

الفصل العاشر

الإسلام السياسي في السودان:

الإسلاميون وتحديات سلطة الدولة

(١٩٨٩ - ٢٠٠٤)

(يناس أحمد)

قبل فوز حماس بالانتخابات الأخيرة في فلسطين، كان السودان هو المثال الوحيد للحكم الإسلامي في أفريقيا والعالم العربي الإسلامي السني. وفي إطار إشكالية التيارات الإسلامية والسلطة السياسية، اختط هذا البلد خطاً مميزاً نسبياً يستحق الانتباه والتحليل. وفي عام ١٩٨٩، حين أحسّت الجبهة القومية الإسلامية، الحزب الإسلامي السوداني، بأن مشروعها لتطبيق قوانين الشريعة قد يلاقي الفشل، نظمت انقلاباً عسكرياً، وأطاحت بالنظام الحزبي التعددي، الذي كان في السلطة منذ ١٩٨٥.^(١) وقد كشف ذلك عن جوانب عديدة من الأساليب المفضلة لهذه الجماعة في ذلك الوقت - إن لم يكشف عن ثقافتها السياسية - خاصة رفضها لأي نظام سياسي آخر سوى نظامها. وفي عام ١٩٩٥، اعتمد النظام الإسلامي دستوراً جديداً، وأعلن عن إعادة النظام الحزبي التعددي، الذي كان قد عارضه بعنف في السابق. وفي يناير/كانون الثاني ٢٠٠٥، وقعت الحكومة في نيفاشا، كينيا، اتفاقية سلام مع عدوها اللدود الحركة الجنوبية المتمردة، الحركة الشعبية لتحرير السودان، التي ناضلت على وجه الخصوص

ضد هيمنة الإسلاميين.^(٢) وقد عنت هذه الاتفاقية التخلي عن مشروع إقامة نظام إسلاموي في السودان كله. ماذا تعني هذه الأحداث إذا؟ وهل يمكن الحديث عن انفراج سياسي حقيقي أو تحول في عقلية الإسلامويين السودانيين؟ هذه هي الأسئلة التي سأحاول الإجابة عنها في هذه الدراسة.

إن دراسة الإسلام السياسي، وخاصة تطور العلاقة بين الدين والسياسة، أمر أصبح له أهمية قصوى للسودان نسبة لحدثين وقعا مؤخراً، وأحداث أخرى ذات صلة، وقعت في هذا البلد: إعادة ترتيب القيادة الإسلامية الحاكمة، وتوقيع إتفاقية السلام.^(٣) وتقضي الاتفاقية التي تم توقيعها تحت ضغوط دولية؛ خاصة من جانب الولايات المتحدة، بقسمة السلطة والثروة، بشكل مؤسسي، بين مجموعتين تقفان على طرفي نقيض في الساحة السياسية السودانية؛ مما أعطى معنىً جديداً للعلاقة بين الدين والدولة، وسيكون لهذه التطورات تأثير عميق على موازين القوى في البلاد.

فمن ناحية، أجبرت هذه الأحداث المهمة - كما نرى في بعض فقرات إتفاقية السلام - القيادات الإسلامية السودانية إلى "تزع" الأيديولوجية من خطابها، وإلى إعادة النظر في موقفها بشأن علاقة الدولة بالإسلام (لَبَّ ما يقوم عليه حزبهم وخطابهم السياسي). ومن ناحية أخرى، كانت هذه الأحداث بمثابة الإعلان عن بداية فترة ما بعد الإسلامية في السودان، المتمثلة - إلى حد كبير - في التحول الذي طرأ على طبيعة الإسلام السياسي نفسه؛ فقد شاركت مجموعات إسلامية من الأصوليين والأصوليين الجدد في العمل السياسي، لم تكن غير مسيسة فحسب حتى ذلك الحين، بل كانت منوثة للإسلاميين. ولكن برزت في الوقت نفسه أيضاً مجموعة من الإسلاميين، الداعين إلى انتهاج النقد الذاتي، والمطالبين بالإصلاح، وبالعودة إلى التمسك بالرسالة، وبالخطاب الأصلي للفرع السوداني لجماعة الإخوان المسلمين. كذلك نشأت حركة متطرفة، تقودها شخصية إسلاموية بارزة، تطالب بفصل شمال السودان لحماية "هوية البلاد العربية والإسلامية".

وتتميز فترة ما بعد الإسلامية في السودان أيضاً بحدة المشاعر العرقية، وباشتداد عوامل الفرقة، التي تهدد الوحدة الوطنية أكثر من أي وقت مضى. ويعاني النظام حالياً، والدولة بكاملها في حقيقة الأمر، من الضعف بسبب الحركات الإقليمية المسلحة داخلياً، ومن التهديد بسبب ضغوط الأسرة الدولية خارجياً. وربما تشير كل هذه التطورات إلى بداية اضمحلال الهيمنة الشمالية^(٤) على البلاد، وسأحاول في هذا الفصل تلمس الأسباب الكامنة، وراء هذه التغييرات من خلال تحليل التفاعلات الداخلية لهذا النظام، الذي ظل في السلطة، منذ عام ١٩٨٩.

تداخل الحقل السياسي والحقل الديني

والمسألة الدستورية

من الخصائص الملفتة للنظر في الساحة السياسية السودانية الأثر القوي للدين؛ إذ إن معظم السودانيين مسلمون، ويُشكل الإسلام الأساس الرئيس للشرعية للأحزاب السياسية الكبرى، والوسيلة الرئيسة للوصول إلى السلطة، كما يُشكل أيضاً سلاحها في التنافس مع بعضها البعض.

وُسبب هذه العلاقة بين الدين والسياسة مشكلة عويصة؛ نسبة لوجود أقلية معتبرة من غير المسلمين، ليست جزءاً من الثقافة العربية الإسلامية، التي تنتمي إليها غالبية السودانيين الشماليين، وتنتمي إليها الدولة ونخبها الحاكمة. ويزيد من تعقيد الوضع أن الإسلام يرتبط في مخيلة هذه الأقلية المقدرة، منذ الاستعمار العثماني، بالاسترقاق والهيمنة. وزاد إقحام الدين في المجال السياسي، وربط هوية الدولة بالإسلام من تعقيد العلاقة بين الأقلية والأغلبية، وتعميق الصراع السياسي الناتج عن ذلك، وإضافة بعد ديني لهذا الصراع.

ونتيجة لذلك، تميّزت الساحة السياسية بمواجهة بين دعاة النظام المدني العلماني، وعلى رأسهم الحزب الشيوعي السوداني والمجموعات الأفريقية، من جهة، ودعاة النظام الإسلامي، الذين يشملون إجماع الأحزاب السياسية-الدينية كالأمة والاتحادي الديموقراطي والجبهة الإسلامية القومية، من ناحية أخرى.

غير أنه من المهم التّزام جانب الحذر، عند النظر إلى هذا الانفصام بين النظامين الديني والعلماني؛ ذلك أن الساحة الدينية ساحة متنوعة ومتنافرة (تشمل الصوفيين والإسلاميين والأصوليين الجدد)؛ مما يقود بالضرورة إلى انقسام في صفوف الداعين للنظام الإسلامي أنفسهم. وقد أفلحت الطرق الصوفية في السيطرة على الساحة السياسية منذ الاستقلال؛ إذ إن الحزبين السياسيين الرئيسيين، الأمة والاتحادي الديموقراطي، نشأ في كنف طائفتي الأنصار (المهدوية) والختمية (المرغنية). ويُفسر هذا الأثر القوي للدين السهلة، التي استطاعت بها الحركة الإسلامية المشاركة في الساحة السياسية؛ مما يميزها عن الحركات المماثلة في العالم الإسلامي وأفريقيا جنوب الصحراء. وفي الواقع، فإن الصفوة الإسلامية هي جزء من النخبة، التي هيمنت على البلاد اجتماعيًا وسياسيًا واقتصاديًا منذ الاستقلال. وباستثناء الفترة القصيرة لحكم الضباط الأحرار، الذين حكموا باسم الاشتراكية العربية من ١٩٦٩ إلى ١٩٧٢، لم تتمكن المجموعات العلمانية قط من الوصول للسلطة.

تتضح إشكالية العلاقة بين الدولة والدين في ثلاثة أمور، هي: الأزمة الدستورية التي ظلت تؤرق البلاد منذ الاستقلال؛ ومشكلة تسييس القانون؛ والنزاع بين الشمال والجنوب، وهي أمور مترابطة. وتاريخ الجدل الدستوري في السودان منذ الاستقلال هو تاريخ محاولة الاتفاق على صيغة مؤسسية رسمية، للعلاقة بين الدولة والدين (الإسلامي)، وسجل المواجهة بين القوى المحافظة والقوى العلمانية. وفي عام ١٩٦٨، بلغ الأمر بغلاة المحافظين حد الإصرار على أن يشير الدستور صراحة إلى أن "الإسلام هو الدين الرسمي للدولة"، وأن الرئيس يجب أن يكون مسلمًا.

بلغت مسألة الدستور الإسلامي وأسلمة النظام القانوني ذروتها في بداية الثمانينيات من القرن الماضي، حين قرر الرئيس نميري، الذي حكم منذ عام ١٩٦٩، اتباع "النهج الإسلامي"^(٥)، ولم يقبل بهذه المبادرة سوى الإسلاميين، الذين اندمجوا سرًا في مؤسسات النظام السياسية. غير أنهم، في حقيقة الأمر، لم يكونوا سبب اعتماد حكم الشريعة في عام ١٩٨٣؛ فقد كانوا على خلاف مع

النميري، وكانوا معزولين مطاردين^(٦)؛ لأن هذه الفترة كانت المرحلة الصوفية لتدين الرئيس نميري، الذي أحاط نفسه بعدد من الشخصيات الصوفية والمستشارين القانونيين، الذين كانوا المهندسين الحقيقيين في سبتمبر/أيلول ١٩٨٣ لإعلان وتطبيق حكم الشريعة،^(٧) وأصبح هذا النمط من "الشريعة" هو القانون السائد في البلاد؛ ورغم أن سياسة الأسلمة هذه لم تكن السبب المباشر لمعاودة الجنوبيين للكفاح المسلح، إلا أنها كانت في قلب الصراع، وفي لب المفاوضات بين الحكومة والمتمردين؛ خاصة بعد إقصاء النميري عن الحكم في عام ١٩٨٥.

وطوال فترة النظام الحزبي التعددي (١٩٨٦-١٩٨٩م)، ظلت قوانين سبتمبر/أيلول ١٩٨٣ مصدر خلاف بين القوى السياسية المؤيدة والمعارضة لهذه القوانين، وظلت السبب الرئيس وراء عدم الاستقرار السياسي، حتى حين علقها الحكومة الانتقالية (١٩٨٥-١٩٨٦م).

ومن المهم أن نلاحظ هنا موقف الإسلامويين، الذين كانوا القوة الصاعدة داخل الجبهة القومية الإسلامية، المعارضة الأساسية في النظام البرلماني آنذاك. وقد أوردوا وجهة نظرهم في وثيقة سُميت "ميثاق السودان" (الجبهة الإسلامية القومية ١٩٨٧)، فصّلوا فيها رأيهم حول العلاقة بين "الملة" والوطن والمواطنة. ورغم أن هذا الميثاق لم يكن قاطعاً وواضحاً - مثل مشروعهم للدستور في عام ١٩٦٨، إذ آمنوا في الميثاق على مبدأ المساواة بين كل السودانيين - إلا أنه اشتمل على تدابير، تُعطي أولوية واضحة للإسلام والمسلمين:

المسلمون هم الأغلبية في السودان، وتدينهم يقوم على الوحدةانية [التوحيد]. والعلمانية، أي السياسة دون الدين، أمر مرفوض..... والمسلمون، بحكم أغليبيتهم، ولدواعي العدالة، لهم الحق في الانحياز إلى دينهم وإعماله، وتطبيقه على مستوى الفرد والأسرة والدولة.

وهكذا استخدم المفهوم الاجتماعي للأغلبية لمنح الإسلام الأولوية على مستوى الدولة، أما بالنسبة لغير المسلمين، "فلهم حرية الاعتقاد الديني على المستوى الشخصي والأسري والاجتماعي". والإسلام هو المصدر الرئيس

للتشريع، "ما دام يمثل رغبة الأغلبية الديمقراطية، ويحمل في جوفه أيضاً قيم الأديان التوحيدية الأخرى". ويقترح الميثاق نظاماً لامركزياً للتشريع، يعطي الأقاليم التي بها أغلبية من غير المسلمين، الحق في اختيار نظامها القانوني. وفي عام ١٩٨٨، انتلقت الجبهة الإسلامية القومية مع حزب الأمة، وأصبح زعيمها النائب العام ووزير العدل، المكلف بصياغة القوانين البديلة لقوانين سبتمبر/أيلول ١٩٨٣. وقد اقترح "ميثاق السودان" أساساً للدستور، ولكن بإضافة جريمة الردة. وقد أثار قبول هذه القوانين في مجلس الوزراء، وفي البرلمان في مرحلة القراءة الثانية رد فعل قوي من القوى العلمانية الأقلية في البرلمان. وقد عمق هذه الأزمة السخط المتفشي؛ خاصة في القوات المسلحة، التي أجبرت الصادق المهدي، رئيس الوزراء (حزب الأمة) آنذاك، على فض الائتلاف مع الإسلامويين، وتكوين حكومة أكثر قومية. وكان رد فعل الجبهة الإسلامية القومية، وقد هُمشت، القيام بانقلاب عسكري، أتى بالإسلامويين إلى السلطة.

تطور التنظيم السياسي

كانت المرحلتان الأوليتان في حياة النظام الجديد مرحلتين شرعية ثورية (١٩٨٩-١٩٩٦) وشرعية دستورية (١٩٩٦-١٩٩٨). وتميزت هذه السنوات بخطاب أيديولوجي، عنيف ربط الدولة والوطن بالإسلام. غير أن مرحلة ثالثة بدأت في عام ١٩٩٨، وهي مرحلة ما بعد الإسلامية، التي انخفضت فيها حدة الخطاب والمواقف لدى زعماء الجبهة الإسلامية، وتمت إعادة ترتيب مراكز القوى في القيادة. وفي عام ٢٠٠٠، بدأت من جديد المفاوضات المكثفة مع الحركة الشعبية لتحرير السودان، التي أدت إلى اتفاقية السلام في عام ٢٠٠٥، وقد تزامنت هذه التطورات مع التحولات الأيديولوجية والسياسية للنظام.

ومن المهم أن نذكر، هنا، أن النظام كان ثمرة انقلاب عسكري، قامت به أساساً مجموعة سياسية باسم مشروع ديني. ورغم أن الهدف الأساسي المعلن هو إقامة دولة دينية، إلا أنه كان من الواضح، منذ البداية، الفصل بين السلطة السياسية والسلطة الدينية. وعليه، فإن الوضع أبعد ما يكون عن "ولاية الفقيه"

الخمينية في إيران؛ حيث تُمَثَّل السلطة الدينية في شخص "المرشد" السلطة السياسية أيضًا.^(٨) وكان حسن الترابي، عرّاب النظام، يسمو فوق كل السياسيين، وتستند جاذبيته ليس إلى معرفته الدينية فحسب، بل على الأخص، إلى حنكته السياسية؛ لذلك كان دائماً يُنتخب زعيماً للحزب. وكما سنرى فيما يلي، تشترك إيران والسودان، على اختلافهما، في خاصية أساسية، هي أن السياسة فيهما تتغلب دائماً على الدين.

مرحلة الشرعية الثورية (١٩٨٩-١٩٩٦م)

عقب نجاح الانقلاب، كَوّن مجلس لقيادة الثورة، وسُمّي النظام الجديد "ثورة الإنقاذ"، وكان على رأسه العميد عمر البشير. وقد ألغي الدستور الانتقالي لعام ١٩٨٥، وحُظرت جميع الأحزاب، بما في ذلك الجبهة الإسلامية القومية، وحتى حلّه في عام ١٩٩٣، حيث كان مجلس قيادة الثورة هو السلطة السياسية العليا، غير أن البلاد كانت تُحكم، في واقع الأمر بواسطة مجموعة مبهمّة، "التنظيم"، وهو النواة السرية المكوّنة من غلاة الناشطين (مدنيين وعسكريين) في الحركة الإسلامية.

وقد انشغل النظام الجديد كثيراً "بإيجاد معادلة بديلة للنظام الحزبي التعددي"؛ بغية "صياغة مجتمع سوداني جديد"،^(٩) واعتمد أنموذج المؤتمرات الشعبية. ووفق مُنظري النظام، سيكفل النظام الهرمي - القائم على قاعدة المؤتمرات المحلية وانتهاءً بالجمعية الوطنية في القمة - "مشاركة شعبية أكبر". وقد أقيم هذا النظام الجديد في الوقت نفسه على شرعية قدسية (الحاكمية لله)، وشرعية زمانية (سيادة الشعب) (الأمانة العامة لحزب المؤتمر الوطني ١٩٩١).^(١٠) وفي عام ١٩٩١، اعتمد النظام الفيدرالية كوليّد شرعي لأيديولوجية "الديموقراطية الشعبية".

وفي المجال القانوني، وهو مجال استراتيجي للإسلاميين، أعيد تطبيق الشريعة رسمياً، واعتمد قانون جديد للعقوبات في عام ١٩٩١. ورغم ذلك - ولأن النظام الفيدرالي خول سلطة التشريع لكل ولاية، استثنيت الولايات

الجنوبية، حيث غالبية السكان من غير المسلمين، من القوانين الإسلامية وفق مبدأ "إقليمية القوانين". وقد تم التأكيد سياسياً الصلة بين الدين والدولة، من خلال مرسوم جمهوري: "الإسلام والشرعية، هما السلطة الأساسية للدولة السودانية، وأساس قوانينها وتنظيمها وسياساتها". وقد كان هدف المشروع الحضاري للنظام هو "أسلمة المجتمع والدولة". وفي سبيل تحقيق ذلك، كُونت مجموعة كبيرة من المؤسسات الرسمية، مثل: اللجنة العليا لضمان الالتزام الشرعي للنظام المصرفي، كما استحدث منصب مستشار الرئيس لشؤون التأصيل، ومهمته تشجيع "العودة إلى الأصول"، وأنشئ صندوق خاص لدعم الشريعة.

غير أن الحكومة الإسلامية أدركت عجز أيديولوجيتها عن الوصول إلى قطاعات المجتمع كافة، وأدركت عمق نفوذ الطرق الصوفية. وبغية السيطرة على كل الأنشطة الإسلامية، التي لا تخضع لنفوذ الإسلاميين، ولضمان الحصول على مساندة الطرق الصوفية للأجندة الإسلامية، أنشأت "مجلس الذكر والذاكرين" الذي ضم ممثلين، ليس للطرق الصوفية فحسب، بل للخلاوي (المدارس القرآنية) وللعلماء والجمعيات الخيرية أيضاً. وقد وُضع المجلس تحت إشراف وزارة جديدة، هي وزارة التخطيط الاجتماعي، وعين رئيس الجمهورية أمينه العام وأعضاءه التسعة والتسعين، وهكذا أحكمت الحكومة سيطرتها على الساحة الدينية.

وبالإضافة إلى اتخاذ كل هذه التدابير المؤسسية والسياسية والقانونية، صممت الحكومة على المحافظة على تحكمها في المجتمع ككل، وإحكام الرقابة على حركته.^(١١) وأصبح كل شيء يتخذ باسم الإسلام، وباسم مشروع حضاري جاء، وفق أحد راسميّه، "كرد فعل لتدهور وانحطاط المجتمع العربي الإسلامي العظيم".^(١٢) كذلك طُبّق مبدأ "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، وهو ذريعة وأداة للسيطرة، تستخدمها كل الحركات الإسلامية؛ لتبرير مصادرة الحريات العامة وسياسات الكبت والقمع. وفي النسق نفسه، جاء قانون النظام العام، الذي أنشأ نوعاً من اللجان الشعبية، التي نجدها في كل الأنظمة الشمولية. وقد كانت النساء أكثر من تضرر من مثل هذه السيطرة؛ إذ فرض عليهن ارتداء الحجاب، غير أن ذلك كان هو القيد الوحيد، الذي فرضه الإسلاميون على النساء.

أصبحت مظاهر "إعادة الأسلمة" في كل مكان: اللافتات التي تحمل الآيات القرآنية، وتلك التي تحمل صوراً لنساء محجبات، والمساجد الجديدة في كل مكان، بما في ذلك مقار الوزارات؛ وإطلاق أسماء أبطال التاريخ الإسلامي على الشوارع، وعلى حملات الإسلامويين العسكرية في الجنوب، وعلى قوافل الإغاثة المتجهة إلى هناك. كذلك حل الدينار محل الجنيه، وأطلق اسم (ولاية) على الوحدات الإدارية بدلاً عن (إقليم)، وفُرض نظام الخدمة العسكرية الإجبارية باسم الجهاد، وعُظمت فكرة الاستشهاد إلى درجة الشطط، وكونت قوات الدفاع لتساند القوات النظامية. وكان جهاز التلفاز الوسيلة الرئيسة للترويج لهذه الأفكار، يثبت كل مساء صور وقصص المقاتلين الشبان، المتجهين إلى الجبهة (أي الذين فقدوا حياتهم في الحرب الأهلية)؛ بينما أنشئت وزارة التخطيط الاجتماعي في عام ١٩٩٢، وملئت بغلاة الإسلامويين للغرض نفسه، وهو إحكام السيطرة على المجتمع.

وخلال هذه المرحلة المبكرة، كانت التدابير القمعية - التي هي سمة الدولة البوليسية - في ذروتها، وأصبحت الأولوية للأمن، وفق منظور الإسلامويين لدور الدولة: "الدولة الحديثة هي، في خاتمة المطاف، هي جهاز للأمن، أو إذا تحرينا الدقة، هي مؤسسة لاحتمار كل المعلومات والتحكم فيها" (الأفندي ١٩٩٥، ٤٢). وهكذا، سيطر غلاة الناشطين الإسلامويين - غير المعروفين للعامة - على أجهزة الأمن والقوات المسلحة؛ وأجري تطهير واسع النطاق، لم يشمل الجيش فحسب (وهو المؤسسة الأولى التي طالها هذا الإجراء)، وإنما شمل أيضاً أجهزة الخدمة المدنية والجامعات، باسم "الصالح العام"، وعُزل أي شخص يُعتقد، حقاً أو باطلاً، أنه يُشكل خطورة على النظام، واستُبدل بأحد الموالين. غير أن سياسة القبضة الحديدية هذه تم استبدالها، تدريجياً، بسياسة "ثورية" أكثر مرونة نتيجة لعدد من العوامل الداخلية، ونتيجة لأثر العولمة.

مرحلة الشرعية الدستورية (١٩٩٦-١٩٩٨م)

أسس المؤتمر الوطني، الحزب الوحيد في البلاد، في عام ١٩٩٥، وأعلن قادة النظام "أنه من الآن فصاعداً، يضمن المؤتمر الوطني - وليس التعددية

الحزبية - التعددية الفكرية في البلاد" (المجلس الوطني السوداني ١٩٩٥، ٢٩)، وانتخب الترابي أميناً عاماً للحزب الجديد.

أوضح أحد اساتذة الجامعة من الإسلامويين "أن الفكرة كانت إذابة الحركة الإسلامية في حزب كبير، يحكم. ويفوز بكل الانتخابات بفضل قاعدة شعبية عريضة" (العابدين ١٩٩٩). وكان المؤتمر الوطني تجمعا متنافرا ضم غير المسلمين أيضا. وفي الواقع، كان الهدف هو خلق نظام، يمكن الجميع من "المشاركة، بشرط قبولهم لـ "ثوابت" النظام، وهي: الوحدة الوطنية والتشريعية. والموافقة على هذه الثوابت تعني - بالضرورة - قبول وجود الإسلامويين في قلب النظام وعلى رأسه. وكانت مشاركة غير المسلمين في المؤتمر مشاركة صورية محدودة، بينما قصد من حل الجبهة الإسلامية القومية تهميش قياداتها التاريخية؛ لمصلحة الترابي، وقلة من حواريه من الجيل الثاني للإسلامويين.

وفي عام ١٩٩٦، تم إجراء انتخابات عامة لاختيار مجلس وطني (برلمان) جديد ليحل محل البرلمان المؤقت المعين منذ عام ١٩٩٢، وظل الترابي رئيساً للمجلس؛ مما يضمن الصلة العضوية بين "التنظيم" والبرلمان، وتركيز السلطة السياسية والتشريعية في يد عراب النظام.

وفي العام نفسه، "أُنتخب" البشير رئيساً لجمهورية السودان في انتخابات عامة، وزعم الإسلامويون أن هذه الخطوة هي نهاية مرحلة "الشرعية الثورية"، وبداية مرحلة "الشرعية الدستورية"، وأصبحت كل القرارات السياسية في المجالات كافة تصدر في مراسيم جمهورية باسم الرئيس، رغم أن السلطة الحقيقية كانت في يد الترابي وقلة من حواريه. وحتى عام ١٩٩٩، كان الترابي هو الحاكم الفعلي للبلاد.^(١٣)

كانت السلطات التي مُنحت لمنظّر النظام سلطات واسعة؛ إذ انتخبه المؤتمر العام للحزب أميناً عاماً ورئيساً للمجلس القيادي، وأصبح مسؤولاً عن تعيين أعضاء الأمانة العامة (الهيئة التنفيذية للحزب وممثل السلطة)، ونائبه (على أن يكون الأول إسلاموياً والثاني جنوبياً). وقد تدعت هذه السلطة بفضل الشرط القاضي، بأن يُختار أعضاء الأمانة العامة من بين أعضاء المجلس القيادي،

ومكنت هذه الصلة العضوية من إحكام السيطرة الشخصية للترابي على كل مؤسسات الحزب الرئيسة. وهكذا أصبح الترابي سيّداً، لا مُنازع له، على كل مؤسسات القيادة: الحزب والبرلمان والجهاز التنفيذي. وبينما كان الوزراء يُعينون باسم رئيس الجمهورية، كان الترابي ومجموعته الصغيرة هم الذين يُعينون الوزراء ويعزلونهم في واقع الأمر، غير أنه سرعان ما تعرضت سلطة الترابي الشخصية للتنازع والتحدي.

ما موقف الجيش في هيكل السلطة هذا؟ تتطلب الإجابة عن هذا السؤال فحص العلاقة بين الجيش كمؤسسة، والحركة الإسلامية من جهة، وفحص طبيعة انقلاب ١٩٨٩ من جهة أخرى، وما إذا كان تحركاً قام به الجيش بمساندة الإسلاميين، أم أنه كان عملاً قام به الإسلاميون بمساعدة جناحهم العسكري. وفي حقيقة الأمر، جاء الانقلاب نتيجة لقرار اتخذ "التنظيم"، الجهاز السري، المكوّن من أعضاء الحركة من المدنيين والعسكريين المتشددين. غير أنه لم يكن هنالك إلاقلة من الضباط الملتزمين داخل الجيش، يكونون أقلية داخل التنظيم أيضاً. وفي واقع الأمر، لم يكن اختراق المؤسسة العسكرية بالأمر اليسير على الحركة الإسلامية؛ وقد بدأ هذا الاختراق في السبعينيات والثمانينيات بتجنيد وتدريب بعض الضباط أثناء دورات، نظمها المركز الإسلامي الأفريقي (جامعة أفريقيا العالمية حالياً). كذلك افادت الحركة من جو السخط العام، داخل الجيش، إبان سنوات حكم النظام الحزبي (١٩٨٦-٨٩)، ومن خلال تنظيم حملات لتعبئة الدعم الشعبي للقوات المسلحة؛ مما يُشير بجلاء إلى أن الإسلاميين رأوا في الجيش أداة توصلهم إلى السلطة.^(١٤)

وعلى الرغم من قلة عدد الضباط الإسلاميين في الجيش عند حدوث الانقلاب، إلا أنهم كانوا يحتلون مراكز مهمة في هرم السلطة العسكرية، وكانت مقدرتهم التنظيمية وسرية تحركاتهم؛ خاصة التنسيق مع المدنيين المساندين لهم، من الجودة بحيث مكنت الانقلاب من النجاح. كذلك، كان دعم بعض الضباط المحافظين غير المسيسين عاملاً مهماً في ذلك؛ وفي الواقع، لم يكن كل أعضاء مجلس قيادة الثورة الإثنى عشر من الإسلاميين، كما أختير ممثلون من

العناصر غير العربية؛ لإخفاء الهوية السياسية الحقيقية للانقلابيين، وإعطاء صورة قومية للمجموعة. وهدفت حملات التطهير الواسعة، داخل الجيش، إلى ضمان خضوعه التام للتنظيم.

أصبح البشير رئيساً للجمهورية ولمجلس الوزراء، بعد حل مجلس قيادة الثورة في عام ١٩٩٣، غير أنه من المهم الإشارة إلى أنه لم يكن عضواً في "التنظيم". ورغم أن الجيش مُنل في كل مجالس الوزراء المتعاقبة، إلا أن الوزارات الاستراتيجية (الدفاع والداخلية) كانت دائماً تحت وزير من الضباط الإسلامويين. كذلك أوكل حكم الأقاليم الكبيرة الصعبة مثل دارفور وكردفان إلى ضباط الجيش، في غالب الأحيان، ولعب جهاز الأمن الدور المركزي في تسيير النظام.

ويبدو أن السلطة قسّمت بالقساطر بين العسكريين الذين عينوا في مناصب حساسة في الجهاز التنفيذي (خاصة أجهزة الأمن)، والسياسيين الذين هيمنوا على الحزب والجهاز التشريعي. غير أن الجيش - كمؤسسة - لم يسيطر على أي جزء من السلطة، بل حكم باسم "التنظيم"؛ إذ انضم بعض هؤلاء الضباط إلى الحركة الإسلامية منذ فترة الدراسة الثانوية؛ لذلك أصبحوا حماة النظام الإسلاموي. ولا يجب أن ننسى أن شعار الجيش هو "الله أكبر، ولا إله إلا الله"، وأن مهمة الجيش أصبحت "الجهاد". ونسبة لذلك، فإن مشاركة العسكريين تفهم بطريقة أفضل، من خلال انتمائهم السياسي للحركة الإسلامية، وليس من خلال انتمائهم للمؤسسة العسكرية، ولم يحدث تضارب داخل هياكل السلطة بين الهوية العسكرية والهوية السياسية، لدى هؤلاء الضباط، وحكم البلاد نواة مكونة من العسكريين والسياسيين أعضاء "التنظيم الأعلى"، بعضهم غير معروف إطلاقاً للجمهور، ولكنهم يسيطرون بحق على مقاليد السلطة.

دستور عام ١٩٩٨

وفاء لخطابه المعلن بشأن الديمقراطية، بدأ النظام في عام ١٩٩٧ التفكير في وضع دستور دائم للبلاد، وشرع الزعماء والمفكرون الإسلامويون يبحثون

تدريجياً عن ذريعة للعودة إلى التعددية السياسية، وإلى نظام حزبي تعددي، ضاربين بعرض الحائط معارضتهم الصلبة السابقة للنظام التعددي.^(١٥) ومنذ ذلك الحين، أصبح شعارهم "الوفاق" مع كل القوي السياسية المعارضة، وساد في الوقت نفسه قدر من التفاهم (على المستوى الاجتماعي والسياسي)، وتخفيف نسبي للسياسات التعسفية. وفي هذا الإطار تم، مثلاً، التوقيع على اتفاقية الخرطوم للسلام، مع الفصائل المنشقة عن الحركة الشعبية لتحرير السودان.

وفي أعقاب هذا التطور الدستوري والانفراج الناتج عنه، صاحب صياغة الدستور جدل صاخب ومساجلات، أبانت بوضوح الطبيعة السلطوية للنظام وميله إلى شخصنة السلطة، كما كشفت الخلافات السياسية-الفكرية القديمة بين الإسلاميين والإخوان المسلمين،^(١٦) والتي لم تطف على السطح، منذ انشقاق الإسلاميين عن الإخوان المسلمين في الستينيات. وقد كان هذا الجدل حول مسودة الدستور بداية لانشقاق الحركة الإسلامية في السودان، وانطلاق مرحلة جديدة في مسيرتها السياسية.

الجدل حول الدستور

أولكت مهمة صياغة الدستور رسمياً للجنة قومية، مكونة من خبراء في الفقه الدستوري، غير أن المسودة النهائية (التي "تم التصديق" عليها في استفتاء في عام ١٩٩٨) اشتملت على تعديلات أساسية، حملت بصمات الترابي. وقد أثار ذلك رد فعل عنيف، من جانب أعضاء اللجنة القومية، ومن جانب عدد من المفكرين - فوق كل ذلك - من الدوائر الدينية المحافظة التي جاهد النظام دوماً لاجتذابها إلى صفه. وعموماً، دعمت المجموعات الصوفية التوجه الإسلامي للنظام، ولم ينتقد أي منها النظام، إذا استثنينا الأنصار والإخوان المسلمين والأصوليين الجدد في جماعة أنصار السنة. وقد اعتبرت مجموعات مختلفة في المعارضة السياسية الفقرات المتعلقة بالنظام التعددي غير واضحة. وعلى وجه الخصوص كان مصطلح "التوالي"، الذي استخدم؛ ليعني الحق في تكوين منظمات سياسية، مصدرًا لكثير من عدم الوضوح؛ لأنه يسمح بتفسير متباينة.

وقد صدرت أكثر الانتقادات حدة من الإخوان المسلمين، التي رأت أن الدستور ليس إسلامياً بما فيه الكفاية. وتمثل هذه المجموعة، والتي ينتمي أعضاؤها إلى الجيل الذي شهد الاستقلال، جماعة ضغط محدودة الأثر على الرأي العام، وأن عديداً من أعضائها المتقنين مشهود لهم بأنهم لا يترددون في انتقاد النظام علناً. أما الجماعة ككل (والتي يظل تأثيرها السياسي محدوداً)، فقد ظل موقفها متأرجحاً بين القبول والرفض، ولم تفصح عن معارضتها علناً إلا مؤخراً. ويعتبر أعضاء الجماعة المشروع الإسلامي للنظام "إسلاماً مُجَامِلاً" لأنه، في رأيهم، قدم أكثر مما يجب من التنازلات، كما أوضح زعيم الجماعة:

إن أعضاء الجبهة الإسلامية القومية.....منذ وصولهم إلى السلطة، أثبتت تجربتهم أنها ضارة بمسيرة تطبيق الشريعة الإسلامية في السودانواليوم، يضم المؤتمر الوطني المسلمين وغير المسلمين، وأشك في أن هذا الحزب سيطبق الإسلام في السودان. إن ذلك ليس في مصلحة الدين.^(١٧)

وقد اعتبر الدستور الجديد علمانياً؛ "لأنه لا يؤكد بجلاء الهوية الإسلامية والعربية والأفريقية للسودان"^(١٨) و"لا يشترط أن يكون الرئيس مسلماً مما يُعطي غير المسلم الحق في أن يقود الأمة"، وهو أمر يعتبره الإخوان المسلمون مخالفاً للفقهاء الإسلاميين "لأن المسلم يجب أن يحكمه مسلم فقط".^(١٩) وقد بحث الإخوان المسلمون التدابير، التي يجب اتخاذها لتسوية النزاع مع الجنوب، على أساس كونهم مسلمين أو غير مسلمين:

لا يقدم الدستور أي حلول مناسبة للعلاقة بين المجموعة المسلمة والمواطنين الآخرين. وقد حاول واضعو الدستور أن يمنحوا غير المسلمين الحقوق الدينية نفسها التي مُنحت للمسلمين، مما يتجاوز بكثير ما يسمح به الدين، فيما يخص المبادئ الدستورية بشأن الأقلية والأغلبية.^(٢٠)

وقد كان هذا المفهوم الاجتماعي للأغلبية والأقلية السياسية هو الحُجّة التي استند إليها الإخوان في معارضتهم لإخضاع "القانون الإلهي" للاستفتاء.

وفي الواقع، لم يُشر الدستور - صراحة - إلى الدولة الإسلامية؛ مما يُعد انحرافاً واضحاً عما طالب به الإسلاميون في البداية. وقد جاء التعبير عن مبدأ أن المواطنة هي مصدر كل الحقوق كما يلي:

السودانيون متساوون في الحقوق والواجبات، فيما يخص وظائف الحياة العامة، ولن تكون هناك تفرقة بسبب العرق أو النوع أو الدين، وهم متساوون في أهليتهم لشغل المناصب العامة، ولا يجب أن تكون الثروة أساساً للتفرقة. (المادة ٢١).

وبالروح نفسها، لا تُشير المادة ٣٧ إلى الانتماء الديني، كشرط من شروط الأهلية لشغل منصب رأس الدولة، وهي مسألة أصر عليها الإسلاميون بعناد في الستينيات.

ماذا يعني هذا التراجع عن المواقف السياسية والفكرية المتعنتة، التي اتخذت في البداية؟ يتضح من إجابات القادة الإسلاميين عن مثل هذه التساؤلات تحول فكرهم نحو البراجماتية، كما أبان مصطفى عثمان، الذي أصبح لاحقاً وزيراً للخارجية:

بحثت الحكومة عن حل وسط، لذلك عُرف السودان (في الدستور) وفق خصائصه الجغرافية، كدول متعددة الأديان والثقافات، لها تقاليد متنوعة، وليس كدولة دينية. والسودان ليس دولة دينية بالمعنى الغربي، وليس دولة علمانية.^(٢١)

ويُبين مثل هذا القول كيف تراجعت الأيديولوجية لصالح السياسة. والحق يُقال إنه حين ارتقى الإسلاميون للسلطة، ووجهوا بمتطلبات قيادة الدولة والممارسة السياسية على أرض الواقع، أصبحوا براجماتيين وعمليين، واكتشفوا حدود خطابهم وبرنامجهم السياسي، وكذلك حدود مشروع التمكين خاصة في مجتمع كالمجتمع السوداني. وقد أبان تخفيف سياساتهم وأيديولوجيتهم جانباً آخر من خصائص الإسلاميين، وهو أنهم لا يترددون في إخضاع الدين لدواعي السياسة ولمصالحهم الخاصة أحياناً. وخير مثال لذلك هو مسألة القرض الصيني،

الذي أثار لغطاً شديداً، وأثار حنق الإخوان المسلمين. فمُنذ تطبيق الشريعة رسمياً عام ١٩٨٣، تمت أسلمة النظام المصرفي من ناحية المبدأ، ولكن في عام ١٩٩٩، سمحت الهيئة، المكلفة بالتزام الجهاز المصرفي والمعاملات المالية بالضوابط الشرعية للحكومة، بقبول قرض صيني بفوائد مصرفية؛ لتشييد أحد السدود. ولتبرير قرارها، استندت الهيئة إلى "فقه الضرورة"، وهو مبدأ قانوني إسلامي، يسمح بتعطيل التحريم في ظروف معينة، كانت في هذه الحالة "عدم توفر التمويل اللازم للقيام بمشروع له أهمية قومية بالغة."^(٢٢) ومن الغريب أن مرحلة الشرعية الدستورية للنظام تزامنت مع بداية الانشقاق داخل التنظيم.

نحو تشكيل جديد للإسلام السياسي

لم يضمن اعتماد الدستور الجديد احترام المبادئ الديمقراطية، مثل الفصل بين السلطات، وأدى جنوح الترابي نحو الهيمنة على الجهاز التنفيذي وإخضاعه لسيطرة الحزب إلى تقنين نفوذه الشخصي، وإلى أول أزمة علنية حينما أصدر عشرة من أعضاء المجلس الاستشاري مذكرة احتجاج، في ديسمبر/كانون الأول ١٩٩٨، على سلطات الأمين العام المفرطة. وكانت هذه الحادثة بداية الانشقاق داخل القيادة بين أنصار الترابي وخصومه، وبلغت المواجهة ذروتها في أواخر علم ١٩٩٩؛ حين أعلن البشير حالة الطوارئ، وحل البرلمان "بغية الحفاظ على الوحدة الوطنية، وعلى تماسك القيادة التي يتهدها خطر ثنائية القيادة"، وقد لقيت هذه الإجراءات تأييد معظم أعضاء الحكومة.

كانت هذه الأزمة بداية لتحول مركز السلطة، ولإعادة تشكيل العلاقة بين مختلف المجموعات الدينية. ورغم أن الخصومة سوّيت بتنازلات، تمّ بموجبها إعادة توزيع السلطات في الحزب لصالح البشير، فإن الأمر لم ينته عند ذلك الحد؛ إذ أن رد فعل الترابي على تهميشه كان تكوين حزبه الخاص، المؤتمر الشعبي، في يونيو/حزيران ٢٠٠٠. وقد أوضحت الأزمة أن الحركة الإسلامية في السودان هي، أولاً وأخيراً، حركة سياسية رغم خطابها وادعاءاتها المخادعة،

بتدين يسمو على السياسة.؛ كما أكدت - فوق كل شيء - الطبيعة المتشظية للحركة، وأن الخلاف لم يكن قط خلافاً أيديولوجياً أو خلافاً بين الأجيال، أو مواجهة بين العسكريين والسياسيين. وفي واقع الأمر، ساند العسكريون في "التنظيم" مذكرة الاحتجاج، رغم أن مصدرها كان السياسيين. وهكذا أصاب داء الانشقاق الذي كان سمة الأحزاب السياسية السودانية، الحركة الإسلامية؛ وكانت التطورات السياسية، التي أعقبت هذه التحالفات بين مختلف المجموعات المحافظة بداية لتشكيل جديد للإسلام السياسي في السودان.

ما بعد الإسلامية: نهاية هيمنة الشمال؟

لجأت الحكومة في بحثها عن أسس جديدة - ولكن إسلامية - لشرعيتها، إلى عدو عدوها: الإخوان المسلمين؛ فنظمت في يوليو/تموز ٢٠٠٠، مؤتمراً كبيراً "لإعادة بناء الحركة الإسلامية"، شارك فيه ممثلون لكل الجماعات الدينية - الإخوان والطرق الصوفية، والمحافظون الجدد في أنصار السنة. وقد أعلنت جماعة الإخوان المسلمين، بوصفها تمثل الأغلبية في هذه الجماعات، أن هدف هذه المبادرة هو "حماية المشروع الإسلامي في السودان، الذي تهدده الخلافات داخل المؤتمر الوطني".^(٢٣) ومن الملفت للانتباه أن قيادة الإخوان أكدت تمسك النظام بالشرعية، واتخذت منذ ذلك الحين موقفاً مؤيداً للنظام.^(٢٤)

ورغم أن قيادة الحركة أكدت الجوانب الاجتماعية لدعوتها، إلا أن مقاصدهم كانت واضحة؛ لأنهم أعلنوا في الوقت ذاته: "أن المؤتمر الوطني يُجسد مشروعهم للمجتمع والدولة"، و"أن هذا الكيان الجديد سيكون مرجعية لكل القرارات والسياسات المتصلة بالثوابت، مثل: الدستور، وحماية المشروع الإسلامي، ودولته السودان".^(٢٥) وقد تبين هذا التوجه الجديد، السياسي فيما يبدو، للحركة في تكوين قيادتها، فقد ضم مجلس الشورى عدداً من أعضاء النظام، وأصبح رئيس مجلس شورى المؤتمر الوطني، الحزب الحاكم، هو رئيس المكتب التنفيذي. ومنذ ذلك الحين، أصبحت هذه الجماعات، التي لم تكن مُسيّسة من قبل، جزءاً من الجهاز التنفيذي،^(٢٦) وهي اليوم فصيل من المجموعة الإسلامية الحاكمة، بدعم علني من معظم الجماعات الدينية (عدا الأنصار).

أما بالنسبة للحكومة، فقد كانت استراتيجيتها هي تأكيد التوجه الإسلامي للنظام ولحزبه، في غياب الترابي، من خلال إدخال كل الجماعات في الساحة الدينية في كنفها. وخلافاً لوضع الحركات الإسلامية الأخرى، أفلح السيناريو السوداني في تدعيم الصلة بين الجانبين الديني والسياسي. أما بالنسبة للإخوان المسلمين، والذين هُمِّشوا لأمد طويل، فقد كان في ذلك تعويض عن صمتهم آنفاً على طموحات الترابي وأهدافه السياسية.^(٢٧) وهكذا لابد من رؤية هذا التحالف الجديد، في ضوء صراع الفصائل داخل الحركة الإسلامية من جهة، وبين الترابي والإخوان المسلمين من جهة أخرى.^(٢٨)

وفي الوقت ذاته، سعت الحكومة إلى استقطاب الجماعات السياسية الأخرى، وأصبح شعارها الدائم هو "الوفاق"، واجتمعت في مناسبات عديدة بالأحزاب السياسية، رغم أن قيادات حزب الأمة والحزب الاتحادي الديمقراطي رفضت الاستجابة لنداءات نظام، ولا تعترف بشرعيته. غير أن الحزبين كانا عرضة للانشقاقات، وقبِل عدد من أعضائهما المشاركة في النظام التعددي المزعوم بتكوين أحزابهم مما أفاد الإسلاميين الذين اتخذوا دائماً استراتيجية، تحصد ثمار الخلافات في صفوف خصومهم.

وبعد كل ما قيل، هل يمكن أن نسمي ذلك نظاماً تعددياً حقيقياً؟ وهل يمكن اعتبار ما تقوم به الحكومة جهداً جاداً؛ لفتح الساحة للحركات الأخرى؟ وما تبعات هذا الحلف الإسلامي-الإسلامي: أهو محاولة جادة من جانب المحافظين للوفاق، أم هو براجماتية لا تتعدى المظهر؟ وحقيقة، شهدت الفترة ١٩٩٦-١٩٩٧م وفاقاً نسبياً، كما شهدت عودة معظم السياسيين من الحزبين الكبارين (حتى المهنيين والمتقنين) من منافيهم إلى السودان. غير أن هذا التحالف كان في حقيقته محاولة لبناء نظام سياسي، يدور في فلك "التنظيم"، واقتصرت التعددية على المجموعات الإسلامية فقط، كما يبين التصريح التالي لأحد المثقفين الإسلاميين:

تهيمن الحركة الإسلامية على الجيش والاقتصاد.... وتمتلك القدرة العسكرية أيضاً. لماذا تخشى إذا التعددية وتنظيم انتخابات حرة؟ حقيقة، توجد في قلب الحركة الإسلامية اتجاهات ومدارس شتى، يمكنها تكوين أحزاب سياسية منفصلة، تملأ الفراغ الذي يُعاني منه المجتمع السوداني حالياً. ومن خلال ذلك، تضمن التعددية تجديد الحركة الإسلامية في السودان (مكي ١٩٩٧).

والفكرة ليست هي الهيمنة على الدولة والساحة السياسية فحسب، بل تجانس هذه الساحة لمصلحة الجماعات المحافظة، ولا يمكن تنظيم انتخابات حقيقية ويظل المؤتمر الوطني، أو بالأحرى "التنظيم"، في حكم البلاد، ولا يعدو تمثيل الأحزاب السياسية الأخرى أن يكون أمراً رمزياً.

غير أن دخول الإخوان المسلمين وجماعة أنصار السنة إلى الساحة السياسية حدث جديد له أهميته، وقد رأينا أن المصالحة مع الإسلاميين كانت جزءاً من صراع الفصائل، وأن السند الذي قدمته هذه الجماعات كان في رأي النظام عنصراً مهماً في اكتساب ما يُدعى الشرعية الإسلامية، يسهم في إضعاف حدة التحدي من جانب المحافظين. غير أن هذه المصالحة كانت أكثر من مجرد تحالف سياسي، بل كانت تعبيراً عن تحول مهم في طبيعة الإسلام السياسي في السودان، خفف الاختلافات التنظيمية والفكرية بين الأصوليين والسلفيين والإسلاميين؛ إذ يعني التحالف السياسي لهؤلاء مع الحكومة أنهم يقفون في صف الحكومة، بشأن رؤيتها للقضايا الفكرية الحساسة، مثل: العلاقة بين الدين والدولة، وقضية الجنوب. وهكذا، لم يشارك الأصوليون والسلفيون السودانيون في الساحة السياسية فحسب، بل أصبحوا أقل محافظة وأكثر تعاوناً بازدياد معرفتهم باللعبة السياسية؛ مما يُفرق بينهم وبين نظرائهم في بقية العالم الإسلامي الذين يزداد ابتعادهم عن السياسة والدولة. واليوم يتبع الإخوان المسلمون السودانيون خطاً أكثر تصالحاً، ويعترفون بأهمية وضع "شكل الدولة الحديث" في الاعتبار. كما نسمع أيضاً حديثهم عن "ضرورة وإمكانية تجديد الخطاب

والفقه الإسلامي فيما يخص الاقتصاد والسياسة والعلاقات الدولية، وكذلك أهمية التأقلم مع الظروف الجديدة، مع الحفاظ على الالتزام بالرسالة الأصلية".^(٢٩)

لم تعد جماعة أنصار السنة تياراً فكرياً، بل مجموعة حسنة التنظيم، بدأت تشارك في الحياة السياسية، يطوف أعضاؤها، على سبيل المثال، الأقاليم المختلفة لحث مناصري الجماعة على المشاركة في الانتخابات المقبلة، وتنسيق أنشطتهم مع أنشطة المؤتمر الوطني، ويسهمون بهذه الطريقة في تعبئة السودانيين لدعم اتفاقية السلام^(٣٠). ولا بد أن نضع في الحسبان أن هذه الاتفاقية أسست لنظام جديد، لا يتفق مع النظام الإسلامي، الذي أرادته هذه الجماعات أصلاً. وفي واقع الأمر، كان هذا النهج محاولة لاستخدام الدين لتحقيق هدف ديني (هو نشر الإسلام)، وهي استراتيجية، شاركهم فيها الإخوان المسلمون. وقد أوضح أحد أعضاء الحكومة في جولة إقليمية فوائد الاتفاقية للمسلمين، قائلاً: "إن السلام وسيلة لنشر رسالتنا؛ وأننا، فوق ذلك، سنكون موجودين في أقاليم الجنوب.... وسنستطيع التبشير بين غير المسلمين".^(٣١) وخلافاً لما يحدث في أماكن أخرى، تقف الدولة في قلب جهود إعادة الأسلمة (و الأسلمة) في فترة ما بعد الإسلاموية. وهنا، تُشابه استراتيجية غلاة المحافظين استراتيجية الحكومة.^(٣٢) ووجه التناقض هنا، هو أن متمردي الجنوب حصلوا على قدر أكبر من التنازلات، من أكثر الجماعات المحافظة سياسياً، بينما لم يُقدم حتى نظام نميري الاشتراكي، الذي أبرم اتفاقية السلام في عام ١٩٧٢، مثل هذه التنازلات. وهكذا، تتسم مرحلة ما بعد الإسلاموية السودانية بتوجه عملي جديد، ليس فقط في أوساط الجماعات الدينية المحافظة، بل أيضاً في أوساط غلاة المحافظين.

وتمثل اتفاقية نيفاشا تطوراً جديداً في تاريخ النزاع، يُفضي إلى إعادة تشكيل الدولة السودانية على حساب نظام سياسي إسلاموي؛ فقد كان المطلب الرئيس للحركة الشعبية لتحرير السودان، والتي ناضلت باسم "كل الأقاليم المهمشة"، هو بناء "سودان علماني جديد"، وتضمن بروتوكول الاتفاقية المتعلق بقسمة السلطة السياسية الحق في تقرير المصير الذي حُرم منه الجنوبيون

طويلاً. وبعد فترة انتقالية مدتها ست سنوات، يُنظم استفتاء يسمح للجنوبيين باختيار الانفصال أو الوحدة. وفي خلال هذه الفترة، إذا كان الرئيس المنتخب شمالياً، يكون نائبه جنوبياً، والعكس بالعكس.^(٣٣) ويُعتبر قبول الإخوان المسلمين وجماعة أنصار السنة لهذا الإجراء انحرافاً عن رفضهما، في السابق، لمبدأ منح الولاية لغير المسلم.^(٣٤) وهم يستندون في هذا الصدد على التفريق الذي رآه بعض المفكرين الإسلاميين بين "الولاية الكبرى" - أي إمامة المسلمين - و"الولاية الصغرى"،^(٣٥) ويفرقون وفق ذلك بين الوزارات الخدمية (التي تتخذ القرارات فقط)، والتي يمكن لغير المسلم أن يتولاها، ووزارات السيادة (التي لها سلطة اتخاذ القرار)، التي يتولاها المسلم فقط.^(٣٦)

كذلك كان وضع الخرطوم، العاصمة، أكثر المسائل إثارة للجدل. غير أن التنازلات من الجانبين مكنتهما من التوصل إلى اتفاق - كما هو الحال في ما يتعلق بالنظام التشريعي الجديد، الذي يسمح لكل ولاية فيدرالية باختيار نظامها التشريعي، إسلامياً أم علمانياً. ووفق ذلك، سيستمر تطبيق الشريعة في الولايات الشمالية ذات الأغلبية المسلمة، بينما يُستثنى الجنوب من ذلك. أما الخرطوم، والتي هي في آن معاً العاصمة الولائية والعاصمة الفيدرالية، فسيكون لها وضع خاص، أحسب أنه سيكون مصدر غموض، وربما نزاع في السنوات المقبلة؛ وسيكون وضع غير المسلمين فيها وفق مبادئ وموجهات، وليس وفق إجراءات ملزمة. وحسب اتفاقية، لن يخضع غير المسلمين للقوانين الإسلامية، وسيُتبع على القضاة، وهم يُصدرون أحكامهم، أن يتذكروا أن أحكام الشريعة لا تُطبق على غير المسلمين، وأن يراعوا التسامح، والتفهم، واحترام الحريات الشخصية، والقاعدة القانونية التي تجعل الشك في صالح المتهم، وتخفيف العقوبة.^(٣٧) ومرة أخرى، يمثل قبول المحافظين لهذا التطبيق الخاص للقانون في العاصمة القومية، عوضاً عن التطبيق المعمم، تنازلاً مهماً. والحال كذلك، فإن التحالف الإسلامي-الإسلامي يبين واقعية موقف الجماعات المحافظة تجاه النظام السياسي في مجتمع متعدد الديانات مثل المجتمع السوداني^(٣٨)؛ مما يصب في مصلحة المجموعة الإسلامية الحاكمة، وفي مصلحة الحركة الشعبية لتحرير السودان، رغم ما يبدو من تناقض بين المصلحتين.

وعلى كل، هل تُعتبر هذه الواقعية تعبيراً عن شعور وطني؟ أم قبولاً لسودان يأخذ في الحسبان كل مكوناته الدينية؟ لا يبدو لي ذلك هو الحال؛ ويصعب في الواقع تخيل ذلك؛ خاصة أن الإخوان المسلمين لا زالوا عند رأيهم بشأن المواطنة ومسألة ديانة الرئيس، كما أكد لي زعيمهم: "نحن على معارضة المواطنة، كما تُعرفها اتفاقية نيقاشا". فلماذا إذاً أيدوا الاتفاقية وقبلوا بالمشاركة في (إضفاء الشرعية على) حكومة قد يرأسها غير مسلم؟ "لأنها فرصة للعمل من الداخل لتمكين كل المسلمين من سماع كلمة الحق، كما سنعمل على تطبيق الشريعة في كل ولايات الشمال".^(٣٩) وقد تعكس كل هذه التناقضات في مواقف وبيانات قادة الإخوان المسلمين، (وأحياناً في بيان نفس الشخص)، صعوبة تحول الجماعة إلى كيان سياسي، والانقسامات في داخل الجماعة نفسها. وستحدد تجربتها في اقتسام السلطة واتخاذ القرار، وربما في اقتسام الثروة، مع شريكها العلماني (الحركة الشعبية)، بالإضافة إلى مدى تعاونها مع الإسلاميين، مستقبل الجماعة، ومستقبل هذا التحالف.

ورغم ذلك، فإن عثور الحكومة على حلفاء جدد، يدعمون مواقفها في مواجهة خصومها، أدى إلى نشوء تيارين إسلاميين معارضين: أحدهما إصلاحي والآخر انفصالي؛ إذ إن الإسلاميين لم يؤيدوا بالإجماع اتفاقية السلام ولا النهج الذي تتبعه الحكومة، بل أصبح بعضهم من أشد منتقديها. ويدعو الإصلاحيون إلى "بعث عمل إسلامي وطني"،^(٤٠) ويسعون لإصلاح الحركة الإسلامية وإحياء دورها في المجتمع، وإعادة النظر، أولاً وقبل كل شيء، في علاقتها بالدولة. كما يعترفون بفشل "ثورة الإنقاذ"، في ضوء تحولها من حركة إلى حكومة، وأن مصداقية الحكومة قد تضررت بفعل تكالب الفصائل المتناحرة على السلطة. وعليه، يُقرّون بضرورة "النقد الذاتي الموضوعي والصادق بغية إعادة المصداقية لصورة النظام.... وأهمية إعادة النظر في هوية الحركة الإسلامية، وفي مكانتها القانونية والأخلاقية، وفي أفكارها ومرجعياتها"، ومعالجة "غياب العمل الإسلامي في المجتمع". كما طالبوا "بتعزيز دور الحركة في المجتمع..... وجعلها مرجعية للدولة وللعمل السياسي". ويُصر الإصلاحيون - لذلك - على تحسين العلاقة بين الدولة والحركة، ولا يجب "أن تعني قوة أحدهما

ضعف الآخر". ونخلص من ذلك إلى أن الحركة تُعبر - أولاً - عن ندمها لحل الحركة الإسلامية واستبدالها بالحزب الواحد، وفقدان هويتها واستقلاليتها تجاه الدولة و"التنظيم". ويبدو هذا انتقاداً للتسييس الكامل للمشروع الإسلامي، أو لإعلاء قيمة الدولة فوق قيمة الحركة". وتُعبّر، ثانياً، عن فشل قيادة النظام في مشاورة الحركة، كما حدث أثناء أزمة عام ١٩٩٩، التي أدت إلى قيام المؤتمر الشعبي، وهو سبب المطالبة "بإصلاح الحزب والدولة؛ بغية كسر احتكار اتخاذ القرار السياسي".^(٤١) غير أن أكثر الجوانب أهمية في هذه الدعوة للإصلاح، وخاصة التركيز على العلاقة بين الدولة والحركة، هو معارضة اتفاقية السلام وقلق الإسلاميين بشأن مستقبل الإسلام السياسي، في الظروف الوطنية الجديدة. ورغم أن الإصلاحيين لا ينتقدون علانية اتفاقية السلام مع الحركة الشعبية لتحرير السودان، إلا أن خطابهم يعكس تحفظاً - إن لم يكن شاكاً - حول بنود الاتفاقية التي تهدد، في رأيهم، وحدة البلاد.^(٤٢) لذلك يُصر الإصلاحيون أن "مصير الحركة ومصير الوحدة الوطنية" مرتبطان. ولعله من الأهمية البالغة أن كل فصائل الحركة الإسلامية تقريباً، تدعم هذه الدعوة الجديدة "لبعث العمل الإسلامي". ويبرز تميز فترة ما بعد الإسلامية السودانية، عن غيرها، في اعتراف المثقفين الإسلاميين أنفسهم بفشل مشروعهم السياسي.

وعلى الرغم من أن بعض الإسلاميين اختاروا سبيل النقد الذاتي و"البعث"، ومشروع "أكثر وطنية"، اختار البعض الآخر تكوين منبر خاص، هو منبر السلام العادل، للدعوة إلى حل أكثر راديكالية هو الانفصال عن الجنوب.^(٤٣) وتعتبر هذه المجموعة - وهي أكثر المجموعات الإسلامية تطرفاً فيما يخص قضية الجنوب - اتفاقية السلام "ضارة بالمجتمعات الشمالية"، وتؤمن بأن "السودان الجديد" هو "مشروع عنصري، يُهدد ويضر الهوية العربية الإسلامية للأمة". ويأخذ أعضاء المجموعة هذه الحجة إلى أقصى مدى:

ما يؤخذ السودانيون الشماليين والشعوب المجاورة أقوى بكثير، مما يوحدهم مع الجنوبيين..... والهوية العربية والأفريقية والإسلامية وحدها، هي التي تعبر عن

تتوزع مجتمعاتنا..... والانفصال وحده، هو الذي يصون الهوية الحضارية لسكان الشمال. (مصطفى ٢٠٠٤).^(٤٤)

وتؤمن هذه المجموعة بأن المواطنة يجب أن تُبنى على الجماعة الدينية: "هنالك دين رئيسي واحد.... لذا، بالنسبة للمسلمين، يأتي الوطن بعد الدين". (مصطفى ٢٠٠٤).^(٤٥)

وحتى الآن، وخلافاً للأصوات الانفصالية الجنوبية، ليس للمنبر أي نفوذ على الرأي العام أو على قرارات الحكومة، والتي لا تتردد في انتقاده، وهي حقيقة يدركها مؤسسو المنبر. كما تضم المجموعة أعضاء لا ينتمون لأي جماعة دينية. غير أن المنبر يمكن أن يصبح مستقبلاً مجموعة ضغط مهمة، وربما خطيرة. وفي الواقع، أفلح المنبر في إثارة الشماليين إلى استخدام العنف كرد فعل لأحداث الشغب، التي تفجرت عقب وفاة جون قرنق في أغسطس/آب ٢٠٠٥.

وعلى كل حال، يجب أن نلاحظ أن الخطوط الفاصلة بين هذه المجموعات الإسلامية ليست واضحة تماماً؛ لأنهم على اختلاف مواقفهم (معتدلين، ومستسلمين، أو متطرفين وعدائيين) أعضاء في المؤتمر الوطني، وبعضهم أعضاء في الجهاز التنفيذي. وفي الواقع، لا تقف هاتان المجموعتان في الوقت الراهن كحركات معارضة للنظام.

وعوضاً عن خلاصة لهذا الفصل، يمكنني القول بأن قيادة الدولة والسلطة التنفيذية وضعت موضع الشك، ليس فقط تماسك صف الإسلاميين، بل تماسك الأمة بأكملها. وقد فشل "المشروع الحضاري" للحكومة في ابدال الانقسامات العرقية بهوية إسلامية، تكبح عوامل الفرقة وتصور الوحدة الوطنية، التي باسمها استولى الإسلامويون على السلطة في بادئ الأمر. وظهور الحركات الإقليمية المسلحة مؤخراً، (نزاع دارفور في الغرب، وعودة الميول الجبهوية لدى البجة في الشرق، وبروزها بين الرشيدة) هو نتاج لفشل الدولة في هذه الأقاليم، واستخدام قيادة النخبة الشمالية لسياسة الإقصاء العرقي.^(٤٦)

تركزت معظم مشاريع التنمية الاقتصادية في وسط البلاد، ولم تحظ الأقاليم الأخرى إلا بالنذر اليسير من الخدمات. كذلك ظلت السلطة السياسية غاية في المركزية رغم تطبيق النظام الفيدرالي. وعلى المستوى المحلي، لم تحترم هياكل السلطة في معظم أقاليم السودان، رغم إعادة الإدارة الأهلية؛ لانشغال النظام بخلق قيادات موازية موالية له.^(٤٧) وقد أدى الحرمان الاقتصادي والسياسي إلى تعميق النعرات العرقية وإلى المواجهة مع الدولة.

وفي الوقت ذاته، واصل النظام التقليد الشمالي الراسخ في الأسلوب الإقصائي في ملء الوظائف؛ إذ إن القيادة الإسلامية، أو التنظيم بعبارة أخرى، تتكون من المنتمين للمجموعات العرقية في الشمال، وظلت مشاركة غير الشماليين أمراً رمزياً، ولا يوجد شخص واحد من المجموعات الغربية أو الشرقية - حتى أولئك الذين ظلوا لأمد طويل من الناشطين في الحركة - يشغل منصباً استراتيجياً، أو من بين من يشكلون نواة القيادة. ويوكل إلى مثل هؤلاء الأشخاص، في غالب الأحيان، وزارات هامشية، أو منصب الوالي في أقاليم هادئة. وبروز جماعات، مثل: حركة العدل والمساواة في دارفور، هو نتاج للمظالم الاجتماعية والاقتصادية، وللإقصاء من القيادة السياسية، ليس في الدولة فحسب، بل في الحزب أيضاً. وفي واقع الأمر، كان خليل إبراهيم، زعيم حركة العدل والمساواة، إسلامياً من قبيلة الفور غير العربية في غرب البلاد، شارك في "الجهاد" في الجنوب. ورغم أن النعرة الإقليمية في دارفور كانت موجودة، قبل قدوم النظام للسلطة، إلا أن هذه هي المرة الأولى، التي اتخذت فيها شكل حركة مسلحة بالقوة؛ بحيث تهدد السيادة والوحدة الوطنية.

وإذا عدنا إلى التساؤل - الذي طرحته في بداية هذا الفصل، نستطيع القول بأن الإسلام السياسي في السودان يشابه - إلى حد كبير - حالات الإسلام السياسي الأخرى، ويتبع مسيرتها. إذ ينتهي به المطاف إلى نزع الأيديولوجية من الخطاب، واتباع نهج أكثر براجماتية في السياسة (المحلية والدولية)، وسياسة اقتصادية غاية في التحرير. كذلك نرى "تقارباً" بين الإسلامية والقومية كما عرفناهما، ليس فقط في داخل الأغلبية الدينية. ويتضح ذلك في توقيع اتفاقية

السلام، وقبول إعادة هيكلة الدولة (والسلطة تبعًا لذلك) وفق مبادئ أخرى، غير ما تملّيه الشريعة الإسلامية: القسمة العادلة والديموقراطية للسلطة والثروة مع غير المسلمين. غير أن الحالة السودانية تختلف عن غيرها، في وجه واحد، وهو دخول لاعبين جدد إلى الساحة السياسية، هم: مجموعات الأصوليين، والأصوليين الجدد؛ مما غير طبيعة الإسلام السياسي في السودان. وسيكون لهذه العناصر الجديدة (بالإضافة إلى الضغوط الإقليمية والدولية) تأثير على النظام السياسي في فترة ما بعد نيفاشا. وفي الوقت الراهن، يزداد احتمال الخروج بنتيجتين: انحسار المسألة الدينية بإعادة هيكلة اللعبة السياسية، والنهاية التدريجية لهيمنة الشمال على الحياة السياسية.

هوامش

١. في يونيو /حزيران ١٩٨٩، تم إقصاء الإسلاميين، ثالث أكبر قوة سياسية في الساحة السياسية والشريك في الوزارة الائتلافية، بواسطة ائتلاف ضم كل القوى السياسية، شمالية وجنوبية؛ مدنية وعسكرية.
٢. استمرت الحرب الأهلية منذ عام ١٩٥٥. وبعد هدوء دام عشر سنوات (١٩٧٢-١٩٨٣) عقب توقيع أول اتفاقية للسلام، تجدد القتال مرة أخرى في عام ١٩٨٣ ببروز الحركة الشعبية لتحرير السودان تحت قيادة عقيد من الجنوب.
٣. خلاف للأنبانيا (١٩٥٥-١٩٧٢)، الحركة الانفصالية الأولى، زعمت الحركة الشعبية أن لها أهدافاً قومية، وتحارب باسم كل الأقاليم المهمشة.
٤. منذ الاستقلال، هيمنت النخب من الوسط النيلي اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً على السودان، وتركزت التنمية الاقتصادية والاجتماعية في وسط السودان على حساب الأقاليم الأخرى.
٥. كان هذا القرار سياسياً في المقام الأول، إذ إن الرئيس - بحثاً عن أساس جديد للشرعية لنظام ظل في أزمة لسنوات طويلة - اختار المصالحة الوطنية مع الأحزاب المعارضة والميل نحو المحافظة.
٦. بدأت العملية في عام ١٩٧٨ بتكوين لجنة لمراجعة تطابق القوانين مع الشريعة، رأسها الترابي الذي كان حينها وزيراً للعدل و نائباً عاماً. وقد رفض البرلمان آنذاك مقترحات اللجنة.
٧. رحب الإسلاميون بهذه القوانين، رغم عدم مشاركتهم في الحكومة.
٨. طبق مبدأ "ولاية الفقيه" أيام الخوميني. وبعد وفاته انتهى جمع السلطين الدينية والسياسية، وبرز نوع من "علمنة" السلطة السياسية. انظر عبده ٢٠٠١ وروي ١٩٩٩.
٩. "التعددية الليبرالية كما تُمارس في الغرب غير مناسبة للمجتمع السوداني..... وبحول الفقر وهشاشة الاقتصاد والنعرات الضيقة دون التمتع بحرية الاختيار..... والأحزاب السودانية ليست أحزاباً سياسية حقيقية، وهي فقط تعبير سياسي للطرق الصوفية الموروثة، هدفها احتكار السلطة" (الأمانة العامة لحزب المؤتمر الوطني ١٩٩٤، ٩-١٠).
١٠. يتوافق هذا الموقف مع فكر المصلحين الإسلاميين مثل حسن البنا والمودودي. وقد شرحت الأسس الفلسفية للنظام الجديد في برنامج النظام، "الاستراتيجية القومية الشاملة: ١٩٩٢-٢٠٠٢" (مركز الدراسات الاستراتيجية ١٩٩٤).
١١. وفق الترابي، "الجوانب القانونية للشريعة ثانوية نسبياً. والمهم هو بث الطاقة الروحية لبناء البلاد وللتعبئة لأجل التنمية الاقتصادية، ولتدعيم الوحدة الوطنية وترسيخ النظام الأخلاقي" (الترابي ١٩٩٣، ١١٩).

١٢. يُبصر عمر "أن هذا برنامج للتجديد وليس للتحديث، ما دامت الحداثة تعني الانقطاع عن الماضي، وأي انقطاع يخالف موروثاتنا ومنهجنا الإسلامي، بينما يعني التجديد التواصل معهما". والتحديث يتصل "بالمشروع الاستعماري للغرب، الذي يسعى لضم العالم الإسلامي وإخضاعه المتجسد في النخب العلمانية المتأثرة بالغرب في العالم الإسلامي، التي هجرت دينها" (عمر ١٩٩٥، ٢٣-٢٤).

١٣. تم أكثر من مرة أن القرارات التي يتخذها الرئيس ويعلمها، تلغى مباشرة في ظروف غريبة.

١٤. "استراتيجية التعبئة الشعبية (الثورة غير الثورية)، التي اعتمدتها الجبهة الإسلامية القومية في عام ١٩٨٦، لم تهدف إلى إسقاط النظام بل إلى تهيئة المناخ للتغيير الآتي. والتيارات الإسلامية ترفض ولا تشجع الانتفاضات الشعبية التلقائية، خشية ما يترتب عليها" (الأفندي ١٩٩٥، ١٩). وقد ذكر لي أحد أعضاء الحركة أن أحد أعضاء "النتظيم" أعلن "إن حزبنا سيظل حزب صالونات، إن لم يكن لنا وجود داخل الجيش" (مقابلة، الخرطوم، ٢٠٠٣).

١٥. قبلت حتى عودة الحزب الشيوعي السوداني.

١٦. انتقد الإخوان تفاسير التراث الديني ومواقفه المختلفة، والمتحررة، حول بعض القضايا السياسية والاجتماعية، واعتبرها البعض هرطقة.

١٧. "أخبار اليوم" (الخرطوم) ٢٧ يناير/كانون الثاني ١٩٩٩. وفي الوقت نفسه أوضح أن الحركة لن تتوانى عن دعم نظام، يريد تطبيق الشريعة (مقابلة، الخرطوم، ٢٠٠٥).

١٨. "أخبار اليوم" (الخرطوم) ٢٢-٢٤ فبراير/شباط ١٩٩٨.

١٩. بيان للإخوان المسلمين، "الوفاق" (الخرطوم)، ٢ مايو/أيار ١٩٩٨. وحول رفض الجماعة قبول أن يكون على رأس البلاد جنوبي، حذر أحد الإخوان المسلمين من "احتمال أن يفقد بلد مسلم مثل السودان، من المفترض أن يكون القرآن دستوره، شخص درس في المدارس الكنسية، قادم من مجاهل الغابات حاملاً الصليب" - في إشارة واضحة للجنوبيين ("أخبار الأيام"، (الخرطوم)، ٥ فبراير/شباط ١٩٩٩).

٢٠. بيان للإخوان المسلمين، "الوفاق" (الخرطوم)، ٢ مايو/أيار ١٩٩٨.

٢١. "الوفاق" (الخرطوم)، ٨ مايو/أيار ١٩٩٩. كانت إجابة التراثي في غاية الذكاء: "إن اسم وهوية الدولة السودانية لا أهمية له، مادامنا معروفين، ولا حاجة لتحديد هويتنا أو تعريفنا كمسلمين" ("أخبار الأيام" (الخرطوم)، ٢٢ فبراير/شباط ١٩٩٨).

٢٢. بيان من اللجنة المكلفة بمراجعة تطابق النظام المصرفي والمالي مع الشريعة، يوليو/تموز ٢٠٠٥.

٢٣. "الوفاق" (الخرطوم)، ٥، يوليو/تموز ٢٠٠٠.

٢٤. أعلن الكاروري، رئيس المؤتمر، "لا يمكننا أن ننكر أن إنجازات ثورة الإنقاذ والتحالف الوطني العظيم، الذي يمثله المؤتمر الوطني هي مكتسبات للوطن وللإسلام والحركات الإسلامية" ("الوفاق" (الخرطوم)، ٢٦ أغسطس/آب ٢٠٠٠).

٢٥. "الوفاق" (الخرطوم)، ٢٧ أغسطس/آب ٢٠٠٠.
٢٦. أعطيت وزارة الشؤون الدينية فوراً للإخوان المسلمين، وأعطيت وزارة التعليم لأنصار السنة. وخلافاً لنظراتهم في البلاد الأخرى، شاركت جماعة أنصار السنة السودانية في السياسة، وتشارك الآن في لجنة صياغة الدستور. ورغم أن بعض الإخوان المسلمين يعارضون سياسة الحكومة، تدعم الجماعة أي مبادرة لتوحيد الحركات الإسلامية في البلاد.
٢٧. هدف الجماعة الاندماج في الساحة السياسية رده د. عصام البشير، أحد أعضائها: "إن قرار إعادة تنظيم الجماعة يهدف إلى تنشيط وإحياء دورها الروحي والفكري والتعليمي في المجتمع بعد طول صمت" ("الرأي العام" {الخرطوم}، ٢٥ يوليو {تموز}، ٢٠٠٠). وعلى الرغم من ذلك، رفضت الجماعة اقتراحاً من الحكومة بدمج الحركتين؛ حفاظاً على استقلاليتها.
٢٨. صرح أحد الإخوان المسلمين أيضاً "أن الحركة زادت قيمتها دون الترابي" ("الرأي العام" {الخرطوم}، ١٠ أغسطس/آب، ٢٠٠٠).
٢٩. تعليق لوزير الشؤون الدينية في برنامج بالتلفزيون السوداني، مارس/آذار ٢٠٠٥.
٣٠. تنبه أنه ورد خطأ في النسخة الانجليزية أن مجموعة أنصار السنة كونت "منبر السلام" الذي هو تنظيم قائم بذاته. ويمكن القول أن "منبر السلام" يضم عدداً كبيراً من المحسوبين على أنصار السنة.
٣١. "الصحافة" (الخرطوم) ٧ يوليو/تموز ٢٠٠٤.
٣٢. أوضح لي زعيم الإخوان المسلمين أن "الحكومة منحتنا هذه الفرصة المحدودة - منصبتين سياسيين، أحدهما وزاري والآخر في لجنة برلمانية - وقد قررنا قبولهما" (مقابلة، يوليو/تموز ٢٠٠٥).
٣٣. ستعظم الانتخابات التشريعية والرئاسية في ٢٠٠٨.
٣٤. صرح أحد أعضاء الحركة هذا الانحراف الظاهري عن مواقف الحركة الثابتة "لا يُعتبر تناقضاً، بل يعني التحول من موقف يدعم الحرب إلى موقف يدعم السلام" ("أخبار الأيام" {الخرطوم} ٦ أبريل/نيسان ٢٠٠٤). كما أكد أيضاً أن الإخوان المسلمين إذا دعوا للمشاركة في التحالف الجديد بين المؤتمر الوطني والحركة الشعبية، فإنهم سيقبلون، وأنهم لن يعارضوا أن يتبوأ جون قرنق، زعيم الحركة الشعبية، منصب رئيس الجمهورية. غير أن هذا الموقف يتناقض مع رأي زعيم الجماعة، الذي أكد معارضتهم لمثل هذا الاحتمال، كما يتناقض مع رأيهم في أن المواطنة تستند أساساً إلى الدين، وهو رأي تم إعلانه صراحة في اللجنة الدستورية.
٣٥. تعليق وزير الشؤون الدينية في مؤتمر حول "فقه الأقليات"، الخرطوم ٢١ فبراير/شباط، ٢٠٠٥.
٣٦. هذه هي نظرية الحكم لدى المفكر الإسلامي الماوردي (٤٥٠ هـ)، غير أنها يمكن أن تستخدم لتأييد مشاركة غير المسلمين في الحكم أو لتقييد مشاركتهم.
٣٧. ولكن المشكلة المهمة هي تعريف الأعمال المشينة وحدود الحريات الشخصية. وبالإضافة إلى ذلك، فإن تكوين مفوضية مراعاة حقوق غير المسلمين بالعاصمة القومية للإشراف على تنفيذ هذه

- الإجراءات قد يقود إلى نزاع مع السلطات القضائية، كما أن هذه الشائنة القانونية قد يكون فيها تفرقة بين المواطنين. وقد تقود هذه الاختلافات إلى عدم الوضوح، إن لم تُقد إلى الفوضى.
٣٨. الجانب المادي ليس غائباً عن هذا التحالف الجديد، وينطبق ذلك على وجه الخصوص على الإخوان المسلمين وأنصار السُّنة، الذين تتلقى بعض أنشطتهم الدعم المالي من الحكومة.
٣٩. مقابلة، الخرطوم، يوليو/تموز ٢٠٠٥.
٤٠. بمبادرة من د. غازي عتباني، المستشار السابق للرئيس لشئون السلام، ومن عدد من الإسلاميين وبعض الشخصيات الإسلامية، عُقد اجتماع موسع ضم أعضاء من المؤتمر الوطني ومن الحركة الإسلامية عموماً، لبحث المشروع الجديد، وكل الاقتباسات في هذه الفقرة من د. غازي، ٢٠٠٤.
٤١. يُدرك معظم الإسلاميين غياب الديموقراطية في القيادة.
٤٢. استُثني د. غازي، صاحب المبادرة، من المفاوضات مع الحركة الشعبية لتعنت آرائه. ويعتقد د. غازي أن الاتفاقية ترسخ للنظام الكونفيدرالي على حساب وحدة البلاد، وأن "الجنوبيين حصلوا على أكثر مما يستحقون" ("أخبار الأيام" {الخرطوم}، ٢٢ يونيو/حزيران، ٢٠٠٤). غير أنه أوضح أنه يعارض الحكومة أكثر حول "المنهجية وليس الأهداف".
٤٣. تأسس المنبر بمبادرة من الطبيب مصطفى، العضو السابق بالحكومة.
٤٤. انظر أيضاً للطبيب مصطفى "قبل غزو هولاء السودان للخرطوم: احنروا حسان طروادة" ("الصحافة" {الخرطوم}، ١٧ يوليو/تموز، ٢٠٠٤). وقد غزا هولاء التنري بغداد في القرن الثالث عشر، وارتكب المجزرة التي أنهت حكم العباسيين.
٤٥. "الصحافة" {الخرطوم}، ٢٢ يوليو/تموز، ٢٠٠٤.
٤٦. البجة هم أكبر المجموعات العرقية في شرق البلاد، يتلوهم الرشايدة، وهم بدو رحل، قدموا للسودان من الجزيرة العربية في القرن التاسع عشر. ويرجع تاريخ التوجه الإقليمي عند البجا إلى الستينيات، بينما هي تطور جديد عند الرشايدة (حركة الأسود الحرة التي ظهرت في عام ٢٠٠٤).
٤٧. لا بد من تذكر أن الإسلاموية في السودان ظاهرة حضرية، ولذلك ليس لها سند في الأرياف.