الفصل الثاني
تطور اتجاهات الفكر الديمقراطي

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

أحمد خير الصعود والتراجع

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

– بعجزها عن صياغة برامج محددة تترجم شعارات الاستقلال والجلاء إلى واقع جديد.

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

وما ضرت العليا إلا عمائم تساوم فينا وهي فينا سوائم

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

لأن هذه المعركة الفكرية لم تبدأ بصورة جادة وحاسمة حتى اليوم.

لكن يحق له أن يحلم ويأمل، بعد أن يستعرض الصراع بين الجيل الحديث والزعامة التقليدية، يلحظ في ثنايا محاولة الخريجين "أغراض دعوة الطليعة من أحرار الفكر الذين انبثوا في أرجاء أوروبا. وأحدثوا تلك الثورة الفكرية (Renaissance) التي مهدت الطريق لحركة الإصلاح الديني وما تلاها من انقلابات وحروب وثورات قفزت بالمجتمع الأوروبي من ظلمات القرون الوسطى إلى نور الحضارة الحديثة". (ص 21). كما يقارن مؤتمر الخريجين بالحركة التجديدية التي تزعمها الشيخ جمال الدين وتلميذه مع عبده. ويتساءل: "ولا يسع المرء والحالة هذه إلا أن يتساءل هل كان الخريجون في مناهضتهم للصوفية في السودان مدفوعين بغريزة المنافسة لانتزاع القيادة من الزعماء الدينيين؟ وكانوا في دخيلة أنفسهم يثيرونها حرباً طبقية سرعان ما انسحبوا منها وتنكروا لمبادئهم وزملائهم عندما مدت إليهم الصوفية أيديها وارتبطت مصالح زعمائها معها، شأنهم في ذلك شأن الانتهازيين في كل زمان ومكان، يبدأ الواحد منهم أول حياته مكافحاً في سبيل الحرية والمثل العليا، حتى إذا ما أرضى طموحه الشخصي واستجيبت مطالبه الذاتية، انخرط في سلك المؤيدين. وتهاون مع خصوم مبادئه ومثله. وانتهى به الأمر أخيراً للجلوس في مقعد وثير في صفوف الهيئة الحاكمة يسبق اسمه لقب وتتبعه رتبة؟" (ص21).

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

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

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

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

شهدت ساحات مؤتمر الخريجين ظهور مجموعة ذات عداء واضح للطائفية وهي مجموعة (ود مدني) التي كان على رأسها هو، ومعه محمد عامر بشير فوراوي، وأحمد مختار، وإسماعيل العتباني؛ تضاف لهم مجموعة (ابي روف) و(الهاشماب) في البدايات.

ولكن التنازع الطائفي امتد سريعا إلى أندية الخريجين، كما ظهر في التنافس الانتخابي في كل دورة. وهذا – حسب أحمد خير – ما زاد من ألم خريجي الأقاليم وبعض المحايدين ومن استهجانهم، حيث انقسموا إلى فريقين، الأول برعاية السيد عبد الرحمن المهدي. والثاني كان زعماؤه من أنصار السيد على الميرغني. ولكن الفريق الأخير – يقول أحمد خير– «كان يرتكز في القاعدة على جمهرة الثائرين على القيادة الدينية المتطلعين إلى فجر جديد ونهضة علمانية متحررة من فساد التقاليد. ولم يكن الانسجام كاملا بين القيادة والجنود، بل يصح أن يقال أن الضرورة التكتيكية وحدها جمعت بينهم» (ص 69 –70).

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

"أن أكثر أنصار هذه الفكرة من الانتهازيين الذين ما يكادون يلفظون من معسكر حتى يتحولوا إلى المعسكر الآخر، ناسين أو متناسين ما كانوا يسطرونه نثرا أو يرتلونه نظما في مدح المعسكر الأول أو تأييده". ويرفض أي تعاون لان الاختلاف جذري بين عقلين، وأي حل وسط سوف يلغي الاثنين، ويسبب موقفه قائلا: "لأن البون شاسع بين عقلية القيادة ونظرتها للحياة وبين عقلية الجيل الجديد، فالالتجاء إليها سلاح ذو حدين ووصولية لا تليق برجال المبادئ وأصحاب الرسالات"، ويختم: "أما أن يجتمع المثقفون ويحرقوا أنفسهم بخورا لرجل بينه وبينهم حجاب من تقاليد وبروتوكولات الارستقراطية أو كهنوت البابوية في القرون الوسطي، فأمر دونه الاستعمار". (ص105 – 107).

كانت مفاهيم التغيير والتداول هي التي تحكم إيمانه بالديمقراطية باعتبارها ضمانات واقية من الدكتاتورية. لذلك، كان يثمن عاليا أي طريقة للاختيار في اللجان والأحزاب تنم عن أي ممارسة ديمقراطية مهما كانت ضئيلة. ومن هنا مدح تقليدا حسنا اتبعته الأحزاب: "ذلك أنها اجتنبت التقيد برئاسة مستديمة للحزب وأناطت مهمة التنفيذ إلى اللجنة الإدارية تصدرها

باسم السكرتير، ولم تعط لفرد أو جماعة أيا كانوا حق التكلم باسم الحزب أو تقييده دون قرار من اللجنة الإدارية مجتمعة، والسودانيون بمثل هذه السابقة يساهمون بتقليد ديمقراطي سليم في التنظيم الحزبي يجنبنا سوءات الرئاسة الدائمة تلك التي تحد من التطور والنمو وتجعل دوائر الحزب كدوائر البلاطات، مرتعا خصبا لجراثيم الدسائس ومكروب المؤامرات فيتعرض للانقسامات وتنشأ فيه المعسكرات الصغيرة التي تشل من نشاطه وتضحي بمبادئه على مذبح المساومات". (ص157). ولكن هذه الميزة لم تستمر طويلا حيث تحول رئيس الحزب إلي: الزعيم أو السيد. وصار عضو الحزب يفصل بفرمان: "لمن يهمه الأمر سلام"، دون أي رجوع للمؤسسة الحزبية أو محاسبة عادلة للعضو المعني.

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

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

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

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

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

مأموني العاقبة، وعرضة للانحراف في أي وقت تبعا لتعليمات القيادة". (ص106). ويري المعارضون أنه لو كان الزعماء الدينيين على وفاق من حيث المبدأ السياسي والأوضاع الاجتماعية والإنسانية لجاز للمثقفين أن يسيروا معهم. ولكن واقع الأمر بخلاف ذلك، وبالتالي: "فإن المنطق يقتضي علينا أن نحتفظ بتوازن القوى وأن نستغل هذا الموقف إلى ابعد مدى لمصلحة حركة شعبية مستنيرة فاهمة ديمقراطية وإلا فإننا نرتكب خيانة تاريخية نحو الوطن بالانحراف عن الجادة". (ص107).

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

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

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

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

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

قائلا: "فينبغي على سدنة الحرية في السودان، وعلي بناة الديمقراطية، وقد جاء دورهم في مؤخرة القافلة الإنسانية، إلا يقعوا في الأخطاء التي ارتكبتها الديمقراطية المصرية، ثم يعودوا ليعملوا من جديد على التخلص منها أو يخلفوا للأجيال اللاحقة تركة مثقلة هي مهمة اجتياز المراحل التاريخية الطويلة من ثورات وحروب". (ص191).

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

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

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

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

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

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

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

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

المثل العليا والحرية عند المحجوب

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

يسكنه بنو البشر متساويين في الحقوق والواجبات، متكافئين في الفرص، لا يتميز أحدهم عن الآخر إلا بقدر ما يعمل لخير الإنسانية العام" (ص106-107).

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

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

"في كل الأماكن والعصور منذ بدء الخليقة إلى يومنا هذا والي الأبد، فكّر وسيفكر الممتازون وأصحاب الثقافة الحقة من أبناء البشر في إيجاد مثل أعلي تُسخر في سبيل الوصول إليه جهود بني الإنسان ويرفع في سبيل تحقيقه مستوى الحياة ويعظم في نظر الناس غرض الوجود. وفي كل فرع من فروع الحياة ولكل مذهب من المذاهب الثقافية أنصاره المخلصون المتفانون الذين يبذلون ما في وسعهم للوصول إلى نتائج تري الدهماء من إتباعهم تحقيقها غير ميسور أن لم يكن من المستحيلات. ولو لم يجد أولئك المخلصون أصحاب المثل العليا لما تقدمت الآداب والفنون والعلوم خطوة عما عرفت به في زمن من الأزمان، لان الحياة البشرية بطبيعتها تخاف المخاطر وتتحاشاها وميالة إلى ما وجد الناس عليه

آباءهم، عدوة كل تغيير يطرأ على الأفكار والإعمال". (ص209:1999).

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

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

يركن (المحجوب) إلى عالم اليوتوبيا والذي لا يوجد في أي مكان غير خياله. ولكنه يبدو دائما واثقا من قدرة" الممتازين" على رفع "الدهماء" والارتقاء بهم، بسبب قدراتها وتضحياتها، يكتب: "من السهل أن نتخيل وضعا من الأوضاع يستوي فيه نصيب كل الأجناس والأمم والأسر والأفراد في الثقافة والعدل والأريحية والاعتبار. ولكن ذلك الوضع لا يتحقق إلا إذا كان الأشخاص والأمم والأجناس التي وهبها الله في وقت ما ميزة في العقل

والخلق تمكنها من تكييف مصير الآخرين، تضع كل ما في جعبتها تحت تصرف أولئك الآخرين وتكون رسالتها في الحياة أن تفيض على جيرانها من طلاب ومستضعفين خير ما عندها من ثقافة وعلم وثروة. لقصد إشادة على المثل الأخلاقية والفكرية والمادية لبني الإنسان". (ص210).

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

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

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

كان مثقفو ما قبل الاستقلال يرون في التعليم قاطرة التقدم أو الوسيلة الناجزة لتحقيق التقدم أو الرفاهية. وهذه هي المفردة المفضلة في الخطاب الرسمي وخطاب الخريجين في تلك الفترة. وقد تشمل مفردة الرفاهية عدد من المطالب والأهداف قد يكون من بينها الاستقلال، والديمقراطية، والتنمية، والتعليم والثقافة. ويري (المحجوب) في الأدب ثم الفن

عموما، الوسيلة الفعّالة للوصول للمثل العليا والتي تجسدها حركة فكرية محددة. وهنا يتساءل ويجيب قائلا:

"ما هو المثل الأعلى للحركة الفكرية؟ المثل الأعلى للحركة الفكرية أن تكون حركة فكرية تحترم شعائر الدين الإسلامي الحنيف وتعمل على هداه وان تكون عربية المظهر في لغتها وذوقها مستلهمة في كل ذلك تاريخ هذه البلاد الماضي والحاضر، مستعينة بطبيعتها وعادات وتقاليد أهلها متسامية بكل ذلك نحو إيجاد أدب قومي صحيح وتنقلب هذه الحركة إلى حركة سياسية تؤدي إلى استقلال هذه البلاد سياسيا واجتماعيا وفكريا". (ص226).

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

يؤكد صعوبة هذا المقصد الذي قد يبدو في ظاهره قصيا ومعجزا – حسب قوله – ولكن يذكر أن المثل الأعلى لا تعرف التوسط ولابد فيه من الكمال. ويشير إلى أن استكمال الحركة الفكرية لابد له من استيعاب التراث الإسلامي، وهذا يتطلب الاجتهاد والتجديد وليس مجرد بعث التراث. ويرجع هنا إلى العالمية والتفاعل بين الثقافات. ويكتب: "وأقرر أن أثر الدين الإسلامي والثقافة العربية سيظل ملازما لحركتنا الفكرية ما بقيت هذه البلاد وما قامت فيها ثقافة وحركة فكرية. ولكن هذا الأثر بلا شك سيكون عرضة للتفاعل مع المكتسب من الآراء الحديثة والأفكار الغريبة وسيخضع كلاهما إلى جو هذه البلاد وما توحيه جغرافيتها وطبيعتها من أفكار وتخيلات". (ص217).

هذا الجهد ضروري ولكنه ليس كافيا لاستكمال الغاية المثلى. ويقدم شرطه الكوني الذي يشغله كثيرا: "ومادام غرض الإنسان المثقف الاسمي في هذه الحياة أن يسعي نحو الكمال الإنساني وان يترك الدنيا خيرا مما وجدها عليه فلابد من اتصال وثيق بين ثقافات العالم ولابد لكل بلد من الوقوف على ثقافات الأمم الأخرى عابرها والحاضر على أن تهضم تلك الثقافات

وتستسيغها وتحولها إلى دم يجري في عروقها وتنتج بذلك ثقافتها الخاصة لها التي يتطلبها تاريخها وطبيعتها وجوها ويتطلبها تكوين أهلها وخلقهم ومزاجهم ولابد لها من أن تحمل طابعا يميزها". (ص219).

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

كان من الطبيعي أن تؤثر هذه الخلفية الخالية من الهم الفلسفي أو علوم السياسة، على رؤية الخريجين وعملهم العام. وقد عبّر (ماكمايكل) عن هذا الوضع، وحسب (المحجوب) فقد كان له رأي سيء في المتعلمين. ويقتبس عنه، أنه قد بدأ ينمو ويترعرع في البلاد وعي قومي نتيجة لإدراك بالشؤون العالمية بواسطة التعليم إلا أن هذا الشعور القومي عند السودانيين من الصعب أن تفرق بينه وبين الرغبة في الحكم والوظائف. يري أن تعليم اللغة الانجليزية فتح أمام المتعلمين آفاق واسعة ومنوعة من الآداب – إذا به يقرر أن تلك الآراء والأفكار لم تهضم وعلي رغم الذكاء والتطلع لمعرفة الجديد فقد انعدمت ملكة النقد التي تشذب الأفكار وتحفظ التوازن وذلك لفقدان الدراسة التاريخية والأسس الثقافية التي تساعد على تقويم النزوع للتعميم وسوء الظن في نيات الذين يوجهون مصير البلاد. (موت..، ص97).

لجأت هذه المجموعة من "الممتازين" أو الإغريق السود إلى قيم الجمال والحب والحرية: "ودائرة المحرمات هي التي فتّحت عيوننا للحياة نتملاها شتي صنوف، وهي التي أغرتنا بتقدير الجمال والفن وتقديس الحب وتمجيد النبيل من الصفات الإنسانية". (41) ويتواصل الحديث: "لقد ضيق الخناق علينا فتطلعنا للحرية، أشعرونا بأن الفكر يلعب دوره في حياة الشعوب، وأرادوا أن يحجروا على أفكارنا، فكان ذلك مدعاة لتقديسنا حرية الفكر، وحرية التعبير". (نفس المصدر السابق). وانشغلوا بالبحث عن الحرية ولكن صدمة الواقع رمت بهم للخيال، وكان الجمال في نظرهم هو الحرية. لماذا لم يقولوا العدل مثلا هو الحرية؟ لأن هذا يعني الصراع مع الواقع المباشر والنزول لحياة الضنك والظلم. وكان اختيارهم الصريح لفترة: "لقد كنا ننشد الحرية وهي عنّا بعيدة، ونلتمس موضعها ونحن عنها محرومون، ولهذا تعشقنا الجمال لأن الجمال هو الحرية، وتعلقنا بالأدب لأن الأدب هو الوسيلة إلى الحرية والتعبير عن الجمال". (ص57)

لم يغفر لهم هروبهم للجمال والحرية التي كان المجتمع والكلية يمنحانها قي قطرات شحيحة. وكان صراع القديم والحديث حتميا، خاصة والبلاد في مرحلة انتقالية تبشر بقرب نهاية الاستعمار وتقرير السودانيين لمصيرهم. ونشطت القوى الحديثة من خلال المجلات والصحف، والجمعيات الأدبية ثم كان مؤتمر الخريجين المسرح الأعظم لهذا الصراع المتزايد. ويصف أصحاب (موت دنيا) معاركهم: "وقد تزايد عددنا وقويت شوكتنا، ووجدنا مكاننا في نادي الخريجين بأم درمان، وأخذنا نجهر بالدعوة لآرائنا الجديدة ومثلنا العليا، وكانت حربا على الرجعية وأوكار الرجعية أدرنا رحاها في قوة لا تعرف الهوادة". (ص77). وسخر الرجعيون من مثلهم العليا التي حاولوا إدخالها في الحياة والاجتماع – حسب قولهم – "لأن المثل العليا في عالم السياسة لم تكن معروفة في بلادنا في تلك الفترة". (ص76). ولكن الرجعية لم تقف صامتة ومستسلمة الهزيمة، فأشهرت كل الأسلحة التي تجيد استخدامها: "فقد دسوا بين الشباب فانقسموا إلى فريقين، انضم أحدهما إلى الرجعية وعمل تحت أمرتها، وأطلقوا إشاعة مؤداها أن الحزب المناوئ لهم يعمل تحت نعرة عنصرية الغرض منها إقصاء نفر بعينه من المجتمع". (ص94).

من الواضح أن المعركة كانت شرسة على "الممتازين" والإغريق السود؛ فكان لابد لهم

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

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

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

بعد معاهدة 1936 تغيرت الأوضاع – كما أسلفنا – وأصبح مؤتمر الخريجين هو المسرح الأول والأهم لقضايا السودانية: السياسية وغير السياسية رغم غلبة مسألة تقرير المصير. وقد أبدت الإدارة البريطانية بعض المرونة، خاصة في فترة (سايمز) الحاكم العام من 1934 حتي1940 ثم تلاه (نيوبولد) المشهور بحواراته بل اشتباكاته مع الخريجين خاصة عقب مذكرة عام 1942. وكان رفع الرقابة على الصحف، فرصة تم استغلالها في الحرب ضد الرجعية: "وذلك المجتمع الفاسد الذي يعبد الأشخاص حتى كاد يخلق منهم أصناما، ألم ننبهه من غفلته ونكشف له النقاب عن تلك الأصنام حتى جردناها عن مسوحها فعادت شخوصا عادية، تتعرض للنقد والتوجيه كسائر الناس!" (ص115). واعتبروا هذه السياسات "نسمة من نسمات حرية الفكر والتعبير ساعدت على خلق الوعي القومي". ومع

إرهاصات الحرب، انتعش الحديث عن مساندة الديمقراطية والحرية الشعوب وتقرير المصير. ووقف (سايمز) يناشدهم خوض معركة الديمقراطيات ضد كابوس الدكتاتوريات، ومع تحرير الإنسانية. واستجاب السودانيون للنداء ووضعوا قدراتهم تحت تصرف الديمقراطيات، تطلعا للحرية وتقرير المصير. وانقطع هذا التطور لأن (سايمز) غادر السودان لأن ظروف الحرب وسياستها تطلبت تعيين حاكم عسكري. وتوصلوا في نقاشاتهم إلي: "أن الحرية لا ينالها إلا الجديرون بها، وان رفاهية الشعب لا يحققها إلا أبناء الشعب". (ص120).

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

ومن تناقضات (المحجوب) أيضا، أنه رغم مستقبليته يتعامل مع التاريخ بقدر كبير من التقديس وليس مجرد العبرة والدروس. وقد يرجع ذلك لدور أسرته في تاريخ المهدية، مما جعله يري – أحيانا – أننا قد تركنا مستقبلنا خلفنا. فهو يقوم بمحاولات التنقيب عن التاريخ القديم، ليقدم قصيدة (أغنية الشباب) بإهداء يقول: "إلى الذين يذهبون إلى سفح جبال كرري

للعبث والقصف فوق عظام أجدادهم".

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

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

* * *

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

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

التقي (المحجوب) مع الإدارة البريطانية في موضوع تطوير الحكومة المحلية مع اختلاف الهدف. اتفق الاثنان على عدم قدرة نظام الإدارة الأهلية على تطبيق اللامركزية بطريقة فعّالة ومفيدة. وهذه فحوى تقرير (نيوبولد): "لقد وجدننا تدريجا أن الإدارة الوطنية تتجه نحو الجمود أو التحجر وإلي الصيرورة طبقة هرمية من أصحاب المرتبات الكبيرة (...) لا

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

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

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

تتضح مواقف (المحجوب) العملية من الديمقراطية حين وجد نفسه في قلب العمل السياسي وعلي قمة السلطة التنفيذية. وكان عليه أن يقبل بالحزبية، وقد فعل ولكنه قام بنقد

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

وجد الداعية للمثل العليا نفسه في قلب مؤامرات وضعية، ولم يقاومها. وكان عليه في ظروف مختلفة أن يشارك فيها أو يقبل بالصمت والتواطؤ. ويصف الوضع السياسي لدي عودته من رحلة علاجية في لندن، وكان سعيدا بالاستقبال والذي ظنه دعما له. ولكن كان جناحا حزب الأمة قررا الاندماج مجددا وترشيح الإمام الهادي لرئاسة الجمهورية والصادق لرئاسة الوزراء، في أي. ويعبر (المحجوب) عن ضيقه كما يكشف عن سذاجة سياسية: "وبذلك، بدا أنهما يعتبران الحكم مغنما يتوارثانه ويقتسمانه بعيدا عن بقية الحزب الذين لا ينتمون إلى عائلة المهدي. غير أنني وافقت على ذلك، لأن همي الأول كان وجوب اتفاق الجانبين. وعقدنا اجتماعا في قاعة المكتب السياسي للحزب. وما كاد شملنا يلتئم حتى بدأ الصادق بتوجيه الاتهامات إليّ، فقررت عدم حضور اجتماعات المكتب السياسي في المستقبل". (الديمقراطية..، ص245). ويذكره (منصور خالد) بأن "حزب الأمة الذي كان يقوده في البرلمان لم يعد هو ذلك الحزب الذي عرفه في بداية عهده الحزبي حين كان يتولي زعامة الحزب في البرلمان (المواطن) عبد الله بك خليل في نفس الوقت الذي يجلس فيه من خلفه في نفس البرلمان السيد الصديق المهدي، ابن الإمام عبد الرحمن المهدي، نائبا عن دائرة كوستي". (النخبة..، ج1 ص174).

رغم موقفه الرافض بحسم لتدخل الجيش في السياسة، وهو القائل: "أن يطلب المرء من عسكري أن يكون رجل دولة هو أشبه بأن يطلب من محام أن يجري جراحة في الدماغ أو عملية زرع قلب". (310) فهو يحمل السياسيين والشعب مسؤولية قيام الانقلابات في السودان: "فقد انطلقت شرارتا الانقلابيين العسكريين في الوقت الذي كان فيه البرلمان يحاول تسوية الخلافات الناجمة عن الطموح والمصالح الشخصية. لقد أساء الشعب استعمال الحريات التي حققتها له الديمقراطية، فانتزعت الأنظمة العسكرية التي تلت هذه الحريات منه. ولم يتطوع المواطنون الأكثر وعيا ومسؤولية في السودان لتبني نوع من الانضباط الاجتماعي الضروري لبناء ديمقراطية جديدة. والصحافة جاوزت حدودها، مستغلة الحرية التي كانت تتمتع بها، وسمحت لنفسها بالغوص في الانتقاد الهدام من دون طرح الأفكار البناءة في المقابل، ووصلت في النهاية إلى فوضى تامة". (ص334).

كانت دول ما بعد الاستقلال أو بلدان العالم الثالث، قد اختارت بلا تردد بناء هيكلها الدستوري على الديمقراطية البرلمانية. ولكن هذه التجارب لم تنجح وسقطت أغلب هذه الدول في قبضة الدكتاتوريات العسكرية. ويري أن الحاجة كانت تدعو إلى إيجاد مثل جديدة وواقعية كمحطات انطلاق نحو المستقبل. ويري (المحجوب) أن أفضل المثل هي: التضامن الوطني والاستقلال الوطني والديمقراطية والانضباط الاجتماعي. (ص336) والشرط الأخير شديد الأهمية كضمانة لتكريس الديمقراطية ولكن السؤال هو:هل يمكن تحقيقه وسط شعوب لم تتعلم ممارسة الحرية؟ ويدخل في حيرة فرضها الواقع الملموس، فيقر على مضض بدون تنازل: "يجب الإقرار بأن الدكتاتورية قادرة نظريا على تحقيق الكثير من أهداف التجديد والتطوير وتعزيز التضامن الوطني وزيادة الإنتاج والتطور الاقتصادي والتخطيط العام". (ص336) ولكن بلا ديمقراطية أي رقابة شعبية، يستحيل ضمان إكمال هذه المهام: "أن الديمقراطية الحقيقية وحدها تسمح بالتطور التام نحو دولة صحيحة ومزدهرة". (نفس المصدر السابق). فقد يستطيع النظام الدكتاتوري، لفترة قصيرة، أن يفرض الطاعة ولكن ليس الرضى والحرية، وقد يقوم ببعض الانجازات، ولكن كل ذلك لا يمنحه شرعية شعبية مستدامة. وقد يفرض الانضباط المفقود والذي نشكو من غيابه؛ ولكن لا توجد فيه ضمانة بسبب قلة ديمقراطيته. وفي هذا السياق يعبر عن موقف رافض لما يسمي "الديمقراطية الشعبية" لأنها

في حقيقتها: "نظام حزب واحد يشدد على معصومية (حزب الشعب) أو (الديمقراطية المراقبة) التي هي عادة ديكتاتورية عسكرية أو بيروقراطية". (ص318).

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

اتخذ (المحجوب) موقفا متقدما في موضوع الدستور الدائم، من المجادلة الكبرى – كما يسميها – ما إذا كان الدستور يجب أن يكون إسلاميا أم علمانيا، وما إذا كانت الجمهورية ستكون برلمانية أو رئاسية؟ ويعبر عن موقفه بالقول: "في رأيي، أن المعركة كانت عقيمة. كان يجب ألا يقوم جدل على إسلامية الدستور أو علمانيته. كان بوسع السودانيين أن يحصلوا على دستور دونما حاجة إلى دعوته دستورا إسلاميا، ويتابعوا ممارستهم للإيمان الإسلامي ويستفيدوا من التسامح المجسد في تعاليمه. لأن ذلك يسمح لنا بامتلاك دستور دائم من دون مشاكل". (ص196). وبخصوص طبيعة نظام الحكم، فقد عارض الدستور الرئاسي الذي يؤدي نظامه، دائما إلى ديكتاتورية. فالتجارب في أمريكا اللاتينية وإفريقيا غير مشجعة،

والتجربة الوحيدة الناجحة هي الولايات المتحدة الأمريكية، ولكنه يقول أمها شهدت اغتيال سبعة رؤساء ومرشح واحد للرئاسة. (ص197).

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

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

"الأسلحة"، ويقول: "كنا ورثة ماض بطولي مجيد، وسدنة حاضر مظلم، وخطاب مستقبل مجهول. فإذا كنا نريد أداء دورنا واستعادة حرية بلدنا فان علينا أن ننبذ السيف والرمح ونستعمل الأسلحة الجديدة الخاصة بالتربية والمعرفة والثقافة الحديثة". (ص30). وقد بدأ مستقلا ولكن حسب روايته: "وقد انضممت إلى حزب الأمة خلال مهرجان سياسي في كانون الأول 1956 وسببه الرئيسي هو أنني كنت قد تعاونت مع الحزب عندما كمن أمينا للجبهة الاستقلالية وكان حزب الأمة آنذاك الوحيد الذي تتوافق سياسته مع قناعاتي السياسية". (ص190) أصبح (المحجوب) عنصرا أساسيا في خلافات حزب الأمة بسبب الموقع الذي احتله في الحزب. وهذا الانقسام أحد الأسباب الهامة في فشل التجربة الديمقراطية أو عدم الاستقرار الذي هدد التجربة. فقد طلب منه التنازل من رئاسة الوزراء لـ(الصادق المهدي) بعد أن أكمل الثلاثين ودخل البرلمان عام1966. وكان رده للمجموعة من آل المهدي: "أن هذا طلب غريب، والصادق لا يزال فتيا والمستقبل أمامه وفي وسعه أن ينتظر. وليس من مصلحته أو مصلحة البلاد والحزب أن يصبح رئيسا للوزارة الآن". (ص218). ولكن طرح صوت ثقة وهزم (المحجوب) ولم يدافع عن حكومته وانجازاتها، بل القي خطبة بليغة نعي فيها الديمقراطية والأخلاق، جاء فيها: "... كل ما أود الإشارة إليه هو أن ما نشهده اليوم هو أزمة في ديمقراطيتنا، وأزمة أخلاقية، وأزمة في العلاقات الإنسانية. ومن العار أن الذين دافعت عنهم طوال حياتي هم أنفسهم الذين يكبلون يدي، ويحطمون قوسي. ويستعيضون عن سيفي الفولاذي الحاد بسيف من خشب". (ص219).

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

أُخذ المعارضون على (المحجوب) اهتمامه بالقضايا الخارجية أكثر من مشكلات البلاد المحلية، وبالتالي أهمل كل ما له صلة بالتنمية. وكان رده، بأن هذا أمر طبيعي لأنه عمل كوزير خارجية في الحكومة عام 1956 لمدة ثلاث سنوات، ثم للمرة الثانية بعد ثورة أكتوبر 1964 حتى أصبح رئيسا للوزارة في يونيو 1965. ويعتقد "أنه ليس غريبا أن ينبض قلبي للشؤون العالمية والخارجية". (ص221). كما يضيف أنه يؤمن بأن الدول النامية لا تستطيع

الحصول على مساعدات خارجية إلا إذا اهتمت بالشؤون الخارجية لكي تكون في دائرة الضوء. ويدافع بأنه لم يهمل الأمور المحلية: "فقد شكلنا لجنة للتخطيط الاقتصادي وأنشأنا مجلسا قوميا للأبحاث العلمية، وتمكنا من تأمين التعليم المجاني حتى نهاية مستوي الدراسة الثانوية وأدخلنا الإصلاح الزراعي بطريقة عادلة ومنصفة". (ص222). بالإضافة لمحاولات تسوية مشكلة جنوب السودان.

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

يحمّل البعض (المحجوب) مسؤولية تكاد تكون كاملة في استراتيجية تعميق الانقسام

داخل الحزب. ففي اجتماع للهيئة البرلمانية في الخرطوم خلال ديسمبر 1965، استجوبه النواب بطريقة شديدة الإحراج. وتقول بعض المصادر أن السبيل الوحيد للإدانة التي تعرض لها (المحجوب) كان الاستقالة، ولكنه نجح في الخروج من موقع المدافع إلى المهاجم. فقد استطاع: "تغيير طبيعة المسألة من محاسبة هيئة برلمانية لرئيس وزراء انتخبته إلى صراع بين الهيئة البرلمانية والسيد الإمام الهادي إذ أقنعه بأن المراد من المحاسبة هو شخص الإمام وليس محمد أحمد المحجوب فاقتنع الإمام بذلك واتفق معه على الشعار (سقوط محجوب سقوط الإمام!!) وهذا هو التضليل الذي اختفي وراءه السيد محمد أحمد المحجوب لحماية نفسه من إدانة أحاطت به". (الصدر السابق، ص7). وهكذا نري أين رست سفن "الممتاز" أو "الإغريق السود".

علي عبد الرحمن
أكثر من الحزب الواحد وأقل من التعددية

يعتبر الشيخ على عبد الرحمن الأمين الضرير من الشخصيات الاتحادية الرائدة، كما يعد من قيادات الختمية فقد ترأس حزب الشعب الديمقراطي المنشق عن الحزب الوطني الاتحادي بدعوى اختيار الاستقلال بدلا عن وحدة وادي النيل. وكان أهم مبادئ الحزب الجديد هي "العمل على تحقيق وحدة الأمة العربية ووحدة الوطن العربي" إيمانا بالقومية العربية. ولكن الحزب عاد للتوحد مرة أخرى، وتم تشكيل الحزب الاتحادي الديمقراطي في 12 ديسمبر 1967. ويقول عن نفسه في سياق أسباب تأييده لنظام 25 مايو: "فانا رجل عربي الاتجاه وقد سيطر هذا الاتجاه العربي المتحرر على كل تصرفاتي في المجال السياسي منذ بزوغ شمس الحركة الوطنية في نطاق مؤتمر الخريجين". (1970:8) ويكمل تحديد موقفه السياسي بالقول: "كما أنني رجل اشتراكي مؤمن بهذا السلوك الاشتراكي منذ سني الدراسة. فقد اقتنعت من دراساتي الإسلامية وتفهمي لروح الإسلام وفلسفته أن الاشتراكية هي الحياة التي يدعو لها الإسلام ويتكالب هي الحياة التي يدعو لها الإسلام ويطالب البشر بسلوكها". (ص9). ويشير إلى أنه وكثير من زملائه عمدوا على تجسيد هاتين المبدأين في أحزابهم:

الاتجاه العربي المتحرر والنظام الاشتراكي. ويقول بأن ذلك كان واضحا في دستور حزب الشعب الديموقراطي.

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

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

أن رزح سنيه الطويلة تحت نير الاستعمار".

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

يكشف هذا الموقف عن قناعة واضحة – وإن كانت تحاول الأحزاب إخفاءها – بأنها عاجزة عن تحقيق الاستقرار والديموقراطية (الحرية؟) معا، أو بلغة أخري التعددية الحزبية والوفاق الوطني أو الوحدة القومية. وتوحي المذكرة وكأنه من المستحيل الجمع بين التنمية والفعالية وهيبة الدولة من خلال حكم البرلمان والتعدد الحزبي والحريات النقابية والمدنية. وهذه معادلة المفاضلة بين الخبز والحرية أو الاستقرار والتنوع بأشكاله المختلفة. وهذا مدخل مريح لعرض موقف شيخ (علي عبد الرحمن) الفكري والسياسي من الديموقراطية الليبرالية. فهو يري فيها من البداية خدعة أو بيع وهم، ففي رأيه: "نشأت الديمقراطية الليبرالية الحديثة لتقنع هؤلاء

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

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

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

بدون معارضة أيّا كان حجمها ونوعها؟. ويقدم مقترحا – تساؤلا آخر: "أم تؤمر الأحزاب بالتنحي والانحلال ويُجمع نفر من المواطنين في شكل برلمان أو جمعية وطنية يختارها حزب قام بين عشية أو ضحاها من تلك العناصر التي كانت متماسكة حول الأحزاب التي أعلن حلها ثم بعد ذلك وفي نطاق هذا النظام الذي قام بالفعل استجابة لنداء القوي وإذعانا لأوامر من إذا قال فعل – بعد ذلك يبدأ الشعب يمارس الاشتراكية ممارسة فعلية؟". (نفس المصدر السابق).

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

ازداد شيخ (علي عبد الرحمن) ترداد بعد نجاح انقلاب النميري، والذي أيده بلا تحفظ. ولكنه عجز عن تقديم النصح في تحديد النظام السياسي الملائم.

فهو يكتب: "ينبغي علينا أن لا نحصر أنفسنا في ضرورة الأخذ بأحد النظامين، الديمقراطية الليبرالية بالمعني المعروف الآن في النظم البرلمانية في أوربا الغربية وأمريكا وبعض بلاد آسيا وإفريقيا، والديمقراطية الشعبية المعروفة الآن في البلاد الاشتراكية وبعض الأقطار الأسيوية والإفريقية فلكل من النظامين محاسن ومساوئ. واني اعتقد أنهما معا لا يتمشيان مع واقعنا. وقد جربنا الديمقراطية الليبرالية وعانينا منها عناءا كبيرا واقتنعنا بالتجربة على أن نقلها من الخارج وتطبيقها كما هي أمر يعرقل مسيرتنا ويفتح المنافذ التي تتسرب

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

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

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

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

أفكار الصيغة البديلة

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

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

أبدت عناصر مستنيرة رفضها لكل أشكال التحزب، وعلي رأس هؤلاء شخصية مثل (عرفات محمد عبد الله) صاحب مجلة (الفجر). فقد كان في حالة نقد مستمر للحزبية، ولا يفوت أي فرص للحديث عن عيوب الحزبية. ويكتب في احدي المرات: "أن رأينا في هذه (الحزبية) قد طرحناه للملأ قبل اليوم: وهو أننا نستنكرها ونترقب اليوم الذي لا نجد فيه إلا بنيانا مرصوصا يشد بعضه بعضا. وقد يسر المرء أن يري نيران الحرب الحزبية تخمد بعض الشيء ويري الناس كل يسير في عمله ويمشي في سبيله بلا شغب ولا لجب. ولكن حراس (الحزبية) وحماة معقلها لا ينظرون إلى شيء إلا بمنظارها ولا يقيسون عملا عاما أو خاصا إلا بميزانها المائل وكيلها المطفف، وها هم أولاء بيننا في كل مكان – لا نعرفهم بسيماهم، بل قد لا يعرفون أنفسهم – يفسدون كل حسن وجميل، ويفسد عليهم فهم ما يرون ويسمعون (...) كنا نحزن للتفرقة في الصفوف، ونقول: وفق الله بين أخوينا، أمّا الآن فعلينا أن نسأل الله أن يطهر هذه النفوس". (مجلة الفجر، العدد الرابع، 16 يوليو1934، الافتتاحية تحت عنوان: الحزبية). ومن الواضح أن الحياة الحزبية افتقدت عناصر مؤثرة ومفيدة، كان من

الممكن أن تجنب الأحزاب كثيرا من الأخطاء.

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

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

أعمق من ذلك بكثير. فقد كان أساس الخلاف طائفيا وشخصيا، قائم على تصورين مختلفين يستند على تجارب تاريخية مريرة. ويشبّه التمايز بخلاف السنة والشيعة، أو خلاف البروتستانت والكاثوليك، ولحد ما لقرب للخلاف بين المسيحية واليهودية. (ص249).

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

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

من الواضح أن الأحزاب السودانية لم تنشأ نتيجة ضرورات فكرية واجتماعية تتحدد في أيديولوجيات متماسكة في رؤاها الفكرية أو الفلسفية. وقد يكون للنظام التعليمي والمفروض أثرة في تكوين الخريجين الذين يميلون للتناول العملي (البراقماتي) على حساب الفكري والنظري. وبسبب العلاقة مع الزعامات القبلية بالإضافة لدور الطائفية، أضاع السودان فرصة قيام أحزاب حديثة – إلا فيما ندر – قائمة على الأفكار والبرامج، وتمارس الديمقراطية الداخلية في اختيار قياداتها وكوادرها، وتسيير شؤونها الداخلية.

الأشقاء والاتحاديون

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

مفكرين سياسيين توحدهم أيديولوجية واحدة. ولهذا عجزوا حين أصبحوا حزبا سياسيا عن صوغ برنامج سياسي". (الديمقراطية...، ص42).

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

كان (أحمد خير) أفضل من حلل ووصف حقيقة حزب (الأشقاء) بنظرة حصيفة وموقف صريح وموضوعي. فقد كتب: "امتاز قادة الأشقاء حتى الآن بالتوفيق بين نزعتين متناقضتين: النزعة الديماجوجية وتتمثل في مقدرتهم على كسب قوة جماهيرية. والثانية نزعة دكتاتورية تتمثل في انفراد القيادة برسم الخط السياسي وتنفيذه". (ص141). ويفسر التناقض بأن النزعة الأولي "تستلزم الأخذ بالروح والتقاليد الديمقراطية وهي وضوح المبادئ ووضوح

الأساليب، والصراحة مع الجماهير المؤيدة". وهذا ما لم يقم به الأشقاء، فالحزب لم يعلن المبادئ التي يقوم عليها. كما لا يعني بتوضيح خططه وأساليبه حتى أمام الهيئة العليا. ويجزم الكاتب بأن هذه السرية: "هي عامل فعال في قوتهم العددية. إذ من خصائص الجماهير، غير الواعية، أن تنسج من وحي خيالها صورة جذابة للقيادة وتخلع على الزعامة أيضا، جميع صفات الكمال". (نفس المصدر).

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

حزب الاتحاديين:

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

ويضيف بأن نفوذهم وسمعتهم امتدت إلى خارج الحي بل والعاصمة، وصار لهم إتباع ومؤيدون في جميع المجالات والأماكن. وكان من الطبيعي أن ينشطوا داخل المؤتمر. وفي انتحاب عام 1943 دخلها جماعة منهم وزعوا نشرة للدعاية، وجاء في جملة: "ومن يتخلف تدوسه سنابك الخيل" فسماهم أن زملاؤهم منذ تلك اللحظة. ويقول (حمد) أن نشرة "السنابك" لفتت الأذهان إلى انتخابات المؤتمر يجب أن يدخلها الناس ببرنامج وأهداف يلتزمون للناخبين بتنفيذها، ويلاحظ: "وتطورت الفكرة أخيرا إلى أن أصبحت أحزابا تتعارك في انتخابات المؤتمر". وكل هذه الإحداث تظهر جليا جدية (الاتحاديين) وأن لديهم ما هو مختلف.

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

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

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

1- وضع الأسس التي تكفل توزيع الثروة توزيعا عادلا بين المواطنين.
2- تحريم الاحتكار.
3- تحريم النظم الإقطاعية.
4- تعميم الجمعيات التعاونية للمزارعين والعمال.
5- تشجيع الملكيات الصغيرة في الأراضي.
6- تسليم المنافع العامة كالنور ومصادر القوة ووسائل النقل للبلديات لتديرها للمصلحة العامة.
7- توفير فرص العمل لكل القادرين وإدخال نظام الضمان الاجتماعي ضد التعطل والمرض والشيخوخة.

هذه هي مهام أي حكومة انتقالية أو اتحادية قادمة في السودان.

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

دولة اتحادية من مصر والسودان، ويحددون نوع الاتحاد. وبينما في الفقرة الثانية يطالبون بإقرار هذا الوضع دوليا بعد الحرب مباشرة، "إذا بهم في الثالثة يعتبرون كل ذلك تطورا يجعلون أمر تنفيذه رهنا برغبة دكتاتورية المثقفين. ثم يعودون فيسلمون باستمرار الحكم الثنائي للإشراف على التنفيذ". (ص139). ويرى أن الاتجاهات متضاربة، وتتعارض في الفقرات الثلاث المذكورة في الدستور، فنراهم: "في وقت واحد انقلابيين ومعتدلين. ديمقراطيين ودكتاتوريين. يتطلعون إلى وضع دولي ثم يستسلمون لنظام الوصاية الفردية!" (نفس المصدر السابق). هذا وقد أحس واضعو دستور الاتحاديين بما فيه من نقص، فحاولوا إكماله بمذكرة تفسيرية حوت بنودا كثيرة ولكنه يري أنها لم تفسر شيئا، ولكنها "أتاحت الفرصة لعرض برنامج إصلاحي اقتبس كثيرا من الفابية الانجليزية، ثم وقف بمنأى عن الماركسية الفاقعة". (ص140).

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

الحزب الوطني الاتحادي

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

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

مناقشات هادئة تم اختيار لجنة تنفيذية من عشرين عضوا. وأصبح إسماعيل الأزهري رئيسا للحزب، ومنافسه محمد نور الدين وكيلا له، وخضر حمد سكرتيرا عاما له. وتعمد التشكيل إبعاد كل من يحي الفضلي وخضر عمر من تلك اللجنة خشية أن ينقلا خلافهم للحزب الجديد. (أبو حسبو، ص112).

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

جمع الحزب الوطني الاتحادي كثيرا من المتناقضات بسبب العجلة في التكوين. وكما كان متوقعا لم يدم الانسجام طويلا، خاصة مع إصرار طائفة الختمية وراعيها السيد على الميرغني على التدخل في كل قرارات الحزب وفق مصالحه الخاصة. كما قامت مجموعة الوزراء الثلاثة: خلف الله خالد وزير الدفاع، وميرغني حمزة، وأحمد جلي؛ بالخروج على الرئيس الأزهري وشكلوا: "حزب الاستقلال الجمهوري". هذا، وقد سارع السيد على الميرغني، بمباركة الحزب الجديد رغم دعوته للاستقلال (جريدة صوت السودان، 2 يناير 1955) ولكن الحزب لم يدم طويلا إذ تم حله عام 1956. وظهر حزب السيد الحقيقي في منتصف عام 1956 تحت اسم: حزب الشعب الديمقراطي بزعامة الشيخ على عبد الرحمن. وفي12 ديسمبر 1967 اندمج الحزبان مجددا تحت اسم: الحزب الاتحادي الديمقراطي.

رغم أن الاتحاديين – بمختلف مسمياتهم – مثلوا تطور الخريجين والفئات الحضرية أو حزب الوسط بامتياز، إلا أن مساهمتهم الفكرية والنظرية في موضوع الديمقراطية لم يكن في مستوي جماهيريته ونفوذه السياسي. وقد يكون السبب أن قياداته وكوادره انحازت تاريخيا

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

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

تميزت الأمم حديثة الاستقلال والتي نجحت في النهضة والتقدم، بوجود نخبة مستنيرة وكفؤة مثلت دور الرافعة لكل الأمة. فهذه شعوب وجدت نفسها في ظلمات ثالوث الجهل والفقر والمرض، المفهوم الذي تستخدمه الزعامات الوطنية الجديدة لوصف الحال بعد الاستعمار. وقد حظيت بعض هذه الشعوب بزعماء أصحاب كاريزما وأفكار متقدمة، فحاولوا

– بصدق – استنهاض شعوبهم. ويعقد أحد الصحفيين هذه المقارنة عن دور أول رئيس للسودان، إسماعيل الأزهري: "إن أزهري ليس من خالقي الشعوب، فأمثال أتاتورك وغاندي وديفاليرا وواشنطون، قلة في التاريخ لا يجود بهم الزمان إلا نادرا، ولكن أزهري أحد هؤلاء الذين يملأون المقعد الخالي في فترة الانتظار". (يحي محمد عبد القادر، 1987:53). ونصح الكاتب، الزعيم أزهري لكي يمشي في طريق رجال الدولة والمفكرين، بقوله:

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

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

آخر أغنية: "شوقي مهما ازداد برضه شايفو قليل".

أدار (الأزهري) بلا شك، معاركه الانتخابية في لجان انتخابات المؤتمر، بنجاح تمثل في فوزه مرات عديدة. ويعود ذلك النجاح لإجادته الأسلوب السائد في النشاط أي القدرة على الحشد، والتربيطات والتحالفات، والخطابة المنبرية، وتوظيف العلاقات. واستفاد، بمساعدة الأشقاء والنظام المصري، من هذه القدرات في الانتخابات العامة التي جرت في 1953 وكسب الأغلبية التي مكنته من تشكيل الحكومة التي أعلنت الاستقلال. وهو الذي أطلق شعار: "تحرير لا تعمير"، والذي يفرغ الديمقراطية من محتواها الاجتماعي والتنموي. ولم يقدم (الأزهري) رؤية أو فكرية أساسية تقوم عليها قيادته لمرحلة ما بعد التحرير. وفي مناسبة عيد الاستقلال الأول اكتفي بالإنشائية التي اعتاد عليها لسنوات. فهو يقول على سبيل المثال: "بني وطني.. الأحرار الأبرار... اليوم اكتمل لكم استقلالكم وأتم الله نعمته عليكم فدخلتم من باب الحرية الفسيح العريض مرفوعي الرؤوس، موفوري الكرامة، أمة ذات تاريخ مجيد، نفضت عنها غبار السنين، وحطمت الأغلال متحفزة للنهضة الحقة لتقف مع دول العالم الحر في صف واحد لتؤدي واجبها كاملا غير منقوص نحو تقدم البشرية وخير الإنسانية وإرساء قواعد السلام في الأرض". (خطاب الاستقلال1956-2006 – منشورات الأمانة العامة لمجلس الوزراء، 2006، 6).

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

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

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

في المدارس والمعاهد والكليات لممارسة النشاط المدرسي وتسييرها وفق النظم البرلمانية حتى تنشأ الأجيال المقبلة عريقة فيها... ومن وسائل نشرها أيضا تشكيل جمعيات برلمانية تنتظم أهل الحرف والمهن المتشابهة والهويات المتحدة والميول المؤتلفة". (ص6-7).

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

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

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

"إن أصول الحياة البرلمانية ليست غربية على الشرق، فقد جاء في كتاب الله الكريم

كثير من الآيات الدالة على أن النظام الشورى أساس العمل في الإسلام وكثير من الأحاديث والسير شاهد على ذلك، يتضح منها مبدأ الشورى والأخذ برأي الأغلبية وهذا أصل الحياة البرلمانية. ولعل أصول الحياة البرلمانية تسربت من الشرق إلى الغرب الذي أضفي عليها من التفاصيل والنظم ما جعلها ملائمة له". (21).

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

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

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

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

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

حزب الأمة

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

يساعد هذا البيان التأسيسي في فهم الأفكار الأساسية للحزب والعناصر المكونة لفكره الحزبي والسياسي، كما يمثل برنامجا مختصرا للعمل. فسيكون شعار "السودان للسودانيين" هو الذي يميز حزب الأمة والحركة الاستقلالية مقابل شعار الاتحاد مع مصر. وهذا هو المبدأ الذي تمحور حوله دستور حزب الأمة ويري البعض حسب البيان، أن الحزب قد اتخذ المطالب الاثني عشر المنصوص عليها في المذكرة التي رفعها الخريجون في 3 ابريل 1942 برنامجا له وسعي لتحقيقها من خلال مؤسسات التطور الدستوري التي أنشأتها الإدارة البريطانية وشارك فيها حزب الأمة، مثل: المجلس الاستشاري ومؤتمر إدارة السودان، والمجلس التنفيذي، والجمعية التشريعية ولجنة تعديل الدستور. (فيصل عبد الرحمن،

1998:204) وهذا فهم يرفع عن حزب الأمة التهمة أو اللوم الخاص بتواطئه مع الاستعمار أو على الأقل عدم مواجهة البريطانيين نكاية في مصر أو خوفا من هيمنتها على السودان. ولكن الحزب لا يقدم مسببات فكرية أو حتى سياسية لتبرير معقولية أفكاره، ويعود ذلك لضعف أسس الحزب الفكرية. ويكتفي في البيان أن "السودان للسودانيين" هو: "مبدأ الفطرة السودانية السليمة التي لا ترضي بالسودان بديلا ولا فيه قسيما ولا شريكا وإنما تريده خالصا للسودانيين وبالسودانيين". (المصدر السابق: 208) رغم أن كلمة فطرة غير دقيقة، وهي تعني الغريزة أو الطبيعة البشرية الثابتة. وهذه لغة علم النفس ليس السياسة، فالفطرة لا تتغير، بينما السياسة مواقف ومصالح واتجاهات لا تصل إلى مستوي الطبيعة الثابتة أو ما فطر به البشر. وهذا دليل على بساطة القاموس السياسي والفلسفي للأحزاب السودانية. وهي لا تحتاج كثير لتثقيف الجماهير لأنها ذات ولاء ديني لا يحتاج لنقاش وجدل.

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

دخل مؤتمر الخريجين في هذه الفترة صراعا بين مجموعتين: الفيليين والشوقيين. وهذا الصراع يصعب اعتباره قد زود الأحزاب لاحقا بخلفيات سياسية وفكرية. لأن التحالفات وائتلافات القوائم الانتخابية كانت ذات طابع شخصي ولم تحكمها برامج أو مواقف محددة. فقد وقف، على سبيل المثال، يحيي الفضلي وإسماعيل الأزهري والمجموعة التي عرفت لاحقا بالأشقاء، إلى جانب محمد على شوقي في انتخابات عامي 1932 و1933. وفي الدورة السادسة للمؤتمر نهاية عام 1942، كان مؤيدو السيد عبد الرحمن منقسمين إلى فريقين.

أحدهم يتكون أساس من جماعة الهاشماب وعلي رأسها أحمد يوسف هاشم. وفريق آخر يتزعمه يحيي الفضلي ويضم إسماعيل الأزهري وعبد الله الفاضل المهدي. وسبق ذلك، تعاون محمد على شوقي مع مجموعة يحيي الفضلي ضد لجنة الدورة الخامسة رغم أنه كان عضوا فيها، وكان هدفه هزيمة الابروفيين – خصومه القدامى وليس ضد إبراهيم أحمد. وأظهرت النتيجة انقسام مؤيدي السيد عبد الرحمن، حيث فاز إسماعيل الأزهري مرشح فريق يحيي الفضلي برئاسة اللجنة التنفيذية على مرشح الهاشماب إبراهيم أحمد. (المصدر السابق، 80 و159)

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

تعرض حزب الأمة عند ظهوره لهجوم عنيف، وزاد من حدته قدرات الاتحاديين الدعائية، وغلبة فكرة الاتحاد مع مصر، خاصة وإن الموقف المضاد لمصر يعني التقارب أو التحالف مع البريطانيين. وانتشر وصف حزب الأمة بأنه "ترياق مضاد للحركة الوطنية" رجوعا لما يسمي بوثيقة جريدة (البلاغ) المصرية أو أنه "صنيعة بريطانية". ولكن (طه) يرد بأن السكرتير الإداري بعث بمنشور سري بتاريخ 9 أبريل 1945 إلى كبار الإداريين يشرح فيه ظروف ظهور الحزب ويؤكد عدم صلة الحكومة به وأنها لا تنوي معاملته بطريقة خاصة. وقد حصلت صحيفة (البلاغ) المصرية على نسخة من المنشور، وقدمت للقراء ترجمة عربية

غير دقيقة في عدد 18 مارس 1947. وهذا ما يرجع إليه البعض باعتباره وثيقة البلاغ التي تثبت علاقة الحكومة بتأسيس الحزب. (طه، مصدر سابق، ص210) وقد استند (أحمد خير) في نقده لحزب الأمة على هذه الوثيقة "بما لا يدع مجالا لمخدوع" ولكنه يقدم بعض أسباب حكمه على حزب الأمة بأنه ولد ميتا، منها:

1- أنه تكرار لمهزلة رصيفه الذي أنشأه (كرومر) في مصر لمناهضة الحزب الوطني، وحزب الأمة السوداني لمناهضة المؤتمر.

2- مبدأ السودان للسودانيين – كما قيل – كلمة حق أريد بها باطل، هو الحيلولة دون تعاون المصريين والسودانيين ضد الانجليز.

3- لم يعلن الحزب بعد مبدأه في صراحة كاملة. فالاستقلالية المطلقة لا مدلول لها. وهنا يتحرك شبح الملكية المخيف لحزب الأمة. (1991:153)

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

ورغم أن الحكم الاستعماري بدأ عهده بالعداء للمهدية كامتداد طبيعي للصراع السابق،

إلا أن العلاقة تحسنت ابتداءا من عام 1908 حين أقنع السيد عبد الرحمن، السكرتير القضائي، بعد اجتماع لمجلس العلماء، أن المهدية دعوة دينية حسب تعارض الحركات المعارضة المسلحة التي تدعي الانتساب للمهدية، وأن المهدي وإتباعه يؤيدون الحكومة القائمة وليس هناك ما يستدعي منعهم. (واربورج، 1997:676) وفي عام 1915 حاول ونجت باشا الحاكم العام أن يستفيد من مساندة الأنصار في الحرب العالمية الأولي ضد الاتراكزوقام السيد عبد الرحمن بجولات في مناطق نفوذ الأنصار حيث ظهر ثبات ولاء المهدويين واستقبلوه كإمام جديد، مما جعل الإدارة تستدعيه إلى الخرطوم. ولكنها كانت فرصة لكي ينظم أتباعه وعيّن وكلاءه في المناطق التي زارها. ويرجع كثير من الباحثين بروز المهدية الجديدة إلى السياسة البريطانية والخاطئة أحيانا في التعامل مع السيد عبد الرحمن كزعيم للأنصار. والأهم من ذلك هو أن الحنين إلى الدولة الوطنية الأولي التي أقامها الإمام المهدي وأسقطها البريطانيون، قد يجذب أو يحرك الأجيال الجديدة بعد سنوات من الاحتلال إلى التعامل مع السيد عبد الرحمن، كما حدث بعد فشل حركة 1924 وحتى نهاية الأربعينيات.

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

ص194، القدال، 1993:295)

يري محمد أبو القاسم: "غير أننا لا نملك هنا إلا أن ننظر إلى حركة الأنصار الحديثة أي بعد 1919 – باعتبارها حركة فاقدة للتوازن في مواجهة مشاريع الإدارة البريطانية ومستجيبة بشكل غريزي لعناصر تكوينها، وغير قادرة على الوصول إلى موقف محكم، أي أنها افتقرت لأهم خصائص المهدي نفسه". (ص427) فالأنصار وإن اتجهوا إلى بريطانيا، إلا أنه كانت لديهم رؤاهم (غير البريطانية) لمستقبل السودان، معتبرين تعاونهم مع بريطانيا (مرحلة) على الطريق رغما عن النقائص في ذلك التحالف. (ص429)

ص381–382

تحولت التهمة بعد الاستقلال من التعاون مع المستعمر إلى معاداة الديمقراطية. وهنا يري (حمد) أن حزب الأمة حين وصل للسلطة في عام 1957، كانت مهمته أن يطوق "بشكل نهائي كل إمكانات التطور الوطني الديمقراطي. (ج 2 ص141). ويركز البعض على أن الحزب المرتكز على أنصار المهدية والمهدي، لابد أن تكون به بقايا روح جهادية تظهر عند المحن واحتداد الصراعات. وقد أكد حرب الأمة بنفسه هذه الشبهة بسبب احتفاظه بميليشيات مسلحة كانت تستجلب من مناطق نفوذ الحزب في الأقاليم لردع أو تخويف العناصر الحديثة واليسارية التي تتمركز في العاصمة المثلثة. وقد حدث الحشد والاشتباك في أول مارس 1954 للاحتجاج على زيارة الرئيس المصري محمد نجيب. وتكرر المشهد، وإن كان قد وقف عند استعراض القوة، لإسقاط حكومة أكتوبر 1964 باعتبار أن اليساريين مهيمنون عليها. وبالفعل نجحوا في إجبار سر الختم الخليفة، رئيس الوزراء، في 18 فبراير1965. وفرضوا التشكيلية التي يريدونها بإلغاء مقاعد العمال والمزارعين وتقليص عدد وزارات الشيوعيين. كما واجهوا نظام مايو بالسلاح عام 1970 في ود نوباوي والجزيرة أبا. وشاركوا مع عناصر الجبهة الوطنية في الهجوم على الخرطوم عام 1976. ويمكن اعتبار انقلاب 17 نوفمبر 1958 الذي سلم فيه سكرتير عام حزب الأمة ورئيس الوزراء المنتخب، عبد الله خليل، السلطة للجيش بقيادة الفريق إبراهيم عبود، اعتداءا عسكريا على الديمقراطية.

برزت الميول الديمقراطية للحزب، بصورة واضحة، في كتابات ونشاطات (الصادق المهدي). وتبلور هذا الاتجاه –تاريخيا– بعد انتفاضة ابريل 1985، ثم بعد الانقلاب

الإسلاموي في 1989 حيث أصدر كتاب: "الديمقراطية عائدة وراجحة". وتمثل كتابات (المهدي) مجمل موقف الحزب في الوقت الراهن، على مستوي الكتابة والتوثيق. وهي كثيرة ولكن تكاد تكون متكررة، لذلك من المجدي مناقشة أخر ما كتب. فقد صدر كتيب عنوانه: "مؤتمر السلام السوداني – مشروع اتفاقية سلام عادل شامل وتحول ديمقراطي كامل" 11 يوليو 2012. ويوضح أن فكرة المؤتمر: أن يتم حل استباقي قومي سلمي ديمقراطي جامع. والديمقراطية عنده لابد أن تمثل الأصل والعصر؛ أي إسلامية تستصحب مواثيق حقوق الإنسان العالمية. والجديد في مفهوم الديمقراطية عند (المهدي) هو تحصينها بمواثيق تغطي كل جوانب الحياة. وفي كتاب المؤتمر هذا، يركز على مواثيق، مثل: الميثاق الديني، والثقافي، والنسوي، والعسكري، والصحفي. وهذا الاهتمام بالتفاصيل يعود إلى فكرة أساسية يبحث عنها (المهدي) كضمانة للديمقراطية وهي الإجماع أو شبه الإجماع، مع أن الأغلبية حتى ولو بصوت، تكفي في النظام الديمقراطي. وهذا من أسباب فشل ديمقراطياته في الممارسة. فقد كان يصر على ضم أكبر عدد من القوى في حكوماته، وفي بعض الحالات طلب "التفويض" لتجنب الجدل والتصويت والاختلاف عند إصدار القرارات.

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

1- إزالة آثار التجربة المايوية.

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

3- وضع مشروع كامل لنظام يراعي فيه ملائمة ظروف المستقبل وتطلعات الشعب ويومئذ يبحث ويجاز بوسيلة ديمقراطية. (منشور في: حسن مكي: الحركة الإسلامية في

السودان1969-1985، ص5-286)

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

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

اليسار والديمقراطية

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

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

الحزب الشيوعي

تتسم مواقف الشيوعيين النظرية والعملية من الديمقراطية، بقدر كبير من التعقيد والاهتزازات. ولذلك يجب معالجتها على مستويات وأحوال وظروف مختلفة أي وفق الحقب السياسية المختلفة. والمقصود هنا، عدم وجود موقف واحد ثابت تجاه الديموقراطية مهما تغيرت الأوضاع السياسية، وهذا لا يعني الجمود. ولكن المطلوب أن يكون الموقف المعلن حاسما وقطعيا، وتحلل المتغيرات حسب مكونات الموقف الفكرية، وليس العكس. ويكتب أحد الشيوعيين موضحا اختلاف المواقف. فهو يري أنه من المكابرة: "الادعاء بأن موقف الشيوعيين من الديموقراطية الليبرالية ظل قائما باتساق لا يتغير طوال الوقت". ولكن الكاتب يطلب "استصحاب المسببات والعوامل التي دفعت بالحزب، في بعض معارج تاريخنا السياسي المعاصر إلى حال التراجع عن استمساكه القديم بتلك الديموقراطية". (كمال الجزولي 2003:62).

من أهم أسباب هذا الموقف المتردد والمرن في آن واحد، البحث عن الطريقة المثلي لتحقيق التغيير أو مهمة المضي نحو الاشتراكية أو طريق التطور اللارأسمالي، ضمن قوانين لعبة الديموقراطية الليبرالية. فالديموقراطية عند الشيوعيين وسيلة تمكنهم من العمل وسط الجماهير للإسراع في انجاز التغيير. ويقر الشيوعيون بأنهم لم يصلوا لوضوح فكري في قضيتيّ الديموقراطية والتغيير، إلا بعد المؤتمر الرابع عام 1967. فقد أشار المؤتمر "إلي أن قضية النضال من أجل الحقوق الديموقراطية تقترب من قضية التغيير الاجتماعي، وان قضية النضال من أجل الحقوق الديمقراطية البرجوازية لها ارتباط عضوي بالنضال من أجل الديمقراطية الجديدة". (محجوب، قضايا ما بعد المؤتمر 41:2004). ويعتبرها لحظة الوضوح الفكري والتي حملت آثارها العملية أي على الممارسة. فقد كان الموقف من الديموقراطية مجزأ، يتابع أوضاع الحقوق في موقع ثم آخر. وبعد المؤتمر توصل الحزب إلى موقف جديد من الديموقراطية أكثر وضوحا وبالتالي يتوقع أن يكون أكثر ثبات. يقول (محجوب): "ولكن الارتباط النظري الذي توصل إليه المؤتمر، بأن الديموقراطية الجديدة، هي الأداة الموصلة لسلطة الطبقات الحديثة والجبهة الوطنية الديمقراطية، يمر النضال من أجلها

عبر النضال من أجل الحقوق الديمقراطية البرجوازية: هذا الوضوح النظري يساعد في نهوض واتساع الحركة الداعية للتطور غير الرأسمالي في البلاد". (المصدر السابق).

من الواضح أن الشيوعيين يتعاملون مع الديموقراطية الليبرالية أو التعددية كأداة، خلافا لليبرالي مثلا والذي يري فيها غاية وهدفا وأيضا أداة ووسيلة للتغيير. وينسب (محجوب) الحقوق الإنسانية الأساسية للبورجوازية، باعتبار أن المطالبة بهذه الحقوق بادرت بها الطبقة البورجوازية. قد يكون معذورا، ففي زمانه، لم تأخذ مبادئ وقيم حقوق الإنسان، هذا الزخم والاهتمام الذي عرفته البشرية في السنوات الأخيرة. فقد كانت الحقوق المدنية لا تتضمن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية، كما أنها ذات نزعة فردية. يضاف إلى ذلك، أن الحرية الاقتصادية التي تتبناها الليبرالية كانت تحد من تدخل الدولة.

1- حقبة الاستقلال:

استهل الحزب الشيوعي فترة الانتقال للاستقلال بخطأ استراتيجي قاتل حين عارض اتفاقية الحكم الذاتي عام 1954. ويظهر ذلك الموقف غلبة النصية في تحليل الواقع وفهمه. فقد جاء سكرتير الحزب من النصوص السابقة ليحلل واقعة خاصة بالسودان، وهذا منهج أقرب للقياس الفقهي. فقد اتخذ الحزب الشيوعي موقفا معاديا لنيل السودان لاستقلاله، مستفيدا من التناقضات التاريخية التي تمر بها الشعوب. وبادر (عبد الخالق محجوب) مبكرا بطرح سؤال يسمح له بتبرير أو شرح موقف الحزب: هل هناك سوء تقدير من الشيوعيين السودانيين للاستقلال الذي أعلن في مطلع هذا العام؟ ويرد بالنفي ويضيف: "فرغم التصورات الخاطئة لتطور ومستقبل الحركة الوطنية في السودان منذ فترة بعيدة من جانب الشيوعيين وإصرارهم على أن هناك طريقا واحدا لنيل الحرية وهو طريق الثورة المسلحة على غرار الثورة الصينية.. إلا أنهم لم يقدروا الاستقلال الراهن تقديرا سيئا بل أكدوا وناضلوا من ناحية الفكرية لتثبيت حقيقة الاستقلال في أذهان جماهير الشعب". (1957:32) فمن الواضح أن الشيوعيين – حسب برنامجهم ونشاطهم السياسي – اقتنعوا بأن استقلال السودان حقيقة تاريخية، وتمثل نقطة تحول في تفكيرهم وإعادة النظر في المفاهيم التي كانوا يضعونها لتطور الحركة الوطنية السودانية. ويقدم (محجوب) نقدا ذاتيا غير مباشر حين يقول: "ومنذ ذلك الوقت جري تفكير

مناوئ للنقل ولعدم التحليل كما أصبحت التجارب الخارجية بعين ناقدة وعدم النقل الأعمى. وهذه العملية الهامة ساعدت الشيوعيين مساعدة ملموسة في وضع تقدير سليم لاستقلال السودان وحمتهم من الأخطاء التي وقع فيها الشيوعيون في البلدان التي توصلت لاستقلالها عقب الحرب العالمية الثانية بدون ثورة مسلحة مثل ثورة الصين". (نفس المصدر السابق).

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

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

يتهم البعض اليسار وبالطبع الشيوعيين بأن الديموقراطية التّعددية لم تكن يوما خيارهم السياسي، ويدلل على ذلك بتعاونهم مع نظم شمولية. (هاشم، ص107). حقيقة لم تكن الديمقراطية الليبرالية أو التّعددية – بأي حال من الأحوال– مقبولة لدي الشيوعيين السودانيين كقناعة نهائية طوال التاريخ المعاصر. إذ يجب تحقيب أي التقسيم إلى حقب، موقف الحزب – صعودا وهبوطا – تجاه الديموقراطية. إذ عقب الاستقلال مباشرة، فرضت الظروف عليهم الدخول في اللعبة الديمقراطية وإلا عزلوا أنفسهم أو أفصحوا مبكرا عن وجه دكتاتوري. وتراوح موقفهم من رفض ما يطلقون عليها ديمقراطية (وستمنستر) كلية أو اعتبارها ناقصة، أي

بدون البعد الاجتماعي/الاقتصادي. وظل الشيوعيون يتداولون تسميات وتصنيفات متعددة للديموقراطية، مثل: الديموقراطية الجديدة (مقتبس من التجربة الصينية)، والديموقراطية الموجهة، والديموقراطية الاشتراكية، أو الثورية، أو الشعبية، أو الاجتماعية. وكل هذه المسميات مقابل الديمقراطية البورجوازية أو الليبرالية أو التعددية. أما على المستوى الحزبي والتنظيمي فقد راج مفهوم:الديموقراطية المركزية، والذي يثير الجدل حول مدي الحرية داخله.

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

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

2- وسائل تحقيق مهام المرحلة:

واجهت الحزب الشيوعي مشكلة تحديد الأولويات، حيث تتداخل قضيتيّ: الديمقراطية والاشتراكية (وأحيانا التغيير). فنحن نقرأ في وثيقة: "سبيل السودان نحو تعزيز الاستقلال والديمقراطية والسلم"، في البداية: "تحتل بين كل هذه القضايا قضية الديمقراطية المكان المقدم إذ أن سير البلاد في طريق التطور المستقل لا يمكن أن يتم كما أشار البرنامج بدون استمرار الحركة الجماهيرية ونموها واتساعها وصلابة تنظيماتها وتنوعها وسير الطبقة العاملة بالتدريج لاحتلال مركز القيادة وبدون أن تؤثر هذه الحركة الديمقراطية بالأشكال المناسبة

على جهاز الدولة". (لمحات..، ص112) وبعد أسطر قليلة تكتب الوثيقة: "ويمكن القول بأنه أصبح من الضروري أن يبرز أكثر طريق التطور غير الرأسمالي، التطور الاشتراكي عبر المرحلة الوطنية الديمقراطية الراهنة". (نفس المصدر). وليس الأمر ترادفا في المفاهيم رغم التداخل نظريا ولكن في حالة تحديد الخيار لابد من تحديد القوى الاجتماعية المؤهلة للقيام بمهام المرحلة.

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

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

أما القضية الأخرى التي أثارت الجدل بين الشيوعيين فكانت مسألة التحالفات، أو دور البورجوازية في الظروف الجديدة. فمن الملاحظ أن الحزب الشيوعي السوداني في الفترة السابقة لتصاعد الخلاف بين الصين وروسيا، كان يميل للتأسي بالتجربة الصينية أكثر. لذلك نجد (محجوب) يستشهد بمقال من جريدة (الشعب) الصينية جاء فيه ما يلي:

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

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

يستنتج (محجوب) أن الشيوعيين السودانيين – بشكل عام – قد استفادوا من تجارب الصين، وحاولوا تدريجيا وضع شعار الجبهة الوطنية الديمقراطية القائمة على القوى التقدمية الثابتة من العمال والمزارعين والبورجوازية الصغيرة في المدن والبورجوازية الوطنية بكل أقسامها. ولكن أخذ عليهم "أنه لم تكن هناك دراسة جادة إلا أن هذا المفهوم العام كان موجودا وهو أساس موجه للدراسة المرتقبة". (ص45). ولم أيّ دراسة ماركسية أصيلة تحلل الواقع السوداني. فقد اكتفي الحزب الشيوعي السوداني بقدراته التنظيمية الجيدة، وحركيته النشطة سياسويا على حساب تطوير قدراته الفكرية والنظرية والتي ظلت متواضعة مقارنة بانتشاره السياسي الحزبي وتأثيره المجتمعي. إذ نفتقد المساهمات الفكرية المتميزة عندما نقارنه برصيفه الحزب الشيوعي اللبناني مثلا.

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

ومن أهم مظاهر الكسل الفكري لدي الشيوعيين السودانيين، موقفهم من البورجوازية الوطنية السودانية. إذ لم يقدم الحزب تحليلا شاملا ودقيقا للخريطة الطبقية في السودان. فقد تم تصنيف (الحزب الوطني الاتحادي) وهو حزب الوسط بامتياز، كقوة بورجوازية رجعية وانصب الهجوم الشيوعي عليها. ويكتب أحد قياديّ هذا الحزب: "ومن أخطاء الشيوعيين أيضا أنهم كانوا في عداء مستمر مع حزب الحركة الوطنية، فكانوا يعتبرون أن عدوهم الرئيسي هو الحزب الوطني الاتحادي الذي يمثل الحركة الوطنية. وحجتهم في ذلك أن هذا الحزب يسيطر على كل الطبقات التي يري الحزب الشيوعي أنها مجاله الطبيعي للعمل والكسب الحزبي مثل الطلبة والعمال والمزارعين والمثقفين. فبدل أن يتحالفوا معه أعلنوا الحرب ضده، دون تقييم للمرحلة، وكانت هذه إحدى نقاط الخلاف بين عوض عبد الرازق وعبد الخالق محجوب". (عبد الماجد أبو حسبو، 1987:108).

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

كان لموقف الحزب الشيوعي هذا، آثاره القاتلة على تجربة الديمقراطية في السودان. فقد تسبب في اتجاه الحزب الوطني الاتحادي إلى اليمين، معلنا عداءه للشيوعية، ومحاربا لها بحماس لا يقل عن الإخوان المسلمين. وقد تجلى ذلك عام 1968 في إصرار الرئيس إسماعيل الأزهري على حل الحزب الشيوعي وطرد نوابه من البرلمان. وكان قرار الحل أقوي ضربة وجهت للتجربة الديمقراطية الناشئة. فقد زادت شكوك قطاعات كبيرة في صلاحية

الديمقراطية في بلادنا. وتزايد التفكير في حكم السودان بوسائل أخري أكثر فعالية مثل الانقلابات العسكرية.

3- الديموقراطية ونقائص التطبيق:

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

لا يخفي الحزب الشيوعي رغبته في تغيير هذه الأحزاب بكل السبل بهدف تحقيق أهداف مرحلة الثورة الوطنية الديمقراطية. وهذه السياسة المعلنة في التعامل مع الأحزاب لا تقوم على الحوار ولكن على الاختراق فرض البرامج: "وبانتشار هذه الحركة الممتدة من الجماهير التقدمية إلى داخل الأحزاب الكبيرة القائمة يحدث تغيير أساسي في الجو السياسي وتخلق وحدة حول الأهداف وتوضع الشروط المناسب لوحدة كبرى على النطاق الوطني. وعند ذلك يصبح من الممكن حل أزمة الحكم بتشكيل حكومة من الأجزاء المختلفة لهذه الحركة الموحدة الأهداف وتنزوي أزمة الحكم". (ص66) وهذا تحليل مثالي ورغائبي لأنه يري من الممكن أن تقبل الأحزاب صاحبة الأغلبية البرلمانية بمثل هذه الشراكة، فما هو المردود الأفضل؟

في حقيقة الأمر هذه ليست دعوة سلمية لحكم قومي واسع بل هي أحدي مظاهر

الصراع الطبقي في ميدان السياسة. فقد انطلقت بعد الاستقلال دعوات وطنية صادقة من أجل حكومة ذات قاعدة عريضة تصطف فيها القوى المختلفة وراء حزب كبير بعينه أو خلف كتلة أحزاب. وبرز اتجاهان أيدهما بعض اليساريين، اتجاه يقول بحشد القوى الوطنية الديمقراطية وراء الأحزاب المؤتلفة والثاني يقول بحشدها وراء الحزب الوطني الاتحادي. وهذه اتجاهات تضع في الاعتبار واقع ميزان القوى السياسية في تلك اللحظة. ولكن الحزب الشيوعي يعتبر أن هذين الاتجاهين خاطئان، مستندا على تحليله الطبقي. يكتب (محجوب) بأنهم سوف يصلون إلى الصواب "إذا وضعوا الحقيقة المطابقة لمصلحة بلدنا اليوم، وهي أن البديل لأي حكومة ليس هو حكم البورجوازية المنفرد (الطبقة الوسطى كما تطلق عليها الصحف) ولكن البديل لأية حكومة وحكومة البورجوازية نفسها هي الحكومة الوطنية الديمقراطية". (ص69). ويواصل مكررا قوله قصد التأكيد الجازم: "يهيأ لي أن وضع البورجوازية كبديل لأية حكومة خلال مرحلة النضال الوطني الديمقراطي ناتج عن تفكير خاطئ يقول بأنه طالما لا تخرج هذه المرحلة عن نطاق الثورة الديمقراطية فأنه يصبح من الأوفق والواجب أن تسيطر البورجوازية على نظام الحكم في البلاد". ويذكر أصحاب هذا الرأي أن كفاح الجماهير ضد الاستعمار لم يكن يستهدف تمكين البورجوازية من فرض دكتاتوريتها على بلادنا.

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

التعددية الأولي. وقد وجد في هذه الأخطاء المبررات أو الأسباب، للدعوة للديموقراطية الجديدة أو المختلفة.

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

ويصل المؤتمر إلى هيمنة التحالف الطائفي الرجعي على النظام البرلماني مما يهدم أهم أسسه: الحقوق الديموقراطية البورجوازية. ويقدم نظاما برلمانا شكلانيا بلا أي مضمون لتمكين الجماهير من السلطة السياسية مما يؤدي لتصاعد الصراع الاجتماعي، ويوقف عملية التغيير والتقدم. وبهذه الطريقة يضع النظام البرلماني البلاد أمام خيارين لا ثالث لهما. ويصف سلشكلي، أو العنف المباشر من هذه القوى أو أجهزة دولتها وخاصة كبار البيروقراطيين في القوات المسلحة، أو دفع بلادنا في طريق النهضة الديموقراطية وبناء الأساس لحياة سياسية واقتصادية واجتماعية تدفع بلادنا إلى رحاب القرن العشرين". (ص153). وعلي صعيد الواقع، فقد كان البرلمان مجرد سيرك كبير بسبب الممارسات الحزبية الشاذة، مثل الانشقاقات غير الموضوعية، شراء النواب، سقوط الحكومات قصيرة

العمر، حتى وصل الأمر إلى تسليم السلطة للعسكر في 17 نوفمبر 1958. ويرجع تقرير المؤتمر هذا التطور للعجز الموضوعي للنظام السياسي عن مواجهة قضايا ما بعد الاستقلال، رافق ذلك الاضطراب وسط الجماهير الوطنية؛ مما أدي إلى أزمة حادة في البلاد. ومن ناحية أخرى، تصاعد دور الحركة الجماهيرية من أجل التغيير. فخشيت القوى التقليدية من فقدان زمام المبادرة، لذلك نقلت الصراع من حيزه السلمي إلى دكتاتورية عسكرية موجهة أساسا لقمع القوى الديموقراطية. (ص108)

4- الموقف المتغير من الديموقراطية الليبرالية:

ظل موقف الحزب الشيوعي الفكري والنظري من الديموقراطية الليبرالية متأرجحا لكونه مجرد رد فعل للتطورات السياسية المضطربة والتي غالبا ما يكون الحزب الشيوعي أكثر المتضررين منها. فهناك صعود وهبوط متواصلين، شكلا رؤية الحزب الشيوعي ومواقفه، مثل: انقلاب 17 نوفمبر 1958، وثورة 21 أكتوبر 1964، وحل الحزب الشيوعي عام 1965، ثم انقلاب 25 مايو 1969، انقلاب 19 يوليو 1971، انتفاضة ابريل 1985، وأخيرا الانقلاب الإسلاموي 30 يونيو 1989.

كان من الطبيعي أن يصل الحزب إلى نتيجة مؤداها فشل النظام الديموقراطي الليبرالي، وأنه ليس الوسيلة المثلى لإنجاز مهام الثورة الوطنية الديموقراطية. وهذا ما ركز عليه المؤتمر الرابع على أن النظام البرلماني الليبرالي يمكن أن يوظف دائما لصالح القوى التقليدية المحافظة. وقد أبدي الحزب استياءا واضحا وقدرا من الإحباط تجاه انقلاب الجنرال عبود وقرار الجمعية التأسيسية حل الحزب الشيوعي. وهذا ما حدا بالحزب أن يقول:

"خبرت بلادنا الدعوة للنظام البرلماني أيضا طريقا للتطور ولمواجهة مهام الثورة الديمقراطية. أن الجماهير بدأت تحس بفشل هذا النظام قبل الحكم العسكري. ولكن هذا الإحساس كان قاصرا في مداه على الأقسام الطليعية من تلك الجماهير. وعند انهيار النظام العسكري كانت قضية يقدم الحزب تحليلا قاطعا بأن الديموقراطية الليبرالية التي مارسها السودان منذ ما قبل الاستقلال أثبتت فشلها بين كل قطاعات الشعب. ولم يعد ذلك الموقف الناقد والرافض مقصورا على الصفوة فقط، ولكن جهود الحزب لاستنهاض الجماهير من أجل البديل أي خيار الديمقراطية الجديدة لم تكلل بالنجاح. وفي نفس الوقت، ذهب الحزب بعيدا

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

اكتمل موقف الحزب الشيوعي من الديمقراطية الليبرالية بعد المؤتمر العام السادس يناير 2009 خاصة في التقرير السياسي، والذي جاء فيه:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

جاء الشيوعيون السودانيون للشيوعية من السياسة وليس من الفلسفة. لذلك، فهم شيوعيون؟ أكثر منهم ماركسيون.

109 الجزولي البراقماتية كأداة من نظرية أخري مناقضة تماما واعتبارها "مجرد أداة من أدوات المعرفة. تفكيك النظرية من خلال "السياج النظري". 110 الجزولي ونقد.

طرح تساؤل هام، وهو: ما هي الأسس الموضوعية التي تطلبت قيام حزب شيوعي سوداني؟ أو بلغة أخري: هل كانت هناك حاجة حقيقية لوجود حزب شيوعي في ذلك الوقت؟

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

كان تعامل الشيوعيين السودانيين مع الماركسية، ليس باعتبارها منهجا جدليا لفهم التاريخ باعتبارها مساهمة لمفكر كبير بل اعتبروها نظرية ثورية كلية الصحة.

كان (هنري كوريبل) كان يري تحويل الحزب لحزب جماهيري يضم القوى الوطنية والديمقراطية. هاج... لان هذا حزب البروليتاريا. (أحمد سليمان في مبارك عبده)

"فان مستقبل ثورتنا مضمون في ظروف تنضج فيها يوميا بين الجماهير، عناصر المرحلة الوطنية الديمقراطية، وعندئذ تصبح حقيقة قيادة الثورة وقدرتها على العمل هي الأمر الحاسم" (الماركسية...، ص187).

تحقيق الاشتراكية بالطريق الديمقراطي أو البرلماني

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

حزب البعث وتيارات الوحدة العربية

كان لابد أن يتأثر السودان حسب موقعه الجغرافي، بصعود حركة المد القومي التي شملت المنطقة في خمسينيات القرن الماضي أي عقب نكبة فلسطين مباشرة. وتزامن ذلك أيضا مع عنفوان الحركة الوطنية السودانية وتزايد مقاومتها للاستعمار البريطاني. وصار

السودان ساحة لتنافس الآراء والايديولوجيات والانتماءات الحزبية والتنظيمية المحلية والقادمة من الخارج. وكانت الأفكار الشيوعية والإخوانية قد سبقت الآخرين في تشكيل كيانات عقائدية منظمة. وظل شعور الانتماء القومي العربي عفويا وعاطفيا، رغم انتشاره ضمن الأحزاب الوطنية الناشئة، بالذات تلك الداعية للوحدة مع مصر.

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

وفي مايو 1974 أصدر حزب البعث العربي الاشتراكي/ القطر السوداني، وثيقة هامة حوت على برنامجه السياسي، عنوانها: "البعث وقضايا النضال الوطني في السودان". وهي تقابل وثيقة الحزب الشيوعي التي أصدرها عقب المؤتمر الرابع، تحت عنوان شبيه، وهو: "الماركسية وقضايا الثورة السودانية".

يقف حزب البعث مثل كل أحزاب القوى الحديثة السودانية، موقفا ناقدا للديمقراطية

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

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

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

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

دعت الوثيقة لتكوين جبهة وطنية تقدمية تلتقي حول برنامج ذي توجهات ديمقراطية واشتراكية، مع التأكيد على الوحدة العربية كضمانة لتجاوز التخلف الاقتصادي وفك كل أشكال التبعية لمواجهة الامبريالية. وهنا نلاحظ تشابها مع موقف الحزب الشيوعي في تحديد

المرحلة وتوصيف القوى المؤهلة لقيادتها وانجازها. فهي عند الشيوعيين مرحلة الثورة الوطنية الديمقراطية، وتقودها الجبهة الوطنية الديمقراطية. أما عند البعثيين فالوثيقة تقدم برنامج: الثورة الوطنية التقدمية في السودان. وتقود المرحلة "الجبهة الوطنية الديمقراطية الموحدة والملتزمة ببرنامج الثورة الديمقراطية بأفقها القومي والاشتراكي" أو اختصارا: جبهة وطنية تقدمية.

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

يري البعثيون أن الحزب الشيوعي دخل ثورة أكتوبر وهو منهك القوى نتيجة قمع النظام العسكري، وفي نفس الوقت لم تمكنه ظروف نشأته وتطوره من "بلورة نظرية محددة تستوعب ظروف بلادنا المعقدة وارتباطاتها العربية والإفريقية المتشابكة". ولذلك، كان الحزب الشيوعي – حسب البعثيين. متخلفا عن الجماهير في ثورة أكتوبر ولم يقم بقيادتها وبناء الجبهة الوطنية التقدمية. ويتهم البعثيون الحزب الشيوعي بسوء تقدير الظروف الجديدة وظل يعتبر نفسه معادلا موضوعيا لحركة الثورة في البلاد. وظل الحزب الشيوعي أسيرا لميله الدائم للتكتيك وتطويع الحركة الجماهيرية لظروفه الخاصة. لذلك اعتمد على التحالفات المؤقتة والموسمية" بدلا من السعي الدائب لبناء تحالف وطني تقدمي ثابت وإرساء تقاليد راسخة للعمل الجبهوي". (ص74) ويتهمهم أيضا بقطع الطريق أمام نمو تيارات سياسية جديدة في الساحة الوطنية أو بلغة أخري احتكار العمل التقدمي. وفي هذه الظروف، فاجأ انقلاب 25 مايو 1969 الجميع.

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

وفي عام1979 أعلن الحزب شعار الإضراب السياسي والعصيان المدني، ثم أسس تحالفا مع الحزب الاتحادي الديمقراطي بزعامة الشريف حسين الهندي، تحت اسم: تجمع الشعب السوداني. واصدرا معا مجلة "الدستور" كصوت للمعارضة في الخارج. وقد أحس نظام بخطورة البعثيين في السنوات الأخيرة، وجعل النميري منهم العدو الرئيس وكثف من ملاحقتهم واعتقالهم، خاصة وقد كانت شعاراتهم المعادية للنظام تملأ جدران المنازل في العاصمة المثلثة.

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

تركز العمل الفكري لحزب البعث خلال الفترة الماضية على سودنة ودمقرطة

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

قدم (جادين) للمكتبة السودانية كتابا شديد الأهمية، هو: "تقييم التجربة الديمقراطية الثالثة" الصادر عن مركز الدراسات السودانية في عام2002. والكتاب – كما وصفه صاحبه – دراسة توثيقية في انجازات وإخفاقات النظام الديمقراطي 1985–1989. ويقول انه محاولة "في تسليط الأضواء على سلبيات وايجابيات التجربة الديمقراطية الثالثة، وفي إثارة المزيد من الأسئلة حول قضايا التطور الديمقراطي في السودان، والمساهمة في الحوار الواسع الجاري الآن وسط مختلف فئات الشعب السوداني حول قضايا الديمقراطية والبناء الوطني". (ص12). والحقيقة أن تجربة الحكم الإسلاموي الراهنة أيقظت في كل السودانيين وعيا جديدا وتفكيرا جديدا، يسعيان لتدارك الانهيار الذي يتهاوي فيه السودان سريعا. فالكتاب ليس مجرد سرد تاريخي دقيق بل هو استشراف للمستقبل وتقديم رؤى للبديل وهذا يمثل المواقف الجديدة لحزب البعث بعد المراجعات والنقد والتجديد.

يصل الكاتب بعد رصد تطورات التجربة الديمقراطية الثالثة إلى استنتاجات تمثل خارطة طريق لما يجب أن يكون، بعد أن تابع ما قد كان بدقة متناهية. فقد أوصله الوصف والتحليل الحاذقين إلى معرفة تؤهله لولوج المستقبل الممكن أو الواجب. ورغم أنه سياسي مجرب ولكنه ليس من أنصار فشل الديمقراطية وبالتالي البحث عن ديمقراطية "جديدة"، بل يري أن تداوي الديمقراطية بمزيد منها، أو "داوني بالتي كانت هي الداء". إذ يكتب: "أن الديمقراطية الثالثة لم تجد الفرصة الكافية لإنضاج جوانبها الايجابية وتأكيد جدارتها واستفادتها من دروس وخبرات التجارب الديمقراطية السابقة". (ص351) فقد كانت التطورات بعد ديسمبر 1988 تسير في

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

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

1- لم تتجاوز عملية الفشل في استيعاب القوى الحديثة في المؤسسة النيابية بشكل متوازن يعكس حقيقة دور هذه القوى في الحياة العامة. ويرجع ذلك إلى قانون الانتخابات الذي لم يدرك التحولات الجديدة ودور هذه القوى في الانتفاضة. وكانت نتيجة الانتخابات هيمنة الأحزاب التقليدية على السلطة بسبب نظام الصوت الواحد والدوائر الجغرافية وليس التمثيل النسبي عن طريق القوائم. وتجد القوى الحديثة نفسها بعيدة عن السلطة ومعزولة وقد تكون محبطة سياسيا مما يدفعها لإثارة المشكلات للحاكمين بتحريك النقابات خاصة مع وجود أزمة اقتصادية حقيقية تجعل المطالب الفئوية مشروعة. وهذا الوضع من تجليات الفصل بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاقتصادية الاجتماعية. وهذا يعني حسب الكاتب تحول: "الديمقراطية والحقوق الأساسية للمواطنين إلى مجرد ممارسات شكلية وموسمية لا معني لها في الواقع العملي – لأنه يستحيل تحقيق كامل الحقوق المدنية والسياسية من غير التمتع بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. وبذلك أيضا فقدت التجربة الديمقراطية أهم شروطها المتمثلة في ارتباطها بالقوى الحية في المجتمع، صاحبة المصلحة الحقيقية في الديمقراطية وإشاعة الحريات العامة". (ص353). وهذا

يعني استمرار الصراع الدائم منذ الاستقلال بين القوى الحديثة والتقليدية والذي ينتهي بدائرة الانقلابات الخبيثة.

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

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

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

يتساءل الكاتب في النهاية: هل يعني ذلك أن نكفر بالديمقراطية والحريات العامة والحقوق الأساسية للمواطن؟ ويرد بالنفي بل العكس، هذا التعثر يتطلب ديمقراطية أكثر لمواجهة قضايا البناء الوطني في السودان. فهذا عصر الديمقراطيات عالميا، الذي يجعل من البديهي أن يكون السودان في حاجة ملحة لديمقراطية تمكنه من بناء نظامه السياسي القائم على الاختيار الشعبي الحر والمشاركة في السلطة في إطار الفصل بين السلطات وسيادة حكم القانون. ويكمل هذه الحاجة مراعاة ضرورات فرضها واقع البلاد وتركيبته وتطوره الاقتصادي والاجتماعي. وتتمثل أهم هذه الضرورات، في: التعدد الثقافي والإثني الذي يميز البلاد، حيوية الحركة السياسية السودانية الحديثة رغم كل المصاعب والمعوقات، ثم ارتباط

الديمقراطية وإشاعة الحريات العامة بقضايا التغيير الاقتصادي والاجتماعي لمصلحة غالبية الشعب. (ص6-357).

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

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

يكمل (الصاوي) أو (محمد بشير أحمد) جهد رفيقه (جادين) ويضيف له من رصانته وجديته وأفكاره الجديدة المبتكرة والجريئة. وقد ذكرت في إحدى المناسبات، أن فكر الساحة السياسية لولا الاثنين لغدا بلقا أجرد. لقد ساهما في مناقشات التجمع الوطني والمعارضة طوال أكثر من عقدين بجهد مقدر ولكن ضاع في وسط ضجيج الأصوات العالية الجوفاء. وكتابات (الصاوي) ذات مقامات متنوعة ومتدرجة، وفي هذا المجال الخاص بالديمقراطية

والفكر، نتعامل مع أعلاها: الفكروي الصافي الخالي من السياسوية والتنظيمية والأيديولوجي. وللكاتب تحليلات ثقافية – اجتماعية تلامس نظريات أو إشكاليات جديدة مبدعة، خاصة وأن الكاتب قد تخفف أو تخلي عن الأسر الحزبي. فهو يمسك بالمسألة من جذرها حين يتبني السؤال الفلسفي الفكري الخاص باكتشاف القوى المحركة لتطور المجتمعات، وهل هناك حاجة لمنهج ماركسي أو غير ماركسي لاكتشافها؟ يرد بالنفي أي عدم وجود حاجة لأن المحرك الحقيقي هو ببساطة عقل الإنسان الحر. ويضيف مؤكدا: "لقد واجه الغرب هذه المعضلة من خلال الصراع ضد الكنيسة والإقطاع، ونشأ عن ذلك ما عرف بعصر التنوير والعقلانية. ويبقي علينا أن نشق طريقنا الخاص إلى مثل هذا العصر". (52:2010). وهذا هو مدخله الواسع والمباشر لتناول كل القضايا المتعلقة بالأزمة السودانية أو مستقبل البلاد.

تبلورت فرضيته القائمة على العلاقة بين الاستنارة والديمقراطية من خلال تجربة عملية وممارسة وليس من التفكير المجرد. فهي يثري أفكاره ورؤاه بمناقشات مستمرة داخل الحزب وخارجه، والنقاشات الداخلية مهمة لما أحدثته من نتائج ديمقراطية هي الإصلاح الحزبي أو المراجعة. ويكتب في إحدى المقدمات عن مصادر تطور فكرة العلاقة بين التنوير وأزمة التطور الديمقراطي: "المصدر الآخر لاغتناء رؤية الكاتب وتطورها هو مكابدة معضلات تجديد الإطار الحزبي–الأيديولوجي اليساري، ممثلا في حزب البعث، ديمقراطيا. خلاصة هذه التجربة التي تشرف فيها الكاتب بصحبة بعض من أميز مناضلي الفكر والسياسة والتضحية اليومية، إن تطور الحزب منذ السبعينيات بصورة خاصة. كان في الواقع عملية إعادة تكوين تدريجية تبدلت خلالها خصائص النشأة الديموقراطية الاستنارية البعثية في أربعينيات القرن الماضي بنقيضها، نتيجة ممارسة سلطة الدولة احتكاريا عراقيا وسوريا". (8:2012). وهذه ميزة (الصاوي) على كثيرين من غير المنتظمين حزبيا، الذين يتوقفون عند التنظير فقط. وفي دراسة عن إستراتيجية المعارضة والتي نشرها في كراسة بعنوان: الديمقراطية والهوية وتحديات الأزمة السودانية (2002)، يكتب في المقدمة: "كذلك خضعت الدراسة خلال هذه الفترة لفحص معمق من قيادة حزب البعث العربي الاشتراكي السوداني الذي يؤهل نفسه منذ عام1998 كمركز مستقل عن سوريا والعراق ضمن مخاض تجديد ديمقراطي، بغرض اخذ موافقته على تبني طرحها للنقاش في التجمع كوجهة نظر فردية". (ص3–4).

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

يستهل (الكاتب) فكرته عن جذور الأزمة السودانية بإرجاعها إلي: هشاشة القوي الحديثة باعتبارها المحركة لأي إستراتيجية تغيير حقيقي. ويعتمد على تعريف يحددها في الشرائح الاجتماعية التي تولدت عن الصلة الاستعمارية أساسا في المراكز الحضرية وشبه الحضرية ولا سيما فئات الطبقة الوسطي والصغيرة. (5:2004) وقد استطاعت من خلال هذه الصلة الاحتكاك بالخارج أو الآخر الدخول إلى إرهاصات فكر تنويري أو تجديدي.

وهو يري فيها: "مستودع حصيلة بدايات عصر التنوير السوداني، حاملة المشروع الديموقراطي ومحركة التغيير". (2012:11).

وفي محاولة لتأصيل الفكرة، يتابع الكاتب البحث عن أصول الديموقراطية كما عرفها المجتمع البشري الآن، فهي وليدة عصر النهضة والتنوير الأوربي. وهو عصر تميز بصعود الطبقة البورجوازية على أنقاض الإقطاع ونفوذ الكنيسة في القرنين السابع عشر والثامن عشر. وقد تزامن مع ذلك انتشار الاهتمام بالعلوم الطبيعية والإنسانية ثم انطلاقة الثورة الصناعية. طرحت حركة التنوير الأسئلة الكبرى والصعبة في مواجهة الله والطبيعة والإنسان والتي كانت إجابتها حكرا على الدين والكنيسة ومن هن كانت معركتها مع المقدس والمستقر والموثوق. وأصبح الإنسان هو المصدر والمرجع أو مركز الكون، وذلك لأنه يملك العقل. وأنتج عصر التنوير عددا من الفلاسفة العظام على رأسهم جون لوك في انجلترا وجان جاك روسو وفولتير ومونتسكيو في فرنسا وجيفرسون في أمريكا. وقد توجهت أفكارهم نحو أسس

علاقات الكنيسة والدولة بقصد التوجه نحو الديمقراطية. وكانت أفكارهم ذات أثر مباشر على الثورة في فرنسا وأمريكا والإصلاح في انجلترا.

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

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

كان الكاتب يأمل كثيرا في أن تكون هذه التغييرات الاجتماعية، بذرة عهد تنوير وبالتالي أساس لديمقراطية مستدامة. ولكن مع تعثر التنوير الذي اختلف في تطوره عن نظيره الأوربي، انتكست التجربة الديموقراطية السودانية، ومعها توقف النمو المضطرد للبنية التحتية الاستنارية – كما يقول الكاتب. ولكن يبدو لي أن (الصاوي) كان شديد الكرم في توصيف "عصر التنوير السوداني" وكذلك قوي التفاؤل لدرجة جعلت تحليله أقرب إلى التفكير الرغائبي. وذلك، لأن وصف ذلك الانتعاش الثقافي والاهتمام بالقراءة بين نخبة ضئيلة العدد من المتعلمين (العصفور الواحد لا يصنع ربيعا). ولم يهتم أولئك الرواد بالفلسفة والفكر الحديث (عدا الفابية وداروين) وقد اختزلوا الثقافة في الأدب والأدب في الشعر وليس الرواية. قصدت القول أن التنويري أو العقلاني هو في المقام الأول صاحب مغامرات عقلية تقتحم المحرمات وتخترق حدود الممنوعات. وقف المتعلمون السودانيون على حافة هوامش المتون التي اطلعوا عليها. وحتى أعمقهم ثقافة نأي بنفسه عن المعارك مع الطائفية الدينية والعقلية

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

وفي السياق السوداني اقترح مقدما أن نستخدم مفاهيم متواضعة أكثر تفيد محاولة المتعلمين السودانيين إحداث تغييرات في مجتمع وفكر محافظين. ليس هذا فقط، بل لديهما قدرة هائلة لمقاومة التغيير بسبب رسوخ "العادات والتقاليد" والفكرة النرجسية المتوهمة عن الذات. ففي غياب الظروف الموضوعية الملائمة، عجز السودان عن إنجاب مفكرين وفلاسفة حقيقيين يمكن أن يمهدوا لعصر تنوير. وان كنا في الفترة مع موجات التضخم،

نطلق صفة المفكر السوداني جزافا. ومن الأخطاء الفادحة في الحالة السودانية، الخلط الواضح بين مفاهيم الثقافة والفكر وبين ميدان الأدب. ففي السودان اغلب "مثقفيه" هم في حقيقتهم أدباء أو مهتمين بالأدب، ويطلق عليهم صفة المثقفين بينما الكثير منهم لا يجيدون غير اللغة العربية. والفصيح والحافظ للقرآن والشعر والقادر على الاستشهاد بهما هو مثقف ومفكر لدي أغلب السودانيين. ومن هنا، أري أن كثيرا من الأسماء التي ندرجها ضمن التنوير، لم تضف أفكارا جديدة في تساؤلات العقل تجاه الطبيعة والإنسان. فمازالت مثل هذه لتأكيد غياب الدولة المركزية والمجتمع المستقر الذي يمهد لقيام مثل هذه الدولة. لذلك، يمكن القول بأن شروط قيام الفكر والثقافة غابت خلال تاريخ السودان. ولم يحدث أي تراكم تاريخي للفكر والثقافة يمكن أن يترك في تربته بذور التنوير. فالسودانيون لم يستقروا لكي يزرعوا أو يكتبوا. وظلوا في جل تاريخهم قبائل بدوية متحركة وراء "الماء والكلأ" – كما تقول الكتب المدرسية. وكان مشروع الجزيرة في عشرينيات القرن الماضي، أول تجمع زراعي "مصطنع" للاستقرار. ولكن مجتمعه هجين وافتقد للعلاقات الاجتماعية القوية في بداياته. ومن ناحية اجري، قيام المدن والمراكز الحضرية كان بدوره نتيجة تطور إداري أكثر منه تلبية لاحتياجات اقتصادية مثل وجود مصانع، أو نشؤ مدينة جامعية أي سببها وجود جامعة مميزة مثلما هو الحال بالنسبة لأوكسفورد وهايدلبرج.

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

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

أما في النموذج السوداني "فقد ارتهنت عملية نضوج هذه الشروط باستدامة النظام الديموقراطي لكونه الوسيلة الوحيدة للتعويض عن انعدامها، بتأمين جو الحرية اللازم لازدهار

الإبداع المادي والمعنوي والتفاعل المفتوح مع الخارج وتراكم تجارب وخبرات الأجيال المتعاقبة". (نفس المصدر). ومن الواضح في النموذج الأوربي أن المجتمع قوي ممثلا في الطبقة المنتصرة الصاعدة، ولكن في التجربة السودانية غابت القوى الاجتماعية الممهدة لشروط التنوير والعقلانية من خلال نظام ديموقراطي حقيقي ومستمر. وهنا التعويل على دور الديموقراطية أكبر من الحالة الأوربية.

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

يري الكاتب في هذه المواقف السلبية تجاه الديموقراطية بداية "الدوران العكسي لعجلة التطور في السودان ببطء ثم تسارع: تراجع ديموقراطي يؤدي لتراجع تنويري وبالعكس". ويتضح هذا الوضع في "الاستطالة المتزايدة لأعمار الأنظمة الاستبدادية المتلاحقة وتزايد خصائص الشمولية فيها". (ص12) ويجد في ذلك "دلالة على تبخر الرصيد الاستناري ورصيفه الديموقراطي في العقل السوداني وتحول القوى الحديثة إلى بيئة حاضنة لنقيض هذه الصفة على الأصعدة، عامة وخاصة". وفي رأيّ هذه هي نقطة التحول التي قادت للارتداد التحديثي أي حين تبنت القوي الحديثة ثقافة القوى التي يفترض أن تحل محلها. ويذكر الكاتب بعض هذه المكونات الثقافية للتراجع التحديثي، مثل: القابلية للاستجابة للخطاب الديني الخام والطقوسي، أو الارتداع به فكريا وسلوكيا. ويفصّل في توصيف الحالة الراهنة: "فالظاهرة التي تتحكم في تطور السودان السياسي منذ حوالي العقدين هي تدهور الوعي العام في اتجاه الغيبيات والروح الفردية، في صورة هيمنة للفكر التبسيطي عموما وذي الطابع

الديني خاصة، على العقلية النفسية السودانية حتى في مناطق الوعي ووصلت قمتها في صعود الإسلاميين إلى السلطة". (الديمقراطية والهوية، ص5-6).

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

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

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

من تحليلات (الصاوي) الهامة هي أن ثورة أكتوبر مثلت هزيمة لأحد وسائل إضعاف الرادع المجتمعي الديمقراطي الاستتاري (الانقلاب)، وفتحت طريق الإحياء الديمقراطي بعودة الهياكل والمؤسسات الحزبية والتشريعية. ولكن – على غير المعتاد – لم ير فيها فتحا لهذا الطريق كثقافة، وهي الناحية الأهم. فقد كانت انتفاضة ذات أفق يساري عام، هذا وقد فصل التوجه الفكري لليسار بين العدل الاجتماعي (الاشتراكية) والديموقراطية السياسية معتبرا النظام البرلماني وأسسه النظرية والفلسفية إرثا برجوازيا غربيا متناقضا مع الحقوق السياسية والاجتماعية للطبقات الشعبية. (الديمقراطية المستحيلة، ص14) ويري أن هذه وجهة نظر كانت مقبولة حينذاك بسبب عداء شعوب العالم الثالث المشروع لسياسات المعسكر الغربي الاستعمارية (ومنها الليبرالية البورجوازية) وجاذبية المعسكر الشرقي المضاد له. ثم واصلت الحقبة المايوية (69-1985) عملية استنزاف الرصيد الديموقراطي – الاستتاري، بصورة

أكثر تخريبا. فقد قامت بوقف النمو الذاتي "للروافع الحزبية للديموقراطية بالمنع والقمع المباشرين، إلى تجميد حركة الفكر والثقافة العامة التي لا غنى عنها لنمو حوافز التطوير، بإغلاق فضاءات التفاعل بين الأطراف الداخلية، وبينها والخارج". (2012:14). يضاق إلى ذلك أنها اختطفت بعضا من خطاب القوى الحديثة وشعاراتها. كما قامت بتغييرات في النظام التعليمي أضرت كثيرا بعملية الاستنارة والديموقراطية.

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

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

يبدو أن (الصاوي) كان يأمل في حل أزمة الديموقراطية من خلال إصلاحات وظيفية

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

انتقل (الصاوي) الآن إلى مرحلة يبحث فيها عن حل بنيوي شامل لأزمة الديموقراطية التي حاصرها التراجع التحديثي، لذلك يقوم بصياغة: "إستراتيجية البديل الديموقراطي". ويقترح هذه الإستراتيجية لعمل المعارضة مع ضرورة التركيز على "تطوير الثقافة السياسية الديموقراطية للنخب السودانية كأحد أدواتها الرئيسية في الصراع مع الدكتاتورية وصياغة برنامج عمل مشتق منه". (2004:39). فهي لم تكتشف السبب الحقيقي لاستمرار هذا النظام رغم كل مظاهر الفشل في الحكم والإدارة والسياسات العامة. وهنا يعمل على تصحيح مهمة المعارضة إزاء النظام الراهن، لتكون: "خوض الصراع معه باعتباره تجسيدا لعقلية وثقافة اللاديموقراطيتين تشربهما المجتمع السوداني خلال العقدين الماضيين بصورة خاصة وليس كسلطة دولة دكتاتورية مجردة إلا من توجهات إيديولوجية معروفة". (المصدر السابق، ص53). ويري الكاتب وكأن الأحزاب تعود إلى بداية نشأتها الأولي وفي ظروف أكثر

تعقيدا، لأن مهمتها سوف تشمل: "إيجاد البيئة القادرة على التجاوب مع متطلبات إعادة تأسيس نفسها بتنمية تقاليد وممارسات الاستنارة في الأوساط الحضرية أي مكافحة أثر مجموعة العوامل التي أدت إلى تزييف العقلية والنفسية في هذه الأوساط خاصة وان سياسة التحرير الاقتصادي الموجهة بدوافع حزبية ضيقة وسلطوية احتكارية وفي غياب للرقابة التشريعية والعامة، أدت إلى تغييب فئات الطبقة الوسطي، الحاضنة الاجتماعية للاستنارة والفكر النهضوي". (المصدر السابق، ص53).

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

من البديهيات الحديث عن دور التعليم العصري في عملية الاستنارة، ولذلك يدعو الكاتب للبدء من إصلاح النظام التعليمي – مناهج ومؤسسات باعتباره: "الميلاد الحقيقي لتيارات الاستنارة الدينية والفكرية والسياسية والأدبية والفنية والاجتماعية، ارتبط بتأسيس التعليم العصري ونشوء الشرائح الاجتماعية والسياسية الحديثة في القطاعات الاقتصادية الخدمية والزراعية والصناعية والإدارية التي نشأت فيما بعد مستوعبة منتوجات التعليم من الكوادر والخبرات". (نفس المصدر). ولابد من بعث هذه التيارات وإعادتها للحياة، وذلك لن يتم إلا من خلال إستراتيجية تعطي التعليم أولوية. هذا مطلب ضروري وحيوي ولكن من الصعب تنفيذه لأن الإسلامويين فطنوا لأهمية التعليم منذ ستينيات القرن الماضي، فاخترقوا معاهد التربية ووزارة المعارف. وعندما استولوا على السلطة كان مخططهم جاهزا لأخونة التعليم الرسمي والخاص. فقد احتكروا الأخير بسبب قدراتهم المالية وخبراتهم التي اكتسبوها في الدول الخليجية والمنظمات الإسلامية. رغم أن الكاتب لا يري استحالة ذلك، ويرجع الفشل لعجز المعارضة؛ إلا أن العملية حقيقة صعبة. ولكن من الممكن أن تركز المعارضة

على محو الأمية مثلا، ولحد ما العمل النقابي وسط المعلمين.

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

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

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

حركة القوى السودانية الجديدة (حق)

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

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

تنطلق (حق) في تحديدها للديمقراطية التي ينشدها الشعب السوداني من حقيقة أن الشعب حسم أمره منذ الاستقلال بخيار النظام البرلماني المنتخب كضرورة لتحقيق النهضة الوطنية. وبالفعل استهل عهد الاستقلال بأمل تأسيس دولة ديمقراطية متطورة اقتصاديا

وعادلة اجتماعيا. ولكن القوى التقليدية أصرت على إفراغ الديمقراطية من محتواها الاقتصادي – الاجتماعي مما أدخل البلاد فيما درج على تسميته الدائرة الشريرة من الانقلابات والانتفاضات والانتخابات. وتنتقد (حق) هذا التاريخ المثقوب، قائلة:

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

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

تعتبر الحركة أن الديمقراطية هي بؤرة الصراع الاجتماعي والسياسي في السودان، ورافعة أي تطور ممكن في البلاد. وهذه الانتكاسات المتكررة لا تقلل من دور الديمقراطية، بل يجب اعتبارها أعراضا طارئة، وبالتالي العمل على إصلاح الأخطاء والنكسات ديمقراطيا أي بمزيد من الديمقراطية وليس بوأدها والانقلاب عليها كما حدث أكثر من مرة في تاريخنا الحديث. ولذلك تؤمن الحركة بضرورة تكريس الديمقراطية بمواجهة العيوب وعلاجها. وهذا يعني بالتحديد العمل على تغيير دور القوى السياسية التقليدية ومنعها من تحويل الديمقراطية

إلى ديكتاتورية مدنية من خلال الأغلبيات البرلمانية الميكانيكية.

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

1- المجالس النيابية والحكومات المنتخبة انتخابا حرا وعادلا.

2- مساواة الناس أمام القانون وعدم التمييز بينهم على أساس الدين أو العرق أو الجنس أو اللون.

3- تأسيس الحقوق على المواطنة وفي انسجام تام مع المواثيق والعهود الدولية.

4- وضع الضمانات والكوابح ضد الطغيان وسوء استغلال النفوذ بفصل السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية وضمان استقلال القضاء.

5- والتداول السلمي للسلطة.

6- استقلال مؤسسات المجتمع المدني من جامعات ونقابات ومنظمات أهلية وجمعيات غير حكومية وروابط ثقافية وإبداعية وغيرها، وتمكينها من ممارسة نشاطها بما يحقق أهدافها المشروعة ويخدم المجتمع.

7- قومية وسائل الإعلام من حيث الرسالة والانتشار والإدارة وانفتاحها على كل الثقافات الوطنية والعالمية، وطرحها للبرامج السياسية للحكومة والمعارضة، واضطلاعها بأداء رسالتها كاملة في تنوير الشعب وتعليمه. (ص15).

تبدي الحركة حرصا واضحا على وضع ضمانات لاستمرار وبقاء الديمقراطية، وسد الطرق أمام المغامرين والانقلابيين المعادين لها، والمتحفزين لفرض نظم غير ديمقراطية على الشعب السوداني بدعوي فشل الديمقراطية أو عدم صلاحيتها لظروف السودان. وهي في هذه الحالة تري الضمانة الأساسية هي تحويل الديمقراطية إلى ثقافة وفلسفة حياة، ولذلك لا تكتفي بالضمانات القانونية والدستورية والوسائل. وتقول المنطلقات: إن الديمقراطية ممارسة متكاملة، فردية وجماعية، يجب أن ينشأ عليها الطفل في أسرته وفي كل مراحل تعليمه، ومحيطه الاجتماعي، ويجب أن تتخلل كل مؤسسات المجتمع المدني، حتى يصبح الوعي الديمقراطي أسلوب حياة بالنسبة للمجتمع، وحتى يتوفر لهم الاستعداد للدفاع عنها حتى الموت. (ص19).

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

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

1- ضرورة فصل الطائفة عن الحزب، وفصل الزعامة الطائفية عن الزعامة السياسية، مع التأكيد على حق الزعماء الطائفيين في السعي الديمقراطي لنيل الزعامة السياسية في أي وقت يتخلون فيه عن مواقعهم الطائفية.

2- منع قيام الأحزاب على أساس عرقي أو قبلي أو ديني.

3- ترسيخ الممارسة الديمقراطية داخل الأحزاب بنشر برامجها ولوائحها الداخلية، وعقد مؤتمراتها، وانتخاب قياداتها.

4- خضوع جميع الأحزاب للمراجعة العامة فيما يتعلق بتمويلها ومصادر دخلها.

5- صياغة ضوابط لتسجيل الأحزاب يمكن أن تنص على نسبة معينة من التأييد الشعبي تحصل عليها قبل تسجيلها. (ص21).

تثير قضية منع الأحزاب الدينية أو القائمة على أسس دينية جدلا كبيرا باعتبار شبهة عدم الديمقراطية وانتهاك مبدأ حرية التنظيم في حقوق الإنسان الأساسية. إذ يفترض أن يكون الأصل الإباحة إلى أن يحدث ما يستوجب المنع أو المصادرة. لذلك، فليسمح للأحزاب الدينية أن تعمل، إلى أن تستخدم العنف ضد الآخرين مثلا. كما يجب أن تترك عملية

اختفائها لصناديق الاقتراع أي أن تهزمها الجماهير انتخابيا وتعبر عن رفضها بهذا الأسلوب السلمي. علما بأن الجماعات والأحزاب الدينية تعمل سرا وتحت الأرض أفضل من العلن. لأنها لا تقوى على الحوار والنقاش وليست لديها برامج عملية مفصّلة غير الشعارات ودغدغة الحواس الدينية.

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

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

من أهم المستجدات التي ظهرت في الوثيقة، كما تلاحظ في برامج الأحزاب الحديثة خلال السنوات الأخيرة، تضمين مبادئ حقوق الإنسان في أدبياتها بصورة مباشرة وواضحة. ويرجع هذا التطور لأسباب خارجية وداخلية. فالسبب الخارجي، يعود إلى أن موضوع حقوق

الإنسان أصبح من بديهيات الفكر السياسي والعمل الحزبي والعام عموما. فقد شهدت الفترة التي أعقبت انهيار المعسكر الشرقي اهتماما ملحوظا بثقافة حقوق الإنسان على المستوي العالمي. أما داخليا، فقد نبهت الانتهاكات الفظيعة التي مارسها نظام الجبهة الإسلامية الحاكمة في السودان لأهمية هذا الموضوع. وقد تعرض المعارضون لتجارب مؤلمة، ووجدوا المساندة والدعم من منظمات ولجان عالمية لحقوق الإنسان مما زاد الوعي بدورها وبمركزية قضية حقوق الإنسان.

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

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

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

تميزت (حق) بموقف جيد يستحق الإشادة خاص بعلاقة الأحزاب بمنظمات المجتمع المدني. فقد درجت بعض الأحزاب وبالذات الحديثة على اختراق وتحزيب هذه المنظمات، بل

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

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

لم تترك الأحزاب الرئيسية أفكارا في مستوى شعبيتها. التراث الفكري لهذه الأحزاب

شحيح وضعيف المحتوى ومحدود الإبداع. فالسياسي السوداني ينقصه الخيال لذلك تأتي نظية جزئية وعملية – نفعية، وهذا بسبب الفهم الخاطئ للسياسة على إنها القدرة على المناورة والخداع والفهلوة أي الوصول إلى أقصى نتائج ممكنة بأقل مجهود ممكن. رغم أنه قد تعذر جيل الرواد بسبب أعبائه ومستوى تطور المعرفة السياسية وقل الاحتكاك والتواصل مع الآخر فالجيل السياسي الحالي لم يكن أحسن حالاً. قد يكون الصادق المهدي هو الاستثناء الوحيد في الأحزاب الكبيرة والذي يحاول ويجتهد في توثيق وتأصيل السياسي فكريا. ولكن الصادق يميل إلى الكتابة الكونية – أي إمكانية تطبيق مقولاته وأفكاره على أي مجتمع كان بطريقة عامة تقتضي إعادة القراءة مجددا على أسس خصوصية كل مجتمع لذلك المشكلات المطروحة ومنها الديمقراطية يمكن أن نسميها.

الديمقراطية الكونية. أحسن مثال كتاب "تحديات التسعينات" والذي يمكن أن يكون مؤلفه سكرتير عام الأمم المتحدة أو اليونسكو وليس سياسيا سودانياً لم تجف بعد جراح مقتل تجربة ديمقراطية كان هو على قمتها. أما كتاب "الديمقراطية في السودان" – عائدة وراجحة فهو على العكس تماماً يخلو من أي تنظير للديمقراطية السودانية ويغرق في تفاصيل تحاول تبرير قصور أداء الديمقراطية الثالثة، وفي الكتابين يغيب ربط بين الخاص والعام ففي الأول التجريد كامل وفي الثاني لم يرتفع الكاتب بالأحداث في جزئيتها ويوميتها أو ظرفيتها ليصل بالتحليل إلى تعميم أو تجريد نقطة التقاء الملموس بالمجرد والعام بالخاص هي بداية التنظير وبلورة الرؤية الشاملة.