

## نقد أيديولوجيا صراع الهويات سودانياً

د. هشام عمر النور\*

في السودان، الآن، يتخذ الصراع الاجتماعي قناعاً وغطاءً أيديولوجياً يستتره ليظهر كصراع هويات. وهو غطاء أيديولوجي يسمح للقوى الاجتماعية المسيطرة على مصائر البلاد منذ استقلالها بتجديد دمها الطبقي واستمرار سيطرتها على البلاد موحدة أو منقسمة. فالدولة الكولونيالية في السودان – شأنها شأن أية دولة كولونيالية أخرى – تعمل على إعادة إنتاج أنماط الإنتاج ما قبل الرأسمالية بدلاً من تفكيكها، فتبدو رأسماليتها الكولونيالية كتجاور بين القطاع التقليدي والقطاع الحديث؛ كما اصطلح المجال السياسي السوداني على توصيف البلاد الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، وهو توصيف مضلل إذ يبدو فيه وكأن وجود القطاع التقليدي وجود عرضي رهين بتطور البلاد وتتميتها، والذي سيؤدي حتماً إلى تمدد القطاع الحديث وزوال القطاع التقليدي. بينما القطاع الحديث في الرأسمالية الكولونيالية يسيطر على القطاع التقليدي وتعيد الدولة الكولونيالية إنتاج الأخير كشرط لتبعيتها (باللغة القديمة)، وإذا أردنا الدقة كشرط للاندماج الكولونيالي في السوق العالمي، تمييزاً له عن الاندماج الاجتماعي في السوق العالمي، فالتطورات التي عصفت بالعالم وأدت إلى انهيار المعسكر الشرقي أشرت بوضوح إلى استحالة انقسام عالم اليوم، فأصبح السؤال حول الكيفية التي يندمج بها، ولم يعد السوق سوى دينامية اقتصادية يمكن أن تكون ذات طابع رأسمالي ويمكن أن تكون ذات طابع اجتماعي ولكن لا يمكن إلغاؤها.

المهم أن سيطرة ما يسمى بالقطاع الحديث في الرأسمالية الكولونيالية على القطاع التقليدي (وعلى نحو دقيق أنماط الإنتاج ما قبل الرأسمالي) وإعادة إنتاج الدولة الكولونيالية للأخير، تمنع البلاد من إكمال اندراجها في مشروع حدثتها. والوقائع الاقتصادية تؤكد ذلك،



وأصدق مثال الثروة الحيوانية في البلاد، فعلى الرغم من أن تصدير الماشية إلى السوق الإقليمي يساهم بأكثر من 300 مليون دولار سنوياً في الدخل القومي، وجل هذه الماشية تأتي من غرب البلاد، فإن أصحاب هذه الثروة الحيوانية ما زالوا قبائل رحل تعيش حياتها البدائية منذ آلاف السنين في الارتحال شمالاً وجنوباً (في مساحة تزيد على مساحة فرنسا) سعياً وراء الماء والكلأ.

وفي إطار هذا التوصيف فإن تمظهر الصراع الاجتماعي كصراع هويات، وحتى ميله للانحدار إلى صراع قبلي، هو بالضبط المنطق الأيديولوجي للرأسمالية الكولونيالية. فالمجال المعرفي والأخلاقي للرأسمالية الكولونيالية هيأ لظهور المنطق الأيديولوجي للتناقض بين المركز الرأسمالي الكولونيالي وما يسيطر عليه ويعيد إنتاجه من هوامش أنماط الإنتاج ما قبل الرأسمالي، هيأ لظهوره كصراع قومي وقبلي. فالارتباط بين الدولة القومية والرأسمالية أمر معلوم، وارتباط القبلية بأنماط الإنتاج ما قبل الرأسمالية أيضاً أمر معلوم، ولذلك يبدو من الطبيعي أن يتمظهر الصراع الاجتماعي بين البرجوازية الكولونيالية والقوى الاجتماعية الأخرى أيديولوجياً كصراع قومي وقبلي. الهوية القومية ضرورية للرأسمالية الكولونيالية ضرورتها لسيدتها الرأسمالية الإمبريالية في مراحل تطورها المبكرة، ولكن محاولات فرض هذه الهوية القومية تصطدم بمجال معرفي وأخلاقي يستند على المجتمعات القديمة ما قبل الرأسمالية، مجتمعات تسودها القبيلة وتقاليدها ومعارفها، فيتبدى التناقض بينهما كنتناقض قومي ينحدر باستمرار إلى تناقض قبلي.

وإذا كانت الدولة الكولونيالية تعيد إنتاج أنماط الإنتاج ما قبل الرأسمالي كشرط للاندماج الكولونيالي، ومن ثم كشرط لإعادة إنتاج الرأسمالية الكولونيالية نفسها، فإن هذا الشرط يتجلى سياسياً في كون أن القوى الاجتماعية المسيطرة في السودان تنتج سلطتها في إطار من التشتت والتجزئة والاحتراب وتفشل في تقديم قيادة اجتماعية لكل أهل السودان. هذا



الاستنتاج النظري الأخير تلخيص دقيق للتاريخ السياسي والاجتماعي المعاصر للسودان. والوقائع القائمة الآن في السودان ترجمة دقيقة لهذا الاستنتاج. ويشهد على ذلك الطابع القومي والقبلي والجهوي للحروب الأهلية والحركات المسلحة في جنوب وغرب وشرق البلاد. إن منطق تطور الرأسمالية الكولونيالية في السودان – كما هو واضح – منطق مأزوم فاقم من أزمة البلاد الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وأوصلها إلى حائط طريقتها المسدود، ولم يعد ما اصطلح على تسميته بالسودان القديم قادراً على الاستمرار إلاّ تحت قمع وحشي وإرهاب واسع، فانتخب هذا المنطق المأزوم الحركة الأصولية الإسلامية في السودان للقيام بهذه المهمة، فوصلت إلى السلطة بانقلابها العسكري في يونيو 1989. ولكن القمع الوحشي والإرهاب الواسع لا يحل أزمة التطور الرأسمالي الكولونيالي في البلاد وإنما يؤدي بها إلى المزيد من التفاقم وهو ما أوصل البلاد إلى حافة الانهيار وعلّق مصيرها على استفتاء على حق تقرير المصير سيجرى بعد سنوات قليلة من الآن، الراجح أن ينتهي إلى تقسيم البلاد إذا ما استمرت الأحوال على ما هي عليه الآن ولم تتقدم أية قوى بديلة تفتح الطريق أمام سودانٍ بديل تضعه على مضمار إكمال اندراجه في مشروع حادثته والالتحاق بالحياة الإنسانية المعاصرة.

فالقوى الاجتماعية التي حكمت السودان منذ الاستقلال وأنتجت سلطتها في إطار من التشتت والتجزئة والاحتراب، لن تستطيع أن تنتج مجدداً ما يوحد السودان وأن توفر في ذات الوقت قيادة اجتماعية لكل أهل السودان. فالنظر للسياق الاجتماعي والتاريخي لتطور هذه القوى يجعل هذا الاحتمال غير قائم تاريخياً، فكل السمات العامة والخصائص المختلفة لتلك القوى سواء كانت اجتماعية أو اقتصادية أو معرفية لا تؤهلها لإنتاج ما هو مطلوب منها علاوة على ضيق أفقها وخيالها القاصر ومصالحها الضيقة جداً وغير المرتبطة بالمصلحة العامة. هذه السمات والخصائص تجد أساسها الموضوعي في طريق التطور الرأسمالي الكولونيالي الذي أوضحناه. هذه القوى مسئولة بشكل مباشر عن تشكيل ما



عرف، في الحياة السياسية والفكرية السودانية، بالمركزية العربية الإسلامية، وهي مركزية يختلط فيها ما هو أثني بما هو ثقافي بما هو ديني لتشكل غطاءً أيديولوجياً يوحد البلاد تحت سيطرتها، ولكن وبسبب طبيعة نظامها الاقتصادي – السياسي، فإنها تفشل في توحيد البلاد. بل، وعلى العكس، تعيد إنتاج انقسامها وتجزئتها.

لقد وقعت القوى الاجتماعية البديلة في فخاخ أيديولوجيا القوى الاجتماعية المسيطرة وأنتجت أيديولوجيا الهامش، وهو هامش يختلط فيه أيضاً ما هو أثني بما هو ثقافي بما هو ديني. فأصبح الصراع صراعاً بين الهوية العربية الإسلامية والهوية الأفريقية، يكتسب طابعاً دينياً مختلطاً بما هو أثني حيناً، كما هو الحال في جنوب البلاد (العربي الإسلامي ضد الأفريقي المسيحي)، وطابعاً إثنيّاً خالصاً حيناً آخر، كما هو الحال في الغرب (العرب ضد الزرقة)، وحيناً طابعاً إثنيّاً وجهوياً كما هو الحال في الشرق (إذ أن إحدى الحركتين المسلحتين في الشرق تعتمد بالكامل على قبيلة عربية هي الرشايدة بينما الحركة الأخرى تعتمد على قبيلة البجا وهي قبيلة أفريقية). واكتملت بذلك أيديولوجيا المركز والهامش التي تسيطر على الحياة السياسية والفكرية في السودان. وفي سياق هذه الأيديولوجيا، تعبر الهوية العربية الإسلامية عن المركز بينما تعبر الهوية الأفريقية عن الهامش. رغم أن فحص الجذور القبلية لحاملي السلاح تكشف أن ما يوحد بينها ليس الهوية الأفريقية (قبيلة الرشايدة في الشرق عربية) كما أن ما يوحد بينها ليس هو الديانة المسيحية أو كريم المعتقدات الأفريقية (لأن المسلحين في الغرب والشرق مسلمين) مما يكشف زيف أيديولوجيا المركز والهامش، أيديولوجيا صراع الهويات.

إن أيديولوجيا المركز والهامش تجعل الهامش كله كتله واحدة في مقابل المركز الذي هو أيضاً كتلة واحدة. وهذا غير صحيح تاريخياً واجتماعياً، فالمركز به قوى اجتماعية تترابط مصالح تحررها من السيطرة مع مصالح قوى اجتماعية موجودة في الهامش، فمثلاً، وببساطة شديدة، هنالك نساء وعمال ومزارعين يقع عليهم قمع اجتماعي في المركز



والهامش معاً، بل إن النساء يتم قمعهن في الهامش من قبل قوى قومية تتحدث عن مستقبل السودان وتقدمه وتخرط في الدعوة للسودان الجديد (كانت الصحف في السودان قد ذكرت قبل حوالي العام أن حكومة الجنوب التي تتولاها الحركة الشعبية لتحرير السودان ستصدر قانوناً يقيد زيّ النساء ليلائم الأعراف الأفريقية تجنباً لتقليد الأزياء الغربية، وهو أمر يكاد أن يكون تكراراً لتجربة الأصولية مع نساء المركز). والواقع أن الرؤية الصحيحة هي أنه داخل الهامش توجد هوامش ومركز وداخل المركز أيضاً توجد هنالك هوامش ومركز. وبناءً عليه، فإن هذه المقولة مضللة ولا تفسر وقائع الصراع ويجب استبدالها من الناحية النظرية.

ونستطيع أن نستخلص من الأساس الاجتماعي لأيدولوجيا صراع الهويات أن السودان الجديد والسودان القديم – وهما مصطلحان صاغهما الفكر السياسي لحركة الهامش – وجهان لعملة واحدة. السودان الجديد ستسوده الهوية الأفريقية تماماً مثلما كانت الهوية العربية الإسلامية تسود السودان القديم. ويتضح مقدار الزيف فيهما بمقدار ما يحولان قضايا التحول الديمقراطي والعدالة الاجتماعية إلى قضايا صراع إثني، وفي أفضل أحواله قضايا صراع ثقافي. مما يعني أن حل أزمة السودان القديم تحت تصورات أيديولوجيا صراع الهويات لن تؤدي بنا إلى سودان جديد وإنما ستعيد إنتاج السودان القديم. صحيح أن إعادة البناء هذه ستأخذ في اعتبارها المطالب القومية والجهوية، ولكنها ستستجيب لها ببناء قوى اجتماعية في الهامش تكون جزءاً من القوى الاجتماعية المسيطرة في البلاد. إنها إعادة بناء السودان القديم على أسس جديدة تتنازل فيها القوى المسيطرة عن جزء من سلطتها وثروتها تستدرج به من سيصبحون جزءاً منها لتأمين سيطرتها. وحتى إذا فشلت عملية إعادة البناء هذه وانتهى الأمر بالبلاد إلى الانقسام، فإن ما سينتج هو السودان القديم في كل جزء من أجزائه المنفصلة، أي أننا سننتهي إلى عدد من السودانات القديمة بدلاً من سودان قديم واحد.



إن ما يوحد بين مختلف الحركات المسلحة هو الأساس الاقتصادي – السياسي الذي تقوم عليه وقائع الظلم والغبن التاريخي في السودان. وأيديولوجيا صراع الهويات أو وجهها الآخر صراع المركز والهامش تغطي على هذا الأساس الاقتصادي – السياسي وتعالجه فقط من زاوية أنصبة القوميات والجهويات المختلفة من السلطة والثروة. وبذلك أصبح تقسيم السلطة والثروة هو مفتاح الحل السياسي للأزمة في السودان، وبناءً عليه، تم عقد الاتفاقات المختلفة مع الحركات المسلحة، اتفاق السلام الشامل مع الحركة الشعبية لتحرير السودان في نيفاشا الذي أصبح أساساً ونموذجاً لاتفاق أبوجا مع حركة تحرير السودان، واتفاق أسمرأ مع جبهة الشرق. إن تقسيم السلطة والثروة وتوزيعها إثنياً وجهوياً مع الحفاظ على أسس النظام الاقتصادي – السياسي لن يغير من طبيعة السودان القائم الآن، السودان القديم، وبالتالي لن يؤدي إلى بناء السودان الجديد، بل يعني أن هذا التوزيع للثروة والسلطة سيرفد القوى الاجتماعية المسيطرة في السودان القديم بدم إثني وجهوي جديد يجدد سيطرتها ويعيد إنتاج وقائع الظلم والغبن التاريخي، ولكن هذه المرة سيتولى الأمر جزءاً من القوى الاجتماعية المسيطرة سيكون له دم الضحايا الإثني وجهتهم. ولن تكون هذه هي المرة الأولى، فنظام الإدارة الأهلية الذي خلفه المستعمر أمن طبقة من عُمدة القبائل، ومشايخها صارت جزءاً من القوى الاجتماعية المسيطرة وما زالت. لكن، ولأن منطق تطور الرأسمالية الكولونيالية منطق مأزوم فإنها تحتاج باستمرار إلى تجديد دمها الطبقي، وقد بلغت هذه المرة نهاية طريقها المسدود، ولذلك ستضطر إلى تنازلات ضخمة. وإذا لم تف باستحقاقاتها، فسينقسم السودان، وهو الراجح في ضوء سلوك القوى الحاكمة الآن.

إننا فعلاً في حاجة إلى السودان الجديد، ولكن هذا السودان الجديد يجب ألا يكون معكوس السودان القديم أو مقلوبه، لأن في ذلك مجرد إعادة إنتاج للسودان القديم باعتماد ذات أسسه ومنطقه. إن السودان الجديد يجب أن يكون خروجاً على أسس السودان القديم ومنطقه،



وخروجاً على أيديولوجيا صراع الهويات. وهذا الخروج يتم باعتماد برنامج إكمال اندراج البلاد في مشروع حدثتها. بل أن مفهوم الجديد لا يتلاءم مع فكرة صراع الهويات، ولا مع مفهوم الهوية، لأنه يقوم على مفهومين أساسيين؛ الأول: مفهوم التنافر<sup>ii</sup> وعدم التصالح مع الواقع ويعني إننا لا نريد في تجريدنا للواقع الوصول لمفاهيم كلية تفسره بحيث يصبح الواقع ساكن غير متحرك وتغيب أية آفاق للتغيير، ويعني أيضاً محاولتنا المستمرة لفهم الهوية في إطار تاريخي واجتماعي متحرك، مما يجعلنا دائماً قادرين على رؤية البدائل باتجاه مستقبلنا. وبناءً عليه، فإن مفهوم الجديد يلتقي مع مفهوم التنافر وليس الهوية. إنه مفهوم ضد الهوية ومع تفكير اللاهوية؛ والثاني: أن مفهوم الجديد نفي للأساليب والممارسات القديمة والتقاليد<sup>iii</sup>، بينما نجد الحركة الشعبية منسجمة مع الممارسات والتقاليد القديمة، وبل أحياناً تؤسس نشاطها على أساسها، فمثلاً، كانت عقيدة مقاتلي الحركة كما سيأتي ذكره مبنية على عقيدة مقاتلي قبائل (الدينكا والنوير والشلك). ولذلك يجب أن يكون محتوى السودان الجديد وأساسه جديد حقاً. وهذا لن يتوفر إلا بالتفكير النقدي.

ومع ذلك، فإن نقد أيديولوجيا صراع الهويات يجب أن يتمتع بحساسية عالية ويميز بين الضحايا والجلادين. وهي حساسية عليها فقط أن تنتظر في الوقائع وتميز بين من يسيطر ومن يقاوم وإن وقع في فخاخ أيديولوجيا قوى السيطرة. وحينها سنجد أن هنالك فرقاً سياسياً جوهرياً وهو أن القوى المسيطرة انتجت سلطتها في السودان في إطار من التشتت والتجزئة والاحتراب وفشلت في أن تكون قيادة اجتماعية لكل أهل السودان — كما قلنا من قبل — بينما قوى المقاومة نجحت ولأول مرة في تاريخ السودان في توفير قيادة اجتماعية لكل أهل السودان تمثلت في شخصية جون قرنق، وإن ظلت أيديولوجيا صراع الهويات خصماً على هذه القيادة، ولذلك اعتمدت هذه القيادة على مزايا وقدرات وشخصية جون قرنق الكارزمية ورؤيته التي كانت ورغم ارتباطها بأيديولوجيا صراع الهويات ترى السودان الجديد كتنوع عرقي وإثني وثقافي وديني، وهو ما لم يتوفر لتيار واسع داخل



الحركة الشعبية لتحرير السودان. لذلك، لم ترتبط هذه القيادة الاجتماعية بالحركة ككل وإنما بشخصية قرنق بالذات. ولقد افترق السودان بموته المفاجئ قائداً فذاً استطيع أن أقول أن قيادته لكل أهل السودان كان يمكن أن توفر أحد أهم شروط الحفاظ على وحدة السودان وهو ما يرجح أن موته لم يكن حدثاً عارضاً وإنما تضافرت عليه عوامل دولية وإقليمية وسودانية. ومع ذلك، فهذا لا يجعلنا نهمل أزمة هذه القيادة لأنها مبنية على أساس إيدولوجيا المركز والهامش التي تغيب البرنامج الأساسي للحركة والقوى الاجتماعية التي تحاول الحركة قيادتها، برنامج إكمال اندراج السودان في مشروع الحداثة واللاحق بالحياة الإنسانية المعاصرة وتذهب بها إلى برنامج آخر تعتقد فيه أن هنالك قوميات همشت قوميات أخرى وأنه قد حان وقت رفع هذه المظالم، رغم أن هذا الظلم والتهميش جاء بالأساس نتيجة لعدم اكتمال مشروع الحداثة بسبب سيطرة البرجوازية الكولونيالية، وبناءً على ذلك تبنت الحركة وقيادتها برنامج استبدال المركز بالهامش أو العكس بدلاً من استبدال السودان القديم بالجديد، وتلخيصاً لما سبق اعتقد أن إيدولوجيا صراع الهويات تعبر بدقة عن السياق الذي أنتج القوى القديمة في السودان.

ولأن هذا الموضوع شائك ومعقد وينتمي في حياة الناس لوجدانهم وعواطفهم وكراماتهم، ومن ثم لتصوراتهم عن أنفسهم وعن الآخرين في بلادهم وخارجها وعن بلادهم ذاتها، ولأن الصراع الاجتماعي تبدي تاريخياً كصراع بين الهويات فأصبحت مصائر البلاد معلقة بنتائجه، ولأن تاريخ بلادنا في ارتباطه بهذا الصراع هو تاريخ من العسف والمظالم ومخاضات الدم والقهر وانتهاكات الكرامة، فلا بد من معالجة الموضوع بحساسية رفيعة تقف إلى جانب الضحايا وتفصح الاستعلاء والهيمنة دون أن تقع في الاستعلاء والهيمنة المضادة. لقد أثمر هذا الصراع نتائج مرّة: مركزية عربية إسلامية ومركزية أفريقية مضادة. ونقد إيدولوجيا صراع الهويات وفضحها يتطلب بالإضافة إلى الكشف عن أساسها الاقتصادي – الاجتماعي، يتطلب أيضاً تفكيك وتجاوز المقدمات النظرية والفكرية



والسياسية للمركزيتين المتضادتين، اللتين تبدوان قائمتين على ذات المقدمات على الرغم من تضادهما ( أو بسببه في الحقيقة ). ولأن التضاد بين هاتين المركزيتين هو تضاد تماثل، فإنهما تنزعان إلى التماهي في رؤية واحدة ذات وجهين، يسعى كل وجه إلى تأكيد الآخر، بل إن وجود أحدهما يقتضى ويلزم عنه وجود الآخر. والتفكير النقدي في هذه الرؤية يسعى إلى تجاوز مقدماتها بالتضاد معها بالاختلاف لا بالتماثل، مما يفتح أفق البلاد على وحدتها الوطنية وتكاملها القومي بالانصاف للمظالم، وفي ذات الوقت تأسيس حق كل فرد في النمو في سياق القيم الرمزية التي نشأ وتربى عليها وتطويرها، أو التخلي عنها إذا شاء. وسيعتمد هذا المقال في نقده لأيديولوجيا صراع الهويات على رؤية كل من فرانسيس دينق وجون قرنق.

إن مقولات المركز والهامش وصراع الهويات لن تؤدي لقيام دولة واحدة في السودان، لأنها تنظر إلى الصراع على أنه صراع هويات مغلقة ولا يوجد ما يجمعها ومن ثم يصبح من المستحيل الحديث عن السودان واحد، والنتيجة المترتبة على ذلك استحالة قيام دولة قومية في السودان. ولكن السؤال هل نحن في حاجة فعلاً إلى دولة قومية في السودان تعتمد على مفهوم الهوية أم أننا في حاجة إلى دولة من نوع آخر؟ ومنعاً للالتباس في الموقف السياسي والفكري والنظري الذي أُعبر عنه في موضوع الهوية (وهو موضوع إستراتيجيته الأساسية هي اللبس)، فلا بد من الإبانة والوضوح حول هذا الموقف بتقرير إطاره وهيكله الأساسي. يقوم هذا الموقف على إجماع النظريات السياسية المعاصرة في السنوات الأخيرة على أن "الأمم مجتمعات متخيلة"، العبارة الشهيرة التي دائماً ما يتم اقتباسها من بنديكت أندرسون Benedict Anderson، أو هي "مصنوعات ثقافية" تشكل إدعاءاتها بالأشكال الجوهرية للهوية الجماعية، كتجانس عرقي أو إثني، وكلغة وتاريخ ومصير مشترك، أو حتى كمعنى عام للخير، تشكل بناءات مصطنعة للناس الذين يحتاجونها للتأقلم والتوافق مع الشروط الثقافية والسياسية المتغيرة ويحتاجونها لتوليد أفضل



الأشكال وأقواها من التضامن الاجتماعي.<sup>iv</sup> وليس المقصود هنا إنكار الهويات التي يستشعرها الناس كأمر جوهري، وليس المقصود إنكار ما قد يترتب عليها من مظالم وقهر، وإنما المقصود أن نفتتح بالأصل المصطنع لهذه الهويات والأصل المصطنع للاعتقاد بالانتماء إلى إثنية مشتركة، دون أن يقلل ذلك من قناعتنا بفاعلية الاعتقاد بالهوية الذي يقوم على ترابط منطقي يمكن أن يتحول إلى علاقات شخصية أو وعى جماعي.

هذه الهويات ليست عوامل مفسرة، وإنما تحتاج للتفسير. وهذا أول خلافنا مع أيديولوجيا صراع الهويات بنزعتها المركزيتين، المركزية العربية الإسلامية والمركزية الأفريقية، فالنزاع الراهن في السودان لا يفسره النزاع بين الهويات، بل إن تبدى الصراع كنزاع بين هويات هو الذي يحتاج إلى تفسير ولا يصلح مطلقاً أن يكون عاملاً مفسراً. إن مجرد وجود هويات متنوعة لا يصلح مطلقاً أن يكون أساساً للنزاع بينها. وهذا يعنى أن نفهم الظروف التي تدفع جماعة من الناس إلى إدراك الهوية كنواة مغلقة وصلدة ومن ثم تدفعهم للانسحاق وراء الذين يستغلون هذا الوهم لصالحهم.<sup>v</sup> إن صراع الهويات ليس صراعاً ميتافيزيقياً بين هويات مغلقة خارج التاريخ ذات طبائع وخصائص جوهريّة وإنما هو صراع تاريخي، بمعنى أنه صراع اجتماعي وسياسي، أي صراع حول السلطة والثروة ولظروف بعينها أصبح هذا الصراع يدار على أسس من استراتيجيات الهوية. وهذا ما يجب فضحه.

وبناءً على ذلك، فإن الموقف الذي أعبر عنه يطرح معالجة ذات شقين لأزمة الهوية في البلاد. الشق الأول، على الرغم من أنه يقوم على المقدمات السابقة، إلا أن التجربة التاريخية تؤدي إليه أيضاً. فصراع الهويات قد قاد البلاد إلى طريق مسدود ينذر بتفتيت البلاد وفقدانها، ومن ثمّ يجب أن نستبدل الأسس التي يدار عليها الصراع الاجتماعي والسياسي من أسس استراتيجيات الهوية إلى أسس قانونية ودستورية يخضع الأفراد وفقاً لها لعملية تكامل سياسية مع الدولة الدستورية الديمقراطية بمقتضى موافقتهم على مبادئ



الدستور من منظور تفسير يتحدد بالفهم السياسي والأخلاقي للمواطنين والثقافة السياسية للبلاد، بحيث لا يتم إجبار أي فرد على عملية تكامل ثقافية تتطلب تجريده من ثقافته وتعويده على طريقة حياة وممارسات وعادات ثقافة أخرى<sup>vi</sup>. وكما هو واضح، فإننا نستبدل عملية التكامل الثقافية، التي تسعى إلى فرض ثقافة مركزية واحدة على البلاد والتي خاضت فيها البلاد منذ الاستقلال وبلغت أقصى تطرفها مع نظام الجبهة الإسلامية، بعملية تكامل سياسية تفرض نظاماً ووحدة تقوم على أسس دستورية وقانونية تعبر عن منظور سياسي وأخلاقي للمواطنين وثقافتهم السياسية.

أما الشق الثاني من المعالجة، فيبدأ من الأصل المصطنع للهوية الذي يجعل في مقدورنا أن نستبدل استراتيجيات الهويات في البلاد بأخرى جديدة. استراتيجيات جديدة للهويات تدعم عملية التكامل السياسية وتبتعد عن الصراع السياسي والاجتماعي. هذه الاستراتيجيات الجديدة تفتح الهويات على رموز وقيم رمزية من تاريخها فتستعيد المركزية العربية الإسلامية مكونها الأفريقي وتفتح المركزية الأفريقية على فكرة التعددية الثقافية ( التي تشكل الأساس الحقيقي للهوية اليوم)، فيتجاوزا معا مركزيتهما العرقية والإثنية إلى إستراتيجية جديدة للهوية السودانية، وهي إستراتيجية – بالضرورة – لا تؤدي إلى السيطرة والعداوة، بل تؤدي إلى المشاركة وإلى التواريخ المشتركة والمتقاطعة وإلى تجاوز التصورات المغلقة عن الهويات. هذا التصور يتجاوز الأفرو عربية التي فضحها من قبل د. عبد الله على إبراهيم<sup>vii</sup> كمحاولة لمتقنين شماليين للتخفيف من غلواء ثقافتهم العربية الإسلامية وتزمتها بإدخال مكون متخيل أفريقي عليها، وفشل المشروع لأنه مجرد تنويع على المركزية العربية انتهى برفض المركزيتين لها، كما ذهب إلى ذلك د. عبد الله.

كان لابد من الإطالة في إيانة إطار الموقف الذي أعبر عنه منعاً للالتباس في أمر طابعه أصلاً ملتبس، لكي يُقدم القارئ على متابعة محاولتي للتفكير النقدي في نزاع الهويات وهو على إدراك واضح بموقفي من القضية. فأنا أعتبر نفسي على ذات السرج الذي يركبه



د.فرانسييس ود.قرنق، معاً، نريد سوداناً جديداً ولكن مع فارق أساسي وهو أنني لا أريده مقلوباً عن السودان القديم، وإنما سودان جديد حقاً، تقوم تصورات مثقفيه ومواطنيه على منجزات معارف الحضارة الإنسانية المعاصرة وقم فكرها الديمقراطي، سودان يستكمل اندراجه في مشروع حدائته ويحل على أساسها جميع أزماته. هذا الإطار ستتضح تفاصيله في ثنايا محاولتنا النقدية وأطروحاتها البديلة .

يطرح د.فرانسييس رؤية هي الوجه الآخر من عملة وجهها الأول هو المركزية العربية الإسلامية، رغم أنه يرى أن المواجهة الحاسمة سوف تكون بين الإسلاميين والعلمانيين بقيادة الجنوب مع مشاركة عناصر من الشمال.<sup>viii</sup> إلا أن الإسلاميين عند د. فرانسييس إنما هم يعبرون عن النموذج الأكثر حداثة للهوية في الشمال، تماماً كما تعبر الحركة الشعبية لتحرير السودان عن النموذج الأكثر حداثة للهوية في الجنوب. وهذان النموذجان تبلورا عبر فترات طويلة من تاريخ يحمل افتراضات عميقة الجذور.<sup>ix</sup>

نشأت الهويتان المتنافستان في الشمال والجنوب عبر مراحل متوازية – كما يرى د. فرانسييس – وكان لكل من الهويتين مرحلة تقليدية هيمنت عليها الهياكل والقيم القبلية، فالشمال يتبع النهج الإسلامي والجنوب يتبع التقاليد المحلية الإفريقية. وفي الحالتين تسيطر على المجتمع علاقات الأسرة والمصاهرة والنسب والتي على أساسها تتحدد مقامات المواطنين اعتماداً على النسب والسن والجنس (ذكر أم أنثى). فالزعماء ينحدرون غالباً من أسر تحظى بالهيمنة السياسية والدينية، والنساء يخضعن للرجال، وعلى الأطفال البر بالوالدين. ومن ثم تطور ذلك – كما يرى د. فرانسييس – عبر مرحلة انتقالية سادت خلالها الطائفية في الشمال، وتوسعت آفاق التعليم الغربي التبشيري ذي التوجه المسيحي وسط المتعلمين في الجنوب<sup>x</sup> إلى أن انتهت الهويتان إلى النموذج الأكثر حداثة في الجبهة الإسلامية والحركة الشعبية. إن أول ملاحظة على هذا الوصف هي أنه يُنظر إلى التطور السياسي – الاجتماعي على أساس أيديولوجيا صراع الهويات. وبسبب ذلك، فهو يمؤ كل



تاريخنا السياسي – الاجتماعي ليبدو كصيرورة تجلي لجوهرين ميتافيزيقيين مستقلين تماماً عن بعضهما البعض، هما الهوية العربية الإسلامية والهوية الأفريقية. إن النتيجة الطبيعية التي تترتب على هذا المنطق هو أن هذين الجوهرين المستقلين لن يلتقيا أبداً إلا إذا أُلغى أحدهما الآخر، وهي النتيجة التي سيصل إليها د.فرانسيس كما سنرى بعد قليل، وإذا لم يقع ذلك فإن مآل البلاد هو الانفصال.

غير أنني أود الاستطراد في ملاحظة تتعلق بوصف الجبهة الإسلامية والحركة الشعبية بالنموذجين الأكثر حداثة للهويتين العربية الإسلامية والأفريقية على التوالي. إن هذا الوصف، المرتبط بتمويه تاريخنا السياسي – الاجتماعي ليبدو كصيرورة تجلي للهويتين، يستبعد عن هذا التاريخ مشروع الحداثة نفسه، وبالتالي يستبعد أهم القوى الاجتماعية التي ترتبط بهذا المشروع، ألا وهي القوى التي درجنا على تسميتها في تاريخنا السياسي الحديث بالقوى الحديثة. إن أيديولوجيا صراع الهويات تقصي مشروع الحداثة لأنها تفهم التاريخ كتجلي لجوهر واحد هو الجوهر القومي، وهي بذلك تلغي التركيب والتمايز والتعددية التي هي أسس مشروع الحداثة وأهم خصائصه (من المستحيل أن نطلق كلمة "الحديث" على مجتمع يسعى قبل كل شيء لأن ينتظم ويعمل طبقاً لوحي إلهي أو جوهر قومي).<sup>xi</sup> ولذلك كانت النتيجة الطبيعية هي أن تختفي القوى الحديثة وأهم وقائع تاريخنا السياسي الحديث المرتبطة بها من تاريخنا الاجتماعي السياسي كما تفهمه أيديولوجيا صراع الهويات.

إننا وإن كنا قد استنتجنا هذا النفي والاستبعاد لمشروع الحداثة وقواه استنتاجاً بالنسبة إلى د. فرانسيس، فإن د. قرنق يشير إليه بوضوح. فد. قرنق يضع استنتاجاً يقول أن السودان القديم قد وصل إلى النهاية وأنه، الآن، لا توجد فرصة لاستمرار السودان القديم، فإما أن يتحقق السودان الجديد أو تتمزق البلاد،<sup>xii</sup> وهو استنتاج نتفق فيه مع د. قرنق، ولكن د. قرنق يبني على هذا الاستنتاج نتيجة ترى أن القوى التقليدية يمكن أن تلتحق بمشروع



السودان الجديد بل يرجح د. قرنق ذلك ويرى أنه ربما تغيرت القوى "التقليدية" أكثر من القوى "الحديثة"<sup>xiii</sup> بسبب قابليتها للتغيير من أجل منفعتها الذاتية.<sup>xiv</sup> وهذا ما نختلف فيه. صحيح أن القوى التقليدية إذا أرادت أن تحكم السودان فلا بد من أن تغير طرائق حكمها ولكن هذا لا يعني أنها ستلتحق بمشروع السودان الجديد إلا إذا فهمنا هذا المشروع على أساس أيديولوجيا صراع الهويات التي تستبعد مشروع السودان الجديد كمشروع للحدثة. إن القوى التقليدية نقيضة لمشروع السودان الجديد كمشروع للحدثة، ولذلك فهي لا يمكن أن تلتحق به، هي يمكن فقط أن تعيد إنتاج السودان القديم بشكل مختلف ومشوّه.

هذا النفي لمشروع الحدثة هو الذي جعل د. قرنق في حوارهِ مع القوى الحديثة يوجه تساؤلاً مستكراً ومستقراً جداً لقوى التقدم والحدثة عن ماهية مظاهر الحدثة في أطروحاتهم. وهو استنكار، للأسف، ينفي ما أنجزته القوى الحديثة كظاهرة اجتماعية واضحة في السودان لها إضافاتها في الحياة السودانية، منها ما يخص المجتمع المدني وما قام به الحزب الشيوعي على صعيد النقابات واتحادات الشباب والنساء أو ما يسميه الحزب الشيوعي السوداني بالقطاع الحديث، ومنها ما يخص مساهمتها في ترسيخ قيم الديمقراطية والعدالة الاجتماعية والدور الحاسم الذي لعبته في صياغة البرنامج الديمقراطي الاجتماعي، برنامج السودان الجديد حقاً، ولا يخفى تأثير هذا البرنامج على الحياة السياسية في السودان بما في ذلك تأثيره على الحركة الشعبية نفسها.

إن أسس تفكير قرنق القائمة على أيديولوجيا صراع الهويات أدت ببساطة لحصر التناقض بين القوى التقليدية، وهي قوى قومية، والقوى الجديدة، وهي طبقاً لقرنق قوى قومية أيضاً. فالتناقض الأساسي الذي يحدد المجتمعات في السودان هو التناقض القومي، (فحتى أولئك الذين يسكنون المدن، إذا هرشت جلداهم بأظافرك، فإنك ستلمس "ريفيتهم")<sup>xv</sup> ولقد وضع المحرر "ريفيتهم" بين معقوفتين للدلالة على أن معناها هو "قوميتهم" لأن الكلام يدور أصلاً عن أهمية عامل القوميات بالنسبة للسودان الجديد. ولتأكيد هذا المعنى، فإن د. قرنق يرى



أن النقابة هامة جداً بالنسبة للعمال فيما يخص أحوالهم المعيشية (ولكن عندما يتعلق الأمر بالسياسة، فيما يتصل بالهوية، فهم يرجعون إلى ما أسميته "قواعدهم البدائية")<sup>xvi</sup> إن د.قرنق يفهم التاريخ، شأنه في ذلك شأن د. فرانسيس، كتجلٍ لجوهر واحد هو الجوهر القومي. وبذلك تصبح القوى الحديثة لدي د.قرنق قوى على هامش الصراع تساوي تماماً البرجوازية الصغيرة في الماركسية، لذلك أصبحت لا تؤثر في المجرى الرئيسي للصراع أو مآلاته. بل إن د. قرنق يتجنب، كما يقول، استخدام عبارة "حديثة" أو "تقدمية"<sup>xvii</sup> مما يتسق مع تصوره للعامل القومي كمحدد للتاريخ. ويمضي د. قرنق في منطقتي أيديولوجيا صراع الهويات إلى نهايته، ويرى أن جزءاً كبيراً من القوى التقليدية يمكنه الالتحاق بالسودان الجديد وذلك لأن الجبهة الإسلامية قد وصلت بالسودان القديم إلى نهاية طريقه المسدود، ومن ثم تتحول القوى الحديثة إلى قوى تقليدية. وهذا الكلام موجود بالنص حيث قال قرنق في حوار مع القوى الحديثة: "نحن نعمل معهم [أي القوى التقليدية] ... المرة القادمة التي نلتقي فيها بعد عامين، يكون قد تم خلالها تحرك داخل القوى "التقليدية" بينما تستمرون أنتم على هذا المنوال حتى يحين وقت تجدون فيه القوى "التقليدية" قد أصبحت هي القوى الثورية وتصبحون أنتم القوى "التقليدية".<sup>xviii</sup> وهذا المنطق لا يمكن فهمه إلا على أساس أن القوى التقليدية ولأنها قوى قومية فإنها يمكن أن تلتحق بمشروع السودان الجديد بعد انهيار مشروعها، أما القوى الحديثة فلا مكان لها في هذا المشروع لأنها خارج تاريخه، وهو ما يفسر لماذا كانت الحركة الشعبية وما زالت أكثر اقتراباً للقوى التقليدية في التجمع الوطني من القوى الحديثة.

هذا الموقف يعبر بالضبط عن تناقض التماثل الذي يتحول فيه النقيض ويصبح متماثلاً مع نقيضه فينتهي إلى هوية واحدة، وهذا ما توصلنا إليه من قبل. أن أيديولوجيا صراع الهويات تؤدي بالحركة إلى نقيض ما تريد تحقيقه؛ فينتهي تحررها إلى سيطرة، وسودانها الجديد إلى السودان القديم. والتداخل الذي يشير له د.قرنق باعتبار أن مجتمعاتنا تتمايز به



مما يجعل التغيير ممكناً<sup>xix</sup> لا يشكل تفسيراً كافياً لإمكان تحوّل القوى التقليدية إلى قوى حديثة، بل إن هذا التداخل هو الذي يحتاج لتفسير ولا يمكن إثباته وكأنه شيء ميتافيزيقي لا مبرر له. ولا يمكن تقديم تفسير لهذا التداخل إلا إذا تبيننا رؤية أن السودان تكمن أزمته في أنه لم يكمل اندراجه في مشروع الحداثة. ولكل ذلك، فإنني اعتقد أن رؤية د. قرنق والحركة الشعبية تعبّر نظرياً عن مشروع حداثة ملتبس، وبالمقدمات النظرية والأسس التي تعتمد عليها لن تؤدي إلى سودان جديد، ولذلك فإن دوراً أساسياً يمكن أن تلعبه تلك القوى التي استتكرها د. قرنق، أعني القوى الحديثة، إذ عليها في حوارها مع الحركة الشعبية أن تعيد إنتاج معرفة تفتح الطريق للسودان الجديد.

ويرى د. فرانسيس في مصطلح الهوية، الذي صار جوهرًا للعملية التي تكون تاريخنا الاجتماعي والسياسي، تعبيراً عن الطريقة التي يصف أو يعرف بها الأفراد أو المجموعات ذاتهم أو تعريف الآخرين لهم استناداً على العرق، الإثنية، الدين، اللغة أو الثقافة. إلا أن د. فرانسيس يركز على العرق والإثنية ويرى أنهما أساس الهوية على الرغم من احتواء تعريفه على النظرة الذاتية والثقافة. لأن النظرة الذاتية والثقافية لا يمكن أن تكون أساساً للهوية وأنها لا بد أن تكون منسجمة مع الحقائق الموضوعية التي هي دوماً عرقية وإثنية، لكي تكون صحية ومعافاة. أما إذا كانت الهوية غير متنسقة مع الحقائق الموضوعية، أي العرقية والإثنية، فهي إنما تعكس حالة مرضية ونظرة ذاتية مشوهة ومهزوزة. ولذلك يهاجم فرانسيس الأكاديميين الذين تبنوا الذاتية والثقافة كعاملين حاسمين في تحديد الهوية، ويرى أنهم قد عرضوا ما هو واضح المعالم إلى الضبابية والتشويش.<sup>xx</sup> هذا الفهم للهوية القائم على العرق والإثنية يجعلنا نفهم التطور المرحل للهويتين المتنافستين في الشمال والجنوب كتجلي لهوية ثابتة مغلقة تتخذ في كل مرحلة تطور شكلاً معبراً عنها بالذات في علاقتها مع الهوية الأخرى المنافسة لها، ومع ذلك تظل هي ذات الجوهر الميتافيزيقي الذي لا يتغير مطلقاً.



ولا نحتاج إلى كثير عناء لنتذكر أيضاً أن الأصولية الإسلامية ترى الهوية العربية الإسلامية كجوهر ميتافيزيقي مغلق لا يتغير مطلقاً. وكلا المركزيتين تقصى إحداهما الأخرى، فالمركزية الأفريقية التي يعبر عنها د. فرانسيس ترى أن الهوية العربية الإسلامية في الشمال حالة مرضية يجب التعافي منها بالعودة إلى الحقائق الموضوعية وبدراسة الجينات كدليل حاسم يجبر الشماليين إلى العودة لحقائق العرق والإثنية، وبذلك يعيدون بناء هويتهم بحيث يتم إقصاء مكوناتها العربية نهائياً وتسود البلاد فقط هويتها الأفريقية.<sup>xxi</sup> بينما المركزية العربية الإسلامية ترى في الهويات الأخرى محض خلاء قيمي ومعرفي يجب أن تسارع إلى ملئه بالهداية والرشاد، وأن رسالتها المقدسة في حمل العالمين جميعاً إليها، ومن ثم تقوم بتقسيم العالم إلى دارين فقط "دار للإسلام" و"دار للحرب"، فكل ما ليس هي فهو عدوها.

ولأنهما وجهان لعملة واحدة، فإن وجود إحداهما يستدعي وجود الأخرى وهو ما قاله د. فرانسيس حرفياً "ونرى أنه من الصعب رؤية كيفية بروز الشمال كوحدة واحدة دون أن يكون وجود الجنوب عامل تحدٍ متحد، هذا إن لم يكن عاملاً بيناً للتهديد. وينطبق نفس الشيء على الجنوب لأنه لولا وجود الشمال لما نمت وحدة الهدف"<sup>xxii</sup> وإذا قرأنا هذا المقتطف مع مقتطف آخر "فالجنوب يمثل الهوية الإفريقية والشمال يرى بأنه يمثل الهوية العربية الإسلامية"<sup>xxiii</sup> تكتمل لدينا صورة النقيضين اللذين يعبران عن ذات المقدمات النظرية والفكرية والسياسية. ولذلك، فهما نقيضان زائفان. النقيض الحقيقي هو النقيض المختلف لا النقيض المتماثل، وهو الذي يتجاوز الهوية ولا يلغيها. وإذا كان د. فرانسيس يشير أحياناً إلى الحركة الشعبية لتحرير السودان باعتبارها ممثل الجنوب الذي يقود مشروعاً وطنياً وعلماً وديمقراطياً، فإن وطنية هذا المشروع تتجسد في أفريقيته كما رأينا، أما علمانيته فتعبر عنها المسيحية والتعليم الغربي اللذان استوعبتهما هويته الإفريقية، أما ديمقراطيته فتعاني من مشاكل حقيقية في الحركة باعتراف د. فرانسيس



نفسه. وهذا يعنى أن مشروع الحركة الشعبية يعبر جوهرياً عن مركزية أفريقية بالنسبة إلى قراءتنا النقدية لرؤية د. فرانسيس.

ويمكن هدم هاتين المركزيتين بهدم النواة المغلقة المتضمنة في كلٍ منهما، سواءً أكانت هذه النواة المغلقة عرقية أو إثنية أو كانت ثقافية. فهناك اتفاق عام بأنه لا يوجد في العالم عرقاً نقياً. ود. فرانسيس نفسه يورد في كتابه المنشور في عام 1973م، والذي ترجمه الاستاذ محمد على جادين في عام 1999م بعنوان "مشكلة الهوية في السودان"، أن هنالك صعوبة في تحديد انتماء وهوية الشمال أو الجنوب على أساس عرقي.<sup>xxiv</sup> فإذا كان أمر اختلاط الشمال معروفاً، فإن د. فرانسيس يورد في الهامش إشارات إلى تمازج القبائل النيلية بعناصر حامية قوقازية ويورد ملاحظة بروفسير ايفانز برتشارد وشكه في أن هنالك قبيلة أو مجموعة في السودان يمكن أن تدعى أنها زنجية. لأن شخصيتها غير الزنجية وحياتها الرعوية، ولدرجة ما تركيب لغاتها، ترجع إلى مزيج وتأثير حامى.<sup>xxv</sup>

إن تحليل د. فرانسيس في كتابه صراع الرؤى يفترض أن الإثنية حقيقة موضوعية، بينما هي مجرد واقع يخص الوعي، وهو يريد أن يكون الانتماء إلى الإثنية موروثاً ويرجع إلى أصول قديمة بينما هو يتغير مع الزمان والمكان. وهنالك وفرة من المؤلفات الانثروبولوجية أو التاريخية تثبت أن المجتمعات السابقة على الاستعمار كانت كلها تقريباً متعددة الإثنيات وتضم تشكيلة كبيرة من المجموعات الثقافية، وأن أشكال التعبئة الاجتماعية أو الدينية كانت تشمل إثنيات متعددة، وأن أفريقيا الغابرة لم تكن بالتأكيد شبكة من الإثنيات.<sup>xxvi</sup> هذا إذا كانت هذه النواة عرقية أو إثنية، أما إذا كانت هذه النواة المغلقة ثقافية كما تدعى أحياناً المركزية العربية الاسلامية وتصر على اعتبار ثقافتها ككيان ثابت ومغلق على نفسه بتمثيلاته وعقائده ورموزه، فإن هذا شطط واضح، لأن أية ثقافة يجرى خلقها في التأثير والتفاعل المتبادل وتستمر في التغيير والتبدل والتطور وفقاً لهذه العملية. والأمثلة أكثر من أن تحصى، فالتاريخ الإنساني كله شاهد على هذه العملية. فقد تأثرت عقائد الثقافة العربية



الإسلامية بمؤثرات الفلسفة اليونانية حتى في أصول فقها الذي تأثر بالمنطق الأرسطوطالي.

إن الحياة الإنسانية لا تعرف الهويات التي تنطوي على أنوية مغلقة، فما من هوية إلا وقامت على تعددية ثقافية، فكل الثقافات هجينة كما يرى إدوارد سعيد ومفكرون نقديون آخرون. فمبدأ الهوية، عند هؤلاء، مبدأ سكوني يشكل لباب الفكر الثقافي خلال العهود الاستعمارية، فالأوروبيون هم الذين شكلوا شيئاً جوهرياً هو الـ"نحن" مقابل الـ"هم"، وكل واحد منهما مستقر تماماً. هذا الانقسام يمكن أن نعود به إلى التفكير اليوناني عن البرابرة، ولكنه أصبح علامة مميزة للثقافة الامبريالية ولتلك الثقافات التي كانت تسعى إلى مقاومتها. ويخلص إدوارد سعيد إلى أن جميع الثقافات منشبكة إحداها بالأخرى وليست بينها ثقافة منفردة ونقية محضة، بل كلها مهجنة، مولدة، متخالطة، متميزة إلى درجة فائقة، وغير واحدة.<sup>xxvii</sup> إن الهوية لا تعبر عن جوهر ميتافيزيقي بل عن صيرورة تاريخية واجتماعية واقتصادية.

لقد لعب الاستعمار الدور الأساسي في تصليب الهويات والثقافات. ففي أفريقيا الموعلة في القدم، كانت التقاليد عبارة عن عمليات تطويرية مستمرة متواصلة ومفتوحة، وجاء الاستعمار وجمدها – بحجة المحافظة عليها – في تقاليد وفلكلور بتأثيره الأيديولوجي ونصوصه القانونية وبمحاولته لتثبيت أماكن الأهالي أو توجيه هجراتهم. هذه هي خبرتنا مع التجربة الاستعمارية في بلادنا، ولذلك نزع من أن الهويتين المتنافستين هما نتاج السياسات الاستعمارية شأنهما في ذلك شأن سائر الهويات التي ارتبطت بالثقافة الامبريالية وبمقاومتها أيضاً كما قلنا من قبل. وهناك حينيات أخرى تدعم هذا الاستنتاج من واقع خبرتنا أيضاً بالتجربة الاستعمارية، فالطائفتان الأساسيتان اللتان تعبران عن هوية شمال السودان، في المرحلة الثانية من تطورها كما يرى د.فرانسيس دينق، وهما طائفتي الأنصار والختمية، هما نتاج السياسات الاستعمارية التي أكدت شرعية امتلاك الأرض



وحولتها إلى وثائق قانونية، وأقامت مؤسسات سياسية جديدة، ووزعت المصادر الاقتصادية، وحددت الأوضاع الاجتماعية، وأنشأت قيماً أخلاقية واقتصادية وسياسية جديدة أكسبت الدولة الكولونيلية صفة الدولة الحقيقية. وسياساتها في الجنوب هي التي أدت إلى تكوين هويته بتجميده في تقاليد وفلكلور وبتأثيرها الإيديولوجي ونصوصها القانونية التي سيطرت على حركة السكان، كما رأينا قبل قليل. ونستطيع أن نستخلص من ذلك أن ظاهرة الانتماء لهوية إثنية ظاهرة حديثة تماماً، مرتبطة بالدولة "المستوردة" — بالدولة الكولونيلية — وليست راسباً أو انبعاثاً جديداً للثقافة التقليدية.<sup>xxviii</sup>

إن التصور الذي يرفض مبدأ الهوية السكوني ويرى الثقافات كهجنة وتعددية، يهدم أيضاً إحدى أهم الأفكار التي تقوم عليها رؤية د.فرانسيس وهي الفكرة التي ترى أن الطابع الجوهري للهوية في الشمال هو الاستيعاب، بينما الطابع الجوهري للهوية في الجنوب هو المقاومة. إن هذه الفكرة تبدو في ظاهرها وكأنها مجرد تعبير عن وقائع تاريخية، بينما الاقتراب النقدي منها يفضحها، لأنها تقوم على تصور مغلق للهوية لا يفتح على التعدد، فيصير بذلك الاستيعاب خلافاً وظاهرة غير سوية كان لابد أن تنتهي إلى حالة بانولوجية (مرضية) يعانى فيها الشمالي من التشوش والاهتزاز في نظرتة إلى ذاته. بينما يعبر فيها الجنوبي عن وضع صحي ومعافى. فمن الطبيعي أن ترفض الهوية المغلقة الانفتاح على الآخر بمقاومته ورفضه، وهو ما نجح فيه الجنوب فصار الأقرب إلى واقع الحال وإلى الحقائق الواقعية، بينما فشل الأفريقي الشمالي ولذلك تم استيعابه وأصبح موقفه غير منسجماً مع إدعائه العروبة. هذا التصور لا يمت بصلة بمناهج التفكير النقدي التي ترى في العالم الهجنة والتعددية وأن إنسان هذا العالم يقيم هويته على التبادل والتهجين والاستعداد للتأقلم.

هذه الفكرة الهامة في رؤية د. فرانسيس تعبر عن رد فعل لاستعلاء المركزية العربية الإسلامية في الشمال باستعلاء أفريقي مضاد. وما يؤكد هذا الاستنتاج حجة ثانوية يوردها



في أكثر من موضع وتعتمد على فكرة الاستيعاب والمقاومة. وهي حجة تسقط العبودية عن سكان الجنوب، وهو محق في ذلك، ولكن لتلصقها بالشماليين، وهو غير محق في ذلك. يقرر د. فرانسيس في هذه الحجة أن سكان الجنوب الذين بقوا فيه ترسخ لديهم الإحساس بالهوية والكبرياء عبر مقاومتهم الظاهرة ليظلوا أحراراً من العبودية والهيمنة، بينما معظم الشماليين ينحدرون من اختلاط بالعبيد من الجنوب. إن وصف معظم الشماليين بأنهم ينحدرون من أصول عبودية لا تسنده حقائق التاريخ وإنما يسنده فقط منطق الثأر. فكلنا يعلم أن التزاوج والاختلاط بين النوبة في شمال السودان والعرب المهاجرين لم يكن قائماً على الرق والعبودية. وهذا الاختلاط هو الأساس لمعظم القبائل في وادي النيل في شمال السودان. ولا يمكن أن يتصف معظم الشماليين بأصول عبودية، إلا إذا كان الاستيعاب الذي يصف به د. فرانسيس هويتهم يعنى استعبادهم واسترقاقهم. وهو ما لا يمكن أن يصح ولكنه منطق المركزية والمركزية المضادة يجعلهما تتبادلان الإقصاء والازدراء والاحتقار.

ولأن رؤية د. فرانسيس يسودها منطق المركزية والمركزية المضادة، فإنها لا ترى مخرجاً للأزمة إلا بفحص صحة وشرعية إدعاء العروبة وسوف يوضح ذلك الفحص عدم وجود أساس للانقسام العرقي المفترض، الذي تقوم عليه مشاعر التحامل والتمييز. ورغم أن د. فرانسيس يورد احتمال آخر وهو التسليم الجدلي بأن السودانيين الشماليين عرقياً عرب ولكن ما يهم هو أنه يجب عليهم الكف عن التصرفات العنصرية تجاه غير العرب، إلا أن هذا الاحتمال الآخر يرد فقط كاحتمال منطقي وقياسي – على حد تعبير د. فرانسيس – أي أنه لا يرد كخيار عملي وذلك بسبب دعوته للسودانيين الشماليين بأن يتصرفوا بطريقة تعكس مشاعرهم العرقية الطبقية المتأصلة. ولذلك فإن البديل هو الخيار الذي يفضله د. فرانسيس وهو الإقرار بأن هذه المشاعر لا تقوم على حقائق. أما إذا أصر الشماليون على نظرتهم الذاتية بأنهم عرب، فإن الإنصاف والعدل يمليان بأنه يجب عليهم



ألا يفرضوا إرادتهم على الجنوب وإن عليهم قبول انفصال البلاد.<sup>xxix</sup> إن حجة د.فرانسييس تمضى على النحو التالي: إن على الشماليين إذا أرادوا أن يحفظوا للبلاد وحدتها أن يتخلوا عن مكون هويتهم العربي على أساس من الحقائق العرقية التي تنكر عليهم هذا المكون. أما إذا رفضوا ذلك وتمسكوا بذلك المكون من هويتهم، فإن الأمر سينتهي إلى الانفصال، لأنهم لن يستطيعوا أن يعملوا على الضد من مشاعرهم العرقية الطبقية المتأصلة. إن إقصاء المكون العربي من هوية الشماليين هو شرط وحدة البلاد. وأعتقد أنه تحت شروط هذا الإقصاء المتبادل بين المركزيتين المتضادتين، فإن المخرج الوحيد لأزمة البلاد هو الانفصال.

وإذا كانت رؤية د.فرانسييس تعبّر عن المركزية الأفريقية المضادة للمركزية العربية الإسلامية بحيث تتبادلان الإقصاء المتبادل، فإن د.قرنق يطرح مركزيته الأفريقية على نحو أكثر تعقيداً. فد. قرنق يرى أن وحدة السودان مفادها أن الوحدة أساسها التنوع التاريخي والمعاصر. وعرفّ التنوع التاريخي بأنه الحضارات القديمة في السودان كحضارة كوش والممالك النوبية والمسيحية والهجرات العربية الإسلامية والحكم التركي ودولة المهديّة والاستعمار والحكومات الوطنية. بينما عرفّ التنوع المعاصر بأنه القوميات والإثنيات والثقافات المتعددة وأن السودان به 500 مجموعة تتحدث أكثر من مئة لغة وتعتقد في أديان مختلفة.<sup>xxx</sup> ورغم أن هذه الرؤية تبدو وكأنها تقرير لوقائع تاريخ السودان ولحقائق تركيبه الإثني والثقافي، ومن ثم تبدو وكأنها بداهة، إلا أنها تخفي منهجاً يعزّز النظر لأزمة السودان كأزمة صراع هويات وبالتالي تخفي الأساس الاقتصادي – السياسي لهذه الأزمة. فهذا المنهج برويته لتاريخ السودان كتاريخ متصل لا انتقال فيه يرتبط ماضيه بحاضره في التعبير عن التنوع في صيرورة مستمرة تعبّر عن جوهر واحد، إنما يخفي تطور مجتمعات السودان من مجتمعات قديمة إلى مجتمعات تقليدية ثم أخيراً إلى مجتمعات حديثة معاقّة، من مجتمعات أحادية إلى مجتمع يتمايز بالتعدد والتركيب الذي يميز الحداثة



ومجتمعاتها. هذا الإخفاء يحجب الأزمة من حيث هي أزمة إكمال معاق لاندراج السودان في مشروع حدائته. إن اعتماد أيديولوجيا صراع الهويات للنظر إلى الأزمة في السودان تضليل أيديولوجي هو امتداد أو انعكاس لتضليل أيديولوجي آخر يفرض هوية عربية إسلامية لتوحيد البلاد تحت سيطرة قوى اجتماعية بعينها. والتضليل الأيديولوجي لا ينتج إلا نتائج مضللة فيصير إعادة إنتاج السودان القديم هو السودان الجديد، ويصير إعادة إنتاج السيطرة تحرراً. إن هذا النقد القاسي للحركة الشعبية لتحرير السودان رغم أنها تمثل واحدة من أكبر قوى التغيير في السودان ضروري لينفتح الأفق أمام وحدة السودان ولانجاز خطوات في مشروعنا الاجتماعي للتحرر.

وما يؤكد ما ذهبت إليه من أن د. قرنق يرى تاريخ السودان كصيرورة مستمرة تعبر عن جوهر واحد من التنوع، أن اقتراحه لحل الأزمة يتمثل في صهر عناصر التنوع التاريخي والمعاصر كي ننشئ أمة سودانية ونستحدث رابطة قومية نتجاوز بها هذه المحليات ونستفيد منها دون أن ننفي أيّاً من هذه المكونات الأخرى.<sup>xxxix</sup> إن قرنق يعتمد حلاً قومياً للأزمة في السودان يقوم على رابطة قومية تصهر التنوع التاريخي والمعاصر، وهو بذلك يعتمد تصور أن الأزمة في السودان أزمة صراع هويات، ولكنه يرى الحل لا في تخطي وتجاوز هذا الصراع وإنما في حله أيضاً حلاً قومياً مما يعيد إنتاج الأزمة وأسس السودان القديم مجدداً. إن رؤية قرنق للهوية رؤية ملتبسة، فهو يتحدث عنها كرابطة قومية، ولكنه وفي نفس الصفحة يعود ليتحدث عنها كرابطة اجتماعية سياسية<sup>xxxix</sup> لها خصوصية وهذه إشارة بليغة على الالتباس في الموضوع. ففي ذات الوقت الذي يركز فيه قرنق على قيام دولة قومية، يتحدث عن رابطة تاريخية لها خصوصية تاريخية واجتماعية. وطبعاً هذان أمران مختلفان تماماً ولا يمكن المساواة بينهما. فالرابطة الاجتماعية السياسية لا تعني بأي حال رابطة قومية ولا تقتضيها وإن كانت لها خصوصية تاريخية واجتماعية. ويتضح الالتباس أكثر في التحليل الذي يذهب إلى أن السودان قام منذ الاستقلال على شوفينية إثنية



ودينية، وأي شكل من الشوفينية يقود إلى الفاشية، ومن ثمَّ فإنَّ ما يحدث في السودان يشبه ما حدث في إيطاليا الفاشية وألمانيا النازية وما حدث في جنوب أفريقيا<sup>xxxiii</sup> رغم أنه تشابه جزئي. صحيح أن الفاشية والنازية والنظام العنصري في جنوب أفريقيا أنظمة شوفينية كما هو نظام الأصولية الإسلامية في السودان، ولكن من الضروري أن نتذكر أن مقاومة هذه الأنظمة لم تتم على أساس عنصري أو قومي أو على أساس صراع الهويات بل على العكس تمت المقاومة وفهمها المقاومون على اعتبار أن أسسها اقتصادية – سياسية واجتماعية. وهذا يعكس مقدار الالتباس الذي يتسم به مشروع الحركة الشعبية وقائدها د. قرنق لتحرير البلاد.

إن الاستنتاج الأساسي لقرنق هو أن السودان القديم القائم على الظلم وعدم العدالة وعلى الاستبعاد هو السودان الذي يقوم على استبعاد مكونات محددة وهو ما أفرز الأزمة الراهنة وأقام وحدة السودان على أسس ومكونات محدودة في أبارتيد الجبهة الإسلامية.<sup>xxxiv</sup> قرنق يستخدم هذا الاستنتاج كأحدى أدوات فهمه للواقع السوداني، بينما الاستنتاج نفسه هو الذي يحتاج إلى التفسير: لماذا حكمت القوى الاجتماعية التي سيطرت على البلاد منذ استقلاله وأنتجت سلطتها في إطار من التشتت والتجزئة والاحتراب؟ إذ كان من الضروري أن تنعكس تلك السلطة القائمة على التشتت أيديولوجياً كهيمنة ومركزية قومية ودينية. إن الاستنتاج الذي يعتمد عليه قرنق لا يوفر أية فرصة لحل أزمة السودان المتمثلة – وفقاً لقرنق – في حصرنا العملية القومية في المكونات العربية الإسلامية وتجاهلنا للمكونات الأخرى، إذ أن الحل القومي مهما بدا أنه قائم على الانصهار والتمازج، فهو كرابطة قومية، أي كعلاقة بين قوميات، ستبرز فيها دائماً علاقات سلطة بين هذه القوميات ترجح بعض المكونات على الأخرى. ولذلك، فإن الحل يقبع خارج الحل القومي وخارج الدولة القومية.



وهذا يقودنا إلى سؤال هام في حياتنا السياسية والثقافية: هل الاعتراف بالتنوع والتعدد العرقي والثقافي والديني كافٍ لحل الأزمة في السودان؟ أم الكيفية التي نرى بها هذا التنوع والتعدد هي التي تحل الأزمة؟ إن غالب القوى السياسية والتيارات الفكرية في السودان الآن تعترف بالتنوع والتعدد، ولكن المشكلة تكمن في الكيفية التي تراه بها. فجميع ألوان الطيف السياسي والفكري تردد مقولة "الوحدة في التنوع، والتنوع في الوحدة" التي أصبحت أكلشياً محفوظاً تردده حتى الأصولية الحاكمة في السودان (فيما يبدو وكأنه تناقض مع مشروعها الأصولي ولكنه ليس كذلك، كما سنرى)، ومع ذلك فإن الأزمة في السودان تتفاقم. إن الاعتراف بالتنوع والتعدد غير كافٍ لحل الأزمة لأنه غير كافٍ لتأسيس الوحدة، إذ أننا ننظر للتنوع والتعدد باعتباره تنوع وتعدد مفردات ذات جوهر ميتافيزيقي وبالتالي معزولة عن بعضها البعض ولا تجد نفسها فيما هو مختلف عنها، ولذلك فإن العبارة الصحيحة هي الوحدة ليست في التنوع بل في الاختلاف، لا بمعنى الاحترام الأخلاقي للمختلف، بل بمعنى التضمين للآخر. إن اعتمادنا للهوية كاختلاف، طبقاً لأسس التفكير الفلسفي المعاصر، يجعل محاولة إمساكنا بهويتنا الجارية في الواقع مستحيلة، لأنه يصعب تقديم مفهوم يتطابق معها في التعبير عنها. ورغم إحساسنا بهويتنا، إلا أنه لا يمكن التعبير عنها إلا بما لا ينتمي لها. ووحدة التنوع لا تكون إلا في التنوع الذي يتعرف على هويته في الآخر. ولذلك فإن مقولة الوحدة في التنوع هي أيضاً مقولة مضللة، مثلها مثل مقولة صراع الهويات ومثل مقولة المركز والهامش، ومن السهل أن يستعملها الجميع لأن الوحدة الموجودة فيها مجردة وحدة قائمة على إجراء تكييف الحياة مع الآخر المختلف ولا تعني تضمين الآخر المختلف في النظر إلى صيرورة هويتنا، أو على نحو أدق، في النظر إلى صيرورة هوية اختلافنا.

وأحد التناقضات الثانوية التي ترد في كتاب صراع الرؤى لد. فرانسيس وتشير إشارة قوية للمركزية العرقية لديه، هو احتفاؤه بالأصول الدينكاوية لقادة ثورة 1924 – وليس في



ذلك مشكلة، فنحن أيضا نحتفي بهم وبأصولهم الدينكاوية ونرى فيهم رموزاً للوحدة الوطنية والتكامل القومي وتعزيزا لهما – مستنتجاً من ذلك أن الجنوبيين، وبشكل خاص الدينكا، قد قاموا بتصعيد الحركة الوطنية في الشمال وأشعلوا ثورة 1924 في جميع أنحاء القطر،<sup>xxxv</sup> وكل ذلك صحيح و لا غبار عليه، ولكن ما يثير الحيرة حقا هو أنه عندما ينتقد زين العابدين عبد التام، وهو أحد قادة ثورة 1924 من الدينكا وكان له دور بارز في قيادة الثورة بكل من ملكال و واو، عندما ينتقد البند الخاص بالجنوب في الدستور المقترح للحكم الذاتي في عام 1951، والذي تمت صياغته لحماية مصالح الجنوبيين ولقيام وزارة خاصة بالمديريات الجنوبية وإقامة مجلس شئون الجنوب، فإن د. فرانسيس لا يتوانى في وصفه بأنه جنوبي مستعرب متأسلم، ويعلق على وصفه لنفسه بأنه جنوبي، بأنه تعبير غير سليم عن هويته المستوعبة.<sup>xxxvi</sup> وإذا وضعنا في الاعتبار وضعية زين العابدين عبد التام التي تماثل تماماً وضعية قادة ثورة 1924 الآخرين من الدينكا، فإننا لا بد أن نتساءل كيف يكون الدينكا هم الذين أشعلوا ثورة 1924 في كل أنحاء القطر، ثم نصف ذات القادة من الدينكا بأن هويتهم مستعربة متأسلمة ومستوعبة ولا تعبر عن الجنوبي؟! ولكنه منطوق المركزية العرقية الذي يريد أن ينسب عملاً جليلاً كثورة 1924 لعرقه لينوّه بالدور الهام لعرقه في تاريخ البلاد وحركتها الوطنية وعندما يتناقض ذات القادة، الذين بسببهم تمت نسبة الثورة إلى الدينكا، مع مصلحة الجنوب، يصبح هؤلاء القادة مستعربين ومتأسلمين ومستوعبين ولا يمثلون الجنوب، وكأنما ذات الإنسان يصدر في كل فعل من أفعاله عن هوية مختلفة. وإذا كان ذلك يصح بالنسبة لتيارات الفلسفة المعاصرة، فإنه لا يصح لمن يعتقدون في فلسفة الهوية ويرون في الهويات العامل الأساسي المحدد للتاريخ.

إن تجاوز أزمة البلاد يكمن في النقيض المختلف الذي يتجاوز المركزيتين معاً ويحولها من عوامل مفسرة إلى عوامل تحتاج إلى تفسير. هذا النقيض المختلف يتمثل في مهمة إكمال اندراج البلاد في مشروع حدائتها. وهي مهمة تحملها قوى اجتماعية، غرض النظر



عن هويتها وأصولها العرقية والإثنية، تعمل على الانتقال بالبلاد من بناها التقليدية إلى بنى حديثة في السياسة والاقتصاد والاجتماع. هذا الانتقال يتم على أساس معرفي هو التنوير، كإطار نظري تعددي عقلاني نقدي يشمل العقلانية والتجريبية والعلم الطبيعي والتربية والتعليم بوصفهما أدوات تغيير اجتماعي ونقد الكهنوت والنقد السياسي والاجتماعي، ويقوم عليه مشروع سياسي يتكون جوهره من حقوق الإنسان كما تعرفها المواثيق الدولية، والحقوق المدنية والسياسية، والعدالة والديمقراطية والمساواة. وغياب هذا المشروع هو الذي يفسر تبدى الصراع الاجتماعي والسياسي في البلاد كصراع هويات. وهي النتيجة الطبيعية لسيطرة البنى التقليدية على الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

ولقد أصاب د. فرانسيس في وصفه للممثلين الأساسيين للهويتين المتنافستين في البلاد: الجبهة الإسلامية والجبهة الشعبية لتحرير السودان، فقد أبان بوضوح اعتمادهما وتعبيرهما عن البنى التقليدية في البلاد على الرغم من وصفه لهما بأنهما أكثر النماذج حداثةً. إن ارتباط هاتين القوتين بالبنى التقليدية أعاقتهما وأعاقت البلاد كلها من تحقيق سلامها وديمقراطيتها وعدالتها. إن د. فرانسيس يرى أنه مع صعود الحركة الشعبية لتحرير السودان كقوة ذات نفوذ ومناوئة للحكومة الإسلامية، برز بذلك تبلور اتجاهين ثوريين هامين من الشمال والجنوب من خضم تقليدية المجتمع السوداني وكحاضن لهما.<sup>xxxvii</sup> كما إن الدولة والحركة الشعبية وفصيلها العسكري وجدت في القيم العسكرية التقليدية إطاراً مؤسسياً جاهزاً للتجنيد ورفع الروح المعنوية لدى مقاتليهم. إن إعادة إحياء تقليد المقاتل القبلي يعنى بأن القبيلة كسبت واحدة من قيمها المفقودة – تماسكها الداخلي، الذي يتم الحفاظ عليه تقليدياً بتوجيه العداوات للغرباء والأجانب. وكانت المحصلة النهائية لذلك إعادة تنشيط القبيلة بدلاً عن تحديث العملية السياسية.<sup>xxxviii</sup> كما يرى د. فرانسيس أن قوى التحديث في الجنوب (والتي نفهم أن الحركة الشعبية تمثلها) قد دعمت ورسخت نظام القيم الثقافية التقليدي. وأن الحركة الشعبية تمثل انصهاراً لعناصر من التقليد والحداثة.<sup>xxxix</sup>



ويمكن أن نضيف إلى ذلك فيما يخص الجبهة الإسلامية إن مشروع التوحيد الديني لديها يخرج من فكرة وحدانية الإله إلى توحيد كل مناحي الحياة ومجالاتها ومستوياتها على أساس ديني أصولي مما يجعل مشروعها ينتمي إلى القرون الوسطى ويتناقض جذرياً مع مشروع الحداثة، الذي يقوم على التمييز المتنامي بين مجالات الحياة ومناحيها ومستوياتها، بحيث يتمتع كل منها باستقلالها النسبي. وننتهي من ذلك إلى نتيجة نخالف فيها مع د. فرانسيس وهي أن الجبهة الإسلامية والحركة الشعبية تعبران عن حركة حديثة معاقلة ومشوهة بحكم نشأتها في حاضنة تقليدية ومحافظة ونموها دون أن تتحرر من البنى التقليدية لمجتمعها، فصارت أقرب إلى التقليد منها إلى الحداثة في فاعليتها وممارستها النظرية ورؤيتها.

إن الفارق بين الحداثة كمشروع نقدي جديد يتأسس على ما بعد الحداثة ونقدها والتحولات الجذرية في العالم المعاصر وبين المشروع الذي تعبر عنه الجبهة الإسلامية والحركة الشعبية بوجهين متضادين، هو فارق كبير. فالحداثة الجديدة ترى فشل الدولة القومية حتى في أوروبا. فقبل أن يعتلى خشبة مسرح التاريخ القوميون الصرب المتطرفون وغلاة الهوتو الروانديون بمليشياتهم المسلحة وأحلامهم وكوابيسهم المتعلقة بالهوية، كان قد انتزع غداة الحرب العالمية الأولى أن طريق أوروبا قوميات والاقتصاديات القومية طريق مسدود.<sup>xi</sup> ومع التحولات الجذرية في العالم المعاصر ومع ظاهرة العولمة، فإن الدولة القومية التقليدية التي تتحدد بالقدرة على المحافظة على حكم القانون داخل حدودها عن طريق القوة، وبالقدرة أيضاً على المحافظة على هذه الحدود مستقرة بواسطة الجيش، هي بالضبط النوع من السيادة الذي أطاحت به ديناميات العولمة.<sup>xii</sup> ومن ناحية فكرية ونظرية، فقد تلازم صعود الهوية القومية مع ظهور الجمهوريات التي قامت على مبادئ عالية التجريد، لأنها تتجاوز سياق الحياة العادية وتفرض على المواطنين الأفراد أن يعاملوا أنفسهم والمواطنين الآخرين كفاعلين سياسيين لهم القدرة على إصدار أحكام في الشئون



العامة بعد التجرد من سياق حياتهم الخاصة. أي أن مبادئ الجمهورية كانت عالية التجريد لأنها تجاوزت طابع علاقات السلطة بين الحكام والمحكومين الذي كان سائداً في العصور الوسطى. وهو طابع جزئي وخصوصي وشخصي بين الأمراء والنبلاء والناس الذين يعملون في مقاطعاتهم، ولذلك فهي علاقة لا تتجاوز سياق حياتهم الخاصة. أما طابع علاقات السلطة في الجمهورية، فهو طابع مجرد لأنه قائم بين مواطنين يصدرون أحكاماً عامة في شئون عامة، ولذلك فهو طابع كلي وعام. ولأن الناس كانوا قريبي العهد بعلاقات السلطة ذات الطابع الشخصي والخصوصي، فقد احتاجوا إلى ما يعوضها لهم في الجمهوريات الجديدة. ولذلك كان صعود الهوية القومية بعد ثورات نهاية القرن الثامن عشر يشكل تعويضاً مؤقتاً يوفر مستويات من التكامل الاجتماعي والتضامن الاجتماعي يجسر الفجوة بين الجزئ والخصوصي وبين الكلي والعام. وأصبحت القومية هي الأساس لتحول الذات إلى مواطن. ومن ثم نشأت ثنائية بين الطابع الكلي والمجرد للجمهورية والطابع الخصوصي والجزئ للقومية. وهي ثنائية لم تكن مؤذية طالما كانت قومية الأفراد لها أولوية على قومية الدولة، أي عندما كانت القومية تعويضاً لعلاقات التضامن التي كانت سائدة في الماضي. ولم تصبح القومية خطراً إلا عندما تم إرجاعها إلى حقائق ما قبل سياسية لشعوب شبه طبيعية، أي إلى شيء مستقل وسابق على تكوين الرأي السياسي التاريخي وعلى تكوين إرادة المواطنين أنفسهم.<sup>xlii</sup> وهذا هو السبب الذي صارت به الهوية القومية خطراً على وحدة السودان وشعبه، لأنها بالضبط تعبر عند كل من الأصولية الإسلامية والحركة الشعبية عن جوهر ميثافيزيقي سابق على الرأي السياسي وتكوين إرادة المواطنين.

إن بناء الدول القومية (الأمة) كمقولة تاريخية استنفدت أغراضها وتجاوزها التاريخ الإنساني أو على أبواب تجاوزها. وأن الحاجة إليها كانت هي حاجة الناس لها بسبب قربهم التاريخي من السلطة التي تنتج على أساس شخصي وحتى تقترب علاقات السلطة



القائمة على مفاهيم مجردة في الجمهورية من علاقات السلطة الشخصية التي كانت قائمة في المجتمعات الإقطاعية، والآن لم تعد هناك حاجة لوجود روابط عرقية أو ثقافية بين الناس لكي يفهموا حقوقهم وواجباتهم ويناقشوا قضاياهم العامة وحقوقهم الإنسانية، بمعنى أن الإنسانية قد كبرت على هذا الطور وتخطت بمراحل عديدة وبتجربة هائلة وغنية السلطة ذات الطابع الشخصي والخصوصي. ومن ناحية أخرى، فإن مفهوم القومية مفهوم مصطنع ارتبط بنشأة الجمهوريات كي يوفر الرابط اللازم مع الطابع الشخصي والخصوصي لعلاقات السلطة السابقة ويتضح اصطناعه من كونه نتاجاً للمخيل الاجتماعي بما في ذلك الآداب والفنون. فمثلاً، نحن في شمال السودان وبحقائق التاريخ لسنا عرباً فقط ولكننا بالمخيل الاجتماعي أقرب لأسطورة عنتره بن شداد وامرؤ القيس من حقائق تاريخ بعانخي وترهاقا، رغم أنهم جدودنا بوقائع التاريخ. ولذلك، فمن البداهة القول أن المفهوم مصطنع ولا يصلح كأداة للتفسير بل يحتاج هو لتفسير.

ومع العولمة، فقدت الاختلافات القومية أهميتها في وجه النماذج الراهنة للتأثير الاقتصادي، والهجرة الإقليمية والعالمية، والتطور التكنولوجي، وصعود التدابير والمؤسسات الدولية، وعولمة المخاطر الاقتصادية والبيئية، بحيث فقدت الدولة القومية شرعيتها تحت ضغط العولمة الاقتصادي والسياسي. كما أن الناس لم يعدوا في حاجة إلى ذلك التعويض المؤقت لتوفير مستويات من التكامل الاجتماعي والتضامن الاجتماعي إذ أمكن استبدال الهوية القومية بهوية ثقافية، على أن يتم فهم الثقافة على نحو عريض لا على نحو خصوصي، بحيث يتوفر للأفراد أشكال محددة من الخلفيات المعرفية والقاموس اللغوي والتجارب التاريخية المشتركة والالتزامات التفسيرية (أي المادة الأخلاقية) ليشكل كل ذلك شرطاً لتبني المبادئ المجردة وإجراءات الدولة الدستورية الديمقراطية. وهذا يعنى أن الأساس الأخلاقي لإستيعاب المواطنين الأفراد في الدولة الدستورية قد تمت تلبيته بأن ترشح المادة الأخلاقية في المبادئ المجردة للدستور الديمقراطي.<sup>xliii</sup>



لقد كانت الدولة القومية جزءاً من مشروع الحداثة الكلاسيكي في بداياته، ولذلك فمن الطبيعي أن يكون أساسها النظري والفلسفي جزءاً من الأساس النظري والفلسفي لمشروع الحداثة الكلاسيكي، أي جزءاً من التنوير في القرن الثامن عشر في أوروبا. وانسجاماً مع تنوير القرن الثامن عشر، قامت الدولة القومية على أساس فلسفي للهوية يقوم على التماثل والأحادية، متوافقاً مع الطابع العام للعقلانية ونظرية المعرفة في ذلك السياق التاريخي. فقد ساد في التنوير مفهوم العقل الواحد القائم على النفي والاستبعاد للتعدد والاختلاف مما شكل أساساً معرفياً لنظام اقتصادي – سياسي أورث الإنسانية كوارث عظيمة، مثل الاستعمار والفاشية والنازية والشمولية. والآن تتعرض العقلانية الأحادية ومعها فلسفة الهوية إلى نقد جذري من تيارات ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية التي أنتجت نقداً عميقاً لمشروع الحداثة وحاولت نفيه نفيًا مطلقاً إلا أنها فشلت بسبب من عدم قدرتها على تجاوز الأساس النظري والفلسفي لفلسفة الهوية؛ وأنتجت الوجه الآخر لما انخرطت في نقده. وظهرت تيارات أخرى، وعلى رأسها مدرسة فرانكفورت وهابرماس، استعادت التنوير والحداثة ولكن على أسس جديدة. وبدلاً من الذهاب في اتجاه الوصول إلى عقل واحد ذي طابع علموي، ذهبت إلى عقلانيات متعددة تتلاءم مع المفاهيم الجديدة المتعلقة بمسألة الهوية التي تعتمد على التعدد والاختلاف وليس الانسجام والاتساق.

لقد فقدت الدولة القومية والهوية القومية مشروعيتها السياسية ومشروعيتها المعرفية في سياق التحولات السياسية والفلسفية التي جرت في العالم. وهناك عملية تجري الآن وتتخبط فيها قوى التغيير في العالم تتجاوز الدولة القومية وهويتها إلى الكوسموبوليتانية باعتبارها الصيغة الديمقراطية الاجتماعية من العولمة أو العولمة ذات الطابع الإنساني. إن أية حركة سياسية تسعى للتغيير تحت تصورات أيديولوجيا الهوية وإعادة إنتاج الدولة القومية، وإن على نحو جديد، إنما تقيد نفسها ومجتمعها وتكبلهما باستنتاجات تعيق تطورهما وتعيد بذلك إنتاج الأزمة وتعلق أفق حلها. إننا لا يمكن أن نبني مشروع تحرر



على أساس الهوية فهي، كما رأينا، ترتبط معرفياً بأسس تفكير السيطرة وتتناقض مع فكرة الجديد مما يجعلها سياسياً تعيد إنتاج السودان القديم، سودان السيطرة والقهر. ونخلص من كل ذلك على أنه في الوقت الذي تتخطى فيه قمم التفكير النقدي المعاصر الدولة القومية وهويتها، فإن بلادنا يتهددها خطر التفتت بسبب أزمة هويتها، التي يفسرها عدم اكتمال اندراج البلاد في مشروع الحداثة، وبالتالي غياب المشروع ذاته. إن تجربتنا التاريخية ومعارف وقيم الحياة الإنسانية المعاصرة تجعلنا لا نفقد الأمل بل ونبصر أفقاً لتحرر البلاد وإشاعة سلامها واستعادة ديمقراطيتها وهزيمة مشاريع تخلفها والالتحاق بالحياة الإنسانية المعاصرة ومدنيتها.

## المراجع

<sup>i</sup> راجع الفصل الخامس (في تميز الشكل الكولونيالي من نمط الإنتاج الرأسمالي) من القسم الثاني، وهو فصل يصف تجدد أنماط الإنتاج ما قبل الرأسمالية في نمط الإنتاج الكولونيالي وهو ما يهتم به هذا المقال دون سائر الاستنتاجات النظرية في هذا الفصل.

مهدي عامل، مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني، الطبعة الثالثة، دار الفارابي، بيروت، 1980م، ص 341-369

<sup>ii</sup> Peter Osborne, Adorno and the Metaphysics of Modernism: The Problem of a 'Postmodern' Art, in The Problems of Modernity, Adorno and Benjamin, edited by Andrew Benjamin, Routledge, London and New York, 1991, pp. 37-38

<sup>iii</sup> Ibid.

<sup>iv</sup> Max Pensky, Cosmopolitanism and the Solidarity Problem: Habermas on National and Cultural Identities, In Constellations Volume 7, No 1, Blackwell Publishers Ltd., Oxford, 2000, p. 65



<sup>v</sup> جان فرانسوا بايار، أوهام الهوية، ترجمة: حليم طوسون، الطبعة الأولى، دار العالم الثالث، القاهرة، 1998، ص 88.

<sup>vi</sup> Max Pensky, Op Cit., p 7

<sup>vii</sup> د. عبدالله على إبراهيم، الأفروعبية أو تحالف الهاربين، في الثقافة والديمقراطية في السودان، مجموعة مقالات، الطبعة الثانية، دار الأمين، القاهرة، 1999م، ص 15 - 28.

<sup>viii</sup> د. فرانسيس دينق، صراع الرؤى، نزاع الهويات في السودان، ترجمة عوض حسن، الطبعة الأولى، مركز الدراسات السودانية، القاهرة، عام 1999م، ص 36.

<sup>ix</sup> المرجع السابق، ص 70

<sup>x</sup> المرجع السابق، ص 24-28

<sup>xi</sup> ألان تورين، نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1997م، ص 29

<sup>xii</sup> جون قرنق، رؤيته للسودان الجديد وإعادة بناء الدولة السودانية، تحرير وتقديم د. الواثق كميير، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2005م، ص 148 - 150، 174 - 175

<sup>xiii</sup> المرجع السابق، ص 166

<sup>xiv</sup> المرجع السابق، ص 161 - 162

<sup>xv</sup> المرجع السابق، ص 154

<sup>xvi</sup> نفس الصفحة السابقة

<sup>xvii</sup> المرجع السابق، ص 170

<sup>xviii</sup> المرجع السابق، ص 166 - 167

<sup>xix</sup> المرجع السابق، ص 169

<sup>xx</sup> د. فرانسيس دينق، صراع الرؤى، مرجع سابق، ص 357-400

<sup>xxi</sup> المرجع السابق، نفس الصفحات

<sup>xxii</sup> المرجع السابق، ص 215

<sup>xxiii</sup> المرجع السابق، ص 30

<sup>xxiv</sup> د. فرانسيس دينق، مشكلة الهوية في السودان، أسس التكامل القومي، ترجمة محمد على جادين، الطبعة الأولى، مركز الدراسات السودانية، القاهرة، 1999م، ص 7.



- xxv المرجع السابق، ص 16.
- xxvi جان فرانسوا بايار، مرجع سابق ص 33 - 39.
- xxvii إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ترجمة: كمال أبو ديب، الطبعة الأولى، دار الآداب، بيروت، 1997م، ص 69 - 70.
- xxviii جان فرانسوا بايار، مرجع سابق، ص 39.
- xxix د. فرانسيس دينق، صراع الرؤى، مرجع سابق ص 399-400
- xxx جون قرنق، مرجع سابق، ص 73، 76-77
- xxxi المرجع السابق، ص 77
- xxxii المرجع السابق، نفس الصفحة
- xxxiii المرجع السابق، ص 80
- xxxiv المرجع السابق، ص 85
- xxxv د. فرانسيس دينق، صراع الرؤى، مرجع سابق، ص 106-177
- xxxvi المرجع السابق، ص 125
- xxxvii المرجع السابق، ص 24
- xxxviii المرجع السابق، ص 214
- xxxix المرجع السابق، ص 224-225
- xl جان فرانسوا بايار، مرجع سابق، ص 8.

xli Max Pensky, Ibid., P 74

xlii Ibid., P 65- 67

xliii Ibid., P 67- 68

د. هشام عمر النور، أستاذ بقسم الفلسفة — جامعة النيلين (السودان).

