الفصل الرابع
نظريات الحزب الواحد

يقدم (حسن مكي) وصفا لوضعية الديمقراطية والحرية في السودان، يقول فيه: "لم يرث المجتمع السوداني واقعا محليا وطنيا، أو أقليميا أو تاريخيا، أو حتى مطلق محاولات فكر سياسي، يعالج قضية الشورى، إذ العلاقات في المجتمع السوداني، قامت إمّا على جبروت الحكام وطغيانهم كما في التركية، أو على تسامي الزعيم وعصمته كما في المهدية، أو على تهميش كل المجتمع بثقافته وفرض الوصاية عليه، كما حدث على يد المستعمرين، أو اكتساب السلطة عن طريق – ديمقراطية – زائفة وشكلية. كما كان أيام الأحزاب أو الاحتكار الكامل لحق العمل السياسي للعسكريين حين يستولي الجيش على السلطة، كما ظلت حركة المجتمع حينا من الدهر، محكومة بالنهنة القاعدية ذات الولاء الطائفي أو العرقي أو العشائري". (ص191).

وهو هنا يقصد غياب الديمقراطية والشورى معا من كل أشكال الواقع السوداني: ماضيا وحاضرا. والكاتب لا يستثني ما سمي بالقوى الحديثة وبالذات الفئات المتعلمة، فحتى الحزب الشيوعي لم ينج من مصيدة الدكتاتورية أو مركزية القرار "مما عرضه للانقسام والتآكل الداخلي، مما يسر الانقضاض عليه وتحطيمه". ويضيف: "والحركة الإسلامية السودانية، لم تجد حتى في واقع التاريخ الإسلامي في فترة ما بعد الخلفاء، ما يعول عليه في قضية الشورى (...) ومما زاد من حدة هذا المأزق التاريخي – الاجتماعي، أن حركة الأخوان نشأت في السودان، الذي هو جزء من العالم الثالث، الذي تكتنفه الدكتاتوريات وتقوم فيه العلاقات السياسية على القهر والغلبة". (ص192). هذه صورة تظهر ضمور قيمة الديمقراطية أو

الشورى في مجمل الحياة السودانية بسبب وجود قيم وخصال أخري لها أولوية في سلم القيم الاجتماعية، مثل الشجاعة والكرم. وكان من العادي ألا يكترث غالبية السودانيين من خطر فقدان الديمقراطية، وبالتالي عرف التاريخ السياسي ثلاثة انقلابات ناجحة غير تلك المجهضة. وكل هذه الانقلابات تم استقبالها في البداية بالترحيب والقبول وفي أسوأ الأحوال باللامبلاة أو على الأقل الانتظار. وقد يجادل البعض بقيام أكثر من انتفاضة شعبية أسقطت نظاما عسكريا. وهذا قول مردود عليه وضعيف، لأن فترات الديمقراطيات التي تلت الانتفاضات كانت قصيرة جدا، مثلا من1965 إلى 25 مايو 1969 (أربع سنوات) ثم من 1986 حتى 30 يونيو 1989 (ثلاث سنوات). علما بأن النظم العسكرية حكمت 6 سنوات عهد عبود، و16 عاما زمن النميري، والآن يقارب البشير عامه الرابع والعشرين. وهذا يعني أن أكثر من جيل تربي تحت نظم عسكرية، ولم تعط باتهام الديمقراطية بالفشل، بل في أحيان كثيرة لا تجد من يدافع عنها لحظة سقوطها. وقد كان الانقلاب الأول من أغرب التجارب السياسية، حين قام الرئيس المنتخب (عبد الله خليل) بتسليم سلطته التي فوضها له الشعب، بتسليمها للفريق (إبراهيم عبود) في 17 نوفمبر 1958 صبيحة افتتاح البرلمان. وعبد الله خليل أو البيه –كما يسميه معجبوه– يتميز بالكرم والأريحية، ويبدو أن تسليمه السلطة للعسكر واحدة من تجليات كرمه. يستحق البيان الأول للانقلاب الدراسة والتأمل، فقد قدم مبررات عجيبة للانقضاض على الديمقراطية ووأدها. فقد جاء فيه: "كلكم يعلم ويعرف تماما ما وصلت إليه حال البلاد من سوء وفوضى وعدم استقرار للفرد وللمجموعة، وقد امتدت هذه الفوضى أجهزة الحكم والمرافق العامة بدون استثناء، كل هذا يرجع أولا وأخيرا إلى ما تعانيه البلاد من الأزمات السياسية القائمة بين الأحزاب جميعا. كل يريد الكسب لنفسه بشتى الطرق والأساليب، المشروعة منها وغير المشروعة، وباستخدام بعض الصحف، والاتصال بالسفارات الأجنبية، كل ذلك ليس حبا في إصلاح السودان وحفظ استقلاله وتقدمه، ولا رغبة في صالح الشعب المفتقر لقوته الضروري، ولكن جريا شديدا وراء كراسي الحكم والنفوذ، والسيطرة على موارد الدولة وإمكانياتها". ويقرر البيان أنهم صبروا على انحرافات الأحزاب على أمل أن تصلح حالهم، ولكنهم تمادوا في الفوضى والفساد، حتى كادت البلاد أن تتردي في هاوية لا يعلم مداها إلا الله. وهنا يختم البيان بأغرب فقرة: "ونتيجة لذلك، وهو

المسلك الطبيعي، أن يقوم جيش البلاد ورجال الأمن بوقف هذه الفوضى، ووضع حد نهائي لها، وإعادة الأمن والاستقرار لجميع المواطنين والنزلاء". (بشير محمد سعيد، ص7-348).

يعتقد العسكر والانقلابيون عموما، أن طبيعة الأشياء هي أن يقوم والنقابيون ونشطاء المجتمع المدني والرجال الفكر. وهذا يعني أن الانقلاب هو الطبيعي والديمقراطية هي الشذوذ والنشاز والاستثناء. وقد تكون هذه قناعة الانقلابيين، ولكن المشكلة تكمن في أن الكثيرين عندما تتفاقم الأمور ينظرون للعسكر كمخلصين. وقد دلل عدد من السياسيين على هذا التوجه حين أعرب كثير من قادة الفترة السابقة للانقلاب تأييدهم ووقوفهم مع العسكر. فقد كان من المتوقع أن يؤيد حزب الأمة الانقلاب الذي هندسه أمينه العام ورئيس وزرائه. أما السيد (علي الميرغني) زعيم طائفة الختمية، فقد أيد بعد أن وجد عددا من العناصر الختمية ضمن مجلس قيادة الثورة. ويقول بعض المراقبين: "وجاء رد الفعل السوداني تجاه هذا الانقلاب غير الدموي بالشعور بالراحة والتخلص من الاستنزاف السياسي الذي أنتجته ثلاث سنوات من الشقاق والسياسة الحزبية المعيبة وغير المنتجة". (كولينز، 2010:92). ويري (نبلوك) أن خطاب الفريق عبود كان: "موجها نحو إزالة المخاوف التي انتابت المؤسسة التقليدية في مواجهة الحركة الراديكالية التي ازدادت قوة، والاضطرابات التي أحدثتها النقابات والحالة الاقتصادية المتردية". (ص213). وأكد (عبود) للشعب السوداني أن النظام الجديد سيعيد النظام بعد الفوضى.

كان الانقلاب العسكري اختبارا مبكرا لدي تمسك السودانيين بالديمقراطية؟ وهل تمثل الديمقراطية قيمة متقدمة في الشخصية السودانية؟ كان من الواضح أن السودانيين يربطون الحرية بالفوضى والحزبية بالفساد. وكادوا يتفقون على أن قوة العسكر هي الوحيدة القادرة على وقف التدهور وإعادة النظام. وهذا الشعور عام حتى بين رجال الدين المحايدين، ففي رسالة "تحية لرجال الثورة"، نقرأ: "... فهؤلاء حماة الأمة الذين جعلوا من تاريخ ثورتهم حدا فاصلا بين عهدين، عهد لم تشعر فيه الأمة بشعور إنساني، لم تر فيه غير ظلمات فوق بعض، وعهد رأت فيه ضياءا ونورا، وشعرت فيه بعزة ما بعدها من عزة، وهكذا حال المؤمن متى شهد مصرع البغي، يحمد لمن يحق الحق ويدعو إليه". (مجلة معهد أم درمان، العدد الثاني، ديسمبر 1958، ص50). وبلغ الأمر درجة تحريض القيادات السابقة والوزراء،

السلطة الجديدة بالإسراع في عملية التطهير. فقد ابرق القيادي الاتحادي (خضر حمد) مهنئا لأنه كان بالخارج، وبعد فترة كتب مذكرة طويلة وضافية، جاء فيها: "ورجوت في تلك البرقية أن يبدأ التطهير حالا وأن يقدم الذين كانوا سببا مباشرا أو غير مباشر في الفساد للمحاكم فتعرف البلاد المحسن من المسيء وتكون بذلك حركة الجيش حركة جادة". (ص302). ويأخذ على العسكريين عدم الإسراع في التطهير وقد كتبت المذكرة في فبراير 1962.

لم يسلم العسكريون السلطة سريعا للسياسيين، كما كان متفقا عليه في مخطط "التسليم والتسلم" كما سربت بعض المصادر. واستمر الانقلابين في السلطة، ويبدو أنهم شعروا بأنهم ليسوا أقل كفاءة وقدرة من السياسيين الحزبيين. فقرروا أن يجربوا حظهم في حكم السودان، فشرعوا في البحث عن صيغ للشرعية تقلل أسباب المعارضة للنظام. وشرع العسكر في البحث عن صيغة للمشاركة الشعبية الموجهة والمضبوطة. ولم يكن العسكر يتبنون أي إيديولوجية ولم تكن لديهم ادعاءات طموحة، وكان أقصى فكرة لديهم هي شعار رفعوه، يقول: احكموا علينا بأعمالنا! ولكن الأعمال أو الانجازات رغم أهميتها، لم تكن تكفي وحدها لإضفاء الشرعية، كما لم يكن من الممكن أن يجلسوا للأبد على أسنة رماحهم.

يصف (ودوارد) نظام الفريق (عبود) بـ"الأبوية الجديدة" أو (New-patrimonial) أكثر من "السلطانية" (Sultanism) وذلك لأن النظام كان يملك على الأقل "مؤسسة" أولية وقدرا من القبول الشعبي. (ص121). وفي عملية البحث عن نموذج مشاركة سياسية يميزهم شكل الفريق عبود في اغسطس1959 لجنة (محمد أحمد ابورنات): "ذات اختصاصات غير محدودة برئاسة السيد رئيس القضاء لتقديم توصيات عن أمثل الطرق التي تكفل اشتراك المواطنين في إدارة الحكم وتحقق مساهمتهم الفعالة في تطوير شؤونهم بأنفسهم توطئة للوصول في النهاية إلى الوضع الدستوري الذي يلائم طبيعة البيئة السودانية ويجنبها سوءات النظم المستوردة". (خطاب العيد الأول للثورة، 17 نوفمبر 1959). ويكرر العسكر بدورهم الاسطوانة المشروخة عن الأفكار والنظم المستوردة، أو خصوصية السودان. وقد قدمت اللجنة توصيات للحكومة نتج عنها إصدار قانون إدارة المديريات لعام 1960. وقد أنشئ على ضوئه نظام مجالس المديريات.

كانت نية العسكر أن يقدموا شكلا تشريعيا جديدا يختلف عن كل النماذج السابقة منذ

المجلس الاستشاري وحتى البرلمان. وحاولوا تجنب الديمقراطية التمثيلية وإظهار قدر من الديمقراطية المباشرة أو القاعدية. ومن هنا كان التركيز على المجالس المحلية. ويري بعض الباحثين أن هدف (ابورنات) كان خلق هرم من المجالس، من المستوي المحلي مرورا بالمستوي الإقليمي وحتى مستوي الحكومة المركزية. ويكتب (وودوارد) عن التجربة: "ولكنه هرم يبني من اعلي إلى ادني، وعضويته في كل المستويات تشمل مزيجا من الانتخابات والتعيين، وذلك في محاولة لضمان عنصر السيطرة والتوجيه. وأكثر من ذلك، وفي مستوي قمة الهرم، هناك مجلس مركزي، يتكون من 72 عضوا (54 تم اختيارهم بواسطة مجلس المديريات، و18 عينهم الرئيس) وينحصر دوره في الواقع العملي، في تقديم قراراته لمجلس الوزراء، الذي يخضع هو نفسه لمسؤولية المجلس العسكري الأعلى". (ص121). ولكن لم تخرج تركيبة الأعضاء من أسر الحلف القبلي–الطائفي الذي صممته الإدارة البريطانية. فقد جاءت العضوية من هذه القوى التقليدية التي ظن العسكر أنهم تجاوزوها والتي ستعود بعد سقوطهم لتسيطر على البرلمان، وتستمر حتى اليوم. وقد جاء المجلس المركزي عام 1963 مؤكدا للخلفيات الاجتماعية التي عرفتها البرلمانات السابقة، فقد كان هناك 22 عضوا من زعماء القبائل مثلوا 31% من الـ72 عضوا، بالإضافة لـ9 زعماء دينين أي 12%، 15 من كبار التجار مثلوا 21%، ثم إداريون سابقون ومهنيون 16عضوا مثلوا 22%، وعدد التجار هو 15 عضوا مثلوا 21%، و10 من كبار المزارعين ونسبتهم 14% (عن حسان سعد الدين، في نيبلوك، ص217). ومن الجدير بالذكر والتعجب، أن الحزب الشيوعي لم يقاطع انتخابات المجلس المركزي عام 1963 بدعوى الاستفادة من الدعاية الانتخابية في تأجيج المعارضة والعمل وسط النقابات والاتحادات المهنية.

ظن العسكر – خطأ – أنهم ينوعون على نفس لحن الديمقراطية، فقد جاء في خطاب للفريق عبود في افتتاح الدورة الأولي للمجلس المركزي، ما يلي: "أن الأوضاع الدستورية في عالم اليوم متعددة ومتباينة، تبعا لاختلاف الظروف التاريخية والمفاهيم الحضارية ولن يبقي منها إلا ما يحقق مصالح الآهلين في كل أمة". وهذا حديث صحيح في المطلق ولكن في "مصالح الأهلين" ما هو مشترك وعام، ولابد من توفره كحد ادني، أي الحريات وحقوق الإنسان الأساسية. وبعد ذلك، يمكن قبول أي تعدد أو تباين. ولكن النظام "الأبوي" لم يتقدم

خطوة واحدة في مجال حريات التعبير والتنظيم بالذات. وكاد أن ينسي أن للبلاد تراث طويل في العمل النقابي والاتحادات المهنية والحركة المطلبية والاضرابات. ورغم محاولات التطوير الدستوري، ظل قانون السودان لعام 1958 ولائحته، ساريين. وهو في مضمونه شكل لحالة الطوارئ، إذ منح وزير الداخلية صلاحيات واسعة. وبعد عامين من الحكم، نشطت مقاومة العمال والمزارعين والطلاب. والأخطر من ذلك كله، أن مؤسسة الجيش لم تعد بعيدة عن التوتر والصراع، فقد شهدت البلاد محاولات لانقلابات مضادة. كما أن النظام لم يستطع أن يبعد أطياف الحزبية والطائفية والولاءات القديمة وأن يحل محلها ولو عن طريق شرعية الانجاز.

وبدأت الأحزاب في التململ وإظهار عدم القبول لغياب الديمقراطية، رغم مواقفهم المؤيدة في البداية بلا تحفظات أو شروط. وكان حزب الأمة أول المتمردين على النظام. وقد يبدو هذا الموقف غريبا، ولكن العكس لأن الحزب كان يتوقع أن يسترد السلطة من العسكر سريعا. ففي نهاية عام 1959 بعث السيد (الصديق المهدي) بخطاب لرئيس وأعضاء المجلس الأعلى للقوات المسلحة، وضح فيه أنه ووالده أيدا الانقلاب كمرحلة مؤقتة يقوم خلالها الجيش من إرساء قواعد الاستقرار ويمهد لقيام حياة ديمقراطية خالية من أخطائها السابقة. ولكن يبدو له أن الأمور تأخذ منحى آخر، لذلك رأي أن واجبه نحو قومه ووطنه تحتم عليه أن يتقدم للمجلس بالمطالب التالية:

1- أن تنتهي مهمة الجيش في مباشرة شؤون الحكم مشكورا على ما أدي فيما يختص بالدفاع عن البلاد متجنبا التدخل في شؤون الحكم.

2- أن يتكون مجلس أعلي من خمسة أعضاء برئاسة دائمة يتولي هذا المجلس رئاسة الدولة والإشراف على شؤون الحكم مؤقتا.

3- أن تتألف حكومة من المدنيين لحمل أعباء الحكم في البلاد فترة وجيزة لا تزيد عن الزمن الذي يتطلبه إعداد الدستور.

4- أن يوضع دستور البلاد.

5- أن يتم انتخاب هيئة لإقرار الدستور وانتخاب رئيس الجمهورية.

هذا وقد تقدم السيد (إسماعيل الأزهري) بمذكرة حوت نفس المطالب السابقة. ولكن

الحكومة تجاهلت المذكرتين. (إبراهيم محمد حاج موسي، 261).

كونت الأحزاب (الجبهة الوطنية) عام 1960 والتي دعت لاستعادة الحكم المدني. وقدم زعماء الأحزاب المعارضة في 29 نوفمبر 1960 المذكرة الأولي حوت على نفس المطالب مع تركيز على "رفع حالة الطوارئ فورا وكفالة حريات المواطنين وضمان حرية الصحافة". كما طالبت بوضع "قانون انتخابات عادل وتجري الانتخابات لإيجاد ممثلي الشعب الذين سيتولون الحكم في صورته النهائية ويضعون الدستور". وواصلت الحكومة التجاهل ولكن المعارضة لم تتوقف عن المذكرات، حتى تم لقاء مع السيد (الصديق المهدي) ولكن بلا نتائج مهمة. وتواصلت المقاومة واستنزفت حرب الجنوب قدرات الجيش العسكرية كما عرته سياسيا، حتى كانت ثورة 21 أكتوبر 1964 الشعبية التي عجلت بسقوط الحكم الدكتاتوري من خلال النضال السلمي من إضراب سياسي وعصيان مدني ومظاهرات قادتها جبهة الهيئات.

اليسار والاتحاد الاشتراكي

كان من المفترض أن تكون الحقبة التي تلت ثورة أكتوبر الشعبية، هي أكثر فترات تاريخ السودانيين تمسكا بالديمقراطية. وذلك، بسب عظمة الثورة التي قاموا بها، بالإضافة لتجربة ست سنوات من غياب الحريات.

ولكن حدث العكس تماما، فقد كانت الفترة من 1965 حتى مايو 1969، واحدة من أسوأ مراحل الحياة السياسية السودانية. فقد عاشت الديمقراطية الثانية عمرا قصيرا تميز بالاستمرار في الإخفاقات وعدم التعلم من التاريخ. فقد كان الساسة الحزبيون فعلا مثل آل البوربون، لم يتعلموا شيئا ولم ينسوا شيئا. إذ شهدت تلك السنوات قدرا هائلا من الانشقاقات غير المبررة والتي لا تستند على أي اختلافات مبدئية. وصار الصراع السياسي على السلطة شرسا وضاريا باعتبارها وسيلة للثراء والارتقاء طبقيا واجتماعيا. بسبب التسهيلات والامتيازات والإعفاءات والرخص التجارية، التي يتيحها المنصب الوزاري. وهي مرحلة التمهيد لوضع الدستور وبالتالي عرفت خلافات حادة، كما أنها مقدمة اختيار رئيس الجمهورية القادم. وقد

طرحت قضية الدستور الإسلامي الخلافي مجددا. وعرفت الفترة النزاع الخطير بين السلطة القضائية ورئاسة مجلسي السيادة والوزراء. ثم كان السقوط الكبير في اختبار الديمقراطية والذي تمثل في حل الحزب الشيوعي. وكان قد صدر حكم الردّة في شأن الخلاف مع الأستاذ محمود محمد طه. وفي نفس الوقت كان الحرب الأهلية في الجنوب تتصاعد، وكانت النتيجة تفاقم الأزمة الاقتصادية. وهكذا تهيأ المسرح تماما لمغامرة انقلابية جديدة لن تجد صعوبة في النجاح.

لم يجد قائد الانقلاب الجديد صعوبة في دمغ الأوضاع السياسية بالفشل والفوضى. وقدم البيان الأول للانقلاب الذي ألقاه العقيد (جعفر النميري) رئيس مجلس قيادة الثورة في صبيحة 25 مايو 1969، نقدا حادا للأحزاب وزعمائها، جاء فيه:

"أن بلادنا الحبيبة لم تنعم باستقرار منذ إعلان استقلالها في 1956 وكان ذلك مواطني مرده سلسلة من المآسي تضافرت فيها عوامل الفساد وذلك من الأحزاب المختلفة على مقدراتنا فتحول الاستقلال على أيدي الحكومات المتعاقبة إلى مسخ قبيح".

ويقول البيان أن كل الدول حديثة الاستقلال مثلنا انطلقت للأمام، وذلك ليس بسبب تفوقها في مجال المعرفة والعلم أو بسبب تخلفنا الاقتصادي: "ولكن لأنه تولي أمرها منذ استقلالها رجال آمنوا بوطنهم إيمانا صادقا وبوحي من ذلك الإيمان الصادق عقدوا العزم على أن يعيدوا صنع الحياة في بلادهم. أما نحن في السودان فقد ظللنا نسير إلى الوراء لأنه تحكمت فينا أحزاب عجزت عن إدراك مفهوم الاستقلال. وكان الاستقلال في نظرها علما ونشيدا وسفارات ومؤتمرات لا وسيلة لتغيير حياة الأمة وإسعاد أبنائها. وانطلاقا من هذا المفهوم الخاطئ لم يكن هم الأحزاب المختلفة إلا أن تتسلل إلى مواقع الحكم ثم تمسك بزمام السلطة لمصلحتها الخاصة دون اعتبار لمصلحة الشعب فعم الفساد والرشوة في أجهزة الدولة فاختل الأمن الداخلي وفتحت أبواب البلاد للنفوذ الأجنبي وتسللت قوى التخلف والرجعية إلى بلادنا، تسللت لتساند تلك الأحزاب بكل إمكانياتها". ويؤكد البيان أن الجماهير لكل هذه الأسباب رفضت تلك الحكومات: "وبدأت تتطلع إلى تغيير جذري في نظام الحكم مدركة أن السودان الحديث لم يخل في يوم من الأيام من فئة قيادية تعرف أين تكون مصلحة وطنها مستعدة دائما وأبدا أن تبذل كل غال ونفيس في سبيل تحقيق تلك المصلحة وعليه فقد اتفق

قادة هذه الفئة المخلصة على إنهاء هذا العهد عن طريق القوة وتولي أمر الجيش في هذه اللحظات رجال عاهدوا الله على التضحية بدمائهم رخيصة في إسعاد هذا الوطن وانضم إليهم من المدنيين رجال لم يتخلفوا يوما عن ركب الإخلاص والوطنية".

كان هذا الانقلاب نقطة تحول كارثية في تطور البلاد، حيث وضعت ما تسمي بالقوى الحديثة كل فكرها ومستقبلها في يد العسكر أو ما أسمتهم بـ: "التقدميين الثوريين". وتخلي الشيوعيون، والقوميون العرب، والبعثيون، والناصريون، وكل اليساريين والتقدميين؛ عن نظرياتهم في الثورة وعن تحليلاتهم الطبقية. فقد وجدوا السلطة جاهزة وهي فرصة لن تتكرر، وكلهم يعلمون استحالة وصولهم للسلطة عن طريق الديمقراطية الليبرالية (أي الانتخابات والأغلبية البرلمانية). وهذا خطأ كررته القوى الحديثة والتقدمية في كثير من الدول العربية والأفريقية، فقد راهنت على إمكانية تحقيق الاشتراكية عن طريق النظم الشمولية. وتمت مقايضة الحرية بالخبز، وفقدت الشعوب الخبز والحرية، وعانت عقودا من القمع والعسف والإفقار والإذلال. فقد أجمعت القوى الحديثة على إصدار ميثاق العمل الوطني والذي أطلق رصاصة الرحمة على الديمقراطية الليبرالية مشيطناً الأحزاب والتعددية الحزبية. ووضع بحماس وروح ثورية كأنها تعلن نهاية التاريخ في السودان، وقد ظنوا بالفعل – كما قالت أناشيدهم: أنت يا مايو الخلاص! وقد عاد الكثيرون من ثوريّ تلك الحقبة، ليقودوا النضال من أجل التعددية الحزبية وحقوق الإنسان، بعد سقوط نظام النميري نتيجة انتفاضة ابريل 1985.

يعرض أحد قادة نظام مايو ملامح الميثاق الوطني والمبادئ الموجهة له، بالقول أن البنود الفرعية نصت على مجموعة من المحاور شملت علي: مبدأ تحرير إرادة المواطنين من كافة صور وأشكال الاستغلال والهيمنة الاقتصادية والإدارية والطائفية والقبلية، ثم وضع السلطة بكاملها في يد الشعب. (زين العابدين محمد أحمد، 2011:57). ويضيف شارحا القرارات والموجهات: "واستتبع ذلك الفهم التحرري الوطني اتجاه تغيير كافة القوانين التي تعوق مسيرة التقدم نحو البناء الاشتراكي. وكان مبدأ تحرير المجتمع من التخلف والتبعية، يستلزم الإسراع بالتنمية القومية اعتمادا على التخطيط العلمي السليم. وعلي ذات الاتجاه نصت المبادئ على تحرير الريف من التخلف وتحرير الطاقات البشرية وتنميتها ليكتمل

محور الاهتمام بالأسرة وحماية الأمومة والطفولة والعناية بالشباب ورعاية الأحداث". (ص57). وهذه غايات طموحة وتشبه – للمفارقة – شعارات الإسلامويين الخاصة بإعادة صياغة الإنسان السوداني. ويضيف لها إعادة بناء أجهزة الدولة التنفيذية على أسس وطنية وعلمية حديثة. ويلتزم بتصفية الاستعمار ومساندة حركات التحرر في العالم ولا يهمل تحديد طبيعة نظام الحكم في السودان بالديمقراطية والاشتراكية.

لابد أن يتوقف المرء هنا ليبحث عن هذه الديمقراطية المايوية. ويكفينا أحد منظري النظام الأساسيين (منصور خالد) شر عنت ورهق المتابعة والبحث. وإن كان يكتب في معرض التذكير والتبكيت وإخراس الديمقراطيين الجدد المادحين لتلك الديمقراطية. ويحمّل الأحزاب التقدمية والنقابات مسؤولية وأد الديمقراطية الليبرالية وتقديم مبررات وحيثيات تحاول أن تعقلن وتشرعن ما تسميه واقعا ثوريا جديدا "إرادة سياسية جديدة". ويستشهد في ذلك بعدد من المبادئ الأساسية التي أوردها الباب الثاني من الميثاق للتعبير عن التغيير:

- "تستهدف ثورة مايو تأسيس ديمقراطية جديدة تضع السلطة بيد قوى الشعب العاملة".
- "لا مكان في التنظيم السياسي لأعداء الثورة".
- "رفض ثورة مايو لنمط الديمقراطية الغربية المشوهة القائمة على الزخارف الجوفاء والواجهات الدستورية التي تحتمي من ورائها مصالح الفئات المعادية للشعب". (النخبة السودانية.. ج1، ص327).

رغم أن (منصور خالد) من اصوليّ نظام الحزب الواحد، ألا أن منطلقاته تتسم بالاتساق والصدقية وعدم المزايدة والبعد عن الانتهازية. ولذلك كانت لديه الشجاعة في أن ينقد ذاته، وأن يواجه الانتهازيين والحواة الذين سارعوا بالهجوم على مايو والتنصل من تاريخهم والذي يدل على مساهمتهم في تثبيت النظام العسكري بالتنظير والتنظيم وقمع الرجعية. إذ لم يكن (النميري) ورفاقه "الذين حملوا رؤوسهم صبيحة الخامس والعشرين من مايو" قادرين على إنتاج تلك الأفكار التي أسعفتهم في فترة الفراغ الفكري والسياسي الأولي. ويلاحق (منصور) تلك القوى الحديثة بالأسئلة الحرجة التي لم تجب عليها حتى اليوم، يكتب: "... هذا في مجمله هو تصور نظام مايو للوحدة الوطنية والديمقراطية يوم أن كان دعاته وحماته لا سدنته هم "القوى الديمقراطية" بأحزابها ونقاباتها ومستقليها، وهو تصور

يرفض نهج (الديمقراطية الغربية) التي دعت لها نفس هذه القوى في أبريل 1985 لأنها، حسب أوصاف ذلك الزمان: ديمقراطية جوفاء. أما الوعاء السياسي الذي أريد به استيعاب هذا النشاط السياسي "الثوري" فهو "التنظيم السياسي" المعرّف بالألف واللام مما ينتفي معه أي حديث عن التعددية الحزبية. ومع تلك الوحدانية والانفراد بالسلطة فقد أريد لذلك التنظيم أن يكون تنظيما مغلقا وشموليا. وهو مغلق لأنه لا مكان لأعداء الثورة فيه، وأعداء الثورة هؤلاء ليسوا الذين يحملون السلاح ضدها فحسب ولكن كل من لا تتشاكل رؤاه مع رؤى دعاة الثورة". (المرجع السابق، ص328).

استفادت حركة مايو وعسكرها بصورة جيدة من تاريخ القوى الحديثة التنظيمي، وتراث العمل وسط المنظمات الجماهيرية والنقابات؛ لذلك سارعت مايو 1969 ومطلع عام 1971 تأريخ ميلاد التنظيم السياسي أو عشرين شهرا فقط، لإكمال هذا الإنجاز. ويرجع ذلك إلى: "إن المناخ الذي جاءت فيه الثورة كان مهيئا للتغيير. كما أن استقبال الجماهير وتفاعلها العفوي السريع مع أطروحات الثورة وشعاراتها منذ بياناتها الأولي. إضافة إلى ما تأكد عمليا من خلال الممارسة الفعلية للسلطة الثورية خلال تلك الفترة نسبيا". (ص55). ومن أهم مظاهر التنظيم الجديد، البدء من العمل في الريف حيث كانت أول الخطوات إنشاء لجان تطوير الريف أو القرى. فقد كان من المعهود في الماضي التركيز على المدن والمراكز الحضرية ومناطق الوعيز ويبدو أن هذه البداية من اقتراحات عضو اللجنة التمهيدية، كامل محجوب، وهو شيوعي سابق تفرغ للعمل وسط المزارعين في الجزيرة وكان وراء تكوين اتحاد المزارعين. وهذا نموذج للاستفادة من تجارب القوى الحديثة، ولكن التجارب تم غرسها في تربة نظام شمولي معاد في جوهره للجماهير.

أعلن الرئيس (جعفر النميري) في20 فبراير 1971 في بلدة (الحاج عبد الله) قيام لجان تطوير الريف. وعقب ذلك مباشرة، في 28 مايو 1971، صدر قرار بتشكيل اللجنة التمهيدية للتنظيم السياسي. وفي ختام المؤتمر التأسيسي تم إقرار الوثائق الخاصة بمشروع ميثاق العمل الوطني، ومشروع النظام الأساسي للإتحاد الاشتراكي، ثم المبادئ الأساسية لدستور البلاد الدائم. وتم تكوين الأمانة للاتحاد الاشتراكي، وعدد كبير من اللجان المتخصصة (الأمانات) وهي مقابلة للمنظمات النقابية ومؤسسات المجتمع المدني بالإضافة لأمانات مثل:

الفكر والدعوة. وفي 15 يناير 1972 صدر قرار تكوين المكتب السياسي التمهيدي للاتحاد الاشتراكي، وعقد أول اجتماع له في 29 من نفس الشهر. وشرع النظام في بناء الاتحاد الاشتراكي، وفي يناير 1974 انعقد المؤتمر القومي الأول. وأعلن في تقرير المؤتمر عن قيام 6381 وحدة أساسية، و1892 فرع عمل ، 325 قسما، و34 لجنة منطقة وعشر لجان مديريات. ففي القاعدة شبكة من الوحدات تغطي كل أنحاء القطر وتختار كل وحدة لجنتها يليها مؤتمر ولجنة الاتحاد الاشتراكي على مستوي الفرع والقسم والمنطقة والمديرية وتتكون المؤتمرات على كل مستوي من ممثلين من المستوي الأدنى. (نبلوك، ص245).

حاول منظرو مايو الوصول لصيغة سياسية واسعة فضفاضة في حقيقتها، بينما رأي أصحابه فيه شكل الجبهة التقدمية وفق مناقشات لجنة الميثاق المطولة. ولكن التنظيم رغم الكلام الكثير والكبير، لم يحمل أي معايير صارمة ودقيقة، بل كل شخص يجد فيه طرفا من بغيته. وقد كان مقتله في كونه فوقيا رغم مظاهر التنافس ومعارك الاختيار الشكلية. إذ لم يستطع أن يبعد عن نفسه شبهة حزب السلطة ووسيلة ناجعة لتحقيق المآرب الشخصية. وهذه واحدة من اخطر الآفات التي أصابت الانتلجنسيا السودانية بتراتباتها المختلفة من أنجب مثقف حتى أصغر أفندي، خاصة وأن لجانه وأماناته الممتدة في أركان القطر سمحت بالانتساب الكبير. وقد جذب التنظيم أعدادا غفيرة من الذين جذبتهم "السياسة" ولكن بلا محتوى مثمر وخيّر. ويكتب (حيدر طه): "الاتحاد الاشتراكي ظل "خِلاقة" شائه التكوين ومفرغ المضمون ومعدم الذكاء، يفتقد الحس التاريخي بالتطور السياسي السوداني، جاهلا قواعد اللعبة السياسية التقليدية ومتخلفا عن إبداع قواعد جديدة، ولذلك ظل معزولا إلا من جماعات ضئيلة العدد جادة في اختياراتها". (2010:408). فهناك جماعة أصابها اليأس من الأحزاب، تقليدية وحديثة، فرأت في هذا التنظيم السياسي المنفتح على "المثقفين المستقلين والتائبين والمتمردين على الأحزاب الأخرى" فرصة لتقديم ما يرون أنه مفيد للوطن. أما القطاع الأعرض فقد كان – حسب رأيه– يؤلف "بمهارة عالية، سيمفونية التطبيل القادرة على تزويق كل قبيح وتزيين كل باطل، فتعمقت في تربة التنظيم جذور التسلق وأينعت ثمار الفساد". (نفس المصدر السابق). ويلاحظ أن فئة كبار الأفندية الجدد، كانوا ينفرون من ربط أسمائهم بالاتحاد الاشتراكي أو نسبهم إليه، "فلا هو حزب له شرعية شعبية تراكمت من خلال

نضال دءوب، ولا هو مؤسسة حكومية مندرجة في هيكل الدولة". (ص408). ويري أن غلبة التسلقيين داخل التنظيم كانت سبب الآفة التي نخرت جسم الاتحاد الاشتراكي حتى غدا هيكلا خاويا.

من أهم مظاهر الخلل في الاتحاد الاشتراكي أن العناصر الأكثر إيمانا بالفكرة والقادرين على التنظير والكتابة؛ هم الأقل احتكاكا بالجماهير وعملا وسطها. فقد اكتفت شخصيات مثل منصور خالد، وجعفر محمد على بخيت، أحمد عبد الحليم، أحمد المغربي، وبدر الدين سليمان. وظل (النميري) يعتمد أكثر على الأجهزة الأمنية المتعددة، وعلي إفساد النخبة وابتزازها. فقد كان الاستوزار من الأسلحة الفتاكة في تدجين النخبة، فقد أجري 18 تعديلا وزاريا منذ التشكيل الوزاري الأول في 25 مايو 1969 حتى 24 نوفمبر 1981. وتقلد 328 شخصا منصب الوزارة و115 منصب وزير الدولة. وكانت النتيجة الطبيعية أن يعيش الفكر غريبا داخل الاتحاد الاشتراكي، خاصة وأن رجاله أصبحوا دون إرادتهم يمارسون الفكر من أجل الفكر دون أن يلمسوا أثره في الواقع والحياة. وحاول مفكرو مايو تأكيد استقلاليتهم الفكرية بكل الطرق، ويعود ذلك لهاجس النأي من الفكر الشيوعي تحديدا. لقد خلت ساحة الفكر التقدمي لهم تماما بعد كربلاء الشيوعيين في يوليو 1971. ويضاف إلى ذلك المساندة غير المحدودة من قبل النظام الحاكم. ولكن كل ذلك لم يسعفهم في الخروج من أسر المثالية والاغتراب والعزلة الشعبية، ولم يحولهم إلى مثقفين عضويين. وظلوا موظفين فكريين ومبررين يظهرون بعد حدوث الواقعة ولا يستشرفونها ويتوقعونها ويخططون لها. ومن الواضح أنهم خلطوا بين ما هو كائن وما يجب أن يكون.

كثر الحديث عن المنهجية ومناهج الفكر والوحدة الفكرية، وذلك في بلد تتعدى الأمية فيه 80% في مناطق، وبين النساء، وتعاني أجزاء واسعة من العطش حرفيا، لذلك كانت حملة محاربة العطش، كما كانت تزحف عليه المجاعة التي حركت ضمير العالم كله، عدا السودانيين. وفي هذا البلد الواقعي، كان (جعفر محمد على بخيت) يتحدث عن اشتراكية سودان افتراضي، ويقول: "أن ثورة مايو ليست حركة منظمة لمذهب عقائدي واحد مكتمل الأصول، مسبق الإيمان به وفق مبادئ وفروع ومناهج وإنما هي ثورة قائمة بذاتها، مولدة لمذهبها ومناهجها ونظمها من ذات نفسها.. خالقة لها من ظروف بيئتها الطبيعية والتاريخية

ومن حتميات مراحل حياة أمتها السودانية.. وعلي ضوء هذا فان أسلوبها في التنظير والتوجيه والدعوة تحتاج، بالضرورة، لأن يكون أصيلا لا مقلدا.. وميزة التقليد الكبرى هو وجود الأصل الصالح قبلا وهذا ما لم يتوفر لمايو إذ هي انطلاق فريد، وفاتحة عمل". (لا خير فينا...، ص246). ويكمل (منصور خالد) سردية فكر مايو العظمى بالقول أن هذه النظرة تهدف لتركيز الفكر وتفعيله "لا كنشاط منفرد ومستقل، وإنما كنشاط مشترك ومتغلغل في ثنايا النشاط العام ومرتبط بقضايا الساعة دون إغفال لقضايا الأمس والغد". لذلك، قدم هذه الأطر كبرنامج تفصيلي يضمن سمو وقدسية تلك الأفكار الثورية: "تسليح التنظيم بالفكر، التدريب القائم على الاستقراء لا التلقين، التثقيف العام، الحوار والنقاش في أمهات القضايا، دراسة القضايا الفكرية والمهنية في قطاعات المهن المختلفة". (نفس المصدر السابق).

ويضيف بان هذا التركيز الجاد على منهجية التفكير، أمر له مبرراته.

ويستوقفنا في الصدد المبرر الأول وهو "الحرص على أن ننأى بتنظيمنا وأنفسنا عن الغوغائية التي ليست هي من الفكر في شيء" (ص246)

والغوغائية من المفردات القدحية المفضلة عند الصفوة لوصف بعض المظاهر الشعبية أو الشعبوية. ولكن ذلك يؤكد أن فريق أمانة "الفكر والمنهجية" أو "الفكر والدعوة" في تعديل لاحق، حذر في موقفه من الجماهير والغوغاء والرجرجة. وينسحب وصف (حيدر طه) لمنصور عليهم جميعا: "فمزاجه ليس حزبيا ولا جماهيريا، فهو يميل بقدر ما توفر له الظروف للعمل ما بين الكواليس وخشبة المسرح وحسب ما تمليه عليه المهمات والمسؤوليات، أو وفق ما يرغب. وعندما تدلهم الأجواء يميل إلى تكثيف نشاطه في الساحات والدوائر الخارجية التي لا ينافسه فيها أحد. فهو أقدر على قيادتها، وخبير بمسالكها". (ص413).

عجز عطارو تنظير مايو في تحويل الانقلاب العسكري التآمري إلى ثورة شعبية واشتراكية أيضا. وقد نسوا قاعدة هامة لـ (قرامشي) وهي أن طريقة الوصول إلى السلطة هي التي تحدد كل مسار هذه السلطة حتى النهاية. وأصيب المنظرون بالخيبة، وكان أكثرهم إحباطا (منصور خالد) والذي كتب بكثافة وصدق عن التجربة. ولكن فات عليه تحليل طبيعة النظام بعمق، وركن للسذاجة أو حسن النية، وقد يكون الغرض؛حين كتب عن سلطة مايو:

"كانت الثورة على أيامها تلك في صراع بين مدرستين.. واحدة تري في الدستور انتقاصا من الثورة وتدعو لما تسميه بالشرعية الثورية. والثانية لا تري هذا الرأي بل تري في ما يسمونه بالشرعية الدستورية مغالطة فكرية وقانونية.. فالانقلاب الثوري يصبح شرعيا يوم أن يستتب له الأمر ويتسلم مقاليد الأمور بفعالية ويحظى برضا الناس وهو دوما رضى نسبي". (ص278) وهذه هي شرعية الغلبة أو الأمر الواقع، والنتيجة واحدة بسبب غياب الحريات، وهي: حكم الفرد المستبد. رغم أن (منصور خالد) يتحدث عن ما يشبه الضمانات، وكتب حينها: "أن سعي الثورة وسعي قائدها هو أن لا تستبدل السلطة الاستثنائية لمجموعة بالسلطة المطلقة لفرد.. وان لا أن تستبدل الاوليغاركية بالتفرد.. بل كان سعي الثورة هو إنشاء دولة مؤسسات يسودها النظام والعدل. فبهذا وحده يمكن للثورات الهادفة أن تحقق غاياتها وبهذا وحده يمكن للأنظمة أن تبقي وتنجز". (ص279). ونعلم جيدا كيف سار تاريخ مايو حتى بعد وضع الدستور المثالي.

لم يكن من المنطقي للنميري الذي ضرب الأنصار بالطائرات في الجزيرة (أبا) في مارس 1970، وأقام المذابح للشيوعيين في يوليو 1971، وقضي على كل المؤامرات؛ أن يرضي بتقييد أي دستور أو مؤسسات. فقد كان يحل اللجان والمجالس، ويعدّل الوزارات؛ كما يشاء له مزاجه. واستخدم كل ذلك في المناورات واللعب على التناقضات منعا لتكوين أي مراكز قوى أو معارضة محتملة. وافقد مجلس الشعب أي دور رقابي وصارت مهمته التمرير الآلي للقرارات. وفكرة الحكم المحلي كوسيلة للتغيير من القاعدة، فقد انتهي حلم "الثورة الإدارية" بعد أن غادر عرابه (جعفر بخيت) الوزارة في عام 1975. وتحول الاتحاد الاشتراكي إلى بوق للدعاية الحكومية، عوضا عن القيام بدور التعبئة الشعبية. ويكتب (وودوارد) عن هذا التحول: "وبدلا من أن ينظر نميري إلى نفسه كمناور سياسي بارع، كان يري نفسه كقائد شعبي وكقيم على أداء الوزارات والمؤسسات، يحاكمها من أعلي لمصلحة الشعب، وكقائد ملهم قادر على تعبئة الشعب حوله. وإذا كان البعض قد وصف هذا الوضع "بالديمقراطية الرئاسية" فقد كان السودان يسير بالفعل في طريق حكم فردي، على حساب المؤسسات التي صنعها نظام النميري نفسه". (ص174).

تراجع النظام المايوي عن الأيديولوجيات التي ملأت الساحة السياسية في الأيام الأولي.

ولم يعد الحديث عن الاشتراكية بعد عام 1971 يثير الاهتمام بل تبرأ الكثيرون من مواقفهم التقدمية السابقة، خشية نسبهم للشيوعية. وضمن هذه الفوضى والتراجعات، لم يعد للفكر وهجه القديم بسبب الإحباط واللامبالاة بين المثقفين. ودخل نظام مايو في مغامرة قيام حركة ثورية بدون نظرية ثورية، وكانت النتيجة صعود التكنوقراط على حساب الإيديولوجيين.

العالمثالثية وعنف اللغة عند منصور خالد

ينتمي (منصور خالد) في تناول الديمقراطية إلى مدرسة فكر الأزمة أو التي قد يسميها البعض (الأزمولوجي) أو علم الأزمة، وقد أهتم علماء الاجتماع بظاهرة الأزمة مع تصاعد أوضاع الصراع، وتفاقم التخلف بكل أشكاله. وقد أفرد الاجتماعي (أحمد مجدي حجازي) كتابا كاملا للموضوع، عنوانه: "علم اجتماع الأزمة" (دار قباء، 1998). كما أصدر (مازن مرسول): "سوسيولوجيا الأزمة – المجتمع العراقي نموذجا"، (بغداد 2008) وفي السودان، وأصدر (عبد العزيز حسين الصاوي) كتابا عنوانه: "أزمة المصير السوداني" (القاهرة، 1999). وكتب (عطا البطحاني): أزمة الحكم في السودان – أزمة هيمنة أم هيمنة أزمة؟ (الخرطوم، 2011). وكتابي: "أزمة الإسلام السياسي". وحتى السفير الأمريكي السابق، ج. نورمان أندرسون له: "السودان في أزمة.. إخفاق الديمقراطية"، (ترجمة إبراهيم جعفر). وقد لا يستخدم المفهوم مباشرة ولكن يبقي المضمون والفحوى، مثل المأزق أو المحنة. إذ نجد: "السودان المأزق التاريخي وآفاق المستقبل" لمحمد أبو القاسم حاج حمد؛ و"محنة النخبة السودانية" لفتحي الضو. ويكثر الحديث عن الأزمة والأزمات في العديد من أدبيات تحليل الأوضاع في السودان، حيث تتكرر عناوين مثل: أزمة الهوية السودانية، أزمة دارفور، أزمة الحكم، الأزمة الاقتصادية، أزمة الحكم، وإدارة الأزمات والكوارث وندوة: الأزمة الوطنية السودانية (الدوحة). وعلي المستوي العالمي تشكلت: مجموعة الأزمات الدولية (International Crisis Group).

يقع فكر (منصور) في قلب هذا التيار الفكري في فهمه ومواقفه من الديمقراطية. فقد

اقتنع اقتناعا تاما بفشل التجارب الديمقراطية في السودان منذ الاستقلال، وهذا مظهر الأزمة. وفي بحثه عن أسبابها وعواملها، فهو يسعي من هذا خلال هذا المدخل لتأكيد فرضياته ثم إقناع الآخرين بنتائجه بواسطة تبني منهج الأزمة. وبهذا المنهج يضع فشل الديمقراطية ضمن الأزمة الشاملة، وفي صميمها فشل النخبة. وقد كتب مبكرا: "إن السودان يعيش اليوم أزمة حضارية (...) أزمة تتبدي مظاهرها في القيادات.. وتتبدي في المؤسسات.. وتتبدي في القيم والأخلاقيات". (حوار..، ص121). ويكرر قوله بعد سنين: ".. والأزمة السودانية في تقديرنا ليست هي أزمة حكم وأزمة هوية فحسب وإنما هي قبل هذا أزمة رؤية". (النخبة.. ج1 ص15) وفي النص الأول يُرجع الأزمة إلى التناقض بين مجتمع بدوي متخلف تحكمه دولة عصرية أو نريد لها أن تكون كذلك. وحسب منطقه، لا يمكن حل هذه المعادلة الصعبة إلا بالفكر الأصيل. وهنا يحمل الأحزاب التي ولدت في جو فكري عقيم، المسؤولية. وفي النص الآخر، يصل إلى نفس النتيجة عن طريق مختلف، حيث يقول: "والمأزوم هو تلك الأقلية الإستراتيجية من صفوة المثقفين أو بالحري المتعلمين التي افترضت لنفسها – التعبير وصنع القرار باسم هؤلاء جميعا (يقصد المواطنين العاديين: أوهاج، تيّه، وسر الختم – كما عددهم) بحكم سيطرتها على الحكم والمال والتعليم ووسائل الإعلام الحديث". (نفس المصدر السابق).

يعمل مجددا على أيديولوجية (الأزمة) في حواره مع (الأكتوبريين) الداعين للتغيير الاجتماعي الجذري. ويقرر أن محنة هؤلاء مزدوجة فهي على جانب منها (أزمة فكرية)، وفي جانب آخر (أزمة منهجية). فهو يرى أن "التغيير الاجتماعي فعل يسبقه تعبير عن هذا الفعل كما يسبق ذلك التعبير تصور فكري". ولا يقف الأمر عند هذا الحد، لأن منطق التغيير الاجتماعي "يقتضي رؤية إستراتيجية متكاملة، وبرمجة رصينة لهذه الرؤية تنعكس في أجندة محددة للتغيير كما يقتضي تنظيما وعائيا يستوعب القوي ذات المصلحة في التغيير حتى تصبح قادرة على أن تحمي وتنفذ أجندة التغيير المطلوب". (النخبة.. ج1 ص79). وواضح في نظره أن حل الأزمة في بناء التنظيم الفعّال صاحب الرؤية الفكرية والبرنامج، والذي يؤسس لدولة عصرية. ويكتب: "التحول الحضاري في مجتمع العلم والتكنية لا يتم إلا عن طريق دولة عصرية.. والدولة العصرية لا يقودها إلا القلة التي تعيش العصر – أو تكاد تعيش في العصر". (حوار..، ص164).

يري (منصور) أن القضية الرئيسية الحضارية هي في نقل المجتمع إلى أعتاب القرن العشرين دون الدخول في متاهات فكرية وجدل عقيم. ويصبح واجب الصفوة الرائدة هو البحث عن نهج أصيل يستهدي بتحارب الإنسانية وأفكارها دون عقد أو وجل (ص200) وقد يجد لهذه الصفوة الأعذار ولكن لا تعفيها عن المسؤولية التاريخية، حين يقول أنها أقلية مسحوقة (ص164). ولذا، يطلب منها حل إشكالية: "كيف يمكن لنا التوفيق بين الدولة العصرية والمجتمع البدائي". (حوار...، ص164). أولا، صعقت حين رأيت (منصور خالد) العالمثالي الأصيل يستخدم مصطلح الأنثروبولوجيا الاستعمارية لوصف بعض تلك الشعوب بـ"بدائية" (primitive). وهذه لفظة أصبحت من العاديات – كما يقول هو نفسه عن بعض الشخصيات والكلمات. ويفضل البعض كلمة بديئة من البد في سلم التطور، أو دمج الثقافي والاقتصادي لتسمي الدول أو المجتمعات النامية، أو حتى الدول المتخلفة. وكل هذا تجنبا لكلمة "بدائية"حتى تهجر وتختفي. ولكن هذا الموقف المتطرف حضاريا، لا يمنعه من تقديم – ما اسماه – "جمباز عقلي" لهذه الصفوة المسكينة. ويعرفه بأنه: "لا يعني شيئا غير أن تحتشد الصفوة في جدية للبحث والتحليل والتقييم لخلق المناخ الفكري، بل ولخلق الفكر الأصيل". (ص164).

يخلص (منصور) إلى أن فشل النخبة يكمن في عدم قدرتها على تحديد وسيلتها الأنجع. وهنا توصل إلى وجود ثلاث مدارس تتجاذب مواقع السلطة: مدرسة أهل النظر والفعل، ومدرسة أهل النظر بلا قدرة على الفعل، ومدرسة أهل الفعل بلا نظر. وهذه ظاهرة سياسية عامة، ولكنه يضيف لها كخصوصية سودانية، ما أسماها: مدرسة المشاغبين السياسيين. ويري أن المدرسة الأولي – سواءا الماركسية أو الليبرالية – عجزت لسبب أو لآخر عن ترجمة رؤاها واقعيا. وهذا ما ينطبق أيضا على أهل النظر بلا فعل. أما مدرسة الفعل بلا نظر، فخير من يمثلها العسكر. فهم يحاولون تقديم حلول لمشكلات دون الغوص في الأسباب الجوهرية، لذلك تظل حلولهم مؤقتة. وهو في النهاية يركن لدعوة تميل أكثر للبراقماتية، وذلك لأن مشكلات السودان – حسب رأيه – مشكلات وجود وبقاء مثل المجاعة، والتدهور البيئي، والعنف. وفي النهاية "المطلوب من الحاكم أيّا كانت ديانته السياسية هو الحل العملي لهذه المشكلات بدلا من الهروب منها إلى الأمام بالاستغراق في الحديث عن

النظريات التي تهدي الحكم لأن لكل من هذه النظريات منهج أدائي". (النخبة. . ج1ص60-64).

يعبر عن نفس مشكلة النخبة بلغة أخرى، حين يرجع الأزمة إلى "اختلال الرؤية الإستراتيجية عند دعاة التغيير". ويتخذ من ثورة 21 أكتوبر 1964 نقطة فاصلة في تاريخ السودان. ولكنها صارت ببساطة – ضمن ما ندعوه: الفرص الضائعة. فقد افتقدت الثورة القيادة الموحدة، ولكن الأهم من ذلك، افتقاد الجميع للرؤية المشتركة لقضايا السودان المحورية. ولذلك، انتهي أمر قيادة الثورة – وفق منصور – إلى نوعين من الرجال: سياسيو الصدفة الذين يجمع عليهم الناس لأنهم يمثلون قاسما مشتركا أدني ولا يثيرون حفيظة أحد. والنوع الثاني، المزايدون بالثورية، والذين حملت مزايداتهم هذه كثيرا من القادرين على العطاء على ترك الساحة "لهذه الانتهازية الممسوخة". (المصدر السابق، ص43). ويكرر دعوته القديمة – الجديدة للحوار: "من أجل الاصطلاح فيما بينهم على يقين حول القضايا التي يشتجر حولها الخلاف باعتبار أن ليس في أمور الحياة الدهرية مسلمات تلقائية". (ص51).

احتفي اليساريون والليبراليون بكتابات (منصور خالد) عقب ثورة أكتوبر 1964 لسبب بسيط هو أنهم وجدوا من يتحمل نيابة عنهم مسؤولية الكتابة والتوثيق؛ وكأنها فرض كفاية إذا قام به البعض سقط عن الباقين. مع أن المدقق في كتاباته خلال تلك الفترة لا يجد لديه إيمانا موحدا بالديمقراطية أو على الأقل يقيدها بكثير من الشروط. ففي مقال بعنوان: "الهيكل الدستوري بين الحزب الواحد والجبهة المتحدة" نشر بعد أربعة أشهر من الثورة (جريدة الأيام 25 فبراير 1965)، كان شديد التحفظ في موقفه من الديمقراطية الليبرالية. ولا ننسي أنه كان يكتب من (الجزائر) وسط الحماس الدافق لما يسمي بـ: "الديمقراطية الجديدة". ولذلك، لم يكن غريبا أن يستهل حديثه عن المبادئ الأساسية للدستور، بالقول: "التقليديون يحدثوننا ويطيلون الحديث عن حقوق الفرد وحرياته الأساسية تحت ظل الدستور". (حوار...، ص23) فقد وصمهم من البداية بالتقليدية، وما تحمله الكلمة من عدم المواكبة والجمود، وسرعان ما يحاول إثبات تجاوز الزمن لمبادئ الحريات الأساسية حين ظهرت لأول مرة. فهو يعيدها لظروف شديدة الخصوصية في ارتباطها باندلاع الثورة الفرنسية عام 1789. ولكنه يري أنه مع زوال ظروف ظهورها تزول الحاجة للتمسك بها، يكتب: "والحريات الأساسية فسرت بأنها

حرية الحياة وحرية الفكر وحرية التنقل وحرية الاجتماع وحرية العقيدة إلى آخر القائمة الضافية. إلا أن التطور الذي طرأ على المجتمع الإنساني في القرن التاسع عشر والقرن العشرين أبان للناس أن هذه الحريات في معناها التقليدي إنما هي وهم شائع". (نفس المصدر السابق).

ركز منصور خالد في حديثة عن فشل النخبة على النتائج، ولكنه لم يتعمق في الأسباب. فهو يعدد مظاهر الفشل في الحياة العامة، والذي يطال الانهيارات في الخدمة المدنية والاقتصاد والدستور والسياسة الخارجية. ويصل إلى سببين: الأول: لم يتغير المثقفون من خلال العلم والمعرفة والاحتكاك بالآخر. كما لم يشاركوا في الذي قرره منصور ورفاقه. ويقول بأن رسائل الصحاب زادته يقينا بأن أزمة السودان هي في جوهرها هي أزمة مثقفين (حوار..، ص178). ففي حوار عقب رسالة من صديقه (محيي الدين) من الداخل، يتوق فيها للعودة لباريس مجددا، نقرأ:

– قال أن ضميري يقلقني.. المثقف السوداني إمّا انتهازي أو هارب.. ولابد أن يكون هنالك مكان لطائفة ثالثة..

– قلت ألا مكان لطائفة ثالثة في هذا الإطار.. وإن جاز لي أن أعزيك وأتعزى معك فسأقول أن الهرب إلى باريس أشرف من الهرب إلى المقرن وما حوله من خمارات يعرج عليها أشقياء البلد... باريس يا صديقي تحفظ لك بكارتك الفكرية" (حوار..، ص177). ويقول بأن رسائل الصحاب زادته يقينا بأن أزمة السودان هي في جوهرها هي أزمة مثقفين (حوار..، ص178) هذا هو نفس الشخص الذي لا يتوقف عن الدعوة للأصالة. وقد هذا الحوار سبب انتقال (منصور) من حوار الصفوة لإعلان "إدمان النخبة للفشل" بعد أقل من عشر سنوات (1969–1978). ومن الملاحظ أن انقلاب مايو كان بعد شهر واحد من هذا المقال، حيث استقر بعدها (منصور) سنوات مع النظام الجديد لتجريب أفكاره المبعثرة في ثنايا هذا الحوار.

يتابع تشخيص الأزمة ليصل لعجز الأحزاب دون استثناء – التقليدية والحديثة – ليخلص إلى فشل الديمقراطية المجربة في السودان، وضرورة البحث عن بديل. ويقرر (منصور) أن العقم الفكري أنتج الأحزاب السودانية التي كان من الطبيعي "أن تنحرف لتصبح واجهات أو بديلات ممسوخة للطائفية والقبلية.. أقول بديلا ممسوخا لأن الأحزاب قد أخذت

من الطائفية كل جوانبها السلبية ولكنها لم تأخذ شيئا واحدا من الجوانب الايجابية فيها". (حوار..، ص122). وهذه بعض مظاهر تأصيل (منصور) فهو يري في الطائفية والقبلية، ايجابيات تتمثل – حسب قوله – في التكافل والتآزر الاجتماعي بين التابعين، كما أن القيادات: "كانت قيادات خلقية ولذا فهي لم تلجأ في معاملتها مع أنصارها إلى الدس، والمخاتلة والتمويهات.. فكانت الزعامة زعامة أبوية فهي بالضرورة زعامة عادلة بين الأبناء". (نفس المصدر السابق). وكان يتوقع أن تنحسر الطائفية والقبلية مع دخول الدولة العصرية، وتظهر أجهزة سياسية تناسب متطلبات الدولة الحديثة. ولكن خلافا للتوقعات، وهذا أمر طبيعي بسبب وجود تيار توفيقي مثل الذي هذا الذي عرضه هو. إذ لم تلق القوى التقليدية رفضا جذريا، فقد رأينا كيف عاد الخريجون المتمردون لأحضان الطائفية. ولكن (منصور) رغم موقفه المهادن، يلعن التطور الذي حدث.

وجد (منصور) المتطلع لحداثة الدولة والراغب في الوقت نفسه في استمرار ايجابيات الطائفية؛ وضعا أثار سخطه ولعنته: "ولكن الكارثة ليست في طائفية الأحزاب بقدر ما هي في أن الأحزاب أصبحت مسخا للطوائف.. فالحزبية طائفية بلا أخلاقيات الطائفية.. والحزبية قبلية بلا تكاتف أو تكافل القبلية". (المصدر نفسه). ولكن (منصور) بموقفه اللاتاريخي (ahistorical) لم يستطع أن يستوعب استحالة نقل مؤسسة أو تنظيم اجتماعي ناتج فترة تاريخية محددة لزمن مختلف، دون أن تتغير (تصبح مسخا!). ويتحسر على تخلفنا عن العالم الذي وصل القمر، بينما نحن قابعون في "بلقع فكري". ويطلق غضبة مضرية على واقع وطنه: "وفي حال كهذه يجد الناس أنفسهم أمام اختيار عسير مضن.. فالاختيار بين الكيانات القائمة ليس اختيارا بين الحسن والأحسن.. ولا اختيارا بين الحسن والسيْ.. ولا اختيارا بين السيء والأسوأ.. إنما هو – في واقع الأمر – اختيار بين الكارثة والفجيعة". (ص125) وهذه الصيحة القوية ترضي ضميره لكي يرفض التعددية الحزبية على الطريقة السودانية.

يعتقد (منصور) في ضرورة الانفتاح على العالم الخارجي والحوار معه باستمرار خشية العزلة. ولكن هذا المطلب يبقي شديد التعقيد مع توفيقيته صعبة التحقق التي لا تخلو من تتريث. فهو يؤكد بحسم أن: "نقطة الانطلاق لأية حركة للتجديد في المجتمع هي التراث القومي لذلك المجتمع" (النخبة..، ج1 ص201) ويستدل على ذلك بـ: "نجاح" الثورة الجزائرية

بسبب: "وفائها لينابيعها الروحية وتراثها القومي وانفتاحها نحو العصر الحديث". ويضمّن (ميثاق طرابلس) هذه التوفيقية حين يقول: "أن ثقافة المجتمع الجديد هي ثقافة قومية وعلمية وثورية". ويشرح بأن القومية هي العروبة والإسلام؛ والعلمية هي التصنيع والتكنولوجيا. ولكن التجربة أثبتت صعوبة تعايش التراث مع الآخر أو الحديث. فقد ساعدت عملية التعريب والتأسلم إلى انتشار الفكر المحافظ والسلفي والجهاد. وهذا ما ادخل جزائر.

ينتقد (منصور خالد) الديمقراطيات السودانية ولا يبكي على فقدانها:

"أما الزعم بان هذا الانقلاب أو غيره ما وقعوا إلا لفشل النظام الديمقراطي التعددي فقول مردود لأن الذي سقط لم يكن نظاما مدنيا، ولا تعدديا، ولا ديمقراطيا في نظر كل أهل السودان وفي ذات اللحظة". (النخبة.. ج2، ص259). فهي لم تمارس التعددية القائمة على حرية الفكر والعقيدة لأنها كانت ترفع دائما سلاح التكفير خاصة على المطالبين بالفصل بين الدين والسياسة. ويؤكد غياب الديمقراطية كثقافة قبل أن تكون نظما ومؤسسات، بحيث تحكم كل علاقات الأحزاب والنقابات والمجتمع المدني، والنظم الاجتماعية مثل الأسرة والتعليم. ولم يكن مدنيا لان الحرب كانت مستمرة في بعض أنحاء الوطن.

لا يرفض (منصور خالد) الديمقراطية الليبرالية بصورة مطلقة ولكنه يقع في فخ خطأ ترتيب الأولويات، ويضع شروطا معطّلة أو ملغية للديمقراطية في كل أشكالها. إذ يرى أن "حرية التعبير لا تعني شيئا بالنسبة للجاهل.. وحرية التنقل إنما هي باطل الأباطيل لمن لا يملك أجرة النقل.. وحرية التعليم ليست إلا تضليلا في وضع يرغم الطفل في يفاعته على العمل بحثا عن لقمة العيش". (ص24) وكانت النتيجة، انتقال مركز الثقل في هذا الجدل من الحديث عن القهر الفكري إلى الحديث عن القهر الاقتصادي والاجتماعي. ولكن كل هذا لا يبرر تأجيل أو تغييب الحريات الأساسية، ولقد أثبتت التجربة حدوث كارثة حتمية في هذه الحالة. فقد تمت في اغلب هذه الدول، التضحية بالحرية من أجل الخبز والتنمية، وكان الحصاد فقدان الحرية والخبز معا واستدامة الديكتاتوريات. صحيح أن الحريات الأساسية ليست مجرد إمكانيات قانونية، وإنما حقوق لتمكين الشعب في المشاركة الحقيقية. وهذا يعني الالتزام المستمر في الدفاع عنها وحمايتها. لقد ارتكب كثير من المثقفين غير التقليديين خطأ التنازل عن الأولوية المتساوية لكل الحقوق معا وفي تزامن موحد.

نلاحظ أن مشكلة ترتيب الأولويات لازمت موقف (منصور) من الديمقراطية، خاصة بعد انقلاب 25 مايو 1969. فقد كتب يقول بوجود قضيتين تواجهان النخبة السودانية. الأولي، الوحدة الوطنية، والثانية، هي التنمية أو الخروج من أسر التخلف. ثم يضيف بأنه تنبعث من هاتين القضيتين المحوريتين قضية ثالثة ذات ارتباط وثيق بكليهما، هي قضية الديمقراطية. ويتوقف لكي يذكرنا بان فهمه للديمقراطية: "يتجاوز الفهم الآلي أو الإجرائي الذي يفهمه بها البعض، فللديمقراطية أبعاد اجتماعية وأبعاد اقتصادية لا تعكسها النصوص الدستورية وحدها وإنما تعبر عنها سياسات قصدية تصحب تلك النصوص. كما أن لها أبعادا ثقافية لن تمحو نتوءاتها الحيل الدستورية، أو تلغيها معادلات الحسابات الإحصائية للقوى البرلمانية وإنما يشجب تلك النتوءات الاصطلاح الوطني على الأساسيات في ظل وفاق شامل.. شمولا جغرافيا وموضوعيا". (النخبة..، ج1ص58). ومن بين السطور يظهر الاستخفاف بفكرة الأغلبية: معادلات إحصائية، كم تتسرب فكرة الوحدانية والتوحيد: الاصطلاح الوطني والوفاق أي غياب الاختلاف.

يري (منصور) أن الديمقراطيات التي مورست في السودان، لا تستحق الرحمة أو البكاء عليها. فهي مسخ مشوه، يصوره في سخرية مرة، قائلا: "ولا نتحدث عن التعددية بأصلها المعروف، وإنما بصورتها المسيخة التي عرفها السودان (قشرة) عصرية خارجية ألصقت على (جالوص) سوداني متين أعمل أيديهم فيه طيانون مهرة". (النخبة..، ج1 ص92). وفي موقع آخر، يطلب منّا تبني حكمة أهل البادية: العرجاء لمراحها، ليسمي المشهد (المُراح السياسي). (ص123).

بسبب كل التحفظات السابقة على الليبرالية، انحاز (منصور) لخيار الحزب الواحد. ونلاحظ إعجابا وتمجيدا لتجارب مصر، الجزائر، غانا، في تلك الفترة. فهو يقول أن أول ما فكر فيه سياسيو الدول حديثة الاستقلال هو "تطبيق مفاهيم الديمقراطية الغربية على بلادهم تطبيقا حرفيا أرعن فكلهم قد نهل من معين الثقافة الغربية مع اختلاف في درجة الهضم والاستيعاب". (ص26) ولكنهم اتفقوا –مع تفاوت في الدرجة– على أن الديمقراطية الليبرالية بما تتضمنه من مبادئ لا يمكن أن تطبق في بلاد ثلاثة أرباع أهلها أميون يعيشون في مستوي معيشي متدن ودون المستوي الإنساني. ويستنتج: "لذا فقد جنحت هذه البلاد إلى

تطبيق نظام الحزب الواحد كان ذلك عن طريق قرار برلماني كما هو الحال في كينيا، أو انقلاب عسكري كما هو الحال في سوريا أو استفتاء شعبي كما هو الحال في غانا". (ص26). أما بالنسبة للسودان، فهو يعبر عن حيرة حسمها بالمشاركة في نظام مايو: "أين السودان بواقعه الشائك من كل هذا؟ أين هو بطوائفه وقبائله وفصائله؟ صادق من يقول إن هذا الواقع يجعل من الحزب الواحد ضرورة وأن هذا الواقع عينه يجعل منه استحالة عملية". (ص27). فنظام الحزب الواحد –حسب رأيه– يرتكز على دعامتين: أولاهما القاعدة، وهي قد تكون من الصفوة في حالة الأحزاب الطليعية مثل جبهة التحرير في الجزائر، أو من الجماهير العريضة كحزب التجمع الديمقراطي السوداني في مالي. وثانيتهما هي العقائدية السياسي (ويقصد الأيديولوجية). وهي التي تضفي على الحزب الواحد أهمية خاصة في البلاد النامية مثل السودان. فهي تقدم ضمن أهداف أخرى، الأسس التي تقوم عليها خطط أوضاع الناس الاقتصادية والاجتماعية. كما تقدم لهم عنصرا يوحد بين أطرافها المتنازعة ويثبت كيانها القومي. (ص27).

يصل مباشرة وسريعا لحقيقة أن الجذور الاجتماعية لواقع السودان الشائك والمعقد، تجعل من هذه الفكرة استحالة أن أردنا تطبيق نفس هذه الوصفة. وذلك، لأن الخلافات الحزبية السودانية عميقة ومشخصنة. وهذا ما جعله يبحث عن مخرج جديد، فوجدها في تجربة مؤتمر الخريجين. فهي، كما يكتب: "إن ترجمت إلى واقع العصر يمكن أن تكون سابقة جديرة بالاتباع". ويهمه الوصول إلى: "فكرة تجمع في إطار جبهة أو مؤتمر أو تكتل ذي مبادئ تعالج الوضع الاقتصادي والهيكل السياسي، والحريات الأساسية والسياسة الخارجية". (ص28). ولكن هذه المقارنة غير دقيقة ولا موفقة، لأن إدارة منتدى غير إدارة الدولة. وأظن أنه قد تابع من خلال قراءاته، الخلافات الحادة وغير الموضوعية التي كانت تندلع كل عام في انتخابات الدورة الجديدة. والأهم من كل هذا، هو أن الأحزاب التي يرفضها الآن، هي نتاج لمؤتمر الخريجين. وانتظر (منصور) أربع سنوات أخرى، حتى يهيء عسكر مايو المسرح لتجربة الحزب الواحد. ورغم أن التغيير قامت به قلة متآمرة ديناميكية أكثر من الآخرين، ولم تكن تمتلك القاعدة ولا الجماهير العريضة؛ فقد قبل بها كوسيلة تغيير عجز عنه الغير أي الأحزاب. وكان في منتصف ستينيات القرن الماضي، يقول: "إن النظام الذي

ننشده يجب أن يكون نظاما يرتكز على الترابط الوثيق بين الحرية السياسية والعدالة الاجتماعية". (حوار..، ص121) ولكن النظام الذي سانده وشرعنه، فشل في تحقيق الهدفين، ولم يغادره (منصور) بسبب هذا التقصير، على الأقل حسب حيثيات الخروج المعلنة.

يتميز الفكر السياسي عند (منصور خالد) بإعجاب فائق بتجربة دول العالم الثالث التي اختارت نظام الحزب الواحد، وقد عبّر عن هذا الموقف بلا لبس في دفاعه عن (نكروما) وتجربته. فقد كتب مقالا في مجلة (الطليعة) المصرية، عنوانه: "إفريقيا بلا نكروما... هاملت بدون أمير الدنمارك" (عدد يوليو 1966 وأعاد نشره في كتاب: حوار مع الصفوة). وقد مثّل المقال خلاصة محكمة لأيديولوجية (منصور) في تلك الفترة. وقد وفر لنا جهدا كبيرا في التنقيب لأنها عصارة مركزة صيغت بمزاج. فهو يري فيما حدث أكثر من رزء على إفريقيا ولكن لا يريد أن يرثيه بل قصده هو إجلاء حقيقة "النكرومية" وفيلسوفها: "بعيدا عن الأكاذيب الشريدة التي تروجها وسائل الإعلام الغربية... وبعيدا عن الاتهامات والأحكام الساذجة عن الدكتاتورية والطغيان التي يصدرها قائلوها وفق مقاييس نبذتها إفريقيا الجديدة". (ص204) والخوف في غمار جدتها أن تنبذ إفريقيا، الديمقراطية بسبب مصدرها الغربي الذي جلب الاستعمار أيضا. وهذا بالفعل ما مجده (منصور)، فقد شهدت الستينيات "مولد تشييد هيكل الحكم الجديد، ومولد تطبيق فلسفة للحكم جديدة. جديد وجديدة بالنسبة للأفكار السائدة في رؤوس الكثيرين من مثقفي إفريقيا الذين مسحت الصفة الغربية وعيهم الذاتي وكبلت إرادتهم بعقد النقص". (ص204). وانجاز الثورة الثانية بعد الاستقلال السياسي، هو "استرداد إفريقيا لشخصيتها واستعادتها لطاقاتها وقدراتها" مع قناعة بأن "طريق الخلاص لإفريقيا لابد أن يستنبط من واقعها، وتستمد من تراثها، ولابد أن يسترشد بتجارب الدول النامية التي سبقتها". (ص205) أما أفكار هذا الخيار، فهي باختصار: "الوحدانية الحزبية في تجميع شعبي واحد.. تأكيد الشخصية الإفريقية بالعودة للجذور.. منهاج اشتراكي في الاقتصاد يضمن الكفاية العادلة". (ص206).

يقرر أن (نكروما) لا يختلف في دعوته للحزب الواحد عن غيره من ساسة إفريقيا الثوريين، ويعود هذا إلى سببين: أولهما أن الدولة الجديدة إنما تسعي لخلق كيان سياسي لم

يكن موجودا في الماضي، يتحول فيه الولاء من القبلية أو الإقليمية أو العنصرية إلى سلطة مركزية تقدمية. وثانيهما هو أن معركة البقاء والتنمية تتطلب التخطيط وحشد الطاقات وفرض التضحيات، وكل هذا – حسب رأيهم – لا يتوفر في نظام ديمقراطي بالمفهوم الغربي يبيح الحرية حتى لأعداء الحرية، "الذي يعمل ضد وحدة القطر عدو للحرية، والذي يعمل لإذكاء نار الفوارق العنصرية أو الإقليمية عدو للحرية، والذي يعوق سير الاقتصاد الوطني في الطريق الذي يحقق العيش الكريم للغالبية العامة من الشعب عدو للحرية". (ص207). وقد فكرة "أعداء الشعب أو الثورة" هي أقوي مبررات ودعائم الدكتاتوريات الناشئة. ويكتب: "وجميع هؤلاء يمثلون قوى تعيش في مجتمعاتنا وتتمتع في المفاهيم الدستورية الغربية بحقوق هي في واقع الأمر لا تعني أكثر من حق التخريب... تخريب الكيان الجديد". (ص207). ومن هنا يتوجب علينا: "أن نعيد النظر في كل المبادئ الدستورية التي ورثناها عن الغرب.. مبدأ الحرية الفردية.. مبدأ استقلال القضاء.. مبدأ استقلال الخدمة المدنية.. مبدأ الحريات النقابية". (ص207).

يدخل (منصور) في مرافعة صعبة وعصية تتطلب جرأة وشجاعة فائقتين لتبرير ممارسات (نكروما) الدكتاتورية مهما كان نبل الغايات. ولا أدري كيف قفز على مواقفه في هذا المرافعة، وعاد موافقا على كثير من المبادئ التي تحفظ عليها؟ فهو يستهزئ بمبدأ الحرية الفردية "والقول رددته وسائل الإعلام الغربي دون أن تشير إلى عدد سجناء الوضع الجديد من شباب غانا الصناديد". (ص208) هل كل ما رددته وسائل الإعلام خاطئ؟ وهل يكفي ترددها لجعل الحق كذبا؟ مجرد مغالطات لا تذهب بعيدا لأن الكاتب يتساءل بعد سطور قليلة: من هم سجناء نكروما؟ اعتراف بوجود سجناء ولكنهم يستحقون السجن! فقد فاز (نكروما) في انتخابات عام 1954 بأغلبية بلغت 75% من أصوات البلاد. ووجد في البرلمان اثني عشر نائبا اسموا أنفسهم المعارضة الشمالية. ووقف (نكروما) ليعلن رئيس المجلس أنه لن يقبل أن يكون هناك شيء اسمه المعارضة الرسمية. وكان هذا أول إيذان رسمي من نكروما عن خط السير الذي سينتهجه. ويذيل هذا بإشارة ذات دلالات: "وكان نكروما يعرف أن اليمين العالمي وحليفته الرجعية المحلية لقادران على اللجوء إلى أكثر الأساليب غدرا للقضاء على الأفكار الجديدة ودعاتها" (ص209) ويذكرنا بما حدث لباتريس

لومومبا والمهدي بن بركة. ولكن (نكروما) الرحيم أطاح بالمخالفين من الوزراء والمسئولين بطريقة رءوفة: "وجميع هؤلاء قد انتهي بهم المطاف أما إلى النفي أو السجن، أو الإقصاء عن الحياة العامة لبعضهم دون حجز على حرياتهم، وكان هذا هو خطأ نكروما الأكبر.. فسقوط نكروما لم يقع لان الرجل كان طاغية جبارا وإنما لأنه لم يكن بطاغية جبّار". (ص210) ولا يقف (منصور) عند هذا الحد حمّال الأوجه، بل يفصح: "والمرفوضون – في مجتمع يعيش ثورة تغير وجه الحياة فلا يمكن معاملتهم بالتسامح والحسنى!" ولا يستدرك ما يقول بل يضيف بلا تردد: "فالذي يقاسي منه زعماء إفريقيا التقدميون والذي دفع ثمنه نكروما اليوم هو هذا التسامح الذي يبدونه نحو خصومهم.. بالرغم من كل الاتهامات التي تترى عن الدكتاتورية والطغيان، فالاشتراكية ما كانت لتقوم في روسيا لولا إرهاب جوزيف ستالين". (ص210).

يؤيد (منصور) دون تحفظ موقف (نكروما) الرافض لاستقلال الخدمة المدنية، والذي أورده في مقدمة لكتاب عن سيرته الذاتية: "بيد أن العدالة الاجتماعية والدستور الديمقراطي في حاجة إلى حماية في الفترة التي تعقب الاستقلال بتطبيق إجراءات صارمة. فبلا نظام لا يمكن للحرية أن تزدهر. والأساس لتطبيق هذا سيكون هو الخدمة المدنية الأمينة المخلصة ذات الولاء لحزب الأغلبية". (ص211). ولم يحاول (منصور) أن يجمّل أو يعدل الفكرة، بل يعمّق حزبنة أي حزبية الخدمة المدنية: "إذن فالخدمة المدنية ليست بهيكل مقدس.. الخدمة المدنية.. (خدمة) وما لم يكن العاملون فيها أمناء مخلصين ذوي ولاء للحزب الحاكم وإيمان بفكرة هذا الحزب فلا مكان لهم في المجتمع الجديد". (نفس المصدر).

أما كبرى الخطايا فهي موقف (منصور) من استقلال القضاء والذي أملاه التبرير وتمجيد (نكروما). فهو يبدأ بالقول: "لا أعرف شيئا اسمه قدسية القضاء" (ص213) ومن الذي قال بقدسيته فالجميع يتحدث عن استقلالية القضاء. ويندهش المرء حين يقرأ هذا الكلام لشخص درس القانون في (فرنسا)، ولكن ذلك يساعد في فهم أزمة السودان التي أولاها كل الاهتمام. يكتب: "واستقلال القضاء أمر اعتباري في بلد مثل البلد التي تقبل نمطا غربيا في الحكم يفترض وجود العديد من الأحزاب المتنافرة والعديد من التيارات المتضاربة، ينظر الناس إلى القضاء كفيصل فيما يشتجر بينهم من خلاف في أمورهم العامة والخاصة حتى الذي يمس منها الكيان الدستوري نفسه. أما في بلاد ارتضت (الوحدانية) في الدستور وفي فلسفة

الحكم لا مجال للقاضي بأن يصدر من الأحكام ما يهدد الكيان القائم أو ينتقص منه.. فالسيادة للأمة والمعبر عنها هو الحزب الواحد". (ص213). ولذلك، رأي في معاقبة رئيس القضاء الغاني (اركوكورسا) واجبا وضرورة لحماية الثورة وزعيمها؛ لأنه نظر "لمحاولة اغتيال نكروما لا كمحاولة تقويض الدولة الجديدة ولا كمؤامرة جسيمة لاغتيال حرية الأمة، وإنما كجريمة قانون عام تفسرها كتب الإثبات". (نفس المصدر). في هذه الحالة، إما أن يكون بكل الثورة التي وقعت في غانا "فلا مكان له إذن في النظام الجديد.. وإما أن يكون مدركا لكل هذا فيضحي متآمرا يجب أن يلقي جزاءه مع رصفائه من المتآمرين". (ص214) ولا يفوته الاستشهاد بحادثة (عبد الرازق السنهوري) المهينة للقضاء في مصر، ليس للاستنكار، ولكن إشادة بسابقة ثورية! ويورد سوابق من الدولة الغربية العريقة في الديمقراطية والتي تم فيها انتهاك استقلالية القضاء. ولكنه لا يفعل أكثر من تبرير الأخطاء بأخطاء مثلها، ويجعل من الخطأ القديم سابقة تاريخية.

نافح (منصور) حتى عن ظاهرة تأليه (نكروما) أو رفضه لذلك. وهناك قائمة طويلة بصفات مقدسة للزعيم مثل (الاوساجيفو) المنقذ والفادي. كما أسموه (بالكاتمانكو) أي المعصوم عن الضلال، و(النوقينو) أي المنيع و(الكوكودوريني) أي الذي لا يقهر. ويلجأ (منصور) لتبرير ذي أسس أنثروبولوجية خاصة بدور السحر كقوة اجتماعية لا يمكن إنكارها في تلك المجتمعات. فهو يعتبر أن (نكروما) واحد من أكثر زعماء إفريقيا ذكاءا، وأغناهم ثقافة، وأوضحهم رؤية، ما كان يظن بأنه إله أو نصف إله. (ص217) قد يكون العكس صحيح تماما، أن تجعله هذه المزايا والقدرات يوظف أو يستغل من يقدمونه كإله أو نصف إله وليس بالضرورة أن يقوم هو بنفسه بهذه المهمة. ويؤكد باقي الفقرة هذا الاحتمال، إذ يكتب: "ولكنه ككل قائد رشيد يعرف طاقات جنوده وقدراتهم، ما كان له إلا أن يحثهم بالأسلوب الذي يعون، ويخاطبهم باللسان الذي يدركون".

وقف (منصور) مدافعا مطلقا دون تحفظات، عن التجارب "الثورية" التي اختارت نظام الحزب الواحد، وللمفارقة، نجد موقفا مختلفا تماما عند (المحجوب). فهو يقول أنه عندما زار غانا عام 1958 نصح (نكروما): "انك تتمتع بأكثرية مريحة جدا في البرلمان، والمعارضة حيوية من أجل الحفاظ على النظام الديمقراطي. ولو كنت مكانك، لعملت على تقوية

المعارضة". (الديمقراطية...، ص316). ولم يوافق (نكروما)، بل أصر على أن المعارضة يجب أن تسحق، وسحقها بالفعل. ويروي (المحجوب) أنه عندما حكم (نكروما) على بعض وزرائه المقربين، بالإعدام، طلب منه استخدام صلاحيته في تخفيف الحكم، خاصة وأن العدالة الإفريقية تمتاز بالرحمة. ويذكر انه استجاب لندائه. (ص316)

أمّا (منصور) فقد ظهر شموليا ولم يراجع مواقف (الثوريين) الجدد، وفضل مبدأ: "أنصر أخاك ظالما أو مظلوما". وذلك، رغم أنه على مستوي المزاج والسلوك الخاص ليبرالي الهوى. ويجهد نفسه في الابتعاد عن ثورية العالم الثالث الفاقعة، وأيديولوجيتها الحدية. وفي البحث عن آليات التكيف والتوفيقية، يلعب حيلة الاختباء خلف اللغة الجزلة والكلمات الرنانة ذات الجرس المبهر. ويلتقي في هذه الخاصية مع الشيخ (حسن الترابي) وقد يرجع ذلك للتأثير الفرنسي حيث درسا، وتمثلا حرص فرنسا على أناقة لغتها مع أناقاتها الأخرى. كما أن دراسة القانون تتطلب الحرص والعناية باللغة لتجويد القرار وتوصيل الرسالة بلا لبس. ولكن هذا الاختيار مناسب ويليق بأفكار (الترابي) تراثية الجذر، بينما (منصور خالد) يقدم أفكارا حديثة في لغة معجمية كلاسيكية. وهذه إحدى مفارقاته وتناقضاته القارة، والتي تخرج من اللغة على المواقف الملتبسة. فأفكار الثورة والتقدم، والنهضة، والجماهير؛تضيق بلغة الجاحظ، وابن المقفع، والماوردي، والمعري، وتتوق للغة فرانز فانون، وجيفارا، ونيرودا، وناظم حكمت. وتجر الماضوية كاتبنا الحداثوي لدرجة أن يصدر أحد كتبه: (لا خير فينا إن لم نقلها) بما أسماها: خطبة الكتاب. وليت الأمر وقف عند هذه الشكلانية، فالمقدمة مثقل بالاستشهادات التراثية من قرآن وحديث وشعر. وقد لاحظت أن كل فقرة تنتهي بآية قرآنية (راجع الصفحات من 3 حتى 9).

تكثر هجرات (منصور) السياسية والفكرية، وقد يعتبرها البعض تذبذبا في الأفكار والمواقف. وقد يراها آخرون بحثا وقلقا فكريا مشروعا. وقد وصلت به الرحلة إلى براقماتية تقبل الانضمام لحركة تحمل السلاح، وإن لم يحمله شخصيا. وفي سؤال عن صراع البندقية والقلم وهل يعتقد أن الأولي صارت الأعلى صوتا؟ يجيب: "لا.. ولكن أنت في حاجة لها لماذا؟! دعنا نكون واقعيين إذا كنا نحن نتكلم عن سودان جديد فهذا بالضرورة يعني أن السودان القديم غير صالح وهو غير صالح لان هناك قوى ظلت تهيمن على القرار. وهذه

القوى هي نوعان الأول القوى التقليدية والثانية القوى الحديثة والتي أعني بها الشرائح المهيمنة على السلطة أو التي ظلت تهيمن عليها من غير الطريق الديمقراطي وهي المعتمدة على الجيش. وظل الحكم في السودان يتراوح بين دكتاتورية طائفية أو دكتاتورية عسكرية أو شبه عسكرية. وإذا كسر هذا الطوق فلابد من قوى نظيرة تحيدها. ومن الواضح لنا الآن ما الذي يجعل الدكتاتورية العسكرية الحاكمة في الخرطوم تتحاور مع الحركة في الوقت الذي تخمد فيه أي صوت دونها في بقية القطر؟ الإجابة ببساطة لأن الحركة الشعبية تملك البندقية. فأنت لا تستطيع أن تلقي البندقية طالما هناك بندقية موجهة إليك". (فتحي الضو، ص219).

تظهر براقماتية (منصور) في هذا الموقف، بجلاء ودون لبس، فهو مع التغيير ولا تهمه الوسيلة. فقد تكون التعاون مع نظام دكتاتوري يتبني صيغة الحزب الواحد أو قد تكون حركة إقليمية (رغم شعار السودان الجديد ولكن العبرة بالخواتيم) ترفع السلاح. وهنا ثغرة في الموقف يمكن تعميمها، فقد أيد كثير من النخبة الشمالية في الحركة، خيار الكفاح نظريا وفكريا ولكنهم لم يحاربوا على الأرض. وهذا وضع شاذ لم ألاحظه في أمريكا اللاتينية أو فيتنام أو حتى فلسطين.

يحتار المرء كثيرا في فهم تراثية وماضوية (منصور) وهل هي جزء أصيل في أصالة مبتغاة أم مجرد تنافس مع الأصوليين على التراث وألا يترك لهم حق الاستفراد به؟ فهناك دعوة للتأصيل والوسطية مبثوثة في كتابات (منصور) منذ أول إصداراته. كتاب. فهو يكرر الحديث عن الأصالة والخصوصية، وكأنه يزايد على الأصوليين. وحقيقة لماذا الإصرار على تديين منطق الدعوة للحوار وهو مطلب كل الأديان والثقافات؟ يكتب في "خطبة" مؤلفه: (لا خير فينا..) ما يلي: ".. بل أن الذي ندعو إليه هو ما يحث عليه ديننا الحنيف الذي نسعى لتمثل قيمه، والامتثال لأحكامه على أيام الدعوة للطهر والرشاد هذه.. (فلولا كان من القرون من قبلكم أولو بقية ينهون عن الفساد في الأرض إلا قليلا ممن انجينا منهم واتبع الذين ظلموا ما أترفوا فيه وكانوا مجرمين. وما كان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون) سورة هود116-117". (ص9). ويبعد عن نفسه أي شبهة تحاول تأويل مقاصد (منصور) من

الحوار والكتابة. فهو يؤكد في مقدمة كتاب: الفجر الكاذب: "فالذي نحن بصدده إنما هو في جانبه الأول امتداد لفكر ظللنا ندعو له منذ مطلع الستينيات (حوار مع النخبة) ونجادل بشأنه في مستهل الثمانينات (لا خير فينا إن لم نقلها)، وكان مدار ذلك الفكر وموضوع ذلك الجدل هو العمق الحضاري للدين، وأثره في التكوين الثقافي للمجتمع ومكانته في العالم المعاصر". (ص5) وأخشى أن تكون هذه فكرته الأساسية (concept) التي تقوم عليها كل عناصر إيديولوجيته ورؤيته للعالم.

رغم انطباعات الغربنة والتحديث التي تبعثها كتابات، ونقاشات، ونمط حياة (منصور خالد). فهو متهم بالغربنة وهو مرتاح لهذه التهمة؛ إلا أن من يخترق سطحه الظاهري، سرعان ما يجده في قلب المدرسة التي أطلق عليها ناظرها – الصادق المهدي: "الأصل والعصر". والعجيب أن (منصور) في كثير من الأحيان يظهر أكثر التصاقا بالأصل وابتعادا عن العصر من (الصادق). ورغم ميله للعقلانية إلا أن حديثه عن الثبات، يفقده أهم شروط العقلانية أعني التشككية. فهو يقول بأن منهجه في قضية الدين ظل هو العقلانية: "باعتبار أن العقل لا الخرافة هو الذي يعطي الحكمة الدينية ثباتها مع تبدل الأحوال". (المصدر السابق نفسه). ونجده هنا في أصالة كاملة ونصف قلب مع العصر. وهذا وضع عام في هذه المدرسة: الأصالة والموقف الازدواجي مع الآخر (الغرب). ولا تتعدي هذه التوفيقية مرحلة اللفظية أو الظاهرة الصوتية، في موضوع الاستقلالية والخصوصية. ويعتقد أصحاب هذه المدرسة أن هذا هو حل الأزمة الحضارية التي نعيشها راهنا. حقيقة، الحل ممكن نظريا فقط بالوعظ، والتحذير، والتخويف. ولكن، عمليا تركت الأسئلة الحاسمة مفتوحة وبلا رد: كيف نحدد الفواصل الحضارية بين مساهمة الأنا والآخر؟ ماذا نأخذ وماذا نرفض وهل هناك معيار موضوعي جامع مانع للاختيار خاصة لو تقاربت المضامين والفائدة؟

يتهم النخبة السودانية بالارتباط "بثقافة أوربية معينة خلق نوعا من الانحياز الفكري هو انحياز بلغ عند البعض حد الاستعباد الفكري". (ص164) وهنا لم يتبع الدقة التي وعد بها، فالنخبة السودانية قلدت أنماط سلوك مظهري فقط، ولم تقترب من الثقافة الراقية من فلسفة وفنون وآداب. لذلك، لم يستشهد بكتب أو مقالات أو نظريات سودانية يظهر فيها تقليد الغرب.

يدعو (منصور) مرارا للتدقيق في المصطلحات والوضوح في التعبير، ويقصد من كل ذلك أن يكون الحوار هادفا ومنطقيا. ويقول: "لكي تتضح الفكرة لا بد من الإحكام في التعبير اللغوي لان وضوح الفكرة يرتبط ارتباطا تاما بالدقة في التعبير". (ص51). ويري أنه وكثيرا ما تصبح العبارة المتواتر تبريرا لا تصويرا للفكر المطروح. (ص52). فهو يحمل على ما ينشر في السودان، لأن المتابع يطلع علي: "افتراضات لا يتبعها دليل، وعلي نتائج لا تسبقها مقدمات، وعلي اصطلاحات لا يتفق استخدامها مع فحواها". ولهذا يري أن يتفق – مقدما – مع القارئ على القضايا، والمصطلحات، والتعبيرات؛ خاصة: "ولكل واحدة من التعبيرات التي نستخدم في جدلنا السياسي معانيها في معاجم اللغة، ولكل واحدة من الاصطلاحات التي نورد مدلولها في قواميس السياسة، ولكل واحدة من الأقضية التي نثير نماذجها في تجارب الأمم". (النخبة..، ج1 ص39). فقد ألزم بأمر جلل، يصعب على صاحب الوله باللغة الالتزام به، لأنه ينساق مع الجميل والجزيل على حساب الدقيق والمختصر، خاصة وأن كاتبنا في أحيان كثيرة من أنصار اللغة من أجل اللغة. وقد أثار انتباهي استخدام الكاتب لمصطلح سوسيولوجي باعتباره يعني مجتمعي (حوار..، ص145 و164 و197 و216) فهو يقول: تكوينه السوسيولوجي، وليس المجتمعي (societal). لأن الأولي منسوبة لفكر وعلم وليس وضعية أو حالة، بينما الثانية تنسب لوصف الأوضاع والأحوال. ولكن الاستخدام الذي تبناه (منصور) خطأ شائع والذي يقال أنه خير من صواب ضائع.

نلاحظ في مجال تدقيق المصطلحات أن (منصور) يلعب على كثير من المصطلحات، ويتجول بينها بسهولة قبل أن تترسخ وتتثبت. التحول من مفهوم الصفوة (حوار مع الصفوة) لمفهوم (النخبة وإدمان الفشل)، بلا تفسير وتسبيب وتوضيح الفروق لديه. وننتقل معه إلى المفهوم الجديد، دون أن نعلم ما هي الدلالات التي يحملها هذا التحول؟ وهل يتعامل مع فئة اجتماعية أخرى؟ سماهم الخيرين الكاظمين الغيظ (حوار..، ص177). ويقول في موضع آخر، أنه قد يفضل الحديث عن قوى التجديد العصري وهو تعبير قد يشمل في من يشمل قوى تقدمية غير علمانية.. أو قوى عصرية دينية غير طائفية. وهو يبتعد عن الاستخدام الشائع لليمين واليسار الذي فيه كثير من السطحية. (حوار..، ص197). وفي مناسبة تالية، يصرح بأنه قد يفضل الحديث عن قوى التجديد العصري وهو تعبير قد يشمل في من يشمل

قوى تقدمية غير علمانية.. أو قوى عصرية دينية غير طائفية. وهو يبتعد عن الاستخدام الشائع لليمين واليسار الذي فيه كثير من السطحية. (حوار..، ص197).

وهو يميل في كثير من الأحيان إلى لغة الوعظ والزجر والينبغيات، خاصة في مخاطبة أهل الميمنة وحديث مع اليسار ثم مع القيادة السلفية (حوار..، ص181) وهو مصطلح غير دقيق لجمع القوى التقليدية داخله.

تتسم كتابة (منصور) في كثير من الأحيان، بكثافة اللغة على حساب الأفكار، والأهم من ذلك، عنفها المفرط الذي قد يخرجه من حلم العلماء وهدوئهم. ويسهب في لزوم ما لا يلزم، في الرد على منتقديه، بأقوال مثل: "ولنا لهؤلاء صواقع مصمتات نريهم بها اللمح الباصر سيما وأغلبهم كانوا من حملة المباخر حول الهيكل المايوي، وحمل المباخر درجة أدنى من السدانة". وتستمر التجريدة اللفظية: "ثم هناك قبيل آخر، لا هو ينتمي للفكر ولا هو ينتسب للأدب؛ مع أهل تلك الملة الخبيثة كان أمامنا خياران: إمّا أن نطرحهم إطراح القلامة لأنهم أدنى في حساب الإحياء من الصؤابة، وأهش في حساب الفكر من الثمام". (ويستنجد بهامش للشرح: الصؤابة هي بيض القمل، والثمام نبات وحشي ضعيف العود). ويمضي في القول: "خاصة واغلب من ولج في السباب أخلاط لم يحسن آباؤهم تأديبهم. سنتناول هذه الأخلاط كعينات معملية نحلل عبر تشريحها محنة السودان الحقيقية تماما كما يشرح أستاذ علم الحيوان في معمله الضفادع والسمك العلجومي". ولم يشف غليله، حتى يمضغ كبد من يتجرأ على نقده، على الرغم من النصيحة، يواصل القصف: "ونعترف أننا فعلنا هذا بالرغم من نصح بعض الصحاب لنا بترك هذه الطحالب الآدمية من بعد أن قضمها النسيان؛ ونفعله رغم نصح الناصحين بأن نعد لكلب السوء كلبا يعادله، لأن أكثر ما يذكر به تطاول هؤلاء النفر، هو كلاب الإحياء، الواحدة منهن تعدو لاهثة وراء الحافلة وهي تنبح دون أن تدري ما الذي تصنعه بالحافلة إن أمسكت بها". ويختم هذه الحملة بالقول: "فلا خيار أمام المرء إلا أن يرتع في مثل هؤلاء التالفين حتى يقول الواحد منهم ويلي، وسيكون ويلهم ويلا طويلا". (النخبة.. ح1، ص38). وقد يصل لدرجة أن يقول عن أحدهم: "كتابته في احدي المراحيض الإعلامية". (النخبة.، ج2 ص76). ويكتب عن بعض السفراء في وزارته: "أغلب هؤلاء كانوا مهورا لا يشق لها عنان، إلا حمار سوء واحد وحمار السوء إن أعلفته ركلك وإن جاع نهق". (المصدر السابق، ص101).

الغريب أن العنوان الذي تلي هذه اللغة مباشرة، هو: "منهج البحث وهيكله الفلسفي". وهكذا يصعد بنا فجأة من وحل الهجاء والسب إلى سماء المنهج والفلسفة. ويفهم هذا التناقض ضمن الروح الثورية المبشرة بالحزب الواحد، فهي ضيقة الصدر لا تحتمل الاختلاف والنقد وتري فيه عدوانا وإنقاصا من القدر.

ليست الاستشهادات التراثية عند (منصور) مجرد استخدام للغة كأداة تعبيرية، ولكنها انعكاس العقل والمنهج إلى يقف خلفها. فاستخدام القرآن أو الشعر، هو نوع من القياس (analogy) الفكري أو الثقافي، وهو لا يختلف كمنهج وفي المضمون عن القياس الفقهي. ففي أي استشهاد يحاول المرء أن "يثبت" صحة الحدث الراهن بوجود سابقة له في الماضي أو قياس حاضر بغائب – كما يقول التعريف. هذا المنهج الماضي الذي يتسرب إلى أفكار (منصور) يفقد المفاهيم الدقة والصرامة، حيث تتعايش أو تتجاور المصطلحات العتيقة مع تلك المستحدثة والتي يجهد نفسه في نحتها وصكها. ويرمي به إغواء الكلام في مزالق الفكر؛ فهل تتخيل أن كاتبنا بكل تكوينه الأكاديمي والفكري يستخدم هذا التعبير أو المصطلح: "وتفتت الصليبية الجديدة كيانه الجغرافي". (حوار..، 1974:186)؟ ويختلط عليك الأمر وكأنك تقرأ (القرضاوي) أو (محمد عمارة). وفي موقع آخر، يصف سنوات حكم (عبود) بـ: "الجاهلية النزقة الفاجرة" (حوار..، ص21) مذكرا بالمصطلح القطبي المجدد.

يعود (منصور) باستمرار للاستنجاد بالقديم (القديم) لعقلنة وتبرير الجديد. فهو يستخدم آلية تقوية الفكرة الحديثة بسند تراثي، لذلك علينا ألا نفاجأ حين نجده في حديث عن الثورة الثقافية عموما والصينية خاصة، يرجع لعمر بن الخطاب. فهو يكتب: "كان عمر بن الخطاب كلما أخذته عزة في نفسه يخرج إلى الناس ويقول: أيها الناس لقد رأيتني أرعي غنم خالات لي من بني مخزوم لقاء حبات من تمر أو قبضات من شعير... في قاموس السياسة المعاصرة نسمي هذا بالثورة الثقافية". (حوار..، ص170). وهنا يقارن مع (لين بياو) الذي أصدر أوامره لجنرالات الجيش الصيني أن يعودوا إلى مقاصف الجيش لطهي الطعام وخدمة الجنود مرة في الأسبوع. وذلك –لأنه كما يقول– شهد عند بعضهم إحساسا بالاستعلاء على الجنود نتيجة وضع الضباط التنظيمي والذي اقتضه اعتبارات التنظيم لا التميز الاجتماعي. ويكون كل الذي تقدم مدخله لكي يذكر الصفوة السودانية بأن الخطأ بل جريمتها "هي الظن

بأن الامتياز هذا حق موروث.. وهذا الاتجاه في واقع الأمر إنما هو إنكار التضحيات التي قدمها الشعب ليمكن لأبنائه أن ينالوا ما نالوه". (المصدر السابق)، ويختم ببدهية: ".. وان التنمية لا تتحقق بلا تضحيات.. وأن التضحيات لا تملك وسائلها غير الصفوة".

يلجأ (منصور) كثيرا للمترادفات وهي تصلح في المحسنات البديعية، ولكنها في الكتابة الفكرية مجرد تكرار أو فضل كلام. ولكن هذا التكرار له وظيفة نفسية في الإرهاب الفكري خاصة مع الكلمات المجلجة. فقد عرفنا عناوين مثل: "الصارم المسلول في (...) شاتم الرسول" أو كتاب (الصواعق المحرقة) لابن حجر. ولم تفلت عنوان بعض مؤلفاته من هذه الجلبة والضجيج: "تكاثر الزّعازع وتناقص الأوتاد". (دار مدارك، 2010). والكاتب رغم دعواته للحوار والعقل، إلا أنه يصر على لغة الإفحام و"ألقمه حجرا" أو "اشتغله" بالبلدي السوداني. ومن المعلوم أن العنف في أي شكل، يستحيل أن يكون دليل قوة. لذلك، عنف اللغة ليس استثناءا، فهو أيضا رمز ضعف ودفاع عن الذات. وعنف اللغة في الحوار، سلاح يغطي غباره على نجاعة الفكرة وصحتها، ويكون في حد ذاته كافيا لإسكات الخصم، حتى لو كان خاوي المضمون. ومن دعامات هذا العنف أيضا، تحقير الخصم و"تتفيه" أي جعله أو تصويره تافها. ولكن هذه أيضا ليست من شيم الفروسية أو دلائل القوة. كان (عنترة) يعُلّي من قيمة الخصم وشجاعته، ليقول: ورغم هذا هزمته! لأن هزيمة الضعيف ليست فضيلة إن لم تكن خسة. وعندما يورد أسباب نشر المقالات يقدم لنا نماذج خصومه والتي تتكرر كثيرا: "... إن الذي حملنا على هذا الطرح الحاد هو حمية الجاهلين للضلال، وإيغال المنافقين في التعهر السياسي، وفحش السفهاء في الابتزاز.. وقد قادت هذه الرذائل إلى خصاء بعض الفحول وارتخاء ركب بعض الرجال". (لا خير..، ص5) ويقول عن بعض المخالفين له أن ردود فعلهم أثارت التقزز، لماذا؟: "ومبعث التقزز هو هتر في حديث سفاح كاد يتساقط عليه الذباب من فرط قذارته". (نفس الصفحة). ومن أسباب الرد: "التصدي لمن عجلت بادرتهم بالشر. والشر لا يطفيه إلا الشر. وعلم الله – وقد بادروا به – لنصلينهم من الشر جامحه حتى يسأموه، كما سنريهم منّا جانبا وعرا آن لهم أن يعرفوه". (ص5–6) ألم يسمع بقول الأستاذ محمود الذي يعزّه: "كل زول يدي العندو!" أخشي أن يكون (منصور) يهزم دعوته للحوار الجاد والموضوعي بهذه الانفعالية والعنف اللفظي، وينحرف إلى مسارب ابعد ما تكون

من الفكر والعقل. ويختم بالتفاخر: عندي إذا عيّ البليغ مقال (عنوان ص 175 حوار مع الصفوة).

يمارس (منصور) أقصى درجات العنف اللفظي والابتزاز الفكري، للدفاع عن دعوته، لأنه كما ذكر يتوقع أن تلقي الفكرة كثيرا من النقد والهجوم: "لا من أصحاب الفكرة الهادية ولكن من الذين لا فكر لهم وهؤلاء هم لصوص الحكم لا طلابه الأمناء". (ص28) وهذا التصنيف – حسب رأيه – أمر: "تشهد به الأسماء التي رآها المرء تتردد في الأيام الأخيرة بين من ينشدون البروز والتلميع. كانوا من –عواجيز الأفراح– ممن لا مكان لهم وسط المفاهيم السياسية الجديدة في قارة تثب وثبا نحو المجد أو من ملفوظي المجتمع النظيف الذين ظنوا أن للسياسة أهدافا وظيفية". وهنا يحمّل المسؤولية للقيادات التي "رأت حفاظا على وجودها الأسطوري الإبقاء على أنماط بشرية لا مكان لها إلا في حوانيت العاديات". (ص28). وفي وسط هذا النقاش يدخل بنا في مطبات هوائية فكرية، فهو يحلق بنا عاليا في سموات الحداثة والشعوب الوثّابة، وفجأة يهبط بنا إلى القرن السابع. فهو يهدد تلك القيادات ثم يقصفها مستنجدا بالتراث. ويكتب: "ومثل هؤلاء القادة الذين آثروا العودة بالأمة حقبة إلى الوراء لا شفيع لهم في الأرض ولا في السماء. ولا غضاضة في أن أردد للمؤمنين منهم قول محمد القائد البصير: يذاد أناس من أمتي عن الحوض يوم القيامة فانهض لا شفع لهم فيقول لي الله لا تفعل.. إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك.. إنهم كانوا يمشون القهقرى على أعقابهم". (ص28). ومثل هذا الاستشهاد يستخدمه بنفس الثقة رافضو "المستحدثات" مضيفين: "كل بدعة ضلالة وكل ضلالة للنار".

يعود (منصور) رغم عقلانيته الظاهرية، وحداثته المحلّقة، وبراقماتيته الفاصلة؛ إلى رومانسية الفقد والغربة ومفارقة الزمن الجميل التي يعاني منها المثقف السوداني، أو يدعي المعاناة منها. إذ يكررون الحديث عن الغربة، والاختلاف عن الآخرين سواءا الجماهير أو المثقفين مثله. وهذا اغتراب (alienation) يصبح خصما على كفاءاته الديمقراطية بسبب عدم القدرة على الاندماج والتفاعل مع الناس. فهو يتماهى في شكوى الغربة مع (أمية بن الصلت): وما غربة الإنسان في غير داره ولكنها في قرب من لا يشاكل (ص177).

وكان (محمود محمد طه) يردد: ولد الإسلام غريبا. وقد يكون هذا الشعور بالغربة، هو

الذي أقعد بحركته عن أن تكون حركة جماهيرية وبقيت صفوية لتنحسر بعد موته. ومثل هذه الشكوى هي محاولات لمواجهة الانفصال عن الواقع نتيجة صدمة الجديد أو المتغيرات حتى وإن لم تكن جديدة تصاعديا في الزمن.

ولكن (منصور) لم يعش مثل هذه العزلة، يكتب: "انغماسنا في العمل السياسي الفاعل في نظام مايو في فترتيه الأولى والثانية، وانهماكنا في معارضته في فترتيه الثالثة والرابعة يحتم إبانة الكثير الذي خفي أو سعي البعض لإخفائه عن تلك المرحلة بالرغم من كل ما كتبناه عنها قبل سقوط النظام لا بعده". (النخبة..، ج1 ص37). وفي صفحة (46) يفسر المايوهات الأربع: "كانت مايو الأولى والثانية، في تقديرنا، هي مايو الصحاب الأول، والبناة المؤسسين. ولفظت مايو الثانية أنفاسها بمجيء عهد التابعين، وهو عهد المصالحة الوطنية التي تواكبت مع مايو الثالثة. ثم جاءت من بعد، مايو الرابعة وهي مايو تابعي التابعين والتي أطلت على البرية بإطلالة قوانين سبتمبر ويوم إهدار الخمور". وقد تولي مناصب قيادية هامة ترتبط بعقول ووعي المواطنين، مثل: أمين الفكر والدعوة، ولجنة المناهج، ووزارة التربية والتعليم. فقد امسك بمفاصل فكرية ومع ذلك فشل لماذا؟ هذا السؤال الذي لم يجب عليه رغم غزارة الإنتاج والفصاحة. بل يتهرب بأن يكتب عن محنة سيزيف أو المحنة التي يعيشها منذ "أن سعينا للانصراف عن السياسة الأدائية في عام 1978 لكيما نتوجه بالجهد إلى البحث والتبشير فيما توفر لنا من زمان". (النخبة..، ص27).

تجنب (منصور) النقد الصادق مع الذات، وهذا ما جعله لا يرجع غربته للفوقية والفردية في القرارات. يضاف إلى ذلك، تمجيد دور النخبة التي تفكر بالوكالة ونيابة عن الجماهير. ودخل في متاهة فكرية وسياسية مازالت تلازمه خاصة بعد الانفصال. وقد ظل (منصور) ينوس بين دور المفكر والتكنوقراط، وأحيانا بين وضع المفكر والسياسي. وهذا مرجع تشابك أو تذبذب الحداثي والتقليدي في الفكر والمواقف المنصورية. وقد سعي إلى التحول من السياسوي إلى الثقافوي مع الحركة الشعبية. ولكن الأمور اختلطت لديه ولم بعد يقدم أي رؤية واضحة ومميزة. فقد انتهت آخر مراحل هجراته وتنقلاته الفكرية والسياسية مع كارثة الانفصال.

يبدو أن (منصور خالد) كان في البدايات، يريد تجنب خيار الحزب الواحد الحديدي

بتبني فكرة جبهة عريضة فضفاضة ولكنها موحِدة. ووجدها في تاريخ البلد، رغم أن التاريخ لا يعيد نفسه: مؤتمر الخريجين. ولكن لم تجد دعوة الرجوع لفكرة (مؤتمر الخريجين). وكان المقصود منها التوحيد والتنازل مرحليا عن الخلافات. وفي بحثه هذا، لم تغادر فكرة الحزب الواحد عقل (منصور) لحظة، كما يظهر في كل كتاباته وحواراته. وعندما قامت حركة 25 مايو 1969، كان عليه أن يقوم بمهمة (الخيمائي) وأن يحوّل الانقلاب العسكري إلى ثورة أو تحويل الشجرة إلى غزال أي تغيير النوع أصلا! أو كما يقول المصريون أن يخلق من فسيخ (النميري) شربات الاشتراكية والوحدة الوطنية المفقودة منذ الاستقلال. وهذه هي المهمة التي افني فيها أجمل سنوات عمره وزهرة عقله المتقد في المنافحة عن رواية عبثية بعثرها هواء وهراء ابريل 1985 ولم يتبق منها أثرا. هذه حسرة على فقدان ليبرالي محتمل وديمقراطي عميق ومتنوع الثقافة، فقد حرمنا اختياره الخاطئ للحزب الواحد من مثل هذا الشخص الممكن. وليس من مقاصدي الإدانة والهجوم على المواقف وليس الأفكار. ولا أريد الاشتباك مع مواقفه السياسية الآنية، إلا بمقدار ما تضئ محطاته الفكرية. وذلك، خشية ترداد خزعبلات (عبد الله على إبراهيم) وسحره الأسود الغارق في علاقات (منصور) بـ"البيه" والمخابرات. ولابد من الإشارة هنا إلى أن المتابع الحصيف لابد أن يلاحظ أن (منصور) قد قال نصه الأساسي المنحاز للحزب الواحد، منذ مقاله الأول في صحيفة (الأيام)، وكل الكتابات التالية هي مجرد تنويع على هذا النص، رغم هجراته الكثيرة بما فيها محطة الحركة الشعبية.

محمد أبو القاسم حاج حمد
الشطح السياسي

من شطحات (محمد أبو القاسم) فكرة المكون المتوسطي في الهوية أو الانتماء السوداني، والتي تتكرر كثيرا ويبني عليها نتائج عديدة؛ دون أن يكلف نفسه تعريف ما هي المتوسطية. هل هي مجرد تعبير جغرافي أم مفهوم حضاري؟ لو كانت الأخيرة، لقد احتضن البحر الأبيض المتوسط الكثير من الحضارات والمدن. ويكتب ضمن فكرة المتوسطية تاريخا

متخيلا، يقول: "أنّ تجربة كوش الحضارية هي الأوفر حظا من بين كل تجاربنا الحضارية التاريخية للإجابة على نسبية التفاعل الحضاري في السودان حين يكون هذا السودان في حالة الاستمداد من مصر وخلفيتها المتوسطية كما كان عليه حال (نبتة) ثم حين يأخذ السودان بهذا الموروث المتوسطي ويندمج به في الإطار الإفريقي جنوبا كما كان عليه حال (مروي)". (ص37). ويثبّت فرضيته بالقول: "فنبتة هي رمز الارتباط بالشمال المتوسطي كما أنّ مروي هي رمز الارتباط بالعمق الأفريقي". ويضيف قائلا: "فإنه لا غنى لباحثينا عن التوقف لدي الحالة الحضارية الكوشية التي تموضعت أولا في نبتة حوالي الفترة (750 ق.م– 590 ق. م) حيث كان الأثر الشمالي المتوسطي هو المهيمن على التمثلات الحضارية". (نفس المصدر السابق). ومن ناحية أخرى، يرجع سقوط (مروي) لعدم قدرتها مواصلة الأخذ من المصدر أو العمق الشمالي المتوسطي (نبتة –مصر) ودون أن تطور ذاتيا "قاعدة مادية حاملة لمركزيتها الحضارية الجديدة في إفريقيا". (نفسه) فكان مصيرها الانهيار تحت هجمات الخصم الإثيوبي. ويبدأ عصر الانحطاط السوداني "حين انقطع السودان عن الدورة الحضارية العالمية اللاحقة للحضارات المتوسطية، لم يستطع أن يوجد تلك المركزية التاريخية التي كانت لكوش". (ص41).

يستمر الشطح الفكري، وقبل أن نستوعب المتوسطية أو الاتجاه المتوسطي أو النزوع المتوسطي؛ يقفز بنا الكاتب إلى مقارنة مدهشة. ويكتب موظفا التاريخ بلا ضوابط: "وإنّ سقوط (غرناطة) في يد المسيحية الأوربية قد قابله سقوط (سوبا) في الإسلام العربي. وهكذا بدا الأمر تاريخيا وكأنما السودان هو الوجود المعاوض للأندلس، وكأنما إفريقيا هي مسرح الصراع الجديد والبديل عن أوربا. وهكذا ما بين الأندلس (المفقود) والأندلس (الموجود) وجوه شبه مقارنات". (ص44). ولكن رغم ذلك لم تتغيّر تركيبة السودان القبلية والإقليمية التي طغي عليها الصراع والتمزق أكثر من الوحدة. ويرجع (حاج حمد) ذلك إلى "حداثة التجربة العربية – الإسلامية في السودان وإلي انحطاط العمق العربي المحيط". وهنا يتساءل: أين يمكننا أن نتلمس عناصر (وحدة السودان الوطنية) في هذا الخليط المتصارع والمتعدد الأطراف؟ ويرد بأن الحركات الصوفية كانت هي الرد الوحيد على أشكال التجزئة القبلية والإقليمية، فقد اخترقت تلك الحواجز، وتجاوزت –حسب رأيه– بمسلكيتها الأخلاقية أطر

التعصب" (ص51). وقد يفسر هذا التحليل موقفه اللاحق المؤيد لحزب الشعب الديمقراطي، حزب الطريقة أو الطائفة الختمية.

162 "ما هو السودان إذن؟ هذا ما تقرره جدليته.. موقفا وتاريخا وطبيعة، يعرف نفسه ويتعرف عليها، حين يتدامج عبر مساره ابن الشلك والدينكا والنوير والفور والنوبة والبقارة والفونج والهدندوة... حين تعيش الدائرة قوة المركز وحين تتفجر الباء في ملتقي النهرين بالأسرار الإلهية المكنونة التي أخفاها الغيب ليظهرها عبر فعل الإنسان وخصائص الطبيعة في جدلية الإنسان وأوضاعه". (ص162)

ويستخدم (محمد أبو القاسم) صفة "البدائية" المصطلح العنصري المستعار من الأنثروبولوجيا الاستعمارية. ويكتب: "وكانت العناصر المعتدلة تستمد أساسا من أبناء القبائل الرحل البدائية من مديريتيّ كردفان ودارفور" (السودان..، ج1 ص214). وضمن فوضى المفاهيم والمصطلحات يتبني يتبنى مصطلح "استرجاع السودان" (Reconquest of the Sudan) وفق المصادر البريطانية عوضا عن (إعادة احتلال السودان) العبارة الوطنية. وقد يستخدم أيضا عبارة (استعادة السودان) وكأنه ملكية مفقودة إذا كان (منصور خالد) قد حمّل مسؤولية الأزمة للنخبة التي أدمنت الفشل أو للمثقف الفاشل؛ فإننا نجد (محمد أبو القاسم حاج حمد) يدين المثقف العاجز عن التفكير الصحيح. فهو يرجع مظاهر الأزمة لإعداد وتكوين المثقف السوداني، وللمؤثرات التي خضع ولا يزال يخضع لها. ويكتب: "فالمثقف السوداني قد نشأ عموما في المدرسة الإنجليزية التقليدية المعروفة بنزعتها التجريبية في مقابل أهم عقليتين تقليديتين في أوربا. العقلية الألمانية ذات البعد الفلسفي المؤدلج، والعقلية الفرنسية ذات النزعة الثقافية التي تقوم في جوهرها على روح الإبداع والمعاناة". (السودان...، ج1 ص24). ويندب حظ المثقف الذي جعله ينشأ "في ظل أكثر العقليات الأوربية برودا على مستوي الإبداع الفكري والممارسة العملية". فهو يري أن التجربة الإنجليزية يمكن أن تعطينا إدرايا ناجحا أو اقتصاديا دقيقا أو سياسيا بارعا ولكنها لا تعطينا قط مثقفا حقيقيا يكمن داخل الإداري والسياسي والاقتصادي. (نفسه).

يقول بأن المثقف السوداني حاب في البداية كل أشكال التجزئة وعلاقات التخلف. فقد أدان الطائفية دون أن يهاجم حقيقة التصوف بأعماقها الفلسفية والدينية، وأدان القبلية دون أن

يهاجم القبائل، وأدان الإقليمية، وسعي بكل الوسائل إلى إحلال وعي وطني بديل. وبسبب هذا الموقف التوفيقي غير الحاسم، تحالفت الإدارة البريطانية مع القيادات القبلية والطائفية، ونجحت في تحجيم قدرات القوى الحديثة.

المثقفون 334 و384

الانشقاقات 410

الأربعاء, 09 كانون2/ يناير 2013 16:18

جدل سيف الدولة، ص176

السودان: مخطط قرنق الاستيلاء على الدولة وليس استقلال الجنوب فطموحات قرنق تتطلع إلى سودان موحد في إطار من التوجه نحو «شرق إفريقيا» «الاستوائي السواحيلي» ما بين الكونغو غربا وكينيا وتنزانيا شرقا مرورا بيوغندا. أما «الديمقراطية» و«العلمانية» و«الاشتراكية» فهي «ديباجة» زائفة لان هذه الشعارات تستند علميا إلى قاعدة «اجتماعية» ترقى على البناء «القبلي» الذي يستند إليه قرنق في الجنوب، كما أن الخطاب الاشتراكي الديمقراطي العلماني لا يؤسس على التحالف مع القوى الإثنية والعرقية وإنما على التحالف مع «القوى الاجتماعية الحديثة»، في حال طرح قرنق برنامج حديث «وحدوي» فإنه يستند إلى أكثر قوى المجتمع تخلفا.

محمد أبو القاسم حاج محمد

صحيفة الوسط البحرينية – العدد 1 – السبت 07 سبتمبر 2002