



المرتضى مختار السودانية

الهوية الوطنية والدولة الدينية في السودان

عبد المنعم عبد الوهّاب الجاني

كرامة قوة عدل علم سلام
كرامة قوة عدل علم سلام
كرامة قوة عدل علم سلام
كرامة قوة عدل علم سلام

الهوية الوطنية
والدولة الدينية في السودان

المؤلف
عبد المنعم عبد الوهاب الجاك

الناشر
مشروع الفكر الديمقراطي
سلسلة قراءة من أجل التغيير رقم (11)

مدير البرنامج ومحرر السلسلة
شمس الدين ضوا البيت

الإخراج الفني:
عبد الكريم عيسى

الطبعة الثانية
ديسمبر 2014

كرامة قوة عدل علم سلام
كرامة قوة عدل علم سلام
كرامة قوة عدل علم سلام
كرامة قوة عدل علم سلام
كرامة قوة عدل علم سلام
كرامة قوة عدل علم سلام

كرامة قوة عدل علم سلام كرامة قوة عدل علم سلام
كرامة قوة عدل علم سلام كرامة قوة عدل علم سلام
كرامة قوة عدل علم سلام كرامة قوة عدل علم سلام
كرامة قوة عدل علم سلام كرامة قوة عدل علم سلام

إهداء....

سلسلة 'قراءة من أجل التغيير'..

مهداة إلى طلائع هذا التغيير ووقوده في السودان...

إلى الشباب الذين يحملون شعلة الوعي الثقافي المتقدم...

مما ينكره عليهم سدنة الاستبداد والتخلف..

وإلى النساء السودانيات .. ضحية القهر التاريخي.. وأكبر المستفيدات من التغيير..

وإلى أهل السودان في الهامش.. الذين مهرؤا الطريق إلى التغيير.. بدماء غزيرة..

وإلى أجيال المفكرين والمثقفين.. والمناضلين.. ونشطاء المجتمع المدني...

الذين قضوا أعمارهم... وضحوا بحرياتهم وحيواتهم فداءً.. للنهضة والتقدم

إليهم جميعاً سلسلة "قراءة من أجل التغيير".

مقدمة المحرر

من المهم أنك تقرأ .. لكن الأهم هو ماذا تقرأ!

تواصلت نضالات السودانيين ضد الاستعمار والاستبداد بأشكالهما المختلفة، لما يقارب القرنين من الزمان الآن. وذلك منذ أن تصدت جحافلهم للغزو التركي المصري عام 1821م. وحققت هذه النضالات انتصارات عديدة في معارك تحرير الوطن من أسر الاحتلال والاستعمار الأجنبي. ثم من برائن الطغيان العسكري والشمولي المحلي. لكن وعلى الرغم من الانتصارات التي تحققت على المستعمر والانتفاضات على الشمولية والعسكر. إلا أن أياً من هذه النضالات لم تحقق غاياتها المنشودة في السلام، والحرية، والديمقراطية، والتنمية، والعدالة الاجتماعية، لكافة أبناء وبنات السودان.

على العكس من ذلك تشهد حركة النضال النهضوي السوداني، لعدة عقود الآن، تراجعاً مستمراً في الأفاق والطاقت. وتآكلاً متواصلًا في البنيات الحاضنة للحدثات والتقدم. ومن ثم انحداراً مستمراً ومقلقاً للوطن إلى أتون العنف والاحتراب والتمزق. فقد شهدت البلاد حرباً أهلية عظمى لمعظم سنوات ما بعد الاستقلال. إنتهت - بعد أن قضت على الأخضر واليابس - بانفصال جنوب السودان. وقضى الوطن جل سنوات ما بعد الاستقلال في ظل أنظمة شمولية حرمتها نعمة التنفس المطمئن في رحاب الحرية. وتذوق العيش الكريم لمكوناته

المتعددة في ظل الديمقراطية. ولم ينجز السودان في مضمار التنمية إلا أقل القليل من ذلك الذي تعد به إمكاناته الذائخة الوفيرة. ولم يسلم حتى هذا القليل من الانحيازات الجهوية. ابتداءً. ثم الإهمال وسوء الإدارة والفساد والانهيال في آخر الأمر. وكانت النتيجة هي اشتعال حروب أهلية جديدة. وانتشار العنف في كل مكان في السودان. ليعبراً معاً عن حجم الغبائن. والمظالم. ومقدار الفشل الذي وصلت إليه المشاريع السياسية المتعاقبة.

لقد تحول السؤال عن أسباب الفشل المتواصل الذي ضرب الدولة والمجتمع في السودان. والعنف الذي تفشى في مجتمع كان يفاخر بأنه مجتمع التسامح والتعايش السلمي. والعجز الذي شل النخب السودانية عن أن تحافظ على وحدة التراب السوداني. مثلما فعلت مثيلاتها في غالبية دول القارة الإفريقية. حتى وإن عجزت هذه أو تلك من بينها عن تحقيق التنمية المرجوة. أو أخفقت في الوصول إلى نظام ديمقراطي يقوم على قيم العدالة والحكم الرشيد - تحول هذا السؤال عن الأسباب ليصبح سؤالاً دائماً. وملحاً. ومقلقاً. بعد أن بلغ فشل المشاريع السياسية. وخطر التمزق والتفتت حداً يهدد بنسف ما تبقى من كيان الدولة والمجتمع في السودان.

خبر المجتمع السوداني. في تاريخه المعاصر. العديد من المشاريع السياسية. والتي بدأت ارهاصات مع نشأة طبقة المثقفين الحديثة في السودان. في الربع الأول من القرن الماضي. حين ظهرت النواة الأولى لسلسلة من الإسهامات التنويرية. وبدأت الدعوة إلى الإصلاح الاجتماعي. ومحاربة العادات الضارة. وإلى المواطنة. والتحرر. وتقرير المصير. وكان ذلك مع قيام نادي الخريجين عام 1918م. وجمعية الإتحاد السوداني 1920م. وجمعية اللواء الأبيض عام 1923م. وقد تواصلت جهود القوى الحديثة والحية في المجتمع السوداني في الموجة الثانية من النضال الوطني. التي أعقبت ثورة 1924. وحتى قيام مؤتمر الخريجين عام

1938م. ثم في الموجة الثالثة التي شكلها جيل الحركة الوطنية، والنضال من أجل الاستقلال، والحق في تقرير المصير.

كذلك خبر السودانيون، في مراحل تاريخهم المستقل، تجارب عدة مع أنظمة وطنية للحكم تحمل هي الأخرى ملامح لمشاريع سياسية: بدءاً بالأنظمة الديمقراطية الليبرالية في الفترات (1953 – 1958م)، (1964 – 1969م)، (1985 – 1989م). ثم حكم الجنرالات في ظل نظام عسكري خالص (1958 – 1964م)، ثم نظام حكم عسكري مختلط بنظام الحزب (الاشتراكي) الواحد (1969 – 1985م). وحتى نظام الحركة الإسلامية السودانية، ذي الطابع العقائدي العسكري.

وصلت إلى دست الحكم في ظل هذه الأنظمة فصائل من القوى الطائفية، ورجال الإدارة الأهلية، والتجار، والمثقفين الليبراليين، والتكنوقراط عسكريين ومدنيين، والمثقفين العقائديين، والثوار، بل وبعض التنظيمات الإقليمية المسلحة... ولكن ومع تعاقب المراحل والقائمين عليها، إلا أن أياً من المشاريع، أو الشرائح الحاملة لها، لم تتمكن من إحداث الاختراق الذي ينهض بالسودان من الكبوة التي تدرج في أتونها. وعلى الرغم من صحة القول بأن الديمقراطية لم تحظ بالوقت الكافي للحكم عليها، إلا أن هشاشة نظمها، وضعف جذورها في المجتمع، وعدم قدرتها على الصمود أمام الانقلابات العسكرية، تشكل في حد ذاتها ظاهرة تتطلب الدراسة والتمحيص والبحث في أسبابها.

كانت واحدة من مشكلات السياسة والحكم في السودان: أنها لا تعطي أهمية للدراسة والبحث والفكر. يصدق ذلك على وجه الخصوص عندما تكون للظواهر السياسية أبعاداً دينية، متعلقة بالفكر الديني، كما هو الحال في السودان.. لذلك تجاهلت مبادرات ومحاولات الإصلاح والتحديث والنهضة – باستثناء المساهمة المهمة للفكر الجمهوري، وعلى الرغم من أشكال المقاومة المختلفة

للهامش السوداني - تجاهلت الأبعاد الفكرية للظواهر السياسية، واستندت مشاريعها على السعي لـ 'لصق' منتجات العلم والحداثة على بيئة فكرية وثقافية. لم تكن فقط غير معدة لاحتضان هذه المنتجات، بل تتخذ مكوناتها مسارات، وتستبطن آلياتها ديناميات تتعارض وتتناقض جذرياً مع قيم الديمقراطية، وحقوق الإنسان، واستحقاقات التعددية الثقافية للمجتمع السوداني. فلم يكن مستغرباً أن يكون مصير هذه المبادرات هو الفشل، ومصير السودان هو هذه الحالة التي تدهور إليها .

لقد أثبتت مجريات الأمور ومآلات الأوضاع في السودان أن لغياب الفكر ثمناً فادحاً، وأن مشاريعاً لا تقوم على الدرس والبحث العلمي لا بد مآلها الإخفاق والفشل. هذه هي النتيجة التي ينطلق منها مشروع قراءة من أجل التغيير. في هذا المسعى الهادف للمساهمة في التأسيس لمشروع فكري نهضوي سوداني، يكشف ويسلط الضوء على الأبعاد الفكرية والثقافية للآليات التي تكمن وراء التخلف والاستبداد، بغية تفكيكها، وذلك في أشكالها وصورها المختلفة: المعلنة، والمستترة، والمسكوت عنها، الشعبية، والسياسية، والتقليدية، أو المتطرفة. والغرض هو: إزالة العوائق والعقبات أمام قيم الحداثة، وتمهيد أرضية ثقافية حاضنة وقابلة لتوطين مفردات التقدم والنهضة. هذا من جانب.

من الجانب الآخر يهدف المشروع للإسهام في التعريف بهذه المفردات، بما في ذلك قيم الحرية، والديمقراطية، وحقوق الإنسان، وحقوق المرأة، واحترام التنوع الثقافي، في صلتها بالدين والثقافة في السودان، والعمل على غرسها، وتوطينها، وتحويلها إلى تيار مجتمعي عام، في الفكر والممارسة السياسية، بصورة مجملية فإن الهدف الرئيسي للمشروع هو المساهمة في إعادة تأسيس ثقافتنا السياسية على قواعد تعتمد العلم والعقل والتجربة الإنسانية الواعية، وتأخذ بنتائجها، وتعزز وتحقق التنمية، والعدالة الاجتماعية، وتحفز للنهضة والتقدم.

ويصدر مشروع قراءة من أجل التغيير عن قناعة ترى أن على القوى الحية في المجتمع السوداني ألا تدير ظهرها للجوانب الثقافية، وألا تنأى بنفسها عن ساحة الفكر الديني. بدعوى أن الذي يسيطر عليها حالياً هو الفكر الخطأ، فتلك استراتيجية خاطئة أيضاً، لأنها تعزل هذه القوى الحية، وتحول بينها وبين الوصول إلى قواعدها الطبيعية. لقد أكدت التجربة والمعارف الانسانية أهمية العوامل الثقافية - والدينية منها على وجه الخصوص - في تشكيل الفكر والسلوك والممارسة، بوصفها أعظم أركان القوة الانسانية تأثيراً في الناس. بما يمكن أن تستثيره من عواطف جياشة وعاصفة. يمكن أن تكون مدمرة أحياناً. والمجتمع السوداني ليس استثناءً من هذا.

بدلاً من ترك ساحة الفكر لمنظومة السلفية الدينية. يسعى مشروع قراءة من أجل التغيير، إلى المساهمة في اىصال منظومة فكرية بديلة إلى عامة الناس. تحل محل المنظومة الحالية، التي عجزت مكوناتها عن مجابهة التحديات المستجدة، والتعامل مع التطورات الحادثة. وعن إيجاد حلول للإشكالات المجتمعية، وهي عملية برهنت التجارب الأنسانية أنها لا يمكن أن تأتي إلا من داخل تراث كل أمة. ذلك أن القدرة على امتلاك ناصية العقلانية والحداثة والتقدم تتطلب تبيئتها وتأصيلها في هذا التراث. واقامة الجسور مع اللحظات الحية. والشعلات المنيرة ضمن مكوناته. فالحكمة المتوارثة هي: نعم، قد يزحزح الإيمان الجبال. ولكن المعرفة العلمية والصدق التاريخي وحدهما القادران على زحزحته إلى المكان السليم.

ويجئ تصميم مشروع قراءة من أجل التغيير بصورة ترجو أن تعيد الاعتبار لحلقات القراءة، والحوارات الفكرية. خاصة في أوساط المرأة والطلاب والشباب وقطاعات المهمشين. وإحياء الدور الهام الذي لعبته هذه الحلقات والجمعيات. وعلى رأسها جمعيتي ابوروف والموردة. في العاصمة والمدن الأخرى. في السنوات

العجاف، التي أعقبت القضاء على ثورة 1924م، وبحيث تشكل سلسلة إصداراته، في مجموعها، مخططاً استراتيجياً. نرجو أن تكون مكوناته هي لبنات المشروع النهضوي السوداني القادم، بإذن وتوفيق العليم الحكيم.

شمس الدين ضوالبيت

المحرر

10 / فبراير / 2013م

مقدمة: الهوية الوطنية مسرحاً للصراع والتشظي السوداني

يتكون هذا الكتاب من قسمين يفصلهما عقد من الزمن ويرتبطان بسلسلة من فشل النخب وأنظمة الحكم في الوصول إلى تعريف ومنهج حكم يحقق تواضع السودانيين واتفاقهم حول أساسيات مفهوم الهوية الوطنية ومفاهيم بناء وتطوير الدولة الوطنية/ القومية، ذلكم الفشل المستمر والذي يعود إلى نحو ستة عقود منذ الإستقلال السياسي من الإستعمار الإنجليزي-المصري في 56، بالغاً قمته بزلزال تشظي وانقسام السودان الواحد بعد إعلان استقلال/ انفصال جنوب السودان في يوليو 2011.

القسم الأول من الكراسة نفض عنه الغبار مشروع الفكر الديمقراطي ليعاد نشره ضمن هذه السلسلة 'قراءة من أجل التغيير، ويعود أصله إلى ورقة بحثية نشرت في الإصدار الدورية لمركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان رواق عربي في العام 2002، أي قبل عشر سنوات، وجاءت بعنوان: "تطورات الصراع حول الهوية الوطنية والدينية في السودان". أما القسم الثاني فقد جاء تضمينه في هذا الكتاب في صيغة ملاحظات رئيسية تسعى لوصل ما انقطع و/ أو تدفق خلال مسيرة عقد من الزمان مابين 2002 وإلى الآن في 2013 لمآلات بناء وتطوير الدولة الوطنية

وتشكل وتطور الهوية(ات) السودانية، وهو ما قصدته بالقول إن عشر سنوات تفصل زمانياً ما بين نشر جزئي هذا الكتاب. ويهدف القسم الثاني ليس فقط إلى تحديث التطور التاريخي والتحليلات والنتائج الواردة في القسم الأول من الكتاب، بل يسعى إلى إعادة تقديم خبرات ونتائج صناعة الحرب والسلام خلال العقد المنقضي، بما فيها التركيز على التحولات والديناميكيات السياسية والمجتمعية الموهلة وما بلغته مسألة بناء وتطور الدولة الوطنية والهوية(ات) السودانية من صراع وتشظي قاد إلى الانقسام الحاد حالياً، سياسياً ومجتمعياً وثقافياً، بل وجغرافياً ببتّر ثلث مساحة وسكان السودان الموحد بذهاب جنوب السودان دولة مستقلة، وبياتهم قمة رأس الدولة ومسئولي أجهزتها الكبار باقتراف جرائم الإبادات الجماعية ضد الشعوب والمواطنين السودانيين.

وتعيد هذه المقدمة: "الهوية الوطنية مسرحاً للصراع والتشظي السوداني" إثارة وطرح مجموعة متداخلة من الحقائق والتفسيرات والنتائج السوسيو-ثقافية بهدف إعادة التفكير وتحليل المرجعية الأيدولوجية والسياسية، إضافة للعوامل والديناميات المختلفة المرتبطة والمؤثرة على تشكل وتطور العلاقات الجدلية بين قضيتي الهوية والدولة الوطنية/ القومية. ويسلط الكتيب الضوء خلال عملية إعادة التفكير والتحليل للتجارب والتاريخ السوداني المعاصر، على تجربة إعتلاء وهيمنة الإسلام السياسي على الحكم في السودان على مدى ربع قرن، وما عكسته وتمثله هذه التجربة حتى يومنا هذا. ببروز خصائص مركزية ممثلة في ديمومة سلسلة غير منتظمة من دوائر الإحتراب والعنف، تُستغل وتُوظف فيها بعض العوامل المشكلة للهوية(ات) مثل عناصر الهوية(ات) الدينية أو الإثنية أو الطبقية/ التنموية، كي تُؤطر وتُحضر لديمومة عمليات الإحتراب والعنف. تلك أيدولوجيات ومشاريع سياسية لا تعتقد سوى في تحقيق وحماية

واستدامة مصالحها وتصوراتها الذاتية/ المغلقة، كما تعمل على تعميم تلك التصورات الايدولوجية بسحبها على كافة الهوية(ات) الأخرى ومن ثم تصوير وتصدير مفهوم الايدولوجيا المهيمنة الخاص على مجمل تعريف الوطن والدولة الوطنية/ القومية. ويأتي تركيز هذا الكتيب، خاصة ضمن خلاصاته الرئيسية، على نزع الحجاب و/أو مواجهة صدمات حالات التشظي والتفكك التي يشهدها ما تبقى من سودان اليوم في مايو/ يونيو 2013.

لذلك فإن أطروحة الهوية والدولة الوطنية بوصفها مسرحاً للصراع والتشظي، تمثل باختصار، إعادة تقديم أو عرض حال لسيرورة الفشل المركب والمستمر، بما فيه التكلفة الإنسانية الباهظة المصاحبة لمحاولات ترسيم الحيز التخيلي أو المتصور للعلاقة ما بين المواطن(ة) السوداني وهوية الدولة السودانية التي تمثلها (أ) و تعبر عنه (أ).

تطورات الصراع حول الهوية الوطنية والدينية في السودان (2002)

يتناول هذا الفصل بالعرض والتحليل مفهوم الهوية الوطنية وتبلورها من داخل علاقات الصراع في السودان والقائمة في بعض جوانبها على عامل الهوية الدينية. حيث تستكشف الدراسة العلاقات المتداخلة والمتفاعلة لمجموعة من العوامل مثل مفاهيم الأغلبية والأقلية وتأثيرها في تشكيل ما أصبح يعرف بمرجعيات تشكل وتطور الدولة الوطنية/ القومية عبر إبراز الطبيعة الجدلية لتلك المفاهيم وتفاعلاتها في السياق السوداني. وتأتي مقارنة مثل هذه المفاهيم بتناول تجربة تشكل الهوية الوطنية في السودان بتحليل وإستجلاء العوامل والأبعاد الدينية الكامنة أو المتحركة ودورها في تحريك أو تأجيج قضايا الصراع. حيث تتم عملية الإستقصاء والتحليل عبر تتبع ورصد للمكونات الثقافية والدينية للسودان المعاصر، إضافة لتعقب المراحل والتجارب التي مرت بها عملية تشكل الهوية من خلال استعراض التجارب السياسية المعاصرة من زاوية ومنظور الهوية. وتستند الدراسة في إيضاحها للعلاقات والتفاعلات بين تشكيل وتطور الهوية الوطنية السودانية وإدعاء مركزية وقيادة الهوية الدينية لذلك التطور، تستند على المرجعيات النظرية والمفاهيمية الحديثة فيما وصلت

اليه علوم الاجتماع والسياسة والأنثروبولوجي من إسهامات فكرية متعددة ومتداخلة المناهج والمداخل يجرى إعمالها الآن وتعميمها على مختلف المجتمعات والثقافات والتجارب البشرية المعاصرة.

الأساس النظري والمفاهيمي

تتسم الموضوعات المرتبطة بسؤال الهوية بدرجة عالية من التعقيد لما تتضمنه الهوية من تشعبات داخلية يثير ويتطلب أي من مكوناتها مزيداً من التساؤلات والإستقصاء. حيث تتداخل هنا مجموعة من الافتراضات حول أي المقومات أو العوامل (عرقية، دينية، لغوية، أثنية، و/ أو مواطنة) لها شرعية تشكيل هوية ما. وبالرغم من التشعب الداخلي والتعقيد إلا أن الثابت الوحيد في تصور والتفاعل مع تساؤلات الهوية هو ديمومة حركيتها ومرونتها في استيعاب كافة العناصر ذات الطابع المتغير أو المتطور، المشكلة والمتشكلة بها، بما يمكن وصفها – أي الهوية – بالصيرورة الاجتماعية الثقافية السياسية، وذلك لما تتصف به من مقدرات تحفيز وحراك وتفاعل داخل كيانات تواجهها من خلال بحثها عن شروط الوجود وما يجمع بين عناصرها أو أفرادها من صفات ومصالح مشتركة أو مختلفة. ولا تقتصر عملية البحث عن السمات والمصالح المشتركة أو المتباينة كقيمة للوجود أو إثراء تطوراتها، بل تمثل ما وصفه الصاوي بتجليات الهوية كواقع ثقافي وحضاري تصنعه عوامل التاريخ والجغرافيا والاقتصاد والدين والسياسة. ويتباين تأثير الإرادة البشرية في صنعه من تجربته لأخرى كلما تباين ثقل هذه العوامل (الصاوي، 1999 : 159). ومن جانب آخر تكشف عملية البحث عن السمات المشتركة عن العضلات المصاحبة لتشكلات الهوية، مثل بروز التناقضات أو التفاوتات حول درجات ومستويات الانتماء والولاءات الإثنية

والدينية والطبقية والوطنية، وإسهام أياً منها في تكوين الصورة النهائية أو الكلية لتجليات الهوية كواقع حضاري، كما يقول الصاوي، خاصة في المجتمعات المتسمة بقدر واسع من التنوع. وعادة. وفي حالات بروز التناقضات أو التفاوتات في عملية تشكيل وتطور الهوية الكلية تنتج هيمنة أو سعي لسيطرة نماذج محددة تدعو وتعمل من أجل الهيمنة أو الإستيعاب أو السيطرة على المجموعات والتكوينات المجتمعية والثقافية الأخرى، وهي النماذج الراضة بطبيعة تكوينها ومحضراتها الأيدولوجية. ولا تقدر على التفاعل الإيجابي مع التنوع والتباين الإجتماعي والثقافي.

ويمثل نموذج ظهور التناقضات أو التفاوتات عند تشكيل الصورة النهائية أو الكلية للهوية كواقع حضاري لمجتمعات أو شعوب ما تضمها حدود أوسع تندرج تحت تعريف الدولة، يمثل هذا النموذج الأرضية المثالية للدولة الوطنية بمفهومها الحديث للعب أدوار رئيسية، إيجاباً وسلباً، في التعاطي مع تلك التناقضات. وأقرب مثال لتشخيص هذه العلاقة يعود الى نشأة وميلاد الدولة الوطنية في أفريقيا عموماً، خاصة أن إحدى سمات الاستقلال من الاستعمار الأجنبي والتأكيد على تحقيق مفهوم السيادة الوطنية لم يتح أو يدفع نحو الانعتاق من أنماط التحديث والتطور الرأسمالية، مما أفرز وفاقم من تولد صور ونماذج متعددة للتناقضات الاقتصادية وثقافياً. فمن ناحية تالزمت سيادة أنماط علاقات الإنتاج والثقافة ما قبل الرأسمالية وتبعاتها من علاقات مركز وهامش على المستويات العالمية والقومية والمحلية، وهو ما انسحب وشمل تطور التكوينات والعلاقات الاقتصادية والاجتماعية في بلدان ومجتمعات حقب ما بعد الإستعمار. ومن ناحية أخرى جاء تطور مفهومي الدولة والهوية الوطنية انعكاساً لذات

التناقض في العلاقات والتطور، مستعيرة نموذج أو التجارب التاريخية للدول المستعمرة في الغرب رغم كافة التباينات والإختلاف التاريخي والسياقي.

ينعكس نموذج النشأة والتطور المتناقض / المتفاوت في كل من الدولة الوطنية الحديثة والهوية في مراحلها كواقع حضاري كلي "قومي" على السواء، ينعكس في إحدى التصورات الإختزالية لما يتعارف عليه بمفهوم التاريخ المشترك المحفز والدافع لبلورة وتصدير هوية أحادية تتبنى وتدعي الوطنية / القومية وتسعى لاحتكار السلطة السياسية ومن ثم فرض رؤاها الطبقية أو الإثنية أو الدينية تحت غطاء أو إدعاء الوطنية. إن نشأة وتطور الدولة والهوية الوطنية جاء محملاً بعمليات ضخمة من إدماج التشكيلات الاقتصادية، الاجتماعية والثقافية المختلفة، قادتها في مختلف تجارب ما بعد الإستقلال مجموعات أو فئات اجتماعية اقتصادية سعت للهيمنة السياسية تحقيقاً لحزمة من المصالح عبر تصدير افتراضات مختلفة. ومن افتراضات المجموعات الساعية أو المهيمنة بالفعل سياسياً افتراضها للتجانس المجتمعي التام وأن قيادتها أو طموحها للوصول الى قمة الدولة الوطنية ما هو إلا تعبير وتمثيل لذلك التجانس، أما الافتراض الثاني للمجموعات والفئات الساعية للهيمنة سياسياً على المزيج الاجتماعي الثقافي المتنوع تصويرها وتقديمها لنفسها باعتبارها النموذج الذي يجب الاحتذاء به والتعلم منه، وأن لها الأهلية أو الشرعية الطبيعية لبناء وتطوير الدولة والهوية الوطنية. ويرى طه إبراهيم في هذا السياق أنه بدلاً عن سعي الدولة الوطنية لتشكيل هويتها الجامعة مستندة على القواسم المشتركة التي تكون مجتمعها وشعوبها، يأتي نشوزها بتبنيها لنموذج يقوم على الاستيعاب أو الهيمنة على المجموعات الأخرى، وتصبح الدولة في هذه الحالة مؤشراً دالاً على إحدى المفارقات التاريخية والجغرافية والسكانية مما يساهم في تعقيد علاقات

الشعوب فيما بينها (...) وتعمل حينها الدولة على إدماج الانتماءات الدينية أو العقائدية أو الثقافات الأخرى وفق تصوراتها (طه، 1992: 16)، الأمر الذي يرسخ من علاقات القهر أو التسلط الثقافي بهيمنة أحد الروافد بإضفاء صفاته الإثنية أو الدينية أو اللغوية على هوية المجتمع في مجمل تنوعه. ويمثل هذا النموذج العاكس لأدوار وعلاقات الدولة الوطنية مع مجتمعاتها وشعوبها انحرافاً عن التعريف الحديث لمفهوم الدولة الوطنية، بما فيه مبدأ نشأتها وتطورها وفقاً لقيم ومفاهيم المواطنة والوطن، هذا فضلاً عن رسالتها في فتح آفاق تطور الهوية كضرورة متجددة وشاملة تعكس الواقع الحضاري الكلي في التعبير وفي تمثيل تعدد المجتمعات والثقافات والشعوب التي تحتكم عليها. هذه التفاعلات لا تتشكل وفقاً لعلاقة خطية أو ميكانيكية، بل تفاعلية جدلية بين بناء الدولة الوطنية وفق الأسس العالمية للتطور والحدثة من ناحية، ودعمها للهوية(ات) المختلفة المتنوعة في عمليات البناء والتطور تلك في الازدهار والتعبير عن نفسها في وجودها المنفرد الداخلي ووجودها الجماعي كجزء من الواقع الحضاري الكلي أو القومي.

حول طبيعة العلاقة التفاعلية الجدلية بين الدولة والهوية(ات) جاء تفصيل عبدالله النعيم لبعض تلك التفاعلات، منقولاً عنه تصورات به أن: الدولة في جدلية علاقتها بالهوية يفترض بأنها تحتكم إلى مزيج متنوع، وهي لا تمتلك السلطة الكافية لتفرض إرادتها على سكانها دون إرادة تعاون أولئك السكان (...). وأي دولة أياً كانت سلطتها تحتاج لقبول شعبي لشرعيتها، وشرعية إدعاءها عن تمثيل مجمل سكانها، وهذا لا يكون في متناولها إذا كانت الدولة تسأل مواطنيها أن يتركوا أعراقهم أو أديانهم أو أياً من جوهر هويتهم (Hunwick.1992/:16). فإذا ما تعمدت الدولة خلال مراحل بنائها أو تطورها القومي على فرض سلطاتها وتحكمها في تشكيل وصياغة الهوية الوطنية لمؤسساتها وفق أصول صفوتها

القائدة الطبقية أو الاثنية أو الدينية، فإنها - أي الدولة - تعمل تلقائياً على الدمج القسري للمجموعات الاجتماعية والعوامل أو الهويات - الإثنية، الدينية، الطبقية، النوعية، الخ - الأخرى ضمن الإطار أو المنظومة الضيقة المكونة للدولة، وعندها يتم إنتاج وتسويق ايديولوجيات الهيمنة والتسلط، بما فيها توليد مختلف أنماط ومناهج العنف.

وعند تناول العامل أو الهوية الإثنية كعنصر متشابك مع عناصر أخرى في تشكيل هوية اجتماعية/ ثقافية ما، في ظل وجود مجموعات إثنية متعددة بثقافات وطرق حياة ومعيشة متنوعة، وفي مراحل تلازم وارتباط تطور مشروع الدولة والهوية الوطنية، يأتي الوعي بالانتماء الإثني أكثر وضوحاً وتعبيراً لعدم تبلور صيغة الانتماء والهوية الوطنية بعد. عندها تصبح الهوية الإثنية ذات شخصية اعتبارية تميزها عن المجموعات الأخرى. ويعرف سعد الدين إبراهيم مثل هذا الوجود أو الشخصية الاعتبارية الجماعية بأنها: كيان بشري يشعر أفرادُه بوحدة الانتماء لاشتراكهم الجماعي في امتلاك خاصية أو خصائص نوعية لا تشترك فيها معهم الجماعات الأخرى (..). قد تكون اختلاف الدين أو المذهب أو اللغة أو الثقافة أو الخبرة التاريخية (البغدادى 1993 : 98). إلا أن الوعي بالانتماء الإثني أو المحدود يأخذ كذلك طابع التطرف في تجاذبه أو في محاولات سيطرته على الانتماء الأوسع منه مثل الانتماء القومي العام. وعادة ما يبرز هذا التجاذب أو التطرف عندما تفرض مجموعة إثنية ما أن لهويتها التمييز وأن لها الحق في حكم وإدارة البلاد أو المجموع الأوسع من الكيانات والهويات كما تتصور هي (..). كما تحاول أن تقضي على المجموعات الإثنية الأخرى سواء باستيعابها أو بإضطهادها، الأمر الذي يؤدي عادة إلى تراكم الظلم البنيوي للمواطنين المهمشين، ويمكن النظر إليه كذلك باعتباره نوعاً من الاستعمار الداخلي

(Lesch.2008:8-9). في ظل مثل هذه العلاقات والتنافس العنيف تخرج المجموعة الإثنية الساعية للهيمنة من حرصها وتعبيرها عن صفاتها وهوياتها الخاصة في إطارها الذاتي، الى مستوى الإثنية المؤدلجة عبر التسييس وفرض صفاتها وتصوراتها على مجموع الهويات والمجموعات الاجتماعية والثقافية الأخرى، موظفة في عملية الهيمنة تلك أدوات الدولة، فتسييس مكونات الهويات وتؤدلج مؤسسات الدولة، وتصاغ على هذا الأساس التشريعات والسياسات مقننة ومبررة لمصالح الجماعة الحاكمة. وعادة ما تستند المجموعات أو الفئات المصدرة أو الفارضة لهويتها أو إنتماءاتها الإثنية أو الدينية خارج إطارها الذاتي، تنافساً كان أو عنفاً، تستند على عوامل وإفتراضات أخرى، هي خارجية كذلك، مثل إفتراض وإدعاء الأغلبية، والتي تسعى من خلاله إلى إقصاء أو استيعاب المجموعات الأخرى والتي يتم تصنيفها تلقائياً بالأقليات، للانتقاص من وجودها الحسي والمعنوي.

وعند النظر إلى مفهوم الأقلية المستخدم في توصيف مجموعة ما-إثنية، دينية، طبقية، نوعية..الخ- مقارنة بمجموعة أو مجموعات أخرى داخل مجتمع أو كيان جغرافي واحد، فإن المفهوم يحمل في تعبيره المباشر تحيزاً سلبياً وتمييزاً مسبقاً تجاه المجموعة الموصوفة بالأقلية، وهو ما يحدث دائماً عند تقاطع مصالح الهوية أو المجموعة المهيمنة مع المجموعة أو الهوية الموصومة بالأقلية، ويترتب على إفتراض المجموعة أو الهوية المهيمنة أو الساعية إليه بأن لها الحق في الحكم والسيادة والسيطرة، بل وفي تعريف وتحديد قوالب للمجموعات الأخرى، والتي عليها القبول والخضوع التام طالما تمت قوقعتها داخل إطار مفهوم الأقلية المصطنع. هذا النموذج من العلاقات المتصارعة والتي ينظر فيها إلى القيم الثقافية والدينية واللغوية بأنها دون أهمية أو حتي مناقضة لقيم الأغلبية التي تقود الدولة (Lesch, 2000:9) - يعوق ويؤجج ليس فقط تطور الإتجاه

الوطني/ القومي في تشكيل الهوية الجامعة، بل يعمل على تهيئة مناخ الإستقطاب والصراع غير المتكافئ، وهي الحالة التي لا تجد فيها المجموعة(ات) التي يراد إستيعابها أو إقصائها- عبر نعتها بالأقلية مثلاً- لا تجد سوى المزيد من الإنغلاق حول نفسها وتعزيز إنتمائها بوعيها الذاتي الإثني/ الديني في مقابل الوعي الجمعي القومي، الأمر الذي يمثل تمييزاً مضاعفاً ضدها وبما يجعلها بكملياتها واقعة تحت وطأة التوجهات الأيدولوجية للأغلبية. وتأخذ صور ودرجات وطأة ما يعرف بالأغلبية طرائق متعددة من انماط التمييز والقهر، قد تبلغ- مثلما حدث في تجارب كثيرة- درجات العنف الجسدي المباشر ومساعي الإقصاء والاستئصال الثقافي والمجتمعي. وقد نقل البغدادي في تعريفه لمفهوم الأقلية بعض من هذه الدرجات والأنماط من التفاعل الصراعى وعمليات العزلة الممنهجة، معرّفاً الإقلية: بأنها جماعات تحتل وضعاً اجتماعياً أدنى من الآخرين ضمن المجتمع نفسه، وتتمتع بحقوق أقل قياساً بالجماعات المسيطرة في المجتمع، كما أنها تشعر بوحدايتها أو عزلتها من جانب، وخضوعها لمعاملة تمييزية من جانب آخر من لدن الأغلبية (...). وأن أعضاء الأقليات طالما يستبعدون أو يتم استثناءهم من التمتع بالامتيازات التي يرفل فيها مواطنو الدرجة أو الطبقة الأولى في المجتمع (البغدادي، 1993:85). ويتضح من هذا أن الأقلية كمفهوم، في معظم حالاته، يعبر عن رؤية تمييزية خارج نطاق المجموعة أو الهوية نفسها، وهو ما يعبر عن تصور المجموعة المميزة أو صاحبة السطوة والهيمنة عندما تطلق على نفسها صفة الأغلبية، بل وتدعي الحق والمشروعية في تعريف الآخر/ ين بأنهم أدنى مرتبة منها في تسلسل التراتب الاجتماعي الثقافي، بما ينعكس في انتقاص حقوقهم في الحكم والتنمية والاقتصاد وسائر الشؤون العامة والخاصة،

هذا فضلاً عن التمييز السلبي ضد كافة إنتماءاتهم وتصوراتهم لوجودهم الاجتماعي والثقافي والاقتصادي والديني والإثني.

تمتد التوجهات الاقصائية أو الاستيعابية لمن يعرفون بالأغلبية عند اشتداد عمليات تسييس الهوية بوضعها في إطار الايديولوجية المستخدمة لعامل أو للهوية الدينية كمحدد مركزي وأداة تعريف وحيدة لهوية الدولة والمجتمع، والتي يقصد بها إطلاق مفهوم دين الأغلبية في مقابل الأديان الأخرى المرسومة تلقائياً بأنها أديان أقليات، وعليه يُميز سلبياً ضد معتنقيها وتطلق عليهم مختلف النعوت الاقصائية السالبة. وعند هذه النقطة يجب التمييز بين الدين من جهة والايديولوجيا الدينية من جهة أخرى. حيث يرى المفهوم الاجتماعي للدين كما تناوله دوركايم تركيزه على الوظيفة الاجتماعية، باعتباره أحد عناصر التماسك والتوازن في المجتمعات، وهو ما يتسق بدرجة ما خارج الإطار النقدي لسلطة الأديان مع الرؤية الإطلاقية للدين التي تعتبره طاقة إيمانية وروحانية مطلقة في وجودها، وذات قيمة عالية في درجة الإعتقاد به وسط ما يعرفون بالمؤمنين من خلال تنظيماتهم وعلاقاتهم الداخلية والخارجية، وهو الإطار الذي تقوم عليه حزمة قضايا الحقوق والحريات الدينية. المنظور الاجتماعي لا يختلف كثيراً، بل يتقارب مع المنظور الثقافي الذي يتعامل مع الدين كرافد ثقافي يساهم مع الروافد والعناصر الأخرى، سواء بتصورات النصية أو المعاد إنتاجها ثقافياً ومجتمعياً ومعرفياً، في تشكيل ثقافات وهويات المجتمعات والشعوب. أما الدين الايديولوجيا فهو يقترب من رؤية فيرث الذي يتعامل مع دوره المؤثر في صياغة وإعادة تشكيل الأنساق الاجتماعية والثقافية والسياسية الأخرى. وهو يمثل تعبيراً مباشراً للايديولوجيا وما تعنيه من حزمة متكاملة أو نسق آحادي من الأفكار تتخذ أشكالاً متعددة من المقولات وقابليتها العالية للتطبيق

والتبني دون تساؤل نقدي لها، حيث يسعى الدين المتحول إلى ايدولوجيا شاملة حينها إلى إعادة تعريف وتصنيف وتغيير المجتمع بأسره عبر رؤية محددة وقطعية لثقافات المجتمع، دون أي اعتبار للمكونات الثقافية أو الدينية الأخرى في ذات المجتمع. وهو ما يخالف المنظورين الاجتماعي والثقافي للدين كهوية وعنصر للتداخل والتفاعل والثراء بين مكونات التنوع والتعدد، لا حافزاً للإقصاء أو التضاد كما هو مفكراً فيه وممارساً باعتباره ايدولوجيا شاملة تزعم الحق في السيادة والهيمنة التامة. ويعبر محمد السيد سعيد عن هذه الصورة الشمولية الإقصائية للدين في ما كينة الايدولوجية بدقة قائلاً: الايدولوجيا الدينية تدعي بأنها تقدم تفسيراً للمعضلات الاجتماعية والسياسية للذات الاجتماعية بما هي متميزة ومتعارضة مع غيرها. وأن علاقة التضاد بين الذات الاجتماعية والآخر هي صلب الخطاب الأيدولوجي الديني، فهي تهتم إهتماماً هائلاً بالقضاء على مصداقية كل فكر آخر وكل دين آخر وكل ممارسة ثقافية أخرى خارج نطاق تفسيراتها... وهذا النضال الفكري غالباً ما يصل إلى التوحيد بين الرأي الآخر من ناحية ومعنى الكفر من ناحية أخرى (قاعود، 1998:13).

التركيبة الاجتماعية الثقافية وتشكل الهوية (آت) السودانية

تتطلب مقارنة المفاهيم السابقة وتطبيقها على التجربة السودانية باستخدامها جدلياً كأدوات استقصاء وبحث وتحليل لتفاعلات الهويات الاثنية و الدينية بالسودان مع مراحل بناء وتطور الدولة الوطنية الحديثة بعد الاستعمار، تتطلب بداية التعريف على المكونات العامة للثقافات السودانية، ووضعها في سياقها التاريخي الاجتماعي والسياسي المعاصر. فقد عرف السودان بحدوده الجغرافية الحالية في أعقاب إعلان استقلاله السياسي من دولتي الاستعمار الإنجليزي - المصري في يناير 1956. وقد شهد ذلك التاريخ ظهور نتائج المسح السكاني الأول والذي اختزل الوجود الإثني إلى نحو تسعة عشر مجموعة إثنية، صنفت بنسب 40% ممن ينسبون إلى العرق العربي، 34% ممن ينسبون إلى الأصول الأفريقية، و26% من القبائل غير العربية في الشمال العربي وتضم النوبيين، البجا، النوبة، مجموعات دارفور وقبائل منطقة الأنقسنا في جنوب النيل الأزرق. إلا أن البحوث والدراسات اللاحقة أكدت أن التركيبة الأثنية في السودان أكثر تركيبياً مما حمله المسح الأول، حيث ذكرت المسوحات أن السودان يقطنه ما يربو عن 50 مجموعة إثنية، تنقسم إلى ما لا يقل عن 570 مجموعة قبلية، تتحدث أكثر من

114 لغة مع وجود العربية كلغة مشتركة بين العديد من المجموعات السكانية. (Lesch: 2000:15 ، قاعدو: 1998: 16، حرير وويرجي: 1997: 19).

أما التوزيع الجغرافي لهذه المجموعات فقد ارتبط في أساسه على الحراك الاقتصادي المعتمد على تعدد وتعايش أنماط مختلفة من اقتصاديات الرعي والزراعة والصيد والتجارة، فضلاً عن الإرث التاريخي في العلاقة بالمكان اجتماعياً وثقافياً. فالشمال الثقافي للسودان المعاصر استقرت به المجموعات المنتسبة للأصل العربي، ذات النسبة الأكبر من حجم السكان، كما تواجدت في ذات الجغرافية أعداد من المجموعات الإثنية غير العربية كالبجا الذين يمثلون نسبة 6٪ ويتمركزون على طول الحدود المحاذية للبحر الأحمر ولهم لغتهم الخاصة وتقاليدهم المميزة، إضافة إلى مجموعات النوبة في غرب السودان ويصنفون كذلك ضمن الشمال الثقافي الجغرافي، ولهم لغاتهم وأديانهم وتقاليدهم المتعددة والمميزة، كما يوجد أيضاً في الشمال الأقصى مجموعات النوبيين بلغاتهم وعاداتهم المختلفة عن قيم القبائل العربية في ذات المنطقة (Lesch, 2000:17)، مثلما تقطن في تخوم الغرب الجغرافي مجموعات القبائل المستقرة مثل الفور والمساليت والمجموعات المتداخلة في حياتها اليومية مع القبائل المتحركة في منطقة غرب إفريقيا مثل الزغاوة، وهو ما ينطبق جزئياً على المجموعات الإثنية في جنوب النيل الأزرق والتي تصنف جغرافياً ضمن الشمال الثقافي بينما لها من الثقافات والانتماءات ما يميزها جذرياً عن الثقافة العربية أو الإسلامية السائدة في الشمال الثقافي. أما جنوب السودان فهو يتميز بقدر أكبر من التنوع والتعدد الثقافي الاجتماعي، إلا أن أكثر ما يجمع بينه أن معظم قاطنيه ينحدرون ثقافياً ودينياً ولغوياً ممن ينتسبون للأصول الأفريقية، حيث تتقاسمه مجموعات إثنية كبيرة من حيث العدد والتنوع تتفرع

منها مجموعات قبلية أصغر، مثل قبيلة الدينكا التي تعد من أكبر القبائل في السودان وتمثل نسبة 40% من سكان الجنوب، كما توجد قبائل النوير والشلك والزاندي والأنوك والمادي وخلافها من القبائل (Lesch, 2000:17- 19).

مع التعدد الاجتماعي الثقافي الكبير الذي يشكل السودان، تتداخل كذلك الأديان في تعقيد إضافي مع العناصر الإثنية واللغوية والعادات والتقاليد، مما أكسب الأديان طابعاً سودانياً خالصاً ساعد على انتشارها على مر الحقب وفي مختلف الجغرافيات. فالسودان متنوع دينياً أيضاً، مع تباين الأرقام الرسمية حوله وما قد يعكسه ذلك من تسييس متعمد، إذ قدرت إحصاءات ظهرت في العام 1997، أن بالسودان 60% ممن يعتقدون في الدين الإسلامي على المذهب السني، و25% ممن يدينون بالأديان والمعتقدات المحلية، بينما يعتقد 15% في الأديان المسيحية (Klickman, spring2000)، ولا تمثل هذه النسب حدوداً جغرافية أو ثقافية ثابتة بقدر ما تتداخل متشابكة مع بعضها للدرجة التي عبر عنها محمد عمر بشير قائلاً: نحن نقسم سكان السودان إلى مسلمين ومسيحيين، أو إلى غير مسلمين وغير مسيحيين. لكن بين هذه المجموعات المغلقة في التوصيف توجد اختلافات وتباينات كبيرة تقودنا لرؤية مجموعات فرعية عديدة، فمثلاً داخل مجموعة المسلمين توجد طوائف وطرق صوفية يزيد عددها عن الثلاثين مجموعة (...) فضلاً عن أن الشمال نفسه غير متجانس دينياً حيث توجد عدة جيوب للمسيحية في مناطق جبال النوبة وفي بعض المدن الشمالية (Hunwick, 1992:64)، هذا إضافة لمجموعات الجنوبيين الذين نزحوا واستقروا في الشمال بسبب الحرب. ولسبب ما أو لآخر تحولت معتقداتهم الدينية ثقافياً أو اجتماعياً. أما الاعتقاد في المسيحية فيتميز أيضاً

بذات القدر من التباين، فمعظمهم من الكاثوليك وبعض البروتستانت، إضافة إلى الأقباط الأرثوذكس (Lesch, 2000:20). وينطبق التنوع الديني على الأديان والمعتقدات المحلية، فهي فضلاً عن تجذرها في العادات والتقاليد المحلية للمجموعات الثقافية المختلفة، كما وصفها فرانسيس دينق، لها نظامها القائم على التسلسل المستقل، الذي يكون فيه الإقرار بالإله والممارسة الروحية من خلال نظام انقسام الأنساب، بما يكفل قدراً نسبياً من الحرية في الأمور الدينية (Hunwick,1992:41)، ويظهر التفاوت في الاختلاف في النظم المتبعة في تسلسل الأنساب من مجموعة اجتماعية ثقافية إلى أخرى.

تشير هذه الحقائق إلى أن السودان يتميز بقدر غير مسبوق من التعدد والتنوع في كافة أنساقه الاجتماعية والثقافية. حيث يمكن وضع هذا التنوع في سياق تطور تاريخي أفضى إلى الصورة المعاصرة من التنوع، وهو ما وصفه جون قرنق، بأن السودان تاريخياً ازدهرت به حضارات كوش، ومصر الفرعونية، والممالك القروسطية منذ آلاف السنين قبل الميلاد، ومن ثم، ومع بداية الحقب المسيحية قامت في السودان حضارات قوية تمثلت في ممالك النوبة المسيحية التي دامت لأكثر من سبعمائة عام، وتبع ذلك، مع ظهور الإسلام وتدفق المهاجرين من شبه الجزيرة العربية قيام ممالك إسلامية قوية (...) وهؤلاء الناس ممن أقاموا الممالك النوبية المسيحية، وأسسوا الممالك الإسلامية جميعهم موجودون في السودان، جميعهم ما يزال حتى وقتنا الراهن يشكلنا ويكون جزء من هويتنا (كمير، 1998:36). وتعد الميزة الأساسية في هذا التنوع التاريخي المتجدد انتقال السمات والصفات الثقافية من كل مرحلة إلى ما يليها من مراحل، بما يمهّد للخبرات الثقافية المشتركة والمتراكمة بالطبع بين مختلف المجموعات أن تعبر عن نفسها في التصور النهائي والكلي للهوية السودانية الجامعة. ويستند

التصور النهائي هذا على التفاعل والحراك بين المجموعات المختلفة، فالقبول بالتعايش وثنائية الانتماء الذاتي/ الفردي والجمعي/ الوطني يسبقه شرط الاعتراف والقبول بين المكونات المختلفة، وحققها في الاحتفاظ وتطوير مكوناتها الثقافية الذاتية الخاصة من أديان ولغات وتقاليد، بما لا يمثل خصماً أو انتقاصاً من الانتماء الجمعي الوطني بقدر ما يعززه في إطار توظيف الخبرات الثقافية المشتركة بين مختلف الكيانات والمجموعات والشعوب. وقد صور عبد الله النعيم قضية الانتماء هذه بأنه كي يكون صائناً للمجموعات المختلفة، فلا يتوجب فقط أن يأتي الانتماء الوطني طوعاً وتدريباً. بل يجب التسليم أيضاً بحاجة المواطنين للأشكال والمستويات الأخرى من الهوية (ات) (Hunwick:1992:16)، بما يعني أن بلورة الانتماء بصورته الأوسع في إطار الهوية الوطنية يكمن في اتساع الفرص المتساوية والعادلة في التمثيل والتعبير عن مكون الهويات الأخرى الخاصة، بما فيها أن تتضمن عملية الانتماء وبناء الهوية والدولة الوطنية دورها كذلك في تطوير وتعزيز صور الانتماء والهويات الإثنية والدينية والطبقية واللغوية الأخرى، الأمر الذي يحافظ وينمي من مقدرات التعايش ويعلي من سقوف القبول والتعلم المتبادل بين مختلف المجموعات.

التجارب السياسية وتوجهات تطور الهوية الوطنية

برصد تجربة تشكل وتطور اتجاهات الهوية الوطنية في السودان المعاصر، خاصة فترة ما بعد الاستقلال، تشير الوقائع والدلائل إلى تطورها على النقيض من حقائق التعدد والتنوع الثقافية والاجتماعية الموجودة في السودان. حيث ظل الفشل مصاحباً لكل محاولات إنتاج صيغة تحافظ وتدافع عن التعدد الموجود، فضلاً عن سيادة ثقافة اختزال التنوع وفرض صيغ الإقصاء أو الاستيعاب لمصلحة

مجموعة ثقافية بعينها. ويرجع طه إبراهيم ذلك إلى أن التاريخ المشترك لسكان السودان جاء في ظروف قاسية نشأت بقهر الجميع على التواجد (...) فلا أهمية لمن يكون داخل هذه المساحة، ولا أهمية لمدى الاختلاف أو نوع الأجناس أو التمايز والاختلاف بينهم (...) وقبل ذلك كله لا أهمية لـرغباتهم في أن يعيشوا سوياً في دولة واحدة أو لا (إبراهيم: 1993 : 31). وتعد هذه التساؤلات وغيرها امتداداً لعلاقات القهر التاريخية التي نشأت سواء فيما قبل أو أثناء فترتي الحكم الاستعماري – الاستعمار التركي/ المصري 1821 – 1885، والاستعمار الإنجليزي/ المصري 1899 – 1956، أو من قبل تجارب الحكم الوطني التالية والتي عمقت من التمايز الثقافي الاجتماعي بين المجموعات الوطنية المختلفة، مفرزة لثقافة الاضطهاد والتمييز وزراعة المظالم البنيوية. ويمكن ملاحظة ذلك في علاقة فقدان الثقة التاريخي بين الشمال والجنوب كمفهومين ثقافيين متميزين تبلورا نتيجة لمجموعات من العلاقات التاريخية غير المتوازنة. فجنوب السودان ظل حقلاً لتجارة الرقيق لعدة قرون، تحت مختلف إدارات الحكم، مما أسفر عنه استقرار الرعب من عمليات الرق في الذاكرة التاريخية للمواطنين الجنوبيين (Virst:May- June 1995)، وهو ما ظل يتجدد بصور مختلفة وتحت مسميات مختلفة، مثل أشكال الاسترقاق الجديدة، خلال معظم تجارب الحكم المعاصر. هذا فضلاً عن الوصائية والاستعلائية التي فرضها السياسيون الشماليون منذ الاستقلال على رصفائهم من الجنوب، إذ لم تتم دعوتهم للمشاركة في مفاوضات وتوقيع اتفاقية الحكم الذاتي مع دولتي الاستعمار الإنجليزي المصري. إضافة إلى استغفائهم وعدم إلزامهم بمناقشة الوضع الفيدرالي للجنوب كما كان متفقاً عليه، فضلاً عن التمييز الذي صاحب عملية سودنه الوظائف (Sidahmed: 1996: 52).

وقد ارتبطت الدلالات الثقافية الاجتماعية للعلاقات الشائئة بين جنوب السودان وشماله، وتلازمها التاريخي المستمر بين علاقات الإقصاء والاستعلاء أو الاستيعاب من جانب، ومحاولات تشكيل وتطوير الهوية الوطنية على ذلك الأساس من جانب آخر. فالشمال الثقافي الذي دانت له فرص المبادرة في التعبير عن الهوية الوطنية الكلية بعد الإستقلال، ومن ثم إستئساده بآليات الدولة والحكم خلال مختلف الحقب السياسية، جاء تشكله نتاجاً للهجرات السلمية والتدريبية للمسلمين من شمال إفريقيا، الذين قاموا بنشر الإسلام في أواسط وادي النيل والمناطق المجاورة شرقاً وغرباً. فكان أثر الإسلام ممثلاً في أنشطة زعماء الصوفية بنشرهم لطرق إيمانهم واعتقاداتهم المميزة وبنائهم لمجتمعات تابعيهم. وقد تم ذلك بتسالم مع المعتقدات الدينية التقليدية ومع الديانة المسيحية التي ظلت سائدة في شمال السودان لعدة قرون (An-Na'im:1997). إلا أن فرانسيس دينق يرى بأن السيادة التاريخية للعرب وتأثيرهم في المستقبل الثقافي للسودان فيما بعد ذلك تم بطريقة غير مباشرة، حيث يرى، أنه على الرغم من أن العرب كانوا أقلية، وقد استخدموا اللغات المحلية وتزوجوا مع السكان بالقدر الذي أصبحوا فيه غير مميزين من السودانيين الأصليين، إلا أن هؤلاء المهاجرين كان لهم وضعهم المميز، فقد أتبعوا النظام الأمومي في النسب والميراث، واكتسبوا بذلك السلطة، كما كان لهم مهاراتهم المتقدمة في التجارة والزراعة، وثرواتهم من الخيول والجمال بما عزز من سلطتهم، وبمرور الزمن أصبحوا الطبقة الحاكمة (Deng: 1973:12). وبالرغم من أن الوجود العربي الإسلامي في السودان لم يتم وفقاً لمبدأ الجهاد الإسلامي، إلا أن الطابع التجاري والاقتصادي للوافدين الجدد تلازم فيه تطور بنيتهم الاقتصادية مع اكتسابهم

للفنوذ السياسي، مما ساعد في انتشار وسيادة ثقافتهم الإسلامية العربية، ومن ثم هيمنتها مستقبلاً على الإقتصاد والسياسة.

مثلت هذه الخلفية الثقافية بدخول وتعايش العنصر العربي الإسلامي مع السكان الأصليين، مثلت نقطة تحول تاريخية هامة في تشكيل الهوية الثقافية للسودان المعاصر، إلى الدرجة التي أصبحت فيها الإثنية المرتبطة بالنسب العربي والمعتقدة في الدين الإسلامي ذات ثقل كبير نسبياً أتاح لها إعادة إنتاج وتوظيف الهوية الإثنية الدينية باعتبارها هوية الأغلبية، في المقابل والمقارنة مع المجموعات الإثنية الدينية الأخرى والتي صنفت تلقائياً على ذلك الأساس تحت مفهوم وهوية الأقليات. وقد أخذت هذه الأغلبية في تطورها التاريخي الذي جاء متزامناً مع نشأة وتطور مؤسسات المجتمع المدني وميلاد مؤسسة الدولة الحديثة، ومتزامناً معها أيضاً ميلاد الحركات الاجتماعية التي نشأت لمواجهة التحديات السياسية والاقتصادية التي شهدتها السودان آنذاك. وتمثل حركة الثورة المهدية معلماً بارزاً في هذا التطور. فعلى الرغم من نجاح الحركة المهدية في تحقيق هدفها الاستراتيجي في إخراج المستعمر التركي - المصري، إلا أن نشأتها جاءت مستندة في أساسها على التقاليد الدينية الإسلامية التي دعا لها قائدها محمد أحمد - 1843 إلى 85-، والذي أعلن نفسه مهدي الله المنتظر. ومن ثم كان نجاح الثورة المهدية معتمدةً على شخصيته القيادية الملهمة (Sidahmed:1997: 6)، إضافة إلى سعيه ومن خلفه أتباعه الموالين من الأنصار إلى ما أسموه بإحياء أصول الدين الإسلامي. وقد عمل المهدي ومن بعده خليفته عبد الله التعايشي على غرس بذور القومية السودانية المرتبطة إلى حد بعيد بتصورهم السياسي للإسلام (Klickman, spring2000). وعلى هذا الأساس ظهر مفهوم القومية السودانية لأول مرة متلازماً مع تصورات وحركة البعث الإسلامي في مجتمع

يغوص تعدده الديني بعيداً في التاريخ. ومن المهم هنا الإشارة الى أن النظر والتفاعل مع محمد أحمد المهدي ودعوته تمت في البدء على أساس أنه القائد الملهم والمخلص من المستعمر الأجنبي، حيث تفاعلت معه حتى المجموعات غير المسلمة من هذا المنطلق، وذلك على الرغم من عدم تبلور مفهوم الوطن الواحد أو القومية السودانية حينها. فقد رحب الجنوب بالثورة المهدية، وشارت بعض القبائل تحت اسم المهدي (...) خاصة قبيلة الدينكا التي إستجابت لدعوة المهدي كقائد أوحده، وحتى انهم شبهوه بشخصيات في ديانتهم الخاصة (Deng, 1973:28). إلا أن الترحيب بقومية القائد الملهم، والتغاضي عن فكرة المخلص الديني المتلازمة معها عادت متراجعة بصورة معاكسة، وهو ما تمثل في مقاومة المهدي ورفض إتجاهاته التي أخذت بعدها في الغزو والتوسع فيما بعد. حيث يؤرخ فرانسيس دينق قائلاً: بدأت مجموعات الدينكا في صراع المهديين الذين أكدوا بتعصب على مهمتهم المقدسة في تحرير العالم من الكفر عند إتجاههم بحربهم المقدسة نحو الجنوب، مستهدفين بذلك ضمن مصالح أخرى إستعادة علاقات الرق (Deng:1973:29). وعلى الرغم من أن الحقبة المهدية مثلت البدايات الأولى للحديث عن قومية سودانية وكيان وطني واحد، إلا أن تلك الخطوة الجبارة ترسخت دلالاتها الأساسية كذلك في توظيفها للدين الإسلامي كمحدد مركزي في تشكيل الهوية الوطنية السودانية. كما مثلت تلك الحقبة تشكل أنماط القهر والتمييز ليس فقط ضد المجموعات غير المسلمة، بل واجه كذلك المعارضون للرؤى المهدوية من علماء المسلمين قدراً من القهر والقمع بسبب رؤاهم الناقدة والرافضة للإتجاهات المهدوية. سواء في تشكيكهم حول إسلاميتها أو لذرائعيتها السياسية التي ظلت تتبعها. وقد وصف عبد الله النعيم موقف المهديين تجاه معارضيهم بقوله : بالرغم من إدعاء المهدي ومن خلفه

خليفته عبد الله التزامهم بالتطبيق الصارم للشريعة في دولتهم الإسلامية، ألا أنه في الواقع لم يمثل التطبيق سوى رؤية المهدي الخاصة للشريعة، وذرائعية الخليفة عبد الله السياسية التي كان لها الغلبة، فالعديد من السودانيين من المسلمين وجدوا في الدولة المهدية التناقض والقمع، وهو ما أكدته الحقيقتين الرئيسيتين لتك الحقبة، أولها الإنقسامات الداخلية التي قادت إلى إعدام واعتقال مجموعة من أفراد المجتمع السوداني. بما فيهم قادة القبائل، وثانيها تعاون الشماليين مع الجهود الإستعمارية الإنجليزية - المصرية عند إعادة احتلال السودان (19 - 18:1992:Hunwick).

القت بداية نشأة وتطور مفهوم القومية السودانية خلال الحقبة المهدوية بهذه الخلفية الثقافية الاجتماعية المنقسمة ألقت بظلالها السالبة حول تطور مفهومي الشمال والجنوب الجغرافي، والثقافي السياسي، مما أثر على المديين المتوسط والطويل في ترسيخ ونمو الاستقطاب الإثني والديني تحت دعاوى مفاهيم الأغلبية والأقلية وتأثيرهما على مجمل التطورات والأنشطة الاجتماعية، الثقافية والسياسية. فقد جاءت نشأة الحركة الوطنية السودانية مرتبطة بالتقاليد والنظم الصوفية الإسلامية، وعلى وجه التحديد ارتباطها بدور طائفتي الأنصار والختمية، اللتين يعود تأسيسهما إلى محمد أحمد المهدي ومحمد عثمان الميرغني، ويمثلان الحاملة الاجتماعية في سنوات الإستقلال لحزبي الأمة والإتحادي، على التوالي. وقد ارتبطت نشأة وتطور الحزبين بالنفوذ العددي الأكبر من الأتباع دينياً، إثنيّاً، إقتصادياً وسياسياً، مما كان له التأثير الكبير في سيادة التوجهات الإسلامية-العروبية عند صياغة المكونات الرسمية للثقافة السودانية، وفي قمتها وضع الأساس السياسي لتشكيل ونمو الهوية الوطنية الرسمية خلال التجارب السياسية المعاصرة. فالصادق المهدي، زعيم

الأنصار ورئيس حزب الأمة الحالي، يرى أن دور الدين في السياسة السودانية، هو إعادة لظهور الدولة في الإسلام، ويؤكد أن للإسلام مكانة دائمة في الجسم السياسي السوداني (Viorst- May L June 1995)، غافلاً بذلك، أو غير آبه بالوجود غير المسلم من المواطنين السودانيين داخل ما أطلق عليه عودة ظهور الدولة الإسلامية في الجسم السياسي السوداني. ولا يقف ارتباط ميلاد الدولة الوطنية بمشاريع أسلمتها عند هذا الحد، حيث ارتبط ميلاد وتطور الدولة والهوية الوطنية بمشاريع الإسلام السياسي منذ تشكل الحركة الوطنية ونضالاتها ضد المستعمر عندما ذهب قادة المثقفين من الخريجين مطالبين الزعامات الدينية مدهم بالنفوذ والدعم السياسي لما لهم من ثقل ديني سياسي.

الهوية الوطنية في التطور الدستوري ما بعد الاستقلال

جاء إعلان استقلال السودان معبراً عن مرحلة أخرى من تطور صور الانقسام الإثني-الديني حول مسألة الهوية الوطنية، وبصورة خاصة حول طبيعة العلاقة الثقافية السياسية بين الشمال والجنوب، وذلك عندما برزت إشكاليات التعامل مع الدستور وقضية الحرب الأهلية. حيث عبرت هاتين القضيتين عن عمق وحدة الانقسام الثقافي السياسي، ومن ثم تم التدشين الرسمي لما تم التعارف عليه مستقبلاً بعلاقات الأغلبية والأقلية. حيث يلاحظ ذلك في البيان الرسمي للعالم الخارجي عند أول تعريف بالسودان كدولة مستقلة أمام جامعة الدول العربية، فقد ذكر وزير الخارجية آنذاك: أن السودان في الأساس جزء أصيل من العالم العربي، ولذلك كان استعجالنا في الدخول إلى الجامعة العربية فور إعلان الاستقلال (...) وعلاقتنا بالدول العربية لن تجعلنا نفقد إدراكنا لروابط صلاتنا الأفريقية. فسوف ننظر دائماً جنوباً نحو إفريقيا، تقوية لعلاقتنا مع مختلف شعوب إفريقيا، وسنعمل على مساعدتهم في التقدم والتطور في اتجاه الحرية والحياة الفضلى (Hunwick, 1992 : 40).

ويبدو واضحاً من هذا الخطاب في التعريف بهوية الدولة السودانية لحظة

ميلادها الرسمي. توجهها المركزي إثنياً نحو العروبة وما يتبعه من ارتباط بهوية الدين الإسلامي للدولة، الأمر الذي لم يقلل فقط من شأن الإنتماء والهوية الإفريقية جغرافياً وسياسياً، بل يطفح بقدر من الاستعلائية في تصور العلاقة بأفريقيا، وضمنياً تجاه العلاقة بالمواطنين ذوي الأصول الأفريقية، هذا بالطبع خلاف الصمت أو الجهل المتعمد عن الإشارة إلى الهوية والإنتماء السوداني البحت، قبل أو بعد الحديث عن العروبة أو الأفريقانية. ذلكم الخطاب السياسي والتأسيسي للدولة السودانية المستقلة للعالم الخارجي انسحب كذلك وبصورة أجلى عبر مفرداته ومفاهيمه الإستعلائية على الوجود الإجتماعي الثقافي غير العربي وغير المسلم للمواطنين السودانيين كما يبدو من غيابهم عن الذاكرة الوطنية الرسمية حينها. ولعل ذلك ما جعل مثقفاً سودانياً مثل فرانسيس دينق يعلق على تلك البداية قائلاً: كان على الجنوب أن يكون سياسياً تحت السيطرة والخضوع للشمال فقط تحت ظل نظام حكم يتيح التنوع والتنمية الشاملة لسودان موحد ... إلا أنه وبمرور الأحداث تكاثف خوف الجنوبيين من الهيمنة الشمالية... فقد كان توجه المسؤولين والسياسيين الشماليين تجاه المواطن الجنوبي يقوم على الدعاية بين الأحزاب الشمالية بغية تدافعهم لكسب الأصوات الجنوبية... ومع الاستقلال بدأ الصراع عنيفاً بين الشمال والجنوب، حيث أصبحت الثقافة الإسلامية العربية التي اعتقد الشماليون أنها ستكون عنصر تكامل ووحد، أصبحت تلك الثقافة رمزاً لقمع الجنوبيين (Deng, 1993 : 37 - 42). على هذا الأساس تم ميلاد الدولة الوطنية محملة بهذه الخلفية المنقسمة إثنياً ودينياً، فضلاً عن التفاوت أو عدم الإنصاف في النصيب العادي من السلطة والثروة. فالشمال يمثل ثلثي البلاد من الأرض والسكان، وله من الفرص والمزايا ما يقارب إحتياج السودان كله من التنمية

السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية والثقافية، أما الجنوب والذي يشكل الثلث المتبقي من الأرض والسكان والموارد، فنادرًا ما نال نصيباً من التنمية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية (40 : 1992 : Hunwick).

استمر التطور السياسي للدولة الوطنية على ضوء هذه الخلفية المنقسمة إثنيًا ودينيًا، مفرخةً للعديد من أنماط التمييز والظلم المؤسسي. وعلى وجه الخصوص مثلت قضية التطور الدستوري معلماً مهماً ما يزال يرمي بظلاله السالبة في تطورات الصراع المباشرة والممثلة في الحرب الأهلية الدائرة منذ عشية الاستقلال وحتى تاريخه (2002) في جنوب السودان. فالدساتير الإنتقالية التي جاءت خلال تجارب الحكم الديمقراطي الثلاث (56، 64، 1986) عكست التناقض ما بين الرغبة في إعلان الإسلام كدين رسمي للدولة محدد لهويتها وما بين حقوق المواطنة الكاملة لكل السودانيين وفق ما يقتضيه العصر ونضالات غير المسلمين وغير العرب من السودانيين. وكان أن شهد تكوين أول لجنة وطنية مناط بها صياغة دستور يعبر عن التنوع الثقافي، الإثني والديني، ويضع الأطر العامة لإدارة الموارد البشرية والمادية للبلاد، في وقت استهل فيه السودان استقلاله بتفجر الصراع والحرب الأهلية للأسباب السابقة في جنوبه - أغسطس 1955 -، شهدت تلك اللجنة أولى دعاوى تبني دستور يعتمد على المبادئ الإسلامية، جاءت في المذكرة التي رفعتها القوى السياسية الإسلامية، وورد فيها أن السودان دولة إسلامية ينبني تنظيمها الاجتماعي على التقاليد العربية والطرق الإسلامية، وذلك نسبة لحقوق الغالبية من السكان المسلمين (63 : 1997 : Sidahmed).

التجربة الدستورية الأولى تلك شهدت الترسيم والتطور الدستوري الرسمي بإقرار الانقسام الإثني والديني في مقابل الوطنية أو قومية القانون الأسمى للبلاد. تلك التجربة تجددت بصورة أكثر سفوراً عندما تم الإتجاه مباشرة نحو

إقرار الدستور الإسلامي في التجربة الديمقراطية الثانية برئاسة الصادق المهدي بقبوله المباشر لمسودة الدستور الإسلامي والتي قدمتها لجنة للصياغة سيطرت عليها أحزاب الأمة والوطني الإتحادي صاحب اقتراح الدستور ذي التوجه الإسلامي إضافة لجبهة الميثاق الإسلامي التي طرحت دستوراً إسلامياً ملتزماً كلياً بالشريعة الإسلامية. أما الأصوات الأخرى في اللجنة فقد ضمت ممثلين للجنوب نادوا بدستور غير ديني (Sidahmed, 1997: 102)، وقد جاءت مطالبهم محدودة التأثير والاستجابة. وكان لجبهة الميثاق الإسلامي - لاحقاً الجبهة القومية الإسلامية خلال الديمقراطية الثانية والمؤتمر الوطني بعد انقلاب 30 يونيو 89- رأس الرمح في الترويج للدستور الإسلامي، خاصة حسن الترابي، الذي كان سكرتيراً لتلك اللجنة. حيث ورد في مذكرته: أن الدستور الإسلامي يمثل إرادة المواطنين، نسبة للغالبية المسلمة، ولأن إرادتهم هي التي يجب أن تسود. كما ذكر أن الإسلام ليس مثل الأديان الأخرى، فهو دين ودولة، يأمر بالحكم تبعاً للوحي الإلهي (Sidahmed, 105 : 1997). وفي الوقت الذي كانت تجادل فيه حكومة الصادق المهدي مع حكومة الترابي حول درجات إسلامية الدستور وليس المبدأ في تبنيه، ظل الوضع في الجنوب في حالة الحرب الأهلية المستمرة. فقد تجنب الصادق المهدي إعادة الحوار حول الفيدرالية التي طرحت في مؤتمر المائدة المستديرة في 1965، والذي ضم كل الأطراف المتصارعة، مما دعي قوات الأنانيا في الجنوب والخائضة للصراع مع الحكومة المركزية لأن تعلن في مؤتمر لها في أغسطس 1967 عن حكومة جنوب السودان المؤقتة في المناطق الواقعة تحت سيطرتها (Lesch, 2000:43).

أما التجربة الديمقراطية الثالثة ما بين الأعوام 1985 و1989 والتي جاءت بعد تجربة مليئة بالإنتهاكات ومقاومة للاستقطاب الديني - الإثني بإعلان رئيسها جعفر نميري نفسه إماماً للمسلمين، وبالتطبيق الشامل لقوانين الشريعة، الى أن جاءت الإنتفاضة الشعبية في أبريل 85 والتي أسقطت النميري وحكم مايو الممتد لستة عشر عاماً، حيث رفعت حكومات ما بعد الانتفاضة الشعبية شعارات قوية في مقدمتها شعار كنس أثار مايو وعلى رأسها إلغاء قوانين الشريعة الإسلامية. ورثت حكومة الصادق المهدي المنتخبة ديمقراطياً في 1986، وبأغلبية لحزبه: الأمة القومي، القوانين الإسلامية للنظام البائد، ورغم إعلانها رفضها ومعارضتها لتلك القوانين، إلا أن الحكومة المنتخبة لم تقم بإلغائها أو استبدالها بقوانين بديلة (An - Na'm: Spring:1997). لم تلتزم حكومة الصادق المهدي ببرنامج الإنتفاضة والتغيير الديمقراطي، وفي قمة مطالبه إلغاء قوانين الشريعة، بل تعمد رئيس الوزراء الصادق المهدي وحلفائه من الإسلاميين بصور مختلفة استمرار القوانين الإسلامية، وتناسى رئيس الوزراء وصفه تلك التشريعات بقوانين سبتمبر، وليس الشريعة الإسلامية، وقوله بأن الإسلام والشريعة بريئة من ممارسات النميري، وأن منهج الإسلام "الحقيقي" هو الأكثر صلاحاً للحكم وللتشريع ولقيادة الأمة. أن التحايل ضد إلغاء البنية والقوانين الإسلامية من قبل الحكومة المنتخبة أعاد الإنتباه للرؤية الإستراتيجية غير المعلنة في علاقات وتحالفات رئيس الوزراء المنتخب، رئيس حزب الأغلبية البرلمانية، مع القوى التي ظل يتحالف معها لإيجاد معادلة تحقق له قناعاته بضرورة وجود وتقديم علاقة جديدة وراسخة تجمع الدين بالحكم وبالممارسة السياسية، وهو ما يتضح في إستجابات الصادق المهدي وتفاعله الضعيف أو المتحايل في مقاومته لقضية إلغاء أو إحلال القوانين الإسلامية الموروثة ببديل غير إسلامي.

لقد وضعت الضغوط والمطالبات بإلغاء القوانين الإسلامية رئيس الوزراء المنتخب الصادق المهدي في المنطقة المعاكسة لقناعاته وتوجهاته والتزامه الأيدولوجي بأحد نسخ الإسلام السياسي، مما أريك كذلك وضعه وجعله يبدو كمن يتبنى موقف المتنكر والرافض للتضحيات وللمطالب الجماهيرية التي انتفضت وأسقطت الديكتاتورية وأنجزت التغيير الديمقراطي، بما فيها الاتيان بالصادق المهدي نفسه لقيادتها. لقد عمل الصادق المهدي خلال الحقبة الديمقراطية القصيرة، وقبل وأدها من قبل إسلامي الجبهة الإسلامية في 89، عمل باستمرار على نسج التحالفات والعمل على تمتينها مع الجبهة القومية الإسلامية آنذاك وبإشراكها في الكثير من الحكومات الإئتلافية. واتضح أن الغرض من كافة تلك التحالفات والحكومات الإئتلافية توظيف قدرات الجبهة القومية الإسلامية الفكرية/ السياسية والتنظيمية لدعم رئيس الوزراء الصادق المهدي في مساعدها المشترك لهزيمة وتغيب أحد الأهداف الرئيسية من قيام و نجاح انتفاضة مارس/ أبريل 85، بإلغاء القوانين الإسلامية ومواجهة والتصدي لأثار ومترتبات تطبيق الشريعة في الدولة وفي المجتمع وفي الثقافة، فضلا عن إسهاماتها السالبة في معالجة قضية الحرب والسلام.

لقد كان لرئيس الوزراء المنتخب الصادق المهدي الإسهام الأعظم في إضاعة إحدى الفرص الكبرى والنادرة، في ظل سيادة مناخ التغيير والانفتاح والمشاركة الواسعة عقب الإنتفاضة، حيث كان في مقدوره بدء وقيادة مرحلة تاريخية جديدة لتشكل وتطور الدولة الوطنية الحديثة ولتعزيز خصائص الهوية القومية لتلك الدولة بتعبيرها وإشراكها لكافة شعوب السودان ولتياراته الفكرية/ السياسية دون قهر أو تمييز أو استقطاب ديني أو إثني. إن الدرس الرئيسي من إضاعة تلك الحقبة السياسية الهامة يتمثل في انعدام الرغبة

والإرادة والمقدرة لدى رئيس الوزراء، الصادق المهدي، بعدم إستجابته لعلو المطالب وتوفر شروط التغيير السياسي/ المجتمعي الإيجابي حينها بإلغاء القوانين الإسلامية وما ترتب عنها. ولمعرفة رفض أو مقاومة الصادق المهدي، وحلفائه، لمطالب إلغاء قوانين الشريعة الإسلامية حينها، يفصح عنه ويتضح بقدر أكبر مما نقله كليمان عن مرجعيات الصادق المهدي وقناعاته الفكرية والسياسية حول كيفية حكم السودان وتكوينات هويته الجامعة، حيث نقل عن الصادق أنه: شدد على أن السمة الغالبة لأمتنا هي الإسلام بداية، وتعبيره العربي ذي الطابع الغالب، وهذه الأمة لا يمكن أن تحدد كينونتها وتضان هيبته واعتزازها إلا في ظل البعث الإسلامي (Glickman: 2000).

هذا ما جاء خلال تجارب الحكم الديمقراطي، فهي لم تحافظ فقط على سمة التمييز الإثني/ الديني السائدة اجتماعياً وثقافياً وسياسياً في العلاقات الداخلية للمجتمع والدولة، بل سعت الى تقنين تلك الثقافة دستورياً، الشيء الذي يؤكد أن هشاشة الديمقراطيات جاءت مركبة من ضعف الالتزام بالقيم التعددية على المستوى الكلي، والافتقار للممارسة الديمقراطية على مستوى التنظيمات. فالجبهة الإسلامية مثلاً ترى أن الديمقراطية وسيلة لتأسيس الدولة الإسلامية وقولبة المجتمع (..). أما الصادق المهدي فهو في حرصه على أهمية التقيد بالإجماع للقرار الديمقراطي، بما فيه تطبيق الشريعة إذا أيدتها الأغلبية (Lesch:2000:66)، مستغفلاً بذلك أن مختلف تصورات وتطبيقات الإسلام والشريعة في المجال السياسي، مستندة على الأغلبية أو غيرها، تقدم الحكم الإسلامي كروية ومشروع عام للحياة، في الحكم والتشريع والاقتصاد والثقافة وفي الحياة الخاصة والعامة للفرد والمجتمع، الأمر الذي يعني أن الدولة وهويتها والمجتمعات التي تحكم إليها، وفقاً للتفسير الديمقراطي لشريعة الصادق

المهدي، تخضع جلها لحاكمية وسيطرة الأغلبية. وهو ما يتناقض مع بدايات فلسفة التطور الديمقراطي، وفي جوهرها مبدأ التعدد، سواءً كان إعتراضاً بوجود مفردات التعدد أو أهلية أياً من مكونات التعدد ذلك ومقدرتها على المشاركة والتعبير والحوار بالقدر المتساوي.

لا تختلف الثقافة السياسية في توجهها وتغذيتها للانقسام الإثني / الديني، أو فرض نموذج الأغلبية / الأقلية، في ظل التجارب الديمقراطية عن تلك السائدة خلال تجارب الحكم العسكرية (إبراهيم عبود 58-64، جعفر نميري 69-85، وعمر البشير 89- حتى الآن). التشابه بين التجارب الديمقراطية والعسكرية لا يعني بالطبع استيعاب بعض خصائص الاختلاف مثل تأثير منهجية العنف المصاحبة في تنفيذ وتثبيت الانقلابات، فضلاً عن تأثيرات قوة دفع وتحفيز الاتجاهات الأيديولوجية المخططة والمحركة للانقلابات في تزايد وفرض المزيد من صور الانقسام والاستقطاب السياسي، الاجتماعي، الثقافي والديني. فمثلاً نلاحظ أن الحكومة التي تم تكوينها عقب انقلاب الفريق إبراهيم عبود في نوفمبر 1958 عملت مباشرة على وضع سياسات في جنوب السودان عززت من التمييز ضد المسيحيين، وعملت على سيادة الإسلام والثقافة العربية. حيث قامت السلطات المركزية بسودنة مدارس التبشير المسيحي، وألغت عطلة الأحد كيوم لعبادة المسيحيين، كما تدفق دعم بناء المساجد والثقافة الإسلامية عبر المنظمات الاجتماعية في الجنوب، كما تم حظر التجمعات والقيام بأي أنشطة تبشيرية تجاه أي شخص أو مجموعات بجنوب السودان (...). وما بين عامي 1962 - 1963 تم طرد 234 من المبشرين الكاثوليك وما تبقى منهم طردوا في فبراير 1964، هذا فضلاً عن بداية التشريع والحديث عن الردة وتقنين عقوبتها بقتل المسلم

المتحول لدين آخر (72: 1997 Sidahmed)، (Glickman:2000). وتوضح هذه الأمثلة وتبرز بوضوح تام الطابع العنيف للتجارب العسكرية في تعزيزها للإنقسام الإثني والديني، ليس في الانتقائية والتمييز في دعم الثقافة الإسلامية العربية وحسب، بل في التطرف بمصادرة حرية التعبير والاعتقاد، والحق في الحياة. ففي حين كان المسلم المتحول للمسيحية يعاقب بالقتل، فإن أسلمة المسيحي تُسخر لها القدرات والموارد وأجهزة الدولة، ويعامل عندها المسيحي المبدل دينه للإسلام معاملة من أهتدى الى الطريق الصحيح وهجر الكفر والضلال.

أما الحقبة العسكرية الثانية ما بعد انقلاب جعفر محمد نميري في مايو 1969، والتي شهدت تحولات جذرية من أقصى اليسار الى أقصى اليمين، يعد أياً من تحولاته إنقلاباً منفرداً في ذاته. فمن أميز تطورات ذلك النظام الذي فاقم إشكال الهوية الوطنية وضاعف من الفرز الإثني/ الديني، إعلانه القوانين الإسلامية والتي عرفت بقوانين سبتمبر 1983. والتي تحاليل الصادق المهدي على إلغائها بعد الانتفاضة، وهي القوانين التي اعلنت النكوص والانقلاب على التطور الإيجابي الذي استهله النميري حول علاقة الجنوب بالدولة المركزية من جهة، ومع الشمال الثقافي من جهة أخرى. حيث تمت تهدئة نسبية للصراع لفترة امتدت عشرة سنوات، هي عمر اتفاقية السلام- اتفاقية أديس أبابا 1972- والتي تمثل الفترة الوحيدة التي شهد فيها جنوب السودان قدراً من السلام والتنمية (..). كما تزامنت معها في العام 1973. صياغة أكثر دستور قائم على أسس مدنية غير دينية - شاهده السودان- (An - Na'im spring 1997). وتعود ردة النميري عن السلام وإعلانه للقوانين الإسلامية إلى خلفية التحالف السياسي الذي أستطاع عبره الخروج من مأزق معارضة الأحزاب الشمالية، وكسب به خصومه السياسيين الصادق المهدي وحسن الترابي بالصيغة التي عرفت بالمصالحة

الوطنية في العام 1977 وهو العرض الذي رفضه الحزب الاتحادي ومضى فيه لعدة أشهر الصادق المهدي ثم تراجع، بينما استفاد منه الإخوان المسلمون كلياً، وعملوا عبره على زيادة نفوذهم في أجهزة الدولة السياسية والتشريعية والتنفيذية (27: Hunwick, 1992). وبالفعل كان تأثير الترابي مباشراً في إصدار مجموعة القوانين التي أعلنها النميري. ففي أسابيع قليلة غيرت تلك القوانين كل الجوانب الرئيسية في التشريعات القائمة وأستعوض عنها بتشريعات قائمة على نصوص الشريعة الإسلامية (An - Na'im spring 1997)، وهي القوانين التي مثل إنفاذها النصر الأساسي للجبهة الإسلامية. فخلال الفترة ما بين العامين 83 - 84 طبقت الآلاف من العقوبات العامة التي شملت الجلد والبتلر للأطراف والإعدامات في محاكمات لا تتجاوز العشرة دقائق (..). كما شهدت هذه الفترة إعدام الأستاذ محمود محمد طه بتهمة الردة، وهو مؤسس حركة الإخوان الجمهوريين الإسلامية، الداعية لمواجهة تطبيق الشريعة الإسلامية (Glickman:Spring 2000).

ويرى حسن الترابي من جانب آخر أن مشاركته في السلطة مع نميري مثلت مدخلاً حيوياً في سبيل بحثهم عن شرعية لأنشطتهم، وحرصهم على السلطة لتسهيل عملهم السياسي (...) وشملت إستراتيجيتهم العمل على السيطرة على الحركة الطلابية، وتعزيز النفوذ في الجيش وفي الاتحادات النقابية والقضاء، مع النشاط الفعال في تأسيس رأس المال الإسلامي والسيطرة على المؤسسات الاقتصادية (32 - 130: Sidahmed, 1997). كذلك يقول الترابي حول استفادته من المشاركة مع النميري وتوجيه البلاد نحو الحكم الإسلامي : كنا نريد مرحلة أولى من (التمكن) تكفل لنا الدخول في الساحات

المؤثرة في مصير البلاد. وهو تمهيد لمرحلة متقدمة من (التمكين)، بمعنى (ولاية السلطان) واستكمال كل أبعاد المثال الإسلامي للمجتمع (الترابي، 1986 : 42). أما تطبيق قوانين الشريعة، التي ينظر إليها الترابي في ذات سياق التعسف والتجاوزات التي تمت فيها، سواء لحقوق المسلمين أو غير المسلمين. خاصة في عدم تسليمها بحقوق المواطنة الكاملة لغير المسلمين، كما تنص الشريعة في وضعها للتراتب الاجتماعي للمجتمعات التي تحتكم بالشريعة، والتي يأتي على قمتها المسلمون بالمكانة الشرعية الكاملة – مما يوازي المواطنة – يليهم ما يعرفون بأهل الكتاب وتكون عليهم التزامات معينة في مقابل إقامتهم في أرض الإسلام، ثم يأتي في أسفل الترتاب فئة الدهماء أو ما يعرفون بطلاب الأمان من غير الكتابيين، وهؤلاء أقل مرتبة من أهل الكتاب. وجاء إقرار الشريعة الإسلامية وتطبيقها، دون الإفصاح عن ذلك رسمياً، وهو ما صنف عليه السودانيون، وتبعه بالطبع مجموعة الإجراءات العقابية المستمدة من قوانين الشريعة، الشيء الذي ميز بصورة حادة ضد المواطنين غير المسلمين، الذين أدرجوا وتم التعامل معهم طبقاً لذلك التوصيف كمواطنين من الدرجة الثانية. لم يقتصر التمييز والانقسام الإثني/ الديني على فرض الرؤية الأحادية التي فرضت ديناً للدولة جرى تعميمه ليصبح دين للمجتمع يستند على ذات فلسفة سيادة حكم الأغلبية، بل شمل التمييز بعداً إستيعابياً كذلك، يظهر في حديث الترابي، المستشار والمنظر فكرياً خلال تلك الفترة، فالترابي ينظر إلى الوجود غير المسلم في السودان باعتباره إضافة حتمية لمشروعه الإسلامي، فهو يقول: إن جنوب السودان كان ثغرة واسعة هياها الاستعمار بمحاصرته لها وبتكييفه لها ثقافياً (...) بأن تكون دائماً سلباً على إسلام أهل السودان وخصماً على التدين (...) وتتوجه الآن طاقات من الدعوة الإسلامية ومن العمل الإسلامي (...) حتى نحيط بهذا الكيان ونجعله للإسلام لا

خصماً له (الترابي، 1986 : 76 - 77). رؤية الترابي تلك هي ما شكل لاحقاً الإستراتيجية التي سارت عليها عمليات الأسلمة والتعريب القسرية تجاه مواطني جنوب السودان وعدد من الأقاليم الأخرى التي تحظى بالتنوع الديني، منذ الانقلاب العسكري للجهة الإسلامية في 30 يونيو 1989 واستمرت حتى تاريخه.

الهوية والدولة الوطنية منذ انقلاب

يونيو 89

فيما مثلت القوانين الإسلامية في سبتمبر 1983 الانتكاسة الرئيسية لإتفاقية أديس أبابا التي حظت لأول مرة دستورياً، الاستقلال النسبي وحرية الاعتقاد والتعبير، ودرجة من خصوصية الثقافة الجنوبية، مع الالتزام بالمواطنة كمعيار للهوية الوطنية، ومن ثم توفير ضمانات الالتزام بحقوق غير المسلمين. جاءت الفترة الديمقراطية الثالثة 85 – 89 متذبذبة المواقف حيال قضية الهوية الوطنية مثل النكوص عن مطالب إلغاء قوانين الشريعة. إلا أن ذات الحقبة شهدت محاولات إيجابية، غير رسمية أو غير معتمدة من مؤسسة الدولة، مثل محاولات إعادة تعريف الهوية الوطنية والعلاقات بين الشمال والجنوب من المنظور الثقافي/ السياسي، مثلما تم في الحوار الذي تبلور عنه إعلان كوكادام في 1986، ومبادرة السلام السودانية في نوفمبر 1988، حيث جاء التقدم واضحاً في كلا الإعلانين، بما فيها إقرارهما بقضايا القوميات السودانية، ومشكلة الدين، والمشكلة الثقافية، والتعليم ووسائل الإعلام الجماهيري، وغيرها من موضوعات تم الاتفاق على تضمينها ونقاشها بصورة مستفيضة في

المؤتمر الدستوري والذي خطط له أن يضم كافة أطراف الصراع السوداني (Wondu and Lench, 2000:215-220).

وفي ظل ذلك التقدم المتأخر وبإقراره الضمني بالتنوع السوداني والعمل على تعزيزه بإزالة جذور وأثار التمييز والإقصاء والإستيعاب، جاء انقلاب الجبهة القومية الإسلامية على التجربة الديمقراطية، مستبقاً ومفضلاً الطريق أمام انعقاد المؤتمر الدستوري بأسابيع، والذي كان من شأنه قفل آخر منافذ تأجيج الحروب الأهلية في السودان بصياغة دستور دائم بمشاركة كافة القوى السودانية، وبما يتيح لها الممارسة السياسية خلال تحول ديمقراطي شامل ووفق عمليات انتخابية نزيهة وحرّة.

الجبهة الإسلامية والدولة الدينية

وتأتي أهمية التعامل مع انقلاب الجبهة الإسلامية في يونيو 89 بأن من ضمن أهدافه الاستراتيجية قطع الطريق أمام عقد المؤتمر الدستوري. لما ستحدثه نتائج ذلك المؤتمر من هزيمة وتراجع لأجندات الإسلام السياسي وهيمنة الدولة الدينية. ولزيد من المعرفة بهذه الخلفية يمكن العودة للمرجعية الفقهية لحسن الترابي باعتباره القائد والزعيم الفكري للجبهة الإسلامية، حيث يرى الترابي في قضية البناء الديمقراطي اتصالتها، بل إتحادها بقضية البناء الديني عامة في العقيدة وفي الذكر، وفي الشريعة وفي العبادة، وفي الفكر وفي العلم، وفي الأسرة وفي المجتمع، وفي الاقتصاد وفي المعاملات (قاعود، 1998: 40). لقد جاء الانقلاب العسكري في 30 يونيو 1989 معبراً بصورة مباشرة عن الأطروحات الفكرية والبرامجية للجبهة القومية الإسلامية. وقد سيطرت رؤية الانقلابيين الأحادية على مسألة الهوية الوطنية. حيث جاءت خططهم

وبرامجهم على الفهم الذي رسخته التجارب السياسية السابقة، وإن كان بقدر أكثر وضوحاً وتركيزاً، معتبرين أن الإسلام كدين للأغلبية، واللغة العربية كلغة للقرآن يمثلان الجوهر الأساسي في التعبير عن القومية السودانية، بما يتطلب تعريف النظم التشريعية والسياسية على هذا الأساس. كما رأوا ضرورة سيادة اللغة العربية على اللغات المحلية والانجليزية بافتراض أنها لغة الاستعمار. كما تعاملوا مع من أطلق عليهم صفة الأقليات إما بدمجهم في الثقافة الإسلامية المهيمنة، أو باستثنائهم عن عدد محدود من العقوبات الدينية (Lesch: 2000:113).

لقد ظلت مسألة التعدد، وقبول التعامل مع الآخر المختلف معضلة أساسية في فكر وبرامج الجبهة الإسلامية منذ تأسيسها، إلا أنها تعاضمت ومثلت إشكالية بعد هيمنة تيار الإسلام السياسي عبر الانقلاب العسكري. فبدأت الجبهة الإسلامية حكمها بمصادرة وإلغاء كافة مكونات التنوع السياسي، الثقافي، الإثني، والديني، التي يحفل بها السودان. وبدأت في تكريس رؤيتها الأيديولوجية المدعومة بوسائل العنف الرسمية التي تحتكرها الدولة، مما أكسب التجربة الطابع الشمولي منذ ميلادها. فظهرت انتهاكات حقوق الإنسان بصورة واسعة ولم تقتصر على الأنماط التقليدية من اعتقالات واغتيالات وإحالة للصالح العام. بل جاء مشروعها الأيديولوجي مستنداً على ما أطلق عليه بالمشروع الحضاري، الذي تضمن منذ بداياته مشروعات سميت بإعادة صياغة الإنسان السوداني وبناء المجتمع الرسالي، في إشارة لما أسموه بربط قيم الأرض بالسماء. ويمثل أياً من النمطين سواء في ملاحقة ومصادرة صور التعدد بمختلف وسائل العنف، أو إعادة إنتاج الفرد/ المجتمع وفق التصور الأيديولوجي/ الديني، يمثلان أعلى مراتب التسلط والقمع التي تبلغها الدولة الشمولية. فبهيمنة الجبهة

الإسلامية على كافة مقاليد الحكم أصبح دور الدولة، كما وصفه محمد السيد، العمل على إستيعاب المجتمع وهندسته إنطلاقاً من مزاعم الخطاب الأيديولوجي الإسلاموي. وغالباً ما انطوت عمليات الاستيعاب الأيديولوجي تلك على عمليات تحطيم هائلة لأقسام المجتمع السياسية والمدنية، ولضمان اقتلاع التعددية الفكرية والسياسية والثقافية، ولتمكين الدولة من الانفراد بالمجتمع (قاعود، 1998:9). وفي ظل انطلاق مناخ الاستقطاب الحاد الذي أشاعته الدولة عن طريق وسائل العنف المختلفة، وتراجعت فيه عن مهامها وتعبيرها القومي، لتصبح هوية السودان أكثر اختزالاً في تعبيرها عن المرجعية الدينية الإسلامية فقط، وأصبحت الهوية الوطنية/ القومية التي تحملها مؤسسات الدولة تتطابق مع الهوية الإسلامية. وقد مهد حسن الترابي لمثل هذه التوجهات الاستعابية قائلاً: إن مسألة القومية يمكن أن تكون بديلاً للإسلام في دول أخرى. ولكن القومية الوحيدة المتاحة في حالتنا هي في تأكيدنا على قيمنا المحلية وأصالتنا واستقلالنا عن الغرب والذي يتم عن طريق الإسلام العصري. فالإسلام هو المذهب الوحيد الذي يفيدنا كقومية (Viorst, May 95)، متعمداً في قوله أن يتجاهل ويقلل من القيم المحلية الأخرى المختلفة عن الإسلام، إضافة إلى تعمله إخفاء حقيقة أن الأصالة الدينية في السودان تعود إلى ما قبل دخول الإسلام السودان من معتقدات أفريقية ومسيحية، هذا فضلاً عن تعدد مذاهب وتجارب دخول الإسلام إلى السودان خاصة تجارب إسلام الترابي والإسلام الشعبي السابق.

لم تخفي الجبهة الإسلامية رغبتها في تطبيق الشريعة كمنهج حياة شامل في السودان، فهذا تصميم ثابت في كل وثائقها، بل حتى في تجاربها التي أتاحت لها فيها فرص التأثير المباشر على الحكم، خاصة فيما عرف بقوانين الشريعة 1983. ويريد قادة الجبهة من خلال تجربة الحكم المعاصرة التأكيد أنه بتطبيق

الشريعة تعاد لها قيمتها الرمزية. ويرون أن أهم تجلياتها تكمن في تصميم الحكام والرعية على أن يسلموا أنفسهم للإرادة الإلهية، بما يخلق الانسجام بين الإيمان والدولة والأفراد المسلمين (Sidahmed, 1997 : 222). وبذلك لا تغفل تجربة الحكم الإسلامي عن غير المسلمين. وحسب. في فرض الشريعة، بل تصور الدولة، التي تعني مؤسسات وهيئات وبرامج، وكأنها كائن ذو نزوع وميول نحو التدين والعبادة، وهي المفارقات التي ظهرت تحت زعم التأصيل. فقد أستمروا وضع التشريعات والسياسات على هذا الأساس، وبدأ كثير من المواطنين يشعرون بغريبتهم، إما بسبب حقوقهم التي أخذت في التراجع أمام آلية القهر والقمع المشرع دينياً، أو بمحاولات إعادة أسلمه المسلمين منهم وفق تصور إسلامي متشدد قياساً بما يمكن تسميته بالإسلام السوداني الشعبي، بما فيها أشكال التصوف المختلفة. أما الاغتراب الأكثر حدة فهو ما تلي عمليات الأسلمة والتعريب الثقافي القسرية التي طالت بكثافة غير المسلمين، سواء عبر السياسات والبرامج اليومية، أو في ظروف التعبئة الدينية المصاحبة للحرب الأهلية في الجنوب.

و تصاحب بالفعل مع تطبيق الشريعة، فيما يُعرف في أدبيات الجبهة الإسلامية بتنزيل الشريعة، تمييز مباشر تجاه غير المسلمين، وانتقاص من هوياتهم المحلية والوطنية، كما تضمن تجاوزات وانتهاكات مباشرة لحرياتهم وحقوقهم في الاعتقاد، والتعبير، وممارسة الحياة الخاصة، والمشاركة في الحياة العامة. فقد طبقت قانونياً تشريعات وإجراءات الشريعة على غير المسلمين في معظم أنحاء السودان، باستثناء الجنوب الجغرافي الذي عطلت فيه خمس مواد من مجموع 186 مادة في قانون الأحوال الشخصية (Lesch, 2000)، كما أن العديد من غير المسلمين قد تم إبعادهم من الخدمة المدنية والجيش والشرطة والقضاة، وتم إحلال مناصري الجبهة الإسلامية مكانهم (Glikman, Spring)

(2000). ومن ضمن السياسات غير المعلنة في التمييز ضد الوجود غير المسلم في السودان، احتكار الدولة لوسائل الإعلام الجماهيري، من ثم توظيفها للدعاية الدينية التي كثيراً ما يأتي تمييزها في مواجهة غير المسلمين أثناء عرضها للبرامج الدينية والثقافة الإسلامية عموماً، والتي تمثل النسبة الأعلى من مواد وسائل الإعلام، هذا فضلاً عن إعلام الحرب الذي يصور ما عدا المسلمين دائماً بالكفار، وأن مصيرهم النار، هذا إضافة لمظاهر التمييز الديني في وسائل الإعلام بنقل شعائر صلاة الجمعة من المساجد أسبوعياً، مع التنبيه لمواعيد الصلوات يومياً عبر جهازي الإذاعة والتلفاز. بينما البرنامج الإذاعي الأسبوعي الوحيد للكنيسة الكاثوليكية قد تم إلغاؤه من خارطة البرامج منذ العام 1992 (Lesch: 139: 2000). هذا التوجه المنهجي والمنظم من التمييز أنسحب أيضاً على الممارسات الطقسية والتعليمية والتبشيرية، فكثيراً ما قيدت الإحتفالات الدينية غير الإسلامية بالضوابط الطويلة أو منع قيامها في بعض الحالات، كما طرد العديد من القساوسة ومنع بعضهم من دخول البلاد، هذا جانب الي عمليات الأسلمة والتعريب والتي طالت المناهج التعليمية في المدارس المسيحية الخاصة.

في جنوب السودان ظل المسيحيون وأصحاب الديانات التقليدية عرضة لمجموعة واسعة من الانتهاكات والاضطهاد الديني، هذا غير ظروف الحرب وما صاحبها من مجاعات ونزوح، متزامناً معها الإهمال التاريخي من فرص التنمية الاقتصادية والاجتماعية. وقد بلغت التجاوزات مداها الأقصى بقيام نظام الحكم الإسلامي بالانتقال بالحرب الأهلية إلى مراتب من التطرف الإثني/ الديني، بلوغاً إلى مرحلة الحرب الدينية التي يعلن بسببها الجهاد في مواجهة الخصوم من حركات المقاومة المسلحة في الجنوب. وقد ساهمت عدة عوامل في مفاخرة مشكلة السودان في جنوبه في ظل نظام الحكم الإسلامي. فالطبيعة العسكرية/

الانقلابية التي بدأ بها الإسلاميون حكمهم جاءت خصماً على المبادرات المحدودة للحل السلمي في التعامل مع قضايا الحرب والسلام، هذا فضلاً عن الأساس الأيديولوجي الإسلامو-عروبي للنظام الحاكم ومشروعه الحضاري الهادف إلى صياغة الإنسان والمجتمعات السودانية، بما فيها تعامله مع الوجود غير المسلم كعائق أساسي أمام تحقيق خطط ايدولوجيتهم. بهذه الخلفية تلازمت التوجهات العسكرية/ الأمنية مع الأيديولوجية الإسلامو-عروبية، وهو ما يمثل امتداداً لرؤية قائد الحركة الإسلامية القديمة، حيث يرى الترابي: أن الأمن أول حاجات الإنسان وأكبر وظائف الدولة ولازمة قصوى لإحكام صياغة بناء حضاري، ولكن نزاع جنوب السودان ما ينفك تؤججه الحماية وتمده المكاييد الدولية (الترابي، 123 : 1988).

برؤية الترابي هذه فهو لا ينظر إلى الجنوب كمكون جغرافي اجتماعي ثقافي سوداني أصيل، بل فقط عنصراً للبناء الديني/ الأيديولوجي. ويأخذ الترابي على جنوب السودان حميته التي هي صمام أمانه الثقافي والديني الوحيد في مواجهة الاستيعاب الثقافي/ الديني، بل أكثر من ذلك حيث يرى الترابي جواز الإفراط في العنف لإعادة الجنوب للحماية الوطنية التي لا تعني عنده سوى تماثل الإسلام بالقومية السودانية، وهو ما يعبر فكرياً عن التصورات الدينية لوجود غير المسلمين فيما يفترضونه بالمجتمع المسلم، بما فيها إضافة بعد الأيديولوجية الدينية في التعامل مع الحرب الأهلية في الجنوب بإعلان الجهاد، ومن ثم تقليص فرص السلام والاستقرار السياسي والتنمية الاقتصادية (Na'im' Spring 1997). فالحق في الاستقرار والتنمية، والتمتع بالحقوق السياسية والمدنية صاحبها هدر مستمر طيلة أمد الحرب الأهلية في الجنوب، ثم جاء التصعيد والاستقطاب الديني والإثني معبراً عن هدر

إضائاً وأكثر تطرفاً. ليس فقط في مواجهة حريات التعبير والإعتقاد، أو في مواجهة الخصوم من المقاومة المسلحة، بل تجاه المواطنين السودانيين من غير المسلمين. وتجاه الشعوب السودانية ممن لا يشعر بالانتماء للايدولوجية المركزية. حيث يلاحظ علاء قاعود: أن في دلالات تطبيق الحل العسكري الصارم في الحرب الأهلية والمدعوم بإرادة دينية مزعومة، أن العمليات العسكرية للجيش في مواجهة الثورة في الجنوب تم اعتبارها نوعاً من الجهاد الإسلامي، وهو ما توسعت فيه مؤسسات الدعاية والإعلام الجماهيرية، مما جعل جنوب السودان موضوعاً للغزو الخارجي وليس جزءاً من نفس الوطن.

الأمر الثاني هو استخدام مليشيات مدنية مرتبطة أيدولوجياً بالجبهة الإسلامية، وهي ما يعرف بقوات الدفاع الشعبي (قاعود، 1998:60)، من متطوعي ومناصري الحركة الإسلامية، ومن مليشيات القبائل العربية الإسلامية المتاخمة للجنوب، ومجموعات الجنوبيين المناوئين لحركة المقاومة المسلحة في الجنوب ممن تربطهم مصالح مباشرة بالنظام الحاكم في الخرطوم، هذا إضافة للطلاب وموظفي الخدمة المدنية الذين يتم إلزامهم قسراً بالإلتحاق بهذه القوات والمليشيات (Lesch, 2000: 135). لقد تزاوجت عمليتا تجنيد وتعبئة عشرات الآلاف من المليشيات المدنية للقتال في الجنوب مع توظيف الهوية أو الايدولوجية الدينية بإعلان الجهاد، تلازمت العمليتان وفق مخطط ومنهج الايدولوجيا الإسلامو- عروبية في قيادة الحملات وعمليات الأسلمة والتعريب القسري الواسعة، خاصة في مواجهة المجموعات غير المسلمة أو غير العربية. وقد نتج عن هذه الحملات العسكرية/ الأمنية ذات الأساس والمنطلق العنصري المباشر، نتج عنها اقتراف لجرائم كبيرة بلغت مراحل الإبادة الجماعية ضد بعض الشعوب السودانية. وتمثل المنطقة والشعوب القاطنة في جبال النوبة نموذج صارخ لارتكاب

حملات الإبادة الجماعية خلال عقد التسعينات، فقد أبيت مجموعات كبيرة من مواطني وشعوب تلك المنطقة بزعم مناصرتهم لحركة المقاومة المسلحة في الجنوب أو لما أرادته الايدولوجية الحاكمة عبر سياستها المعروفة حينها بالأرض المحروقة، والتي تم عبرها إزاحة المواطنين الأصليين من أراضيهم ليعاد توطين مجموعات من القبائل العربية من الرحل المناصرين للحكومة.

إن عمليات الأسلمة والتعريب القسري تجاه المسيحيين أو أصحاب الديانات الإفريقية، أو حتي في مواجهة المجموعات الإثنية الرافضة لهيمنة الأيدولوجية الإسلامو-عروبية لم تقتصر فقط على مناطق اشتعال الحروب الأهلية في الجنوب والنيل الأزرق وكردفان، فتلازم الحرب والمجاعات المستمرة نتج عنه نزوح الملايين من المواطنين السودانيين شمالاً، دون أي إهتمام أو رعاية بتوفير الخدمات الأساسية للنازحين من قبل الدولة المركزية في الخرطوم. أما النماذج والحالات التي قامت بها السلطات المركزية بتقديم أي إعانات إنسانية ملحة، جاءت تلك المساعدات مرهونة بإرغام المحتاجين على دخول الإسلام. أو كانت ضمن منظومات الايدولوجيا الأمنية أو الاستيعابية منها. وفي نماذج أخرى تم إبعاد النازحين من معسكرات نزوحهم التلقائية الأولى ومن ثم يعاد توطينهم من جديد وفقاً لخطط ديموغرافية ممنهجة تستهدف ضمن أغراض أخرى دفعهم نحو الأسلمة والاستيعاب ضمن التوجهات العروبية بما فيها تغيير الأسماء. ويرى علاء قاعود في هذا السياق: أن الغالبية الساحقة ممن يبعدون من مناطق النزوح الأولى هم أصحاب الديانات الإفريقية والمسيحيون من سكان الجنوب الفارين من الحرب والمجاعات، ويلاحظ في عمليتي الإبعاد وإعادة التوطين الحرص على تفرغهم عشوائياً، وذلك لضمان هدم الهياكل والبنى الاجتماعية والثقافية والدينية التي نجحوا في النزوح بها في تجربة فرارهم الأولى (قاعود، 1998:36).

لقد عملت تجربة الحكم الإسلامي على تغذية وتأجيج الإستقطاب والتمييز الديني والإثني في السودان، بما فيها تقديم الصراعات الدائرة وتطويرها في اتجاه مفاخرة إشكاليات الانتماءات الوطنية. حيث ظلت التجربة السياسية الحاكمة تصر على أن الإسلام هو التعبير الوحيد والحقيقي للوجود الاجتماعي، الثقافي، ولهوية البلاد، والتعبير عن ذلك عبر مختلف مؤسسات الدولة، بما فيها تطبيق التشريعات الإسلامية على المواطنين السودانيين من غير المسلمين، أو على المواطنين من المسلمين غير الراغبين أو المتضررين من الحكم والتشريع الديني. ووفق هذه الرؤية والآليات المستخدمة من قبل المشروع السياسي الحاكم، فإن تجربته حتي الآن في تعزيز وترسيم العلاقات بين المواطن(ة) والدولة القومية لا تعمل فقط في عدم التعبير عنهم كمواطنين سودانيين، بل تعمل الدولة على تصويرهم وتقديمهم باعتبارهم سكان غير مكتملي المواطنة، أو أن مواطنتهم في مرتبة الدرجة الثانية أو الثالثة، ويحرمون وفق ذلك من حقوق التعبير والمشاركة والحق في المساهمة في تعيين وتشكيل الهوية(ات) السودانية، عبر سيرواتها وتجدها، ضمن عملية بناء وتطور المجتمع والدولة.

صراع/ تشظي الهوية(ات) وملاحم ما تبقى من سودان عام (2013)

سياق

خلص الفصل الأول إلى أن إشكالية تطور وتشكل الهوية الوطنية وماهية الدولة السودانية ما برحت تنتقل من تجربة سياسية أو أيديولوجية فاشلة إلى أخرى دون التفكير العميق وتأسيس إطار عام داعم هدفه إثراء واستيعاب التباينات وتعدد التصورات الخاصة بالإنتماء الوطني/ القومي، وغيرها من عناصر التنوع السوداني. وتمثل تجربة حكم الإسلام السياسي المعاصرة، والممتدة لنحو ربع قرن من الزمن حتى اليوم، تمثل قمة المراحل التي بلغتها الهوية(ات) السودانية من الإستقطاب والتسييس بتوظيف عنصري الهوية الدينية والإثنية وتقديم ذلك ضمن إطار الأيديولوجيا الإسلامو-عروبية بإعتبارها الهوية الوحيدة للمجتمع والدولة الوطنية.

ومثلما خُصص القسم الأول إلى تقديم سلسلة من الوقائع والأحداث، بما فيها التصورات والسياسات الراسمة لهوية الدولة والمجتمع السوداني حينها، فإن تلك الحقبة ما بين صعود الإسلام السياسي للحكم عبر انقلاب 1989 إلى تاريخ نشر الفصل الأول من هذا البحث في 2002، أفرزت وصعدت من

التساؤلات الخاصة بتطور وتمثيل ومشاركة هويات الشعوب السودانية المتعددة ضمن هوية الدولة الوطنية، وطبيعة الإطار السياسي الحاكم والمنظم لعمليات المشاركة والمساهمة في إدارة الدولة والمجتمع. ومن ضمن تساؤلات العقد الأول من حكم الإسلام السياسي حول قضية الهوية(ات) السودانية وطرائق الحكم برزت أسئلة من نوع هل ثمة حتمية تحدد مرجعية ثقافية واحدة وثابتة للدولة والمجتمع السوداني؟ وما هي الدلالات الأيدولوجية والسياسية عند توظيف مفاهيم مثل الأغلبية والأقلية في رسم هوية وتوجه وسياسات الحكم؟ وما هي الأنماط والعمليات المستخدمة في وضع أو فرض خطط الاستيعاب والاقصاء الثقافي بفرض هوية بعينها من قبل السلطات والأيدولوجية الحاكمة؟

صعود مثل تلك التساؤلات الجوهرية خلال العشرية الأولى من حكم الإسلاميين، على خلاف ما يبدو من بروزها ضمن سياق إيجابي يسعى إلى إثراء التنوع والتعدد وإسهامه ضمن قضايا البناء القومي/ الوطني وتشكيل الهوية السودانية الشاملة، صعود تلك التساؤلات جاء ضمن سياق تصعيد لحالات الاحتراب وتوظيف للعنف المنظم والمستند على عوامل الدين والإثنية كمحركات مركزية للأيدولوجية الإسلامو-عروبية ومساعدتها نحو الهيمنة التامة على الدولة وعلى المجتمع السوداني. وتمثل أزمة السودان في جنوبه، ممثلة في الحرب الأهلية ومجهودات صناعة السلام، وملحقاتها من تشابك لقضايا التنمية والمشاركة السياسية والاجتماعية والثقافية، تمثل تعبيراً ونقطة إلتقاء هامة في الإجابة على أي من تساؤلات تطور الهوية(ات) السودانية، بما فيها التطورات نحو الصراع والتشظي الماثلة الآن، وهي الأسئلة التي ما برحت تتوالد ضمن تكرار حالات العنف والحروب السودانية، ومحاولات السلام البائسة، منذ تلك الفترة ولعقد آخر من الزمان وحتى اليوم في 2013.

العام 2013 وإتساع مسرح صراع/ تنشظي الهوية(ات)

النظرة الخاطفة لمشهد الأحداث والتحويلات الايدولوجية والسياسية والمجتمعية الثقافية المهولة التي مروىمر بها سودان اليوم تشير إلى الفشل التام للعمليات المستمرة في صناعة السلام، بما فيها الصراع المسلح والحرب كآلية تستخدم أيضا كوسيلة لتحقيق السلام العادل. مشهد الفشل التام في جوهره أكبر من ذلك، فهو تعبير مباشر عن فشل الدولة ونظامها الحاكم في إعادة تعريف وتقديم الهوية(ات) السودانية كحاملة رئيسية لعملية بناء وتطوير الدولة السودانية الجامعة، بما فيها نظم الحكم والتوظيف المبدع للتنوع والتعدد السوداني.

المشهد الرئيسي في العام 2013 والذي من خلاله يمكن تتبع سيرورة تطور الهوية(ات) السودانية ودورها في عمليات بناء الدولة الوطنية يسهل ملاحظته دون عناء تقصي بحثي حول دور سياسات وعمليات الاستقطاب والتسييس الديني والإثني الحادة، المنظمة والمنفذة من قبل المؤسسات المركزية، ودورها في إتساع مساح التنشظي والانقسام السياسي والمجتمعي والثقافي، بل حتي الانقسام الجغرافي ببتير ثلث مساحة وسكان السودان الموحد بذهاب جنوب السودان دولة مستقلة في 9 يوليو 2011. إن إتساع مساحات التنشظي والصدام الشامل لا تقتصر فقط على استقلال/ انفصال جنوب السودان، بل تمتد إلى ضلوع ذات الايدولوجيا الإسلامو-عروبية الحاكمة واتهام مؤسساتها بإقتراف أفعاع الجرائم الإنسانية في تاريخ البشرية، ممثلة في جرائم الإبادة الجماعية ضد أكثر من شعب وفي أكثر من منطقة.

وقبل التفصيل في المشهدين الرئيسيين لما تبقى من السودان في 2013-وهما رفض 98,3% من مواطني جنوب السودان البقاء ضمن منظومة الايدولوجيا

الحاكمة، واتهام ذات الأيدولوجيا بما فيها رأس النظام بإقتراف أكثر الجرائم وحشيةً ورفضاً من الضمير الإنساني. وهي جريمة الإبادة الجماعية—ودلالة هذين الحدثين على ما بلغته الدولة الوطنية والهوية(ات) السودانية المكونة لها من صراعات وتشظيات تعيدها لقرون إلى الوراء قبل تشكل السودان المعاصر، في أزمان كانت شعوبه وثقافته بتعددتها الكبير أكثر تماسكاً واتساقاً بما في ذلك خلال عصور الاستعمار الأجنبي وليس أكثر صراعاً وتفككاً كما هو حادث الآن في 2013 وفي ظل الدولة الوطنية المستقلة.

ويلاحظ من مشاهد الصراع والتشظي للهوية(ات) وللدولة الوطنية اليوم في 2013 أن ذات الأزمات الإنسانية ظلت مستفحلة على مدى عقد آخر من الزمان دون أفق للحل العادل والدائم. حيث تسود التقارير والصحف والصور الإعلامية بذات مآسي القتل والقصف الجوي وتشريد النساء والأطفال والمطالبات ببعثات تقصي الحقائق الدولية للجرائم الإنسانية الخطيرة وضرورة وصول الغوث الإنساني العالمي العاجل للمحتاجين، كما يتواصل الحديث عن النزع المستمر والمتعمد لقيمة الكرامة الإنسانية للمواطن(ة) السودانية(ة) بما فيها السلب الجماعي للحق في الحياة. كل ذلك يتم في ظل ومن قبل ذات الأيدولوجية القابضة على السطة بكافة الوسائل الوحشية لما يزيد عن العقدين من الزمن ممارسة لكل ما هو منافي للأخلاق ويجرمه القانون من قمع وقهر وعنصرية، سواء في جبهات الحروب العديدة ضد مختلف شعوب السودان في أقاليم النيل الأزرق، جنوب كردفان، دارفور، أو في جبهات الحروب الأهلية غير النشطة والتي تتكامل عناصرها نحو الانفجار في شرق السودان، وفي الشمال الأقصى، بل حتي في قلب الخرطوم العاصمة.

إن إتساع دوائر العنف والصراع في العام 2013 لا يقتصر فقط على مواجهة الهويات الجغرافية والإثنية في مناطق الحرب، بل تشمل أنماطاً لم تتوقف وظلت مستمرة طيلة ربع القرن المنصرم ممثلة في العنف الممارس من ذات مؤسسات الدولة وبذات المنطلقات الأحادية والإقصائية لكل من يختلف مع المشروع الأيديولوجي الحاكم. وعلى هذا الأساس فإن الحروب المباشرة واسعة الانتشار اليوم تختلف فقط في درجاتها عن أزمات السودان الأخرى، والتي يمارس خلالها عنف الدولة والنظام وعبر مختلف الوسائل، تكثر أو تقل عن العنف المقترف في الحروب. وعليه يمكن إحصاء وفهم نماذج للعنف الأخر مثل سلب أراضي المناصرين وتهجيرهم وقتل أبنائهم في الشمال، وتسخير السياسات والإجراءات المستمرة في إفقار وزيادة معاناة مزارعي الجزيرة بتغيير القوانين وعلاقتهم التاريخية بالزراعة، مثلما يندرج ضمن مناهج العنف مصادرة حرية التعبير والصحف وإخراص المختلفين سياسياً بمنعهم من الكتابة ومصادرة الصحف، إضافة لممارسة العنصرية المباشرة وغير المباشرة في الحياة اليومية، بما فيها الحملات ضد الباعة المتجولين وضد طلاب الجامعات المركزية المنحدرين من الأقاليم المتأثرة بالحروب، وتمتد دوائر العنف المنظم عبر مواجهة المؤسسات الأمنية للهبات ومقاومة الحركات الشبابية مثل حركة قرفنا. فعنف النظام الحاكم المنظم والممنهج هو تعبير عن أزمة أيديولوجية وطريقة حكم لا ترى سوى نفسها وديمومة بقاءها، سواء عبر إقصاء الآخرين قمعاً وقهراً، أو عبر شن الحروب الإستتصالية ضد الشعوب والمواطنين السودانيين، ولا تضع أي اعتبار لهوياتهم(ن) أو انتماءاتهم(ن) المتعددة، منطلقة في ذلك من ذات جذور الأيديولوجية الإسلامية-عروبية.

الملاحظة الأخيرة في قراءة وإدراك إتساع مسرح الصراع والتشظي المرتبط بسيرورات عمليات صناعة الحرب والسلام من قبل الدولة الفاشلة في تقديم هوية شاملة تجمع وتخلق الاستقرار الدائم ممثلة في إستناد الدولة والنظام الحالي على تاريخ وفكر سياسي يختزل ويتواطأ في توصيف أزمت الحكم العميقة في السودان. ومثال لذلك ما أصبح في عرف الحقيقة يوصف بالدائرة الشريرة (إنقلاب عسكري، إنتفاضة شعبية أو ثورة تؤدي لحكم ديمقراطي سرعان ما ينجح إنقلاب عسكري آخر في القضاء عليه). هذا توصيف وتاريخ مخادع ومتواطئ يقف عند عشر الحقيقة فقط. فقضايا الحروب المستمرة وتوجيه سلاح وعنف الدولة السودانية تجاه مواطنيها وشعوبها، بل ودفعهم بقسوة للخروج عن حدودها بالإنفصال عنها هو أزمة في الحكم وفي الاستقرار وفي التعايش وفي العجز عن التقدم والنمو. وبهذا يمكن فهم سياق التشويش المتعمد حول طبيعة قضايا الحرب والسلام في التاريخ والفكر السياسي الرسمي. بأنه جزء من مساعي إطالة أمد الحرب بعزلها أو تجزئتها أو تنميطها أو عدم القبول بمداخل لحلول شاملة لها بحصرها في قوالب الجهوية والعنصرية والجغرافية. وإبعادها قدر الإمكان عن مركز السلطة أو مركز النقاء الأيديولوجي الحاكم ضمن نمط مختلف في ممارسة الإقصاء والهيمنة الأحادية.

ماذا يعني ذهاب جنوب السودان دولة مستقلة لما تبقى من السودان؟

على الرغم من إنقضاء نحو عامين منذ اختار المواطنون في جنوب السودان الانفصال عن السودان الموحد، لا زال حدث الانفصال يمثل صدمة ووصمة كبرى في حاضر ومستقبل ما تبقى من السودان، وهو أحد الحدثين الرئيسيين في السودان اليوم الذي أسميته السودان 2013، ويتحمل المسؤولية التاريخية والمباشرة عن كل منهما حزب المؤتمر الوطني وآليات عمل ايدولوجيته.

كذلك وعلى الرغم من إستناد استقلال جنوب السودان على حق ديمقراطي يتيح القانون الدولي لحقوق الإنسان، ووفقاً لمبدأ حق تقرير المصير المتفق حوله في إتفاق السلام، إلا أن دوي مقولة "لا" التي عبر بها 98.3% من مواطني الجنوب اختياراً للانفصال. تعبر بصورة أدق عن عمليات وتفاعلات وعلاقات جوهرها وشكلها سياسي، تعود إلى تاريخ عميق من المظالم الاجتماعية والثقافية والتنمية غير المتوازنة، ويعبر عنها استمرار تقاعس وضعف مشاريع البناء القومي/ الوطني منذ الإستقلال وحتى الآن في معالجة تلك المظالم، والتي بلغت قممتها خلال تجربة نحو الربع قرن من الحكم المنضرد لحزب المؤتمر الوطني

وايصاله للسودان إلى مشارف الانهيار الشامل اليوم، وبعد ترسيمه لمرحلة التقسيم والتفكك الأولى.

وغض النظر عما أضاعه السودان المتبقي من ثروات ملموسة بعد استقلال جنوبه عنه، بما فيها تسبب النظام الحاكم في فقدان الثلث مما ورثه من ثروات تاريخية وبشرية واقتصادية وجغرافية وثقافية، بما فيها 80% من غطاءه النباتي وما يحتويه من غابات وطبيعة وحيوانات نادرة ليتحول الى كيان شبه صحراوي، وفقدان لحدود مع ثلاثة من دول الجوار، واختفاء القيمة الحضارية لما تبقى من السودان كحلقة وصل بين افريقيا والمنطقة العربية من ناحية وافريقيا جنوب وشمال الصحراء من ناحية اخرى، كما تناقصت عدد المجموعات الاثنية واللغوية المكونة له وتمثل مصدر ثراء ثقافي وروحي عظيم، هذا فضلا عن فقدان نسبة 75% من النفط المنتج وذهابها للدولة الوليدة ومن ثم تاثير ذلك على الاقتصاد والمعاش اليومي للمواطنين في السودان الشمالي، غرض النظر عن فداحة ذلك الخسران المبين، إلا أن الأكثر إيلاماً وراء خسران الجنوب هو التعبير المباشر عن الفشل السياسي التام: الفشل في المعالجة والعمل من أجل البناء القومي/ الوطني، وفي ازدهار وتطوير الهويات السودانية في تنوعها وتعددتها، وفي إدارة الدولة والمجتمع والموارد، وفي كيفية الحكم. وفي صياغة ما يلائم البلاد من التشريعات وعلى مستوى الممارسات، بل حتي الفشل السياسي في إدارة وتعزيز رفاه البشر والثقافة والتنوع والوجدان.

فما ظل يغذي تصورات وممارسات الحزب الحاكم، بما فيها قيادته لعمليات الفشل السياسي المتعددة، وإصراره على الاستمرار كمعول هدم تلوح مؤشرات في تنامي الإنقسامات ومشارف الانهيار، ما يغذي تلك التصورات والسياسات يعود للمرجعية الأيدولوجية الأحادية المغلقة (أياً كانت رابطة

المصالح و/أو القيم التي تحركها) بما فيها إدعاءات الانتخاب والتماهي و التمثيل لكافة مكونات الشعوب السودانية. فرابطة مصالح / قيم حزب المؤتمر الوطني الحاكم في تصميمها وإدارتها للحكم وللدولة تفرض قسراً حالات من التماهي التام بين الدولة والحزب، وبين الحزب وتعبيرات ومعاني الوطن والقومية والأمة، والتماهي بين أيديولوجية الحزب - الإسلامو- عروبية- وتصورات " الهوية والأمة السودانية"، وأخيراً التماهي بين هذه الأحادية الإسلامو- عروبية وبين عموم شعوب الوسط والشمال النيلي، في الوقت الذي تعمل فيه هذه الايديولوجيا إما على الاستيعاب والتماهي التام معها، أو على العزلة ونفي بقية شعوب السودان ممن يقاوم أو لا تنطبق عليهم(ن) درجات وشروط التماهي تلك، مستخدمة مختلف وسائل العنف والقهر وآلة الحرب كما هو جاري الآن من حروب في " الجنوب الجديد"، متعمدة إخراس و/أو تغييب بقية شعوب السودان من وسطه وشماله النيلي، قمعاً وقهراً، بمنعها من التعبير عن رفضها أن يتم ارتكاب الجرائم وأن يقسم الوطن وأن يضع على حافة الانهيار بإسمها وبإسم ثقافاتنا في الشمال النيلي والوسط.

ذات المعاني التي يجب قراءتها وتفهمها، في سياق معرفة الايديولوجية المحفزة لعمليات الحرب والسلام وفي خلق مستويات من التماهي بينها وبين شعوب ومناطق السودان المختلفة بغرض إضاعة الحقائق وتفسيراتها. إن مادعي نسبة تكاد تكون كاملة من شعوب جنوب السودان إلى اختيار ترك السودان الكبير والذهاب عنه، هو ممارسات الجلاد الحاكم والمحتكر لمؤسسة العنف، مدفوعاً بايديولوجيته الواضحة والفاضحة عن عنصرية بنيوية وإعلان للجهاد ضد ذات مواطني الدولة. كشف وفضح ذلك التماهي المزعوم من قبل النظام الحاكم الأستاذ الحاج وراق، في ندائه ضمن نداءات المواطنين الديمقراطيين من شمال

السودان، موجها رسالته لمواطني جنوب السودان عشية الاستفتاء، قائلاً: " وإذ تتوجهون الى صناديق الاقتراع في 9 يناير، فإننا نعلم بانكم تصوتون وطائرات الانتنوف التي تقصف المستشفيات والمدارس ودور العبادة تتراعى في مخيلتكم، وسنوات المنايا والشتات تثقل على افئدتكم، ومرأى القرى المشتعلة والاشلاء المبعثرة تجعل الدمع يطفر من عيونكم، وملايين الضحايا الاعزاء والاحباب تطوف اخيلتها بكم، اننا كديمقراطيين شماليين نعلم بكل تلك الفضائع، ونقر بأنها ارتكبت باسم ثقافتنا، ونحن الآن نبرأ منها ونعتذر عنها، ونفهم كيف أن التصويت اذ يتم في هذه الظروف الطاردة والبغيضة فإنه ليس بين الوحدة والانفصال وحسب، وانما كذلك بين الكرامة والمهانة ". إنتهي.

سودان ما بعد تجربة التشطي/ التفكك الأولى

كانت عملية انتخابات ابريل/مايو 2010 بمثابة قسر لأفاق التحول الديمقراطي، ومركزيته في تحقيق السلام العادل والمحاسبة. وبإنهاء عمليات قتل آخر فرص التحول الديمقراطي، والتمهيد للانفصال السلس لجنوب السودان ومن ثم إنتهاء أجل إتفاق السلام الشامل في يوليو 2011، دون إنجاز أو إعطاء الاعتبار لعمليات سياسية هامة في الإتفاق، ويتواطؤ دولي مفضوح خاصة فيما يتعلق بالتزوير الواسع للإنتخابات، بإنقضاء كافة تلكم العمليات المصيرية بدأ حزب المؤتمر الوطني في إعادة ترميم ايدولوجيته الأشبه بالنازية في تصورات نقائها. وبدأ في التمدد والهيمنة الكاملة على مفاصل الدولة والمجتمع من جديد. حيث استهل الحزب الحاكم حقبة ما بعد استقلال الجنوب/ إنتهاء إتفاق السلام، مستنداً على مشروعية الإنتخابات "المزورة". في إعادة إنتاج نموذج حكمه خلال حقبة التسعينات بكافة ملامحه وممارساته من إقصاء للتعددية والحريات،

ورفض للتنوع الثقافي والإثني، ونشر للكرهية والعنصرية والتكفير، وإعادة تعبئة للإسلام السياسي والمليشيات الأصولية، فضلاً عن تطبيعته لانتهاكات الحقوق وللقمع وللعنف كوسائل أساسية لتثبيت المرحلة الجديدة.

لقد عادت أيديولوجيا الحزب الحاكم لعهدا الأول، فحقبة ما بعد استقلال الجنوب/ إنتهاء أجل إتفاق السلام الشامل تشهد الآن في 2013 مواصلة للسياسات والممارسات الناشطة في تخريب المؤسسات العامة، وفي تدمير التعليم والصحة والبيئة، وفي تمزيق النسيج الاجتماعي والقيمي والأخلاقي، بل أنكي من ذلك تواصلت سياسات مؤسسات الحزب الحاكم في إقرار الانتهاكات الجسيمة للحقوق، بالقدر الذي أصبحت فيه العدالة الدولية هي السبيل الوحيد لملاحقة مسؤولي وقادة النظام لما ارتكبوه من جرائم بشعة إرتقت للإبادة الجماعية.

حروب أهلية وإبادات جماعية وانقسامات مستمرة

نعم، لقد نجح إتفاق السلام الشامل بسنواته الإنتقالية الست في إيقاف نزيف الدماء التي إستمرت لنحو نصف قرن، ولكن الإتفاق فشل كذلك في تحقيق الإستقرار والسلام وفتح آفاق التطور والنماء والمشاركة. إن النظام الحاكم في الخرطوم لا تعرف مرتكزاته الايديولوجية/ السياسية أو تجربته في الحكم سوى إدمان إستخدام العنف، والعنف المنهجي في إستمرار وديمومة بقائه في السلطة. واليوم، تستمر آلة عنف الدولة/ الحزب الحاكم في إشعال وإدارة خمسة جبهات من الحروب ضد مواطني السودان في أقاليم النيل الأزرق، وجنوب كردفان/ جبال النوبة، ودارفور، وفي أبيي المختلف حول مصيرها، إضافة لجبهة من التوترات ولا احتمالات قائمة بإستمرار العودة للحرب ضد دولة الجنوب الوليدة.

ويستخدم النظام الحاكم في حروبه الدائرة الآن ذات اساليب العنف الأعمى من قصف جوي للمدنيين العزل، والقتل بالهوية، وحرق للقرى، وتسميم لأبار المياه، واغتصاب للنساء، واقتلاع للملايين من جذورهم الاجتماعية والثقافية والدفع بهم إلى حياة النزوح واللجوء، واستخدام الغذاء كسلاح بمنع وصول المساعدات الإنسانية للمحتاجين. إن حروب النظام المستمرة اليوم، والتي سبق وأن بلغت حد جرائم التطهير العرقي في جنوب السودان، قد بلغت الإبادة الجماعية الآن أيضاً في دارفور وفي النيل الأزرق وفي جنوب كردفان/ جبال النوبة. إن استمرار اقرار جرائم الإبادة الجماعية ضد مختلف الشعوب السودانية في الهوامش والأطراف الجغرافية، والبشاعات والفظائع التي تصاحبها، تكشف عن أعلى مراتب القبح الإنساني عند الحزب الحاكم في استخدامه لمناهج ولطرائق عنف لا تحدها أخلاق أو سقوف في سبيل أهداف ضئيلة مقارنة بتكلفة بلوغها. إن استمرار الإبادة الجماعية اليوم، والتحريض على ارتكابها مرة ومرة أخرى، يعتمد ذات الأسانيد الأيدولوجية والسياسات الناضجة بالإستعلاء والإقصاء الثقافي والديني والعنصري.

وتمثل قضية ارتكاب نظام المؤتمر الوطني الحاكم لجرائم الإبادة الجماعية في دارفور، وهي الحدث والمشهد الثاني الأكثر أهمية في السودان 2013، تمثل تلخيصاً لجوهر ودوافع عمليات ممارسة العنف وإشعال الحروب من قبل الايدولوجيا المحفزة والمحرضة عليها، بما فيها الاتهام المباشر لرأس الدولة ولعدد من قادة النظام باقتراح تلك الجرائم البشعة. إن تسليط الضوء والتعامل مع حدث بحجم جريمة الإبادة الجماعية في علاقاتهما مع النظام الحاكم وايدولوجيته الإسلامو-عروبية- المتهم والجاني في كل حروب وجرائم السودان لنحو عقدين ونصف- ترفع الغطاء كاملاً عن أي سند فكري، إذ يرفع عنه

الإتهام بذلك الجرم الغطاء الأخلاقي والقيمي والفكري ليبرز ضمن وحشيته وحيوانيته، إن ما يدفع ذلك النظام لتأكيد حرصه أو توهمه بالنقاء العرقي أو الديني أو الأيدولوجي يفوق النازية والصهيونية بمراحل في جرائمهما سواء في استخدام أفران إحراق اليهود أو الانتهاك المستمر لحقوق الشعب الفلسطيني. أن ما يدعو ويحرك آلة حرب حزب المؤتمر الوطني الحاكم في دارفور إلى ممارسة القتل العشوائي، والتعذيب، واغتصاب النساء اليافعات والعجزة، وحرق القرى وإلقاء الاطفال في نيرانها، ودفن آبار مياه الشرب، وتشريد الملايين نزوحاً ولجؤاً، ما يدفع آلة عنف وحرب هذا النظام لممارسة مثل هذه الفظائع والوحشية في حق من يدعي بأنهم(ن) مواطنيه، ويعمل من أجل عدم استقرارهم وسلامهم الشخصي، بما فيها الدفع بهم(ن) وبأرضهم وبقسوة الى خارج جغرافية ومجتمع — ما يدفع لذلك إنما هو النقاء الأيدولوجي العنصري المتوهم.

خاتمة: خلاصات رئيسية وتصورات لبدايات

هذه الأطروحة حول الهوية والدولة الوطنية مسرحاً للصراع والتشظي السوداني، هي إنذار وعرض حال على السواء، يروي السيورة المركبة من الفشل المستمر للدولة وللحقوى المدنية والسياسية، فشلها في إعادة تعريف وتقديم الهوية(ات) السودانية، في أدوارها المتعددة كروافع وروافد رئيسية لعملية بناء وتطوير الدولة الوطنية الحديثة، بما فيها الفشل في تحديد أطر كيفية الحكم، وفي التوظيف المبدع للتنوع السوداني، وفي ترسيم الحيز المتخيل و/أو الواقعي للعلاقة ما بين المواطن(ة) السوداني وهوية دولته بقوميتها وحداتها في تنظيم وإعمال إزدهاره وتطوره.

ملاح ومشاهد الفشل المركب والمستمر، والذي تعود بداياته الأولى إلى نحو ستة عقود منذ إعلان الاستقلال الوطني من الاستعمار الإنجليزي-المصري، بالغاً أشده بالانهيئات المتعددة وعلى مدى ربع قرن منذ العام 1989 وحتى الآن بعد إعتلاء وهيمنة الايدولوجيا الإسلامو- عروبية على الحكم. وانعكست الملاح والمشاهد الكبرى لذلك الفشل القائد للانهيئات الشامل في رفض شبه كامل لمواطني جنوب السودان البقاء ضمن منظومة ايدولوجيا النظام الحاكم

ومن ثم انقسم السودان إلى دولتين بانفصال جنوبه، إضافة لإتهام ذات الایدولوجيا ممثلة في رئيس الدولة والحزب الحاكم وقادة النظام باقتراحهم لأكثر الجرائم بربريةً ورفضاً من الضمير الإنساني وهي جريمة الإبادة الجماعية.

إن الهوية والدولة الوطنية بوصفها مسرحاً للصراع والتشظي السوداني، في ملمحه الوصفي السردى هو ليس بتأريخي- وإن خدم بعض الأغراض التوثيقية- بل جاء لإعادة إثارة وطرح مجموعة من الوقائع والمشاهد، وتفسيراً لنتائجها السياسية والاقتصادية والسوسيو- ثقافية، وبالقدر الذي يحقق أحد أهداف الأطروحة في إعادة التفكير والتحليل ومن ثم التأمل في المعالجات حول المرجعية الایدولوجية المهيمنة وآليات عمل النظام الحاكم في تنفيذها، بما فيها العوامل والديناميات المختلفة المرتبطة والمؤثرة على تشكل وتطور العلاقات الجدلية بين قضيتي الهوية(ات) السودانية والدولة الوطنية/ القومية. على هذا الأساس أبرزت الأطروحة مشهدي انفصال جنوب السودان دولةً مستقلةً وإتهام نظام الإسلام السياسي الحاكم باقتراح جرائم الإبادة الجماعية، ضمن وقائع أخرى، كعلامات شاخصه وصادمة، عبرت عما بلغته الدولة الوطنية والهوية(ات) السودانية من صراعات وتشظيات، أعادت السودان قروناً إلى الوراء وإلى قبل تشكله كدولة معاصرة. في الواقع كانت شعوبه وثقافته بتعددتها الكبير والوسيع أكثر تماسكاً واتساقاً تحت حكم دولة الإستعمار الأجنبي، وليس كما هو الآن مسرحاً مفتوحاً للصراع والتفكك في ظل ما يعرف بالدولة الوطنية المستقلة وتحت ظلال مشاريع الإسلام السياسي ودعاوى الحكم الديني والنقاء العرقي.

ما بلغه الصراع وتشظي الدولة الوطنية والهويات(ات) السودانية من مراحل قاتمة تتعثر عبرها خطى الخروج بسبب تكاثر الحطام والانهيئات ولزوجة برك العنف والدماء بسبب القتل بالهوية وبغيره، هذه الحالة من استمرار التدهور قد تدعو للركون والإستسلام وانتظار انهيار وسقوط آخر الأركان ليدخل ما تبقى من سودان إلى حقب التاريخ والحضارات المندثرة. وفي المقابل لذلك يدعو ذات الوضع الى عدم الإستسلام باستمرار المقاومة وبإزالة كافة العوامل والعناصر، من أيديولوجيات ونظم حكم وبنيات ومؤسسات وآليات وأفراد، التي أدت إلى إنحدار السودان، هوية ودولة وطنية، إلى حافة الانهيار الشامل.

إن حافة الانهيار الشامل التي يتدحرج نحوها السودان المتبقى، تشترط قبل الشروع في عمليات إعادة تعريف وتقديم الهوية(ات) السودانية ودورها في إعادة بناء وتطوير الدولة الوطنية الحديثة، تشترط التركيز وتكامل وإتحاد قوى وسبل المقاومة السودانية باختلافاتها والعمل على تفكيك والقضاء على غلظة أحادية وشمولية الأيدولوجيا الإسلامو-عروبية الحاكمة، المتسبب الأول والأوحد في بلوغ حافة الانهيار. ذلكم الشرط المسبق هو ما يمهد لعمليات إعادة تعريف بناء الدولة السودانية بهوياتها المتعددة، عبر بحث واستكشاف مختلف التصورات والمشروعات الوطنية والحديثة، مثل تصورات/ عمليات التغيير المقترحة أدناه، وبما يؤسس لإرساء دعائم عقد اجتماعي سوداني معافى يفتح الباب نحو فجر سوداني جديد.

المقترح أو التصور الأول يعلى ويحضر من أهمية وأولوية التغيير الجذري والشامل، وهي المرحلة السابقة لعملية إعادة البناء وتطوير مفاهيم الهوية والدولة. ويتقدم هذا التصور دون إغفال لإختلاف المناهج والوسائل ولمقادير ودرجات القوة وسط قوى التغيير السودانية، وبما يحفز ويدفعها نحو التوسع

والإتحاد من أجل استشراف مرحلة ما بعد التغيير وإنجاز المرحلة الأولى بجلب السلام العادل والشامل والانتقال نحو التحول الديمقراطي. ويستند المقترح الأول على رؤية المحلل والسياسي السوداني الشفيق خضر وتركيزه على: " ضرورة وموضوعية التكامل بين آليات التغيير المختلفة، وجدلية العلاقة بينها. بمعنى، من الصعب، بل ومن غير الممكن، مثلاً طرح العلاقة بين العمل السلمي والعمل المسلح بطريقة «مع أو ضد»، أو «يا هذا يا ذاك». فالقوى المصطرعة سياسياً، تسعى لحسم الصراع لصالحها، متبينة آليات عملها، وفي الغالب بحسب حدة الغبن الاجتماعي/ الإثني، وحسب الآلية التي يتبناها الآخر، بما في ذلك آلية التجاهل المستمر وعدم الاعتراف. لذلك ليس غريباً على أهل المناطق المهمشة حمل السلاح، وأن يلجأ ملاك الأراضي في الجزيرة للقضاء، ويتظاهر طلاب الجامعات ... أن التكامل بين آليات التغيير المختلفة يستطيع أن ينعش ذاكرة الناس فتتعلق الأحلام اليومية من جديد بقيم الحرية والعدالة والمساواة. إن "التصور الساعي لإتحاد وتكامل أدوار قوى التغيير السودانية لا يغفل ضرورة اندماج مبدئية الحل الشامل والقومي لكافة القضايا والأزمات السودانية عند تصميم والشروع في عملية التغيير نفسها. حيث يجب أن تلتزم عملية التغيير شمول برامجهما وخططها السياسية، بالتخلص نهائياً من منهجية الحلول والإتفاقات الجزئية والثنائية الحالية، وعدم إقصاء أي طرف، والإتساع في طرح وتقديم تصورات بالإجابات لكافة المظالم البنيوية التي تؤجج صراعات السودان المتعددة، سواء في دارفور وجنوب كردفان والنيل الأزرق، والحروب الجديدة في شمال كردفان نحو وسط السودان وذلك بابتكار منهج واحد يوحد مسارات الإتفاق السياسي حول إيقاف الحروب والإستجابة لمتطلبات وقف العنف

والاستقرار، بما فيها بلورة مشروعات حول قضايا الحكم والتغيير الديمقراطي والمحاسبة وعدالة التنمية.

أما التصورات الأخرى فهي تختلف وتعقب في تطبيقها مرحلة التغيير الجذري الشامل الواردة أعلاه، ويأتي تقديمها ضمن خلاصات و/أو خاتمة لبدييات جديدة كما تقترحها هذه الأسطر. وازعة في الاعبار اختلفاتها النوعية وعلى مستوى الدرجة بينها في اقترح واستكشاف المشروعات الهادفة إلى دعم عملية إعادة تعريف وبناء وتقديم الهوية(ات) السودانية في سياق أدوار جديدة، رئيسية ومتعددة، من أجل بناء وتطوير الدولة الوطنية السودانية الحديثة،

ويسعى التصور الأول لاستكشاف وتقديم مقترحات حول العلاقة الجدلية بين الهوية الدينية، كعنصر متشابك في تكوين الهويات السودانية، وتصورات إعادة بناء الدولة الوطنية. ويأتي استكشاف هذا التصور كرد فعل أولي وحتمي في مساعي التعامل مع خبرة هيمنة الدولة الدينية والإسلام السياسي الحالية وما تمثله من قضية مركزية في التخطيط لقضايا الهوية والدولة الوطنية. وتأتي في هذا السياق تصورات الفكر الجمهوري حول قضية الدين والسياسة. حيث ينطلق الفكر الجمهوري في رؤيته من فرضية الإصلاح الديني ككل ورؤيته بأن الشريعة الإسلامية بصورتها النصية لا تلبى إحتياجات وقضايا العصر، وهو ما يوقع التجارب الحاكمة إسلامياً في جملة من التناقضات مع الواقع المتجدد، بما فيها التعسف تجاه الآخر المختلف دينياً والتمييز وانتهاك الحقوق الأساسية. ويصور الجمهوريون قضية الهوية في السودان بالقول إن غير المسلمين ليسوا بالضرورة معترضين على إلتزام الأحزاب السياسية الشمالية بالإسلام، بشرط ألا يؤدي تطبيقه إلى إنتهاك الحقوق الأساسية لغير المسلمين كمواطنين متساوين في وطنهم (Hunwick, 1992:30)، كما أن للمجتمعات المسلمة الحق في أن تبعد

حكوماتها التي تعبر عن إعتقاداتها، دون رفض أو إنكار لحقوق غير المسلمين في تقرير مصيرهم، مع اشتراط أن تقوم الدولة بحماية وتأمين حرية التعبير وتكوين الجمعيات، التي تمثل الضمان الأساسي لحرية الفكر والإعتقاد (An - Na'im spring 1997). وعلى الرغم من التصور المتقدم والاكتر مدنية للفكر الجمهوري في معالجة علاقة الهوية الدينية بتكوين الدولة ودورها في تنظيم العلاقات، والاستبعاد الكامل لقوانين الشريعة الإسلامية وتجاوز ظروف الزمان والمكان لها، إلا أن مختلف تجارب وتصورات الإسلام السياسي والتي تتأسس على مبدأ الأغلبية، فإن خطابها وآلياتها لا يمكنها الفكك من أن تنشط وتفعّل المناخ الديني في كلياته والذي يعتبر الإسلام ظاهرة شاملة لكل أوجه الحياة، يصنف المواطنين على درجة إلتزامهم به، قريباً أو بعداً، مسلمين أو غيرهم. وعلى هذا الأساس، ومهما وضع من نصوص وآليات لحماية حقوق الآخرين، فإن مبدأ غالبية المسلمين تضعف فرص التعدد، حتي داخل غالبية المسلمين أنفسهم ممن لا يرغب ولكن لا يقوى على الجهر برفض سيادة حق الأغلبية المسلمة، هذا فضلاً عن تقديم حقوق المساواة والمشاركة والتعبير ضمن هذا التصور باعتبارها منحة أو تصديقاً من الغالبية.

على ضوء تجارب السودان الحالية والمعاصرة وضرورة ضبط علاقة الهوية الدينية بالسياسة وبالدولة، فإن تحليلات وتصورات الفكر الجمهوري في دحضها ورفضها للشريعة الإسلامية تبدو أكثر من ملائمة، مع ضرورة تلقيح تصوراتها بالإعلاء ووضع مبدأ المواطنة كهوية مركزية يكفل عبرها التمتع بكافة الحقوق دون أي تمييز بسبب العقيدة أو الدين، وتتأسس عليها الطبيعة المدنية للدولة السودانية بقوانينها وقواعدها الواضحة في مكافحة استغلال الدين في السياسة أو التمييز بين المواطنين على أي أساس ديني سواء بإصدار أي تشريعات

تنتقص من حقوق المواطنة المتساوية أو تنتقص أو تتعارض مع المواثيق الدولية لحقوق الإنسان، أو تنتهك حيدة وموضوعية أجهزة ومؤسسات الدولة وتوظيفها لأغراض الدين.

التصور الثاني حول العلاقة للهوية(ات) السودانية وإسهامها في عمليات إعادة تعريف وبناء الدولة الوطنية/ القومية يستند على نظرية وحقائق التنوع التاريخي والمعاصر للتركيبة الثقافية- الاجتماعية السودانية. حيث يعتمد هذا التصور في تكامله مع المقترح أعلاه على رؤى وتجارب المفكر السوداني جون قرنق دي مبيور وتأسيسه لمفهوم عدم وجود أي حتميات لمحطات تاريخية يبتدئ عندها التاريخ الثقافي- الاجتماعي للسودان، وأن ما يبرز جلياً من خصائص وصفات للتعدد المعاصر يعود لتنوع مصادره وأبعاده الموعلة في التاريخ البعيد. صلاحية وجدارة نظرية التنوع التاريخي والمعاصر في التعبير ومعالجة الإشكالات العميقة لسودان اليوم، بما فيه إيقاف إنهار ما تبقى منه تشمل كذلك إشتباكها مع قضايا تلازم الإنتماء الوطني مع الإنتماء الثقافي- الاجتماعي على نحو عال من التكامل. فتحقق الإنتماء للهوية(ات) الثقافية، الإثنية، الدينية الخاصة أو الفردية للمجموعات منفردة تمثل نقطة البداية الضرورية لتشكيل ولإنتماء للهوية الوطنية الجامعة بتعبيراتها الجمعية أو القومية. حيث ينطلق دور هذه الهوية الجمعية الشاملة في طريق تشكيل الدولة الوطنية/ القومية، ينطلق من حقيقة استمراريتها في التشكل والإتساع في ضم مختلف الهويات والعوامل/ العناصر المتعددة المكونة لها، بما يؤهلها في ممارسة أدوار الحفاظ والحماية وتعزيز المتساوي والعدل لمكوناتها الفردية - مجموع الثقافات منفردة - وبما يثرى ويطور من الوجود الجمعي لها وإنعكاساته في بناء وتطور الدولة الوطنية السودانية الحديثة. عندها يمكن الحديث عن هوية الدولة الجديدة والتعبير عن ذلك بأنها متعددة

الثقافات والإثنيات والأديان واللغات، وتتأسس هويتها السودانية على رابطة جامعة قائمة على مكونات السودان الثقافية وأبعاده الجغرافية وإرثه الحضارى الممتد الى نحو سبعة الف عام.

التصور أو المقترح الثالث والأخير، والذي يتكامل ويعتمد بصورة متبادلة مع ما سبق من تصورات ومقترحات، يعمل على توفير وتأمين الحد الأدنى من فرص تحقق شروط المساواة والعدالة، بما فيها من مواثيق وآليات مراقبة وتعزيز وتنفيذ. حيث ينبني هذا التصور على إلزامية تطبيق شرعة حقوق الإنسان الدولية وآلياتها الخاصة بحماية وتعزيز الحقوق وتحقيق العدالة والمحاسبة، بما فيها الإلتزام بالمعاهدات والآليات التي تتصدى لأنماط الانتهاكات والجرائم الجسيمة التي ظلت ترتكب في السودان، وبصورة أخص جريمة الإبادة الجماعية. ويندرج تحت هذا التصور والداعي لتحقيق شروط المساواة والعدالة، الميزات التي يمكن لحقوق الإنسان والحريات الأساسية وشروط تحقق المحاسبة والعدالة من لعبها والإسهام بها ضمن عمليات إعادة بناء الدولة السودانية الحديثة وتحقيق شروط إسهام كافة الهويات السودانية في تلك العمليات بقدر من المساواة والحرية وعدالة المشاركة.

يستند التصور الخاص بتضمين مبدئية قضايا حقوق الإنسان والعدالة باعتبارها من الركائز الرئيسية لبناء الهوية والدولة الوطنية/ القومية الحديثة في السودان، يستند على النصوص التفصيلية الواردة في وثيقة الفجر الجديد والتي طورتها واعتمدتها قوى التغيير السياسية والمدنية في يناير 2013، ممثلة في أحزاب قوى الإجماع الوطني والحركات السياسية المكونة للجهة الثورية السودانية، فضلاً عن منظمات المجتمع المدني والحركات الشبابية والنسوية الديمقراطية المستقلة. ويأتي تبني النصوص الواردة في ميثاق الفجر الجديد

ليس فقط للتأكيد عليها وتوثيقاً لاعتمادها من قبل القوى السودانية، بل أيضاً لما تضمنته من رؤية غير مسبوقة بسقف حقوقي متقدم، ولاستجابتها ومواجهتها في إخلاص ومبدئية واضحة للسجل المخزي والقاتم لأوضاع حقوق الإنسان ولغياب العدالة والمحاسبة على مدى ربع القرن من حكم وهيمنة المشروع الإسلامو-عروبي للنظام الحاكم من الخرطوم. بهذه الخلفية، يتكامل التصور الثالث المقترح هنا مع التصورات السابقة، خاصة في اعتقاده بأن إلزام الدولة السودانية الحديثة بمبادئ وقيم حقوق الإنسان المتعارف عليها عالمياً، وبصورة خاصة موثاق حقوق النساء والأقليات، وإقرار المواطنة المتساوية بتأكيد على مبدئية ترسيخ قيم العدالة والمحاسبة، بما فيها مفاهيم وآليات العدالة الانتقالية وبما يتسق مع السياق السوداني، بوضع حد لظاهرة الإفلات من العقاب بالمحاسبة على إقتراف الجرائم الجسيمة وانتهاكات القانون الدولي الإنساني والقانون الدولي لحقوق الإنسان. ويرى في هذا السياق المقترح المقدم هنا، يرى ضرورة:

(1) الإلغاء الفوري لكافة القوانين المقيدة للحريات، وتلك التي تتعارض مع المواثيق الدولية لحقوق الإنسان، وسن تشريعات بديلة ذات طابع ديمقراطي... بما فيها التوقيع والمصادقة على المواثيق الدولية والاقليمية التي تعاقب على جرائم التعذيب والتمييز والإضطهاد، والمواثيق التي تجرم ارتكاب الجرائم والانتهاكات الجسيمة للقانون الدولي الإنساني والقانون الدولي لحقوق الإنسان، بما فيها نظام روما الأساسي المنشئ للمحكمة الجنائية الدولية، وأن يتم التعامل مع كافة الحقوق والحريات المضمنة في الإتفاقيات والمعاهدات الدولية والمصادق عليها من قبل الدولة السودانية كجزء لا يتجزأ من النظام العدلي والتشريعي.

- (2) تحقيق العدالة بمحاسبة المتهمين بارتكاب جرائم خطيرة مثل الإبادة الجماعية والجرائم ضد الإنسانية وجرائم الحرب، وتقديمهم لمحاكمات عادلة وطنية ودولية، وبما يوقف ظاهرة الإفلات من العقاب... والتصدي للسياسات والمؤسسات التي قادت إلى الانتهاكات الجسيمة لحقوق الانسان ليس فقط عبر تطبيق المسؤولية الجنائية مثل التعاون الإيجابي مع المحكمة الجنائية الدولية وتسليم المطلوبين للمثول أمام العدالة الدولية، بل بالتصدي ومواجهة المسؤوليات السياسية والاجتماعية والثقافية والمعنوية والأخلاقية.
- (3) ترسيم جريمة الإبادة الجماعية كواقعة مركزية ارتكبتها وأسس لها نظام المؤتمر الوطني، والعمل على تضمين المخازي الكبرى لتلك الجريمة في المناهج والمقررات الدراسية، وبثها عبر وسائل الاعلام، وتشكيل الخطاب العام المعبر عن هوية السودان بتعدد أديانه وثقافته وإثنياته، ولوثق للجرائم الكبرى بمختلف الوسائل مثل المتاحف القومية، بما يمنع وقوعها مرة أخرى.
- (4) مواجهة ثقافة الإستعلاء والعنصرية بإصدار قوانين تجرم الإساءات العنصرية وتعاقب على إنكار وقوع الجرائم الإبادة الجماعية التي ارتكبتها نظام المؤتمر الوطني.
- (5) تأسيس نظم للعدالة الانتقالية، بما يضمن إنصاف الناجين وتوفير التعويض والمساعدة على التعافي وتضميد الجراح، وتأسيس مؤسسات الاعتراف والاعتذار وطلب الصفح بما يتسق مع السياقات السودانية (نماذج الحقيقة والمصالحة في جنوب إفريقيا والإنصاف بالمغرب)، على ألا تتخذ آليات العدالة الانتقالية كمنهجية للإفلات من العقاب.

المصادر

أولاً: المصادر العربية

- إبراهيم، طه (1998)، الهوية وعلاقة الدين بالدولة، مركز الدراسات السودانية، الرباط.
- البغدادي، عبد اللطيف (1993)، الوحدة الوطنية ومشكلة الأقليات في إفريقيا، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.
- الصاوي، عبد العزيز، (1993)، أزمة المصير السوداني: مناقشات حول المجتمع والتاريخ والسياسة، القاهرة، مركز الدراسات السودانية.
- الترابي، حسن (1988)، الحركة الإسلامية في السودان، الكويت، دار القلم
- حرير، شريف وتيرجي، (1997). السودان الانهيار أو النهضة، القاهرة، مركز الدراسات السودانية.
- قاعود، علاء، (1998)، الشمولية الدينية وحقوق الإنسان: حالة السودان 89-1994 القاهرة، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان.
- كمبر، الواصل (1998)، جون قرنق: رؤيته للسودان الجديد، القاهرة، المجموعة الاستشارية لتحليل السياسات واستراتيجيات التنمية.

ثانياً: المصادر الانجليزية

- An-Na'im, Abdullahi. (Spring, 97), Reforming Islam .Harvard review .vol .10 issue 2,p. 24-29
- -Deng, Francis (1973).Dynamics of identification: A basis for national integration in Sudan. Khartoum, Khartoum UP
- Glikman ,Harvy .(spring ,2000).Islamism in Sudan, Orbis, Vol.44 ,Issue 2.p.267-282
- Hunwick, john O. (1992) .Religion and National Integration in Africa. Evanston .Northwestern UP
- -Lesch, Ann mosely. (2000). The Sudan: Contested National Identities .oxford, James Curry ltd
- Sidahmed, Abdel Salam,(1997).Politics and Islam in Contemporary Sudan .Richmond, Crzon press.
- Vorst, Milton,(may, june 95). Sudan Islamic Experiment .foreign affairs ,Vol.74.Issue3,p.45-59
- Wondo, Steven &lesch, Ann (2000) .Battle for Peace in Sudan. Mary land .American up