انقضاض أحد الحيوانات المفترسة عليهم ـ وعادة ما يحاولون اصطياد الأطفال لأنهم أسهل ـ نجد أنفسنا تلقائيا ننظر لذلك الحيوان المفترس باعتباره "الشرير" في الفلم، المعتدي الذي لا يعرف الرحمة. ذلك في حين أن ذلك الحيوان ربما هو نفس الشخصية التي تعاطفنا معها في الفلم الأولاني. والقصة أوسع من هاتين الزاويتين، إذ فيها زوايا أخرى، تدخل فيها عناصر البيئة والاستدامة ومصالح أحياء آخرين في ذلك السياق، ونحن يصعب علينا حتى مجرد التوفيق بين زاويتين؛ حتى لو استوعبنا الزوايا نظريّا فإن طريقة السرد وجِهة التركيز تؤثر على ميلنا وتعاطفنا. قليلون جدا، جدا، بيننا أولئك الذين يتّسعون في فهمهم وعاطفتهم وحكمتهم بحيث يروا الأنساق الكبرى والتفاصيل معا ويضعوا كل شيء في موضعه.

نحن لا نرى الواقع كله، بكل تفاصيله، إنما نراه وفق محدوديات عدساتنا، ونرقب سرديّاتنا التي تحكيه من زاويتنا. وما من سرديّة (narrative) تتبنّاها مجموعة ذات أيدولوجيا إلا وسرديّتها تلك متأثرة بالأيدولوجيا. لذلك فالأيدولوجيا القاصرة، أو الأحاديّة، أو المستندة على معلومات ناقصة أو غير صحيحة، خطيرة لانها تزيّف الواقع تزييفا حادا؛ ولذلك تبعات على تصرفات

تلك المجموعة في الواقع، لاكتمال الدورة. أي أن الأيدولوجيا حتى لو كانت غير مسنودة على الحقائق، فهي على العموم ذات أثر ملموس في الواقع.

في هذا الصدد ـ من أجل فهم معسكرات الامتيازات وأهمية التغيير الذي يغيّر معادلات الامتيازات وتوزيعات السلطة والثروة ـ نقول إن السودان بحاجة إلى المزيد من التحليل الطبقي، وليس أي تحليل، إنما ذلك الذي يشبه ما قام به أملكار كابرال عن المجتمع الغيني (غينيا بيساو)، أي التحليل الذي يوضّح

المعالم العامة للفئات السودانية ومكانها في سديم علاقات الإنتاج الاقتصادي–اجتماعي، وذلك للمزيد من تمييز المستفيدين من الأوضاع القائمة وأدواتهم في محاولة الحفاظ عليها وتمييز الخاسرين ومداخل استنفارهم للعمل نحو التغيير. لدينا من هذا التحليل حاليا ذخيرة جيدة، لكن نحتاج للمزيد منه. أصحاب الامتيازات في السودان بحاجة لأن يصطفوا في معسكرين، لا خلط بينهما ولا ميوعة، ولا ثالث: المستعدون لخسارة امتيازاتهم من أجل أن يكسب المجتمع (اختيار العبور الضميري، أو الانتحار الطبقي)، من ناحية، والذين يرون أن مصالحهم الشخصية ومصالح المجتمع عموما متوائمة، من ناحية. المعسكر الأول عليه أن يفعل كما يقول ويفكّر، وينخرط في عملية التغيير التي تجعله يخسر امتيازاته (أو لنقل جانبا كبيرا منها، فبعض الامتيازات المعاصرة لا يمكن خسارتها بعد اكتسابها) من أجل أن يكسب المجتمع ككل، والمعسكر الثاني عليه أن يكون واضحا في ترويجه لصورة من الدولة السودانية التي تلائم دوام وازدهار مصالحه. هذا ما سميناه سابقا بتمايز الصفوف، وهو مهم حتى تتحرك تروس التاريخ، فالتداخلات الزائفة والكسولة تعطّل تلك التروس (إذ تجعل تلك التروس محبوسة (locked) تعطّل حركة بعضها بعضا وتبقى

ماكينة التاريخ متكلّسة أو تكرر نفسها في دائرة مغلقة، كما هو الحال منذ بدايات سودان ما بعد الاستعمار).

ويصحب ذلك التمايز استيضاح للأولويات، والتمييز بين العمل الداخلي والخارجي، كما التمييز بين العمل لمصلحة الدولة (المجال الجيوسياسي الذي يضم الجميع) مقابل العمل لمصلحة الحكومة (السلطة السياسية المعبّرة عن مصالح أصحاب النفوذ)؛ ذلك لأن الدولة نفسها هي ميدان الصراع بين الفئات الاجتماعية، وهي المساحة التي تحاول كل فئة أن تجد فيها مواضع قدم قوية وواسعة، لأن المكاسب الاقتصادية والسياسية والاجتماعية في المجتمع المعاصر تتنزّل على الناس عبر قنوات الدولة (خدماتها، مؤسساتها، ثرواتها، قوانينها، إلخ) بحيث يغدو من غير المنطقي ترك ميدان الصراع نفسه للحكومة كنوع من "الحردان" بينما الصراع محتدم. بطبيعة الحال هنالك بعض الحالات التي لا مجال فيها لتحقيق الكثير في هذا الشأن (مثل حالات الفاشية التي يصبح فيها التحالف الممسك بالسلطة نباتا متسلّقا يغطي كل الدولة ويصبغها بصبغته، فحينئذ يتوجّب اقتلاع النبات المتسلق كخطوة نحو استعادة الدولة، وذلك شبيه بما جرى مع النظام البائد).

الفصل الرّابع
حول صراع الهامش والمركز في السودان
مقاربة موجزة[1]

الدراسات والخلاصات الفكرية حول فهم العنصرية، في عصرنا الحديث، صارت عموما متوافقة على قضايا عامة، يمكن تلخيصها في الآتي:

أولا: العنصرية مطية سلطوية، أي أنها تعبّر عن نفسها بالأصالة عن طريق السلطة ومؤسسات السلطة، وأحيانا بالحوالة فقط عن طريق العلاقات الاجتماعية القحة. بطبيعة الحال هنالك حالات من تنافر بعض الفئات وفق خلفياتهم الإثنية، أو الغبن التاريخي، لكن هذه لا ترقى لمرحلة العنصرية إلا حين تكون هنالك ممارسة واضحة للتسلط والقهر من فئات على فئات أخرى. في الواقع الاجتماعي ليست هنالك عنصرية "ساي كده" بدون محتوى ومقاصد (إنما قد تكون هنالك كراهية أحيانا)، فالعنصرية نعرفها بأغراضها في الواقع الاجتماعي وأغراضها الاستئثار بمزايا تكديس السلطة والثروة عن طريق استبعاد فئات أخرى من المجتمع منها. لذلك فإن العبارات من شاكلة "عنصرية من الطرفين" أو "عنصرية مضادة" عبارات غير علمية، وعادة تُستّخدم لذر الرماد في العيون، فحين يصرح ضحايا العنصرية في غضب يقال لهم "انتو كده برضكم عنصريين." الخلاصة في هذا الأمر هي أن من لا يملك سلطة على الآخرين لا يملك أن يكون عنصريا، والبقية تفاصيل.

ثانيا: العرق مفهوم غير علمي، أي لا وجود مثبت له في تصانيف البيولوجيا. البشر ليست بينهم "أعراق" مثلما عند الحيوانات الثدية

---

1. مجمل هذه الفقرة جاء من مشاركة موجزة، ضمن نقاش جرى على صفحات فيسبوك، في منتصف 2018، معادة الصياغة والتوسعة هنا.

الأخرى القريبة لهم، بل البشر كلهم نوع واحد وعرق واحد وفصيلة واحدة، في التصنيف البيولوجي، وما نراه من الاختلافات المظهرية بينهم لا ترقى للتمايز العرقي بالمعنى العلمي كما أنها ليست ثابتة في توارثها الجيني. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن هنالك ما يسمى "العرقنة" racialization وهو صناعة الأعراق، وهذه ظاهرة اجتماعية وليست بيولوجية، وهي حقيقية لأن نتائجها في واقع الناس حقيقي، فضحايا الاضطهاد العرقي حقيقيون على الرغم من أن مفهوم العرق نفسه غير حقيقي. وعموما فإن التمايزات الحقيقية، الأنثروبولوجية بين البشر اليوم، تتمثل في "الإثنيات" وهي ليست أعراق، إنما تركيب من الثقافة واللسان وتاريخ السلالة. أي أن الدالة الموضوعية في تمايز مجموعات البشر هي الدالة الثقافية والدالة اللسانية (مثلما شرح مفكّرون سودانيون كمحمد جلال هاشم) وهذا مما يعمل به علم الأنثروبولوجيا الحديث. لذلك يمكن أن نقول إن هنالك إثنيات معيّنة تتعرض لـ"عرقنة" اجتماعية، ويمارس الاضطهاد عليها وفق ذلك. وهذه ظاهرة عالمية تتجلى بصور مختلفة بين بلد وبلد آخر.

ثالثا: القوى العنصرية دوما تصنع لنفسها أيدولوجيا، تميّز بها نفسها وتعيد بها إنتاج نفسها. هذه الأيدولوجيا تستلف مظهرها من عناصر ثقافية وتاريخية موجودة مسبقا في النسيج الاجتماعي، وتلك العناصر في ذاتها بريئة من العنصرية، لكن القوى العنصرية تتخذها مركبا لأيدولوجيتها. مثلا، العنصرية البيضاء (القوقازية الأوروبية) تجاه بقية الشعوب التي استعمرتها واستعبدتها في العصر الحديث، اتخذت لنفسها أيدولوجيا تقوم على امتياز الهوية الإثنية الأوروبية وامتياز الدين المسيحي. الاستعمار والاستعباد كله قام تبريره على هذه الأيدولوجيا "المسيحو–أوروبية"

(والتي سمّيت بالحضارة الغربية)، وعلى أساس هذه الهوية المصنوعة تم تمييز الناس، وترتيبهم هرميا في حصص الامتيازات وحصص الظلم والقهر والاستعلاء، وفق قربهم أو بعدهم من "نقاء" أو مركز تلك الهوية المصنوعة "المسيحو–أوروبية". هذا مع أن المسيحية ذات نفسها بريئة من قهر الناس واستعمارهم (وهي أصلا حين ظهرت كانت ديانة قوم مقهورين ومهمّشين) وكذلك فالإثنية الأوروبية ذات نفسها ليست عنصرية أو استعلائية، بل هي مكوّن من مكوّنات التراث البشري، ومثل عموم تلك المكوّنات نجد في منجزاتها الجوانب الإيجابية كما الجوانب السلبية، وهي عموما ظاهرة ديناميكية، مؤثرة ومتأثرة بما حولها، كما كل الهويات الإثنية. لذلك فحين يقول المناهضون للعنصرية اليوم إنهم يقفون ضد أيدولوجيا "الحضارة الغربية" العنصرية، القاهرة لمجموعات أخرى كثيرة من البشر، وحين يتناولون بعض تفاصيل المسيحية والإثنية الأوروبية من أجل نقد تلك الأيدولوجيا، فذلك بطبيعة الحال موقف مفهوم، ولا يعني بأي حال من الأحوال أن المناهضين للعنصرية هؤلاء يقفون ضد المسيحية وضد الثقافة الأوروبية في ذاتهما، بل كثير من هؤلاء المناهضين إما مسيحيين، أو أوروبيين، أو مسيحيين وأوروبيين معا، لكنهم ضد الأيدولوجيا "المسيحو–أوروبية"/"الحضارة الغربية" التي قامت القوى العنصرية بصناعتها من أجل مصلحة تمييز نفسها وإعادة إنتاج نفسها. والمؤكد كذلك أن هنالك عملاء لهذه الأيدولوجيا، ليسوا بمسيحيين حقا ولا حتى أوروبيين حقا، لكنهم وفق خدمتهم لتلك القوى، وتماهيهم مع مقاصدها السلطوية، يحوزون على رضا تلك القوى وبالتالي يُمنَحون شيئا من الامتيازات. القصة إذن كلها قائمة على أسباب الاستئثار بالسلطة والثروة والاستمتاع بامتيازاتهما على حساب الآخرين في المجتمع.

رابعا: الهدف من محاربة العنصرية وممثليها هو طبعا تجاوز العنصرية تماما. الذي يعنيه هذا الأمر أن هنالك مجتمعات وبلدان ستكون فيها أغلبية السلطة بيد أغلبية الشعب (بدون أن يعني ذلك تجريد الأقليات من أي حقوق أو سلطة)، بحكم المنطق. مثلا ستكون أغلبية السلطة في اسكندنافيا بيد الأوروبيين لأنهم أغلبية هناك في موطنهم، لكن ليس من المنطق أن تكون أغلبية السلطة في يد البيض في جنوب افريقيا لانهم ليسوا الأغلبية هنالك. وهذا لا يتناقض مع كفالة الحقوق الدستورية للجميع في الممارسة الديمقراطية والتعبير عن الانتماء، ومنها الانتماء إلى الأقليات الإثنية، وبقية باقات الحقوق (مع الواجبات). إذن هنالك توفيق واضح ومتسق بين ضمان الحقوق الأساسية لجميع الأفراد – ومنها حق الانتماء – مع الإصرار على حقيقة أن تتلوّن المجتمعات بمزايا وطموحات أغلبية أهلها وفق دليل الواقع الاجتماعي ودليل التاريخ (وليس وفق سلطة الأمر الواقع). هذا التصور العام يصبو لأن ينتج عالما فيه تنوّع ووحدة معا؛ ليس فيه استبعاد (تهميش) لأي مجموعة ولكن فيه تعابير واقعية تظهر فيها مسحة الأغلبية في كل منطقة من مناطق الأرض. (وحديثنا هنا عن مسحة الأغلبية يُقرأ بصحبة ما ذكرناه آنفا حول أهمية الابتعاد من نموذج "شمولية الأغلبية"، وخطل النظرة التي ترى أن الدستور تضعه الأغلبية، بل الصحيح هو أن "الدستور للجميع والحكومة للأغلبية"، وأن الأغلبيات المعنيّة هنا ليست الفئات "الغالبة" في توزيع السلطة والثروة إنما الأغلبيات السياسية، وكذلك الإحصائية والثقافية).

الخلاصات أعلاه تبلورت عن طريق مساهمات كثيرة، فكرية وحركية، جاءت من جهات كثيرة حول العالم، وتمثلت في مدارس ما بعد الاستعمار،

وحركات الحقوق المدنية وحركات تصفية الاستعمار، وأطر مناهضة كافة أشكال التمييز. هذه المساهمات تقاربت رويدا رويدا حتى وصلت لخلاصات متشابهة نبعت من تجارب وفهوم متعددة.

***

حسنا! في السودان، ومنذ نهايات الثمانينات وبدايات التسعينات من القرن العشرين، ظهرت أطروحة "جدلية الهامش والمركز" (أو صراع الهامش والمركز)، ومعها كذلك منهج التحليل الثقافي.[2] هذه الأطروحة النظرية، وهذا المنهج، شكلوا تيارا ـ أو حركة فكرية متشكّلة ـ اجتهد في تبيان نفسه للشعب السوداني بالطريقة الحضارية الصحيحة، وهي الكتابة والخطابة والدفع بالحجة الموثقة. خلاصات هذا التيار عموما قريبة من الخلاصات المذكورة أعلاه، وبسبب وضع السودان وتاريخه تم استبدال وصف "الأيدولوجيا المسيحو–أوروبية" مثلا بوصف "الأيدولوجيا الإسلاموعروبية"، وهو استبدال منطقي ومفهوم وفق الخلاصات التي ذكرناها عاليه (وبالتالي من الواضح أن الإسلام في ذات نفسه، والإثنية العربية في ذات نفسها، ليسا مرجعية تلك الأيدولوجيا تحديدا، كما يوضّح ذلك التيار، لكنهما يجب تناولهما في إطار نقد تلك الأيدولوجيا الإسلاموعروبية).

فما الذي جرى؟ بعض الناس الذين ينصتون لأصحاب الرأي ثم يقيّمونه فعلوا كذلك، فاتفقوا مع هذا التيار أو اختلفوا معه، لكن بفهم، والبعض الآخر استبدل القراءة المنصفة بخيالات لا مكان لها، بل قام بنسج ادعاءات

2. لمراجعة أطروحات هذا التيار، أو هذه الحركة الفكرية، يمكن العودة لكتابات محمد جلال هاشم، خاصة سلسلة كتبه المعنونة "**منهج التحليل الثقافي**" التي ظلّ يصدرها منذ ثمانينات القرن العشرين وحتى الآن؛ وأيضا كتابات ابّكر آدم اسماعيل، خاصة كتابه: **جدلية المركز والهامش: قراءة جديدة في دفاتر الصرع في السودان** (2015، القاهرة: منظمة حقوق الإنسان والتنمية).

كاملة لا علاقة لها بهذا التيار وألزقها به، ثم ظهرت التهم المجانية من شاكلة "هؤلاء عنصريون أيضا" و"هذه نازية جديدة" وما إلى ذلك من القول العالي الشحنة فارغ المحتوى. وهذه الجموع المناوئة لأطروحة الهامش والمركز، ومنهج التحليل الثقافي، تنقسم لقسمين، القسم الأول رصيد معروف للأوضاع القائمة في السودان عموما، أي أنهم ذوو مصلحة في استمرار الأوضاع القائمة، وبالتالي فمهاجمتهم الإعلامية والتضليلية للتيار الجديد مفهومة. أما القسم الثاني فأمره عجيب، فهذا يشغله تقدّميون، يساريون ولبراليون، يحتفون بالكتابات المناهضة للعنصرية وتحليلها المادي الموضوعي حين تأتي من خارج السودان وحين لا تتعلق بالأوضاع المزرية والعنصرية الواضحة في السودان، ولكن لا يريدون أن يقرأوا، قراءة معقولة ومنصفة (لا مجرد تناقل الموجزات المشوّهة) لكتابات مماثلة حين تأتي من سودانيين عن السودان. لكن من ناحية أخرى فإن هذا التيار أو الحركة الفكرية لقيت اهتماما مستحقا وسط كثيرين، من عدة مواقع وفئات سودانية، وظلّت تتنامى وتكبر، وهذا أمرٌ مفهوم ومتوقع إذ هذه الحركة تتميّز بجانب بأسها الفكري أنها أعطت صوتا ومنهجا للكثيرين من الذين افتقدوا ذلك الصوت رغم أنهم كانوا دوما يرون بأن هنالك إشكالات ملموسة في الواقع السوداني لا بد من التعبير عنها بصورة معقولة ووافية، كما عبّرت عنها هذه الحركة الفكرية.

وهنا لا بأس من بعض السياحة التاريخية الموجزة. ظهرت نظرية صراع الهامش والمركز، أول ما ظهرت، مع بيان مؤتمر الوطن السوداني المتحد (أو مانفستو مؤتمر كوش) في تسعينات القرن الماضي.[3] لاحقا،

3. مؤتمر الوطن السوداني المتحد (مؤتمر كوش). "البيان الإعلامي" Manifesto of the **C**ongress of **U**nited **S**udan **H**omeland ويعرف اختصاراً باسم: Congress of CUSH. الخرطوم، 6 أبريل 1996. تم تحديث البيات وإعادن نشره في 11 نوفمبر 2019.

أعطى الدكتور جون قرنق ذلك البيان دفعة كبيرة في الأوساط المتأثرة بآرائه حين أعطاه ختم اعتماده، بكلمات قوية. سبب ذلك أن ذلك البيان عموما وفّر أرضية نظرية تاريخية داعمة لرؤية السودان الجديد. قرنق فهم أن أطروحة/ نظرية صراع الهامش والمركز مهمة له لأن رؤية السودان الجديد، باعتبارها رؤية لواقع جديد وممكن، أي نظرة مستقبلية، بطبيعتها ستستند على أطروحات نظرية، تاريخية وثقافية واجتماعسياسية، تدعم وتكمّل بناءها، وهو ما تفعل الرؤى الجديدة كهذه عموما وما تفعله الحركات الاجتماعسياسية المشغولة بالممارسة كأولوية؛ والفرق بين النظرية التاريخية والرؤية المستقبلية واضح. وقرنق عموما كان في تفكيره تلميذا لحركات التحرر الافريقية التي لها تاريخها وأدبها منذ قبل لحظة قيام الحركة الشعبية. هذه الحركات عموما كانت يسارية اشتراكية، مثل مشروع الاشتراكية في افريقيا (ومن أعلامه والتر رودني الذي كان بروفيسورا في جامعة دار السلام حين كان قرنق طالبا بها) ومشروع الافروعمومية pan-Africanism بشقيها النيريري والنكرومي (ونكروما كان ماركسيا بينما نيريري كان صاحب دفعة جديدة في التفكير الاشتراكي الافريقي ومتأثر بالمدرسة الفابيّة) ونظرية التحرر الوطني لأملكار كابرال، وكذلك حركة مناهضة الأبارتيد في جنوب افريقيا (بقيادة المؤتمر الوطن الافريقي وهو تشكيلة أحزاب من ضمنها الحزب الشيوعي الجنوب الافريقي، وكذلك حركة المؤتمر الافروعمومي بقيادة سوبوكوي).

لكن، مع ذلك، لم توفّر ظروف الممارسة السياسية والعسكرية المباشرة لقرنق أن يضع نظرية تاريخية مستقلة لتشريح الوضع السوداني تحديدا وموضعته في أرض الصراع التاريخي العام ـ أي الصراع حول امتيازات السلطة والثروة وإعادة إنتاجها (أي تلك الامتيازات) في أي مجتمع وفق آلياته المحلية (وهي آليات لا يمكنها أن تتحرك خارج المجال الثقافي، لو فهمنا الثقافة فهما عمليا

كما عرّفها كابرال وكما عرّفها ستيف بيكو وكما عرّفها قرامشي). قرنق والحركة الشعبية كانوا من البداية قادرين على التعبير عن حجم المظالم في امتيازات السلطة والثروة في السودان، وقادرين على تبرير موقف الحركة الشعبية من حكومات الخرطوم، وقادرين على الحديث العام حول مشاكل قوى السودان القديم،[4]

لكن كان من المهم، بالإضافة لذلك، أن تتطور نظرية تاريخية محلية توضح الآلية المحلية التي تولّدت وفقها تلك الأوضاع وتناقضاتها الأساسية. وجود نظرية خاصة بالسودان ـ نوعا ما ـ كان مهما لأن السودان لديه منعطفات تاريخية خاصة ومكوّنات أنماط إنتاج خاصة (نسبيا)، واليساريون في الجنوب الكوكبي إجمالا، في ذلك الوقت، كانوا مدركين لضرورة استنباط نظريات تغيير اجتماعي محلية كون مجتمعاتهم غير رأسمالية وتخوض حربا ضد الاستعمار أو ما بعد استعمارية، فلا يمكن صبّ نظريات الصراع الطبقي التي تبلورت في أوروبا، في مرحلة تاريخية تخصها، على قوالب مجتمعات غير أوروبية صبّا مباشرا، كما ليس من الحكمة صبّ نظريات محلية من بلدان ومجتمعات مجاورة وكأنها تنطبق تماما على مجتمعاتنا (رغم التشابهات الأكبر). هذا الأمر ليس غريبا على حركات التحرر الوطني ذات الشفرة الفكرية النقدية، فأملكار كابرال كذلك قام بتنزيل نظريات علاقات السلطة والثروة العامة إلى التخصيص لواقع افريقيا المستعمَرة عموما ثم إلى التخصيص أكثر لواقع مجتمع غينيا بيساو وكابو فيردي (الرأس الأخضر). لذلك احتفى قرنق بنظرية الهامش والمركز، وتكاملت النظرية مع رؤية السودان الجديد.[5]

4. يرجى مراجعة بيان (مانفستو) الحركة الشعبية لتحرير السودان، 1983، مقروءاً مع منافيستو الحركة الشّعبيّة لتحرير السّودان ـ شمال (2017).

5. من المهم أن نشير هنا إلى معلومة بغاية الأهمية، ألا وهي أن حلقة الوصل التي ربطت نظرية الهامش والمركز في طبعتها السودانية وبين جون قرنق والحركة الشعبية هو القائد

فيما يخصّها، فنظرية أو أطروحة صراع الهامش والمركز بدأت من خارج السودان، حين قدّم البروفيسور علي مزروعي، في أواخر الستينات، أطروحته حول التهميش المركّب للسودان في فضاء الشرق الأوسط وافريقيا. قدّم مزروعي أطروحته تلك عبر مؤتمر تم تنظيمه في الخرطوم بواسطة معهد الدراسات الافريقية والآسيوية التابع لجامعة الخرطوم. في ذلك المؤتمر التقط أطروحته باحثون سودانيون، وحين تم نشر ورقات المؤتمر (في كتاب حرره الدكتور يوسف فضل)[6] صارت أطروحته تدرّس لطلاب المعهد (ولغيرهم من طلاب جامعة الخرطوم في التخصصات ذات العلاقة). أحد الذين تلقّوا تلك الأطروحة لاحقا كان محمد جلال هاشم وآخرون، ومنهم أبّكر آدم اسماعيل. عموما، كان أبّكر ومحمد جلال ضمن الكتّاب الذين مهروا مانفستو مؤتمر كوش وأودعوا فيه بلورة عامة لنظرية صراع الهامش والمركز كنظرية تاريخية سودانية جديدة.[7] في محتواها، وعبر تطواراتها اللاحقة (في مؤلفات محمد وابّكر وآخرين) بدأت النظرية تفرد جناحيها وتتلاقح مع النظريات التي تأثر بها مزروعي نفسه في تشييد أطروحته، مثل نظرية التبعية dependency theory وهي نظرية في الاقتصاد السياسي العالمي (يسارية عموما وأقرب لليسار الجديد)، ونظرية أنظمة العالم world-systems theory وهي نظرية

عبد العزيز الحلو (المصدر: محمد جلال هاشم في حديث شخصي).

6. Ali M. Mazrui. 1971. 'The Multiple Marginalities of the Sudan' ,in: Yusuf Fadl Hassan (ed.). *Sudan in Africa*. Khartoum: Khartoum University press. PP. 240 – 255.

7. جدير بالذكر هنا أن محمد جلال وابّكر آدم، كلاهما من رواد الحركة المستقلة في السودان، ووفق إنتاجهما الفكري يُعدّان أصحاب التأسيس الفلسفي للحركة؛ ذلك رغم أن التنظيمات والتيارات الأخرى التي انبثقت من الحركة المستقلة لا تشتغل بالضرورة وفق منهج التحليل الثقافي أو توظّف نظرية صراع الهامش والمركز في برامجها ومواقفها السياسية–اجتماعية.

تاريخية اجتماعية واقتصادية، إضافة لكتابات اهل الافروعمومية وحركات التحرر الوطني الافريقية، من دوبويس إلى فرانز فانون إلى بيكو وكابرال، كما تقاربت مع كتابات كتّاب معاصرين مثل محمود ممداني والكتابات المعنية بفهم ونقد البنى العنصرية في الغرب. وكذلك، من جهة أخرى، كان لمؤسسي هذه النظرية تعاطي كبير مع إنتاج روّاد في مجال الأنثروبولوجيا، مثل إدوارد بيرنيت تايلور الذي عرّف الثقافة بأنها "ذلك الكل المركّب الذي يشمل المعرفة، المعتقد، الفن، الأخلاق، القانون، التقاليد، وأي قدرات أو عادات أخرى يكتسبها الإنسان بوصفه عضواً في مجتمع ّما."[8] يذكر محمد جلال أن منهج التحليل الثقافي انطلق من تعريف تايلور هذا للثقافة، وهو تعريف، كما يرى القرّاء، واسع وشامل لمجمل النشاط البشري التاريخي–اجتماعي؛ ذلك علاوة على ان روّاد منهج التحليل الثقافي يصنّفونه ضمن باقة "ما بعد الحداثة"، بحيث يتصّل بالمناهج والتيارات التابعة لهذه المدرسة. وهكذا، بعد دورة نمو عامة، التقت نظرية الهامش والمركز بمحفزيها القدامى على أرضية جديدة من الندية، كما تعاطت مع أطروحات عالمية وافريقية أخرى. عموما، تشكّلت نظرية الهامش والمركز لتصبح نظرية تاريخية ناضجة، محلية النظر عالمية الجذور.

ولنعد قليلا، بعد السياحة أعلاه، إلى ورقة البروفيسور علي مزروعي التي ذكرناها آنفا. حين قدّم مزروعي ورقته تلك لم يكن بعد قد صار البروفيسور "النجم" الشهير عالميا علي مزروعي، لكنه كان وقتها نجما صاعدا بدأ بتأسيس اسمه في الأكاديميا الافريقية والعالمية، بعد حيازته على الدكتوراة من جامعة أوكسفورد في منتصف الستينات ثم انضمامه لجامعة ماكيريري في يوغندا والتي كانت حينها إحدى أهم الجامعات الافريقية المعدودة بأصابع اليد (بجانب

8. محمد جلال هاشم، 2021، **مفاكرات حول منهج التحليل الثقافي**. الطبعة الثانية. جوبا: ويلّوز هاوس (الطّبعة الأولى 2018، أمدرمان: الدار البيضاء للنشر والتوزيع).

جامعة دار السلام وجامعة الخرطوم، وأخريات قليلات). مساهمات مزروعي سرعان ما حازت على اهتمام واسع في افريقيا والعالم في العقدين اللاحقين، لكن أطروحته حول التهميش المركّب للسودان كانت إحدى أولى أطروحاته النيّرة والتي أثارت جدلا واسعا. وعلي مزروعي مولود في مومباسا، كينيا، وهو سواحيلي كان يتحدث السواحيلية كلغة أم بجانب تعلّمه للغة العربية والانكليزية. أسرة علي مزروعي تعود أصولها لعمان العربية (كما هو واضح من اسمه) وهو أيضا تربى في بيئة مسلمة. لكن، رغم ذلك، لم يكن لدى مزروعي أي انقسام مع انتمائه الافريقي، الأمر الذي تظهر مفارقته حين نقارنه بالسودانيين الذين يشبهون مزروعي (وربما لا تعود سلالتهم لجزيرة العرب بنفس مباشرة سلالة مزروعي) لكنهم محتارون في انتمائهم الافريقي.[9]

في أطروحته حول التهميش المركّب للسودان قال مزروعي باختصار: السودان يحمل تنوّعا ثقافيا عاليا، يشكّل انجذابات وميراثا من هويّات عديدة ومتباينة، لكنه في عمومه لا يشكّل مركزا لأي من تلك الهويات المتباينة،

9. عموما أيضا كان مزروعي يرى العرب بوصفهم "أفروآسيويون" إذ أن نصف تكوينهم السلالي افريقي على أي حال). أكثر من ذلك، ومن منطلقه كأفريقي، قدّم مزروعي أطروحة كبيرة مفادها أن افريقيا الحديثة إنما هي نتاج مزاج من ثلاثة مصادر رئيسية: التراث الافريقي المحلي، والثقافة الإسلامية (وينطوي تحتها الدين واللغة ومعالم ثقافية أخرى)، والحضارة الغربية. أطروحة مزروعي هذه انتشرت عالميا عبر سلسلة أفلام وثائقية بعنون "الافارقة: تراث ثلاثي" أذاعته البي بي سي في أوائل الثمانينات. لم يتخل مزروعي عن خلفيته الثقافية الإسلامية (المتجذرة في الثقافة السواحيلية عموما وفي سلالته الأسرية خصوصا) وفي نفس الوقت كان افريقيّا كامل الافريقية (إن صحّ التعبير) كما أن افريقيا والعالم قبلوه كافريقي يمثّل افريقيا في أعلى المستويات التمثيلية في العصر الحديث. يمكن أن نقول إن مزروعي نموذج واضح لأن الانتماء الافريقي ليس مضاد أو معاكس للانتماء "العربي" أو الإسلامي، لكنه أشمل واجدى بالنسبة للجموع الافريقية وأكثر إعانة على العمل المشترك والتمازج الخلّاق.

أي أنه عموما يقبع في هامش ثقافات كثيرة متجاوزة لحدوده. قال مزروعي إن السودان لديه فرصة أن يكون جسرا عتيدا بين الفضاء الافريقي والفضاء العربي، من جهة، وبين شمال القارة وجنوبها وشرقها وغربها من جهة أخرى، وفق تنوعات مكوّناته الثقافية وميراثه التاريخي، لكن محاولة التماهي مع هويّة بعينها من هؤلاء ستضعه في هامشها حتما وليس في مركزها. لا يستطيع السودان أن يكون مركزا للهوية العربية الإسلامية، فأهل هذه الهوية لا يقبلون به في هذا الموضع بوضوح، ولن يكون كذلك مركزا للهوية الافريقية الحديثة لأن الأخيرة لا مركز واحد لها بل مراكز [وهي مراكز أسّست نفسها بعرق جبينها، أي ببلائها في حقبة التحرر الوطني من الاستعمار وحقبة بناء الوحدة القارّية ما بعد الاستعمار] كما أن مزيج السودان التاريخي بين حضارات وادي النيل والبحيرات الكبرى والحزام السوداني تجعله ذا علاقات وطيدة مع جميع هؤلاء لكن بدون أن يكون مركزا معاصرا لأي منها. بذلك فالسودان في حالة تهميش مركّب ولكن تنويعته تلك قادرة على جعله مكانا لهوية قائمة بذاتها هي هوية ذلك الجسر المتميز بين جميع هذه المكوّنات.

المرحلة التي لحقت أطروحة مزروعي، والتي أبلت فيها نظرية صراع الهامش والمركز بلاءً حسنا، تمثّلت في استكشاف العلاقات بين مكوّنات الثقافات المتباينة داخل السودان تلك، وكذلك علاقات الأيدولوجيات التي تستند على (أو تعيش طفيليّا على) تلك الثقافات. مزروعي لم يتناول بالتفصيل علاقات القوى والصراع بين تلك الهويات داخل محيط السودان نفسه، ففي حين جميع هذه الهويات داخل السودان ليست مركزية عند أهلها خارج السودان، كما قال، إلا أنه لم يتناول حقيقة أن بعضها ستحاول أن تكون هي "المركز" داخل السودان على الأقل. ربما يمكن القول إن السبب في ذلك هو صراع مادي (طبقي؟) في الأساس، لكن عموما فالمجموعة التي تستطيع الحيازة

على قسط أكبر من السلطة والثروة ـ وفق تراكمات تاريخية ـ ستحاول الإبقاء على ذلك الامتياز بحوزتها، وستمارس تهميش المجموعات الأخرى داخل محيط السودان. هذا ما جرى مع أيدولوجيا المركز التي امتطت الهوية الثقافية الإسلامية (مع اللغة العربية) كمطية لإعادة إنتاج امتيازات السلطة والثروة. الملاحظة التي تؤكدها نظرية الهامش والمركز هنا أن المشكلة ليست وجود الثقافة الاسلامية نفسها، وليست اللغة العربية نفسها، فهذه مكوّنات مشروعة في التشكيلة السودانية ولا انفصام عنها، مثل بقية المكوّنات الثقافية للسودان، إنما المشكلة هي "الأيدولوجيا الإسلاموعروبية" التي تتخذ من هذا المكوّن تحديدا مطية لتهميش الآخرين ووسيلة لإعادة إنتاج ذلك التهميش.

في مقابل هذا الطرح، وما ذكرنا أعلاه، سنستعين بكتابة من كتابات الطرف المناوئ، أو المغاير، لاستعراض النقاط التي تساق إجمالا ضد نظرية صراع الهامش والمركز وضد أطروحة الانتماء الافريقي كانتماء جامعٍ وواسع لمجموعات السودان. والكتابة التي سنستعين بها، عرضا ونقدا، هي منٍ أحسن كتابات الطرف المناوئ وأكثرها تواضعا، ولذلك نكون أنصفنا ذلك الطرف حين ننقلها هي ونتعرض لها بالنقد. تلك الكتابة لمحمد أبو القاسم حاج حمد، من كتابه "**السودان: المأزق التاريخي وآفاق المستقبل.**"[10]

يقول حاج حمد إن "جون قرنق أتى بالفكرة الوحدوية إثر سقوط مشروع القومية الجنوبية المتوحدة في فترة الحكم الذاتي (مايو)".[11] وهذا غير صحيح لأن قرنق ربيب الحركة الافروعمومية، التي لم يعرها حاج حمد انتباها في شرح التأثيرات السياسية والثقافية على التيارات السودانية المحلية، ولم يتطرق لأن

10. محمد ابو القاسم حاج حمد، 6991، **السودان: المأزق التاريخي وآفاق المستقبل (جدلية التركيب)**. بيروت: دار ابن حزم للنشر، المجلد الثاني، الطبعة الثانية.
11. حاج حمد، **المرجع السابق**، صفحات 174 – 474.

قرنق درس في تنزانيا وتفاعل مع الحركة الافروعمومية هنالك في أوجها وعاشر أحد أهم المفكرين الافروعموميين في ذلك الوقت، والتر رودني. وهذه المعلومة مهمة لأنها تعيد ترتيب الأشياء، فقرنق لم "يصبح وحدويا" إنما كان وحدويا، ثم الظروف ساعدته في إبراز وحدويته تلك أكثر.

الأهم من ذلك: يتطرق حاج حمد إلى أن هوية السودان إنما هي آخذة في التشكل وهي جماع هويات أربع تشكل مجمل افريقيا: شمالها العربي وجنوبها الاستوائي، والقرن الافريقي وغرب افريقيا (الحزام السوداني). واللطيف في هذا الأمر أن هذا ما يقوله افروعموميون، ومنهم جون قرنق، في وجه الخطاب الايدولوجي الاسلاموعروبي في السودان. وفق ذلك فحاج حمد إنما يشرح في البديهيات لأهلها، بل وفي مواجهتهم، إذ سنرى أنه إنما يقدّم شرحه أعلاه للهوية السودانية لتقديم أطروحة أخرى. فحاج حمد لم يقدم نقدا لخطاب المركز الاسلاموعروبي – في كتابه ذلك – رغم أنه يقول عكس ذلك فعليا، ولعل ذلك لأن حاج حمد يريد أن يحفظ لوسط السودان (ما بين النيلين) سلطة تعريف الهوية السودانية في النهاية إذ يصف ذلك الوسط بأنه جغرافيا التفاعل التي اجتمعت فيها تلك المكونات الأربعة للهوية السودانية المتشكلة، ويقول إنه اجتمعت فيه بحكم خصائصه الجغرافية وليس لذاته. هنا تظهر ميول حاج حمد، فهو يعترف نظريا بالتنوّع ثم هو يعود للمضمار العملي في تشكيل الهوية السودانية الجامعة ويعطي الوسط سلطة زائدة على غيره. وفي ذلك يقول "لهذا لا نقول قط بأن السودان هو (الجسر) بين العروبة والافريقية، بل هو منطقة تفاعل بين (أربعة) أنماط ثقافية تلعب فيه العروبة دورا مركزيا بحكم إمكانياتها الأوفر حظا في التأثير." إذن فرغم تفاعل هذه الأنماط الثقافية الأربعة في السودان ما زالت "العروبة" تحتفظ فيه بالدور المركزي. لذلك فخطاب حاج حمد لا يخرج من المركزية وإن فرش بساطه أوّلا بإطراء التنوّع والاعتراف به (وهو

حقيقة). ولتأكيد ما ذهبنا إليه، يواصل حاج حمد:

"المهم أن الثقافة العربية بحكم أنها قد استوعبت (المركز الحاكم لجغرافية التفاعل) في الوسط من السودان، وبحكم استنادها إلى خلفيات وجذور الحضارات العالمية التقليدية التي تم استيعابها ضمن إطار عربي، قد أصبحت القطب الجاذب لتفاعلات الثقافات الافريقية شرقا وغربا وجنوبا، فهي الإطار الذي تحتاجه هذه الثقافات من جهة، وهي الإطار الذي يحتاجه السودان لبناء شخصيته الوطنية الموحدة من جهة أخرى، أما المنظور (العرقي/الشوفيني) الذي تحاكم به الثقافة العربية في السودان فهو منظور طارئ على هذه العروبة وليس من (أصلها)، فكيف يمكن أن يكون عرقيا وهو في تكوينه نتاج كل الأعراق من ساميين وحاميين وفراعنة وقرطاجيين وبابليين وسومريين وسبئيين وغيرهم ...؟"[1]

***

من الواضح عندنا أن حاج حمد يربت على كتف التنوع الثقافي بيد ويهوي عليه ضربا باليد الأخرى، ثم هو يغالط مقومات الواقع، فما يسمى بالثقافة العربية ليست محط الهجوم من أنصار التنوّع وإنما المنتسبون لها – اي المدّعين الحديث باسم الثقافة العربية، وهم في الواقع أهل أيدولوجيا اسلاموعروبية – هم الذين يهاجمون الثقافات الأخرى ويضيّقون عليها، ليس قولا فحسب وإنما فعلا غليظا ومشهودا وموثّقا؛ وحاج حمد هنا لا يساعد في تهيئة الأوضاع لذلك التمازج الثقافي الذي يتحدث عنه لأنه يؤكد لهؤلاء المستبدين كل ما يحتاجونه للتأكد من صحة سطوتهم على الغير وتهميشهم للغير، فهو يؤكد لهم مركزية "العروبة" وأحقيتها بتلك المركزية، ويبرر له. وهذا الذي يدفع به حاج حمد إنما هو تيار بدأ منذ ما قبل الاستقلال وما زال مستمرا، وحاج حمد في الواقع

1. **المرجع نفسه**، صفحة 974.

ينتمي له ومستفيد منه. علاوة على ذلك فإن حاج حمد على كثرة ما اطّلع في ثقافات العالم لم يطّلع كما يبدو ـ أو لم يكترث وذلك أسوأ ـ على إرث النضال الافروعمومي ودلوه في موضوع الثقافة والتنوّع، والوحدة الافريقية القابلة للتنوع والحامية له. لم يطّلع حاج حمد على ذلك الإرث وإلا لكان عليه أن يتريّث قبل أن يحكم لصالح الثقافة العربية ذلك الحكم الكامل والذي يجعلها فعليا غير محتاجة لتمازج تلك الأنماط الثقافية المتعددة الذي تحدث عنها في السودان، فهي مستغنية عن تلك الأنماط. ويبالغ حاج حمد في حماسه حين يصف الثقافة العربية نفسها بأنها نتاج لتمازج أعراق كثيرة، وهذا قول إشكالي من عدة نواحي، ليس لأن فيه بعض الصحة وإنما لأنه يخفي المشكلة الحقيقية التي تواجه منسوبي الثقافة العربية الآن وهي أن الذين يستعملون العروبة كمطية – أي أهل الايدولوجيا الاسلاموعروبية – في سعي محموم للهيمنة العنيفة على الثقافات الأخرى. والواقع أن أصح شيء يمكن أن يدعو له حاج حمد، إذا كان يرى أن الثقافة العربية قادرة على استيعاب تنوع الأنماط السودانية جميعا، هو أن يركّز أولا على منصة التساوي بين كافة الأنماط، ثم نترك الميدان الثقافي يشكّل تلك الهوية الجامعة عبر مناخ التمازج الثقافي في ظل العدالة السياسية والاقتصادية، فإن أتى بما يراه حاج حمد كان بها، وإن لم يأت بها فالتواضع للواقع أولى.

والواقع أن حاج حمد غير معذور على كل هذا الحديث لأن جون قرنق نفسه ـ باعتباره ممثل المد الافريقي الجنوبي–استوائي في نظر حاج حمد ـ تحدث وكتب قبل صدور كتاب حاج حمد هذا، وقال إن اللغة العربية تستحق أن تكون اللغة الرسمية للسودان، وذكر من القول ما يفي لإخماد الشكوك بأن هنالك حربا على الثقافة العربية أو اللغة العربية ذات نفسها، إنما الحرب هي على التسلط والتهميش اللذين يتخذان العروبة والإسلام قناعا (ما

سمّته نظرية المركز والهامش "الأيدولوجيا الاسلاموعروبية").

وفي الواقع كذلك يمكننا فهم بعض الميول عند حاج حمد، فهو أيضا دعا لكونفدرالية القرن الافريقي، بما يعني أن دعوته لمركزية العروبة لا تخلو من بعض حسن النية البالغ (أي حسن النية الذي يمكّن للظالم ظلمه)، لكنه كذلك صادق في تغييبه للبُعد الافريقي – الافروعمومي القوي في المعادلة، لأنه رغم دربته مع قضايا القرن الافريقي لم يتعظ أو يعطي الامتدادات الثقافية والحضارية غير العروبية وزنها في السودان والمنطقة؛ وهو صادق لذلك في انحيازه الكبير للمشروع الثقافي الذي تستغله المركزية الاسلاموعروبية لتمديد سلطتها. هذا وحاج حمد من أخف عيارات المتحدثين في صالح استمرار الأوضاع الراهنة (أي تسلط المركز الاسلاموعروبي) فما بالنا بذوي العيار الثقيل، الذين تظهر العنصرية من كلماتهم وأفعالهم بصورة لا يمكن فهمها إلا في نطاق القرون السابقة، لا عصرنا الحالي.

وفق كل ما جاء آنفا فإن مناهضة التهميش الثقافي تصبح صنوا لمناهضة التهميش على مستويات السلطة والثروة، لأن السياق التاريخي السوداني اقتضى الاتصال الواضح بين هذين النمطين من التهميش، بحيث صار يتم التعبير عنهما في خطاب واحد.

الفصل الخامس
الصّراع بين المثقّفين السّودانيّين

ترددنا قبل تناول هذه المسألة، لعدة أسباب. لكن دعونا نثبت بعض الحصيلة التاريخية، من ألسنة ومراجع مهمة حول التاريخ السوداني الحديث:

1. في مذكرات الشيخ بابكر بدري،[1] تحدث عن ظاهرة من الظواهر في المجتمع سوداني، حديثا كثيرا ومكررا، وهي مستوى التحاسد، والتنافس غير النظيف، والشللية، الذي كان سائدا وسط السودانيين الشماليين في حقبة الاستعمار؛ خاصة أولئك الذين كانت لهم حظوات وامتيازات أكبر من غيرهم في مجتمع تلك الفترة. بابكر بدري يروي الكثير من المواقف التي حصلت له شخصيا، ولكن بسردٍ يوضّح أنه قد كانت هنالك ثقافة عامة من هذا النوع، وكان "أولاد البلد" يستعينون فيها بأصدقائهم ومقرّبيهم من الانكليز والمصريين ليكيد بعضهم لبعض، كما كان الانكليز والمصريون يستعملون أولاد البلد هؤلاء لخدمة مصالحهم (وتمرير بعض منافسات جانبي الحكم الثنائي).

2. في مذكراته عن أيام جامعة الخرطوم (أو كلية غردون عندما كان طالبا)[2]، ذكر عبدالله الطيب أن الطالب الذي كان يتميّز عن الجماعة بالاجتهاد أو التجويد أكثر من أقرانه في الدراسة كان يتعرّض لتنمّر وتثبيط. فسّر عبدالله الطيب ذلك السلوك الجماعي بصورة تحاول عقلنة الموضوع قليلا، إذ قال إن مجتمعات السودان وقتها لا يحبون فيها أن يمتاز الفرد على بقية أقرانه في الجماعة ويحبّون التساوي والتقارب أكثر إذ ذلك يزيد ترابط

---

1. بابكر بدري، 1959، **تاريخ حياتي**، الخرطوم (صدرت عدة طبعات منذ ذلك الوقت، وعدة تلخيصات وتنفيحات فلتُراجع في مظانّها).

2. عبدالله الطيب، 1983، **من حقيبة الذكريات**. الخرطوم: دار جامعة الخرطوم للنشر.

العشيرة وتكافلها. لكن، أكّد عبدالله الطيب إنها ظاهرة مستشرية ومعروفة: وهي أن الفرد الذي يحاول الاجتهاد، والتميّز بجهده، لا يُترك وشأنه، ولا يُرتضى منه ذلك العمل وسط أقرانه.

3. في كتابات الباحث المحقق عبدالله الفكي البشير، ذكر الكثير من حالات التباغض والشللية العنيفة وسط جيل الخريجين، في حقبة الاستعمار وما بعدها. بل وثّق إلى أن الشللية والتباغض بين المثقفين هؤلاء بلغت مبالغ من الضيق بالآخر غريبة، إذ قال "وقد قام بعضهم بضرب البعض الآخر في سبيل حسم الخلافات أو تصفية الحسابات.. وسادت المكائد والمؤامرات والعنف بينهم وكان الضرب نصيب بعضهم والعقوبة المناسبة للمخالف في الرأي في بعض الأحيان. يذكر الصحفي يحيي محمد عبدالقادر (1914م – 2011م) أنه استطاع أن يفلت مرتين من الضرب، حينما غضب منه بعض زملائه من السياسيين."[3] وفي بعض الحالات ذكر عبدالله أنه كان يتم استئجار "بلطجية" لمهمة الترصد والضرب تلك. قال عبدالله كذلك، "لقد شاب العلاقة بين أفراد النخبة، وتنظيماتهم المدنية والحزبية، شوائب كثيرة متداخله ومركبة، منذ ظهورها مع بداية التعليم الحديث في بداية القرن العشرين. فالجفوة الباكرة والمستمرة فيما بينها، والتنافس المحموم، والدسائس والمؤامرات، وعدم الاعتراف بحقوق الآخرين، وحسد بعضها البعض، والصراع العنيف كانت من أبرز مظاهر تلك العلاقة."

4. عدد غير قليل ـ كمّا ووزنا ـ من المثقفين السودانيين، الذين طبعوا المشهد الاجتماعي–السياسي العام للسودان المعاصر بطابعهم ومساهماتهم، كانوا يكثرون من ذكر مسألة التحاسد والتباغض بين المثقفين السودانيين،

3. عبدالله الفكي البشير، "النخبة السودانية: المزاج الصفوي والصراع العقيم"، (11 حلقة)، **صحيفة الأحداث**، 20 مايو – 19 أغسطس 2010.

وتحدثوا عنها كشهود مباشرين. منصور خالد مثلا تناول جانبا من هذه المسائل، وذكر مجملا أن بعض الاحتدادات الفكرية والسياسية بين المثقفين السودانيين، وكبار الفاعلين السياسيين، كانت ستأخذ منحى آخر لولا الموانع النفسية المسبقة لدى بعضهم تجاه بعضهم الآخر. والصادق المهدي، كذلك، كتب وتحدّث كثيرا عن أنه محسود، وأن جلّ مشاريعه التي سعى لتطبيقها، في الفكر والحياة العامة، تعرّض لها وأفشلها أناسٌ يحسدونه على قدراته ومبادراته. في إحدى اللقاءات التلفزيونية، مثلا، جاء ذكر أشخاص معلومين، من مجايليه، في العمل المعارض، فكانت خلاصته عنهم أنهم حاولوا منافسته في مواقع قيادية يستحقها هو لا هم، وأن مرد ذلك أن "هؤلاء حسدوا الفتى سعيهٌ". كذلك في برنامج "شاهد على العصر"، لقناة الجزيرة، الذي سجّل معه لقاءً مطوّلا، ظهر في 15 حلقة، في 2015، سرد الصادق شهادته على تاريخ السودان ما بعد الاستعمار وحتى تلك اللحظة باعتباره شاهدا وفاعلا كبيرا فيه، وفي تلك الشهادة تحدث الصادق مرارا أنه كان محسودا طيلة مسيرته، من عدة جهات تنافست معه ولم تقدر على المنافسة الشريفة فكادت له وسعت لإفشال مساعيه وتبخيس استحاقاقاته. وسواءٌ أكان بعضنا اليوم يقبل شهادات هؤلاء عن أنفسهم، أو عن الأوساط التي انتموا لها، يبقى لدينا الأمر الواقع أن هنالك توثيق وتأكيد متواتر على أن بيئة المثقفين والسياسيين السودانيين مسمومة بالتحاسد والتباغض بصورة ملفتة.

5. من المسائل التي تناولها محمد جلال هاشم، في بعض كتاباته، أن المثقفين السودانيين قليلا ما يقرأون لبعضهم بعضا (نسبيّا)، وهم سرعان ما يقرأون لكتّاب ومفكرين من خارج السودان إذا خُيّروا بين ذلك وبين قراءة إنتاج معاصريهم ومواطنيهم، دع عنك الاستفادة من ذلك الإنتاج والبناء

عليه (نقدا أو موافقة). بل هنالك حالات مشهودة من إنكار بعضهم أنهم قرأوا كتابات بعضهم بعضا باعتبار أن القراءة التي "تستاهل" هي للأسماء ذات الصيت من خارج البلاد. (واللطيف في الموضوع أن غياب القراءة ليس معوّقا أمام النقد، في نظر بعضهم، فأحدهم لا يتورّع في إنزال النقد الحاد لكاتب سوداني مثلا، ويرفق نقده ذلك بأنه لم يقرأ له شيئا ذا بال). أشار الأستاذ محمود محمود طه لهذه المسألة أيضا، في بعض كتاباته، في السبعينات، بأن القرّاء السودانيين، والعاملين في الحقل الفكري/الثقافي، لديهم "عقدة الأجنبي"، حيث أن الأجنبي مظنة حق وصواب قبل الآخر الذي يتحدث في نفس المجال ولكنه سوداني. وما يرد في هذه النقطة يعزّز من محتوى ما ورد في النقاط السابقة، إذ يبدو أن هنالك حالة غير صحيّة عموما في البيئة الفكرية والسياسية السودانية المحلية.

6. في كتابه **السيف والنار**،[4]، تحدث سلاطين باشا عن نماذج من التحاسد والتباغض بين الشخصيات القيادية في عهد المهدية، كما بين الجماعات السودانية المتباينة، وورد عنه أن كثيرا من القلق الذي في السودان يرجع إلى انتشار هذا التباغض. ولو كان سلاطين باشا وحده الذي ذكر شيئا كهذا عن السودانيين لما أوليناه اعتبارا، لكن ما يبدو عليه الأمر أن الكثير من الشخصيات السودانية ذات التأثير قالت نفس ما قاله سلاطين باشا، بعبارات مختلفة فحسب، كما جاء آنفا.

وهنالك شواهد أخرى، يغنينا عن الاستطراد فيها ما ذكرناه من نماذج وإحالات، إذ هي عموما تعضّدها. وفق ذلك، يبدو أن هنالك ظاهرة لا يمكن تجاهلها وسط السودانيين منذ ذلك الوقت، ولا توجد مؤشرات وافية تقول

4. رودولف سلاطين باشا، 1930، **السيف والنار**. ترجمة جريدة البلاغ. القاهرة: مطبعة البلاغ.

إننا تجاوزناها هذه الأيام. إذ ربما تتناقلها الأجيال، ثم كل جيلٍ يبدع فيها على طريقته الخاصة وظروف وقته. هل يمكن القول إن الشللية والتراشق، و"الحفر"، وظواهر التحاسد، بين المتعلّمين والمثقفين وذوي الامتيازات، ظاهرة ملموسة ومستدامة؟ (دع عنك محاولاتهم أيضا لاستبقاء وحصر تلك الامتيازات فيما بينهم فحسب بحيث لا يشاركوها مع بقية فئات المجتمع، فتلك قصة أخرى لمسناها آنفا). وإن كانت الإجابة بنعم، فهل هي ظاهرة تخص المجتمع السوداني؟ (أي أنها متبلورة بمستوى ملحوظ في السودان أكثر من المجتمعات الأخرى حولنا.... وعموما، أيّا كانت الإجابة على التساؤلات فهي لا تعني أن المجتمع السوداني ليس فيه ظواهر طيبة وإنسانية ومحترمة ـ فهذه فيه أيضا ومشهودة ومتميّزة ـ مستدامة كذلك).

في محاولة أولية للإجابة على التساؤلات أعلاه، نقول إن إشكالية الظاهرة المذكورة آنفا تكمن في أنها ذات قوة وتأثير كبير على الواقع، حتى لو كانت متخيّلة وليست حقيقية. كيف ذلك؟ لأن الاختلاف ليس هو المشكلة (وهذه ليست مجرد إكليشيهة نقولها لاستعراض سعة الأفق). الاختلاف، حين يدار بصورة متمدنة، يكون عاملا خلّاقا. الإشكال عندنا وسط المثقفين السودانيين يكمن في حضور مسألتين بكميات مقلقة عموما: فقدان الجدية في تعاملنا مع إنتاج بعضنا، وغياب التكافل من أجل القضايا الكبرى التي تنفعنا كلنا. (الأخيرة يسمّيها البعض "غيرة"، لكني أعتقد أنها أكثر تعقيدا من ذلك. الغيرة تكون موجودة أحيانا، لكنها جزء فقط من المشكلة العامة). عموما في مجال الأفكار يستنكف الكثير من الناس أن يعتدّ بمساهمات جيرانه المعرفية، فهؤلاء قريبون من الدار (وزامر الحي لا يطرب)، لذلك يبدو أن المثقف السوداني عموما ربما يرى أن إنفاق الزمن في تعلّم الأفكار الآتية من خارج السودان أكثر فائدة وأفضل لسمعته كمثقف، وعندما يلتفت لمساهمات جيرانه السودانيين فهو

ينظر لها بعين النقد قبل عين الاستيعاب، إذ هي مظنة قصور أكثر من مظنة صمامة. الخلاصة تكون أن المثقفين السودانيين إجمالا يقرأون لبعضهم بعضا لمما وبدون "حيل"، وأحيانا يكتفون بخلاصات يأخذونها من ونسات مع من قرأ (أو مع سمع من الذي قرأ). بذلك يتولد جو محلي عام محبط ومثبّط للإنتاج الفكري وسط السودانيين.[5] وهذه الظاهرة تتضح بصورة أكبر كلما اقترب المرء من أوساط المثقفين السودانيين، فهم شحيحو القراءة لبعضهم بعضا، ثم هم لا يطيب لهم على الأقل الاعتراف بذلك كثيرا، إذ من الظواهر الواضحة استمراء الكثير منهم لزعم أنه قرأ في حين هنالك مؤشرات كثيرة تقول إنه لم يقرأ ـ على أي حال ليس القدر من القراءة الذي يكفي لاستيعاب أطروحة الآخر، ثم تقليبها ومقارنتها، ثم اتخاذ موقف عتيد بشأنها (إيجابيا أو سلبيّا).

من الناحية الأخرى فنحن نعلم أن الأنداد لا تنفك تكون بينهم روح منافسة مستمرة، فمن الأسهل عليهم أن ينزلوا دروعهم الفكرية أرضا ويحتضنوا مساهمة من لا يرونه كندّ لهم، لأنه إن كان أكبر منهم فهو مؤهل للاحترام أكثر وإن كان أصغر منهم فهو مؤهل للتشجيع بدون الشعور بمنافسة. الإشكال أن غالبية المثقفين السودانيين يرون أنفسهم أندادا لغالبية المثقفين السودانيين، بغض النظر عن المجايلة أو نوعية الإسهام المعرفي. هذه الظاهرة عبّر عنها البروفيسور عبدالله الطيب في مذكراته عن أيام دراسته في كلية غردون، كما ذكرنا آنفا.

لعل إحدى مهام المثقفين السودانيين الجادين اليوم (من جميع الأجيال) رفع مستوى الأداء الفكري العام في المجتمع السوداني. ذلك يعني، فيما يعني،

---

5. هل يمكن أن يكون ذلك أحد أسرار لجوء نسبة كبيرة من المثقفين السودانيين، منذ عهد الحركة الوطنية وإلى اليوم، للتعبير عن أنفسهم في مجالات الكتابة الإبداعية أكثر، كالقَصص والشعر، وبث أفكارهم فيها، بحيث لا يتعاطاها الناس كأطروحات مباشرة؟

أن المثقف الصحيح (من الصحة) سيرى أن من واجبه أن يتضامن مع الآخرين (وليس التضامن بضروب المجاملات السطحية بين الكتّاب مثلا). أيضا سيرى من واجبه تشجيع أنداده وغيرهم في المجتمع السوداني على طرح إنتاجهم بصورة واسعة، وتأطيره وتطويره وتشميسه، بصورة مستمرة، وأن لا يتقبّل نقد إنتاجه من باب سعة الصدر فقط بل من باب أن ذلك جزء من رفع الأداء الفكري العام، فالنقد يساعده على تمحيص طرحه كما يساعد الآخرين على شحذ أدواتهم النقدية–فكرية وتمرينها بصورة جيدة، كما يمهّد لاحتمالات انبثاق أطروحات بديلة (إعادة إنتاج المعرفة). (وبطبيعة الحال لا مفر هنا من تحمّل بعد الضربات الشتراء من هنا وهناك، كأعراض جانبية للدواء الفعّال). أيضا من الجيّد محاولات تركيب المساهمات المتنوعة من آخرين في أُطُر ونظُم تفكيرية توفّق بين زوايا متعددة.

ثم هنالك ظاهرة أخرى، متعلّقة بالمناخ العام غير الإيجابي هذا في أوساط الفكر والأدب السودانية، ألا وهي توفر البيئة التي تنتشر فيها السرقات الأدبية والفكرية. التنافس الحاد والتحاسد، اللذان جاء ذكرهما آنفا، يجعلان بعض الناس ينكرون على غيرهم أن أتوا بما لم يأتوا به هم، ويجعلهم يفكّرون لماذا لم آت أنا بذلك، ويوجّههم ناحية أن يأخذوا الفكرة أو الأفكار التي أعجبتهم ثم يصعب عليهم أن ينسبوها لأهلها (أو على الأقل لا يدّعوها لأنفسهم تماما، إذ من الممكن مثلا أن يقولوا إنها من الأفكار التي يوافقون عليها وتصلح لدمجها في بناءاتهم الفكرية)، بل وأن ينكروا أنهم أخذوا الفكرة من أولئك الناس إذا حوصروا بسؤال من ذلك النوع.

من الجانب الآخر، من المهم أيضا تذكّر أن عددا من اتهامات السرقة إنما هي ذر للرماد في العيون، ومجرّد تقوّلات، فهي، حين لا تستوفي شروط استقصائها وبراهينها الموضوعية، تكون من أسهل طرق ضرب مصداقيّة

الخصم وبدون تعب النزال الفكري الحقيقي. وهي طريقة قديمة، بالمناسبة، ومنتشرة في العالم وفي تواريخ الشعوب، إذ ربّما لا يخلو أي صاحب مدرسة فكرية جديدة من رصيد من الاتهامات التي أصابته من الخصوم بأنه "سرق" من أفكار غيره، في زمانه أو من الأزمنة السابقة (بل حتى الأنبياء لم يخلوا من ذلك الرصيد) ـ وهي ربما لا تكون في العادة تهمة مختلقة تماما، لكنها إساءة تقدير وفهم لبعض الحيثيات (بقصد أو بدونه)، إذ بما أن هنالك لغة مشتركة وهنالك قضايا مشتركة يتحدث فيها الناس، وهنالك أحيانا تزامن وتناص بين الأطروحات بدون أن يكون هنالك بالضرورة اتّصال مسبق، وبما أن هنالك واقع مشترك وتراث يتداوله الناس ويؤثر في أفكارهم وتعابيرهم، فليس هنالك أحد من البشر قال وفعل كل شيء بجدّة كاملة واستقلال تام، ومن الممكن للمتربصين أن يعزوا تلك التأثيرات وتلك إلى كونها "سرقات" أو استلافات بدون جهد؛ لكن التاريخ في العادة يستوضح الأشياء ويمحّصها، فالكثير من المفكرين الأصلاء استمر تأثيرهم في التاريخ وفي أفكار غيرهم ولم تعد هنالك إلا ذكريات قديمة حول أن فلان وفلان، في يوم ما، اتهموهم بمثل هذه الأشياء، ضمن قائمة الاتهامات التي رُفِعت ضدهم بدون سند قوي محترم أو تقدير كاف لأصالة مجمل إنتاجهم.

عموما، نحن ممن يرون أن هذه الظاهرة ليست لازمة سودانية، أي ليست طابعا ثقافيا دائما وإنما تضافرت عوامل جعلتها طاغية لدرجة ملحوظة ويمكن أن تخفت بخفوت تلك العوامل، كما أنها ليست ظاهرة كاملة، فعكسها متوفّر كذلك وسط المثقفين السودانيين الجادين والمراقبين لأنفسهم. وبذلك فإن ترياق هذه الظاهرة إنما يكون في أخذ الأمور بحقها ـ إذا كانت الكتابة والخطابة المنهجية من أدوات المثقف، فالقراءة الجادة، الصبورة، والتفاكر الموضوعي، أدوات أكبر وأسبق؛ وإذا كان لا بد من التنافس فليكن في مضمار التفكير

والممارسة لمشاريع ذات أصالة ونبل، وأكبر من ذواتنا المتضخمة أو مصالحنا الضيقة.

خاتمة

على المدى البعيد، وباعتبار عمر المجتمعات البشرية مقابل عمر الأرض (أو عمر الحقب الجيولوجية في الكوكب)، فهنالك دوما تجارب عدة تحصل في نفس الوقت (عسى أن تحدث إحداها اختراقا)، وهنالك دوما فرص أخرى مستقبلية (عساها تتجاوز نقاط وقوف التجارب السابقة والحالية). من ينظر للأنماط الكبرى من هذه الزاوية فهو يجد براحا من التفاؤل الوجودي.

من الناحية الأخرى، وعلى المدى البعيد أيضا، فإن أي تجربة اجتماعية ليس لها فكاك من أن تكون مؤقتة نسبيا (حتى لو دامت ألف عام)، وأن يكون مصيرها الأكبر هو التفكك والعودة لعناصرها الأولية. أي قفزة حضارية وأخلاقية (تمدنيّة) هي قفزة غير مستقرة، وتحتاج للكثير من المجهود للإبقاء عليها، والبناء عليها، مقابل خيار الاسترخاء قليلا حتى ينهدم البنيان كله بدون كثير جهد. وهذه الحقيقة الوجودية تظهر جليّا للبشر في فترات الأزمات، فليست هنالك حضارة كبرى لا يمكنها أن تسقط سقوطا داويا في فترة وجيزة جدا في أوقات الأزمات إذا رفعت كل جهة يدها من المسؤولية (سواء أكانت تلك الأزمات كوارث طبيعية، اجتماعية، تكنولوجية، بيولوجية، إلخ) مقارنة بالزمن الطويل والطاقة الكبيرة والتضحيات الكثيرة التي استغرقت بناء تلك الحضارة وبناء تلك الصروح الأخلاقية (التمدنيّة) المؤسسة لها (أو الموازية/المرافقة لها). من ينظر للأنماط الكبرى بهذه الزاوية فهو يجد سديما من التشاؤم الوجودي.

والبرزخ بين التفاؤل والتشاؤم، المذكورين آنفا، أن يعي الإنسان محدوديته وإطلاقه في نفس الوقت؛ محدوديته في حياته الخاصة وقدراته المعقودة بالبيئة والسياق العام، وإطلاقه في كونه جزء لا يتجزأ من ظاهرة عملاقة تتحدى كل محدوديات التاريخ والبيئة الحالية وتتجاوزها كما فعلت من قبل. وأيٌّ من بشرٍ يقبع في هذا البرزخ فهو لا يتشاءم كثيرا ولا يتفاءل كثيرا، وإنما يتفاعل وفق

معطيات واقعه ومزاجه، ثم يعمل ما يليه، ثم ربما ينجح أو يخفق، ثم يواصل العمل، ثم ربما ينجح أو يخفق كذلك، ثم ينهض ويواصل (أو بأي ترتيب كان)، وهكذا دواليك، وفي أثناء كل ذلك يدرك أنه جزء من سرديّة وجودية كبرى، إما يلعب دوره أو يترجل من المسرح ليملأ الدور غيره، لكن السرديّة نفسها لن تتوقف على أي حال. وفي أثناء ذلك ربما يجد قطعة من ذاته، وقطعة من الحقيقة، وقطعة من الخلود، فيحتفظ بها ويواصل المشوار. وفي ذلك قال حكيم من حكمائنا، من مورد السهل الممتنع، "الحقيقة بين بين."

وبما أن علاقة الحضارات مع التاريخ مثل الموجات، لها قمة ولها قاع، وقيعانها تكون سحيقة بقدر علو قممها، فإن هنالك نظرة تاريخية للمسائل تجعلنا نرى للسودان ميزات قد لا تُرى مباشرة. ما نراه أن لشعوب السودان فعلا تاريخ حضاري عتيد، ومؤشرات هذا الأمر ماثلة بيننا حاليا لمن يراها (بجانب التاريخ المدوّن والمرصود)، لكنّا عادة ما نقرأ هذه المؤشرات قراءة عكسية، ولنا في ذلك بعض العذر لأنها ليست "براهين مباشرة" إنما "براهين مشفّرة"، لا تُقرأ إلا عبر شاشة (نظرية) تاريخية. نحن حاليا (زمن كتابة هذه السطور)، في السودان، في أسفل سلّم التحضّر الاجتماعي البشري [والتحضّر غير التمدّن، وبينهما تواصل]، وربما لا يفصل بيننا وبين القاع الحضاري سوى خطوات، ومعظم مجتمعات العالم حاليا إما مثلنا (نسبيّا) أو أمامنا، أما من هم خلفنا في هذا المضمار فقلة لا تكاد تُذكر. لكن، للمفارقة، هذه كلها عندنا مؤشرات (وليست دلائل قاطعة) على أن شعوب السودان فعلا لها تاريخ حضاري عتيد. كما ذكرنا من قبل فإن الحالة الحضارية الاجتماعية بطبيعتها ليست حالة مستدامة، ولذلك ما نراه من ضعف حضارتنا اليوم هو مؤشر على أننا كنّا على حضارة عالية، نسبيا، بين الحضارات – وكذلك كانت شعوب أخرى اليوم ننظر لها وننعتها بأنها غير متحضرة بعد – لكن ما جرى أننا حاليا،

ومنذ فترة، نمرّ بقاعدة الموجة، ونسينا الكثير من ذاكرتنا الحضارية كما تعبنا من الحضارة العالية (والحضارة مُتعِبة، فهي كالبناء الكبير، المعقّد، الفخم النظيف، الذي يحتاج نظافة وصيانة واسعة ودقيقة يوميا كيما يبقى كذلك، مقابل البناء الصغير بسيط البنيان والمحتويات والذي لا يفرق كثيرا أن تكون نظافته وصيانته كل أسبوع أو كل شهر).

التاريخ الحضاري لشعوب هذه المنطقة صحيح، وتخلّفنا الحضاري اليوم مؤشّر عليه وليس مُنكِرا له. وما هو في تاريخنا المحلّي يمكننا استعادته، عاجلا أم آجلا، وفق مقتضيات السياق ومقتضيات العمل، بل قد تدفعنا له الأوضاع دفعا حيث أننا أمام سؤال: إما نكون أو لا نكون: إما نستعيد تاريخنا الحضاري – ليس نفسه شكليّا بطبيعة الحال وإنما روحه وشوكته – أو نتفتّت ونندثر (وهذا احتمال حقيقي وحصل لشعوب سابقة).

السودان يستحق أن نقاتل من أجله ـ من أي جبهة أو جبهات تضعنا الأقدار فيها ـ لأنه قضية خاسرة، من المنظور أعلاه، والقضايا الخاسرة لاتعني هنا تلك التي يحسن تركها، إنما هي القضايا التي يعمل من أجلها النبلاء وذوو النظر الواسع (الصورة الكبيرة والمدى البعيد)، لأنها صعبة، بحيث يراها البعض مستحيلة، ولأنها تتطلب استثمارا كبيرا وتضحية عالية حتى تؤتي أكلها، ولأنه ما من اختراق حضاري أو إنساني حصل في تاريخنا إلا وهو استحق أن يوصف بالاختراق لأنه في يوم ما كان في عداد المستحيل، أي كان قضية خاسرة. فرصة السودان حاليا ليست في المسارات الوسطى، العادية، التي ليس فيها اختراقات، بل فرصته في أن يكون أو لا يكون، ولا شيء في المنتصف—أن يتحقق، كوطن سوداني متحد، جديد، أو لا يتحقق؛ فإن تحقق، فهو سيكون تجربة جديدة في التمدّن البشري، لا تطابق ما كان قبلها، أي سيكون اختراقا.

ثبت مراجع

المراجع العربيّة

* البشير، عبدالله الفكي، 2021، **محمود محمد طه وقضايا التهميش في السودان.** الخرطوم: دار باركود للنشر.

* البشير، عبدالله الفكي، "النخبة السودانية: المزاج الصفوي والصراع العقيم"، (11 حلقة)، **صحيفة الأحداث**، 20 مايو– 19 أغسطس 2010.

* الجاك، محمد سليمان وقصي همرور. 2021. "هل تساهم الصناعات الاستخراجية في تنويع فرص التنمية"، **مجلة الخرطوم الجديدة**، العدد 180، صفحات 34–39.

* الزين، محمود، 2008، "هل تحقق السودان الجديد ديموقرافيا؟ محاولة لقراءة مدلولات الخارطة السكانية الراهنة." **مجلة نقدي**، العدد الاول.

* النعيم، عبدالله أحمد ، 2010، **الإسلام وعلمانية الدولة.** القاهرة: دار ميريت.

* الحركة الشعبية لتحرير السودان، البيان (مانفستو) 1983.

* اسماعيل، ابّكر آدم، 2015، **جدلية المركز الهامش: قراءة جديدة في دفاتر الصرع في السودان.** منظمة حقوق الإنسان والتنمية.

* الصديق، عبدالهادي ، 2005، **الحزام السوداني: جغرافيته وتاريخه الحضاري.** أمدرمان: مركز عبدالكريم ميرغني الثقافي.

* الطيب، عبدالله، 1983، **من حقيبة الذكريات.** الخرطوم: دار جامعة الخرطوم للنشر.

* أردول، مبارك عبدالرحمن ، 2016، **في نقد حركة القوميين النوبة**، مشروع

الفكر الديمقراطي (السودان)، سلسلة قراءة من أجل التغيير، رقم 57.

* بدري، بابكر، 1959، **تاريخ حياتي**، (صدرت عدة طبعات منذ ذلك الوقت، وعدة تلخيصات وتنقيحات).

* هاشم، محمد جلال، 2014، **جزيرة صاي..قصة الحضارة: صراع الثقافات وقضايا التنمية والتهميش في بلاد النوبة**. أمدرمان: مركز عبدالكريم ميرغني.

* هاشم، محمد جلال، 2018، **مفاكرات حول منهج التحليل الثقافي**. أمدرمان: الدار البيضاء للنشر والتوزيع (الطبعة الثانية 2021، جوبا: ويلوز هاوس).

* همرور، قصي، 2021، **السلطة الخامسة: نحو توطين التكنولوجيا**. الخرطوم: دار جامعة الخرطوم للنشر.

* همرور، قصي، 2020، **سعاة افريقيا: مدخل إلى تاريخ وآفاق الحركة الافروعمومية**. جوبا: دار رفيقي للنشر.

* همرور، قصي، 2020، **حوكمة التنمية: قضايا وأطروحات**. الخرطوم: هيئة الخرطوم للصحافة والنشر.

* همرور، قصي. "خطيئة العاصمة." **جريدة السوداني**، يناير 20 و27، 2017 (جزءين).

* حاج حمد، محمد ابو القاسم، 1996، **السودان: المأزق التاريخي وآفاق المستقبل (جدلية التركيب)**. بيروت: دار ابن حزم للنشر، الطبعة الثانية.

* علي، يوسف محمد، 2012، **السودان والوحدة الوطنية الغائبة**. أمدرمان: مركز عبدالكريم ميرغني.

* تجمع المهنيين السودانيين، 22 ابريل 2019، "مقترح هياكل الحكم وصناعة الدستور، للفترة الانتقالية في السودان".

* مؤتمر الوطن السوداني المتحد (كوش). "البيان الإعلامي" (CUSH Manifesto). الخرطوم، 6 أبريل 1996. تم تحديث البيان وإعادن نشره في 11 نوفمبر 2019.

Non-Arabic References

* An-Naʿim, Abdullahi A.. 1992. 'Toward a Cross-Cultural Approach to Defining International Standards of Human Rights: The Meaning of Cruel, Inhuman, or Degrading Treatment or Punishment' in Abdullahi An-Na'im's (ed) *Human Rights in Cross-cultural Perspectives: A Quest for Consensus*. University of Pennsylvania Press. Chapter 1: pp. 19 - 43.

* Biko, Stephen. 1978. *I Write What I Like: Selected Writings*. University of Chicago Press (2002).

* Coulson, Andrew. 1982. *Tanzania: A Political Economy. 2nd edition* (2013). Oxford University Press.

* deMabior, John Garang. 1992. *The Call for Democracy in Sudan*. Edited by Mansour Khalid. London; New York: Kegan Paul International.

* Hashim, M. Jalal. 2019. *To Be or Not to Be: Sudan at*

Crossroads. Dar es Salaam: Mkuki na Nyota Publishers.

* Mazrui, Ali M. 1971. 'The Multiple Marginalities of the Sudan' in Yusuf Fadl Hassan's (ed.) *Sudan in Africa*. Khartoum: Khartoum University press. pages 240 - 255.

* Sen, Amartya. 1999. *Development as Freedom*. Toronto: Random House.

* Zinn, Howard. 1980. *A People's History of the United States: 1492 – Present*. Harper Collins Publishers.