الفصل الثاني

المراجعات السودانية

تعاني الحركة الاسلامية في السودان من مشكلة الخواء الفكري رغم أنها ضمت كثيرا من المتعلمين (وليسوا المثقفين). فقد غطت ما تعتبر "انتصارات سياسية" علي عيوب الكسب الفكري. وهذه معادلة ضيزي، السؤال ليس إما.. أو، ولكن كيف يمكن أن يرفد المدد الفكري النشاط السياسي أي أن توجد رؤية تسبق الفعل. وما يحدث الآن، يأتي الفعل ثم تلحق به محاولات التفكير والتنظير. وهذا خلل عظيم بالنسبة لحركة نشأت في بيئة تعليم ومعرفة حديثين، وخاطبت شبابا في أعلي مراحل التعليم. ولكن غلبة البراقماتية بل وأحيانا الانتهازية السياسية فرضت عليها التخلي عن العقل والمنطق والحكمة بحثا عن النجاح والمكسب.

أدرك الاسلامويون هذا العيب، وتعايشوا معه وقبلوه؛ لو كانت العقبى مكسب الحركة السياسي. ففي مقابلة مع بهاء الدين حنفي، والذي كثيرا ما هاجم فقر الحركة الفكري، يورد عنه:

"وأنا اعلم مصير الكثيرين مثل جعفر شيخ إدريس ماذا حدث لهم؟ الحركة الاسلامية كانت واحدة من مآسيها أنها لم يكن فيها مجال للفكر والذين كان يعول عليهم دائما هم من لا علاقة لهم بالفكر ولا رأي لهم حتي يبدونه في أي موضوع من المواضيع". (في عبدالرحيم عمر، ص**546**) ويضيف: ظلت هذه الشعارات مرفوعة لمدة **35** سنة ولم تتبلور في فكر أو موقف سياسي أو أطروحة فكرية مبلورة". (ص**551**)

يقول أحمد عبدالرحمن وهو من قيادات الحركة التاريخية، عن فترة ما بعد المفاصلة وغياب الترابي عن قيادتهم، بان الناس اصبحوا مسترخيين "وما يفقدوه هو الفكر.. نحن الآن

نسير بقوة الدفع السابقة.. الآن المناخ أفضل كثير مما سبق ما ينقصه الرؤية.. الترابي فلتة لا تتكرر بسهولة". (عبد الرحيم عمر، ص587)

لم يكن الخلاف ولا المفاصلة يرتكزان علي أسس فكرية عميقة وواضحة. فقد كانت، حتي: مذكرة العشرة، وهي بمثابة (مانيفستو) الإصلاح والتغيير، بعيدة عن الفكرية. فقد احتوت موجهات تنظيمية وشعارات عامة. فهي تؤكد علي أن الحركة متوكلة وعملية نفعية. ونقرأ في مقدمة مذكرة العشرة: "ظلت الحركة الإسلامية في السودان خلال الأربعين سنة الماضية تثب من نجاح إلي نجاح، بفضل الله القدير، ثم بروحها التي لا ترضي الجمود، بل تقتحم كل حقبة متوكلة علي ربها متوجهة إليه، وكانت نقلاتها من طور إلي طور محفوظة لأنها لم تكن تقيد نفسها بالإحجام رجاء شيء مثالي قد لا يأتي أبدا". ولم نتابع – آنذاك – أي حوار فكري متميز بل مجرد تبادل اتهامات. ففي رد علي اتهام بتنفيذ مخطط، يرد(الترابي): "لا علم لي بسيناريو خارجي.. ولكن ما اعلمه أنه يقدم علينا حاكم ذو تربية عسكرية وروحه لا تقبل كثيرا من المشاركات والضوابط الاخري التي يمثلها رمز ديني معين (في اشارة إلى نفسه)" (الصحافي الدولي 1999/12/30). هذا هو اسلوب الحوار بين الجانبيين. وقد تفوق عليهم بقدرات كثيرة، إذ من استراتيجيات الترابي الاختباء وراء اللغة والالفاظ التي لا تقول شيئا كثيرا. ففي سؤال عن اسباب الخلاف الدائر داخل الحزب الحاكم، يرد: "أولا أنا أدرجه في سنن الحكم أو العلاقة بين المجتمعات والحكومات في كل الارض.. ميزان العلاقات من حيث القوة.. ضغوط من اعلي وضغوط من أدني.. أو ميزان الوظائف من حيث اقتسام الوظائف العامة والخاصة.. هو دائما حركة تاريخ، وثانيا القوة التي تدفع من يمثلها إلى الحكم.. دفعته استلابا وقوة، أو دفعته وروجته ليفوز انتخابا علي الآخرين ان كانت طبقة اقتصادية أو كانت حزبا سياسيا." (الصحافة 2000/4/29)

أما كيف يري احمد عبدالرحمن الصراع؟ يقول: "منذ أن اندلع الخلاف وحتي الآن لم أجد مبررا موضوعيا للخلاف بين الفريقين.. هنالك وجهة نظر لشخص واحد هو الذي يعتقد ان الحركة هي ما يراه لا يرينا الا ما يري (...) أكثر من مرة لا يلتزم بالشورى رغم أنه أكثر الذين يتحدثون عن الشورى ولكن عندما جاء البيان بالعمل لم يلزم نفسه ولم يحترم قرار مجلس الشورى بل آثر الا يحضر." (اخبار اليوم 2004/6/24)

طالب رئيس مجلس شورى الحركة الإسلامية رئيس قطاع الفكر والثقافة بالمؤتمر الوطني ابراهيم أحمد عمر بان لا يقتصر الحديث عن عودة وحدة صف الإسلاميين بالسودان علي المؤتمرين الوطني والشعبي. واكد عمر لـ"سونا" انه لم يعد يرى ان عودة وحدة الحركة الإسلامية تعني المؤتمر الوطنى والمؤتمر الشعبي "لان التجربة دلت انه من الخير للناس ان تتكلم بصورة اوسع مما هو محصور فى مجموعات معينة". وابان ان تفكيره ينصب فى ان يكون الامر اوسع من ذلك لان الحديث عن الإسلام يجب الا يحصر فى الوطني والشعبي، بل يجب ان يكون اوسع لان التيارات الإسلامية لابد ان يكون معها تفاهم واهتمام بقدر الاهتمام بالحركة الإسلامية. واضاف "نهتم بكل اهل القبلة بل نهتم باهل السودان قاطبة"، وزاد "لكي تقيم دولة إسلامية لا بد ان يكون التفكير والكلام اوسع من الكلام عن المؤتمرين". (الصحافة 2011/1/15)

وفي إفادة عن إجتماع مجلس الشورى قبل المفاصلة، يقول بدرالدين طه: "فالحكومة أعدت هذا الاجتماع ومولته، إحضارا للأعضاء وجلبهم لكي يؤيدوا قرارات الرئيس في النفرة التي لم يتفق عليها.. وهم لما جاءوا أيدوا قرارات الرئيس وهذا ما لم يحدث مثله في تاريخ الحركة الاسلامية.. تم شراء الوزراء بالمناصب الوزارية وهؤلاء كانوا معنا أربعين سنة ناهيك عن أعضاء مجلس الشورى الذين تسهل رشوتهم بالمناصب ترغيبا وترهيبا – القيّم انتهت.. لا توجد قيم في الحكومة". (عبدالرحيم عمر، ص599)

وهنا يأتي إلى جانب غياب الفكر، غياب المؤسسية ايضا. ويمكن للقارئ أن يستنتج مما ورد في هذا الكتاب، كثيرا من مظاهر غياب المؤسسية. ولكن هناك بعض أحداث بعينها تبين عمق الأزمة. ففي اثناء تطورات مذكرة العشر، كان من القضايا مسألة اختيار رئيس الجمهورية والأمين العام للمؤتمر الوطني. وتبرع يس عمر الإمام بالقيام بالاتصالات المكوكية بين الاطراف. وضمن هذه الجهود، قدم اقتراحا خاصا باختيار رئيس الجمهورية، ووافق عمر البشير مبدئيا. ولكن (الإمام) يقول: "بعد يومين أو ثلاثة لاقيت عمر البشير وقال لي: أنه قابل وتشاور في اقتراحي مع بعض الناس وقالوا له: إن رئاسة الجمهورية هي الأساس، وهي التي تحلّ مشاكل الناس! وأن الحزب وخلافه دا كلام ساكت!!". (المصدر السابق، ص605) ويسأله (عبدالرحيم عمر): هل ناقشتم هذا الرأي علي أي مستوى من الأجهزة؟ ويرد (الإمام) بلا. فيعلق: "ما تقدم من اقتراح الأستاذ يس عمر الإمام يعكس العشوائية وتهميش المؤسسات

الذي تمارسه حركة إسلامية راشدة تدعي أنها الأرشد بين الحركات الإسلامية وأنها الأكثر خبرة ودراية بالعملية المؤسسية والشورية وأنها الأبعد عن همهمات الشيوخ ودروشة الحركات الإسلامية التي تدور في فلك القداسات التاريخية القديمة أو السلفية المتخلفة". (ص**605**).

وفي هذه الحالة علينا الا ننسي أن الحركة الإسلامية السودانية قد تميزت بكونها أول حركة اسلامية قامت بحل نفسها بعد أن وصلت الي السلطة.وهذا قد يفسر لماذا جاءت المراجعات فردية ولم يقم بها التنظيم كما فعل آخرون؟

حقبة تدشين المراجعات

الافندي نموذجا

يقدم (الافندي) كتابه "الثورة والاصلاح السياسي" داعيا إلى ضرورة "نقد الذات، واكتشاف عيوب النفس، وتحري الحق والاعتراف به وان كان مرا" (ص**8**). وقد كان بالفعل أول من أصدر كتابا في التجربة الاسلامية من الداخل، والاهم من ذلك فقد ظل يعمل بدأب، لكي يتسق مع قناعاته الجديدة كديمقراطي.

ومن الملاحظ أن (الافندي) في كتابه كان مهتما بقضيتين محورتين، هما: التحديث والديمقراطية، وبينهما ارتباط وثيق. ولذلك كان عليه مثل سائر الاسلامويين، ان يبحث عن مبرر لانقلاب الجبهة الاسلامية في **30** يونيو **1989**. والاسلامويون جميعا ينطلقون من مبرر "فشل التجربة الديمقراطية السودانية"، ويشطح بعضهم بعيدا ليتحدث عن فشل الديمقراطية نفسها أو علي الاقل الغربية. ومثل هذا المدخل عند (الافندي) يكلفه جهدا فكريا بعد تحوله الراهن نحو الديمقراطية. اذ يواجه السؤال: هل يستوجب أي اخفاق في تطبيق الديمقراطية، وأدها عن طريق الانقلاب؟ فالديمقراطية، هي التي ينطبق عليها القول: داوني بالتي كانت هي الداء، أو بمزيد من الديمقراطية.

واجه الكاتب الاشكالية التي اصطدم بها كل الاصلاحيين الاسلاميين، وهي الاعتماد علي التركيبات الايديولوجية. لأن أي فئة اجتماعية تحس بالحاجة إلى الايديولوجية حين يكون في مواجهتها تهديد خارجي. ويكتب (شرابي):

"ان العجز عن مواجهة الحقائق، كما قال مانهايم، يلد ايديولوجية خاصة به. لم يكن السبب الذي دفع المصلحين المسلمين إلى الاعتماد المتزايد علي التفسيرات الايديولوجية هو عجزهم عن رؤية الحقائق، قدر ما كان عدم توفر فهم منظم لهذه الحقائق. لم يكن المصلحون قادرين تماما علي الاحاطة بابعاد عملية التغيير التي واجهها الاسلام (....) ولما وجد المصلحون انفسهم عزلوا عن الواقع المحيط بهم والمتغير في سرعة، ادركوا أكثر فأكثر، انهم في حاجة ليس إلى نظريات في التفسير، بل إلى شعارات تبرر افعالهم." (1978:52)

يلجأ الاسلامويون إلى تصوير الواقع في هذه الحالة حسب رغائبهم واحلامهم. فالكاتب يصف الانقلاب بلا تحفظ بالثورة، ويحلق به بعيدا، باعتباره: "والحلم الذي انطلق منه التغيير حلم عاشت عليه الأمة بأكملها قرابة اربعة عشرقرنا". (1995:24) ويضيف بزهو: "ومن وسط كل هذه الغيوم الداكنة، يطل فجأة التغيير السوداني. فهذه المرة الأولي منذ رحيل عمر بن عبدالعزيز التي تتولي فيها الحكم في أقليم اسلامي سلطة لا ولاء لها الا للشرع ومبادئه". (ص25)

كتب (الافندي) هذا المدح – الأمل في فجر نشوة الانتصار، ولكن سرعان ما جاءت الصحوة. وبرز سؤال بناء الدولة الاسلامية الحديثة في عالم سريع التعولم يهيمن عليه القطب الواحد. وواجهت الانقلابيين الاسلامويين الاشكالية الصعبة الاخري، وهي أن السودان في مرحلة انتقالية ومجتمع متعدد ومتنوع وبالتالي تسود حالة الصراع وليس الاستقرار. بالاضافة لسؤال الدولة الغائب في الفكر السياسي الاسلامي طوال التاريخ الاسلامي. وكان علي (الافندي) أن ينجح في معادلة أن يوفق بين أن يكون اسلاميا حديثا وديمقراطيا، ومن قلب هذا المأزق جاء توجهات نقده الذاتي ومراجعته.فهي مواقف انتجتها أزمة التوفيق، أو قل التلفيق بعد أن غرقت الدولة الاسلامية – الحلم في الاخطاء والخطايا القاتلة خلال سنوات قليلة.

ضم عنوان الفصل الثالث ثلاثة مفاهيم، وهي: التنظيم، السلطة والدولة، مثلت اهتمام المؤلف طوال الكتاب. وبدأ بدور الحركة الاسلامية في محاصرة التيار العلماني والشيوعي، متحالفة أو ملتقية مع الاحزاب التقليدية مستفيدة من التدين العام وتوظيفه من خلال شعارات تطبيق الشريعة. ويعتبر حل الحزب الشيوعي عام 1965 من انتصارات هذا الحلف المقدس. ولكن في النهاية انفرط الحلف مع تصاعد هجوم الحركة علي الطائفة خاصة في فترة الديمقراطية الثالثة (86–1989). فقد شهدت تلك الحقبة تذبذبا في التحالفات الحكومية

حسمتها الجبهة الاسلامية حين احست باحتمال ابعادها من السلطة، بالانقلاب العسكري. وحتي بعد الانقلاب الذي حسم الامور مؤقتا لصالحها لم تفقد الحركة – حسب قوله – الأمل في حلفائها الزئبقيين. وداخل السجن، ناقش الزعماء الثلاثة: المهدي والميرغني والترابي، اقتراحا للأخير صريح وواضح يقول: "تدمج الاحزاب كلها في حزب واحد يتبني برنامجا اسلاميا. يتنحي القادة التاريخيين الثلاثه ولايترشح أي منهم للزعامة. يتم انتخاب قيادة الحزب الجديد ديمقراطيا من بين اعضائه". (ص37) بالتأكيد لم تمر فكرة خلع الترابي نفسه علي السيدين، ثم أن ولاية الأسير غير مقبولة. وهذه الحادثة تتشك في بديهية نشرها الاسلامويون وهي اسلامية الاحزاب الثلاثة الكبرى. ولكن لماذا لاتبادر تلك الاحزاب بتطبق الشريعة حين حكمت البلاد مرات عديدة؟ ولماذا طبقت الشريعة دائما في السودان بأيدي عسكرية وليس من قبل نظم منتخبة شعبيا؟ هل الطائفيون والتقليديون اكثر وعيا بالواقع من الاسلامويين "المثقفين" و"الحداثين"؟ ونحن الآن نري كيف اكتفي أصحاب اليوتوبيا التي بشرت بدولة المدينة باختزال الشريعة في جلد السكاري والفتيات صاحبات التنورات القصيرة. ويجادل الآخرون في بلاد غير السودان، بأن دولتهم قادمة لتملأ الارض عدلا، ويبشرون بفردوس الحريات والتنمية وقيمة الانسان. أما الاسلامويون السودانيون، فهذه دولتهم تري بالعين المجردة وتعاش يوميا، فهم في حالة تبرير صعب. وكيف تحولوا حين وصلوا الي السلطة، من حركة جماهيرية جديدة الي ملك عضوض؟ فقد فشلوا في حل معادلة دور التنظيم حين صاحب الدولة وفي يده السلطة، خاصة وهم يدركون حجم شعبية حزبهم. ولغياب نظرية لحل اشكالية الديمقراطية والتمثيل الشعبي، لجأ الاسلامويون الي آليات التجربة والخطأ. فكانت تجربة المؤتمرات علي الطراز الليبي قاصدين تجنب التحزب؛ ثم كانت دعوة تعددية فكرية بلا تعددية حزبية، واخيرا فكرة التوالي بكل صخبها الخلافي. واستقر الأمر علي الكيان الحزبي الفضفاض أو الجامع – حسب لغتهم: المؤتمر الوطني الحالي. ويطرح المؤلف سؤال: "من الذي سيقوم بأعباء انشاء هذا التنظيم الجديد والتصدي للقيادات القديمة ومنافستها علي كسب القواعد، والجهة نفسها قد تم حلها وذابت كأن لم تكن؟ "وكان الجواب والذي يمثل مقتل دولة الوحيدة القادرة للتصدي لهذه المهمة بأجهزتها، وعلي رأسها الاجهزة الأمنية". (ص39)

ويفصح عنوان الفصل الخامس: "السياسة عبر أجهزة الامن"، عن عمق المأزق الانقلابي والحيرة الفكرية. ويستهل حديثه بمبرر لا يرقي الي مستوي فطنة وذكاء (الافندي) المعهودين،

ولكنها الضرورة، يكتب: "..فان طبيعة الحكم لنظام انقلابي ثوري يريد اجراء تغييرات سياسية واجتماعية أساسية في البلاد تحتم الاعتماد علي أجهزة ضاربة قوية للتغلب علي المقاومة المحتملة لهذه التغييرات". (ص43) وهذا ما فعله النظام "الاسلامي الثوري"، وهنا يجد المؤلف نفسه عن مخرج أو حيلة لتبرئة نفسه وغيره من الاسلامويين الابرياء وغير المتآمرين. رغم أن هؤلاء كانوا من اكثر المتحمسين لتبرير الاخطاء والانتهاكات التي وقع فيها النظام الذي لم يصنعوه. ولكن لم يكونوا لبسمحوا بسقوط نظام "اسلامي" مهما كانت طريقة وصوله للسلطة أو اساليب تثبيت سلطته. وهو يؤكد بحسم وثقة: "..ان كل أعضاء الجبهة القومية الاسلامية والغالبية العظمي من قياداتها ظلت علي جهل بطبيعة التغيير وملابسته لفترة طويلة." (ص44).

يحاول الكاتب حل لغز: كيف يكون التنظيم غائبا تماما وفي نفس الوقت يكون فاعلا في دعم النظام الجديد؟ (ص44) ويؤرخ للحركة الاسلامية، بأنه اصبح لها منذ 1977 حين قررت تغيير استراتيجيتها باتجاه الاستقلال عن الاحزاب التقليدية؛ أجندة سرية لأول مرة في تاريخها. ورغم ان التنظيم اضطر الي العمل السري مرات عديدة، ولكنه لم يلجأ لتبني اجندة سرية. وهذا سيحرم بعض الاعضاء من متابعة كل تفاصيل البرنامج، وهذا ما حدث حين نفذ الانقلاب. ويترتب علي مثل هذا الوضع، تميز مجموعة داخل التنظيم أو ما اسماه الـ"سوبر تنظيم" وقصد بذلك: "وجود تنظيم داخل التنظيم يكون هو المطلع علي هذه الاجندة والمشرف علي تنفيذها. وغني عن القول أن هذا (التنظيم) سيتمتع بنفوذ واسع في الحركة ويأخذ شكل: سوبر تنظيم، أو بنية فوقية يصعب علي عامة الاعضاء مراقبة كل تصرفاتها ناهيك عن ازاحتها عن موقعها القيادي". (ص44) ويقول بأن الذي حدث بعد الانقلاب هو انفراد الـ"سوبر تنظيم" بمقاليد الامور. ويؤكد أنه: "وقد تم هذا وفق الأسس القانونية والدستورية السليمة للحركة، اذ أن مجلس الشوري اجتمع وفوض القيادة العليا التصرف بما تراه مناسبا الي حين عودة الامور الي نصابها الطبيعي". (ص45) وحين تحددت وجهة النظام، تدفق الاسلامويون نحو التأييد غير المشروط. وتساوي في ذلك العوام والنخب، وكان (الافندي) من بين الذين تقلدوا منصبا اعلاميا هاما في احد الثغور الغربية للتصدي للهجوم أو الاستهداف الغربي. فهل فقدت النخبة الاسلاموية –آنذاك– حسها النقدي أو حتي حدسها، أم صحيح أن السلطة مفسدة والسلطة المطلقة مفسدة بصورة مطلقة؟

كانت الحركة – الانقلاب مع غياب التنظيم وبسط الديمقراطية، تتجه بثبات نحو تمكين الامنوقراطية وليس الاسلام. يقرر المؤلف: "الجهاز الوحيد الذي كان له من التماسك والانتشار والقدرة كي يتولي بعض مهام التنظيم السياسي الغائب كان جهاز الأمن. فقد أعطي النظام أولوية كبيرة لبناء أجهزة أمنية فاعلة للأسباب التي أسلفنا. وقد كانت هذه الاجهزة هي الوحيدة المطلعة علي كافة ملابسات الوضع، والوحيدة التي تملك حرية الحركة الكاملة، والوحيدة القادرة علي تأمين قنوات الاتصال بين جميع المراكز الفاعلة في النظام. ومن هنا أصبحت الأجهزة الأمنية تلعب الدور الأكبر ليس فقط علي صعيد تأمين الحكم، بل ايضا علي صعيد التنسيق السياسي." (ص**46**). واستوعبت أجهزة الأمن الجديدة أعدادا كبيرة من الاسلاميين في صفوفها. وهذا وضع عادي حسب المؤلف لانه لم يختلف عن باقي الاجهزة الحكومية: "ولكن الاختلاف كان فب النوعية التي تم اختيارها وطبيعة المهام التي اوكلت لها. فقد كان لدي جهاز الامن موارد أكبر نسبيا من باقي المؤسسات، كما أن روح المغامرة فيه والنفوذ المتزايد استهوى كثيرا من الشباب." (ص**46–47**).

عمليا – يري الافندي – أن جهاز الامن اصبح أقرب ما يكون الي التنظيم الحاكم في الدولة الجديدة. خاصة، وقد ضم أكثر الاعضاء حماسا وتفانيا في الدفاع عن النظام. وهذا مبرر ضمني للتجاوزات فهي قد تكون "حماسة شباب مندفع" وليست سياسة حزب ودولة. ويذهب أبعد من ذلك في التدليس، حين يقول بأن الوضع هذا أملته ضرورات ملحة، كان أهمها: "هو السعي لتجنب الافراط الثوري!" (ص**47**). وهذا الحل الأمني – حسب قوله – جنب السودان، منطق التحول الثوري، كما عبر عنه جاكوب بيركهارد وآخرون، والذي يحتم أن تتحول الثورة من تطرف الي تطرف أكثر حتي تتحول الي حكم استبدادي. ويستفيد الكاتب من قدرة اللغة العربية علي تزيين القبح من خلال اللعب بالكلمات، يقول: "واذا كان السودان جنّب مشاهد العنف ونصب المشانق في الطرقات فان هذا لم يمنع بعض العناصر من معاملة الخصوم بأساليب هي المقابل السلمي للعنف الثوري.الفرق هو أن هذه الأساليب، وان كانت أخف وطأ من العنف المكشوف، الا أن العذر لها والتبرير أصعب". (ص**47**) ولا أدري كيف كان يرتاح ضمير المدافعين عن النظام في مطلع التسعينيات ويتصدون لتقارير منظمات حقوق الانسان بكل جرأة ومكابرة. وللمفارقة كتب الافندي لاحقا مقالة اقرب الي تلك التقارير، دفاعا عن المدير التنفيذي لمنظمة الدعوة الاسلامية: الامين محمد عثمان. وقد كان عنوان المقالة:

"زوار الفجر في الخرطوم يأتون عند الحر تماما"، (القدس العربية 2002/6/18) ويتحول "المقابل السلمي للعنف الثوري" الي مثل هذه الافتتاحيات:

"المشهد يصلح لأن يكون من كافكا، ولكن بعد أن بكون الكاتب قرأ: مزرعة الحيوان لأوريل وتأثر بها. ضابطان من جهاز الأمن يطرقان باب الشيخ الكبير في موعد صلاة الفجر ويبلغانه أن مسؤولا كبيرا في الدولة..." وهكذا تمضي القصة الغرائبية التي كان تراها الكوادر الاعلامية الاسلاموية من مكونات المؤامرة الغربية حين يتصدون للرد علي اخبار التعذيب وبيوت الاشباح في السودان.

ويأتي النقد متأخرا حين بدأ سلوك النظام الاسلاموي يحرج الحركات الاسلامية الاخري، حين تنتقد النظم الحاكمة في بلادها. واعتبر الافندي – بعد ست سنوات عاني خلالها الويلات والاذلال من حكم الاسلامويين؛ أن ما حدث "مأساة مضاعفة"، وذلك: "لأن الحركة الاسلامية السودانية كانت ولا تزال الحركة الاسلامية الوحيدة في المنطقة القادرة علي الاجتياز بالامة من صحراء الشقاق وجحيم الاغتراب عن الذات والعبودية للآخر، الي واحة الحداثة الاسلامية التي تمثل التعبير الافضل عن الهوية الاسلامية في العالم المعاصر". (ص138) ولكن الحركة ساهمت في نسب العنف والاستبداد الي الاسلام وعجزت واقعيا عن تقديم نموذج الاسلام الحديث، الذي يتغني الافندي به، لفظيا فقط.

ويتكرر الحديث كثيرا عن الديمقراطية والتحديث. وكأن مراجعة الافندي هي مرافعة عنهما. ويقدم وصفة يري فيها الحل وخروج الحركة الاسلامية السودانية من مأزق حكمها الشمولي. ويظن أن السودان قد يكون البلد الوحيد في العالم الاسلامي الذي تطابق التحديث فيه مع مزيد من الاسلمة والتعريب. ومن الواضح أن هذا الحديث شديد العمومية، فلنترك السودان الكبير ونتابع التحديث في الحركة الاسلاموية وفق رؤية الافندي. ومن البداية نلاحظ عشوائية المفاهيم وعدم دقتها، فهناك خلط بين عند استخدام مصطلحيّ: الاصلاح والتحديث. فعلي سبيل المثال، يكتب: "ومن هذا التفاعل بين الاحيائية الصوفية والتحديث الاسلامي ولدت الحركة المهدية، التي انبثقت من رحم الطريقة السمانية، ومن الرفض الشعبي لـ(التحديث) الذي سعت اليه الادارة التركية المصرية". (ص86) هذه تركيبة مدوخة من الحركات والايديولوجيات كلها ليست ذات صلة بالتحديث كمفهوم اجتماعي. ويلج دون تحديد تعريف للتحديث في تحليل تطور الحركة الاسلاموية السودانية، مصرا علي الصاق صفة التحديث بها. وفي التاريخ

الذي اورده يظهر التحالف المستمر بين الاسلامويين والطائفيين، فأين الفرق بينهما مع وجود قاسم مشترك باستمرار؟ وحتي اليوم لم تحدث قطيعة فكرية عدا الاختلافات السياسية القابلة للمساومات. والاسلامويون الذين يتحدثون عن "الاجهاز علي هياكل الطائفية السياسية" (ص**94**) يتحالفون الآن مع الطرق الصوفية وانشأوا: أمانة الذكر والذاكرين، في المؤتمر الوطني. ولكن في نفس يصر علي طرح اسئلة التحديث وعقد المقارنة مع الآخرين. ويكتب بلا تردد: "لا يختلف برنامج الاسلاميين الذي يجري تطبيقه حاليا عن برنامج اليسار في السبعينيات الا في أنه أكثر فعالية وأبعد أثرا". (ص **101**)

ويطرح الكاتب التحدي الخالد الذي يواجه المشروع الحضاري الاسلاموى، بل أغلب نظم العالم الثالث، وهو: "كيفية خلق هذا التوازن الضروري بين التحديث الحتمي والديمقراطية التي لا غنى عنها، وبين تقاليد المجتمع ومؤسساته التي يحرص عليها". (ص**102**). وهذا هو نفس التساؤل المتكرر: الاصالة والمعاصرة، أو تناقض التحديث مع الحفاظ علي تقاليد المجتمع. وفي الدولة الدينية، رغم رفض الاسلامويين للوصف، فهي كذلك لأنها تتميز عن بقية النظم السياسية بجعلها الدين مرجعيتها. واستغرب كثيرا لهذه المغالطة، اذ بينما يؤكدون عدم الاستحياء من تطبيق الحدود من قطع وجلد، فما الذي يجعلهم يرفضون صفة الدولة الدينية؟ ومن يحكم بالشريعة، عليه أن يقبل فرضية ابن خلدون: "واعلم ان الدنيا واحوالها كلها عند الشارع مطية للآخرة، ومن فقد المطية فقد الوصول".(ابن خلدون **256**)

ظل الاسلامويون يرجحون تطبيق الشريعة الاسلامية حين يكون الاختيار بينها وبين الديمقراطية والتحديث. فقد تحالفت الحركة مع زعيمي طائفتيّ الختمية والانصار منذ تشكيل "الجبهة الاسلامية للدستور" عام **1955**، ولعبت دور جماعة ضغط وكان هذا سقف طموحها التنظيمي. وساندت قوانين سبتمبر **1983** التي اصدرها الجنرال جعفر النميري، ولم تكن القوانين مقترح الحركة ولا واضعتها، وقايضت الشريعة بقبول ومباركة الشمولية. ومن الملاحظ ان تطبيق الشريعة في السودان لم تقم به، مطلقا، قوى حديثة أو ديمقراطية. وظهر تحول الحركة السريع الي تأييد النميري أو حسب المؤلف: اصبح الاسلاميون فجأة في موقع الدفاع عن الوضع القائم بدل الدعوة لتغييره. (ص**110-111**). فمن الواضح أن الديمقراطية لا تشكل أولوية لدي الاسلامويين. ومع ذلك، يقول بأن التوجه الاسلامي "وضع الاسلام علي قمة الاجندة السياسية، وربط التحديث والبناء القومي بالاسلام". (ص**111**).

ويعترف (الافندي) بأن نمو وتوسع الحركة منذ المصالة عام 1977، تم علي حساب المبادئ. (ص172) واصبحت الحركة تشبه خصومها من الطائفية، أو– حسب لغته – هبطت الي مستوي خصومها (ص173) ويرصد بعد المصالحة وبالتحديد بعد العام 1978، تحولا أساسيا في بنية الحركة والعقلية السائدة فيها. فقد كانت حركة ايديولوجية صغيرة تقوم علي المبادئ – كما يقول – ولا تعد اتباعها الا بالتضحيات. ولكن الوضع تغير بعد مشاركة الحركة في الحكم، أصبحت تتحكم في مؤسسات مالية ضخمة: "وفجأة تكاثر الانصار وانتشروا، وتبدلوا من التشرد والسجن والفقر غنى وجاها ونفوذا" (ص174) وأصبح توزيع المناصب والمزايا عاملا مهما في الوضع الداخلي للحركة: "وباختصار دخل الصراع علي المزايا الدنيوية الي لب العملية التنظيمية للحركة وأصبح ركنا هاما في اعتبارات الاعضاء". (ص175) ولكن الافندي – الناقد يأبي الا أن يجاري الاتجاه المنتشي بالنجاح بغض النظر عن الوسائل: الغاية تبرر الوسيلة. وهنا يستوي المفكرون مع "الدهماء"، يكتب: "المهم أن تلك المرحل مرت بخيرها وشرها، ومهما قيل عن الاستراتيجية ونقائضها وسلبياتها فانها نجحت في نهاية المطاف في اقامة دولة في السودان اعلنت التزامها بلاسلام وقيمه." (ص175) والدليل علي نشوة الانتصار وتحقيق الهدف، قررت الحركة حل نفسها والذوبان في النظام الجديد.

يري الافندي أن حلم الاسلاميين قد تحقق رغم كل الظروف. وبقيت المشكلات قائمة امام التطبيق الاسلامي. وظلت القضية الأولي هي: ما هي وضعية غير المسلمين في الدولة الاسلامية وكيف يمكن تحقيق المساواة القائمة علي مبدأ المواطنة في ظل قوانين دينية؟ وهذا السؤال اجاب عليه استفتاء اتفاقية نيفاشا 2005! والقضية الثانية تتعلق بالديمقراطية، ويسأل الكاتب: "وكيف يمكن أن تعلن ساطة استبدادية مثل حكومة النميري قوانين اسلامية وما مدى شرعية مثل هذه القوانين واسلاميتها في ظل الوضع الاستبدادي؟ وماهي الآلية السليمة لتطبيق الاسلام وقوانينه؟" (ص112). والسؤال جاء بأثر رجعي، فقد هرعت الحركة الاسلاموية الي تأييد النميري بلا تحفظ. أما القضية الثالثة، فهي "تتعلق بالحقوق الاساسية التي يكفلها الاسلام للمواطن، وما هي هذه الحقوق؟ والي أي حد تتسق مع المطالب المعاصرة لاثبات حقوق اساسية للانسان والفرد لا يجوز لأي سلطة كانت التعدي عليها؟" (ص112). ويبدو أن هذه القضية تمثل مرجعية التحديث والديمقراطية عند الافندي، لذلك أفرد لها أربعة فصول من الكتاب. ويمكن أن نعود اليها، ونحدد لها حيزا منفصلا في المستقبل، عن حقوق الانسان في

الاسلام. ولكنه يقرر قناعة هامة في الفكر السياسي حين يقول: "..أن مفهوم الدولة الحديثة القابضة والمسيطرة علي كل نواحي الحياة غريب علي الاسلام وقيمه وتقاليده". (ص205) وهنا يعلن عن ليبرالية ليس بالضرورة أن توصف بأنها ليبرالية – اسلامية. ومن هذا الموقف يمكن أن نفهم مقاله ذي العنوان الطريف: "متاعب المحافظين في بريطانيا والاسلاميين في السودان." (القدس العربي 1997/10/14).

* * *

هناك مشكلة تلازم اصحاب الايديولوجيات والعقائد، حين يحاولون النقد أو المراجعة. فهم يعلنون خروجهم من الحزب أو التنظيم لكي يضفوا علي مواقفهم قدرا من الحياد والموضوعية. فقد يخرجون من التنظيم ولكنه – هو – لا يخرج منهم. خاصة مع تمازج السياسي والفكري واحيانا الفلسفي داخل المرء، والمسألة شديدة التعقيد حين يتعلق الأمر بالاسلام الموصوف بالشمول والصلاحية لكل زمان ومكان. فالمؤلف قراءة دينية أو بالأدق اسلامية للتاريخ. وهذا موقف متوقع لمن يقرر: "الاسلام كان أعظم ثورة في التاريخ". (210) ويرجع ذلك ليس لانتصارات الجيوش الكاسحة، ولكن بسبب نشر رسالة بسيطة وسهلة؛ لخصها أحد الدعاة "في اخراج العباد من عبادة البشر الي عبادة الاله الواحد، ومن ضيق الدنيا الي سعة الآخرة". (ص210). ولذلك، نجد الافندي رغم حداثته، يستخدم منهج قياس فقهي في تناول التاريخ.

التيجاني عبد القادر: تأصيل الفتنة ويوتوبيا الحل

يعتبر التيجاني عبدالقادر من الاقلام الرصينة والعميقة التي تناولت نقد الحركة الاسلامية السودانية، ودون انقطاع لفترة طويلة حتي بعد مغادرته البلاد.

وهو من المتحمسين للنقد الذاتي ويكاد يراه فرض عين، وذلك لأن الحركة مرت بها احداث عظام كانت تستلزم قدرا من التقييم والمراجعة، ويقول: "ان لم يكن من أجل تصويب الاخطاء والتكفير عنها فمن أجل منع تكرارها، ولكن شيئا من ذلك لم يقع، مع أن بعضا من قيادات الحركة الاسلامية، التي شاركت في صناعة الأزمة، يقو في جلساته الخاصة بوقوع

أخطاء كثيرة صاحبت التجربة، ويقبل نظريا فكرة المراجعة والتقويم، ولكن لا تري أحدهم ينشط في الكتابه والنشر الا حينما يتعلق الأمر بتجلية جانب من سيرته السياسية، أو الدفاع عن مواقفه السابقة." (ص8) ويعتبر هذا مجرد نوع من ضروب "اعادة" كتابة التاريخ بقصد توظيفه سياسيا في المعارك الجارية. ويعلن أن تأليف الكتاب يهدف "لتحريك مراجعة نقدية صادقة لمسيرة الحركة الاسلامية بغرض التمكن من تصويب الرؤية واعادة البناء." (ص11).

ويتميز (التيجاني) بمحاولة التنظير ثم التأصيل للنزاع بين الاسلامويين متجاوزا الوصفية الي المنهجية والاستشراف. وهو يطمح الي الوصول لتركيب نموذج يمكن تعميمه لدراسة ظواهر النزاع والخلاف بين الجماعات الاسلامية. كما يأمل في الوصول في النهاية الي "ملامح نظرية الاصلاح الاسلامي". (ص6). تواجه فكرة النموذج كونها تاريخية ونسبية وبالتالي تقع في أخطاء كثيرة عند التعميم. ويحد من التطبيق العام مشكلة خصوصية الحالات المدروسة، والكاتب مدرك لحدود تجريدية النموذج. وهذا لا يمنع مناقشة النموذج الخاص الذي استخدمه الباحث في دراسة نزاع الاسلاميين السودانيين.

ومن المعلوم ان أي نظرية تقوم علي عدد من المفاهيم الدقيقة والتعريفات المنضبطة. ويورد الكاتب قائمة بالمفردات السائدة لوصف المشكلة والتي تتكرر كثيرا؛ وهي لفظ "الفتنة" و"الأزمة" و"النزاع". وقد كان لفظ (الفتنة) الأكثر استخداما واستحوذ علي أكثر من 34% من الترددات. ويراها مفردة اسلامية بالدرجة الاولي، ولا يستخدمها الماركسيون السودانيون والمجموعات السياسية الاخري الا سهوا. وهو رغم ذلك لا يراها وحدها كافية للوصف كأداة تحليلية مفيدة في المجال السياسي. ويقدم الكاتب عددا من التعريفات والاستخدامات القراءنية والاحداثيات التاريخية. ولكنه أغفل بعض التعريفات الأكثر دلالة وانطباقا علي حالة نزاع الاسلامويين السودانيين. اذ يشرح: مختار الصحاح (طبعة 1988 مكتبة لبنان، ص 2005) الفتنة هي الاختبار والامتحان، فتنه مفتونا ايضا اذا أدخله النار لينظر ما جودته. ويسمي الصائغ الفتّان وكذا الشيطان، والفاتن المضل عن الحق. وفي المصباح المنير (طبعة 1987 ص 175) الفتنة هي المحنة والابتلاء. وقد جاء في الأثر: "أن النبي (ص) خرج في أحد أيامه الاخيرة الي ظاهر المدينة وهو يقول: "اقبلت الفتن كقطع الليل المظلم يتبع آخرها أولها... الآخرة شر من الأولي". وأنه خاطب أهل المقابر في البقيع، من ضواحي يثرب، قائلا: هنيئا لكم ما أصبحتم فيه! (العلوى 1988:144)

رغم أن مفهوم الفتنة تقليدي وقديم وديني وسيكولوجي أو بوصف أدق نفسي – باطني، الا أنه الأقرب لوصف صراع الاسلامويين خاصة لو تبنينا معنى الابتلاء والاختبار والامتحان. فقد كانت شهوة السلطة والثروة اختبارا وابتلاءا لم يصمد أمامه الاسلامويون، ورسبوا رسوبا ماحقا. ولكنني اتحفظ علي المفهوم لو كان يريد أن يقول أن الشيطان كان ثالثهم أو هو الذي أوقع بينهم – كما يقال دوما. فمفهوم الفتنة يحمل ضمنا محاولة تخفيف الذنب وتقليل المسؤولية علي الفاعل المباشر، فهناك دائما رائحة عنصر خارجي في الحدث، عندما نصفه بالفتنة. فالنزاع بين الاسلامويين كان بادراك ووعي ومذكرات ومؤسسات، وقادته صفوة الحركة ولم يظهر العامة ابدا، فهم – لو وجدوا – لن يستوعبوا النقاش وعلام الخلاف؟

يقدم الكاتب نموذجا عنوانه: جدلية الفكرة والتنظيم والدولة، وأعتبر "الرؤية" متغيرا مستقلا ومهيمنا في العلاقة. وهي تمثل المرحلة الأولي والاساسية لأي جماعة سياسية اسلامية. وتبلورت بالنسبة للمجتمع المسلم الأول الذي بناه "الرسول (ص) في تعاليم الوحى وقيمه الأساسية المبينة لأصول الدين ومعنى الحياة وغاياتها". (ص**38**) والمرحلة الثانية فهي: التآليف القلبي، ثم الثالثة: التنظيم، والرابعة: الفتح؛ واخيرا: مرحلة ما بعد الفتح و"التمكن في الارض". (ص**39**) ولأهمية الرؤية في نظرية (التيجاني) فلابد لنا عند دراسة الحركة الاسلامية السودانية من الاجابة علي أول أسئلة البحث الذي طرحه، وهو: "ماهي طبيعة العلاقة (أو الرؤية المشتركة) التي جمعت بين عناصر هذه المجموعة؟ هل استطاعت هذه المجموعة أن تستوعب الفلسفة والمقاصد العامة لدين الاسلام، وأن تركب منها رؤية خاصة تلامس الواقع، ثم استطاعت أن تحول الرؤية الي تلاحم أوتآخي علي المستوى الاجتماعي الواقعي؟" (ص**56–57**). وطالما ادخلنا (التيجاني) في اجواء المناهج والنماذج والنظريات، فهي فرصة لكي نجيب علي السؤال امبيريقيا أو ميدانيا وتطبيقيا. وفي هذه الحالة نفكك العناصر التكوينية للحركة الاسلامية السودانية، ثم نسأل هل هناك رؤية تجمعها؟

كانت الانطلاقة الأولي للحركة الاسلامية، عندما وجّه الاخوان المسلمون و"جماعة التبشير الاسلامي والاصلاح" الدعوة الي الهيئات الاسلامية في السودان لعقد اجتماع. وقد عقد الاجتماع في **10** و**11** ديسمبر **1955** بام درمان، وحضره ممثلون للهيئات التالية:
اتحادات الختمية – هيئات الأنصار – الاخوان المسلمون – أنصار السنة – خريجو المعهد العلمي – صوت الاسلام – جماعة القرض الحسن – الجمعية الخيرية الاسلامية – جماعة

التبشير الاسلامي والاصلاح – نادي ام درمان الثقافي – جماعة المحافظة علي القراءن الكريم – جماعة اللواء الابيض – جماعة السيرة المحمدية... الخ (عبدالقادر **1999:111**).

وشهد ذلك الاجتماع تأسيس جبهة الدستور الاسلامي. وبعد أكثر من ثلاثين عاما، وفي منتصف ابريل **1985** وبعد اسبوع من انتفاضة ابريل، اجتمعت قيادة الحركة الاسلامية في منزل الشيخ حسن الترابي. وقامت بكتابة الاعلان التمهيدي لتأسيس الجبهة الاسلامية القومية، والذي جاء فيه :"الجبهة القومية الاسلامية تأسست علي الاسلام، فهي اسلامية ترجو أن تكون قومية تسع أهل السودان كافة (...) تنفتح لنخب الشعب وعامّته، لأهل الحضر والريف، ولاهل السبق في حركة الاسلام الحديثة وأهل العهد من أهل التصوف أو العلم أو تجارب السياسة في ملل وأحزاب أخري ولغير المسلم الملتزم بخلق التدين المؤمن ببرنامجها، ولكنهم يؤمنون اليوم بالاسلام خلاصا لأهل السودان".

هذه هي اشكال الحركة الاسلاموية التي تضم اشتاتا من الافكار أقرب الي جبة الشحاذ. وبالتأكيد لا توجد أي رؤية ولكن كوكتيل من الآراء قد يجمعهم صندوق أو مواكب جماهيرية لمساندة القدس مثلا. ظل الاسلامويون جميعا حتي الصفوة وبالأصح بالذات الصفوة، فرحين باستمرار بالتمدد الكمي أو العددي للحركة ولم يهتموا بالرؤية التوحيدية الموحدة التي يراها الكاتب الاساس لأي حركة. ولم ينتبه للخلل الا بعد أن تم ايقاظ الفتنة بمذكرة العشرة. وتوقفت الحركة عند حد الشعارات المثيرة للعواطف، مثل: لا بديل لشرع الله. ولكن لم يقدم محمد يوسف محمد ولا حافظ الشيخ الزاكي ولا عثمان خالد مضوى ولا حتي فتحي خليل، بمسودة للدستور الاسلامي مع شروحاتها وهوامشها لاثارة النقاش والحوار وايقاظ العقل. ولولا مساهمة أحمد صفي الدين عوض، لظل هذا الجانب خاويا. ولم يتناسب كسب الحركة الفكري مع حجمها وصوتها العالي. ويبدو أن الشيخ حسن الترابي قد سدّ السبيل أمام الكتاب والمفكرين الاسلامويين، كما يردد الادباء السودانيون عن الطيب صالح في الرواية والقصة. ولكن أظن أن الترابي قد قام بالتفكير نيابة عنهم باعتبار أن الفكر في الحركة الاسلاموية فرض كفاية قام به الشيخ فسقط عن الباقين. ومن اسباب التدهور الفكري لدي الاسلامويين، أن "الرؤية" كانت سالبة منذ النشأة الأولي أي معاداة ومحاربة الشيوعية والشيوعيين في المؤسسات التعليمية والنقابات.

ومازال الاسلامويون يعدّون حل الحزب الشيوعي في العام 1965 من أعظم انجازاتهم المجيدة، غير مهتمين بقبول الآخر والديمقراطية التعددية التي تحترم الاختلاف بالذات المتناقض معك مثل الشيوعية. فهذا هو الاختبار والمحك الحقيقي للقدرة علي ممارسة التسامح أو ما يدعي احيانا التحمل.

حظي الانقلاب العسكري علي الديموقراطية بمباركة جميع الاسلامويين، وحتي من قيل أنهم صوتوا ضد القيام بالانقلاب، شاركوا في جني ثماره بعد النجاح. فهم كانوا يخشون الفشل وليسوا حريصين علي استمرار التجربة الديمقراطية. ورغم النقد االذي جاء متأخرا كثيرا، فقد دلّ تطور الاحداث علي مدى هشاشة العقيدة الديمقراطية في الضمير الاسلاموي. فالديمقراطية هي مجرد مطية – حسب لغتهم – للسلطة لا أكثر؛ أو لكسب قدر من التحرك وقت المحن، ويردد كل الاسلامويين ادعاء وجود خطر علي البلاد وعلي الحركة. ويورد الكاتب التصور السائد آنذاك: "أن انقلاب 30 يونيو 1989 هو اجراء فني محدود أملته الضرورات الأمنية والسياسية التي كانت تحيط بالسودان وبالحركة الاسلامية خصوصا وما صاحب ذلك من خطر ماثل علي المصالح القومية". (ص60)

ويمكن القول بأن الحركة الاسلاموية هي أكثر القوى السياسية استخفافا بشعبها وعدم احترام له. وهذا موقف متوقع بسبب الحق الالهي الذي تستند عليه فهي تقرر وتحكم باسم الله. ويرفض بعض الاسلامويين فكرة السلطة للشعب ويعتبرها كفرا، لأن الحاكمية لله. ويمكن فهم عدم اهتمام الحاكمين بالنقد الذي يوجه لهم في الصحف وأجهزة الاعلام، ولا يعطون أي قيمة لرأي الشعب. أما الدليل الدامغ لهذا الاستخفاف، فنجده في طريقة "هندسة" الانقلاب. اذ تتحدث وثائقهم عن خطة التمكين التي تقوم علي مراحل متدرجة هي: "مرحلة التظاهر بالقومية، ثم مرحلة اعلان الشريعة، ثم ظهور الرموز الاسلامية شيئا فشيئا وفق الاطمئنان الي رسوخ التمكين، وأن ادارة هذه المراحل قد تركت الي الأمين العام ونائبه والمسئولين العسكريين – دون حاجة الي بقية اعضاء المجلس التنفيذي الذي فوض صلاحيته الي هؤلاء، دون حاجة الي مجلس الشورى الذي حلّ نفسه!" (ص63). وأدي جميع أعضاء مجلس قيادة الثورة الملتزمين ورئيسه قسم الولاء والعهد امام الامين العام للحركة بالتزام خطة الحركة وقرارها. ولكن بعد مرور السنوات الثالثة الأولي لم تطبق الخطة بل جري تعديل باقتراح جديد: "أن يبقي رئيس مجلس قيادة الثورة في موقعه لأن فيه ما يحقق ذات الغايات التي يمكن ان

يحققها الأمين العام"، ويذهب التعديل أبعد من ذلك حين يطلب بان "يهيأ رئيس مجلس الثورة باللازم حتي يصبح هو نفسه أمين عام الحركة!" (ص3-64) ويخلص الكاتب الي ظهور "رؤية" د. الترابي مقابل "رؤية" البشير وآخرين. وهذه بداية "الفتنة" حسب رأيه، وهي تعبير عن "شراكة الضرورة القبول بامارة "الاستغلاب". فقد كانت الخيارات، اما أن يقوم العسكريون بانقلابهم الخاص دون الاستعانة بالحركة أو أن يقوم عدد محدود من الضباط الاسلاميين بالانقلاب ثم ينصبون الأمين العام للحركة الاسلامية رئيسا". (ص65) فكانت الشراكة سابقة الذكر وتوابعها.

جاء عنوان هذا الجزء في الكتاب في شكل تساؤل: العسكريون الاسلاميون أمناء علي السلطة أم شركاء فيها؟ (ص60) وقد عرف الاجابة وجاءتنا جميعا من مسيرة الواقع، ومرة أخري يثبت العسكر انهم أذكي او بالأصح أكثر دهاءا من الانتلجنسيا الملكية. ولكن (التيجاني) مثل (المحبوب) أن عسكرهم ونخبتهم المنحازة لهم، بسبب اسلاميتهم، سيكونون أكثر نقاءا. "لم يكن منا من تصور أن (زكام السلطة) سيصيب (نخبتنا) الاسلامية الصاعدة كما اصاب النخبة المايوية المتهاوية، وسائر نخب اليسار العربي، ولكنها فيما يبدو سنة ماضية". (ص73). ويري العسكر في عهود الانقلابات أنهم قدموا تضحيات كبيرة تستحق التقدير والمكأفأة. وأذكر دائما المفاخرة المتكررة لدي عسكر مايو: "نحن الذين حملنا رؤوسنا فوق ايدينا صبيحة الخامس والعشرين من مايو". وكان بعض المثقفين يسخرون منهم بالرد: "نعمل ليكم شنو يعني لو شلتو رؤوسكم الفاضية دي!" وكان هذا رأيّ المثقفين في شركائهم الذي علقوا في النهاية الرؤوس "المليانة" في حبال المشانق بلا رحمة. والآن يجولون بـ"الامام المظلوم" من معتقل الي آخر دون اعتبار لأي شيء.

صفة الامام "المظلوم" ليس من عندي تماما، فقد نحتّ المصطلح من التحليل الذي قدمه الكاتب لحالة الشيخ عقب المفاصلة. فهو يري أن الشيخ ظلم مرتين: "مرة من المعارضة الخارجية التي لم تتفهم أطروحاته المعتدلة، فتظل تتهمه بالأصولية وتحاسبه بكل سيئاتها في كل العهام الاسلامي، ومرة ثانية من قبل (تلاميذه) الذين جاء بهم الي الحكم فصاروا يتنكرون له ويتشككون في قدراته ويتجسسون علي تحركاته". (ص72)

ويدخل الشيخ في دور شخصية شكسبيرية، فقد استطاعت مجموعة من تلاميذه "الاوفياء" الذين تخطتهم التعيينات الوزارية أو أخرجتهم الموازانات السياسية، أن يعودوا، في مثل هذا

المناخ النفسي. تمحور هؤلاء حول الشيخ: "ويوحون له بأن مرحلة (الامام العالم) قد أطلت، وأنه لا أحد غير (صاحب المشروع) يستطيع أن يقود دولة المشروع". (ص72) ويزعم الكاتب أن هذه المجموعة "هي التي ساعدت من (خلال المناجاة والنميمة) أن ترفع التوتر والتوجس الي مستوى فقدان الثقة والعداء الكامل بين الطرفين". (ص72) ويؤرخ من تلك اللحظة لظهور البطانات لدي الطرفين والتي تحجب الوصول والاتصال بالشيخ أو الرئيس. ودخلت المجال السياسي والتنظيمي، ما يسميها "الأطراف الجديدة المصنعة" والجماعات الوظيفية المساندة لها، وصارت تقوم بأدوار مؤثرة في تصعيد النزاع، وفي قيادة الحركة الاسلامية والدولة. ويحكم علي هذه الاطراف الجديدة بأنها: "لن تكون مهتمة بالفكر الاسلامي أو الشورى القاعدية أو العدل الاجتماعي مثل اهتمامها باستعادة السلطة المسلوبة أو تثبيت السلطة المغصوبة. وسيستمر الصراع المحموم بين الطرفين، وستظهر آثاره المدمرة تارة في دارفور وتارة في أسمرا، ولا نملك نحن بالطبع أدوات توقف هذه الحماقات والجنون." (ص72).

لابد أن يقف القارئ لدي وصف (التيجاني) لاطروحات (الترابي) بالمعتدلة، بالذات في تلك الفترة المبكرة من الانقلاب. فقد كان منتشيا ويحلم بتكوين أممية اسلامية أو حتي امبراطورية. ولا أدري كيف يقييم ذلك الاكاديمي الحصيف والرصين تلك الاطروحات أم أغشي بصره ضباب الايديولوجيا؟ فقد كان يؤمن بتصدير الثورة، ولنقرأ بعض تصريحاته:

"لكنني أري بوضوح أنه حان وقت قطاف كل الأنظمة، ليس لأنها بليت من العمر فحسب، ولكن لأنها فرغت أيضا من كل أصولها، حتي ولو استثنينا قضية فلسطين، اذ أن بعضها كان مؤسسا علي تاريخ ديني، وبعضها الآخر مؤسسا علي تاريخ حمية وطنية وثورية وقومية (...) هذا بالنسبة الي السلطة. أما من الناحية الاخري، فان الشعب أصبح الآن أقوي بوعيه الاسلامي من الدولة. وتدفعه طاقة الايمان وهي أشد من طاقة الدفع السياسي سواء كان يساريا أو قوميا أو غير ذلك. فالواقع الديني يدفع الانسان الي الموت في سبيل الله، في حين ان الدوافع الاخري تدفع نحو السلطة أي نحو متاع الحياة الدنيا". (مجلة شؤون الاوسط، عدد 38 فبراير 1995، ص26-27).

رغم اختلاف المنظور الفكري، فقد أعجبني عرضه لتداخلات الحداثة والقبلية في العقل والممارسة بين صفوف الحركة الاسلامية. فهذا تناقض رئيس وتعايش يكاد يكون مستحيلا بين الأسلمة والتحديث. فالحركة بسبب اسلاميتها وسودانيتها، فالفكر الاسلامي لم يستطع تمثل

أو التكيف مع كثير من القيم الحديثة بالذات في السياسى والحكم. ويرجع ذلك الي اختلاف الجذر الفلسفي للاسلام والحداثة، وبالتالي التطور في خطين متوازيين يصعب أن يلتقيا وحتي اليوم لم تنجح جهود التوفيق أو التلفيق بين الرؤيتين. ويقدم الكاتب ملاحظات ذكية ودقيقة لا تلفت انتباه كل شخص، مثل لقائه الأول مع الترابي والذي أبدي فيه الاخير قدرا كبيرا من الجفاف والرسمية. ويفسر هذا السلوك باعتباره نمطا "من أنماط القيادة الرشيدة التي تقود المؤسسات العقلانية الحديثة". (ص**116**) ويلاحظ أن (الترابي) قد تراجع عن نموذجه الحداثي الهش وتراجع عنه فعليا، يكتب (التيجاني) ممسكا بالظاهرة: "حيث صار بعد عقود من السودنة يتقبل لقب الشيخ هاشا باشا، واذا قدر لك أن تراه بالملفحة والمركوب الفاشري وهو يستقبل زعماء الريزيقات والمسيرية والزغاوة والبرتو ويأخذ منهم البيعة، لرأيت الحداثة وما قبلها يجتمعان في المنشية". (ص**117**) وهكذا بدأ التحول الاستراتيجي من التنظيم الحديث الي القبيلة. ويحكي الكاتب ان (الترابي) سأله ذات مرة ان كان ينحدر من شخص زعيم، شيخ أو عمدة أو نحو ذلك من الزعامات. وعندما اعطاه الانطباع بأنه عاطل من هذا التراث، صار (الترابي) يصنفه كـ"مفكراتي" وهذا مصطلح يستخدمه (الترابي) ثم يردده بعض المقربين في مكتبه التنفيذي "اشارة تهكمية الي كل من ليس له تجذر في النسيج القبلي، أو القطاع الاقتصادي، أو الأمني، فقد كانت المرحلة كما اعتقد مرحلة تحالف استراتيجي بين دوائر ثلاث متداخلة: القبيلة، والسوق والأمن" (ص**117**)

يكون السؤال هنا: ما الذي يميز الحركة الاسلامية عن الاحزاب التقليدية التي تهاجمها وتعمل علي استبدالها حين تحي القبلية مجددا؟ هذا ما أردده عن الحركة التي تريد الوصول الي نموذج حديث بأدوات تقليدية عتيقة. ويشير الكاتب الي نقاشات شيقة وهامة دارت في السجن، علينا أن نسترجعها بعد أن انفصل الجنوب عن الشمال. وكان الحوار حول: "هل سيظل السودان برغم حدوده الجغرافية الراهنة، وبمجموعاته السكانية المتنوعة، وثقافاته المختلفة، قطرا واحدا تحت نظام اسلامي حديث، علي اختلاف في درجة الحداثة ونوعها؟" (ص**120**). ويحدث التحول الذي يبذر احدي بذور الفتنة، ويكمن في تحالف الثالوث: القبيلة، والسوق، والامن. وكان (التيجاني) يخشي ان تبتلع القبيلة تنظيمهم الاسلامي الحديث ويتم ذلك بأن: "يتلاشي في انساق من التحالفات والترتيبات والموازانات التي تتلاقي فيها المصلحة الاقتصادية، والانتماء القبلي، وتحرسهما شبكة من الكوادر والتدابير الأمنية اذ أنه

بدلا من أن يضعف التنظيم الاسلامي الولاءات القبلية أو ينجح في ادراجها في الولاء الاسلامي العام فقد تتكاثر بعض العناصر القبلية داخل تنظيمنا الاسلامي وتستخدمه (مستقوية بالأجهزة الأمنية) لمصالحها الجهوية والعرقية". (ص123). وكانت اليوتوبيا التي يحلم بها (التيجاني) وأمثاله الذين يشغلهم الفكر احيانا، أن تكون وظيفة التنظيم هي: "أن يسد الفجوة بين المثال الاسلامي والواقع من جهة، وبين الدولة والمجتمع من جهة أخري، أي أن يكون مساحة يستولد فيها برنامج اسلامي وطني تنموي يقوم علي الطوع والتراضي". ولكن هذه الرؤية لم تتحقق، لأن التنظيم ازيح مثلما ازيحت حكومة الاحزاب، وأصبح الاتصال بين الحكومة وفئات المجتمع يتم غالبا من خلال الأجهزة الأمنية، وصارت جميع الملفات تتحول بصورة منتظمة الي الأجهزة الأمنية. ونحن أمام ظاهرة "أن يبتلع تنظيم اسلامي من قبل الاجهزة التي أوجدها" ويرآها الكاتب غريبة: "اذ كيف تهيمن عناصر أمنية علي تنظيم اسلامي يقوم أساسا علي عقيدة في الدين يؤمن بحرية الانسان وكرامته، وكيف تهيمن عناصر فرعية ناشئة علي تنظيم اسلامي عتيق ظل هو نفسه يعاني من وطأة اضطهاد ومطاردة الأجهزة الأمنية ردحا من الزمن". (ص124).

امتدت جمهورية الصمت – كما يقول سارتر – حتي عام 1995، ولم نسمع حينها أي صوت يدين بيوت الاشباح والتعذيب وانتهاك بل كانوا يرددون تهمة الأمن، ان لم يكن هم الذين صاغوه، اعتبار حملات الدفاع عن حقوق الانسان جزءا من استهداف السودان. لم يحتج التيجاني ولا الافندي (الا بعد صدور كتابه عام 1995) ولا الطيب زين العابدين ولا المرحوم محمود شريف، خشية علي النظام الجديد من السقوط. والاجابة علي الاسئلة السابقة نجدها في هذا التواطؤ المثقف، وتفرعن الفرعون بفضلهم.

ونرافق المؤلف في رحلة دور السوق في المشروع الحضاري وفي الفتنة. فقد ابتلع السوق أو العقلية التجارية، ما تبقي من التنظيم الاسلاموي. وسبق مناقشة موضوع الاسلام والخيار الرأس مالوي. ويثير الكاتب الاهتمام حين يبحث عن كيف بدأت العلاقة بين التظيم والسوق؟ وفي أي اتجاه تطورت والي أين تقود؟ ويعتقد أن بداية هذه العلاقة تعود الي فكرتين يري أن احداهما صحيحة والأخرى خاطئة. أما الأولى الصحيحة فهي: "أن اصلاح المجتمع السوداني أو اعادة بنائه علي قواعد الاسلام وهديه (وذلك هو الهدف الأساسي للتنظيم) يستلزم تجديدا في الفكر الاسلامي ذاته، تتمخض من خلاله رؤية تحريرية – تنموية، يتوسل بها لانتزاع الانسان

السوداني من براثن الجهل والمرض والفاقة، وذلك من خلال بناء نماذج في التنظيم والقيادة، ونماذج في المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والتربوية". (ص136) ولأن الفكر الديني يتميز بالمثالية – حسب الفهم الفاسفي – فهو لا يبتعد كثيرا، في احيان عديدة، عن الخيالية.

والحماس الديني والحمية العقدية يجعلان الخيالي ممكنا، وهذا ما قد يحفز الفرد للاستشهاد أو العمليات الانتحارية. وتظهر هذه الخيالية أو المثالية المحببة في السياسة والحكم، فقد تكون النفوس كبارا ولكن الامكانات والقدرات شحيحة ومحدودة. فقد دخل بعض الاسلامويين الي عالم المال بدون الرؤية السابقة وهم أقرب الثانية التي يراها المؤلف خاطئة، ولكنها ممكنة.

وترى الفكرة الثانية الخاطئة: "أن التنظيم لا يكون قويا الا أذا صار غنيا، ولن يكون التنظيم غنيا في ذاته وانما يكون كذلك اذا استطاع أن يأخذ بعض المنتسبين اليه فيصنع منهم أغنياء، بأن يضعهم علي قمة المؤسسات الاقتصادية: مدراء للبنوك، ورؤساء لمجا لس الادارات والشركات، ومستشارين قانونيين، وفقهاء شرعيين ملحقين بالبنوك". (ص137) وسادت هذه الرؤية حتي ولو كانت خاطئة، لأنها الأربح والأسهل والأكثر جاذبية. والدليل علي هذا أن تولد في الحركة "مكتب التجار" ليكون بمثابة الأصابع التنظيمية في السوق. (ص137). ومع مجئ الانقاذ وقع التلاحم الكامل بين الشريحة التجارية والمؤسسات الاقتصادية في الدولة: "فمن مديرا لبنك البركة صار وزيرا للمالية والاقتصاد، ومن كان مديرا لبنك فيصل صار محافظا لبنك السودان." ويقول الكاتب أن جميع هؤلاء – حسب المؤلف – لم يعرف لأحدهم اسهام أصيل في الدراسات الاقتصادية، أو رؤية عميقة للتنمية الاسلامية"؛ وقد جمعتهم المعرفة الشخصية والذكريات المشتركة في الدراسة والتنظيم. كونوا جماعة أو نخبة اقتصادية مغلقة ادارت الاقتصاد السوداني "كأنما هو شركاتهم الخاصة". (ص138) وفامت هذه الفئة الاجتماعية الجديدة أو النخبة الاقتصادية رسملة الاقتصاد السوداني أو بلغة أدق استتبعته بالرأسمالية العالمية تحت غطاء اسلاموي. ويكثر الكاتب من الادانة الاخلاقية لهذه الفئة، رغم أنه لا يعترض علي الغنى، فالمال الصالح للعبد الصالح، ولكنه يعترض علي الكيفية أو الطريقة التي اغتني بها هؤلاء. ولكن في هذا البلد الفقير والمتخلف، هل توجد طريقة أخري غير فاسدة؟

يقدم المؤلف تعريفا في شكل حقيقة تنسب للحركة الاسلامية، أراها جديدة تماما في التعريف والتوصيف. ففي معرض بحثه عن الكيفية التي تحولت بها تلك البروليتاريا الاسلامية

التي كانت تسكن بيوت الجالوص – وفق افادته – الي ما يشبه حالة البورجوازية؛ يصل بنا الي التناقض الأساس التي وصلته الحركة مع استيلائها علي السلطة. فهو يقول أن كثيرا منهم لم يأت الي الحركة الاسلامية، ويفني فيها زهرة شبابه – كما يقول – في خدمتها من أجل الحصول علي الثروة ولكن من أجل العدل الاجتماعي. وهنا يقطع الكاتب بلا أدني تردد بأن الاسلامويين انفصلوا من انتماءاتهم السابقة من أجل هذه القضية فقط، ولم يتصلوا بالحركة الاسلامية الا من أجلها. ومن العجيب انني كنت اشعر باستمرار بأن قضية العدالة الاجتماعية ولا أقول الاشتراكية هنا هي كعب أخيل الحركة الاسلامية السودانية. فالشيخ الترابي رغم كتاباته الغزيرة لم ينشر أي اصدارة حسب علمي عن العدالة الاجتماعية رغم انه أفرد اصدارة للمرأة وللفن. بل العكس، لديّ احساس ولا أقول يقينا بأن الحركة تبنت موقفا عدائيا من الموضوع لأنه يتلاقي مع طروحات الشيوعيين واليساريين، وكان عليها في زمن الحرب الباردة أن تتميز عنهم. ويعود العداء التاريخي مع حركة التحرير الاسلامي بقيادة بابكر كرار بسبب ميولها "الاشتراكية"، والتي عارضت تسمية "الاخوان المسلمين" عام **1954** لاختلاف الخطين. ونقرأ في سيرة كرار: "وعارض ذلك جناح بابكر كرار وميرغني النصري باعتبار ان موقف التحرير الاسلامي موقف تقدمي علي الآخرين. حيث كان الاخوان المسلمون يؤمنون بالرأسمالية، في حين يؤمن أعضاء التحرير بالاشتراكية والعمل السياسي الديمقراطي. وبما أن التوجه القوى العام كان مناهضة الفكر الشيوعي، فان ذلك لا يتم الا بتوجه اسلامي قوي وبقيم عظيمة اقتصادية وسياسية واجتماعية". (نادية يس، **2005:104**) فلا تحزن ياسيدي فهذا التطور المتوقع كما تقول السخرية الشعبية: الكيزان دخلونا الجامع ودخلوا هم السوق! وبالفعل صارت الحركة مثلما خشي عليها لأنها لن تستطع تدارك نفسها فقد جرفها تيار قوة المال والسلطة، يقول: "واذا لم تتدارك الحركة الاسلامية نفسها بصورة جادة فانها سرعان ما تجد نفسها منقادة بقوى السوق، وسيكون أرقي مكاتبها هو مكتب التجار، وستكون أنشط عناصرهم هم المقاولون ورجال و(سيدات) الأعمال، الذين يكون انشغالهم بالأرصدة والصفقات أكثر من انشغالهم بالكتاب وبالناس وبالقسط الاجتماعي". (ص**141**). ويطلب من الحركة الاسلامية أن تكف عن تعلقها بالنخبة الرأسمالية، وأن تعلق أملها بالله وبالناس (ص**151**) وهذا مجرد وعظ لا يليق باكاديمي رصين، فهو يتحدث عما يجب أن يكون ما قد كان فعلا، وهناك فرق شاسع بين التاريخ والامنيات.

وفي الختام، يطل بصورة مباشرة أو غير مباشرة، سؤال ما العمل؟ ويكتب عن ذلك فصلا تحت عنوان: نحو استراتيجية جديدة. ومن البداية، يري أن الفصيلين الاسلاميين المتناحرين: المؤتمر الوطني والمؤتمر الشعبي، يسيران في اتجاه التدمير المتبادل. لذلك فهو يتنبأ: "أن تيارا اسلاميا ثالثا سيولد، وستتولد فيه قيادات، وتتكتل حوله قوى اجتماعية جديدة، لتبدأ دورة جديدة من دورات العمل الاسلامي الرشيد". (ص**188**) وهنا يدعو بصراحة الي المراجعة والنقد ثم يبحث عن القوة الدافعة التي ستقوم بمهمة التغيير. وهي هذه المرة ليست القيادة الكارزمية أو الفعّالة، بل: "هي ما تنتجه من سبائك ثقافية/ اجتماعية جديدة تقوم علي المؤاخاة الروحية والانفتاح العقلي (...) هو انتاج واعادة انتاج هذه السبائك الاجتماعية القائمة علي الوضوح الفكري والتآلف الروحي والالتزام الاخلاقي والتأهيل العلمي والمهني، والتي تسعى بدورها الي الانصهار في وحدات اجتماعية أوسع". (ص**201**) في البدء، لابد أن نفرق بين الواقع والمثال ثم نعي كيف يعمل التاريخ؟ وهنا نؤكد علي القول الفلسفي العميق: انك لا تنزل النهر الواحد مرتين. ويستحيل أن يعيد التاريخ نفسه، خاصة حين يكون قد اعطاك في المرة الاولي الفرصة الكاملة. وفي لقاء تلفزيوني جمعني مع الاخ (التيجاني) قلت باستحالة بعث أو تجديد الحركة الاسلامية بسبب تغير الظروف. وقد كان تعليقه شديد الطرافة: نحن نريد احياء الحركة وناس (فلان) يريدون أن يهيلوا عليها التراب. وفي الحقيقة لقد هالت الحركة الاسلامية علي نفسها يوم أن قررت اللجؤ للانقلاب العسكري. والأهم من كل ذلك، هو استحالة تشكل "السبائك" البشرية لاسباب كثيرة، ذكر بعضها المؤلف، يقول: "..ان عملية الانسحاب والاحلال التي بدأتها الحركة الاسلامية لم تؤد الي اصلاح القديم أو الي تقوية الجديد بقدر ما أدت الي بعثرة وتلاشي الرصيد الاجتماعي الاستراتيجي الذي ستحتاج اليه الحركة الاسلامية الحديثة ذاتها في مرحلة الدولة ومابعدها". (ص**166**) فالقيادات الجديدة التي تمت تنشئتها في التنظيم الاسلامي الحديث، وفق قوله: "لم تعد قادرة بحكم تطلعاتها الجديدة وامتيازاتها المكتسبة علي العودة الي التكوينات الشعبية الاجتماعية القديمة بغرض اصلاحها، كما لم تعد قادرة من جهة أخري علي تفكيك دولة ما بعد الاستعمار واعادة تأسيسها، بل ان دولة ما بعد الاستعمار هي التي استطاعت أن تخترق النخبة الاسلامية، وتبعثر ايديولوجيتها، وتشتت شملها". (ص**168**)

في مقابلة صحفية مطولة مع صحيفة "الصحافي الدولي" سئل المؤلف: وهل تري ثمة مخارج للاسلاميين من مأزقهم الراهن؟ جاء في اجابته: "الذين يوجدون المخارج من الأزمات هم المفكرون والمثقفون الذين يملكون مقدرة علي التأمل والتدبر في الظواهر، في مآلاتها قبل أن تستفحل ولا أخفي عليكم سرا اذا قلت ان وجود هذه الشريحة في داخل الحركة الاسلامية ضئيل وضامر، يغلب في الحركة الاسلامية الحركيون والمهنيون المتخصصون في جوانب بعينها يخلصون فيها ولكن لا يصلحون لغيرها". (ص**2–283**) ويذكر مفارقة تظهر مأزق وأزمة الحركة الاسلامية عارية، يقول: "فاذا أصاب البرنامج أو أسلوب انفاذه لعض الاعطاب أو بعض الفشل فالذين يقومون بالاصلاح هم الذين تسببوا في فشل البرنامج لأنه لا توجد بدائل قيادية كثيرة تستطيع أن تتقدم بأفكار ورؤى مغايرة". (ص**183**) وقدم الكاتب ملاحظة هامة وخطيرة، حين يقول: "لعلك تلاحظ أن الفلاسفة والمفكرين يستهزأ بهم في داخل الحركة الاسلامية وهذا أمر غريب في حركة فكرية وحركة تجديد وبناء فكري وليست حركة مزاحمة سياسية فقط". (**284**) وسبق للكاتب في حديثه عن تكون البطانة أن أخبرنا عن عزلة "الطيبين" داخل الحركة الاسلامية.فقد ذكر أن "أمثالنا" لا يمكن أن يصلوا للأمين العام ولا أن يتحدثوا للرئيس! (ص**72**).

أمنية الاصلاح غير تاريخية، فالسياق الزمني الحالي يختلف تماما عن زمان نشأة الحركة الاسلامية الاولي. فقد عاشت من قبل في حقبة مجتمعات حركات التحرر الوطني فاستفادت من ذلك الزخم الفكري والسياسي رغما عنها. كما أن فترة الحرب الباردة تميزت بصراع الافكار والمنافسة حول شعوب العالم الثالث. وعلي المستوى المحلي والاقليمي، لم تكن العولمة قد هزّت الجذور واسقطت الحدود المادية وغير المادية. ولم يكن المجتمع الاستهلاكي قد فرض قيمه ونمطه السلوكي وثقافته بالطريقة السائدة حاليا. وفي السودان كانت حينذاك توجد نخبة صاعدة ومستنيرة وجيدة التكوين في كل المجالات. وكان الترابي وأقرانه نتاج ذلك الزمن الصاعد. ولكن الآن أنظر الي روؤساء الصحف ومقدمي البرامج الاعلامية، وعدد الكتب الصادرة، وشروط الترقيات في الجامعات، وقارن بين عدد الادباء والكتاب الشباب مع نجوم الغد (الغنايين والغنايات) والقيادات الطلابية الآن بالبدل الكاملة والسيارات الفاخرة والموبيلات الحديثة، لا يشبهونكم حين كنتم في مظاهرات شعبان. هل في الامكان صنع "سبيكة" من هؤلاء؟ لا توجد غير بقايا حركة وركام من البشر، وصحيح يري الناس

"الحركة قوة سياسية متسلطة تود أن تهيمن علي كل شيء في الوطن وتقصي الآخرين". (ص206)

رغم الرصانة التي ميزت آراء التيجاني، الا أن بعض كتاباته الأولي لم تخل من عاطفية التماهي مع الزعيم، وبالتالي الانزلاق في اللاموضوعية. وقد برز هذا الاتجاه جليا في رد فعله تجاه محاضرة جعفر شيخ ادريس التي قدمها في ندوة هيئة الاعمال الفكرية بجامعة الخرطوم في 18 اكتوبر 1995. جاء في مداخلة التيجاني أنه فزع لسببين في المحاضرة: "الأول: انه انحط بمستوي النقاش الفكري والمنهجية التي اعتدتها فيه. والسبب الثاني الذي افزعني هو الاطار الاستراتيجي الذي جاءت في داخله المحاضرة." (صحيفة السودان الحديث 1995/10/20) وعند التفصيل يبدأ بمقدمة حماسية وشديدة المبالغة تقترب من الخيال العلمي! يقول: "تعلمون أن الحركة الاسلامية في السودان احدثت اختراقا لم تحدثه حركة اسلامية منذ زمن طويل ربما منذ سقوط الخلافة الاسلامية." ومن الطبيعي أن يستدعي هذا ظهور استراتيجية غربية، نصرانية وصهيونية، لأن بروز الحركة تجاوز الحدود الحمراء – حسب قوله. ومن بين الابعاد الاستراتيجية الجديدة محاربة الحركة بوسائل ترتكز علي ذات المشروعية الدينية التي قامت عليها وهنا يدلف بنعومة شديدة الي الاستنتاج الصاعق: "اذن محاولة جعفر شيخ ادريس جاءت في هذا الاطار وهذا ما يفزع كثيرا. وجاءت لتقدم في اطار أن هناك معارضة ذات مشروعية دينية تستند علي تفسير سني سلفي للنصوص في مقابل حركة اخري منقوصة الشرعية الدينية لا تستند علي اصول ثابتة وتستند علي تأويلات ولا تستند علي سنة واضحة، وليس لديها منهج واضح". (نفس المصدر السابق). ومن هنا يري ان كل حديث التجديد ماهو الا تكريس لهذه الاستراتيجية الشيطانية!

مراجعات المرارة وخيبة الأمل

المحبوب عبدالسلام نموذجا

والتعاهد والتصالح... مؤسسا علي أصول راسخة وثوابت مجمع عليها متصلة بمدد الحيوية الفقهية التي تكسب ذلك النشاط مرونته وفعاليته داخل اطار تلك الثوابت. ويضاف الي ذلك: طغيان السياسي علي الفكري، والذاتي علي الموضوعي، والجدلي علي الفقهي. (ابراهيم الكاروري (ب.ت.) **20-21**

يكثر نقد الكاتب للفقر الفكري مع غلبة السياسوي، ولكن لا أدري لماذا لم يجعل منه السبب الرئيس خلف المفاصلة؟ ففي المعركة الانتخابية عام **1986** تجاهلت الحركة تماما، رغم تقديم نفسها كحزب شامل "لكل وظائف المؤمن ودوره في الحياة" (ص**77**) ولكن الحركة توقفت عند سجالاتها السياسية مع المعارضة ومعاركها الحزبية حول المشاركة في الوزارات غير المستقرة. وينتقد هذه الوضعية بقوله: "واذ لم تبسط فصول البرنامج الفكري التربوي، رغم وجود أمانة للفكر والدعوة ضمن منظومة الامانات القيادية ووجود فروع لها في الأجهزة الاقليمية." (ص**77**) وقد أوقع غياب الرؤية والنشاط الفكريين، الاسلامويين في انحرافين قاتلين، هما: غياب الديمقراطية الداخلية وصعود القبلية والعنصرية. ويمدنا الكاتب بالدليل القاطع لهذا السقوط دون بذل جهد، خاصة مع التحول الي المؤتمر الوطني، محاولا أن يرمي بالعيب علب الطرف الآخر، يكتب: "لقد كشفت لحظة الانتقال بما حملت من تكاليف مواضع الهشاشة والخلل في البناء، فالقيادة ظلت تختار وتقرر والقاعدة ظلّت توافق وتقرّ، ولكنها غافلة عما تموج به عضويتها من حركة وانفعال يستشعر ظلما وتهميشا ويطلب العدل والانصاف حتي داخل الصف التنظيمي." (ص**160**) ويأتينا بالدليل القاطع لفرضيته حين يستعرض معركة غازي صلاح الدين – ابن المركز والشفيع احمد محمد – ابن الهامش البعيد. ويكشف بعد عشرية كاملة عن الممارسات المشينة للاسلامويين في الانتخابات، حين يقول: "أخيرا لجأت قيادة المؤتمر الوطني في معركتها الضروس لفوز مرشح القيادة وهزيمة تحالف الهامش الي اباحة التزوير، وهو خلق استشري بغير فقه ولا تقوى في منافسات الحركة الاسلامية مع خصومها في اتحادات الطلاب ونقابات المهن وبرعت فيه الأجهزة الخاصة

للمعلومات والأمن." (ص161) ولكن ما لم اكبره في الكاتب ذلك التعليق الذي أراد به تبرئة شيخه، يكتب: "واذ أن التزوير ظل سريا ومكتوما حتي عن الأمين العام للحركة لم يتح لأي من أجهزة الحركة أو عضويتها النهي عن منكره ومحاسبة مقترفيه، بل دأبت العناصر الغافلة لانكاره حتي عندما بلغ خاصة اجهزتها ضمن سنن الله في المجتمع والتي تدير الفوضى علي من يمارسها علي الآخرين الي داخل بيته." (ص161)

قامت الحركة الاسلامية بعملية افساد وتجهيل خطيرين للشباب، ويعود ذلك الي ضعف التثقيف ورفع الوعى في مرحلة حساسة في تطور الانسان. فالحركات العقائدية في السودان عموما تتحمل وزر سطحية وضياع الشباب. فقد اهتمت في عملها بالجامعات والمعاهد العليا والثانويات بالعنف والسيخ والعصى أكثر من الكتب والمجلات خاصة حين يكون المؤمن القوى خير من المؤمن الضعيف حسب فهمهم. ورغم تخلي الحركة عن الصفوية، حسب ادعاء الكاتب، الا أنه يقول بأن خطة الحركة الأولي "أن تبسط الحريات وتباح المنافسات في القطاعات الحديثة، المرأة والشباب والطلاب، وان يتدرج من ذلك نحو كمال الحرية للمجتمع." (ص165) وهذا قول ماكر يريد أن يبرر غياب الحرية خلال العشرية الأولي بسبب سياسة التدرج وليس بسبب اللامبدئية وعدم القناعة التامة بالحرية. وكان من الطبيعي ان يكون الوعي بالحرية داخل صف الحركة "غائما أو غائبا" (ص165) لانه لا يشكل أولوية. وكان من نتائج ذلك ان: "بدت قطاعات من تلك في خضم المدافعة المتصلة، لا سيما الطلاب بعيدة عن اطروحات الحرية وموغلة في أدب الجهاد وشعاراته ومفاهيمه ومواقفه التي تتجدد بين جبهة الحق وجبهة الباطل ومن ثم تصنيف المنافس السياسي الي عدو مقاتل". (ص165) ولم ينج اتحاد الشباب من أمراض النخبة الاسلامية "رغم جسارة قادته الفكرية والسياسية" (ص168) فقد قامت الخلافات بين "الرئيس ذي الخلفية الامنية" وبين "القيادة التنفيذية ذات الثقافة المنفتحة". وقد "امتدت فيه صراعات أخرى هي فروع للصراع الأمني الداخلي مع الفكري المنفتح". ويضيف بأن عقدة الصراع جاءت من ثقافات وافدة تبناها افراد من الحركة درسوا في الخارج، فكانت النتيجة: "..وعاد المخلصون منهم بعلم وحيوية ومبادرة ينفعون بها جمود الداخل ويحركونه وعاد آخرون بصنوف من ثقافة الحيل والمؤامرات دون تقوى أو أمانة". (168) هذه العناصر الاخيرة بقيت داخل الحركة.

سبق (الافندي) الجميع في الحديث عن هيمنة الفكر الامني علي العقل الاسلاموي بعد استلام السلطة، باعتباره الاسهل والانجع والاسرع في تثبيت اركان الحكم. وتحولت العناصر التي كونت في السابق اجهزة معلومات الحركة الي تكوين جهاز الأمن الرسمي. ويصف (المحبوب) الفترة الاولي لانقلاب الانقاذ، وكيف اطلقت يد الاجهزة بلا رادع. كما نشط فقه الضرورة باعتبار أن القبضة الامنية اقتضتها ظروف الطوارئ والتأمين. وقد يمكن تمرير هذه الحجج في الايام الأولي، ولكن الكاتب يقول أنها امتدت حتي أصبحت سمة لازمت الانقاذ حتي اليوم. فقد احاط "عمل أجهزة المعلومات والأمن بالجهاز التنفيذي الرسمي للدولة، وتولّي اعضاؤه الملتزمون حراسة أبواب الوزراء وأبواب كبار المسؤولين كافة (...) وأصبحت وظيفة (مدير المكتب) حكرا لعناصر الاجهزة الخاصة بلا منازع، فهم فضلا عن طمأنة القيادة بأن كل شيء يجري أمام سمعها وبصرها، يؤمنون قنوات الاتصال الفاعل السريع الذي يوافي شرط السرية والكتمان الذي كان مطلب المرحلة الأقصى، ولكنه اتّصل في الزمان مرسّخا أخلاق الدولة الأمنية المجافية لطبيعة لطبيعة الحركة الاسلامية السودانية المتحررة الشورية". (ص**111**) مشكلة الاسلامويين بكل فئاتهم وتياراتهم هي سريان البراقماتية وبالتالي التبريرية والكيل بمكيالين، في جيناتهم الفكرية والسياسية. فالمحبوب الذي ظل عشرية كاملة يرعي هذه الاخلاق وصار جزءا اصيلا منها، يحاول أن يلصقها في المعسكر الآخر، والذات النائب الاول أو العدو الأول: علي عثمان محمد طه. ويكتب في هذا السلوك: "فان تمحور كل حراك الحركة والدولة حول نواة مركزية مستورة، يقوم عليها نائب الامين العام، بدت تجربة جديدة." (ص**111**)

من المهم العودة الي ما يسميه المؤلف: "سيرة الاجتهاد الفكرى للحركة الاسلامية السودانية بعد ظهورها عبر بوابة المؤتمر الوطني وتولي الأمين العام المنتخب ادارة غالب وظائف الحركة غير الرسمية". (ص**170-171**) ويقول الكاتب أن التطلعات والطموحات كانت كبيرة لأن عهد الانتقال الي مرحلة الدولة طرح تحديات فكرية تتطلب اجتهادا كبيرا وعميقا، وفي قضايا عديدة، أهمها في أسئلة السياسة حسب اختياره: المعادلة الأوفق بين الحرية والنظام، وبين المواطنة والجهاد، والموازنة الأعدل بين المركز والولايات. ثم اسئلة الاقتصاد وقضايا فقه المجتمع؛ وقد قدم فيها الامين العام (الشيخ حسن الترابي) الاجتهادات الصحيحة. ولكن مع ابتعاده أو ابعاده، لم تجد من ينزلها اثناء ممارسة الحكم، علي الواقع، أو

كما قال المؤلف في لغة خشبية بلا معنى: "لم يتصد له (أي الاجتهاد) بما يستحق من افراغ الوسع الفكري والتذاهن والاجتهاد الفردي والجماعي الذي تهديه التجربة ويطّوره النظر." (ص171). وقد أنشأت الحركة – الانقاذ عددا من المؤسسات وانفقت عليها الاموال الطائلة، لسد الثغرة الفكرية التي غلب عليها الهم اليومي السياسي. ومن هذه المؤسسات: مركز الدراسات الاستراتيجية، هيئة الاعمال الفكرية ومستشارية التأصيل برئاسة الجمهورية. وكل هذه الجهود كان هدفها: "...استصحاب كل تجارب الحركة الاسلامية السودانية واجتهادها الفكرى في ضوء علوم العصر وتقدمه التكنولوجي لتأسيس دولة اسلامية عصرية ومجتمع مسلم حديث". ولكن الغاية لم تتحقق وبالتالي يصعب ان لم يستحيل قيام مثل هذه الدولة: "وهو ما بدا عصيا علي همة الدولة وحكامها التنفيذيين، وعلي عناصر الحركة التي أعدت لمثل ذلك اليوم". (ص175). ويتخلي الكاتب عن طموح الاجتهاد والتجديد الفكري، ويكتفي بتمجيد "ثورة التعليم" أي التوسع الكمي في الجامعات والمدارس، دون التوقف عند التقييم الكيفي ومستوى هذه المؤسسات التعليمية.

هذا الكتاب هو سجل الانجازات والاخفاقات أو "هاكم اقرأوا كتابيا". لذلك، يستوقفني الحديث أو الاشارة الي الانجازات. ويركز المؤلف علي الفدرالية أو اللامركزية، وقد أفرد له الفصل السادس. وكانت الحركة تحاول أن تطبق اللامركزية في بناء تنظيم نفسها ايضا. أما في الحكم، فقد عقدت من بدايات خطواتها مؤتمر النظام الأهلي، والذي يمكن اعتباره عودة للقبلية والادار الأهلية. ومن الواضح أن الحركة الاسلامية قصدت بعث وتنشيط هذا القطاع التقليدي المحافظ الأقرب الي فكرها رغم قشور الحداثة. وكان الحضور من العمد والمشائخ والنظار وزعماء العشائر. ويظهر تملق الحركة جليا لهذه القوى، في تعليق المؤلف: "واذ لم تعهد الحركة الاسلامية في تاريخها مبادرة عداء تجاه الادارة الأهلية وكسوبها في السلطة منذ الاستعمار، كما ظلت شعارات اليسار السوداني تناصبها الخصومة وتجعلها من عوائق الجمود والتخلف أمام تحديث المجتمع وعمدت الي حلها وتفكيكها، استثمرت الحركة الاسلامية علاقاتها التالدة والطريفة لصالح مشروعها الجديد الذي يتطلع لبناء مجتمع اسلامي رشيد، مسؤول ومبادر". (ص201) وأظن أن معضلة وأزمة الاسلامويين الحقيقية هي محاولاتهم المستمرة لفعل وتأسيس أشياء جديدة بأدوات قديمة وتقليدية. فهنا تريد بناء مشروع جديد في القرن الحادي والعشرين بمؤسسة مثل القبيلة. طبعا سوف يتحدث الاسلامويون عن تحديث

وتجديد القبيلة! (ص201). ويبدو أن الحركة قننت القبلية فقد تم تعيين أحمد علي الامام مستشارا للتأصيل، ومصطفي عثمان اسماعيل وزيرا للخارجية. يكتب المؤلف: "بطلب مسبب من رئيس الجمهورية للأمين العام،أنه يريد تعويض المنطقة التي فقدت باستشهاد النائب الأول بمنصبين التأصيل، اضافة الي وزارة الخارجية." (ص393)

وفي موقع آخر، يورد أن الرئيس ومحوره رفضوا اقتراح الانتخاب المباشر للولاة بدعوى: "أن الانتخاب الحر المباشر للولاة قد يجعلهم جميعا من أصول الغرب والجنوب!" (ص425) علي أساس أن أغلب السكان صاروا من تلك المناطق بسبب الهجرة والنزوح. فالصراع تنامي وتفشى في الولايات وعادت القبلية بشراسة مع تعاظم الغنيمة. ولم تنفع عودة "وزير الديوان الي وثيقة المدينة التي أسّس لها النبي الكريم (ص) العلاقاتبين طوائف مجتمع المدينة". (ص214) فلا يمكن أن يكون التاريخ دائريا لا يتقدم. ويعود مرة أخري للغة الخشبية لتبرير هذه التجربة: "واذ اقتضى الاجتهاد النظري استفراغ الوسع في تلمس الاصوب من أصول الاسلام مع قلة الكسوب النظرية والعملية في اجتهادات الفقه السياسي، فان مشكلات الحكم المباشر المتنزّل لواقع معاش الناس اقتضت كذلك بذل الطاقة." (ص202) ويختم الفصل بالقول: "لكن الاجتهاد بالفكر والجهاد بالعمل كان ناقصا عن التحدى الكبير الذي يطرحه وطن بقامة السودان". (ص222) وهذه نتيجة منطقية فحين تحل الايديولوجيا محل الواقع يأتي الفكر بالضرورة ناقصا ومزيفا.

كان الجهاد من مفاخر الاسلامويين، ولكن لم نكن ندري انه: "لم يصاحب حركة الجهاد الواسعة عطاء فكري أو أدبي" (ص261) ورغم الدعاية والابتزاز والعنف الفائض في تجييش الشباب، لم يستطع الاسلامويون تحويل القتال في الجنوب الي حرب مقدسة أي "جهاد". وتسبب انشاء الدفاع الشعبي في تنافس مع المؤسسة العسكرية الرسمية، مما أضر بعملية القتال كلها المقدس والمدنس منه. ولم يتحقق هدف "الجهاد" رغم الثمن الغالي من أرواح الشباب، ويكتب (المحبوب) في هذا الصدد: "واذ أخلّت تلك العلاقات الملتبسة والرّوى المتناقضة بسيرة الجهاد وتسييت في منتهى تطورها في ذات أزمة الحركة الاسلامية التي أفضت الي المفاصلة، فان الهدف الرئيس وراء رؤية استيعاب الشعب في الدفاع الشعبي ليس محض التجييش ولكن ليقوم المجتمع كله مؤمنا منضبطا عاملا فاعلا متزكيّا". (ص260) أودت الفوضى والصخب والتخويف المصاحب للجهاد الي نتائج عكس المرجو تماما، ومنها ما ذكره

الكاتب: "لكن كلّما تكثّفت العمليات واشتد الاستشهاد أو كلما استطال المقام والارتكاز، تبدّت مظاهر التدين الصوفي التقليدي، وانتشرت (المسابح) في أيدي المجاهدين كافة وأتخذ كل منهم ورده ومأثوراته." (ص**261**) وهنا برز التناقض داخل التدين الواحد ولم تجد له الحركة تجديدا ولا تكيفا، يكتب: "فكلّما أوغل المجاهدون في أنماط التربية التقليدية تضاءلت مفاهيم الفكر الاسلامي وانحسرت قراءاته ومداولاته وظهرت في أيدي المجاهدين كتب عصور الجمود الصفراء." (**261**) ومن الملاحظ أن كحلفاء من أهل القبلة. ففي العمل السياسي يقيمون لهم "أمانة الذكر والذاكرين"، أمّا في الفكر فسقفهم: "تقاليد من ثقافة الأخوان القرءانية القديمة منذ تعاليم الامام حسن البنّا في ختم القرءان بالدعاء المطوّل وما يعقبه من أحاديث الايمان والمدائح والانشاد، ثم الطعام المحدود احتفالا بختم القرءان مما عهد في أغلب مساجد السودان (والتّمور والزلابية والشاى) في ذات المناخ الذي لا يحب الفكر والثقافة ويتشائم من الكتب". (ص**262**) والكاتب حانق علي المجاهدين لأنهم ادي المفاصلة عام **1999** انحازوا في غالبيتهم الي الحكومة باعتبارها جبهة الجهاد، وأن ينصرفوا عن صراع السلطة في الخرطوم. ويقول: "تصدى لهم المجاهدون أهل الوعى والعزائم أن الجهاد يقوم سجالا وقتالا وشهادة في سبيل أصول ومبادئ وقيم تؤسس عليها دولة الاسلام، فاذا انقلبت طغيانا بغير شورى ودهرية بغير مبادئ، بطل الجهاد". (هامش صفحة **262**).

- قامت محاولة الاجتهاد التأصيلي لمشاركة النساء في القتال عبر منتدى (المرأة والبندقية).

ومن مظاهر فشل تطبيق شعيرة الجهاد، ما وقع علي القطاع الطلابي. لأنهم حين ذهبوا الي ساحات القتال "...انفتحت بالفراغ الحاجة للكلمة والدعوة والعمل الثقافي والفكري، فضلا عن النشاط السياسي في مرحلة تحول دقيق لقطاع الطلاب من المعارضة المعهودة لأيّما نظام حكومة الي المدافعة واستفراغ الوسع عن الانقاذ،ولو حربا وجهادا واستشهادا." (ص**284**) ويعتقد الكاتب أن فترة اندفاع الحركة الاسلامية في الجهاد كان علي حساب تأثيرها علي الحياة العامة. ولكن قطاع الطلاب كان الأعمق تأثيرا، يكتب المؤلف: "...اذ غابوا عن ساحة الحياة التي لا تعرف الفراغ لتمتلئ بأصوات أخرى وأفكار عادة رجعية عن الأفق الرحب لحركة الاسلام الحديثة الي أطر الاسلام البدوي وتقاليده الميتة، أو انفتحت الأجيال الجديدة للأفكار المستوردة القاتلة". (ص**284**). وكان سقوط فكرة الجهاد مدويا وصادما للاسلامويين واصابهم

بقدر كبير من خيبة الأمل والخذلان. فقد كان جزءا أصيلا من مشروع "اعادة صياغة الانسان" والذي انشئت من أجله وزارة التخطيط الاجتماعي والتي ماتت بدورها. وقد ثار جدل حول أصول فقه الجهاد، ويبلغنا (المحبوب) بأثر رجعي أن الامين العام الشيخ حسن الترابي، كان ضد أي شكل من الفرض والالزام وأن الانسان يذهب الي الجهاد طوعا ورضى. والغريب في الأمر أن الكاتب يورد حادثة معسكر (السليت) بمنطقة العيلفون الشهيرة في **1998/4/21** (أي قبل المفاصلة) وراح ضحيتها نحو **70** طالبا ماتوا غرقا حين حاولوا الهرب. ويختم الكاتب تقييمه لاسطورة الجهاد: "لكن المخادعة أفضت الي سمعة سيئة لجهاز الخدمة الوطنية وأسدت ضربة ثانية لقطاع الطلاب في الحركة الاسلامية، كما لم تثمر نصرا في الحرب اذ لم يقاتل اليفع المقهورين بما يصد غوائل الهجوم المجتمع، الذي أخذ يتبلور من كل الحدود، كما أضيرت ذات سمعة المشروع الحضاري، اذ لم يعقب الحادثة السؤال والتحقيق والعقاب بل رفعت الأقلام وجفّت الصحف". (ص**287**).

قارن محمد وقيع الله كتاب المحبوب بكتابات تتهم بتشويه التاريخ مثل نعوم شقير وسلاطين وابراهيم فوزي

تمثل أدب اليسار التفسخ الفكري والنفسي (سودانايل **201/9/15**)

من التعقيبات التي اعفتني من الدخول في التفاصيل مقالات الاخ مصطفي عبدالعزيز البطل تحت عنوان: المسيح المصلوب في لوح المحبوب (الاحداث **2010/2/10**)

لا يقرأ الناس التجارب والمراجعات (الصحافة **2008/8/24**)

السجالية واللغة: المغازى في قراءة الدكتور غازى (أخبار اليوم **2000/4/24**)

الخاتمة: معالم ثقافة العهد الجديد

هل توصل الكاتب الي بديل أم تاه في عتمور مثل كثيرين كدكتور فاوست باعوا عمرهم لشيطان الايديولوجيا؟ ويقول في احدي المقابلات: "والله تعلمنا، اعتقد أننا تعلمنا". (الصحافة **2008/8/24**)

هل صحيح هو الصراع بين خطاب الحرية مقابل خطاب السلطة؟ ولماذا تم تاجيل المطالبة بالحرية لعشرية كاملة؟ الحرية مبدأ لا يؤجل ولكن ضرورات التمكين كانت تقتضي تقديم

الأجهزة الخاصة للتمكين لتعمل بلا عقبات. ولا ادري لماذا نردد ان شرف البنت مثل عود الكبريت يشعل مرة واحدة ولا نقول نفس الشيء عن الحرية؟

تاريخ الدولة الاسلامية بعد الخلفاء الراشدين عدا عمر بن عبدالعزيز، هو تاريخ لفساد الرخاء الاقتصادي او الترف.

هل يوجد نموذج لدولة اسلامية؟ أو حزب اسلامي؟ الحركة الاسلامية أم حركة الاسلام (اجراس الحرية 2008/8/18)

هي باختصار الدعوة الي اصلاح الحياة العامة وفقا للاسلام (ص1-832)

غازي صلاح الدين أو هاملت الاسلامويين:

يقدم (غازي صلاح الدين) نفسه أو يفضل أن يصنّف كمفكر ومنظّر وصاحب رأي متجدد أكثر منه كتنفيذي أو حركي أو مفاوض. ولكن الظروف كثيرا ما حرمته من هذه الرغبة أو الامنية، فتغلب الدور العملي مرات كثيرة علي ما يتمناه. فهو مقاتل في عملية غزو 1976، وحركي كأمين عام للمؤتمر الوطني، ثم مفاوض للجنوب ثم حاليا لدارفور. وهكذا لا يجد المفكر الممكن أو المحتمل الوقت والمزاج للكتابة والتأليف وتخلو المكتبة السودانية من كتاب أو إصدارة لغازي– حسب متابعتي. ولكن هذا القصور أو التقصير يعود لأسباب كامنة في شخصية (غازي) تتناقض مع خصائل ومقومات المفكر. فهو اقصائي لا يقبل الاختلاف، وذاتي يشخصن الامور مما قد يدخله في طاؤوسية واعجاب غير مبرر بالنفس اللّوامة والأمّارة بالسوء مما يحجب عنه رؤية أخطائه. ولذلك، لو جرحت ذاته النرجسية فهو يفجر في العداوة وقد فعلها مع شيخه الترابي وكسب استياء الجميع. ويعلق أحد الكتاب علي حملة الحكومة الشعواء علي الترابي عقب المفاصلة وقد قادها (غازي): "وقد تولي كبر تلك الحملة أمين القطاع السياسي في المؤتمر الوطني ووزير الاعلام حينها غازي صلاح الدين الذي خسر تعاطف الناس معه بجرأته علي شيخه وأستاذه التي تجاوزت كل عرف سوداني خصوصا أن الخصومات السياسية نسبية لا يتطرف فيها الفرد، وإنما يترك مساحة للرجعي والظروف". (عبدالرحيم عمر، ص485) وشكا أحمد عبدالرحمن "حتي غازي صلاح الدين ويس عابدين والسنوسي كلهم كانوا ضدنا لأن الترابي حرضهم علينا." (المصدر السابق، ص586). والتحريض دليل عدم الاستقلالية وقد ظل شبح الترابي مهيمنا عليه حتي بعد الفراق. ومن

صغائره أن ابعاده عن أمانة المؤتمر الوطني شكّل كثيرا من مواقفه "الفكرية" (المصدر السابق، ص607) ويبدو أن الندم قد حاصره فبادر بتبادل الرسائل مع شيخه المقيم في داخله، فقد ترك حضانته ولكنها لم تتركه ولازمته كالظل. ويعتبر الكثيرون أن (غازي) كان أكثر الناس ارتباكا نتيجة انشقاق الحركة ورغم انحيازه الي المؤتمر الوطني الا أنه غير مرتاح لهذا الخيار. إذ لا يري فيه أمثر من هيمنة عسكرية وصراع أجيال. (نفس المصدر السابق، ص618).

ساهم (غازي) مبكرا في عملية المراجعة والنقد، وكان ذلك في الندوة الشهيرة التي عقدتها (هيئة الأعمال الفكرية) تحت عنوان: "الحركة الإسلامية – كسب الماضي وآفاق المستقبل"، في الحادي عشر من اكتوبر 2002 وقدم الورقة الرئيسية. وفي مثل هذه الاوقات الحرجة من وجود الحركة يتوق الحاضرون الي سماع: آفاق المستقبل أكثر. ولكن الحديث عن كسب الماضي استهلك أغلب الوقت. وهذا في حد ذاته دليل علي أن المستقبل لم تعد فيه وعود كثيرة. فهو رجل يحكم دولة كبيرة مثل لا يقول لنا ماذا فعلوا بها؟ وماذا فعلت بهم؟ بل يهرب الي العموميات، ويقرر ببساطة شديدة أن أهم مساهمات الحركة الاسلامية هي "تصحيح العقيدة بتأكيدها لشمول الإسلام القائم علي وحدانية الله." ويعدد كثيرا من التحديات التي ترد في كتابات الاسلاميين، ولكنه يكتفي بالينبغيات وكأنه لا يحكم. وقد تجنب تماما ملامسة أي قضايا ملموسة تستطيع من خلالها تقييم الانجازات والفشل. وقد كان تعقيب ربيع حسن أحمد أكثر واقعية حين قال بأن تنظيم الحركة ورؤاها السياسية والفكرية، حدث فيها خلاف كبير بعد تسلمها الدولة. فقد فشلت في الاجابة علي سؤال: دور الحركة الإسلامية في الدولة والمجتمع. فالحركة لم تتطور في هذا المجال، لانها لم تقدم البرامج والكوادر التي يمكن أن تقنع الناس بجدوي الدولة المسلمة. وانتقد عدم حل مشكلة العلاقة بين الحركة الإسلامية والحزب الحاكم والدولة. وأكد علي أهمية وجود عقل يضبط حركة الدولة، مشيرا الي أن الحركة الاسلامية هي ذلك العقل. وتساءل عن وجوده في التجربة السودانية! (الصحافي الدولي 2002/10/17).

يري (الجورشي) ان "خطاب الحركات الاسلامية كما وفر لنفسه قواعد ارتكاز أيديولوجية، ابتكر جهازا مفاهيميا لتبرير الاخطاء وتفسيرها ضمن سياق يحمي التوجهات العامة، ويحافظ علي المسار". (1989:127) وهناك بعض الاسلامويين السودانيين آلوا علي أنفسهم القيام بمهمة صناعة المبررات وليس المسببات، وبالتالي تتم تعمية الرؤية وعدم تبين الاخطاء

لاصلاحها. ورغم أن (غازي) يبدو عميقا ومتأملا، الا أن مهمة التبرير الشاقة تورطه في البحث عن مخارج وحيل فكرية، هي في كثير من الاحيان غير صحيحة ومختلقة. لذلك، تجيء طروحاته ومداخلاته مغرقة في التعصب مع أنه الدبلوماسي المفاوض وبالتالي المرن. فهو – مثلا – يخرج عن الاجماع الاسلاموي الذي يعترف بالضعف الفكري ويحاول تفسيره ثم اصلاحه. ولكن (غازي) الباحث الدؤوب عن المبررات، يرد علي سؤال عن الضعف الفكري، بقوله: "ليس هناك ضعف فكري، فالحركة الاسلامية علي وجه الخصوص، علي ما يمكن أن تنتقد به كانت من أكثر الحركات التي ساهمت اسهامات فكرية جادة، ورغم أنها ضعفت في الفترة الاخيرة، فانها قدمت نماذخ أصبحت معتمدة عالميا". (في وليد الطيب، **2009:173**)

وتضم هذه الجملة القصيرة مغالطتين: ليست ضعيفة وضعفت في الفترة الاخيرة، ولنلاحظ أن الفترة الاخيرة هي فترة "التمكين" حيث يفترض ان الحركة وهي ممسكة بالسلطة يكون لديها مدخلات مادية وروحية ومعنوية، تجعلها – منطقيا – أكثر قوة. اما النماذج "المعتمدة عالميا" ولا أدري من الذي يقوم بمهمة الاعتماد؟ فهي تجربة الاقتصاد الاسلامي وتجربة العمل الجبهوي مع القوى غير الاسلامية. وهنا يخلط (غازي) متعمدا ليطور "جهاز مفاهيم التبرير" بين النموذج العملي (الممارسة) وبين النموذج النظري (الفكر). فنحن في هذه الحالة نطالبه ببيبلوغرافيا أو قائمة بمنشورات الحركة الاسلامية الخاصة لموضوعيّ الاقتصاد الاسلامي والعمل الجبهوي.

يلجأ (غازي) الي آلية اخري في عملية دعم جهازه المفاهيمي لتبرير الاخطاء. فقد تكررت الاسئلة التي تبدأ بالسؤال عن السند الشرعي في قضايا سياسية آنية، مثل: ما هو السند الشرعي الذي اعتمدتم عليه في قتل مدبري انقلاب رمضان **1990**؟ ويحلق هنا فوق كل ضروات الصراع السياسي المدنسة ليجعل من الجريمة صراعا بين الاسلام والعلمانية أو بين الخير والشر، اذ يقول: "... فقد كان انقلابا علي مؤسسة بواسطة عناصر شيوعية أو علمانية، والنظام كان يعتمد بأنه يقوم علي فكر اسلامي (...) وقد عدّ القائمون علي الامر هؤلاء (خوارج!) وسرت عليهم الأحكام التي حكمها القضاة يومذاك". (المصدر السابق ص**1164**) ولا أدري هل هم خوارج فجر الاسلام أم خوارج الجنوب حسب لغة العسكريين؟

وتكررت اسئلة السند الشرعي ويتجرأ (غازي) بالرد عليها وهي ردود سياسية سيّارة عاطلة من أي شرع. مثال للاسئلة: ما هو السند الشرعي الذي أسستم عليه خروجكم المسلح علي

الرئيس النميري في عام 1976؟ ثم: ما هو السند الشرعي الذي بررتم به خروجكم علي الحاكم في 1989؟ ويجئ الرد – بالطبع – سياسيا ولكنه يستدرك بنفسه، فيقول حرفيا: "قد يكون ما ذكرته، لا يتضمن اشارة لنصوص شرعية فيما سبق، ولكن الخلاف كان في (دالة) اقامة الصلاة، وهو المؤشر المتفق عليه شرعا (ما أقاموا فيكم الصلاة) فالحركة الاسلامية كانت تري أن النظام يمثل حالة من الطغيان، واتجه لمحاصرة العمل الاسلامي (الدعوة) – خاصة أنه – أي النظام – جاء بوسائل غير متفق عليه أو غير شرعية – اذا تجاوز حدا معينا فهو عندها كمنع الصلاة ويفتقد الشرعية". (ص163) ولنا أن نتخيل أن الحكومة التي تتكون من ائتلاف السيدين المهدي والميرغني، تمنع الصلاة بأي معنى رمزي، علما بأن الجبهة الاسلامية كانت مشاركة في السلطة.

ولا يتواني (غازي) عن توظيف القرآن والتاريخ الاسلامي والتراث بهدف دعم منهجه التبريري. فالجميع يلاحظ ماذا فعلت الحركة بالوطن والدولة والانسان السوداني دون حاجة الي كثير ذكاء. ولكن حين سئل: هل ترهلت الحركة الاسلامية وأصبحت مرتعا للوصوليين والانتهازيين ممن يقدمون اذا أقبلت السلطة وينفضون اذا أدبرت؟

ويرد (غازي) بثقة عجيبة: "حتي لا يصيب الاحباط، فهناك سنة كونية في القرآن: اذا جاء نصر الله والفتح ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجا فسبح بحمد ربك واستغفره انه كان توابا. فالنصر الأول في العهد البنوي جاء باصناف كثيرة جدا لم تكن في مستوى الجيل الأول، جيل ما قبل الفتح، فأي نصر ولاسيما ان كان الوصول الي السلطة، سيأتيك بطوائف من هؤلاء، ولكن لا ينبغي أن نفقد الثقة في أنفسنا، وقد ظلت التجارب الاسلامية منذ عهدها الأول تعتمد علي ثلة وطليعة ملتزمة، وحولها تجد كل الاشكال والدرجات وفيها المنافق". (ص168). وقد دخل (غازي) في قياس فاسد حين قارن: "الفتح" ونصرالله بانقلاب أو مؤامرة تمت بليل علي الديمقراطية. والمقارنة خاطئة ولا تاريخية، فهم ليسوا انصار النبي (ص) ولا بقية السودانيين الكفار والجاهلية. ومن الذي قال بأنه من سنن الكون لأن يتقدم الانتهازيون الصفوف عند كل نصر؟ ولكنه يستدرك – كالعادة – متأخرا، فيقول: "أنا لا أدافع عن وجود الانتهازيين، ولكن أقول ان أصحاب الحاجات والأغراض، يهرعون دائما الي مواطن الغنيمة، وهذا شيء طبيعي ولا يزعجني، ولكن يقلقني اذا أصبحت السمة الغالبة هي الانتهازية، وانعدم من يعملون باخلاص من أجل الآخرة". (ص168). ويحاول (غازي) تبرئة رفاقه وحزبه،

ولكن من أجل ذلك يجعل من الانتهازية "شيئا طبيعيا" عندما تظهر الغنيمة، مع أن عنترة الجاهلي: يعف عند المغنم. ولا يعتقد أن الاغلبية انحرفت، وكأنه لا يقرأ تقرير المراجع العام الدوري ولا العمارات الشاهقة التي بناها صغار الموظفين.

وتقدم الاسئلة المتعلقة بمستقبل الحركة الاسلامية السودانية – باستمرار – نمطا من النقد الذاتي والمراجعة. يقول في أحد ردوده: "...كنت اتطلع لأداء أفضل، ومن قناعاتي التي لا أخفيها هي أن الحركة لم تحكم أبدا، بخلاف ما يري عامة الناس، بمعني أنها لم تحكم بمؤسساتها وتقاليدها ونظمها، ولكنها حكمت برموزها واعلامها. وعندما حلّت الحركة في بداية الانقاذ، حكمت برجالها، وأنا واحد منهم، وهم قد عولوا علي فطرتهم وغرائزهم التنظيمية أكثر من اعتمادهم علي المؤسسية الراسخة في الحركة لأنها لم تعد موجودة. وكثير من الاخطاء التي حدثت في البداية كان يمكن تجنبها لو أن المنهج هو الذي حكم وليس تقديرات الرجال مهما كانوا أفذاذا. نحن في الاساس جماعة تدعو لفكرة ومنهج ولسنا مكلفين بالتسلط في رقاب الناس بأدوات الحكم، وما لا تحصله بالقناعة والعقيدة الراكزة في الوجدان لا تحصله بالاكراه، الا اذا أعجبك أن تري الناس قد خضعوا لك نفاقا وتقية". (صحيفة أخبار اليوم **2004/4/27**). ويبشر (غازي) كتنفيذي ومنظر بخطوات اصلاحية تدخل في صميم المراجعات. ويقول ان المؤتمر دعا الي: "الاهتمام بالدعوة من خلال الحياة العامة، والي استعادة مكانة الحركة وتراثها في هذا المجال"، كما دعا: "الي الاهتمام بالفكر والخطاب العام"، وشدد علي تكريس الشورى والديمقراطية، والي تبني الحوار مع القوى السياسية الوطنية، ومع أهل الاديان والملل الاخري، ومع الغرب. (نفس المصدر).

قال د. غازي صلاح الدين مستشار رئيس الجمهورية إنه لا يرى عيبا أو حرجا في المراجعات في القضايا بين حين وآخر، وأكد أن الإرادة السياسية متوافرة لذلك، وتساءل: لماذا تطرح كخلاف وتهديد كما طرح الصادق المهدي رئيس حزب الأمة القومي، وأكد غازي الذي حرص على التنويه إلى أنه يتحدث بصفته الشخصية إلى أن هناك مراجعات دستورية تستوعب الوحدة أو الانفصال. وأضاف د. غازي للتلفزيون أمس، أن تحميل الحركة الإسلامية أوزار المشاكل التي حدثت في السودان نوع من الكسل الفكري، مشيراً لتداعيات أزمة الجنوب من الخمسينات. وفي رده على سؤال حول إمكانية توحيد الإسلاميين قال د. غازي: بعد كل هذه التجربة علينا إعادة توصيف من هو إسلامي وتعريفه، وأوضح أن أي مشروع

لتوحيد الإسلاميين يجب أن يأتي ضمن مشروع قومي. والآن أجد نفسي إسلامياً وعقدياً وسلوكياً أقرب الى بعض من كانوا في خانة العداء لنا من القوى السياسية الأخرى، واضاف: حتى لو قدر للحركة الإسلامية أن تبعث من جديد لن تكون كما كانت في السبعينات، وأوضح أنه كان يطمح أن يتم توقيع إتفاق في الدوحة بنهاية الشهر، بيد أنه قال أبلغنا الأطراف بأن لنا بدائل إن لم يتم، وقال: لو كنت أملك الأمر لما طرحت القضية على المستوى الخارجي وإن قضيتي دارفور والجنوب كان يمكن أن تحلان داخلياً من خلال القيام بالدور الذي يمكن أن تقوم به كل الزعامات والحكومات.

الطيب زين العابدين والمثال المحال

يعتبر الدكتور الطيب زين العابدين من اصحاب الصيت في نقد التجربة الاسلاموية. ولكنه يكاد أن يكون من المهمشين تماما داخل الحركة الاسلامية. فهو ينتمي الي مجموعة داخل الحركة رغم كسبها وقدراتها ابعدت من المواقع المتنفذة. وقد يكون هذا البعد أو الإبعاد بسبب هذه الميزات نفسها! فقد تكون الحركة بعد التمكين أصبحت لا تطيق وجود العناصر النزيهة والمقتدرة. وقد منح هذا التهميش (زين العابدين) مساحة أوسع للحركة والحرية. ولذلك، تميزت كتاباته بقدر كبير من النقد والمراجعة. ومن هنا يمكن القول أنه يلعب دورا في تقويم مسار الحركة، رغم أن موقفه في البداية، كان حائرا، في جوهره. ففي احدي المرات كتب ناقدا الحد من الحريات باعتبار ان النظام ما زال عسكريا شموليا يعتمد علي تقريب الموالين وطرد المعارضين. ولكن كل هذا لم يمنعه من القول: "أنا من أبناء المشروع الاسلامي وانتقادي له من هذا الباب لأنني لا أريد لع أن يفشل أو يشوه. ونقدي من هذا المنطلق ليس من منطلق المعارضة السياسية وان ظهر اتفاق معهم في بعض وجهات النظر ثم ان مشاركتي اكاديمية ولا يمكن ان تعقد لساني عن النصح والتقييم". (الوان **1997/12/6**). ولكن بعد المفاصلة اتخذ موقفا يمكن ان نصفه بالجذرية دون مبالغة. فقد دعا الي: فك الارتباط بين الحركة الإسلامية والإنقاذ. فهو يكتب: "وكان العسكريون في السنوات الاولي مطيعين لقيادة الحركة لا يطمعون في أكثر من تبليغهم بالقرار قبل إعلانه للناس! فقيادة الحركة مسؤولة سياسيا وأدبيا عن الانقلاب الذي أودي بالحياة الديمقراطية، وعن كل سياساته بما فيها من أخطاء وموبقات في حق المواطنين مثل الإحالة إلي الصالح العام والسجن والملاحقة والتعذيب

ومصادرة الممتلكات والقتل وكبت الحريات والعبث بالمال العام". (البيان الاماراتية **2002/11/13**) ولكن عندما شبّ العسكريون عن الطوق –حسب قوله حرفيا – ظهرت الخلافات بين قيادات الحركة وانحاز بعضهم للجيش: "وغاب الجسم المؤسسي الذي يمكن أن يفصل في تلك الخلافات، أعلن العسكريون تمردهم علي قيادة الحركة". وترتب عن ذلك التطورات الدراماتيكية المعروفة. ولكن المهم في الامر أنه ما عادت الحركة هي صاحبة القرار والكلمة. وأصبحت "حزب الحكومة" وليس الحزب الحاكم، رغم وجود كثير من قياداتها السابقة في مؤسسات الحزب.

ويحاول أن يعيد الحركة الي براءتها وبريقها السابق، وذلك من خلال تأكيد أن "النظام الإسلامي نظام اخلاقي في المقام الأول". فهو لذلك لا يقبل أي انتهاك لحقوق الانسان. وبسبب الممارساب الانقاذية التي اساءت لكرامة المواطن السوداني، فهو يدعو الي ان تفك الحركة ارتباطها بحكومة الانقاذ؛ وتعلن نفسها حزبا سياسيا مستقلا يتخذ مواقفه حسب قناعاته وطبيعة الحدث. ويكتب: "ولا ينبغي الجمع بين عضوية حزب الحركة وحزب الحكومة بل من الأفضل ألا يكون لقيادات حكومية مواقع أمامية في حزب الحركة حتي لو تخلوا عن عضوية المؤتمر الوطني (...) وهذا الوضع يجعل الحكومة في حل أن تتبع من الساسيات ما تشاء دون أن تضطر للجديث بلسانين للمجتمع الدولي الذي يهددها بالعقوبات ولسان لشباب الحركة الإسلامية الذي تدفع به إلي محرقة الجنوب". (نفس المصدر السابق).

يحاول (زين العابدين) الدفاع عن الاتهامات القائلة بأن الحركات الإسلامية لا تملك برامج سياسية مفصلة لحل المشاكل الواقعية التي يعاني منها الناس. ولذلك، فهي ترفع شعارات شديدة العمومية، مثل: الإسلام هو الحل أو القرآن دستورنا. كما لم تحدد مواقف فكرية وعملية واضحة من قضايا مثل المرأة، حقوق الإنسان، العدالة الإجتماعية، الأقليات غير المسلمة، والعلاقة مع الآخر المختلف. ويعترف بعدم وجود رؤية واضحة تجاه هذه القضايا. ويختتم برأي طريف يطالب الحركة الاسلامية "...وكمقدمة لتوجه الحركة الإسلامية في السير علي طريق توضيح رؤاها في مشكلة الحكم ينبغي أن تتخذ لها أسما يلخص هدفها السياسي"، ويقترح علي الحركة الاسلامية السودانية اسم: الحزب الإسلامي الديمقراطي الاجتماعي". (الرأي العام **2002/12/18**)

يصنف احمد عبدالرحمن كشخصية انفتاحية لا تريد أن تغضب أحدا وهو رجل الحلول الوسط. ولذلك، جاء موقفه بعيدا عن الحدية، بل طالب بتكوين احزاب وفقا "للموديل الامريكي" تكون مهمتها قاصرة علي تكوين الحكومات بعد اجراء الانتخابات تتحرك بعد اربع سنوات "هنالك الكل ينصرف بعد الانتخابات الي ما ينفع الناس لما فيه خير الناس.. تختفي الالوان وتوظف الطاقات للبناء" (أخبار اليوم **2004/6/24**) وهذا حل اسلامي – ليبرالي يذهب أبعد من اقتراح (زين العابدين) والذي اقتصر علي الاسلاميين فقط.

وحتي يتحقق هذا الحل المثالي يظل (زين العابدين) يعمل علي تبرئة الحركة الاسلامية من ممارسات الانقاذ المخزية وسياساتها الكارثية. وفي حوار حديث:

من سيتحمل مسؤولية الانفصال التاريخية حال وقوعه الحركة الإسلامية أم المؤتمر الوطني؟ الطيب زين العابدين حوار سودنايل **2010/9/19**

هل الحركة الإسلامية حاكمة؟ المؤتمر الوطني هو الحاكم، المؤتمر الوطني نفسه ليس حاكما، الذين يحكمون لا يتعدون الـ(**5–6**) أشخاص في المؤتمر الوطني لكنهم بالطبع حركة إسلامية لكنهم يحكمون بحكم مناصبهم الدستورية ولأنهم على قيادة الحزب الحاكم، وهم المسؤولين الأوائل باعتبارهم مهندسو الاتفاقية "ساطوها وطبقوها" لكن المسؤولية في نهاية المطالف تضامنية، ولطالما أنك تتحدث بإسم حزب، إذا الحزب راض عن تلك القرارات فإن الحزب مسؤول عن الانفصال، وأنا أسألك هل نما إلى علمك أن الحركة الإسلامية سئلت عن رأيها في تلك القضية؟ وهل توجد دار للحركة الإسلامية؟ هل أقامت الحركة الإسلامية محاضرة أو ندوة باسمها؟ وهل الحركة الإسلامية موجودة على الساحة السياسية وتعمل؟ وأجيب وأقول لا توجد حركة إسلامية لأنها جسم "مجمد" تجتمع كل (**4**) سنين لانتخاب أمين عام وبعد ذلك يضعوه في "الديب فريزر" إلى أن تنتهي فترة الـ(**4**) سنوات تلك، لكن لا يوجد حراك للأمين العام على أساس أن كل نشاطه ينتقل إلى المؤتمر الوطني، فالحركة الإسلامية لا تفعل شئيا وحتى نشاط الطلاب والنقابات سُلم إلى المؤتمر الوطني "صرة في خيط"، والحركة الإسلامية "مُجمدة"، الدولة فيها أعضاء كثر ينتمون إلى الحركة الإسلامية لكنهم لا يتصرفون كمؤسسة للحركة الإسلامية و يتصرفوا كأفراد، أي أحد منهم في أي موقع في وزارة الزراعة أو الخارجية أو الأمن يتصرف كفرد، ولا يلتقي بأشخاص داخل الحركة الإسلامية حتى على مستوى مؤسسته، وزير

الخارجية مثلا ينتمي إلى الحركة الإسلامية لكنه لا يجتمع مع أشخاص ينتمون إلى الحركة الإسلامية في وزارة الخارجية بغرض التشاور معهم..

"هذا لا يمنع من القول ان هناك حركات اسلامية سياسية اصابت المواطنين بخيبة أمل سواء في أفغانستان أو في السودان، أنا أعتبر أن الحركات الاسلامية ناجحة الي حد كبير لكن هذه الخيبة لا تعني نهاية الاختبار" (ندوة مجلة الخرطوم الجديدة، عدد اكتوبر **2007**، ص**7**)

ولا أدري هل معيار نجاح أي حركة اسلامية هو شعبيتها أم تجديدها الفكري وقدرتها علي مخاطبة الاسئلة المعاصرة؟ اغتر كثير من الاسلاميين بالشعبوية – الاسلامية وغضوا الطرف عن قصورها الفكري والسياسي. ويرجع (زين العابدين) فشل التجربتين الي ظروف خارجية احاطت بالنشأة. ففي افغانستان ظهرت حركة طالبان في مجتمع متخلف جدا، ولكن للمفارقة هذا هو سبب "نجاحها" وانتشارها لأن فكرها هو المطلوب في ذلك المجتمع! وأرجع الخيبة في السودان الي أن التجربة جاءت في معادلة انقلاب عسكري، ونسي ان كل تجارب تطبيق الاسلام قام بها الانقلابيون وفشلت في المجئ عن طريق الانتخابات رغم عدم حدوث قطع الطريق امام وصولهم ديمقراطيا كما كان في الجزائر. ويقول بضرورة التجديد مها كانت الملابسات، وفي نفس الوقت لابد من الابتعاد من الشعارات العامة التي اثبتت التجارب عدم صلاحيتها، مثل: الاسلام هو الحل، وتطبيق الشريعة وغيرها. لأنها غير محددة، فهو يسأل: "ما المقصود بتطبيق الشريعة الاسلامية؟ وكيف ستتعامل فيها مع الآخرين؟ وماهو رأيك حول ممارسة الحرية؟ أين يمكن أن نجد نظاما يؤطر لهذا الامر؟ ثم أين يمكن أن تجد الاطار نفسه؟" ويري أن هناك خوفا من الاجتهاد باعتبار أنه سيبعد الناس عن هذه الحركات. لذلك تتركهم الحركات "خاما" وتفضل ايمان العجائز، خشية ظهور مطالب – كما يقول – بالديمقراطية مثلا، وهنا سوف يرفضونك بعض الناس، "ومجرد الدخول في مثل هذه التفاصيل سيقود للتفريق وستبرز شعارات حقوق الانسان وحقوق المرأة وغيرها ويصبح الأمر قابلا للتفكيك ولذلك فالحركات الاسلامية لاتزال ترفع الشعارات العامة حتي يلتف حولها الناس، وهذا اسلوب لم يعد مقنعا" (نفس المصدر) ويقترح علي الحركات ضرورة الانتقال من الشعارات العامة الي برامج واضحة ومحددة. ولكن القيادات تجد في هذا المنهج طريقة سهلة

في كسب الاتباع والمؤيدين المخلصين. ويتحدث (زين العابدين) عن نموذج مثالي لن تغامر حركات الاسلام السياسي بالتخلي عنه في العمل اليومي.

حسن مكي ومنهج الغرائبية

"والله الانقاذ هذه كالدبيب رأسه الترابي انقطع. فالانقاذ الآن مثل السفينة عندها ربان وملاحين.. فالربان الآن لا يؤدي دوره والربان الثاني هو المسيطر ولكن له مشاكل مع البحارة او مع الربان الاول فهل سيسمح له بالقيادة أم سيأخذها الربان الاول ام البحارة سيتخلصون من الاثنين؟" (أخبار اليوم **2004/6/24**)

لاحظ كيف يستهل (مكي) تحليلاته بالواقعية السحرية ومع ذلك، بدأ قلمه مبكرا في النقد مستهلا هجومه بالشيخ نفسه. وكأن لسان حاله يقول بأنه سيغامر ولن يقنع بما دون النجوم. وقد اكسبته هذا الجرأة اهتماما وموقعا رغم أن ذلك كان علي حساب العمق والتأمل. فهو عندما يتحدث يبحث عما يريده مستمعه أن يقول. كما (مكي) كثير الطلّة ومنتشر في العديد من المنابر والمناسبات ووسائل الاعلام مما يفقده التركيز نفسه أو اللجؤ للشطحات والغرائبية والي تصريحات ينطبق عليها: "ما قالها زول وما أظن يقولها وراي بشر". وبسبب هذا المنهج جاءت آراؤه أقرب الي الانطباعية والسجالية وردود الفعل الآنية أو اشبه بالمادة الخام التي تقدم مصدرا هاما للكشف عن عيوب وأخطاء الحركة الاسلامية. ولكنه للأسف لا يسعف القارئ بنظرية أو مفاهيم جديدة يكتب بلا تردد النقد التالي والذي يطال تغير زعامة الترابي وشكل الحزب، يقول:

"يبدو لي أن الحركة الاسلامية أو الحركات الاسلامية واحد من أخطائها أنها أحيانا تشبه الطرق الصوفية في انها تتصور مخلص كان هذا الشخص هو الشيخ أو القوي أو الملهم أو المخلص أو المهدي أو الختم، بينما ينبغي أن تستفيد الحركات الاسلامية من التراث والحداثة ومن فقه السياسة وهذا تراث انساني". (صحيفة الرأي الآخر **26** يونيو **1999**)

ويعتقد الكاتب أن الحركة الاسلامية السودانية في البداية أدركت هذه الحقيقة لذلك اختارت الدكتور الترابي "الحداثي" القادم من باريس ولكنها لم تستطع معه صبرا، فعادت الي ما هو أسوأ: التحول الي المؤتمر الوطني، والذي يكتب عنه:

"المؤتمر الوطني غير قادر علي خطاب المدنية والحداثة.. الآن أين صوت إعلام المؤتمر الوطني وأين صوته الفكري وأين منتدياته السياسة ومدارسه وأين مدارس أطره وكوادره، بل كثير من لوازم المؤتمر الوطني مجهولة: تمويله، تأصيله، علاقته الداخلية والخارجية". (نفس المصدر السابق). ويجيب علي سؤال استرجاعي: هل كان للحركة الاسلامية منهج ثابت؟ يقول: "لم يكن هنالك منهج ثابت لأنه في كل الفترة السابقة كان المطلوب إقامة الدولة كما تراها المرجعية الممثلة في الشيخ الترابي ولم يكن هناك منهج ثابت". ويواصل حين سئل عن النتائج: "...فعدم وجود لوائح ودستور ومحاسبة، فالمحاسبة أصلا لم تكن موجودة: فمن يحاسب من؟ كل ذلك أدي الي ظهور مشكلات.. لأن الحركة الاسلامية في فترة لم تكن معروفة، في فترة الانشقاق كان يفترض سحب الشرعية من الترابي وإقامة تفويض جديد". (نفس المصدر السابق).

يقول (مكي) بأن: "خطاب الحركة الاسلامية في المرحلة الحالية يتأثر بثلاث عوامل: أولها المهدد الخارجي، وهذا ما جعل الناس تلتف حولها بصورة واضحة، ثم المهدد الداخلي، والمتمثل في القبلية والجهوية، ثم، اخيرا، مشكلة الفقر". (الخرطوم الجديدة، اكتوبر **2007**، ص**9**) ويعتقد أن أهم اشكال يواجه الحركة، هو أن الولاء تحول فيها من الافكار والتنظيم للاشخاص، والسبب في ذلك طلب السلطة والتي فيها المال والجاه. ويري أن الولاء للشخص اصبح مهما جدا "لانه مفتاح للوصول الي المال والسلطة والوظيفة وغيرها، ولذلك حدث تغيير نوعي في البنية الفكرية التي تقوم عليها الحركة الاسلامية". (نفس المصدر). ونتج عن هذا التغيير تحول الحركة الي كتل ومراكز، وتوزعت الاسرار والمعلومات حسب المجموعات ومراكز القوى والولاءات المختلفة. وقد اصبح الاصلاح صعبا بسبب تكريس المصالح وتبلور المراكز. ولكنه ليس يائسا، شرط ان تتغير القيادات كبيرة السن ويتقدم الشباب للقيادة. ويضيف الي ذلك حل مشكلة الفقر لانه يدفع الشباب الي التطرف.

ويؤيد هذه الملاحظة القيادي بدر الدين طه بقوله أنه رغم أن الحركة عرفت الانقسامات في الماضي ولكن الانشقاق الحالي مختلف، لأنها حينذاك تمت بعيدا عن اروقة السلطة. ويؤكد: "الاخير كان مؤثرا في مسيرة الحركة لأن هناك كان يملك السلطة واستطاع عبرها أخذ كثير من ارثها والتأثير علي الطرف الآخر والمضي قدما بالمسيرة مدعوما بالمال

والاعلام والسلطة، وكانت الاجراءات التي اتخذت ضد الطرف الآخر علي المستويين التنظيمي والشخصي كبيرة". (الانتباهة 2010/2/24) ويتحدث (طه) بطريقة مختلفة عن كثيرين، ليس عن الاصلاح أو التجديد: "توصلت الي أن الهدف الاساسي الذي دفعني الي الانضمام للحركة الاسلامية هو البحث عن الشفافية وقول الحق وخدمة الآخرين لكن انقسام الاحزاب الاسلامية وغيرها والتكتلات الداخلية ونشؤ مراكز القوة اقنعني بضرورة ترك التحزب وخدمة الشعب بعيدا عن الكيانات الحزبية". (نفس المصدر السابق)

ويستنتج (مكي) في النهاية ما يلي: "إن الحركة الاسلامية في حاجة الي قيادة جديدة غير ديكورية لإصلاح حالها ومعالجة أزمتها". وأوضح أن ملف الحركة الاسلامية ظل مغلقا من يونيو 1989. وأن القضايا المحورية التي كانت تناقش في مجلس الشورى ما قبل 89، لم تعد تناقش في الهيئة الشورية التي أنشئت بعد 30 يونيو 89 وحرصت الحركة علي مناقشته في تقارير ما يسمي بالولايات والبناء التنظيمي وبعض إنجازات الدولة.

مراجعات أخرى:

هناك أشكال وطرائق عديدة للنقد لدي الاسلامويين بقصد التهرب من مواجهة الذات والإقرار بالخطأ. ويعتبر يس عمر الامام من الذين يرفضون الاعتذار للبشر ويرفضون الصفح منهم. فعندما يسئل عن التعذيب، يرد: لقد أخطأنا واتمني أن يغفر الله لنا. وهو يتحدث بفخر عن دوره في الانقلاب ولا يري غضاضة أو عيبا في التآمر علي الديموقراطية أو البرلمان الذي يشارك فيه. وهذا تجسيد لازدوجية موقف الحركة الاسلاموية عموما: المعلن والمضمر. ويكتب أحد الباحثين عقب لقاء معه: " فالحركة هي التي قررت اعتقالات أعضائها وأعضاء الأحزاب الأخرى.. كما بدت الآراء المتطرفة للاستاذ يس عمر التي كان يعبّر خلالها عن ضرورة تصفية القيادات التقليدية في السياسة السودانية وإراحة السودان من دوامة صراعات البيوتات الكبيرة، التي لم تقدم السودان قيد أنملة". (عبد الرحيم عمر، 2009:193).

وهو يمثل تيارا عنيفا، ويعتزّ بذلك، يقول في مقابلة صحفية: "... فأنا دموي.. حيث كنت أري أن الدم لو لم يصل الي الركب، فلن يقوم اسلام! فالقوى الدولية المعادية للاسلام، لن تسمح، بالطرق السلمية بوصول الاسلاميين للسلطة". (أخبار اليوم 2003/10/14)

وفي حوار صحفي ينقد التجربة السودانية لاإراديا، حين سئل: * هل هناك مجال للمقارنة بين تجربة "حماس" فى السلطة مع تجربة الحركة الإسلامية السودانية؟ – اعتقد أن تجربة "حماس" أحسن لأنها دخلت السلطة وخرجت منها وهى نظيفة ومتماسكة ولديها مد شعبي والحركة الإسلامية دخلت السلطة وخرجت مضعضعة وفيها فساد شديد وفيها ظلم وأدت مفاهيم معاكسة للقيم التى تحملها للناس، وزارني بعض الأخوان بالمنزل وكان من ضمنهم حسن الترابي وقلت لهم بأنني أخجل أن أحدث الناس عن الإسلام فى المسجد الذى يجاورني بسبب الظلم والفساد الذى أراه وقلت لهم بأننى لا أستطيع أن أقول لأحفادي انضموا للأخوان المسلمين لأنهم يرون الظلم الواقع على أهلهم "فلذلك الواحد بيخجل يدعو زول للإسلام فى السودان، أنا غايتو بخجل".

* كيف تنظر لمستقبل الحركة الإسلامية فى السودان مع الأخذ فى الإعتبار التجربتين؟ - مستقبل الحركة الإسلامية فى السودان ضعيف للغاية أضعف من أى بلد إسلامي وذلك لسببين: حماس وصلت القمة فى مرحلة لا تملك فيها سلطة على بلد محتل ولكن فى السودان السلطة كانت فى يدهم مائة بالمائة وسلمتها للعدو والقيم المرفوعة كلها والشعارات أنهارت ودفنت ولم يعد هنالك شعار واحد منفذ منذ قيام الثورة مثل "ناكل مما نزرع ونلبس مما نصنع" حيث لا توجد زراعة ولا صناعة ولا تجارة. وأريد من الصحفيين وللاسف كلهم ليس لديهم احتكاك مع الجمهور بما فى ذلك الصحيفة التى أنا مسؤول عنها إذا دخلوا السوق لوجدوا التجار "قاعدين ساكت" وقد كثرت ديونهم ودخلوا إلى السجن بسبب ذلك والتجارة الآن أمتلكتها الحكومة عبر شركاتها الخاصة واليوم الذى تنهار فيه الحكومة ستنكشف عورات كثيرة. أعتقد أن تجربة السودان جعلت المواطن العادي لديه ظن سيئ فى شعار الإسلام ولا عشم له حوله، والمعاملة سيئة حتى مع أخوان الحركة الإسلامية بإذلالهم. (المصدر السابق).

يتخذ علي عثمان محمد طه من الهاجس الامني مبررا لاخطاء الانقاذ وبالطبع لقيام الانقلاب نفسه. فهو ينطلق من معادلة الأمن والحرية، اذ يري أن "أية حكومة تزيد جرعة الأمن علي حساب الحريات تتحول الي أداة قهر وبطش وتكتب أجلها بنفسها. وأية حكومة تزيد مساحات الحرية بما يتجاوز مقتضيات الأمن القومي والمحافظة علي مصالح المواطنين تنتهي الي فوضى." (صحيفة الخرطوم **2001/5/19**) ويري أنه مع تراجع الخطر الامني والمهددات الخارجية، تراجع الانقاذ نفسها "وهذه فائدة الشورى السياسية المطروحة داخل المؤسسات

التي فيها كثير من النقد ولا أظن أن هناك تجربة سياسية حاكمة صوبت اليها سهام النقد والتقويم من ابناء التجربة نفسها والمنتسبين اليها والمحسوبين عليها بمثل ما تعرضت له التجربة الاسلامية في السودان وهي في سدة الحكم"، ويضيف: "نحن نفخر بأن التجربة الاسلامية في السودان مهما اختلف الناس في تقويمها لا أحد في السودان يمكن ان ينكر أنها كانت تجربة مفتوحة من حبث النقد والتقويم حتي لابنائها من الحركة الاسلامية دون أن تحدث أية محاكمات سياسية ولا فرمانات الابعاد من العضوية". (نفس المصدر السابق)

يورد (طه) خطأين داخلي وخارجي احتاجا للمراجعة والنقد وقد تم ذلك حسب رأيه. فقد فرضت ظروف الخطر علي النظام في ايامه الاولي – كما قال – اجراءات تضييق علي التنفيس والتعبير في الشارع. ولكن "ومؤكد ان انعكاس هذه الروح في الاجهزة قد تجاوز الجرعة المطلوبة التي يمكن ان تتخذها الدولة". أما الخطأ الثاني، والذي عبر عنه بقدر من الغموض: "ايضا هناك مسائل ارتبطت بتقييم التجربة نفسها، منها مسألة التناصح والنصرة مع الحركات الاسلامية. أيضا حدث فيها بحكم العاطفة نوع من الاندفاع أحيانا قدرة الدولة علي تقديم شيء وتفسير هذه المواقف لدي الآخرين. كم هذه فيه مراجعات دون أن يكون هناك انقلاب علي المبادئ. كان واضحا أنه بعد 4 رمضان تواصلت المراجعة وكان هناك حوار ضخم وسط الحركة وتململ عبّر عن نفسه بمذكرات ونصيحة ومقترحات وظلت تتصاعد بمكاتبات وارشادات خارج جسم التنظيم الحاكم (...) كل هذه المواقف والاحداث كانت هي محاولة للوصول الي المعادلة الوسطي والأقوم التي تجعل النظام قادرا علي الالتزام يشعارات ومضامين اسلامية لكن في اطار من الواقعية التي تمكن من التعامل مع الآخرين وتحقيق المصالح الكلية للشعب والوطن". (الخرطوم 2001/5/19)

مثل انقسام تيار الاخوان المسلمين بزعامة الشيخ الصادق عبدالله عبدالماجد، التعبير العملي عن ادانة الخط الذي ظل يقوده الشيخ حسن الترابي. وقد وقف (عبدالماجد) ضد أي نقد للحركة الاسلامية، ويري أن الحركة مازالت موحدة في السودان ولها تأثير فاعل في المجتمع. وينبع هذا الموقف من عدم تغليبه للدور السياسي للحركة والتي يراها "حركة دعوة وتوعية لعامة الناس فالظروف التي نشأت فيها كان وقتها يخيم علي البلاد جوا من السطحية في فهم الاسلام ومبادئه ومراميه وكان همها الاول هو تحقيق هذا الغرض وفعلا نجح الاخوان في ذلك نجاحا ظاهر وشملت هذه الدعوة كل ارجاء السودان بلا استثناء". (الصحافة

2002/10/19) وكانت هذه نقطة الخلاف الحاسمة مع جماعة الترابي منذ مؤتمر 1969 تعرضت الحركة الي ما يمكن تسميته نقد الممارسات، وهو في الغالب نقد صحفي يميل الي الاثارة وكشف عورات التنظيم وهو مؤثر كثيرا لأنه يثير الجدل ويتم تداوله في المناسبات الاجتماعية. وكان المرحوم (محمد طه محمد احمد) من الذين يجيدون هذا النوع، لأنه دون كوابح في المسكوت عنه. فقد طرح قضية العنصرية أو القبلية والجهوية، وهي ظاهرة منتشرة وعميقة داخل الحركة الاسلامية. رغم محاولة تغطيتها بـ"أخوية اسلامية غير تمييزية". انطلق (طه) من الكتاب الاسود، قائلا: "حينما تسقط رايات الانتماء الفكرية يرفع الطامعون في استمرارهم في السلطة مظلة اخري ويحاربون بسلاح من صفيح صدئ وهكذا يشعلون الفتن القبلية والعنصرية والجهوية، والسلاح الاخير الذي رفعه وللأسف بعض قيادات الحركة الاسلامية هو (الكتاب الاسود) وزعموا فيه أن السلطة مركزة ومحتكرة وكذلك الثروة في ايدي ابناء ولاية الشمالية والنيل". (صحيفة الوفاق 2000/4/29). وأخذ علي الشيخ الترابي أنه لم يدن بشدة وحسم هذا الاتجاه العنصري داخل الحركة. ويذكره كيف تكتل ابناء الغرب والجنوب ورفضوا مرشح الحزب غازي صلاح الدين لمنصب الامين العام. وكان بديله الشفيع احمد محمد. وفي تلك الفترة أي قبل المفاصلة ومذكرة العشرة، كان غازي طفل الترابي المدلل فوقف معه ضد الشفيع الذي هزم ولكن ارسل سفيرا للسودان في ايران. وفي السياق نفسه يحمّل الترابي مسؤولية مأساة داؤد بولاد، ويتهمه بانه سبب تسريب وثيقة تتحدث عن تعاون بولاد مع اجهزة النميري، وكان الترابي وقتها النائب العام وكان (بولاد) بعد ان تخرج في كلية الهندسة قد فرغ للعمل التنظيمي في غرب البلاد وافتتحت له بعض الورش لتمويل النشاط التنظيمي. ويبدو انه لم تكن له خبرة في هذا المجال، ففشل المشروع فلم يسلم من غمز ولمز اخوانه في الله. ويكتب أحد الاسلامويين في هذا الموضوع: "...وبدأت تسريبات تنظيمية غامضة المصدر تطعن في ذمته المالية (...) وبدأت ملاحقات بنك فيصل. وضاقت علي داؤد أرض (الاخوان) بما رحبت، حيث بدأت تنتشر بعد فشل الاستثمار الاقاويل في اوساط (الاخوان)... ولم يتم تحقيق تنظيمي في ضياع اموال استثمار ورشة نيالا، حتي يخلص ذلك التحقيق ان كان ضياع المال بسبب فساد الذمة المالية أم بسبب سوء ." (عبد المحمود نور الدائم الكرنكي، صحيفة الاحداث 2010/1/14) ويقال ان الرجل كان كريما ومتلافا وبالتأكيد يكون قد صرف الاموال علي نفس الذين اطلقوا عنه الشائعات. ولم تراجيديا بولاد

الاغريقية عند هذا الحد. فقد حارب دولة (الاخوان) رغم أنه حاول العودة وشارك في مظاهرة مؤيدة للانقاذ. ولكن تعقيدات علاقته استمرت "...فأصبح داؤود في انعدام وزن تنظيمي ومالي ومهني واجتماعي، حيث لم يصعد به سلم السياسة والتضحيات والعطاء التنظيمي والولاء الاخواني الي الدرجة المستحقة". وحارب في دارفور ووقع في الاسر وكان والي الولاية – للمفارقة – عضو اتحاد الطلاب دورة **1977/74** الطيب ابراهيم محمد خير، وكان رئيس الدورة نفسها: بولاد! وتم اعدامه فوريا ولم يغفر له تاريخه، ويكتب (الكرنكي) عن الاجواء: "في (رقصة الهياج) والنصر كان نسيان أن النبي (ص) قد قال أنه لا يحب أن يقول الناس أن محمدا بقتل اصحابه. ولقد عفا عليه الصلاة والسلام عن حاطب بن ابي بلتعة بعد أن قام بالتجسس في غزوة الاحزاب لصالح قريش". ولم يقف الأمر عند هذا الحد بل انتشرت تسريبات غامضة بعد اعدامه، فقد نشرت الصحف بانه عند العثور علي جثته وجدوه يعلق علي عنقه قلادة عليها صليب! وهكذا لاحقته عملية الاغتيال المعنوي ولم تعط أي قدسية للموت. ويختم الكاتب: "كان تنظيم الاخوان قمرا مضئيا. لكن لكل قمر مضئ وجه مظلم تنبعث منه اشعاعات خفية لتدمير السمعة (...) هناك عدد من التسريبات الغامضة، أو في حقيقة الامر هناك عدد من حادثات الافك في حركة الاخوان تحتاج الي مجلد. مثل تلك التسريبات الغامضة ضد الراحل الدكتور (م.ع.ب) والدكتور (ع.أ.ب) والعالم العابد الفقيه (ح.ن) والراحل داؤود بولاد".

وبعد سنوات يفضل امين حسن عمر، شرعية الانجاز علي فلسفة المشروع الحضاري. ففي ورقة تحت عنوان: "التحولات الاجتماعية والسياسية والثقافية في السودان في الفترة **1989–1999**"، في ندوة ضمن نشاط الاتحاد العام للطلاب السودانيين، تحول الي اقتصادي وليس منظرا ومفكرا. ولجأ الي نظرية شرعية الانجاز في تبرير نجاح الانقاذ، وتحدث عن زيادة الرقعة الزراعية من **18** الي **30** مليون فدان، وانتقال السكان من البداوة للحضر...الخ. (راجع نص المحاضرة بصحيفة الانباء **1999/6/27**)

كان للعسكريين طريقتهم واسلوبهم في ادارة الصراع، وهو "القصف بالتهم" فقد قال البشير في لقاء جماهيري، أن الترابي "ظل عمره كله يغش ويخدع الناس ويدعو الي تطبيق الشريعة الاسلامية، ولكنه لا يريد الشريعة، لأنه أحلّ الخمر وفتح البارات في الخرطوم بعد ما اغلقها الرئيس السابق جعفر النميري العام **1983**"، في اشارة الي افتراح الترابي تطبيق القانون في

العاصمة علي أساس شخصي، نظرا الي تعدد ساكنيها". وقال في لهجة غاضبة: "الترابي كان شيخنا وزعيمنا، لكنه خدعنا فتخلينا عنه. أنه رجل منافق وكذاب ضد الدين ويسعي الي الفتنة يحرض المسلمين علي قتل بعضهم في دارفور". (الحياة 2004/4/4).

obeikandl.com