

شجرة نسب الغول في مشكل "الهوية الثقافية" وحقوق الإنسان في السودان

أطروحة في كون الغول الإسلامي لم يهبط علينا من السماء

عبد الله بولا*

كتبت هذه الدراسة في عام 1996، وقدمت في المؤتمر الذي أقامه فرع المنظمة السودانية لحقوق الإنسان بهولندا، بمدينة لاهاي. وقد نشرت نسخ منها في عدد من المجلات والجراند، بعضها بأذن مني، وأغلبها من غير علمي. وقد أصابها في كل هذه النسخ وابل من أخطاء الطباعة والإخراج الجسيمة، فيما عدا النسخة التي نشرتها مجلة "الطريق" التي تصدرها رابطة الديمقراطيين السودانيين بألمانيا (التي لم تنج مع ذلك من بعض الأخطاء "الطفيفة"). وبما أنني شديد الانزعاج من الأخطاء المطبعية، ومن نشر كتاباتي من غير علمي، فقد أسعدني قرار القائمين على إنزال النصوص في المجلة أن يكون نشر المساهمات فيها بنظام PDF لحمايتها من النقل المُتفحّم والمرتجل. وقد رأيت أن أحافظ على النص الذي كتب في عام 1996 كما هو، فيما عدا بعض التعديلات والتصويبات "الطفيفة" (حقيقة)، وبعض إضافات قليلة هنا وهناك، غير ذات أثر في اتصال النص بسياقاته التاريخية. وأود بهذه المناسبة إخطار القراء والقارئات بأن النص المنشور في هذه المجلة هو عندي الصيغة الأكثر اكتمالاً، وهو الوحيد الذي أتحمل مسؤولية نسبته إلى.

غرض هذه الورقة هو، كما يُستشف من عنوانها، تقصي أصول انتهاكات حقوق الإنسان في السودان في وجوهها المتعلقة بمشكل "الهوية الثقافية" وهو المشكل الذي اصطلحت معظم الأطراف، المحتربة والمتصالحة معاً، على كونه أحد العناصر الرئيسية التي ولدت النزاعات والحروب الأهلية القائمة في بلادنا منذ عشية الاستقلال، إن لم نقل إنه العنصر الرئيس بين جملة العناصر الأخرى. سأحدث هنا إذن عن انتهاكات حقوق الإنسان في "ظل" النظام الدكتاتوري الراهن، لكنني سأحدث عنها من زاوية تختلف عن الزوايا التي اعتدنا النظر إليه منها والتي تتلخص في وصف بشاعة ممارسات النظام في هذا الخصوص، وعرض قوائم الانتهاكات، وشجبها وفضحها وإدانتها، وتقديم الشواهد الدامغة على بلوغ النظام أقصى الغايات في الجرم والاستبداد وعدم المبالاة بكل المبادئ "الإنسانية"، والأعراف والاتفاقيات الدولية، المتصلة بالحقوق الأساسية للإنسان والمواطن. لا تطرق



ورقتي الموضوع من هذه الزاوية، ليس لأن هذا قليل الأهمية، وإنما لأن هناك من هم أكثر مني قدرةً على الوفاء به. ومن ثم فإنني أحصر قلبي في مجال تخصصي الذي هو فلسفة وعلم اجتماع الثقافة. والمواجهات القائمة بين المؤسسات والتكوينات والتيارات المختلفة التي تشكل قوام الحقل الثقافي في السودان على مستويات، الخطاب والممارسة. وسأتعرض بصفة خاصةً للدور "المتميز" الذي لعبه ويلعبه الإسلاميون في تأجيج واتساع حركة هذه الانتهاكات للحقوق الأساسية للثقافات غير العربية والإسلامية. بيد أنني هنا أيضاً لا أتوقف عند مستوى الفضح والإدانة لممارسات النظام، وإنما أذهب إلى محاولة الكشف عما أسميه بـ "البنية الأساسية لانتهاكات حقوق الإنسان في السودان". وأعني بذلك البنية الذهنية المفاهيمية الاجتماعية، والثقافية، والنفسية، والسياسية، القائمة في مجتمعنا من قبل استيلاء الإسلاميين على السلطة، والتي شكلت قواعد داعمة ومستودعات ومخابئ أمنة للطاقة العدوانية، وهيأت ظروفاً نفسية مواتية لانتهاكات حقوق الإنسان التي نرى تجلياتها المفجعة في ممارسات النظام الراهن. ذلك أن الغول كما ألمحت في عنوان هذه الورقة لم يقع علينا من السماء: إنه الثمرة "الطبيعية" لمفاهيم وممارسات قامت عليها مؤسسات بعينها وظل يدعمها ويطورها ويرعاها القطاع الغالب من "قادة الرأي" السياسي والثقافي والاجتماعي في بلادنا. ومن رأيي أن "جهود هذه المؤسسات وصفوتها القائدة" في هزيمة كل محاولة لتأسيس راسخ لحقوق الإنسان في السودان وإجهاضه في كل لحظة تخلقت فيها أجنته (بعد الاستقلال 1956 وبعد ثورة أكتوبر 1964، وانتفاضة مارس 1985) قد أَلْفَحَتْ فَحَبَلَتْ فولدت الغول الإسلامي الذي ظل بدوره يتخلق في أحشائها ويتزعم في أروقتها ويتمتع بحمايتها.

السودان، كما هو معروف، بلدٌ واسع الأرجاء، هو أكبر قطر في أفريقيا. ويتميز بتنوع هائل على صعيد التكوين العرقي والثقافي (أكثر من 500 مجموعة ثقافية-عرقية وأكثر من 150 لغة). وبدلاً من أن يصبح هذا التنوع مصدراً للغنى والخصوبة والازدهار، فقد صار منذ عشية الاستقلال السياسي مصدراً للغبن والشقاق، والنزاعات، التي لا تمثل حالات توقفها إلا فترات هدنة لاستعدادات أكبر، والتزود لمزيد من الشراسة، في التهميش والإقصاء، والعنف والافتتال.

أدخل مباشرةً في صلب موضوعي، فأقول إن سؤال "الهوية الثقافية الوطنية" قد بدأ بروزه بنداً في أجنحة هموم المثقفين الشماليين منذ الثلاثينيات في أعقاب هزيمة "ثورة 1924"، أما المثقفون الجنوبيون فقد بدأت ملامح مفاهيمهم حول هوية إقليمهم الثقافية تأخذ ملامح محددة قبيل الاستقلال. وقد جاءت صور التعبير عن مطلب الهوية الثقافية المتميزة لتكوينات عرقية - ثقافية أخرى، في شرق البلاد وغربها وشمالها الأقصى، متأخراً نسبياً. ولن يتسع المجال هنا بالطبع للتفصيل في تاريخ نشأة مفاهيم "الهوية" المتعددة في تجلياتها المعقدة في البنيات التي تشكل نسيج الحقل الثقافي في السودان. أجمل القول في أن الشماليين الـ "عربسلايين" قد صدروا عن تعريفٍ لهوية السودان الثقافية باعتبارها عربية - إسلامية في أساسها. بينما اعتبرتها جمهرة المثقفين الجنوبيين، والتكوينات غير العربية الأخرى هوية إفريقية لا جدال فيها. وهذه بالطبع صورة تخطيطية هيكلية. فالواقع العيني التجريبي أعقد بكثير من كل "التجريدات" النظرية مهما كان حظها من تحري الدقة. وسأكتفي من أمر هذا التعقيد بالتسليم بأن الواقع التجريبي يشهد على أن الحياة الثقافية والسياسية في السودان لم تخل في أي وقت من الأوقات من رجال ونساء، بل ومن مؤسسات سياسية واجتماعية نظرت إلى مسألة الهوية بمنظورات لم تفتقر تماماً للتمييز، ولم تخطئ دائماً تقدير تعقيد "مكونات" الحقل الثقافي



واستعصاء حركة جدله. بيد أن الأمر لا يتعلق في هذا المستوى سوى بأقلية ضئيلة ظلت وما تزال عرضةً لصورٍ مختلفاتٍ من الإقصاء والمنع والقمع السافر والمستتر بسبب رؤيتها هذه بالذات. ولم يكن بدُّ من أن تُعطي هذه المنهجيات التبسيطية العوجاء في النظر في مسألة "الهوية"، ثماراً مريرة في المستويين السياسي والاجتماعي، من التشكك والتعصب واحتقار الآخر ورفضه وإقصائه، ربما قُلت لدى جميع الأطراف، مع تفاوتٍ في درجات المسؤولية. وأن تقضي من ثم إلى نتيجتها المنطقية "الضرورية" من التعبير عن منتهى الرغبة في نفي الآخر وهي الحرب.

وعلى الرغم من أنني لا أستشعر رغبة ولا أرى سبباً لإعفاء أي طرف من الأطراف التي تتبنى هذه الرؤية العوجاء لمشكل الهوية من النقد، فإنني لا أجد مناصاً من تحميل المسؤولية الرئيسية للممسكين بمقاليذ سلطات ومؤسسات الثقافة والسياسة، والاقتصاد، والدولة، في الشمال العربي الإسلامي. فإذا استقام لهذه المنهجية التوفيق، فإنني سأعكف في الصفحات التالية على تقديم عرضٍ لعيناتٍ مختارة من أطروحات بعض "قادة الرأي" الثقافي والسياسي المسيطر، وعيناتٍ من واقع الممارسة العملية السياسية والاجتماعية الرسمية والشعبية، في بلادنا، مما هو عظيم الدلالة على الاستهانة بحقوق الإنسان والمواطن، ومما يعتقد كاتب هذه الورقة أنه قد ساهم بصورةٍ كبيرة في التمهيد لميلاد الغول.

كتب محمد أحمد المحجوب، وهو واحد من أميز قادة الرأي السياسي والثقافي لحزب الأمة في الفترة الواقعة بين نيل الاستقلال (1956) وانقلاب مايو (1969)، في مقالة له ذائعة الصيت عنونها "الحركة الفكرية في السودان إلى أين يجب أن تتجه؟": "من كل ما تقدم نرى أن عقلية هذا الجيل الحاضر خلاصة حضارات متعددة، متشابهة ومتنافرة، وثقافاتٍ هي في الواقع الأساس لكل التراث الفكري الموجود في العالم. كما أنها وليدة عقائد دينية منها الوثني والنصراني والإسلامي. ولكن الأمر الذي لا شك فيه هو أن الثقافة العربية هي الغالبة، أو على الأقل هي التي تستحوذ على ألباب القارئ وتتأثر بها عقليات الكاتبين، كما أن الدين الإسلامي الحنيف هو دين الغالبية الساحقة في هذه البلاد. وهو الدين الذي قبلته وتقبله قبائل الجنوب الوثنية بسرعةٍ مدهشةٍ، ويتجاوب مع طبائعها ولا غرابة في ذلك فهو دين الفطرة "إن الدين عند الله الإسلام". وإنه ليجمل بي أن أعقد فصلاً خاصاً عن أثر الثقافة العربية والدين الإسلامي في العقلية السودانية، تماماً للبحث وقرباً من المرمى النهائي الذي يجب أن تتجه صوبه الحركة الفكرية في هذه البلاد حتى تأتي بالفائدة المطلوبة، وتتحقق آمال المخلصين المتفانين من أصحاب المثل العليا من أبنائها البررة" (1). ربما كان من دواعي الإنصاف أن نحمد للمحجوب "انفتاح أفاقه"، لما أبداه من "الانتباه" و"الاعتبار" لوجود مكون في "العقلية السودانية" أسماه ب"خلاصة حضارات متعددة، متشابهة ومتنافرة، وثقافاتٍ هي في الواقع الأساس لكل التراث الفكري الموجود في العالم". ومع ذلك فلعله لا يفوت على فطنة القارئ المنتبه أن المحجوب لا يتوقف كثيراً عند مساهمات الثقافات السودانية غير العربية الإسلامية باعتبارها هي أيضاً عناصر مكونة في "التراث الفكري الموجود في العالم". إنه في الواقع لا يهتم بها إلا في أفق تبشيري ديني وثقافي يفصح عنه بهذه العبارات الإحتفائية، عن "الحماسة المدهشة" التي زعمها لـ "قبائل الجنوب الوثنية" في الإقبال على الدين الإسلامي. وأضيف استطراداً أن القبائل "الوثنية" التي يهنئ المحجوب نفسه ويهنئ رهطه من غلاة العروبيين الإسلاميين على تسارعها في الإقبال على الإسلام، هي نفسها التي خاضت، لمدة تناهز الأربعين عاماً، حرباً ضروساً كان وما زال، أحد أسبابها الرئيسية تمسكها



بثقافتها وأديانها المحلية ورفضها لبرنامج التعريب والأسلمة القسريين، سواء كان ذلك بالمدفع أو بالكلام المعسول. وليس من حاجة إلى التخريج والتأويل في مقاصد المحجوب (ورهطه) فهو يخبر عنها بنفسه، وبطلاقة تامة، فيكتب في مكان آخر، من نفس المقال: "إن المثل الأعلى للحركة الفكرية في هذه البلاد هو أن تكون حركة تحترم شعائر الدين الإسلامي الحنيف. وتعمل على هداة، وأن تكون عربية المظهر في لغتها وذوقها مستلهمة في كل ذلك تاريخ هذه البلاد الماضي والحاضر، مستعينة بطبيعتها وتقاليد وأخلاق أهلها، متسامية بكل ذلك نحو إيجاد أدب قومي صحيح. وتنقلب فيما بعد هذه الحركة الأدبية إلى حركة سياسية تؤدي إلى استقلال هذه البلاد سياسياً، واجتماعياً وفكرياً." (2) لعل الوضوح قد اكتمل هنا من أن المحجوب لا يرى في تراث الثقافات السودانية غير العربية الإسلامية، سوى عاهاتٍ يقتضي الأمر الواقع الاعتراف بها في مضمار خطة متدرجة ووثيدة نحو الإسلام والتعريب. وهو للأسف ليس الوحيد الذي يصدر عن هذه العقيدة. فهذا في الواقع موقفٌ ثابتٌ وصريح في أجندة الفئات المحافظة الغالبة بين حملة الثقافة العربية الإسلامية في السودان. بل لعل المحجوب، كما رأينا آنفاً، من أصحاب الخطاب "المعتدل" نسبياً في جمهرة دعواتها المحدثين. بيد أن الأمر لا يقف عند هذا الحد. فنحن نقع في الأدبيات الوطنية للأجيال السابقة لجيل المحجوب من مثقفي حركة التحرر الوطني السودانية المنتمين للثقافة العربية الإسلامية، على غياب يكاد أن يكون كاملاً للوعي بالانتماء للثقافات الإفريقية، ولا ينبو من ذلك حتى أصحاب الاتجاهات الراديكالية الأكثر استنارة بينهم. ولعل أسطع الأمثلة في هذا الخصوص الشاعر العظيم والذي هو واحد من الرموز الكبرى في حركة الثقافة الوطنية الحديثة في السودان، أعني خليل فرح. فالمرء لا يقع في كل عمله الشعري المكرس جله لتمجيد الخصال والقيم الخلقية الوطنية لشعب السودان على نامة من الاعتداد برموز الثقافات السودانية غير العربية. مع أن الخليل من أصلٍ نوبي (محسي)!! ففي قصيدة له قوية الدلالة على ما نحن بصده من تحليل عنوانها "وطني"، يعتد فيها الخليل بكرم الأصول السودانية، لا يورد الخليل اسم سلفٍ إفريقي واحدٍ ولا حتى من أسلافه مؤسسي الممالك النوبية العظيمة الذائعة الصيت، ولعله لم ينتبه لذلك أصلاً ولم يخطر له على بال. وهذا أنكأ. فقد نسب الخليل كل الخصال التي جاءت موضوعاً للتمجيد في قصيدته إلى جدٍ من أجداد العرب: ربيعة وعامر وإياد... إلخ (3).

ولست على يقينٍ قوي من أن "الأجيال" اللاحقة من حملة الثقافة العربية الإسلامية قد أكتملت لها إحسان "الصنيع" في محاولاتها تقويم اعوجاج منهجية رؤية مشكل "الهوية"، على الرغم من الجهود المقدرة التي بذلتها لتجاوز مزلق السابقين. وسوف نجد أن "الأب الروحي" لحركة الحداثة الشعرية في السودان محمد المهدي المجذوب، الذي انشغل كثيراً وبصدق لا مرأى فيه، بموضوع اعتبار المكون الزنجي، بالذات، في مسألة الهوية الثقافية السودانية، لم يوفق في مسعاه لتأسيس رؤية للزوج تليق بإرادة رد الاعتبار. فالمجذوب، الذي هو، في اعتقادي، أحد شعراء العربية العظام على إطلاق العبارة، وهو من عُرف بالسماحة وسعة الأفق والقدرة على اتخاذ المواقف الواضحة الشجاعة، هو أول من جرؤ في أبناء جيله من قبيل "أولاد العرب" على أن يدعي جهرةً لأصولٍ زنجية في جملة تكوينه. وهذه تحتاج إلى شجاعة كبيرة في بلد يتبرأ فيه الناس من "العرق" الزنجي تبرؤهم من الجذام. ففي قصيدته الشهيرة "فجرُ كذوب" يقول المجذوب:

عندي من الزنج أعراقٌ معاندةٌ وإن تشدق في أشعاري العرب (4).

ومع ذلك فإن لوحة إعلان المجذوب المجلجل هذا عن أعراقه الزنجية تبدو لي مليئةً بالثقوب لدى



النظر إليها عن قرب. فالمجنوب يكوّن عن الزوج في شعره الذي أراد به امتداحهم، صورةً لا أظنها مشرفةً جداً. فهو ينشد في قصيدته "انطلاق" التي يكثر الاستشهاد بها في مضمار تأكيد أصالة زنوجيات المجنوب وسدادها في مسعى لم شمل الهوية:

وليتي في الزوج ولي ربابٌ تميل بها خطاي وتستقيم
أجمشهُ فيجفل وهو يشكو كما يشكو من الحمة السقيم
وأجترعُ المريسة في الحواني وأهذر لا الأم ولا ألوم
وأصرعُ في الطريق وفي عيوني غيوم السكر والطرب الغشوم
طليق لا تقيدني قريش بأناسب الكرام ولا تميم (5)

ولا أحسب أن ثمة مرآة ممكن من أن هذه هي صورة "العبد السكران الخفيف العقل" التي تكونها الثقافة العربية السودانية عن الزوج. وهي عين الصورة التي "قننها" وأكدها مؤسس علم الاجتماع العربي الإسلامي الشهير ابن خلدون. بيد أن المجنوب أقامها هنا مقام المدح. ولست أشك في حسن مقاصد المجنوب بأي حال من الأحوال. إلا أن الزعم بأنه قد استقام له تأسيس موقف نقدي مبرر من رؤية الثقافة العربية السائدة للزوج، فقول لا أساس له من واقع بنية النص ولا من سياق الواقع الاجتماعي والنفسي المحيط بالنص. ولا أصل لها قبل وفوق ذلك في واقع الحضارات والثقافات الزنجية التي تعرف للجد والحزم نماذج باهرة بقدر ما تعرف في مقامات الفرح والطلاق. وإن كان لرؤية المجنوب هذه من أصل، ففي هواجس الشاعر وتشهياته واستقرار رؤى الثقافة العربية العميقة في لا وعيه مما لا مجال لمناقشته باستفاضة هنا (6).

ولم يكن حظ شعراء مدرسة الغابة والصحراء (7) من التوفيق في لم ما انفرط من عقد هذه "الهوية" الشقية الصعبة أوفر من حظ المجنوب. فقد اختار هؤلاء سنار، عاصمة أول مملكة إسلامية سودانية ملوكها من أصول زنجية، بوتقة ومصهرًا لصناعة الهوية. واختاروها مرجعًا ونموذجًا يحتذى "لاستعادة الدم الإفريقي" الذي يجري "في عروق الثقافة السودانية"، ولتصحيح معادلة الهوية التي عالجها السابقون باختلال كبير حين أهملوا مكوناتها الزنجية. (8)

لدى الوهلة الأولى يبدو هذا المشروع متمسكاً معافى من أدواء المركزية الذاتية للثقافة المسيطرة. بيد أن النظر الفاحص يكشف عن بقاء رؤى الثقافة العربية الإسلامية بكامل عدتها وعتادها في أجندة هؤلاء الشعراء وفي تعبيرهم. فالشاهد أن سنار كانت مكاناً مميزاً للهوية العربية الإسلامية. "وطنٌ للعروبة في قلب إفريقيا" (9) على حد عبارة محمد المكي إبراهيم أحد أميز شعراء هذه المدرسة. ولا عبرة بأن ملوكها كانوا زوجاً فقد كان وعيهم في الواقع عروبياً، حتى أنهم "انتحلوا" لأنفسهم نسباً عربياً قرشياً (أمويًا). ومع ذلك، فليس هذا أهم ما يمكن أن يؤخذ في الدلالة على مجافة التوفيق لهذه المعالجة لموضوع "الهوية" الثقافية السودانية من جانب شعراء "الغابة والصحراء". وسأتفق مع عبد الله علي إبراهيم في أن اضطراب منطق هذه المدرسة، وفساد ججاجها، يلتزمان أصلاً في أطروحة الهجنة "الأفروعرابية" التي اقترحها هؤلاء الشعراء أجندةً لتصالح الدغل والبادية. فهذه الأطروحة تجرد أجندة المشروع المقترح من كل مجال لوجود أو لتفاوض ثقافي سوداني ممكن، خارج إطار الهجنة العربية الزنجية. فليس فيها مجال لصفة الإفريقية إلا وهي زنجية، وليس فيها مجال حتى لخيار هوية زنجية مستقلة تتطور في مسار لـ "التوق والترميز" مستقلة عن الاشتغال بثقافة



الهجنة، وليس ضدها بالضرورة. فالمشروع بكلمة واحدة لا مجال فيه لمشروعية الاختلاف ثم البقاء ضمن الوطن الواحد. وهو يقترح اكتمال الهجنة "شرطاً" لسلامة الهوية وسلامة الثقافة الوطنية من الشقاق. ولعبد الله في ذلك كلمة طريفة وصائبة حيث كتب: "فقد تلزم الجنوبيين ضرورات التماسك القومي إلى اكتساب اللغة العربية أو عادة عربية إسلامية. غير أنهم سيقاومون كل ميل لجعلهم يتبنون النسبة العربية إلى جانب نسبتهم الإفريقية المؤكدة. وستبدو لهم الدعوة إلى إعادة إنتاجهم، عبر التمازج الثقافي كطبعة لاحقة لإنسان سنار، نوعاً من الغش الثقافي لا الحوار. فالجنوبيون محاذيرهم كثيرة، الصادق منها والمخترع، حيال عرب الشمال. وهذه المحاذير واضحة في دلالات الازدراء التي تجري بها كلمة عربي على ألسنتهم. بل إن بعضهم لا يزال يحدس أن أفضل المخارج لمسألة السودان أن يحزم عرب حفايتهم ويقطعوا البحر الأحمر. وهذا اعتقاد بعيد بما لا يقارن مع النسبة الجزئية إلى العرب التي تقدمها لهم الأفرو عربية". (10)

من وجه آخر في وجوه "الحيل الذهنية" العديدة التي تقترحها الأفرو عربية الجامعة للخروج من مأزق الهوية المستشكلة بلا ثمن، تطرح جمهرة "دعاة السنارية"، العريضة، نموذج سنار باعتباره قد بلغ الغاية من صور التعايش السلمي والقبول الطوعي للأخر المختلف (تقرأ غير العربي المسلم، والزنجي بالذات). وهذه مقولة يحتاج التسليم بها إلى قفزات عالية وطويلة فوق حقائق الواقع التجريبي، وحقائق الوثائق التاريخية السنارية نفسها. فأقل ما يمكن أن يقال في هذا الخصوص أن سنار كانت، في جملة ما كانته من حسن وقبيح، مثلها مثل كافة "بلاد الله"، سوقاً، لتجارة الرقيق فيها نصيب لا يمكن إنكاره، إلى جانب التجارات الأخرى، التي منها تجارة النقي. ولم تمنع إحداهما الأخرى. فإلى جانب الوثيقة التي أوردها أبو سليم وسبولندق، التي تتناول علاقات الرق في مجتمع سنار، فإن كتاب الطبقات الشهير لود ضيف الله يحتوي على "أبناء عن الرقيق منثور في ثنايا تراجمه لأعلام ذلك العهد، في أكثر من ثلاثين موضعاً بين ص 59 و ص 361"، كما لاحظ "نقد" في كتابه "علاقات الرق في المجتمع السوداني" (11). وأخشى أن يحتج علينا أحد بحجة "المعاملة الحسنة" المفترض أن الرقيق كانوا يلقونها في مجتمع سنار الصوفي "القائم على مبدأ كرامة الإنسان في الإسلام الحق". وسيكفي في بيان بطلان مثل هذه الحجة ما أورده ود ضيف الله في ترجمة الشيخ حمد النحلان "شايب الصوفية" كما كان يُسمى كناية عن جلال مكانته بين القوم. وقد كان نموذجاً في الزهد والورع. فقد جاء في ترجمته له إنه "كان يابساً من اللحم والدم (...). وسموه الناس النحلان فخرج من الدنيا وقال فتحت باب الله وقلت باب المخلوقين لا يقبل الهدية ولا له جاه ولا شفاعة عند السلطنة ولا له حرفة من زراعة وتجارة ولا يكتب الحجب كعادة الأولياء" (12). ومع ذلك فقد رد النحلان على أحد مقادير الملك بادي الأحمر حين هدده بالقتل "تقتلني يا عبد كاز قيل يا أكال الضبابية". وقد شرحها البروفيسير يوسف فضل محقق الطبقات بأنها "موضع في كردفان يقطنها عبيد لا سادة لهم وهم أحط درجة في نظر رصفائهم المنتمين إلى سادتهم" (13). فالشيخ حمد النحلان لم يمنعه زهده وورعه من أن يأخذ بمعايير أهل زمانه من أحكام القيمة المسيئة وأقصاها أن يكون الإنسان "عبداً مطلقاً لا سيد له". وأضيف استطراداً أن وضعية "العبد المطلق" أو "العبد الطبيعي" الذي لم يقع في الأسر ولم يعرف تجربة العبودية الفعلية هي صفة تخص بها ثقافة أولاد العرب في السودان الزنوج على وجه الحصر. فالزنجي في هذه الثقافة عبد لمجرد أنه زنجي. هو عبد بمحض طبيعته مما يمكن ترجمته إلى الإنجليزية ب أو بعبارة أدق، مما يجعل من أكثر من نصف أهل البلاد "عبيداً



بالضرورة الطبيعية". ويلاحظ القارئ المنتبه للطبقات السهلة والطلاقة اللتان تجري بهما كلمتي "عبد" و"خادم" عند ود ضيف الله. وليس من معنى كبير بالطبع لتقريع ود ضيف الله، أو من ترجم لهم من رجال الطبقات، على أمر كان في زمانهم من أمور علاقات الإنتاج "الطبيعية" وعلى أحكام قيمة كانت تجري مجرى المسلمات. أما أن يقال إن سنار كانت نموذجاً يحتذى في أدب التسامح (على علات العبارة) وأن تقترح "إعادة طبع إنسانها" برنامجاً لسلامة "الهوية" ونجاتها من أسباب الشقاق، فلا. هل يجوز أن نرد هذا الخيار قليل التوفيق لسنار مرجعاً لسداد مسعى الهوية إلى بؤس معرفة شعراء الغابة والصحراء "بالثقافة العربية الإسلامية التي هربوا منها (...)" أو بالثقافة الإفريقية التي هربوا إليها" كما رأى عبد الله علي إبراهيم؟ (14) هذا سائغٌ عندي في حدود سياق مرحلة شرح الشباب من سيرة ومسيرة أولئك الشعراء، وهو من غير شك وجه من وجوه المشكل المنهجي. بيد أنني أميل إلى الاعتقاد، إلى جانب ذلك، بأن أمرهم قد انطوى أيضاً على تبسيطية مؤسفة في صناعة وصياغة المفاهيم الفلسفية والنقدية، ميزت جُل أداء "متقفي" الشريحة الغالبة من ذلك الجيل من "أولاد العرب" (15) "الأفندويين" ثمار السودنة العرجاء، وصناع أيديولوجيتها حسيرة البصر، مما ليس هنا مجال للتفصيل فيه. وأنا لا أقول بذلك دون شعور بالأسف والمرارة يقاسان بالتقدير الكبير الذي أكنه لمواهبهم الفنية وسموق قاماتهم الشعرية. كما أنني لا أتهم بأي حال من الأحوال طبيعة مقاصدهم، التي ربما اعتقدت بأنها تحتوي على قدر كبير من الإرادة الخيرة.

تتحول هذه التبسيطية إلى خفة وإستخفاف بالثقافات السودانية غير العربية الإسلامية والاستعلاء الصريح عليها عند من أسميهم هنا، مع عبد الله، "فريق الغلاة" من أهل النعرة العربية الإسلامية الجامعة في الحقلين الثقافي والسياسي في السودان فيما يتصل بتعريف هويته الثقافية. فقد انطوت كل البرامج والسياسات الثقافية للأنظمة السياسية السودانية المتعاقبة التي كانوا من سدنتها، على مشروع صريح أو "مضمّر" للتعريب الشامل. وهذا للأسف ليس كل ما في الأمر. فالأدهى والأكثر من ذلك إن هذا المشروع، المعتل في حد ذاته، كان يجري تحقيقه عبر حملة ضروس من الإساءات والحط من قدر اللغات والثقافات السودانية المحلية حفلت بها منابر رسمية، وتداولتها السنة وكتابات، وتقارير، و"دراسات" نفر من المشتغلين بقضايا التعبير اللغوي في صلتها ب"الهوية"، ومن المتخصصين في مسائل التخطيط الثقافي، والتعليم والإعلام، في كثير من الأحيان. وسأحاول هنا أن أعطي من الأمثلة ما يسمح به الحيز.

ففي إطار مؤتمر سُمي، من فرط سوء الكيل، ب "مؤتمر التفاعل بين الثقافات السودانية" عقد بالخرطوم في عام 1979، جاء في ورقة قدمها شاعران شابان يميلان إلى الحركة الإسلامية "الحداثية"، هما مصطفى طيب الأسماء وأبو بكر الشنقيطي: "ينبغي أن نعطي المزيد من الاهتمام للغة العربية حتى تصبح لغة البلاد المهيمنة (كما لو أن الحال لم تكن كذلك بالفعل)، وأن تعبر اللغات [السودانية] الأخرى من خلالها (كذا!) إن الحواجز النفسية التي أدت بنا إلى مواجهاتٍ دائمةٍ ينبغي تجاوزها بإقامة منابر مشتركة للحوار بين المثقفين الشماليين والجنوبيين، وحتى نضع حداً للتعسف والتعصب القبلي". (16) ففي مفكرة هذين الشاعرين تبدو "الحواجز" بين جنوب السودان وشماله خلواً من كل واقعية، إنها ليست حتى تاريخية، تنتمي إلى "ماضٍ" لم يعد يشرف أحداً كما يزعم آخرون، بل هي "نفسية": مجرد صنف في صنوف الأوهام. بيد أنهما إذ يقترحان على حملة اللغات السودانية هذا الضرب من "الأخوة" القائم على حظوة العربية واستعلانها، فإنما يؤكدان أن



"الحوارج" قائمة بالفعل في قلب الواقع، وأنها تنمو وتتغذى من هذه الخيلاء العمياء التي يحاول هؤلاء المنظرين الشوفينيين تغليفها ب"الكلام المعسول".

على عكس ذلك يبدو الدكتور أبوسم، (الأستاذ بالجامعة الإسلامية آنذاك)، أكثر تحديداً وحادية في الإعلان عن قناعته بدونية اللغات السودانية المحلية، ومستغنياً عن التزويق والزرر كثة. فهو يصرح في مقالة نشرها في مجلة الثقافة السودانية، جعل عنوانها "اللغات أو اللهجات المحلية": "إن التعصب القبلي ليس هو العائق الوحيد الذي يعرقل مسيرة الوحدة الوطنية في السودان، فهناك عائق آخر ليس أقل ضرراً ذلك هو العائق الذي تمثله اللغات أو اللهجات المحلية. ومع ذلك، (يستدرك الدكتور أبو سم مطمئناً قراءه) فإن هذا العائق لن يكون صعب التخطي، إذ أن اللغات المحلية (وقد حزم أمره على أن يسميها لغات هذه المرة) ليست لغات علم ولا لغات خطابة. إنها ليست سوى رطانات. كما أنها ليست مكتوبة، وهي مخترقة بكلمات وتعابير عربية عديدة". ومن ثم فإن الكاتب يخلص إلى هذا الاستنتاج البارح: "إنها إذن لا تمثل خطراً حقيقياً (على العربية بمعنى أن محوها لن يكون مهمة صعبة) *". هذا فضلاً عن أن اللغة العربية هي وسيلة الاتصال الوحيدة بين القبائل السودانية المختلفة، أو هذا على الأقل ما ينبغي أن يكون" (17). سأبدأ بلفت النظر إلى هذا الاستنتاج الذي فارق المقدمات تماماً وهدمها هدماً، فبينما تقوم المقدمة الأساسية على خطورة "العائق الذي تمثله اللغات المحلية" في وجه "الوحدة الوطنية"، ينتهي الاستنتاج إلى نفي أي خطر لشأنها. أقول ذلك لا لأنني أشاطر الكاتب رأيه البائس، وإنما لأبين أيضاً عن بؤس عنايته ببسائط المنطق. وهذه حال كل هؤلاء "الكتاب" الذي يصدر عن إيديولوجية الخيلاء العرقية الثقافية والذين يفكرون كيفما اتفق بحكم شاكلة تدريبهم وشواغلهم وغاياتهم نفسها، التي ليس من بينها إتقان الفكرة وسد المخرج السهلة عليها. ويتبدى هذا الضرب من التفكير "العشوائي الغاشم" في الإهمال التام للضوابط المنهجية الأولية مثل العناية باتساق المقدمات والنتائج. ومن ذلك أيضاً قلة العناية بالتعريف، فالدكتور أبو سم لا يقف ولا لبرهة عند التمييز بين تعريف اللهجة واللغة، بما أن قناعته قد "استقامت" على أن اللغات المحلية لا وزن لها، وأنها "ليست سوى رطانات" محكوم عليها بالانقراض. وليس من فائدة تُرجى من "إهدار الوقت" في درسها، وتصنيفها، والتمييز في أمر مكوناتها. وهو يسمح لنفسه بطلاقه يحسد عليها بإصدار أحكام قيمة قاطعة على خصائص وقيمة لغات لا يعرفها. هذا فضلاً عما تُنبئ عنه أحكامه بذاتها من انقطاع مطلق عن مباحث علوم اللغة الحديثة التي لم تعد مناهجها ومكتشفاتها تسمح بالقول بعجز بنيوي في أي لغة من لغات البشر عن الأداء العلمي والأدبي والخطاب المبين في مختلف وجوه المعرفة. ومع ذلك فإنه ليؤسفني أن ألاحظ أن أصوات قليلة جداً في حركتنا الثقافية والسياسية قد ارتفعت معارضة وناقدة لهذا الاتجاه البالغ الإضرار بمبحث اللغة ومبحث "الهوية" ومبحث الوحدة في بلادنا. بل لقد "انتهى" الأمر في هذا المبحث، إلى تبني الجماهرة الغالبة من حملة اللغات السودانية غير العربية إلى قبول توصيف لغاتها ب"الرطانة"، وفي هذه الجماهرة مثقفون يعتد بمساهماتهم في ما خلا ذلك من أمر مباحث "الهوية" والوحدة. وهذا بابٌ في لؤم الحال عريض. إلا أن دواعي الأسف في مبحث "الهوية" في حركتنا الثقافية والسياسية لا تعرف حدوداً فيما يبدو، فهي مثل سيف تيمورلنك لا تنجو منه رأس، إلا على استثناء قليل جداً. فقد طالت الرؤوس الفارغة والرؤوس المليئة معاً. ولن يتسع الحيز هنا إلا لاستشهادات قليلة من خطاب بعض رموز حركتنا الثقافية، ممن يحظون باحترام واسع بسبب جلاء مواقفهم فيما يتصل بالديمقراطية الثقافية، وسداد رؤاهم لموضوعة التعدد



في كثير من جوانبها. ومع ذلك...!

للشاعر الكاتب والسياسي المرموق صلاح أحمد إبراهيم، الذي لا يطال الشك عندي احترامه الجم للثقافات السودانية غير العربية، مع ذلك، كلمة يكثر الاستشهاد بها هي "نحن عرب العرب" (18)*، وهي في الأصل عنوان مقالة جاءت رداً على كلمة الشاعر النور عثمان أبكر التي اشتهرت هي الأخرى في زمانها، وما تزال، وهي المقالة التي عنوانها "لست عربياً ولكن..." (19)*. وقد هيأت لي ظروف إقامتي في باريس فرصة لعلاقة قري حميمة من صلاح، فسألته عن كنه تلك الكلمة، المسرفة في اعتقادي، فأخبر صلاح عن أنها "وليدة ثورة الغضب على ما جاء في كلمة النور "المعرضة"، على حد تعبيره، من حملة معادية للعرب وشامتة بهم في أعقاب هزيمة 1967". واعتقدت حينها، وما أزال، أن صلاحاً يلتمس الأعداء عن شطط عبارته وجفاء تأويله لمقاصد النور دون جدوى. وصلاح "نوبي الأصل (دنقلاوي)، فهو، في جانب من "كينونته" مثل النور "ليس عربياً ولكن...". وفي مقابلة شهيرة أجرتها معه صحيفة الشرق الأوسط، صرح صلاح قائلاً: "أنا الهجين عنتره". ويبدو لي أن بين "الهجين عنتره" و "نحن عرب العرب" مساحة من السديم في وعي صلاح المتصل بالهوية، وفي وعي نفر كثير من أبناء وبنات جيله من مثقفي ومتققات اليسار الديمقراطي في السودان، معفاة من النظر النقدي تستقر فيها أحكام ثقافة "الشمال" العربية الإسلامية السائدة المستعيلة في أمن وأمان. فعند صلاح العروبة هي اللغة والثقافة لا غير. وهذه رؤية تجب مشكلات ومعضلات وجراحات واقعية كثيرة مما يحنّج عليه صلاح نفسه.

وفي مستوى أكثر تعقيداً من تعبير مساحة السديم هذه يأتي تأمين عبد الله علي إبراهيم، على جلال مساهمته وفراستها في مضمار مبحث الهوية في السودان، على كلمة صلاح السالفة في حوار أجرته مجلة الثقافة السودانية مع مجموعة مثقفين من المشتغلين بمبحث الهوية كان عبد الله ضمنهم (20). وعلى الرغم من أن ضمير الجماعة المتكلمة ("نحن") لا يحمل نفس الدلالة عند صلاح وعند عبد الله، فهو مطلق عند الأول، بينما هو عند الثاني مقيدٌ بدلالة حملة الثقافة العربية وحدها، إلا أنه ينطوي عند كليهما على "غفلة ما" أو على "سهو" عن جوانب مستشكلة عديدة في مسألة "الهوية". ليس أكثرها استشكالا كون ثقافة الجماعة العربية والمستعربة لا تحددها اللغة والاختيار وحدهما كما عند عبد الله، ولا يحددها الدين واللسان وبعض الدماء، على وجه الحصر، كما عند صلاح. فالدين واللسان والنشأة في المؤسسات التعليمية الفرنسية، وبطاقة الجنسية، وعضوية البرلمان، لم تجعل من الشاعر والمفكر المارتينيكي أيمي سيزير، وهو بشهادة كل معاصريه من أعلم الناس بالفرنسية، أقول، لم يجعل منه كل ذلك فرنسياً يؤخذ مأخذ الجد، حتى من قبيل السلطات الفرنسية نفسها (من وراء الستار). (وسيزير على كل حال لم يدع الفرنسية بل قاوم الدعوة إليها في ضراوة شبابه وحزم كهولته، وإن خفت عنده حميتها "الآن"). وقد عرض ادعاء "الفرنسية" ليوبولد سدار سنغور، الشاعر المفوه المتقن لفصاحة الفرنسية والممسك بجوامع الكلم منها، لسخرية مريرة من الأفارقة والفرنسيين معاً. ليس هذا حال معظم الجماعة العربية في السودان من دون شك، بيد أن الغلو في نسبتها العربية عندما يصل إلى حد يجعل منا "عرب العرب" فلا بد من أنه ينصب محفة خصبة من السديم صالحة لأن تنبت على تربتها غلة وافرة من بذور مغالطة النفس ومغالطة الواقع. وقد أصر صلاح ذات مرة في حوار له معي حول "الموسيقى السودانية"، وهو يعني موسيقى الوسط المدينة "الغالبية" ذات البنية الخماسية



المعروفة، هي موسيقى عربية أماً وأباً. وتمسك صلاح باعتقاده أن البنية الخماسية هي عين البنية الموسيقية العربية!! هذا مع أن صلاحاً لا علم له في مسائل الموسيقى لا من باب الهواية والممارسة "الجرندية" الحميمة مثلي، ولا من باب التحصيل العلمي، وهذا مشهدٌ في انتزاع خلوص العروبة لثقافة الشمال السوداني بأي ثمن. هذا بينما لم ينظر عبد الله، على دقة تحريه، في مكونات البنية الثقافية، في مكونات البنية الثقافية الأخرى من غير لغة الكلام، وأعني الموسيقى والتشكيل والعمارة، حين قطع مع صلاح بكوننا "عرب العرب". وفي الموضوع جوانب أخرى كثيرة من الأمر، شأنكة التعقيد لا مجال لها في هذا الحيز. وفي ظني أنه من مساحة السديم هذه صدرت عن صلاح وعبد الله مواقف من سلطة الغول الإسلامي لا تزال مبعث حيرة، وأسف، وغضبٍ من جمهرة قرائهما وأصدقائهما وصديقاتهما.

وفي حفلٍ أقيم بجامعة السوربون الجديدة على شرف كاتبنا الكبير الطيب صالح، كان لي شرف حضوره، أعلن الطيب بصوت جهير عن اعتقاده الجازم بأن اللغة العربية هي أجمل لغات الأرض طراً. وأردف الطيب مؤكداً "أنني على معرفة جيدة بالإنجليزية، كما أن معرفتي بالفرنسية لا بأس بها، ومع ذلك أؤكد بأنه لا وجود للغة تضارع العربية في جمالها وبلاغتها!! وللطيب من منطلقه هذا، موقفٌ مشهورٌ من مفهوم الهوية السودانية عبر عنه في أكثر من منبر فقد جاء في لقاء أجرته معه جريدة السياسة (1987): "أعتقد أن كل الأطراف الموجودة على الساحة يجب أن تفهم أن العنصر الرئيسي للعلاقات هو العربي الإسلامي. ونحن (مجاملة للجنوبيين) نقول العربي الإفريقي. ثم ما الذي يضير الجنوبيين من ربطهم بالحضارة العربية" (21) الذي يقول هذا هو نفس الطيب صالح الذي تساءل "من أين أتى هؤلاء الناس!!" إن الذي يضير الجنوبيين من "ربطهم" بالحضارة العربية الإسلامية، بالصورة التي يقترحها العروبيون ومنهم الطيب، هو ببساطة محو إبداعية ثقافية توارثوها وطوروها جيلاً عن جيل، عبر عشرات القرون من الصراع والتوافق مع الوسط الطبيعي والاجتماعي المحيط. هذا كل ما يضيرهم وهو فيما يبدو مما لا قيمة له عند الطيب، على الرغم من جفاء هذه العبارة في حق كاتبنا الكبير. بيد أن مَنْ يعتقد أن لغته أجمل لغات العالم طراً لا يملك إلا أن يندهش من إعراض الآخرين عن قبول هيمنتها على واقعهم الثقافي. "من أين أتى هؤلاء الناس؟! من حق القارئ أن يحتج على هذه الشواهد ويضعفها قولاً بأنها تعبيرٌ عن مواقف أشخاص وتقديراتٍ فردية. وسيكون لزاماً عليّ وأنا أقر بوجاهة هذه الملاحظة المنهجية، أن أقف على شيء من خطاب المؤسسات. وأخشى أن لا يكون خطابها أوفر حظاً من التوفيق.

جاء في كتاب أصدرته وزارة الاستعلامات والعمل على عهد الفريق إبراهيم عبود (1958-1964)، سُمي بـ "كتاب الحقائق الأساسية [في مسألة ثقافات جنوب السودان والسياسة اللغوية]"، عن لغات الإقليم "أن مساهمتها لا يمكن أن يُعلى من قدرها" فهي "تفتقد إلى الخلفية الثقافية الغنية والتراث المكتوب" بالمقارنة مع "العربية الغنية ذات الخلفية الثقافية العالية" (22). وقد علق عبد الله علي إبراهيم على هذه المقارنة الشوفينية السقيمة بقوله "هذه المقارنة ليست من التحضر في شيء. وليس غريباً أنها استبطنت التبشير التمديني للاستعمار والنازية". واستطرد يوضح خلو وفاض مروجي هذه الأحكام الجاهلة والتبسيطية "وعلم الفلكلور والتاريخ واللغة مدين لمثل هذه اللغات وتراثها بالشيء الكثير. فعبر محاولة كتابة تاريخ إفريقيا قبل دخول الاستعمار توصل علم التاريخ إلى الروايات الشفاهية كمصدرٍ معتمد وموثوق به. لقد عقدت الدهشة السنة المؤرخين وهم يتوصلون



إلى النظام المتقن الذي أودعت فيه الأجيال الإفريقية تاريخها للأجيال [اللاحقة] وصانته بذكاء من التلف والإهمال في غياب الكتابة. وقد دحض علم التاريخ في إفريقيا خرافة الارتباط الذي لا فكاك منه بين الحس بالتاريخ (وهو حس الثقافة) وبين التدوين. (23). (أين هذا القول الجليل المنصف الباسل في حق اللغات السودانية غير المكتوبة، وفي حق التراث الشفاهي لكل ثقافتنا بما فيها العربية، من موضة التشنيع العارمة بتراث المشافهة، وتحميلها كل تبعات "قصور" "المتقنين"؟ وهي الموضة التي سادت واستطالت، وأرغت وأزبدت، خلال الثمانينيات والتسعينيات على السنة وأقلام إيديولوجي "مافية مافي"، وأضلت جمهوراً واسعاً من الشبان والشابات، ممن ساروا وسرن في معيبتها. "من أين أتى هؤلاء الناس؟!").

ويقول عبد الله في مضممار تفكيك حجج الزاعمين بعدم صلاحية اللغات السودانية "المحلية" "كوسيط جامع للتعليم" على حد تعبيره، ومنهم واضعو كتاب الحقائق الأساسية "يقول واضعو كتاب الحقائق الأساسية بأهلية اللغة العربية كوسيط جامع للتعليم: لأن اللغات المحلية تفتقر للخلفية الثقافية الغنية والتراث المكتوب، ولذلك كان استخدام تلك اللغات كوسائط للتعليم محدوداً جداً في السنتين الأول [بين]، على خلاف العربي الذي يتمتع بخلفية عالية القدر". وعلق عبد الله: "ليس من العلم في شيء استعداد واضعي [هذا] الكتاب البت الحاسم المعجل في غنى أو فقر تراث لغات غير مكتوبة باعترافهم" (24). وردّ هذه الفتوى الجارحة إلى جهل واضعي الكتاب بواقع اللغات السودانية وتاريخها. وأضاف معلقاً على ذلك: "فليس ميزة الجهل بأن بعض اللغات مثل التبادوي (البجا)، التي ربما حسبها واضعو الكتاب في عداد الموتى، قد كتبت بأبجدية رومانية منذ أن بدأت دراستها في أوائل القرن التاسع عشر" (25).

في الفترة الديمقراطية التي أعقبت ثورة أكتوبر (1964) كان رئيس الوزراء محمد أحمد المحجوب (ورئيس الوزراء في مقام المؤسسات) يتولى بنفسه السخرية من أعضاء البرلمان الذين يلحنون في نطق العربية بسبب من أنها ليست لغتهم الأم. وقد ذكر عبد الله في سياق شواهد تنبيهه إلى مخاطر إعلان لغة ما، في بلد متعدد الثقافات، لغة رسمية بنص الدستور، بسخرية المجذوب الشهيرة من "أحد النواب البرلمانين المعارضين" حين نطق كلمة القروض بما أملاه عليه النظام الصوتي للغة الفور فصدرت منه كأنها "القرود". وعلق عبد الله بأن من يذكر هذه الواقعة "لا بد أن يتدبر أمر اللغة الرسمية بطول بال، حتى لا تصبح متنفساً للاستعلاء القومي" (26) ومما لا شك فيه أن غاية المحجوب الأساسية كانت تسخيف الانتقادات التي كانوا يوجهونها لحكومته ودمغهم بصورة من يعجز عن الإفصاح. بيد أنه ليس من قبيل المصادفة أن لا يجد وسيلة لبلوغ هذه الغاية أنجع من تسخيف قدراتهم في الأداء بالعربية. بل هو يدرك تماماً أن أفضل السبل وأنفذها في تحقير الشخص وتصغيره في بلد تعتبر العربية "الفصيحة" فيه صنواً لتمام الإبانة وسداد الحجة، هي إظهار عجزه عن أدائها.

على مستوى السياسة اللغوية والتخطيط اللغوي في السودان يفيدنا عالم اللغة السوداني البارز الدكتور عشاري أحمد محمود بالملاحظات التالية:

- 1- تعمل السياسة اللغوية والتخطيط اللغوي بصفة عامة لصالح التعريب في التعليم والإدارة.
 - 2- اللغات الأقلية التي تجد دعماً مؤسسياً نسبياً هي فقط اللغات المتحدثة في جنوب السودان. (27).
- وفي موقع آخر يقول عشاري "فعلى مستوى السياسة اللغوية نجد أن دستور السودان الإنتقالي ومن



قبله دستور عام 1973، لا ينطويان على ذكر للغات الأقلية ويقتصران على تحديد العربية لغةً رسميةً للدولة" (28). ولقد أبان عبد الله على إبراهيم بجلاء لا معقب عليه عن صنوف "الغيبنة" التي ينطوي عليها تنصيب لغةٍ ما لغةً رسميةً بنص الدستور في بلدٍ متعدد الألسن مثل السودان، سأقف عندها وقفةً متأنية لاحقاً (29). ويورد عشاري هذه الملاحظة الهامة في الدلالة على الدعم المؤسسي النسبي للغات الجنوب "فنلاحظ أن اللغات الأقلية التي يوجد نص قانوني يؤمن إمكان التشريع لتطويرها هي اللغات الأقلية في الإقليم الجنوبي فقط، مما يشير أيضاً لارتباط السياسة اللغوية بالتحولات السياسية العامة وبموقع اللغة في الصراع السياسي. إذ أن اللغة لم تبرز كرمز أو كموضوع للصراع السياسي في أقاليم شمال السودان بذات الدرجة التي نجدها في الإقليم الجنوبي" (30) وهذا من صنوف المكر و"التكتكة" في معالجة قضايا الحقوق الثقافية معالجة لا تقوم على قناعة واحترام حقيقيين لحقوق الناس الطبيعية، وتستجيب للمدفع والبندقية أكثر من استجابتها لدواعي العلم والعقل والضمير. وهو مذهب آخر في اللوم ما كان أغنانا عنه لو أن "أولي الأمر" منا تمتعوا بملكة الخيال فاستنبقوا تدبير أمر تعدد وجوه الهوية قبل أن يجبرهم دوي المدافع على الإقرار الكظيم به. ولكننا أصبنا منه مصلحة وسترة حال.

يوصل عشاري: "ذلك ما كان على مستوى السياسة اللغوية. أما على مستوى التخطيط اللغوي فإن التعريب للتعليم والإدارة يشكل العمل التخطيطي اللغوي الأساسي في السودان. وهو مدعوم مادياً وفتياً بواسطة الدولة" (31). وأحب أن أذكر القارئ بأن السياسة والتخطيط اللغويين اللذين يتحدث عنهما عشاري ليس هما سياسة وتخطيط الجبهة الإسلامية القومية، مما لن يكون مستغرباً، بل هما سياسة وتخطيط بعض معارضيهما "الكبار" حين كانوا في السلطة في الأمس القريب، وسأردد مرةً أخرى عبارتي الأثيرة: "إلى أن أصبح عليهم الصبح والغول الإسلامي يحتل صحن الدار"، فأقبل بعضهم على بعض يتساءلون "من أين جاء هؤلاء الناس؟"

ويتمد تقصي عشاري في أوضاع اللغة إلى برامج "الأحزاب العربية الإسلامية" فيكتب: "يتضح موقف حزب الأمة من اللغات الأقلية في سياق تحديده لهوية السودان في كل من برنامج نهج الصحة (ص 14)، والميثاق السوداني (النسخة الأولى). فيرد في البرنامج أن "انتماء السودان القومي عربي لأن العربية لسان أهله أو اكتساب لغالية شعبه" (32). ويردف عشاري، "ويتم إفراغ الإفريقية من أي محتوى ثقافي - لغوي حين يشار إليها "كانتماء تاريخي وجغرافي (...)" ويرد ذكر اللغات الأقلية على النحو التالي: "اللغات الأخرى المتحدثة في بعض الأقاليم والقبائل السودانية تعتبر جزءاً من التراث القومي وتعطى رعاية" (33) وهذا المستوى من التعميم والإجمال هو صورةٌ ملطفة من صور التهميش. "فاللغات الأخرى المتحدثة في بعض الأقاليم والقبائل السودانية" تدخل ساحة التراث القومي من باب الحق العضوض، لا من باب "عطية الراعي".

ويبدو برنامج الحزب الاتحادي الديمقراطي أكثر وضوحاً في عروبيته. يكتب عشاري "وتبين إحدى وثائق الحزب الاتحادي الديمقراطي موقفه المركز على نشر العربية في الجنوب وفي مناطق جبال النوبة، وعلى تعزيز الثقافة العربية الإسلامية. وفي هذه الوثيقة يشير الحزب إلى أن نشر العربية جهاد" (34). "من أين جاء هؤلاء الناس!!؟"

في أضايبير السياسة اللغوية في السودان ما يدعو للضحك والسخرية في معنى شر البلية. فقد وقعت في أزقة البحث الخبيثة في مسائل اللغة والهوية، على عددٍ من أعداد مجلة التوثيق التربوي التي يصدرها



"مركز التوثيق والبحوث"، بوزارة التربية والتعليم، احتوى على كلمةٍ لثيمة وردت في مضمار السعي لـ "تحسين" "الأداء اللغوي" لصغار التلاميذ في مناطق السودان الناطقة بغير العربية، توصي بإدخال الناشئة في هذه المناطق المدرسة في سن أبكر من رصفائهم في المناطق التي فيها العربية لغة أم. يفسر المؤلفون هذا الإجراء بقولهم "من قبل أن تتمكن منهم العجمة." (35) وهذه "العجمة" التي يخشى رجال التربية على التلاميذ تمكنها منهم هي في عبارة أخرى لغاتهم التي ورثوها عن أمهاتهم وأبائهم وأسلافهم!! ولم يخطر ببال تربويينا هؤلاء أن الطفل في مثل هذه السن قادر على إتقان فصاحة أكثر من لغة دون أية مشقة وهذا أضعف الإيمان!! من أين جاء هؤلاء الناس؟.

ومع ذلك فإنني أتصور تماماً ألا تبدو هذه الشواهد كافية في نظر الكثيرين منا، بصفة خاصة عند أنصار النزعة الشعبوية التي تزعم لـ "الشعب" وعياً "فطرياً سليماً" منزهاً من أدران "الصفوة" ومن غبار الحادثات وجدلها. وسيدكرني هؤلاء، ليس من دون شبهة حق، بأن "شعبنا" براءً من هذه الشوفينية الثقافية، وبصفة خاصة مستوى طلائعه وفئاته الكادحة. ولن أسعى من جانبي لمغالطتهم ولسوف أسلم عن طيب خاطر بأن شعبنا، وأعني بسطاء الناس الذين لا صالح "حقيقي" لهم في إيديولوجية الخيلاء العرقية الثقافية ومؤسساتها، قد تعلموا في معتركات دفاعهم عن حقوقهم الأساسية، المعتدى عليها هي الأخرى، الكثير من أدب التضامن واحترام حقوق الغير. وقد تجسدت هذه القيم بصفة خاصة في مجرى انتفاضة مارس 1985، وترسخت وصلب عودها في غمار معارك تجربة حكم الجبهة المبررة. إلا أن شعبنا لا يخرج على سنن البشر من الانطواء على لا وعي جمعي عميق من مواريث العصبية والحزازات، ولا على سنن تأثير الإيديولوجية السائدة وفعل آلياتها الإعلامية. ولن تغني طبقات الوعي المكتسبة القريبة عن الحفر في طبقاته العميقة الراسخة، إذا لم نشأ "رجوع حليلة لي عادتنا القديمه" بعد انهيار نظام الجبهة المحتوم. فلنعكف هنا على شيء من الحفر. والذكرى تنفع المؤمنين الجدد والقدامى بحقوق الإنسان بصفة خاصة.

في كتيبه الرائد الذي سبق ذكره، "الماركسية ومسألة اللغة في السودان" ألقى الدكتور عبد الله علي إبراهيم أشعة ساطعة على أغوار اللاوعي الجمعي لحملة الثقافة العربية من أبناء الطبقات الشعبية، وطلائعها في بلادنا، ضمن ما ألقى من الضوء في مغاور الاستعلاء العرقي والثقافي منعكساً على الأوضاع اللغوية في كافة مستويات بنياتنا الاجتماعية الشعبية. فقد لاحظ عبد الله أن "حملة تعريب التعليم الثانوي (1965) وما بعدها، بقيادة الحركة الديمقراطية (مختلف فصائل اليسار)، وسط المعلمين، لم تكثر لوضع اللغات في المناهج التعليمية بأي حيز كان أو مقدار. وقد أنهت ذلك من الجوهر الديمقراطي المنسجم لمعركة التعريب، حين اعتدى على صلاحيات لغاتٍ أخرى ربما صلحت كوسيطٍ للتعليم أو كمادةٍ دراسيةٍ للناطقين بها تمهيداً لأن تصبح ذلك الوسيط. فالموقف التقدمي من التعريب يتحول إلى الشوفينية اللغوية حين يتجاوز التعريب نطاق مدارس من العربية لهم لغة أم، إلى الآخرين المالكين للغاتٍ أخرى". (36)

وبجمل بي أن أضيف هنا، من واقع تجربتي في العمل في أوساط "رابطة المعلمين الاشتراكيين"، وفي عضوية "اتحاد المعلمين"، تحت قيادة المعلمين اليساريين، قرب نهاية الستينيات وبدايات السبعينيات، أن قضية أوضاع اللغات السودانية الأخرى لم تكن تبرز بين القضايا الأساسية في دعوة تنظيماتنا، و"نضالها" من أجل إصلاح التعليم، ولم تكن تناقش باعتبارها قضية أساسية ذات أولوية



في ندوات هذه التنظيمات ومداولاتها، ومجالس أنس المنتمين إليها ومناقشاتهم اليومية العادية! "من أين جاء هؤلاء الناس؟!!"

وفي سياق مواز من سياقات الشوفينية اللغوية، في الأوساط الشعبية في الشمال العربي الإسلامي، يكتب عبد الله تحت العنوان الجانبي "أفكار لاحقة":

"بين كتابة هذا المقال وطبعه خرجت مسألة اللغة من حالة الكمون لاتصالها بأحداث 2 يوليو 1976، ولدى استخدامها للتفريق بين المواطن وبين الأجنبي المرتزق كانت السطور الدالة تحت الصور في الصحف تقراً: ادعى هذا المرتزق، أنه لا يفهم كلامنا" (الصحافة 76/7/8) وكان مذيع التلفزيون يوشر على معتقل أو آخر قائلاً: "هذا لا يتكلم العربية". وقد صدقت محاذيرنا عن الشوفينية العامة لـ"ود العرب". فضايق عنده تعريف السوداني ليصبح هو الشخص الذي يتحدث العربية"(37).

ويواصل عبد الله: "قال بعض مواطني (قرية) العجيبة، الذين ألقوا القبض على بعض مسلحي الجبهة الوطنية المعارضة إنه ليس هناك ممن ألقوا القبض عليهم سوداني واحد فكلمهم يتحدثون لهجة غير مفهومة. وقد رد أولئك المواطنون التزام من قبضوا عليهم الصمت لأنهم لا يفهمون الأسئلة في سهولة وكذلك لا يريدون فضح سر بلدانهم الأصلية (الأيام 7/6). وقالت مذيعة لامعة تعرضت للحجز بواسطة مسلحي الجبهة الوطنية إن من بين أولئك: "اثنان سودانيان واثنان لا ينطقان حرفاً عربياً (الأيام 76/7/20). في اللحظات الصعبة تتطابق الهوية السودانية مع اللغة العربية. "إن ود العرب"، كما يقول عبد الله "يفرز خيلاءه ببداهة وتلقائية ويغرق في تعصبه لمجرد إنه لم يفكر في أي كائن آخر، وكان الإقرار بتفوقه أمر مفروغ منه. ولا يتطرق إليه شك أو تساؤل"(38). هل أنا بحاجة لأن أقول إن الذي يتحدث هنا هو واحد من أعظم كتاب العربية وأكثرهم معرفة بجمالياتها ومواطنيها، بلاغتها، وأنه ليس من مجال لاتهامه، أو لاتهام كاتب هذه السطور بالصدور عن فكرة معادية للعرب، إذ إننا كلانا من "أولاد العرب"؟ إلا أن إغزازنا للغتنا شيء، ومروره عبر إهانة الغير وتحقيره وتسليبه شيء آخر. وينبغي أن أضيف أن حال ود العرب الذي "يفرز خيلاءه ببداهة وتلقائية"، و"كان الإقرار بتفوقه أمر مفروغ منه. ولا يتطرق إليه شك أو تساؤل"، قد شهدت تغييراً كبيراً بفضل بسالة رواد، ومؤسسات، حركات التنوير، والتحرير، التي أبانت لأقسام يعتد بها من قطاعات الرأي العام، في الشمال "العربي الإسلامي" نفسه سخر الخيلاء العرقية والثقافية، وخصوبة وغنى التعدد الثقافي والعربي، حتى استقر ذلك في الأفئدة والضمائر، وأصبح رأياً عاماً له سطوة، يخشاها ويحسب حسابها، حتى "سدنة" الإنقاذ الذين أصبحوا مؤخراً يزينون خطابهم الكاذب بدعوى قبول الآخر والاحتراف بالتعدد الثقافي. هذه ال"إحتفاء" الذي تناطحه وتكشف عن زيفه ممارساتهم الواقعية السياسية والثقافية والتشريعية و"التفاوضية". بل لقد تطرق التساؤل والشك إلى وعي قطاع كبير من "أولاد العرب"، طال حتى دعوى نسبتهم العربية "الخالصة" ذاتها.

في نفس هذا السياق، (سياق انقلاب يوليو 1976)، الذي أورد عبد الله منه الشواهد أعلاه، كان جنود دوريات التفتيش في مداخل العاصمة، يعرضون المسافرين المقبلين على المدينة والمغادرين لها، لامتحان غريب جدا في نوعه، إذ يطلبون إليهم النطق بكلمات تحتوي على مخارج أصوات عربية صعبة بصفة خاصة على الناطقين بغير العربية. وكان مصير "الراسبين" في الاختبار سوفهم إلى معسكرات الاعتقال والتعذيب والموت. وقد راح ضحية لهذا الاستخدام الغوغائي لقربنة اللغة، واحد من ألمع نجوم المجتمع الرياضي والفني في البلاد، هو وليام أندريه كابتن فريق السودان القومي



الدولي لكرة السلة وأحد مشاهير مغني "الجاز" السوداني. كان وليام من أب يوناني وأم جنوبية وكان يخطئ في نطق العربية، فمات في ملابسات تلك الغوغائية الطليقة التي وحدت بين المواطنة و"سلامة" الأداء اللغوي بالعربية مما لا يتسع المجال هنا لروايته بالتفصيل.

هذا ولا يقتصر تجلي الاستعلاء اللغوي في ثقافتنا الشعبية على مثل هذه الوقائع "الاستثنائية". ففي مجرى الحياة اليومية العادية شواهد لا تحصى على قيامه في البنية الذهنية في كلا مستويي الوعي واللاوعي. يكفي في هذا الخصوص تعبير "غلفة اللسان". وهو مع أنه مفهوم عام يسري على كل من لا يتحدث العربية "النظيفة"، إلا أنه يقترن أكثر ما يقترن بمفهوم العبودية السوداني "عبداً لسانه أغلف"، و"عبداً ابلم" و"الطين في طينه والعبد في رطينه"، "واريتو يأيمه فهم العبيد... الخ. "من أين جاء هؤلاء الناس!!؟".

أريد أن أنتقل إلى حفل آخر من حقول التعبير الثقافي كان وما زال لـ "موضوعة" الهوية فيه ثقل مميز. أعني حفل الفنون التشكيلية. ففي منتصف الخمسينيات من هذا القرن انطلقت من نفر من الفنانين التشكيليين "الرواد" دعوة إلى "تأصيل الفن التشكيلي السوداني" بإقامته على جادة "الهوية". وقد أطلق على هذه الحركة فيما بعد (في بداية الستينيات) اسم "مدرسة الخرطوم" (39). وتلخصت أجندة هذه المدرسة في الدعوة إلى "إحياء التراث التشكيلي الوطني باستلهامه وإبراز ملامحه في أعمال الفنانين السودانيين" وإلى "تأكيد هوية الأمة الثقافية وردها إلى ذاتها من غياهب الاغتراب". وحدد مؤسسو هذه المدرسة مصادر إلهامهم بأنها مزيج من عناصر التراث العربي الإسلامي و"الموروث" الإفريقي وزعموا أن غايتهم هي، إلى جانب ذلك، رتق ما انفتق من أمر الهوية التشكيلية وما انفرط من عقدها على أثر دخول قبائل البدو العربية إلى السودان وإساکها بأعنة السلطة والثروة ومن ثم الثقافة فيه. مدرسة الخرطوم كانت في تصوري باختصار شديد دعوة للتوسط السعيد بين المكونات العربية والإفريقية غايتها خلق هوية ثقافية مبرأة من أسباب النكد والشقاق. بيد أنها أرادت أن تنجز مشروعها بلا ثمن، ودون أن تغضب أحداً. وهي بذلك تقع في نطاق التفاوض بالآفرو عربية، وهو التفاوض الذي كشف عبد الله علي إبراهيم عناصر "الغش الثقافي" الكامنة فيه كشفاً بارعاً. كما كشف نقاد مبحث "الهوية" الأفرو عربية ومنهم عبد الله نفسه وحسن موسى وكاتب هذه الورقة، عن أن خطابها لا يعدو أن يكون نسخة منقحة من صور الخطاب العربي الإسلامي في السودان، على الرغم مما بذله منظروها من جهد لإضفاء "سيماء النصفة للمكون الإفريقي في ثقافة شمال السودان" على أطروحاتها (40). وهي على حد عبارة عبد الله النافذة "تنفق مع أكثر قسمات هذا الخطاب محافظة وتبشيرية. وهي نظرية السودان البوتقة التي تنصهر فيها كل المفردات الثقافية في ثقافة جامعة ما" (41). وقد أبدى الخرطوميون منذ عهد النشأة الأولى لـ "مدرستهم" ميلاً واضحاً لتمييز عناصر التراث العربي في نظريتهم حول ملء "الفراغ التشكيلي" في السودان. فقد جاء حتى عند صلحي، وهو أكثرهم سماحة إزاء المكون الإفريقي وأقلمهم "أصولية" في التمسك بمنطوق نظرية المدرسة الحرفي، أن الأساس التكويني لعمله هو إيقاع الخط العربي (42). بينما اتخذ قطب المدرسة الآخر أحمد محمد شبرين وتلاميذه (على رأسهم أحمد عبد العال وإبراهيم العوام... الخ) موقفاً صريحاً من تمييز الخط العربي، والتوريق الإسلامي، وحظوتها في أعمالهم (في نهايات الستينيات وفي السبعينيات، ومع إعلان "شريعة نميري" على وجه الخصوص). هذا إلى جانب القائمة المعروفة من



الرموز العربية الإسلامية التي حفلت بها هذه الأعمال مثل اللوح والجمل ومسكوكات العهد التركي والمهدية.. الخ. وظلوا يراوغون المكون الإفريقي فيثبتونه تارةً (في هوامش الأعمال في الغالب) ويحذفونه تارةً أخرى وفق مقتضيات الحال من طبيعة المناسبات وتوقعات المشاهدين "المسؤولين" و"المشترين" ومزاج سوق الفن "الإثنوغرافي المعاصر" "العالمية" وظروف توازنات القوى في البلاد. وأخشى أن يعتبرني القارئ ساخرًا. بيد أن أمر الخرطوميين كان بحق على هذه الدرجة من الابتذال إذا "استثنينا" صلحي، الذي حصنته موهبته السخية من أن يذهب إلى نهاية هذا "المنطق". وسأقتصر هنا على تقديم مقتطفات ووقائع مشهودة من محاولات "المخارجة" من "تراثنا الإفريقي" (والعبارة بين المزدوجتين من أدبيات مدرسة الخرطوم) على سبيل المثال لا الحصر.

في حوار أجرته معه مجلة "المساء العربي" البيروتية عن مصادر إلهامه اللونية، أجاب أحمد عبد العال: "الألوان عندنا في السودان لا تتجاوز ثلاث محاور: هي البني والأبيض والبرتقالي (كذا!) أما الأبيض والبرتقالي فهما من تأثير سطوع الضوء في بلادنا. أما البني فقد ورثناه من المخطوطات القديمة، والحفر والنحت الإفريقي" (43). ولن أتوقف كثيراً عند فساد هذه المرجعية الواضح، واختزالها المخل للغنى والتنوع الذي تتميز به مناخات السودان الجغرافية وانعكاس هذا التنوع على وقائع اللون والضوء فيها، فضلاً عن أننا مثل كافة البشر لا نستمد خبرتنا وشغفنا بالألوان من مجرد حالة انعكاس آلية للواقع الجغرافي. لن أتوقف عند ذلك لأن المنطق ليس مما يشغل هؤلاء "المنظرين" الذين نذروا أنفسهم لمغالطة حقائق الواقع في أكثر مظاهرها بداهةً مما هو واضح بذاته. ولكنني سأطلب من القارئ الاهتمام بمتابعة درجة ثبات عبد العال على اعتماده الحفر والنحت الإفريقيين ضمن مصادره الأصلية، بل والأصيلة الراسخة في القدم، لدرجة استقرارها مصدراً للإلهام في لا وعيه اللوني. مع علمي أن لا نصيب للحفر والنحت الإفريقيين في نشأة أحمد التربوية وإنه لم "يتعرف" على هذين المصدرين إلا من الكتب "الغربية"، وبعد دخوله كلية الفنون.

بعد سنوات قليلة من تاريخ هذه التصريحات الإفريقية (والتاريخ لا يرحم كما يقال)، جاء عند أحمد في "ورقة بحث" قدمها بالاشتراك مع إبراهيم العوام للمؤتمر الذي سُمي بـ "مؤتمر التفاعل بين الثقافات السودانية" (الخرطوم 1979)، وكانت مخايل "اللوثة" "الإسلامية" قد بدأت تظهر على النميري، تصريحات أخرى تتصل بالحرف العربي كمفردة تشكيلية، هذه المرة ما يلي: "بين الخوف والقلق في تقلبات الليل والنهار، أصبح الفن هو السحر، أو ما يشبه السحر، وسيلة لتأكيد الشعور بالقدرة على تفسير ظواهر الوجود والمساعدة على مواجهة القوى المعادية في البيئة المحيطة. وأصبح الساحر رئيس القبيلة، روحها وحدادها الخلاق" (44). وعندما انتهى دور الساحر وانتهت معه هذه الفقرة "العلمانية" التي "استلهمها" مُنظراً "الهوية التشكيلية العربية الإسلامية" من الفيلسوف النمساوي الماركسي المعروف إيرنست فيشر، عاد الكاتبان إلى مصادرها "الإسلامية" سالمين ليواصلوا القول: "تهيأت الأرض لاستقبال الرسل. فأتى الفن بوسائله المختلفة، دروب الحياة معبراً عن معاناة الرسل، ومبيناً سبل الرشاد بواسطة علامات وحروف، في آنية رقيقة لا يستقر فيها سوى الماء المقدس" (45) وهما يلحان هنا إلى أطروحة عزيزة على مدرسة الخرطوم بعد تحولها الجازم إلى مواقع الإسلاموية المحضة، وأعني أطروحة "قداسة الحرف العربي"، مما لن يتأخراً كثيراً في تأكيده في الفقرة التالية: "ونزل الوحي في آنية اللغة العربية. وينبغي علينا هنا أن نؤكد أن الحرف العربي ظل الصاحب (للإنسان) الذي كان، في يوم من الأيام، خطأ ساذجاً يكتنفه ظل رقيق، على



حائط مغارة، كأنه غزالٌ جريحٌ أو سربٌ من الغزلان يجري نحو الأبدية" (46). من خلف هذه التورية الشعرية (وأحمد والعوام شاعران أيضاً) يلوح مُنظراً الإسلاموية التشكيلية إلى عقيدة "راسخة" قائمةٌ عندهما من أن الحرف العربي أصل كل تاريخ الرموز والعلامات التي أبدعها الإنسان في كل مكان وزمان، وربما قلت قبل نشأة المكان والزمان. وهذا غلوٌ لم نقع على مثله عند اللغويين القائلين بالتفوق الطبيعي للغة العربية على اللغات السودانية المساكنة لها، أو على "جميع اللغات" كما جاء عند الطيب صالح آنفاً. وربما كانوا يضمرون ذلك لكنهم لم يصرحوا به على كل حال. ولعل هذا الشعور من ثمر الوحشة والشعور بالهامشية من جانب التشكيليين في مائدة "الصفوة الإسلامية"، التي لها تجاه الفن التشكيلي محاذير كثيرة مما سماه محمد عزيزة وحسن موسى بـ "شقاق التصاوير في الثقافة العربية الإسلامية".

بعد هذه التحليلات السماوية يعود الكاتبان إلى أرض الناس التي شواغها هي مقصدهم الأول، المباشر على الأقل. والنزول إلى أرض الناس يلزم بقدر من الواقعية لا مفر من الاصطدام به على أية حال. وقد ألزمت دواعي الواقعية العنيدة، كاتبينا بوقفه مادحة أمام "تراث بلادنا وماضيها المجيد"، حيث "تلاقت كل رياح الحضارات الإنسانية العظيمة منذ فجر التاريخ. وحيث كان لبلادنا قصب السبق في فن الخزف وأشغال الحديد. وقد لعب الحرف العربي فيها دوراً عظيماً في أثناء قيام الممالك الإسلامية" (47).

فتأمل هذه العجلة في الزج بالحرف العربي زجاً بلا ترتيب في قراءة التاريخ. وهذا الضيق بالوقوف عند كل ما هو غير عربي إسلامي. لقد "اضطرت" العجلة الكاتبين إلى قفزة هائلة عبر القرون، تخطيا فيها كل منجزات الحضارات الكاتبة في السودان، واختصرا فيه طريقهما إلى تمييز الحرف العربي اختصاراً هنك كل أستار دواعي "الإيتيكييت" واللياقة التي أبدياها آنفاً، فتمخضت عن مكرٍ عارم وحيلةٍ مكشوفة، وأسفرت عن شاكلة الاحترام التي يكتانها لـ "ماضي بلادنا المجيد".

ومع ذلك فهما يواصلان دون أن يلقيا كبير بالٍ لما تورطوا فيه من زعم الاعتداد الشديد بماضي الحضارات السودانية "المجيد"، ليعلنا عن "تمجيدهما"، إلى جانب الحرف العربي، لتراث الثقافات السودانية المعاصرة غير العربية-الإسلامية، فنقرأ: "وفي تاريخنا المعاصر وفي مواجهة بعض صور الثقافة الأوروبية، كان الحرف العربي، روح الحضارة العربية، وروح فنونها وآدابها، هو العنصر التشكيلي الذي أكد جماع شخصية الأمة، في ذات الوقت الذي قطع فيه الطريق على الغزو الأجنبي" (48). من الواضح هنا إنه لم يبق في مشهد "شخصية الأمة" مكاناً لأي عناصر تشكيلية أخرى. بيد أن كاتبينا لن يقيما وزناً لهذه الاستحالة المنطقية فيضيفان: "ومن حول هذا العنصر (أي الحرف العربي نفسه الذي أكد في نصف الفقرة الأول "جماع شخصية الأمة")، اجتمعت تقاليد الزخرف المحلي، شاهدة على الثقافات النيلية، وعلى كل ما تمثلته من ثقافات سابقة. ويمكننا أن نتعرف هنا على الشعور الجمالي الرفيع في الموضوعات الفنية لهذه الفترة من تاريخنا: صناعة السروج، والسيوف والخزف وأعمال السعف والنحاس" (49). وهذه حال رجلان أسقط في يدهما تماماً. فحتى موضوعات "فنون الثقافات النيلية" (على الرغم من غموض دلالة هذا المصطلح في نص الكاتبين)، التي حاول كاتبنا الإيحاء بتمجيدها على هامش الحرف العربي، تكشف محاولاتهما في صددها عن لجاج، وغش، وسوء كيل. فلا السيوف، ولا السروج، ولا أعمال النحاس في السودان، مما هو ملك خالص للثقافات النيلية. والواقع أنها أقرب إلى أن تكون من مجلوب الثقافة الإسلامية،



إذا استثنينا صناعة عدة الخيل الدنقلوية، على مشاركة العرب المسلمين لهم هذا التقليد. وقد كان يمكن للكاتبين، إذا خلصت لهم النوايا في الاعتداد بالمساهمات التشكيلية لـ"الثقافات النيلية"، أن يستشهدوا بتراث الحضارات النوبية المجيد بحق، في النحت والعمارة والتصوير الحائطي الذي تُفأخر بحيازته متاحف عديدة على نطاق العالم. أما إذا كان المعني بـ"الثقافات النيلية" ثقافات النيليين المشهورين بهذا الإسم بجنوب السودان، فهو لاء لا سروج عندهم ولا سيوف، وعندهم "الكوكاب" (نوع من الرماح متعددة الأسنان) و"الكدوس"، الهائل المزخرف الفاخر، وعندهم التشكيل الجسدي في رقصهم الباهر الجليل، الذي أسمته جاكلين دي لانج الباحثة التشكيلية الفرنسية "Le grandieux ballet" أي "الباليه الفخم المهيّب" (50). بيد أن هذه توظف شقاق التصاوير عند أهل الثقافة العربية الإسلامية المسيطرة و"تخرج محرماتها الكاسية"، وتذكر بشقاق آخر وثرأتٍ ومناكدٍ آخر، لا يحب سدنة السلطة، و"الثقافة"، والإيديولوجيا السائدة، سماعها. لقد أراد كاتبانا بالجوء إلى "الغنائية المفرطة"، وإبهام العبارة ("الثقافات النيلية" على سبيل المثال)، أن يضربا كل عسافير الثقافات غير العربية في السودان بحجر واحد. فيعتقد كلهم أنه معنيّ بهذا التمجيد. بينما هما لم يمجدا، عن جدٍ، سوى الحرف العربي والرموز العربية الإسلامية وحدها. حتى إذا تمكنت "لوثة" النميري "الإسلامية"، انكشف المستور من خلفية مشهد "العش الثقافي" هذا. فقد جرّو النميري على الإتيان بما لم تستطعه الأوائل من إعلان الدولة الدينية، التي ظلت دائماً مشروعاً مضمراً تتطلع إليه وتشتهيه التكوينات السياسية والثقافية للصفوة العربية الإسلامية المسيطرة. حينها خلا الجو لمنظري مدرسة "الفن التشكيلي الوطني" المزعوم، ليقذفوا في وجوه العالمين بطانفة من التصريحات تتراوح بين التملص "اللبق" من الانتماء "لتراثنا الإفريقي" وبين تهميشه والتقليل من شأنه صراحةً، وتوجيه الإساءة إليه علانية إذا اقتضى الحال و"سمحت الظروف".

افتتح أحمد عبد العال هذا الموسم الجديد بتصريح في ندوة أقيمت بكلية الفنون (مايو 1980) تبرأ فيه من التراث الإفريقي غير الإسلامي لأنه، في نظره، "تراث وثني"، قيلت هذه الكلمة على رؤوس الأشهاد. وأحمد مشهور بجراته الهائلة على كل حال، وبقدرته المذهلة على تبديل المواقف "الإيمانية" وإصدار الفتاوى "المناسبة" لكل منها. وقد يكون هذا من حقه إذا تعلق الأمر بمجرد الخيارات الشخصية للفنان، لكننا هنا بإزاء صناعة أيديولوجية سلطوية تأخذ بخناق الناس وتجحفهم حقوقهم أيما إحفاف، بدعوى الحفاظ على "شخصية الأمة الثقافية"! وهي أيديولوجية مأكرة تلبس لكل حالة لبوسها.

في إطار المقدمات والاستعدادات "لإكمال دين الدولة"، استضافت "الخرطوم النميرية" مؤتمراً إسلامياً "عالمياً"، أبدت السلطة اهتماماً ملحوظاً بأن يكون محضوراً بصفة خاصة من جانب وزراء من الدول العربية البترولية. وعلى شرف هذا المؤتمر الذي انعقد بتاريخ 28 مارس 1981، أقامت وزارة الثقافة والإعلام معرضاً للفنون التشكيلية سمي بـ "معرض المخطوطات والجماليات الإسلامية". وفي عشية هذا المعرض نشر إبراهيم العوام مقالة بصحيفة الأيام ترحب بالضيوف "الكرام" وتعترف بالمعرض جاء فيها: "إن الحرف العربي كان العنصر الرائد في استعادة الذاتية" (51). والمعنى بالطبع "جماع ذاتية الأمة السودانية" كما رأينا آنفاً. لقد أنجز الحرف العربي هذا العمل الجبار وحده هذه المرة دون من حاجة لأن "يحيط به الزخرف الإفريقي للحضارات النيلية"! ثم جاء أخيراً دور القطب الرئيس لهذه المدرسة التشكيلية الإسلامية "الإفريقية سابقاً"، أحمد محمد



شبرين ليتحدث لأول مرة في حياته دون لبس أو تورية، بل في وضوح طالما أملنا فيه من جانب أستاذنا ونفقت آمالنا. كتب البروفسير شبرين في إضبارة (pamphlet) التعريف بالمعرض: "إن قرى ومدن السودان، كانت وما تزال، هي أرض القرآن (...). وقد ظلت المصاحف فيها جيلاً بعد جيل وما تزال تسطر بخط اليد. وظلت حلقات الدراسات القرآنية في الخلاوي والمساجد قائمة فيها وما تزال لتقهر الظلام. إن المؤسسات الإسلامية الحديثة تقوم في قلب المجتمع خدمة لقضايا الأصالة والمعاصرة في مجالات السياسة والاجتماع والثقافة وهي تربط بين النظرية والممارسة" (52). وبما أنه من المعلوم "بالضرورة" إن هذا التعميم المطمئن القاطع للثقافة العربية الإسلامية ولؤسساتها على كافة الرقعة التاريخية والجغرافية لبلادنا لا أصل له في واقع الحال، فلا مناص لتأكيدات شبرين هذه من أن تصنف في باب التمني أو التدبير المتربص أو كليهما. وهذه هي خلاصة حكمة المشروع التبشيري التي أشرت إليها مراراً في هذه الدراسة، الذي استشعر القائمون عليه حينها، أو توهموا، أن عدتهم وعتادهم، للهجوم النهائي على "تراثنا الإفريقي" ("الوثني") قد اكتملا، فأسفر خطابهم "الجمالي"، و"أصفر وباض"، هذه اللغة الحاسمة الحازمة في نفي حقوق الآخرين وتسليبهم. وربما قلت تغنيهم، أي اعتبار حقوقهم وذواتهم غنائم بالمفهوم "الإسلامي الجهادي الصحيح". وأحب أن أؤكد مرة أخرى أنني لا أسخر. إلا في المعنى الذي تكون فيه السخرية أمراً قائماً لزوماً في تحليل مثل هذا الخطاب الغاشم. ألم يقل شبرين أن المؤسسات الإسلامية الجديدة قائمة في بلادنا "لتقهر الظلام"، فهل هذا الظلام شيء آخر غير حق تعدد الخيارات الثقافية، والمرجعيات التراثية (وغيرها)، ومشروعية الاختلاف وإن يكن مع الدولة "الإلهية"؟ وربما قلت الاختلاف معها هي بالذات من حيث إنها المؤسسة الرئيسية، وربما قلت "الوحيدة" في "المجتمع"، التي تزعم لنفسها قداسة مطلقة، إلهية، والتي تمثل دعوى قداستها هذه بالتحديد تهديداً ماحقاً لحقوق مخالفيها في العقائد، والترميز، والتعبير، مما سماه شبرين "الظلام"!! وقد رأينا على عهد تحالف الإسلاميين مع النميري صوراً من التكتيل بالخصوم والاستبداد بالحقوق من جانب، والاهتمام والعناية والتلطف بالخزائن والجيوب، مما هو من ثمار هذا "الربط بين النظرية والممارسة" الذي يفتخر به شبرين، من الجانب الآخر أمراً عجباً. ولم يكن أستاذنا شبرين ورهطه الإسلاموي يحسبون أن الدوائر ستدور، وأنه يأتي يومٌ ينكرون فيه فعلتهم مع "الإمام المجاهد" (53) على رؤوس الأشهاد. ومع ذلك فقد أنكروها وخرجوا من المسؤولية والحساب (بعد انتفاضة مارس أبريل 1985)، خروج الشعرة من العجين. بل ودافع عنهم المدافعون وتحالفت معهم قوى سياسية وثقافية يؤبه لها، وشاركتهم في تشكيل حكومات، وأطلقت يدهم في الاقتصاد "الوطني"، وفي أجهزة الإعلام، والقوات المسلحة، إلخ، مثلما فعل النميري تماماً. من أين أتى هؤلاء الناس!!؟

أتى هؤلاء الناس من كل ثقب ومن كل شرخ في جدران البناء الوطني الحقوقي والثقافي تركه سدة دولة "صفوة" الحلف الطائفي "البرجوازي الطفيلي" العربية الإسلامية التابعة، للإهمال المقيم وللمماطلة المستطيلة المستعرضة. وأتوا من كل دعامة في نفس هذا البناء أقامها "متفقوها"، صناع إيديولوجياتها، العضويين و"المتطوعين"، على مفاهيم عوجاء أغرقت خطاب "الهوية" في لجاج من "الرطانة" المستوزرة غايتها نيل رضاء الحكام، وعطاء الحكام، والغش المحض (وهذا هو المقام الوحيد الذي يسوغ فيه عندي مصطلح رطانة)؛ وحين جعلت من هوية حقوق المواطنة، أي مفهومها نفسه، أمراً قابلاً للجدال، والنظر، وإعادة النظر، والتقدير، والظنون؛ وحين أحلت كل ما عدها من



قضايا، مما هو موضوع لوجهات النظر والخلاف والاتفاق بالفعل، في مقام المسلمات الوطيدة، بل المقدسة: أعني مسائل الدين واللغة وكل ما يتعلق بالخيارات الأيديولوجية والثقافية، أي كل ما كان وما ينبغي أن يكون موضوعاً للنقد والحوار واختلاف وجهات النظر بطبيعته. وأتوا من نزعة الأبوة العاشمة والإشفاق الدبق والغنائية المتزيدة التي وسمت خطاب "صفوة" "البرجوازية الصغيرة" اليسارية المتصل بمسألة الهوية (على استثناء قليل جداً) حتى صدقت فيه كلمة عبد الله من أنه "عش ثقافي".

بقيت كلمة أقولها عن النظام الدكتاتوري الحالي وانتهاكات حقوق الإنسان في بلادنا في "ظله". لا مرأى في أن وقائع انتهاكات حقوق الإنسان التي يرتكبها النظام الدكتاتوري الإسلامي الحالي في السودان، هي على درجة عظيمة جداً من البشاعة، وقد لعبت المنظمة السودانية لحقوق الإنسان والمنظمات العالمية المماثلة لها في كشفها وإدانتها دوراً جديراً بكل إجلال. وليس عندي في هذا الصدد ما أضيفه إلى هذا الجهد المقدر من الكشف والرصد. بيد أنني سأعني هنا كما أوضحت في المقدمة بالبنية الذهنية والنفسية التي تصدر عنها هذه الانتهاكات. وهي في تقديري موطن "الأصالة" و"الفردة" اللتان تميزان انتهاكات "النظام السوداني" عن غيره من الأنظمة التي تنتهك حقوق الإنسان.

أول مظاهر هذه "الفردة" أن النظام الإسلامي "السوداني" هو الوحيد، بين جميع الأنظمة التي استولت على السلطة عن طريق الانقلاب العسكري، الذي جرؤ على الإعلان عن كونه قد جاء رغماً عن إرادة الشعب. لأن الشعب السوداني في تقدير الناطقين عن النظام متخلف و"جاهل بأمر دينه" و"فاقد العقائد"، في معنى أن إسلامه مدخول بعقائد "وثنية" و"خرافات" لا مكان لها من الإعراب في العقيدة "الصحيحة المستقيمة". كما أن قطاعات كبيرة منه "ليست على دين" أصلاً. ومن جانب آخر يصدر الإسلامويون عن اعتقاد جازم بأن مجمل الحركة الفكرية والثقافية والسياسية في بلادنا، (بل وفي العالم أجمع) إنما هي على باطلٍ عريض في أساسيات عقائدها وممارساتها(54). وهذه في واقع الأمر نظرية "مؤصلة" في أدبيات الإسلامويين وراسخة في مبادئهم وفي مرجعياتهم المؤسّسة. فمن حسن البناء، إلى سيد قطب، إلى الترابي، إلى جماعات الجهاد والتكفير والهجرة و"الإنقاذ"، إلخ، ظلت الفئاعة قائمة من أن العالم على جاهلية تامة فيما يتصل بالعقائد والفلسفات، على أقل تقدير، مما ينبغي محاربه بلا هوادة وبكل الوسائل، سعيًا إلى استئصاله بالإسلام "الصحيح". ولا تأتي أقوالهم هذه في مقام النقد الموضوعي المشروع والضروري للأفكار والعقائد السائدة في العالم وإنما في مقام تسويغ الهجوم "النهائي" عليها ومصادرة حقها في التعبير وفي الوجود. ولا ينجو من هذه الحرب حتى المسلمون الذين لا يتفقون مع تصورات هذه الجماعة والذين هم في تقديرها أما "جهلاء وسليبيون ومتهاونون في تحكيم شرع الله" أو "عصاة" أو "رقيقو الدين" فيستحقون العقاب والأخذ بالشدّة. فقد جاء عند محمود الصباغ أحد قادة الجهاز الخاص، وهو التنظيم العسكري لجماعة الإخوان المسلمين في مصر على أيام حسن البنا في كتابه حقيقة الجهاز الخاص أن من تعاليم الجهاز، أن أعضائه: "يملكون الحق - دون إذن من أحد - في اغتيال من يشاءون من خصومهم السياسيين، فكلهم قارئ لسنة الله ورسوله في إباحة اغتيال أعداء الله، لا يحتاجون لبيانات تصدر من الإمام الشهيد." (55) ولا شك أن الترابي وجماعته أشد مكرراً، من أن يطلقوا مثل هذه التصريحات علانية في هذه المرحلة، بيد أنها موجودة في نصوصهم التراثية التي يستلهمونها في السر، ويعلنونها



في المناسبات "الإسلامية" الخاصة، والخالصة، وفي الخطابات "التنويرية" الداخلية. فقد رصدت مصادر المعارضة السودانية وقائع اجتماع لقيادة الجبهة الإسلامية القومية ألقى فيه الدكتور حسن الترابي خطبة جاء فيها: "وفي مواجهة هؤلاء الأعداء لجأت الثورة الإسلامية للحسم والإرهاب - نعم الحسم والإرهاب، وهل هناك قربي إلى الله خيرٌ من إرهاب أعدائه" (56). وليس أفضل من ذلك كثيراً التصريحات التي أدلى بها "مفكر" النظام الثاني، علي عثمان محمد طه، على أثر توليه "مهام" وزارة "التخطيط الاجتماعي"، التي أسندت إليها مسؤولية الإشراف على جميع الأنشطة الاجتماعية والفكرية والرياضية والخيرية و"ترشيدها"، إلى جانب "مسؤولية" تربية النشء في المنزل والنادي والمساجد"، كما جاء في دراسة الكاتب المصري الشاب، علاء قاعود الباحث بمركز القاهرة لحقوق الإنسان. وقد حدد الوزير الغاية النهائية من إنشاء الوزارة بأنها "صياغة إنسان جديد وفق تصورات ومعايير التوجه الحضاري الإسلامي". وأضاف السيد علي عثمان محمد طه أن وزارته "اتجهت إلى تصحيح الاعتقاد حتى تقوم علاقة الفرد برب الكون من حوله على فهم سليم يفضي إلى صراطٍ مستقيم في إدارة شؤون الدنيا وإعمارها" (57).

وقد علّق علاء قاعود الكاتب المصري الشاب، الباحث بمركز القاهرة لحقوق الإنسان، على تصريحات "وزير صياغة الإنسان السوداني" هذه، بسخرية حازمة من أن "إيديولوجية النظام تنطوي على الاعتقاد بأن الدولة تملك الحق في "تصحيح الاعتقاد" وتملك الحق والقدرة على فرض "فهم سليم لعلاقة الفرد برب الكون" (58). ويضيف علاء قاعود مستشهداً بأقوال وزير التخطيط الاجتماعي الإسلامي، بل أن الدولة تقوم بوظيفة "الإمام" فيشير نفس الوزير إلى أن "المحافظ (هو) في الأساس أداة الثورة في تغيير البشر وتغيير سلوكهم وعلاقاتهم.. إنه نائب عن الإمام في حفز الأمة على فعل الخير". (59) ومثل هذا القول لا يصدر إلا عن "عقل" استقر عنده تماماً أنه يمتلك الصواب كله. ولا بد لدولة ألفت على عاتقها مهمة "تصحيح" معتقدات وقناعات مواطنيها من وسائل ناجزة للتفتيش في ضمائر الناس وعقولهم. هذه الوسائل الناجزة وجدتها دولة "الأصولية" الدينية في السودان في تقنيات التعذيب الرهيب الذي لم يسبق له مثيل في تاريخ البلاد. وهي "تمتاز" على سواها من تقاليد التعذيب و"فنون" انتهاكات حقوق الإنسان التي تمارسها الأنظمة الدكتاتورية والقمعية المعاصرة الأخرى، بأنها تقوم على قناعة مطمئنة تماماً إلى كونها تؤدي بذلك واجباً مقدساً "يرضي الله ورسوله"، إذ يؤسس لإقامة الدين الصواب!! ومع ذلك فسأقول إنه سيكون في تقديري من الخطأ الكبير أن نأخذ شعارات الترابيين الإسلامية مأخذ جدٍ كامل، فهم مثلهم مثل كافة المتسلطين تختلط في تكوين الطاقة العدوانية وإرادة السيطرة والاستعلاء لديهم، عناصر عديدة متشابكة، لا شك أن جزءاً منها يرجع إلى ما حاولت هذه الورقة أن تكشف عنه من تركة الاستعلاء الديني والثقافي والعرق في بلادنا. وهي تركة أوصل الإسلاميون منطقتها إلى نهاياته القسوى من اللاعقلانية، واللامعقولية، والعدوانية الكامنة فيه أصلاً. وقد فضحت المنظمة السودانية لحقوق الإنسان ومؤسسات حقوق الإنسان العالمية الجراحة الاجتماعية الواسعة التي يعكف عليها النظام لتغيير التركيب العضوي للمجتمع السوداني بوسائل القسر والارتجال من تصفية عرقية وتهجير قسري... إلخ ليستقيم فهم الدين "الصحيح" مما لا مزيد عندي عليه. فأقتصر هنا على تقديم لمحاتٍ من جوانب الجراحة التي يجريها "الأصوليون" الإسلاميون، على مستوى البنية الثقافية، وأكشف عن جوانب من غطائها الإيديولوجي بالذات.



تتبدى الملامح العامة للسياسة الثقافية للجبهة الإسلامية القومية الحاكمة في كتابات مرشدها ومُنظِّرها الأول الدكتور حسن الترابي، ثم في برنامجها الذي صيغ منذ فترة الديمقراطية الأخيرة على ضوء أفكار المرشد. أما تفاصيل نسيجها الحي، وعناصر مادتها الواقعية، فتلمس في الخطاب النظري لـ"صفوتها" المشتغلة بإنتاج الثقافة والتخطيط الثقافي وفي اختبار موجهاً سياستها الثقافية المعلنة على محك الممارسة العملية.

يرى الترابي في التعدد الثقافي والعنقي الهائل الذي يتميز به السودان قدراً سيئاً وابتلاءً من الله فيقول في مقابلة أجرتها معه مجلة الصياد، سبق ذكرها، "أولاً كان قدرنا نحن في السودان أن نبتلى ببلد مركب معقد البناء يكاد يمثل كل الشعوب الإفريقية بلغاتها وسحناتها وأعرافها، وأعرافها! (60) ولا أحسبني بحاجة للتعليق على من يرى في واقع التعدد الثقافي والعنقي في بلادنا مجرد بلوى! بيد أنني أود أن أشرك القارئ في قراءة باطنية لنص الترابي المغموس في ضباب التعميم والمجاز. فقد تخفى على القارئ، وبالذات القارئ "الأجنبي" غير المتابع الملم بالقضايا السودانية، أهم مفاصل ومفاتيح هذا الخطاب. فقد لا يدرك مثل هذا القارئ إلى من يعود الضمير المبهم "نحن" في كلمة الترابي هذه. فالضمير يعود هنا إلى الجماعة العربية الإسلامية على وجه العموم وإلى "صفوتها" الإسلامية على الخصوص فهي التي "ابتلاها الله" بمساكنة هذا المركب المعقد من الشعوب الإفريقية غير المسلمة بكل "بلاويها": "لغاتها وسحناتها، وأعرافها، وأعرافها". وألاحظ هنا أن الترابي تفادى، عمداً أو سهواً لا فرق، استخدام مصطلحات وعبارات ومفاهيم مثل "أديان وثقافات" في وصف المركب الثقافي الاجتماعي للجماعات السودانية غير العربية الإسلامية، ربما خشية من أن يرفع استخدام مثل هذه المصطلحات من قدر هذه "الجماعات-البلوى". هذا بالطبع مع علمي الأكيد بأن الترابي لا يعتبر الديانات غير "السماوية" أدياناً، وبصفة خاصة الأديان الإفريقية فهذه تدرج وصفها عند الجماعة العربية الإسلامية في السودان من "الخرافات" إلى "الوثنية" إلى "المعتقدات الإفريقية" إلى "كريم المعتقدات" تحت دوي المدافع. وتأتي "عظمة" المفارقة في انتهاك حقوق غير العرب وغير المسلمين من أن الجماعات المساكنة، التي يضيق بها زعيم الجبهة الإسلامية ورهطه كل هذا الضيق، هي أهل الدار "الأصليين"، وثقافتهم هي ثقافات البلاد "الأصلية"، إذا جاز مثل هذا المنطق الاستحواذي. ألاحظ أيضاً في هذا السياق المتصل بموقف زعيم الجبهة الإسلامية وموقف تنظيمه من مسائل الثقافة، أن الترابي أبدى "اهتماماً" ملحوظاً بقضايا تتصل بعلم الجمال مثل دور الفن في المجتمع، وموقف الدين (تقرأ الإسلام) من الفن، وحرية التعبير الفني في الإسلام... إلخ. بيد أن الترابي في كتابه "حول الدين والفن"، يختزل الفن إلى "مجرد أداة للدعاية" كما لاحظ معلق بجريدة الميدان السرية. ولم تفلح حيل مريديه في تحسين هذه الصورة كثيراً حين زعموا أن مقصد المرشد "ليس تقييد الفن بحيث يخرج عن طبيعته، أو تحنيطاً له بحيث يجري بالمثل أداة للتعبير عن النفس والترويج عنها" والترويج هنا تعديل لعبارة "اللهو"، التي يستخدمها الترابي في وصف المبحث الجمالي الطليق، الذي من بين غاياته طاقة الفرح التي ينطوي عليها كل فنٍ عظيم. ولم يجد المدافعون عن مذهب الترابي "الجمالي" والمتصل بحرية التعبير الفني حجة أفضل من كون الفن في نظر "هيجل الفكر الإسلامي"، كما أسماه بعض "مريديه"، هو هبة من الله لعباده، تقابل بالشكر والثناء. ومن هذه الزاوية يمكن للفن أن يكون عاملاً إيجابياً دافعاً لحركة التدين، مثلما يظل في إمكانه أن يكون معيقاً للتدين ولهذا كان الترابي يدعو لتوظيف الفن في إطار الدين (...). يدخل في ذلك كل



أشكال التعبير الفني من موسيقى ورسم ومسرح وسينما" (61). أعتقد أن هذا الفهم لطبيعة الفن ودوره يختلف فعلاً عما درجت عليه كل الأنظمة الشمولية، التي دعت إلى "التوظيف الإيجابي للفن"، بما يضيفه على هذا "التوظيف الإيجابي الإسلامي" من "قداسة دينية" تُشرف الفن بمكانة "مرموقة" في المفهوم الجهادي.

رفعت الجبهة الإسلامية القومية هذه التعاليم إلى مستوى البرنامج السياسي المعلن حتى في فترة الديمقراطية الثالثة نفسها، فنقرأ في دستورها (المادة 29) "تهدف الجبهة لجعل العربية لغة التعليم في كل مراحلها، ولغة الخطاب في كل البلاد، ولغة العلوم والحياة العامة". وتتص المادة 29 على "توجيه الأدب والفن حتى يتصل كلاهما بمقاصد الحياة المتدينة" وألاحظ مع الدكتور حيدر إبراهيم علي "أن الجبهة تتحدث عن السودان كقطر موحد دينياً" (62). أي أن جميع سكانه يدينون بالإسلام. بيد أن هذا عندي مما يقع في باب التربص والأمان. فالجبهويون لا يجهلون واقع تعدد الأديان في السودان، إلا أنهم يستكثرون على أدياننا المحلية أن تسمى أدياناً كما رأينا آنفاً. نقرأ في دستور الجبهة في معنى الأمان والتشبهات والتربص: "تتطلع الجبهة لتحقيق الوحدة الأكمل للشعب السوداني في ظل الإيمان بالله والإعتصام بحبله، وذلك بتنظيم التفاعل البناء بين القوى والاتجاهات وترقية الوعي السياسي. حتى يتم التحرر من العنصرية". ومن صفات حديث التشبهات والأمان كما أسلفت أن لا يُعنى بالمنطق، فلا يلاحظ التناقضات البسيطة الساطعة، وإلا فكيف يتم التفاعل "البناء" بين القوى الاجتماعية السياسية المتعددة و"ترقية وعيها" بإلغاء أديانها ولغاتها وفنونها؟! وما العصبية والعنصرية إن لم تكن هذه الخطة بالذات؟ وقد جرى بذلك استدراك لاحق في "ميثاق السودان" الذي أصدرته الجبهة بعد سنة من الدستور وردت فيه فقرة تدعو إلى "احترام اللغات الأقلية كما لاحظ عشاري، وتدعي الحرص على حرية التعبير الثقافي المخالف، فتقول بأن "الثقافات الأقلية يمكن أن يعبر عنها بحرية وأن تطور دون الانحراف نحو إثارة الكراهية أو التأثير على السياسات التعليمية أو مكانة اللغة الرسمية" (63). وهذا مما يُغني عن التعليق خشية أن نتعدى على فطنة القارئ.

ويبدو أن قادة العمل الثقافي الإسلامي الحالي قد استوعبوا بوضوح تام أيديولوجية المرشد الثقافية، وبرنامج الجبهة، فشنوا الحملة تلو الحملة على المؤسسات الثقافية بهدف تطهيرها من عناصر "الشرك، والرجس، واللغو". فتعرضت إذاعة وتلفزيون جمهورية السودان (سابقاً) إلى هجمة "ترشيدي" أفقدتها ثلاثة أرباع تسجيلاتها الموسيقية المرئية والمسموعة بحجة عدم لياقتها في الدولة الإسلامية. وصرح مدير الهيئة القومية للإذاعة، السيد الحاكم عبد الله، بأنه "حدث تغيير كبير في نوعية البرمجة والأشكال المستخدمة والإخراج. والمراقب يلمس التوجه الإسلامي خلال ما يقدم من برامج دون أن تسمى كذلك ولذلك أسقطنا ما يسمى بالبرامج الدينية" (64). وهذا في معنى أنه لم تُعد بهم من حاجة إلى تخصيص برامج معينة بصفة "الدينية"، بما أن البرامج كلها أصبحت دينية (إسلامية). وفي عام 1992 استشعرت "الدولة الإسلامية" حاجة ملحة، في ما يبدو، من الارتفاع بسياساتها الثقافية، في وجوها المتصلة بالفنون والآداب بالذات، إلى مستوى البحث الأكاديمي "الرصين". فأقامت سمناً سُمي "سمناً أسلمة الفنون والآداب" تحت إدارة وإشراف الدكتور أحمد عبد العال. وكان أحمد قد عُيّن يومها أميناً للهيئة القومية. ولربما كان ذلك مكافأة له على تأسيسه بمعاونة إبراهيم العوام، وتشكيليين أصالويين آخرين، لـ "مدرسة تشكيلية إسلامية" أسموها "مدرسة الواحد". ولا يخفى على فطنة القارئ ما تتطوي عليه هذه التسمية من تورية وكناية مكشوفتين عن



معنى "مدرسة الله" (65)!! وهي مثلها مثل سائر التيارات الأصلوية العربية الإسلامية في الحركة الثقافية المعاصرة في السودان، تنطلق من مركزية الثقافة العربية الإسلامية والاعتقاد الجازم بتفوقها وضرورة هيمنتها، وتعتبر في ذات الوقت، عن كامل "احترامها" للثقافات المحلية المساكنة لها! ولم يتردد الدكتور أحمد عبد العال، وهو يقف على أرض المسؤولية الجسيمة، من كونه رئيس الهيئة "القومية" للآداب والفنون، في أن يرد على سؤالٍ عن النتائج التي توصل إليها السمنار، بقوله: "من أهم نتائج بحثنا في النظرية الجمالية الإسلامية، أن الحضارة الإسلامية بوصفها آخر حضارة أسسها الناس على رسالة إلهية كونية، لا تقوم على ابتداع فكري أو جمالي يخطط له الأفراد فلاسفة كانوا أو مبدعين وان تقوم نظريتها على جماع المنظومة الروحية والفكرية في الإسلام في استلهاها للكتاب والسنة. وبوصف أن هذين المصدرين الكريمين يشكلان سقفاً نهائياً تتسامى إليه أشواق الأمة وطموحاتها وانساق معارفها وعلى هذين المصدرين أيضاً يتحدد المثل الأعلى للضمير الجمالي لأمة الإسلام. اتفاق وتأسيساً على هذا الضمير جاء فن الإسلام.

- توحيدياً يميل نحو التعديل والتسوية مقابل التعددية التي ورثها المسلمون في فنون الشرق القديم.

- تجريبياً بإزاء التجسيد الذي كرسه التقاليد الهيلينية واليونانية في التراث الشرقي

- منطقي يتوسل بالهندسة والحساب مقابل التصورات الأسطورية في عقائد ما قبل الإسلام.

- يأتسب بالوجود وينأى عن العظموتية البشرية.

- لا يسقط المرئي والواقعي ولكن ينحو به الى حقيقة متخيلة خيالا موضوعيا، وهو ما نسميه بالواقعية الجمالية الإسلامية". (66)

قد أكون أطلت الوقوف عند نص أحمد هذا، ذلك أنه نصٌ مركزي. فأحمد متخصصٌ في "فلسفة الفن" (دكتوراه في علم الجمال). وهو المنظر الرئيس للإسلاموية السلطوية في هذا الحقل منذ منتصف السبعينيات فـ "لا ينطق عن الهوى". وهو صاحب ألقاب ومناصب في النظام الإسلامي الحاكم. هذا فضلاً عن ثقل محمول النص في حد ذاته، وإفصاحه الطليق عن سياسات النظام الثقافية مرفوعة هنا إلى مستوى الفلسفة والرؤية الكونية. أوصل نص أحمد هذا، مسألة مصادرة حرية التعبير والخيار في المجال الثقافي إلى "نراها النهائية". فإلى جانب إعلاء "النظرية الجمالية للحضارة الإسلامية" فوق كل ما عداها من نظريات علم الجمال، مما يصعب معه الحديث عن احترام مساهمات الحضارات الأخرى بمنطقٍ عادلٍ ومستقيم، يصادر أحمد النواة المركزية في حق الخيار الإبداعي: أولاً حين يبخس على العمل الإبداعي قيمة صدوره عن البشر، مبدعيه الحقيقيين المؤكدين. وثانياً حين يجعل من المعايير الجمالية لحضارة بعينها صنواً لمقتضى الإرادة الإلهية من المثل العليا للجمال. ولا شك في أن خطاب أحمد لا يعدو كونه تنزيل (أو رفع بالأحرى) لخطاب الترابي، ومن ثم خطاب السلطة الثقافي، من مستوى المهمة والتعميم المُتَقَمِّم، إلى مستوى التنظير المتخصص "العارف". وسرعان ما أعطت هذه الفلسفة ثمارها المريرة في مستويات "السلطات" "الثقافية" العليا. فقد أوردت جريدة الميدان السرية تلخيصاً للكلمة التي ألقاها العميد الطيب محمد خير (المشهور بالطيب سيخة)، وزير الثقافة والإعلام (!)، بمناسبة عروض التخرج بمعهد الموسيقى والمسرح (الذي أصبح عبد العال مديراً له بغرض تطبيق "النظرية الجمالية الإسلامية")، جاء فيه: "بدأ (الوزير) بوصف المعهد بأنه أهم كيان ثقافي يُعِينُ في إحياء إستراتيجية الإحياء الثقافي، وأنه الأقدر على تخريج فنانيين ينحازون إلى برنامج التوجه إلى الله. وقال إن القائمين عليه هم الذين رسموا الخط الثقافي للمشروع الحضاري.



وتحدث عن منهج اختيار النصوص في المعهد ووصفه بالاستلاب والانحياز للحضارة الغربية. ثم عبر عن أمله في أن يرى مسرحاً يتجه إلى الله، ويسمع موسيقى ترقى إلى مصاف نشيد الولاية "في حماك ربنا في سبيل ديننا". كما أبدى تفهمه لأسباب الاستلاب الذي كان يعانيه المعهد وعزا ذلك إلى أنه كان يعيش سنوات غيابٍ روحي طوال عمره الذي امتد منذ 1969. (67) وأشارت الصحيفة إلى وجود لجنة للتفتيش في محتوى النصوص لتفتيتها من "المثالب الأخلاقية"، برئاسة الدكتور أحمد عبد العال بلحمه ودمه (68). وهذه حال تتجاوز بما لا يقاس مستوى مفهوم مصادرة حق التعدد في التعبير الثقافي في معناه الدارج العام المتصل بالجماعات والتكوينات العرقية الثقافية، إلى مستوى مصادرة حق الخيار المتصل بالأفراد، حتى المنتمين منهم للثقافة العربية الإسلامية نفسها ممن يخالفون حماة "الإسلام الصحيح" في بعض التفاسير والتفاصيل. ولعل أفضل الأمثلة في هذا الشأن، منع كتب الطيب صالح نفسه (الذي قبل "تكريمهم له فيما بعد" عن طيب خاطر". من أين أتى هؤلاء الناس؟!). وسيترتب على هذا، إذا ما طال عمر حكومة الجبهة مع اشتداد الحصار حولها أن تعطي الدولة "الإسلامية" نفسها حقاً معلناً للتفتيش في ضمائر الناس للتأكد من خلوها من "الشرك" و"المثالب الأخلاقية"، ومن "النوايا الهدامة الهادفة إلى تعويق" المسيرة الإسلامية للأمة". وأقول "أن تُعطي نفسها حقاً معلناً" لأن التفتيش في العقول والضمائر قائمٌ بالفعل في ظل "الحكومة الإسلامية" في السودان الآن. هو قائم في واقع باب الملاحقة والاستجواب والاعتقال والتعذيب، المفتوح على مصراعيه لعناصر أمن النظام بأجهزتها المتعددة تعيث فيه كيف شاءت، بيد أن الدولة لا تعترف به وتراوغ في أمره بزعم أنه مجرد "تجاوزات" لا سياسة قائمة على خطة في صلب بنية مشروع النظام وبرنامجه وإيديولوجيته، كما هو الأمر في الواقع الفعلي.

جعل منظمو هذا المؤتمر رسم ملامح رؤية مستقبلية لحقوق الإنسان في السودان شعاراً له، وهذا هو كل ما تبقى لنا من نصيب من هذا المعنى الكبير بعد أربعين عاماً من الاستقلال: أن نراهن على المستقبل. ذلك أنه ليس لدينا ما يمكن أن نفخر به في هذا الصدد لا من شواهد الماضي، ولا من واقع الحاضر البالغ الزرارية من باب أولى. وكَمْ أتمنى لو أنني كنت أملك قدرة كاملة على الحديث بتفاؤل مؤكد، عن صلاح حال ممكن في المستقبل القريب. ذلك أنني قليل الثقة في قدرة "قادة الرأي" الرسمي (السلطوي) السياسي، وقد أقول "الثقافي"، في بلادنا على التعلم من التجارب. ومع ذلك فإنني حريص كل الحرص على أن لا ألتحق بمعسكر الساخطين اللاعنين لكل شيء، رغم اقتناعي بوجاهة وقوة الأسباب التي تدعوهم إلى الرؤية المتشائمة. أعلم أنه ليس من جديد في القول بأن المستقبل إنما هو للديمقراطية. ولا أريد أن أمني نفسي الأمان في ما يتصل بتحديد شروط ومعانٍ للديمقراطية التي يمكن أن تسفر عنها مرحلة ما بعد "الانتفاضة الشعبية" القادمة التي نتصور أن تؤدي بالديكتاتورية الحالية. بيد أنني بصفة عامة ومبدئية لا أتصور الديمقراطية إلا وهي مبرأة من مفاهيم ومعاني التحفظ، والتحرز، واللجاج، مما خبرناه من أدوات الحيلة والتراجع والمغالطة والمعاذلة، عند "أولي الأمر منا" عقب كل انتفاضة شعبية. وفي هذه المرة ينبغي أن نحرص على أن نهى المكان للديمقراطية بإقامتها على بنياتٍ وأوعية وأدواتٍ معرفية ومؤسسات دستورية، ومنابر للحوار، تمثل وتستوعب التعدد الهائل الذي تتميز به بلادنا. وينبغي أن ندرك أن الطريق إليها ليس نزهة سعيدة، وأن إحرازها لا يكون بالضربة القاضية مرة واحدة وإلى الأبد. وسيقع على كاهل المنظمة السودانية لحقوق الإنسان



عبء أثقل وأعقد بكثير من العبء الذي تضطلع به الآن في المساهمة في تأسيسها وصيانتها وشفائها من أدواء تاريخ الثارات، والحزازات، والغوغائية "الثقافية" والسياسية في بلادنا. وقد احتفيت مع ذلك احتفاءً كبيراً بكلمة جاءت على لسان السيد الصادق المهدي في حوار أجرته معه مجلة الوسط. فبعد طول المطال والتلجج الذي عرفناه منه إزاء مبدأ المساواة في حق المواطنة قال الصادق في هذا الحوار: "صرت مقتنعاً تماماً بأننا -نحن أهل الشمال- همشنا العناصر غير الإسلامية، وغير العربية، واعتقدنا أن واجبنا تثبيت وتأكيد كينونتنا الإسلامية-العربية، بصرف النظر عن إحساس الكيانات الأخرى. وفي رأيي إننا بذلك ارتكبنا غفلةً كبيرة، ولم نأخذ ذلك في الحسبان، ولذلك هم بصورةٍ أخرى حملوا السلاح لاستنكار هذا الموقف." وأردف الصادق "أعتقد بأننا لا بد أن نعترف بهذا التقصير، وبأن هوية ومصالحة العناصر غير الإسلامية لا نحددها نحن وإنما هم الذين يحدونها في شكل نتفق عليه سويًا، لكي نوفق بين مقتضيات ذاتيتنا وذاتيتهم". (69) ومع ما يستدعيه حديث الصادق هذا من نظر نقدي مدقق في بعض وجوهه، إلا أنه يدعو للتخلي عن التشاؤم المطلق، ويساهم في تنمية بذور الأمل: فهذا الحديث يترجل واحدٌ من أهم فرسان الثقافة العربية - الإسلامية، في صيغتها السلطوية المسيطرة، عن صهوة حصان الاستعلاء العرقي والثقافي الرامح في متاهة الخيلاء المضلة بعد ثلاثين عاماً من مغالطة الواقع هي كل عمره السياسي. وإنني لأرجو أن يستقر الصادق على "تمام قناعته" هذه في هذه المرة. وفي البال قناعاتٌ له سابقة ليس أقلها "قناعته بأن قوانين سبتمبر النميرية "لا تستحق تكلفة الحبر الذي كُتِبَتْ به"، ومع ذلك فقد ظل يماطل في أمر إلغائها طيلة فترة الديمقراطية الأخيرة، إلى أن أصبح الصبح و"الغول الإسلامي" يحتل صحن الدار. ولعل كلمة الصادق الأنفة مما يناسب تماماً منظور مستقبل أوضاع حقوق الإنسان في السودان حيث يتجاور الرجاء والخيبة، والريبة والأمل.



- (1) المحجوب: «الحركة الفكرية في السودان إلى أين يجب أن تتجه؟»، وهي مقالة مطولة ظهرت أولاً في شكل كتيب نشر في عام 1941، ثم أعيد نشرها في كتابه الذي عنوانه نحو الغد، الطبعة الأولى، منشورات دار جامعة الخرطوم، 1970، ص 229 (الطبعة الثانية، دار البلد، الخرطوم، 1999، 215).
- (2) المحجوب، نفس المصدر، الطبعة الثانية، ص 226.
- (3) أنظر ديوان خليل فرح، تحقيق علي الملك، منشورات دار جامعة الخرطوم، 1977، القصيد التي عنوانها "وطني"، ص. ص. 86-89.
- (4) المجذوب: نار المجاذيب، ديوان شعر، منشورات وزارة الإعلام والشئون الاجتماعية، الخرطوم، 1969، ص 195.
- (5) نفس المصدر، ص 24-25.
- (6) سبق لي طرح هذه الملاحظات النقدية على رؤية المجذوب الزوجية، ومناقشتها باستفاضة أكبر، في أطروحتي للدكتوراه. وقد حدثت عنها أيضاً في مناسبة الاحتفال بالذكرى الأولى لوفاة المجذوب، في شتاء عام 1983 بجامعة الخرطوم. وهي المناسبة التي نسبت فيها رؤية المجذوب إلى "مفهوم" البدائي النبيل"، كما جاء عند جان جاك روسو، ونفر من فلاسفة الأنوار الفرنسيين والأوروبيين، في القرن الثامن عشر. وقد احتجت جمهرة محبي المجذوب يومها على كلمتي تلك احتجاجاً شديداً، وتعللوا بأن "الشعر ينبغي أن لا يحاكم بمثل هذا "المنطق السياسي الإيديولوجي". وذلك في معنى أن الشعر نمط من التعبير "الطليق" "المتسامي"، ينجو تماماً من ملاسبات الزمان والمكان السياسي والإيديولوجي" وقيل "الاجتماعي والثقافي". مع إن "منطقي"، أعني منهجي في تحليل رؤية المجذوب، أو غيره من الشعراء وكل الغواة المبدعين الآخرين، لم يكن سياسياً، بل كان، وما يزال، في اعتقادي، فلسفياً نقدياً، ولسانياً، بالدرجة الأولى، يقوم على ما أسمية منهج النظر الإشكالي الذي لا تنجو منه أي مسلمة من النقد والنقض. ولا أزعم لنفسي ولا ل"منهجي النقدي" نجاتاً من الإيديولوجيا بالطبع. كما أنني أيضاً من محبي المجذوب الأشاوس.
- (7) وهي المدرسة التي ظهرت في مطلع الستينيات بقيادة محمد المكي إبراهيم ومحمد عبد الحي والنور عثمان أبكر.
- (8) أنظر في هذا الخصوص التعليقات والتعديلات والشروح التي زود بها عبد الحي طبعت قصيدته الشهيرة "العودة إلى سنار"، المختلفة، والقصيدة ذاتها بالطبع.
- (9) محمد المكي إبراهيم من قصيدته "فرح في حديقة شوك قديم"، وقد نشرها في مجلة الثقافة السودانية بمناسبة توقيع اتفاقية أديس أبابا بين النميري ومقاتلي حركة الأنانيا بجنوب السودان، في عام 1973. وقد نشرت بمجلة الثقافة السودانية. والتفاصيل المرجعية الكاملة ليست بحوزتي الآن.
- (10) عبد الله علي إبراهيم: "الأفروعرابية أو تحالف الهاربين" ورقة بحث قدمت إلى ندوة الأقليات في الوطن العربي: دراسات في البناء الوطني والقومية العربية، ثم نشرتها مجلة المستقبل العربي في

عددها الثاني، عام 1987 ثم ظهرت أخيراً في كتابه الثقافة والديمقراطية في السودان، دار الأمين، القاهرة، 1996، ص 24. منشورات دار الثقافة الجديدة، القاهرة، الطبعة الأولى 1995.
(11) محمد إبراهيم نقد، "علاقات الرق في المجتمع السوداني"، دار الثقافة الجديدة، القاهرة 1995، ص 58.

(12) الشيخ محمد ضيف الله الجعلي الفضلي، كتاب الطبقات في خصوص الأولياء والصالحين والعلماء والشعراء في السودان، تحقيق فضيلة الشيخ إبراهيم صديق أحمد القاضي الشرعي، المكتبة الثقافية، بيروت، 1929، ص 61 (وليس بحوزتي تحقيق يوسف فضل لكتاب الطبقات في اللحظة الحاضرة).

(13) محمد إبراهيم نقد، المرجع السابق ص 59 وفي تحقيق فضيلة الشيخ إبراهيم صديق أحمد، ص 63.

(14) عبد الله علي إبراهيم: "الأفرو عربية أو تحالف الهاربين"، سبق ذكره.
(15) أولاد العرب في المصطلح السوداني "الشمالي" هم الهجين الناتج عن تزاوج العرب النازحين، مع السكان الأصليين من العناصر الزنجرية و"الحامية"، وتعريفهم الواقعي أعقد بكثير من أن يسعه الحيز (هذه ال foot note ليست للقراء والقارئات من السودانيين والسودانيات بالطبع).
(16) مصطفى طيب الأسماء وأبو بكر الشنقيطي: "وقائع مؤتمر التفاعل بين الثقافات السودانية" مجلة الثقافة السودانية، العدد 11، أغسطس، 1979، ص 122. (ينبغي أن أوضح أن نص الأستاذين مصطفى طيب الأسماء وأبو بكر الشنقيطي، الذي أوردته هنا مترجم عن أطروحتي للدكتوراه، وهي بالفرنسية عن النص العربي الأصلي الذي ليس بحوزتي في دار الشتات. أما المرجع فصحيح لمن شاء، ومن شاءت، التوثيق والاستيثاق. والاستشهادات المأخوذة منها هنا ترجمة لها من نص أطروحتي، الذي هو بالفرنسية كما أسلفت. فالاستشهادات الواردة هنا، بالتالي، ليست الأصل، بل هي ترجمة لترجمة عن الأصل. فمعذرة وهذا ينطبق أيضاً على نص الدكتور أبو سم، الهامش التوثيقي رقم 17.

* العبارة الشارحة بين القوسين من عندي وليست في الأصل.
(17) أبو سم (م. ح.): "التعدد الثقافي وقضية الوحدة الوطنية في السودان"، في مجلة الثقافة السودانية، العدد 12، نوفمبر 1979، ص 58.

(18) و (19) هذان المرجعان ليسا بحوزتي الآن فهما بمكتبتي بالسودان، المحفوظة في حقائب مشتتة عند أصدقاء مشتتين مما يجعل الحصول عليها أشبه بالمستحيل. ولم ينجح سعبي في الحصول على نسخ منها عند الأصدقاء المقيمين بالخارج (ولا بالسودان) لأسباب مماثلة.

(20) المرجع مجلة الثقافة السودانية، في صيف عام 1986، إلا أنني لا أملك العدد المحدد الآن.
(21) أوردتها أيضاً منصور خالد في النخبة السودانية وإدمان الفشل، الجزء الثاني، ص 457 وهي على كل حال مقولة مشهورة عند الطيب لا ينفك يكررها.

(22) عبد الله علي إبراهيم: الماركسية ومسألة اللغة في السودان، صدر عن مكتب التعليم الحزبي، الحزب الشيوعي السوداني، طبعة بالرونو، 1976، ص 23.

(23) عبد الله علي إبراهيم: المصدر السابق، نفس الصفحة.
الكلمة الشارحة بين القوسين في الأصل.



- (24) نفس المصدر، ص 33.
- (25) نفس المصدر، ص 27.
- (26) نفس المصدر، ص 26.
- (27) عشاري أحمد محمود: "أوضاع اللغات الأقلية ومستقبلها في السودان"، ورقة قدمت لندوة الأقليات في الوطن العربي، الجمعية العربية للعلوم السياسية وقسم العلوم السياسية بجامعة الخرطوم، الخرطوم، 28 فبراير إلى 1 مارس 1988، ص 12.
- (28) عشاري أحمد محمود: المصدر السابق، ص 10.
- (29) عبد الله علي إبراهيم: أنظر دراسته: "التنوع الثقافي كغبنية سياسية"، الثقافة والديمقراطية في السودان، سبق ذكره، ص ص. 35 - 50. وانظر أيضاً الماركسية ومسألة اللغة في السودان، سبق ذكره، وسأورد نماذج منه في هذا الخصوص لاحقاً.
- (30) عشاري أحمد محمود، المصدر السابق، ص 11.
- (31) نفس المصدر، ص 11.
- (32) نفس المصدر، ص 13.
- (33) المصدر نفسه، ص 14.
- (34) نفسه، ص 14.
- (35) مجلة مكتب التوثيق التربوي، مجلة تربوية ربع سنوية، يصدرها مركز التوثيق والبحوث، الناشر دار النشر التربوي، السنة التاسعة، يونيو 1976، العدد 37.
- (36) عبد الله علي إبراهيم، "الماركسية ومسألة اللغة في السودان"، مصدر سبق ذكره، ص 9. أنظر أيضاً ص. ص. 41-42. وفي كتابه "الثقافة والديمقراطية في السودان"، سبق ذكره، ص. ص. 23-24.
- (37) عبد الله علي إبراهيم، نفس المصدر، ص 40.
- (38) نفس المصدر، ص 19.
- (39) للتوسع في التعرف على أطروحات هذه المدرسة وتطوراتها اللاحقة أنظر عبد الله أحمد بشير بولا: "الفن ومسألة الهوية الثقافية في السودان" أطروحة دكتوراه، جامعة السوربون، باريس، 1984.
- (40) أنظر في خصوص صورة المكون الإفريقي في مدرسة الغابة والصحراء، عبد الله علي إبراهيم، "الآفرو عربية أو تحالف الهاريين"، في: الثقافة والديمقراطية في السودان، ص ص. 15-33، وللوقوف على الصورة "الكاملة" لهذه المراوغة مع المكون الإفريقي، في تنظير مؤسسي مدرسة الخرطوم، ومدرسة الغابة والصحراء، وملابس نشأة وتطور "المدرستين" السياسية، أنظر عبد الله بولا المصدر السابق ص 44-54 وصفحات تالية.
- (41) عبد الله علي إبراهيم، نفس المصدر، ص 23.
- (42) أنظر الحديث الذي أدلى به الأستاذ إبراهيم الصلحي، لمجلة African Art الأمريكية، العدد الأول، 1967، عن مكانة إيقاع الخط العربي في عمله.
- (43) أحمد عبد العال، المساء العربي، يناير 1975، وقد أعيد نشره في صحيفة الأيام السودانية بتاريخ 22 يناير 1975. أنظر أيضاً عبد الله بولا، المصدر السابق، ص 5-56.



(44) أحمد عبد العال وإبراهيم العوام: "من أجل حركة تشكيلية متجذرة في المجتمع"، مجلة الثقافة السودانية، العدد 10، مايو 1979، ص 102-103.

(45) نفس المصدر.

(46) نفسه.

(47) نفسه.

(48) نفسه.

(49) نفسه.

(50) Delange (Jacqueline): « Arts et peuples de l'Afrique Noire », ed. Gallimard, Paris 1967, p. 44.

(51) صحيفة الأيام، 27 مارس 1981.

(52) أحمد محمد شبرين: من إضارة "معرض المخطوطات والجماليات الإسلامية"، وزعت عند افتتاح المعرض في يوم 28 مارس 1981، قبل ستة أشهر من إعلان النميري الشريعة الإسلامية نظاماً لحكمه بدفع ومباركة "القوى الإسلامية" التي أصبحت الجبهة القومية الإسلامية فيما بعد بقيادة الأخوان المسلمين. وقد عقدوا للنميري على أثر ذلك بيعتهم الشهيرة الكاملة التوثيق بكافة وسائل الإعلام.

(53) "الإمام المجاهد" (وقيل "أمير المؤمنين المجاهد")، هو اللقب الذي أطلقه الإخوان المسلمون يومها على النميري، كناية عن فتكه بخصومهم السياسيين. واللقب ذا صلة في تكتيكات هذه الجماعة "الإسلامية"، بسياق انتقالي، "مفترض"، من مرحلة الجهاد التي تحتاج "أميراً" باطشاً مثل النميري، أو عمر البشير، في انتظار "الأمير العالم" والتورية مكشوفة لا أريد إفسادها بمزيد شرح لا تحتاجه أصلاً.

(54) لم يخل أي تصريح للترابي، في فترة الديمقراطية التي أعقبت انتفاضة مارس - أبريل 1985، في سياق الاستعداد للوثوب على السلطة من جديد، من تجريد حملة من الإساءات الموجهة للشعب، وللحركة السياسية والفكرية في السودان، أنظر على سبيل المثال سلسلة المقابلات الصحفية التي أجرتها معه المجلات العربية قبل انقلاب الجبهة: التضامن 1987/9/5، والصيد، 6 مايو 1988، ص 30.

(55) رفعت السعيد: "محاولة للبحث عن مساحات الاختلاف بين حركات التأسلم السياسي"، في مجلة قضايا فكرية، الكتاب الثالث والرابع عشر، القاهرة، أكتوبر 1993، ص 163.

(56) من نشرة سرية وزعتها المعارضة 1991.

(57) علاء قاعود: «إنتهاكات حقوق الإنسان تحت الحكم الشمولي في السودان»، في رواق عربي، العدد الأول، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، يناير 1996، ص 99-100.

(58) المصدر السابق، ص 100.

(59) نفس المصدر.

(60) حسن الترابي: مجلة الصيد، مصدر سبق ذكره.

(61) محمد محجوب هارون: قراءة في كتاب «ثورة الترابي.. الإسلام والسلطة في السودان»، مجلة الملتقى، العدد 67، دار الإعلام للطباعة والنشر، الخرطوم، ديسمبر 1992، ص 49.



- (62) حيدر إبراهيم علي: أزمة الإسلام السياسي: الجبهة الإسلامية القومية في السودان نموذجاً، الطبعة الثانية، مركز الدراسات السودانية، الدار البيضاء، 1991، ص 156.
- (63) عشاري محمود، مصدر سبق ذكره، ص 15.
- (64) علاء قاعود، مصدر سبق ذكره، ص 100.
- (65) أنظر في هذا الخصوص الشروح التفصيلية التي جاءت على السنة مؤسسي هذه المدرسة في مقابلات صحفية أجريت معهم على التوالي: أحمد عبد العال، صحيفة الخرطوم 1993/9/1، إبراهيم العوام، صحيفة الخرطوم، 1993/7/24، عبد الباسط الخاتم، صحيفة الخرطوم، 1993/9/19.
- (66) حوار مع الدكتور أحمد عبد العال، "جريدة الإنقاذ الوطني، 5 مارس 1990، ص 4.
- (67) صحيفة الميدان السرية (وهي لم تعد سريةً بالطبع، فقد ظهرت على صفات شبكة الإنترنت منذ النصف الأول من التسعينيات)، العدد 1928، نوفمبر ديسمبر 1996، ص 9.
- (68) المصدر السابق.
- (69) أوردت جريدة الرأي الآخر (التي كانت تصدر بالولايات المتحدة حينذاك) مقتطفات من هذا الحوار هي مرجعي هنا، العدد الثالث، ديسمبر 1996 ص 3.

* د. عبد الله بولا

كاتب سوداني، أستاذ جامعي، باحث وفنان.
درس بكلية الفنون الجميلة والتطبيقية بالخرطوم، وبجامعة باريس الثامنة حيث نال درجة الماجستير.
حصل على درجة الدكتوراه من جامعة السوربون بباريس متخصصاً في الفلسفة وسوسيولوجيا الثقافة.

جميع الحقوق محفوظة ولا يجوز لأي جهة نشر أو إعادة نشر هذه الورقة

