# الشمولية الدينية و حقوق الانسان

## حالة السودان ١٩٨٩ - ١٩٩٤


علاء قاعود

تحرير و تقديم

محمد السيد سعيد

تعقيب

أحمد الامين البشير

امين مكى مدنى

حيدر إبراهيم على

عبد الله النعيم

مجدى أحمد حسين



مناظرات حقوق الانسان - ٣

# الشمولية الدينية وحقوق الإنسان
## حالة السودان 1989-1994

# مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

- هو هيئة علمية وبحثية وفكرية تستهدف تعزيز حقوق الإنسان في العالم العربي ويلتزم المركز في ذلك بكافة المواثيق والعهود والإعلانات العالمية لحقوق الإنسان.
- يسعى لتحقيق هذا الهدف عن طريق الأنشطة والأعمال البحثية والعلمية والفكرية بما في ذلك البحوث التجريبية والأنشطة التعليمية.
- يتبنى المركز لهذا الغرض برامجا علمية وتعليمية، تشمل القيام بالبحوث النظرية والتطبيقية، وعقد المؤتمرات والندوات والمناظرات والحلقات الدراسية. ويقدم خدماته للدارسين في مجال حقوق الإنسان..
- لا ينخرط المركز في أية أنشطة سياسية ولا ينضم لأية هيئة سياسية عربية أو دولية تؤثر على نزاهة أنشطته، ويتعاون مع الجميع من هذا المنطلق.

## مجلس الأمناء

| | | | |
|---|---|---|---|
| د. إبراهيم عوض | (مصر) | د. عبد المنعم سعيد | (مصر) |
| أ. احمد عثماني | (تونس) | د. عزيز أبو حمد | (السعودية) |
| أ. اسمي خضر | (الأردن) | د. غانم النجار | (الكويت) |
| ا. السيد ياسين | (مصر) | د. فيوليت داغر | (لبنان) |
| د. أمال عبد الهادي | (مصر) | د. محمد أمين الميداني | (سوريا) |
| د. سحر حافظ | (مصر) | ا. هاني مجلي | (مصر) |
| د. عبد الله النعيم | (السودان) | د. هيثم مناع | (سوريا) |

| مستشار البحوث | مدير المركز |
|---|---|
| محمد السيد سعيد | بهي الدين حسن |

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

# الشمولية الدينية وحقوق الإنسان
## حالة السودان 1989-1994


علاء قاعود

تحرير وتقديم
محمد السيد سعيد

تعقيب
أحمد الأمين البشير
أمين مكي مدني
حيدر إبراهيم علي
عبد الله النعيم
مجدي أحمد حسين

**الشمولية الدينية وحقوق الإنسان**
**حالة السودان 1989 - 1994**
**علاء قاعود**
**تحرير وتقديم: محمد السيد سعيد**

حقوق الطبع محفوظة 1998

الناشر : مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان
9شارع رستم جاردن سيتي القاهرة- شقة 35
تليفون : 3543715 3551112
فاكس : 3554200
إخراج : مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

رقم الإيداع بدار الكتب : ٤٧٢٩ / ١٩٩٩

# شكر خاص

قلائل في هذا العالم من لديهم القدرة على إنكار الذات ومعاونة الآخريـــن وتعليمـــهم بحب وإخلاص ورغبة حقيقية في إفادة من حوله من الأفكار والاقتراحات البناءة ، هـذا بجانب دماثة الخلق وشدة التواضع، إلى هذا النموذج من البشـــر والـــذي يتجســـد في د.محمد السيد سعيد نائب مدير مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بـــالأهرام ومستشار البحوث بمركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، والذي قام بجهد خـــارق منذ اللحظة الأولى من القيام بهذا العمل ورفض وضع اسمه كمشارك، إليه أتقدم بخـالص الشكر والعرفان والتقدير ... وليبقى دائما لنا نبراسا ومنارا نهتدي به ...

**علاء قاعود**

# مُقَدِّمَة

يسعدني أن أقدم هـذا الكتـاب للقـارئ العربـي المـهتم بقضايـا حقـوق الإنسـان أو بالبحث عن خلاص الإنسان العربي من الصور الخارقـة للاضطـهاد والقـهر.

فالخطوة الأولى على طريق هـذا الخـلاص هـي التفسـير والفـهم. ولا سـبيل لـهذا الفهم سوى التحليل الموضوعي والعلمي للظواهـر والنظـم السياسـية التـي قـامت علـى القهر المنظم للمواطن العربي، وإنكار حقوقه الأساسـية وانتـهاك روحـه وجسـده وعقلـه بادعاء صياغته أو إعادة صياغتـه وبنـاءه علـى النحـو الـذي تريـده زعامـات ونظـم وحركات وأحزاب سياسية ذات أيديولوجيات ومطامح سياسـية وفكريـة شـتى.

وتسلط التقارير الدورية والموضوعية لمنظمـات دوليـة عديـدة الأضـواء علـى تلـك الصور الخارقة من انتـهاكات حقـوق الإنسـان فـي الـدول العربيـة. ويسـهم التقريـر السـنوي للمنظمـة العربيـة لحقـوق الإنسـان فـي رصـد هـذه الانتـهاكات وفضحـها والاحتجاج ضدهـا.

ومن هذه التقارير يظهر جلياً أن المنطقـة العربيـة هـي مـن أسـوأ منـاطق العـالم انتهاكا للحقوق الأساسية ولأبسط الاعتبارات الإنسـانية، وخاصـة بعـد أن تـوج النضـال الديموقراطي والحقوقي بالظفر في مناطق كثـيرة مـن العـالم الثـالث، وانتـهت ممارسـة نظم الحكم لصور الانتهاك الصارخـة التـي هـزت الضمـير العـالمي. وبقـت المنطقـة العربية كأحد المناطق القليلة المسـتثناه مـن جغرافيـة التحـولات الديمقراطيـة والحقوقيـة التي شهدها العالم خلال السنوات العشـر الأخـيرة. حيـث لازالـت الحكومـات تمـارس التعذيب والقتل العمدي والاعتقال التعسفي والمحاكمـة الاسـتثنائية لآلاف مـن النـاس كـل عام، وتزعم أن ذلك أمـر طبيعـي تخولـه لـها صلاحياتـها ومسـئولياتها السـيادية، بـل وتضفي على هذه الممارسات صفات البطولـة والإنجـاز والفخـار. والحكومـات العربيـة لا تفعل ذلك على سبيل الصدفة أو بالانتقـاء والتميـيز أو اسـتجابة لتحديـات وصعوبـات حقيقية تضطرها إلى اجتناب الطرق القانونيـة العاديـة واللجـوء لأسـاليب اسـتثنائية فـي التعامل مع مواطنيها وخاصـة هـؤلاء منـهم المشـغولين بـالأمور العامـة والممارسـون لحقوقهم في المشاركة السياسية بـل هـي تفعـل ذلـك كجـزء مـن "الترتيبـات العاديـة" وكنـاتج منـهجي منظـم ومقصـود للطـرق العاديـة فـي ممارسـة الأشـياء ومزاولـة صلاحيات الحكم، وبواسطة مؤسسـات وهيـاكل شـيدت خصيصـا للعصـف بالحريـات والحقوق العامة، وهي مؤسسات ليسـت هامشـية بـل هـي تمـلأ فضـاء السياسـة: أي

الفضاء الممتد بين الحكومة والمجتمع، بل وتتمدد في الفضاء الأوسع للحياة والأنشطة المدنية التي لا صلة لها بالسياسة بالضرورة.

وتكون هذه الممارسات اسقاطات مظلمة على صورة العرب في العالم، وخاصة لدى وسائل الإعلام الجماهيري. وتقود تلك الصورة الشائعة لدى وسائل الإعلام إلى طمس الفوارق المهمة في أوضاع حقوق الإنسان في الأقطار العربية المختلفة، وبالتالي إلى إخفاء الفجوات بين أداء النظم العربية المختلفة فيما يتعلق باحترام الحقوق الأساسية والاعتبارات الإنسانية.

ويضاعف التصور الانطباعي عن أوضاع حقوق الإنسان في المنطقة العربية مأخوذا ككل من صعوبات الفهم العلمي لمصادر وأسباب الانتهاكات المتواترة. بل وقد يشكل هذا التصور الانطباعي لأوضاع حقوق الإنسان في المنطقة العربية رؤية اعتذاريه قد تسهم هي ذاتها في تكرار الأخطاء وتقليد الانتهاكات وإشاعة نفس الممارسات بين الأقطار ونظم الحكم. فإذا احتج أحد على صورة ما من صور الانتهاك لحقوق الإنسان في بلد ما – وليكن السودان – فإن الرد الجاهز على ذلك هو: حسنا! ألا يحدث ذلك في بلد آخر – أكثر تقدماً وأكثر نضجاً في مدارج النمو الدستوري والسياسي – وليكن مصر مثلاً. مثل هذا الرد يجهز عقولنا لتمرير كل صور الانتهاك بادعاء انه يحدث في كل مكان من أرض العرب. والأسوأ أنه قد يعمينا عن بحث المصادر الموضوعية للانتهاكات لأن الأسهل هو إلصاق النزعة لتحقير الإنسان وحقوقه بما هو مشترك بين العرب: أي ثقافتهم. وربما تكون هذه الرؤية الاعتذارية. التبريرية هي السبب الرئيسي لتضخم الاتهام الموجه للثقافة العربية فيما هو أبعد من كل حد مقبول أو سبب معتدل أو أسانيد وشواهد الواقع والتاريخ.

ويستمد الاهتمام بالتمييز بين درجات وأنواع الانتهاك لحقوق الإنسان بين النظم العربية المختلفة أهميته من أسباب أخرى غير ضرورة تبرئة الثقافة العربية مما يلصق بها من اتهامات جزافية. فهناك بالطبع سبب معرفي وعلمي، وهو التوصل إلى فهم أعمق للطريقة التي يشتغل بها نظام سياسي أو مذهب ما في الحكم بالتميز عن غيره. وهو سبب يرتبط بتحضير حركة حقوق الإنسان للتعاطي مع "هيكلية معينه" وربما مع "مرحلة معينة" من تطور النظم السياسية الشائعة في العالم العربي، بالارتباط مع ما تتميز به من أشكال الانتهاك. وهناك سبب آخر هو جزئيا معرفي– فلسفي وجزئيا عملي ويتعلق بالممارسة، وهو إمكانية التنبؤ بالمسارات المحتملة للأوضاع السياسية والاجتماعية في ظل نظام حكم معين والبدائل المحتملة له.

فعلى سبيل المثال، فإن نمط انتهاكات الحقوق الأساسية يختلف في مرحلة تأسيس نظام سياسي ما، وخاصة لو تم هذا التأسيس عن طريق ثورة سياسية أو عسكرية،

عنه في مرحلة التوطيد والاستقرار، ويختلف الأخير عن النمط المميز لمرحلة التقادم والاهتزاز والأزمة. وتظهر البحوث المتعلقة بمسارات الثورات الكبرى في التاريخ عملية الصيرورة هذه والتي وان كانت بعيدة عن النمطية في ظروفها غالبا ما تخضع لجدليات معينة.

وربما تكون الفوارق -الكمية والكيفية- في أنماط انتهاكات حقوق الإنسان بين النظم الاجتماعية - السياسية المختلفة اكبر وأعمق من المتباينات بين المراحل المختلفة لتطور نفس النظام. فهناك اختلاف جذري بين ظروف حياة الناس في مجتمع إقطاعي أو ملكي تقليدي، ومجتمع رأسمالي - بيروقراطي حديث، سواءاً كان ديمقراطيا أو غير ديموقراطيا. وبعض هذه التباينات يمكن تصويرها من خلال نماذج فكريه، ولكن بعضها الآخر يتطلب تحليلاً تاريخيا ملموساً لكل مجتمع بعينه. فمن المعروف مثلا أن النظام الرأسمالي الحديث قد تدرج في الاعتراف بالعديد من الحقوق الاجتماعية - الاقتصادية التي نهض النظام الإقطاعي على إنكارها. غير أن الناس ربما كانوا أكثر أمناً في ظل بعض الملكيات الإقطاعية التقليدية عنهم في ظل نظم رأسمالية بيروقراطية حديثة. وحتى في المجال المدني والسياسي التي لم يتمتع فيها الناس بتشريعات تقر حقوقهم الأساسية في ظل نظم تقليدية، لم تكن ممارسات التعذيب والاعتقال والقتل العشوائي والاضطهاد العرقي بنفس القدر من القسوة والمنهجية التي اتسمت بها ممارسات نظم بيروقراطية حديثة، استبدادية أو حتى ديمقراطية ليبرالية.

وفي حالات مجتمعاتنا العربية، لم يتضمن الانتقال من التنظيمات القبلية بالضرورة أي تحسن في ضمانات التعبير وحق الاعتقاد والحق في سلامة الجسد الإنساني والحق في الحياة، وغير ذلك من حقوق مدنية أو سياسية. والأرجح أن بعض مسارات الانتقال قد انطوت على نكسه خطيرة بقيمة الإنسان عموماً، وبالتالي بالضمانات الأساسية لحقوقه.

وتمثل المقارنة بين النظم الاجتماعية الثورية ذات التوجهات الاشتراكية والنظم الاجتماعية التقليدية ذات الطبيعة شبه الإقطاعية أو شبه الرأسمالية مجالاً تقليديا للمناظرات حول أفضلية الوضع النسبي لعموم المواطنين، وخاصة حول المضاهاة بين التمتع بحد أدني من الحقوق الاقتصادية - الاجتماعية، والتمتع بحد أدنى من الحقوق المدنية - السياسية. وتذكرنا هذه المناظرات بما ثار من خلاف تقليدي في الفقه الاجتماعي الحديث بين حقوق المواطنين في مجتمع اشتراكي في مقابل حقوقهم في مجتمع رأسمالي ديمقراطي. غير أن الحقيقة هي أن المصطلحات قد تعمينا عن إدراك خصوصية التاريخ الاجتماعي - السياسي لكل قطر عربي على حده، وعن

الطريقة التي يشتغل بها نظام اجتماعي – سياسي محدد، ومـــا تسـفر عنـه هـذه الطريقـة من أوضاع ذات تأثير على مدى تمتع الإنسان بحقوقه فـــي مختلـف المجـالات.

إن هذا التحليـــل الاجتمـــاعي – السياســـي ســـواءاً انطلـــق مـــن الظـــروف التاريخيـــة الملموسة أو استند على نمـــاذج فكريـــة لا يغنينـــا عـــن الرصـــد الدقيـــق لكافـــة انتـــهاكات حقوق الإنسان من منظور قانوني ثابت ومحايد علـــى النحـــو الـــذي نشـــهده فـــي التقـــارير السنوية للمنظمات الدولية لحقوق الإنســـان أو المنظمـــة العربيـــة لحقـــوق الإنســـان. غـــير أن العكس أيضـــاً صحيـــح، بمعنـــى أن هـــذه التقـــارير التـــي لا تـــهتم بـــإبراز الســـياقات الاجتماعية – السياسية لا تغنينا عن الحاجة لدراسات تـــبرز هـــذه الســـياقات.

والواقع انه بـــدون التوصـــل إلـــى فـــهم الارتبـــاط بيـــن تشـــكيله الظـــروف/الحقـــوق والانتهاكات والنظام السياسي الاجتماعي الذي ينتجـــها ســـتواصل حركـــة حقـــوق الإنســـان حياتها باعتبارها دعوة لا تاريخية. وقد لصقت هـــذه الصفـــة بفكـــر وقيـــم حقـــوق الإنســـان والنضال من أجلها طويـــلاً، دون أن تكـــون بـــالضرورة والحكـــم نزعـــه أصيلـــة بـــها، أو لازمة من لوازمها صحيح أن حركة حقـــوق الإنســـان تدعـــو جميـــع دول العـــالم، وجميـــع النظم الاقتصاديـــة والاجتماعيـــة والسياســـية وجميـــع القـــوى والمذاهـــب الفكريـــة لإبـــداء الاحترام والتوقير بحد أدنـــى مـــن الحقـــوق الملازمـــة للنـــاس جميعـــاً باعتبـــارهم بشـــراً. وصحيح أن هذه الحركـــة لا تقبـــل انتـــهاك هـــذه الحقـــوق بالاحتجـــاج بظـــروف معينـــة خاصة بحقب التطـــور الاجتمـــاعي أو بطبيعـــة الســـاحة السياســـية أو بخصـــائص الثقافـــة وتقلبات الأحوال التاريخية عامـــة. غـــير أن ذلـــك لا يعنـــي أن هـــذه الحركـــة تتجـــاهل أو تصر على التعـــامي عـــن خصوصيـــات الظـــرف التـــاريخي الـــذي يلـــف ويحكـــم حيـــاة وتصرفات الناس سواءاً كانوا حكاماً أو محكوميـــن. بـــل يتعيـــن عليـــها علـــى النقيـــض – أن تتفهم تماماً هذه الظروف، وأن تختار أحياناً مســـالكا خاصـــة للتطـــور تبعـــاً لتضميناتـــها وآثارها على مدى تمتع الناس بحقوقهم في اللحظة الراهنـــة وفـــي المســـتقبل.

وقد ينطوي هذا الفهم – أو الاختيارات الخاصـــة بمســـارات التطـــور. علـــى تعقيـــدات هائلة بعضها معرفي وبعضها يتعلق بالممارســـة. غـــير أن هـــذه التعقيـــدات والظـــروف لا تصادر بالضرورة لا على حتميـــة الفـــهم ولا علـــى ضـــرورة إجـــراء اختيـــارات معينـــه على ضوء الظروف المحددة تاريخياً والتـــي ينبغـــي إدراكـــها مـــن خـــلال نمـــاذج فكريـــة وعلمية. إذ لا يمكن –على ســـبيل المثـــال– المســـاواة بيـــن أولويـــة الضمانـــات الأفضـــل لحقوق الإنسان بين مجتمع يعاني مـــن أزمـــات طاحنـــة وخـــراب شـــامل بســـبب حـــرب أهلية ضروس مثلما هو الحل مثلاً فـــي الصومـــال (1990–1995) ومجتمـــع آخـــر يتمتـــع بقدر ملموس من الاستقرار السياسي والاجتماعي مثلما هو الحال فـــي مصـــر مثـــلاً.

وإذا التفتنا إلى التعقيدات المنهجية، فإن أول ما يرد إلى الذهن هو مدى الفائدة المتوخاة من ربط أنماط معينة من انتهاك حقوق الإنسان، أو على العكس التمتع بها من ناحية ونموذج أو نظام معين للحكم من ناحية أخرى.

لقد ميز المفكرون المحافظون مثل "ريمون أرون" و "حنا ارندت" بين نظم شمولية وأخرى ديموقراطية، استنادا إلى الفوارق في شكل الحكم والتكوين الدستوري – المؤسسي للدولة غير أن أساتذة العلوم السياسية مثل "خوان لينز" يفضلون تصنيفا يميز بين أنظمة سياسية تقليدية وأخرى معاصرة. وتنقسم الأخيرة إلى أنظمة شمولية Totalitarian وأنظمة تسلطية Authoritarian وثالثة ديمقراطية.

ومن الجلي تماما أن قيم الديمقراطية تتناقض مع مزاعم الشمولية. أما التمييز بين الشمولية والتسلطية فيقوم على الأيديولوجية. فالأولى تنهض على أيديولوجية متكاملة على حين أن الثانية تستند على مجرد دعاية تنسج عادة من خليط من القيم والمقولات الأيديولوجية المتباينة.

والواقع أن مثل هذا التصنيف لا يسهل قبوله بدون تقييم نقدي. فليس من المقبول أن نضع أنظمة تقدمية اجتماعيا (مثل الاشتراكية الماركسية) وأخرى مضادة للتقدم الاجتماعي (مثل الفاشية والنازية) وثالثه قد تكون محايدة اجتماعيا مثل الوطنية المتطرفة في سلة واحدة، رغم أنها قد تشترك في السمات الشكلية لنظم الحكم، كما أن من قبيل التعسف أن نمزج بين الشمولية المدنية والشمولية الدينية، وكأنهما من نوع واحد.

وفي حالتنا العربية، ينطبق وصف الشمولية على أكثرية النظم التي تسمى ذاتها إسلامية فالأمر الذي يميز الشمولية هو وجود أيديولوجية تكرس رؤية واحديه للمجتمع وشئونه وسياساته وتحرم وتجرم كافه الرؤى الأخرى وتستبعدها قصراً بينما تستوعب الرؤية الواحديه الرسمية كافة مناحي الوجود الاجتماعي وكل مجالات الشأن العام والسياسات كافة – سواءاً كانت تخاطب الفرد أو الجماعة وسواءاً تعلقت بالشئون المدنية أو السياسية. وهي باعتبارها كذلك تنكر الفرد وترفض الاعتراف بالاختيار الحر للجماعة، وتزعم لنفسها الحق في صب الشخص أو الجماعة في قالب واحد صممه دعاة الأيديولوجية ويقوم الساسة على رعايته وتطبيقه.

غير أن مجرد الأيديولوجية لا تحسم طبيعة النظام السياسي. فالأصل في الشمولية هو تمكين جهاز الدولة من استيعاب المجتمع وهندسته انطلاقا من المزاعم الجوهرية للخطاب الأيديولوجي. وغالباً ما ينطوي هذا الاستيعاب على عملية هائلة لتحطيم أقسام من المجتمع السياسي والمدني لضمان اقتلاع التعددية الفكرية والسياسية وتمكين الدولة من الانفراد بالتأثير على المجتمع. ويتم هذا التحطيم عن طريق التصفية القانونية والجسدية للمعارضين وللمنظمات والهيئات السياسية والمدنية بدءاً

من الأحـزاب ومـروراً بالنقابـات ذات النزعـة المسـتقلة وانتـهاءاً بمنظمـات المجتمـع المدني ذات الفكر النقـدي.

ولا تتوفر هذه الصفات بالضرورة بمجـرد أن ترفـع الدولـة أو قادتـها الكبـار لـواء الأيديولوجية أو تمارس هندسـة المجتمـع علـى أساسـها عـن طريـق العنـف والتعبئـة الأيديولوجية. ذلك أن المجتمع نفسه قد لا يسلم بسهولة وقـد يبـدي علـى العكـس مقاومـة شديدة لكل محاولات تغليفه في محيـط أيديولوجـي واحـدى. فالنظـام السياسـي المغربـي علـى سـبيل المثـال يقيـم مشـروعيته علـى أسـطورة أيديولوجيـة ذات جـذور فـي المشروعية الدينية لنظام الخلافة الذي تزعم الأسرة الحاكمـة حقـها فيـه لمجـرد انتسـابها لشجرة عائلة أقامت دولة (خلافة) قديمـة. غـير أن هـذا النظـام لـم يكـن أبـداً شـمولياً بغض النظر عن قسوته، لأنه لـم يتمكـن أبـدا مـن القضـاء علـى التعدديـة السياسـية والفكرية في البلاد. كما لم يتمكن أبـدا مـن اسـتيعاب المجتمـع السياسـي والمدنـي فـي محيط ادعاءاته الأيديولوجيـة.

ويعني ذلك أن الشـمولية تمتـد جذورهـا الحقيقيـة فـي تيمـة المجتمـع الجمـاهيري الحديث. وهي تتجسد بهذا المعنى فـي حـزب جمـاهيري كبـير يتمتـع بقـدرة ملموسـة على تعبئة أقسام واسعة من النـاس –غالبـاً مـا ينتمـون إلـى الطبقـة الوسـطى الدنيـا– وتنشئتهم على مذاهب ومزاعم هذه الأيديولوجيـة، وضـخ طاقاتـهم فـي مجـالات الحيـاة المدنية والسياسية المختلفة بوسائل ومنـاهج عسـكرية وشـبه عسـكرية. إن القـدرة علـى تنظيم الزخم الجماهيري للحزب الشـمولي واسـتعراضها فـي المجتمـع الجمـاهيري مـن خلال غرس طقـوس ومراسـم ورمـوز شـكلية صارمـة هـو أكـثر علامـات النظـام الشمولي بروزاً. إن هذا الحزب هو الـذي يقـوم بهندسـة المجتمـع وهـو الـذي يتولـى بكفاءة وظيفة القهر الأيديولوجية، وهو الـذي يلعـب الـدور الرئيسـي فـي التمكيـن لـهذا المخرج المعقد من العنف والمشايعة الأيديولوجيـة مـن الاسـتيلاء علـى كـامل المجتمـع وتحطيم وتصفية معارضي الشـمولية.

ومن الواضح أن النظام الملكي المغربي ليس شمولياً بـهذا المعنـى، إذ لـم يمتلـك أبـداً طاقة الفعل وسط الجماهير من خلال مثل هذا الحـزب الجمـاهيري الشـمولي.

وعلي العكس، فإن النظـام العسـكري الشـمولي الـذي اسـتولى علـى الحكـم فـي الخرطوم عام 1989 سريعاً ما أنشـأ لنفسـه أدوات الحكـم الشـمولي مـن خـلال هيئـات قادرة على الفعـل الجمـاهيري ومنظمـة مماثلـة وظيفيـا للتكوينـات العضويـة للـدول الفاشية.

وقد تكون المقارنة بيـن حالـه النظـام الملكـي المغربـي وحالـه النظـام العسـكري السوداني (منذ عام 1989) كافيـه لإلقـاء الضـوء علـى الفـارق بيـن النظـام التقليـدي، والنظام الشمولي بالمعنى الحديث للكلمة ولكـن هنـاك حـالات أخـرى يصعـب تصنيفـها

تماماً في أي من النموذجين، فالنظام الملكي السعودي، وخاصة مع تقادمه زمنياً وسياسياً، يجمع بين خصائص كثيرة من النموذجين معاً. فرغم الجمود الأيديولوجي الاستثنائي للنظام السعودي، فهو يبدو أكثر اقترابا من شكل الحكم الملكي التقليدي عنه للشمولية الحديثة. وبطبيعة الحال، فإن المجتمع نفسه لم يكن لديه في الماضي سمات المجتمع الجماهيري. ومع ذلك، فإذا عرفنا الهياكل الشمولية بوظائفها، فإن النظام السعودي يفي من نواح كثيرة بخصائص الشمولية السياسية، وعلى رأسها الإصرار والقدرة على تصفية التعددية من خلال مزيج من العنف والاستيعاب الأيديولوجي.

وتزداد صعوبة تصنيف النظام السعودي في خانة الشمولية إذا نظرنا إليه من زاوية تاريخه السياسي والاجتماعي، فبعد أن تخلص النظام من ساعده الجماهيري ممثلاً في حركة الإخوان في نهاية العشرينات اكتسب كامل خصائص النظام الملكي التقليدي غير أن ذلك لم يقلل كثيراً من كفاحيته الأيديولوجية في الخارج على الأقل. إن هذه الكفاحية تتناقض مع الأساس الإقطاعي المالي الذي ظل يتسع بحكم اقتصاد النفط ويفرض نفسه على المضمون الاجتماعي للدولة العائلة، وعلى المجتمع كله. ومع ذلك، فقد واصل النظام السير على القدمين معاً: أي التعبئة الأيديولوجية من ناحية وآليات المساندة العائلية والعشائرية ذات الأساس الإقطاعي/القبلي من ناحية أخرى. وقد مكنته الفوائض النفطية من تقليل الاعتماد على العنف خلال عقدي السبعينات والثمانينات. غير أن العنف الشمولي لم يختف قط. والأرجح أنه مع اضمحلال الفوائض المالية الخارقة، ونمو المعارضة السياسية الأكثر راديكالية من الناحية الدينية سيعاود هذا النظام توظيف العنف على نطاق واسع. وقد يعود الفضل لنمو المعارضة السياسية في اضمحلال الصفات الشمولية في النظام واتخاذه تدريجيا طابع النظام التسلطي من النوع الذي نشهده في بلاد عربية وأفريقية عديدة.

أما النظام السوداني، فإن صفاته الشمولية ستأخذ في التعمق مع استفحال تناقضاته الخارجية والداخلية. غير أن مصيره سوف يتوقف على مدى استمرار قدرته على الهيمنة الأيديولوجية على المجتمع.

وتثير هذه المسألة بالذات خلافات فكرية مهمة. وقد شهدت المناظرة التي عقدها مركز القاهرة لحقوق الإنسان حول الورقة الخلفية التي أعدها أ. علاء قاعود جانبا من هذا الخلاف. فعلى حين قدر أ. علاء أن النظام العسكري/الشمولي في السودان لديه رصيد من الدعم في أوساط جماهيرية معينه قد تعينه على الاستمرار لفترة طويلة، رفض ممثلو أحزاب المعارضة السودانية هذا التقدير وأصروا على سلامة نبوءتهم بأن النظام العسكري الإسلامي سوف يسقط سريعاً بسبب الرفض الشعبي واسع النطاق والمتنامي له.

وفي تقديرنا فإن ممثلي أحزاب المعارضة السودانية يطبقوا على النظام العسكري الذي تؤيده الجبهة القومية الإسلامية نفس المعايير والتوقعات التي ثبت صحتها ولو جزئيا على الأنظمة الانقلابية العسكرية السابقة في السودان. وانهم – من هذا المنظور – لم يتبينوا دلالة وصف مثل هذا النظام بالشمولية (الدينية)، وهي الدلالة التي توسع أ. علاء قاعود في شرحها، وأقام عليها جوهر مساهمته الفكرية في هذا الكتاب.

وكما أكد أحد المشاركين في المناظرة، فإن الزمن وحده هو الذي قد يحسم هذا الخلاف ونحن من جانبنا نقبل بحكم الزمن. ونقبل بمراجعة أفكارنا فيما لو ثبت خطؤها في الواقع. وحتى يحدث ذلك، فإن مقولة الشمولية الدينية سوف تستمر في أذهاننا باعتبارها قاعدة صلبة لتفسير السلوك السياسي للنظام العسكري أو لنظام الجبهة القومية الإسلامية في السودان عموماً، والنمط الخاص للانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان خصوصاً.

ويبقي في هذه المقدمة أن نناقش بسرعة مسألة جوهرية لازالت غامضة في الذهن العام، وهي مسألة الفارق الكبير بين الدين، والأيديولوجية الشمولية الدينية (أو ذات الإسناد الديني).

فالدين هو رسالة خالدة تستقر في الضمير محورها هو العلاقة بين الإنسان والله، وشكلها الصافي هو الإيمان الذي يملأ الفضاء الروحي. وينبغي التمييز بين الدين كرسالة لها مرتكزات جوهرية غالباً ما تصاغ في نصوص أو معارف وقيم مستقرة، والثقافة التي قد تتمحور حول بعض معطيات الرسالة الدينية ولكنها تعيد صياغتها وفق معطيات الإدراك الشعبي وممارسات وحاجات الحياة التاريخية. كما أن الثقافة الدينية بصورتها الشعبية قد تتأثر بالصياغات المعرفية البشرية لهذه الصياغة كما هي معطاة في اجتهادات الفكر الديني الصرف أو الفكر الديني ذي التطلعات والوظائف السياسية.

أما الأيديولوجية فقد تنطلق من أسانيد دينية ولكنها تطبقها وفقاً لاجتهادات خاصة وبتلاوين معينة على الحياة الاجتماعية والسياسية. فيتحول بمقتضاها الشخص والجماعة من طاقات إيمانية وروحية إلى فواعل سياسية متراصة على نحو معين وتختلف الأيديولوجية الدينية (أو ذات الإسناد الديني) اختلافاً جوهرياً عن الدين نفسه من أربع نواح على الأقل، يمكن تلخيصها فيما يلي :

**أولاً:** الدين يعرف الذات المؤمنة على إطلاقها – أي مجردة من الانتسابات المجتمعية والسياسية والانقسامات بين الشعوب والتمييز بين المواقع السياسية للناس – وهو ينفخ فيها روح الاطمئنان "يا أيتها النفس المطمئنة" بحكم أنه يمثل حلاً يقوم على الإلهام للمعضلة الوجودية للإنسان، باعتباره كذلك. أما الأيديولوجية الدينية فهي

تعرف الذات الجماعية معرفة تعريفاً سياسياً -أي معرفة بالانتسابات المجتمعية والانقسامات التي تستمد جذورها من مصالح الحياة (الاجتماعية والسياسية والثقافية) واختلاف المواقع في علاقات القوة السياسية بين الناس. وهي تنفخ فيها روح التعبئة وبالتالي عدم الاطمئنان (أو الأمان) بحكم أنها تطرح مواقفاً يقوم على الفعل السياسي: أي فعل القوة.

**ثانياً:** والدين يقدم تفسيراً للمعضلات الوجودية للإنسان وللمحيط العام لتاريخه واختياراته أمام هذه المعضلات وهذا التاريخ، وهو تفسير ينهض على صراع الخير والشر، وبين غطرسة القوة وتواضع الإيمان. أما الأيديولوجية الدينية فهي تقدم تفسيراً للمعضلات الاجتماعية والسياسية للذات الجماعية بما هي متميزة ومتعارضة مع غيرها، ولاختيارات الذات الجماعية حيال علاقة تعارض مع الآخر. إن علاقة التضاد بين الذات الجماعية والآخر هي صلب الخطاب الأيديولوجي الديني، وهو خطاب يسدل ستاراً من الإبهام والإطلاق على الآخر بما يجعله الشر المطلق والمسيطر بحيث يصلح لأن يكون مصدراً لكافة المحن والصعوبات التي تواجه الذات الجماعية.

**ثالثاً:** الدين يقدم طريقاً للخلاص الروحي والدنيوي يستند على قيم معينة ودعوة للتمسك بالأخلاق الفاضلة وانتهاج سبيل الإيمان، وهو طريق لكل البشر. أما الأيديولوجية الدينية فتقدم خطة عمل في مجال السياسة تحديدا، وهي خطة تتمحور حول جانب واحد من العلاقات بين الناس والشعوب والنظم وهو جانب الصراع كما تفرض خطة العمل هذه الطاعة والتجانس على جانب المؤمنين والجهاد والعنف في علاقة المؤمنين بالآخر.

**رابعاً:** الدين هو نفى للكفر، وقد تنطوي النصوص المقدسة لأي دين على محاجاة ضد بعض معطيات الممارسة الثقافية للأديان الأخرى. أما الأيديولوجية الدينية فتهتم اهتماماً هائلاً بالقضاء على مصداقية كل فكر آخر وكل دين آخر وكل ممارسة ثقافية أخرى. وهذا النضال الفكري غالبا ما يصل إلى التوحيد بين الرأي الآخر من ناحية ومعنى الكفر من ناحية أخرى.

وتتميز الأيديولوجية الدينية الشمولية عن غيرها من صور الأيديولوجيات الدينية بمنح السياسة دور العامل المحدد لكل اعتبار آخر، وباعتبار العنف هو الطريق الوحيد لتسوية التناقضات الفكرية والسياسية، وبنزعة للمبالغة في شدة الخصومات وبإضفاء طابع مطلق على معنى الجهاد أو الصراع الديني وبالتركيز على تكوين عصبة أو حزب يتسم بالانضباط والطاعة الكاملة والقدرة على ممارسة تقنيات العنف واستعراض القوة.

وهذه الصفات كلها تنطبق على أيديولوجية الجبهة القومية الإسلامية الحاكمة في السودان منذ عام 1989 على الأقل كما قام على صياغتها د. حسن الترابي ورفاقه.

ومن جانبنا فإننا نعتقد أن الدين الإسلامي هو المحور الأهم لثقافتنا القومية العربية، وأنه دين جدير بالاحترام العقلي والإيمان الروحي، ونعتقد أن حق التعبير عن الضمير والاعتقاد الديني الإسلامي هو حق غير قابل للتصرف أو التجزئة وأنه لا يجوز أن يجرح على أي نحو أو بالادعاء بأي قيد. وهذا كله يختلف عن الأيديولوجية ذات الإسناد الديني والتي تنطلق من زعم بعض الناس بجدارتهم باحتكار الحقيقة والتفسير للنص الإسلامي، ناهيك عن زعمهم جدارة ممارسة العنف ضد الآخرين بكل درجاته وصولاً إلى اغتصاب السلطة السياسية بوسائل غير مشروعة. ونرى أن هذه النزعات الشمولية مضادة في الجوهر لمعنى الدين وفحوى الإسلام وجوهره، وأن الأمة قد عانت طوال تاريخها من عصب زعمت لنفسها هذه الجدارة باحتكار الحديث باسم الإسلام وتفسيره وحجب الإيمان والإسلام عن غيرهم وممارسة العنف المطلق أحياناً ضد الآخرين ممن لا يشاركونهم تفسيراتهم الدنيوية للإسلام.

إن هذه المعاني كانت كامنة بقوة في المناظرة التي عقدها مركز القاهرة لحقوق الإنسان والتي يضمها هذا الكتاب. وقد سعدنا لحرص المنتسبون إلى التيار الإسلامي لتمييز مواقفهم عن رؤى وممارسات الجبهة القومية الإسلامية حتى لو كانوا على صلة قوية بها انطلاقا من اعتبارات سياسية. وسعدنا بوجه خاص بتأكيد أ. مجدي أحمد حسين رئيس تحرير جريدة الشعب على أن رؤيته للنظام السياسي "الإسلامي" تمثل النظام الديمقراطي في ماليزيا. وهو على أي حال نظام تعددي يحترم الحقوق الأساسية ويوثقها في دستور ديمقراطي. أن هذه الرؤية مؤسسة بدورها على "أيديولوجية" ذات إسناد ديني، ولكنها من حيث الموقف النظري غير شمولية، وتعد مفارقة كثيرا لرؤية وأيديولوجية الجبهة القومية الإسلامية الحاكمة في السودان ومن المهم تماماً -في تقديرنا - أن يعمل المجتمع المدني والسياسي وان تعمل حركة حقوق الإنسان على تشجيع هذا الانسلاخ عن مواقف الجبهة القومية الإسلامية في السودان من جانب التيارات الإسلامية في الوطن العربي، وصولاً إلى ترسيخ قيم الديمقراطية لدى هؤلاء المشتغلين بالعمل العام انطلاقاً من رؤى دينية، عن طريق الحوار المتصل وتحري الحقيقة.

والواقع أن تحري الحقيقة يقودنا إلى كشف الانتهاكات الخطيرة والجسيمة لحقوق الإنسان الأساسية على يد نظام الجبهة القومية الإسلامية الشمولي في السودان. وهو ما يدعونا إلى التأكيد على حق الشعب السوداني في النضال السلمي ضد هذه الانتهاكات ومن اجل إقامة نظام ديموقراطي سليم وقابل للاستقرار.

وقد حرصت الورقة التي كتبها أ. عـــلاء قـاعود علـى البحـث عـن سـبل ضمـان الاستقرار لصيغة ديموقراطية للحكـــم فـي السـودان تتجنـب دورة الانقلابـات العسـكرية والثورات المدنية التي ميزت التاريخ الحديث للســودان منـذ اسـتقلاله.

ونحن لا نعتقد أن الورقة أو المنـاظرات والأفكـار التـي ثـارت حولـها قـد وجـدت الأسس الكافية لضمان استقرار صيغة ديمقراطية للحكـم فـي السـودان غـير أنـها نبـهت إلى بعض المعطيات الضرورية على هذا الطريـــق. وهـــي فـــي النهايـة اجتـهاد يسـتحق التناول النقدي والعمل حتى يكتمـــل.

ويسعدني بصفة خاصة أن تأتي هذه الاجتـــهادات مـــن جـانب أ. عـلاء قـاعود وهـو باحث في مقتبل شبابه ويبدأ خطواته علـى طريـق البحـث الرصيـن فـي مجـال حقـوق الإنسان. وهو إلى جانب كونه صديقاً مخلصـاً أحـد أكـثر شـباب هـذه الأمـة إخلاصـا لقضية حقوق الإنسان، وهو ما يدعوني لإعلان شـعوري بـالفخر بـه والاستبشـار بجيلـه من حيث انه قد ينفخ روحاً جديدة في الحركة العربيـة لحقـوق الإنسـان.

**د. محمد السيد سعيد**

# أوضاع حقوق الإنسان في ظل النظم الشمولية

## حالة السودان 1989-1994

عـــلاء قاعـــــود

# مُقَدِّمَة

# حول معنى الشمولية ودلالاتها في الحالة العربية

أحد النتائج المتوقعة للهجوم الجارف الذي تشنه القوى السياسية الإسلاموية هو نجاحها في السيطرة على سلطة الدولة في عدد من الأقطار العربية. ويضاعف من فرصة هذه القوى في إسقاط النظام أو الأوضاع السياسية القديمة والقائمة حالات التفتت أو التمزق الاجتماعي والسياسي، تدنى مستويات الأداء في مجالات التنمية، وخاصة المجالات ذات الصلة العميقة بحياة الناس، انفلات الفوارق الطبقية والاجتماعية، اغتراب السياسي والثقافي للجماهير بسبب عزلة النخب الحاكمة عن الشعب، وافتقارها لرؤية اجتماعية وسياسية وثقافية تحديثية وتأصيلية، وفقدانها للخيال والمهارات الأساسية اللازمة لإدارة مجتمع معقد في طريقه إلى التحديث المادي.. وغير ذلك من العوامل.

ويشير تاريخ المنطقة العربية إلى دورية موجات الهجوم هذه، منذ بداية الاتصال العنيف مع الغرب. ونستطيع أن نشير إلى ثلاث موجات كبرى على الأقل هي: الأولى في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر، والثانية امتدت من عقد الثلاثينات حتى نحو منتصف عقد الخمسينات. أما الثالثة فبدأت في عقد الثمانينات من هذا القرن، ولا تزال تنبسط أمامنا مع الوقت. وفي كل موجة، كانت القوى الإسلاموية تنجح في السيطرة على الحكم أو تأسيس دولة مستقلة موحدة كبديل عن الأوضاع القديمة.

وفي غضون الموجة الحالية من هجوم القوى الإسلاموية، استولت هذه القوى على سلطة الدولة في قطر عربي واحد، وهو السودان منذ عام 1985 كما تقترب حثيثاً من السيطرة على عدد ولو محدود آخر. من الأقطار العربية، وخاصة الجزائر واليمن، وربما تنجح في السيطرة على عدد أكبر من الأقطار العربية في الأمدين المتوسط والطويل بما في ذلك مصر، وتونس، والكويت ودول خليجية أخرى. وقد تكون هناك إمكانية لاحتكار هذه القوى للسطوة والنفوذ على الصعيد الإقليمي في الأمد الطويل. وقد لا يحول ذلك دون استمرار أشكال غير مباشرة من التعبير عن الهويات الوطنية وتحت الوطنية، وعن الفكر والأيديولوجيات المدنية والتحديثية.

وغير انه يستحيل علمياً الجزم. بأن المنطقة لن تشهد تبلور نظام إقليمي إسلاموي يعكس قوة وسطوة قوى الإسلام السياسي في المدى الطويل.

وفى الوقت الذي لا يجوز فيه علمياً أيضاً القطع بأن هذا التحول حتمي ولا يمكن دفعه، فإن الانعكاسات البارزة لسطوة وسيطرة هذه القوى تطرح مناقشة متعمقة لأوضاع حقوق الإنسان في ظل النظام السياسي والاجتماعي والثقافي الذي تؤسسه هذه القوى في أقطار عربية متباينة. كما أن هذه الانعكاسات القوية تطرح ضرورة إطلاق الاجتهادات في البحث عن مناهج ومقتربات تجديدية في تعامل حركة حقوق الإنسان مع تلك النظم.

ومما لاشك فيه أن هناك تحفظات منهجية عديدة على المنطلقات الأولية التي شكلت الموقف الابتدائي لحركة حقوق الإنسان من النظم السياسية الإسلاموية، ومن القوى التي تشن الهجوم الراهن بقصد إنشاء مزيد من هذه النظم.

إذ قد يقال أن المخاوف الشديدة التي عبر عنها المهتمون بحقوق الإنسان حيال ممارسات هذه النظم قد يكون مبالغاً فيها. كما أنها تساهم في تكوين موقف انطباعي جامد يعيد تكرار وإنتاج نفسه دون أسس كافية للحكم المستقل على كل حالة على حده.

وقد يقال أيضا، أن الأدبيات التي ينتجها ويروجها المهتمون بحقوق الإنسان ترتكب خطأ عدم التمييز الكافي بين نظم متباينة كثيرة، وحالات قطرية أو ثقافية مختلفة فيما بينها انطلاقا من توجيه المصطلح المستخدم في وصفها سواءاً كان هذا المصطلح هو أصولية إسلامية، أو إسلام سياسي. . الخ. ويحرص القائلون بهذا التحفظ على عدم جواز سحب الاستنتاجات الخاصة بممارسات قوى العنف والإرهاب على القوى الإسلامية "المعتدلة" وكذلك قد يقال أن الأدبيات التي ينتجها ويروجها المهتمون بحقوق الإنسان قد ترتكب خطأ عدم التمييز بين المراحل التاريخية المختلفة. فمثلاً قد لا يجوز بالفعل سحب الاستنتاجات الخاصة بنتائج ممارسة النظام السعودي على حقوق الإنسان هناك على توقع ممارسات مشابهة في ظل نظم إسلامية أخرى نشأت في الثمانينات أو قد تنشأ في التسعينات وما بعدها في المستقبل، ومن باب أولى قد يكون من المناسب منهجيا مثلاً سحب الاستنتاجات الخاصة بتجارب "إسلامية" اسبق كالمهدية في ثمانينات وتسعينات القرن التاسع عشر في السودان على التوقعات بصدد ممارسات تجارب معاصرة للإسلام السياسي.

وقد تكون هذه التحفظات مقبولة من حيث المبدأ عند الدراسة العلمية لحركات "الإسلام السياسي" وللتجارب التي تستند إلى مرجعية إسلامية في الوقت الذي تتكرها فيه عن غيرها. غير أن هذه التحفظات لا تلغى المخاوف من كثير من الملامح المشتركة لتجارب الإسلام السياسي، بل والملامح المشتركة بين قوى الإسلام السياسي على اختلافها. كما أن هذه التحفظات لا ينبغي أن تدفع المهتمين بحقوق

الإنسان لإغماض العين عن الانتهاكات الجارية على يد حكومات ونظم سياسية أو قوى فكرية وتنظيمية تستند إلى المرجعية الإسلامية وقد يكون من المناسب هنا أن تدفع ابتداءا بعض الهواجس التي تحول دون مراقبة ورصد تلك الانتهاكات.

ففي ظل الأجواء المعبئة أيديولوجيا حول الموقف السياسي من القوى الإسلاموية والنظم السياسية التي تنشئها قد يبالغ الكثيرون في نسب انتهاكات معينة لهذه النظم أو حتى للإسلام نفسه، وهذا هو الخطأ الذي يقع فيه الكثيرون في الغرب، غير أن الموقف المضاد الذي يخشى الاتهام الجاهز بالتحيز يضطر إلى التخلي عن الأمانة الموضوعية التي تلزمنا بها تقاليد حركة حقوق الإنسان لصالح النظم والقوى التي تحتكر الحديث باسم الإسلام. ونعتقد بأن كل خضوع للابتزاز المتمثل في الاتهام الجاهز بأن أي نقد لممارسات تلك القوى هو إهانة للإسلام نفسه هو عمل غير أمين، يفتقر للشجاعة والحكمة، وانه شكل من أشكال التحيز مثله بالضبط مثل التحيز الجاهز ضد هذه القوى والنظم أو ضد الإسلام نفسه: دنيا وثقافة وقد يأخذ هذا الابتزاز شكلا آخر، عندما تشكك هذه القوى أو النظم في جدارة وقيمة المبادئ والقانون العالمي لحقوق الإنسان انطلاقاً من الادعاء بأنه غربي المنشأ، وبأنه متحيز ثقافيا.

فحتى لو جاز مثل هذا الادعاء بالنسبة لعدد من الجوانب الخلافية من القانون الدولي لحقوق الإنسان وخاصة في مجالات محددة مثل حقوق المرأة المدنية، فإنه لا يجوز مطلقاً بالنسبة لأكثرية جوانب وأحكام القانون الدولي لحقوق الإنسان، وهي الجوانب التي حظيت بإجماع عالمي. وغالبا ما تكون هذه الأخيرة هي موضع تركيز التقارير التي تقدم نتائج الرصد والمراقبة والمتابعة لحالات حقوق الإنسان في العالم.

وفى هذا الإطار، نستطيع أن نأخذ مبدئياً بعديد من التحفظات المنهجية السابقة بالتركيز على ممارسات نظام بعينه، أنشأه تيار محدد داخل القوى الإسلاموية المعاصرة في قطر عربي محدد، وهو السودان، فهذا الإجراء المنهجي يتجنب سحب الاستنتاجات الخاصة بحالات تاريخية قديمة أو ببلاد غير عربية ذات أغلبية شيعية مثل إيران.

إن تدارس ممارسات هذا النظام لا تنهي -بل تكرس- المخاوف الأساسية لدى حركه حقوق الإنسان حيال القوى والحكومات التي تنسب لنفسها احتكار المرجعية الدينية الإسلامية، ويمكننا بكل إيجاز تركيز هذه المخاوف كلها في جملة واحدة إن هذه القوى تميل إلى تأسيس نظام شمولي تشيع فيه انتهاكات حقوق الإنسان على نحو منهجي وواسع النطاق. هذا إضافة إلى تحيز نظام الشمولية المنتسبة -أيديولوجيا- إلى الإسلام بالتميز في مجالات معينة للانتهاكات الجسيمة.

غير أن مصداقية هذا الوصف تستند مبدئياً على مصداقية وصف هذا النظام بالشمولية، إضافة إلى خصوصية الانتساب إلى المرجعية الدينية في هذا الوصف.

# المبحث الأول

# خصوصية انتهاكات حقوق الإنسان

# في ظل النظام العسكري الإسلاموي في السودان 89–1994

في الثلاثين من شهر يونيو (تموز) عام 1989 قامت مجموعة من ضباط الجيش السوداني بانقلاب عسكري فأطاحت بحكومة السودان المنتخبة، وعطلت الدستور وأعلنت حالة الطوارئ ووضعت سلطات الطوارئ في يد مجلس قيادة "الثورة" ووسعت صلاحيات هذه القيادة العسكرية بحيث شملت السيطرة على كافة مناحي الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية في السودان[1] وكما هو معتاد في الانقلابات العسكرية الأفريقية والعربية أطلق الحكام الجدد تعبير "ثورة الإنقاذ" على ما فعلوه في المجتمع السوداني.

هذا هو الجانب المعتاد في المسألة الانقلابية. غير أن الانقلاب العسكري في السودان جاء بملامح جديدة بحيث أن تعبير ثورة قد لا يكون مغالى فيه كثيراً. فالتطورات الانقلابية بحد ذاتها لا تشكل جديداً في التاريخ السياسي السوداني الحديث. ذلك أن "ثورة الإنقاذ" أسست نظام الحكم العسكري الثالث في السودان منذ الاستقلال[2]. والإجراءات الثورية " التي جاء بها انقلاب عام 1989 في السودان تتفق في عمومها مع الإجراءات التي اتخذتها النظم التي جاء بها عدد هائل من الانقلابات العسكرية في أفريقيا والعالم العربي منذ مقتبل الخمسينات .

أما ما يشكل جديدا في حالة الانقلاب العسكري في السودان عام 1989 فهو أنه سريعا ما كشف عن انتماءه لأيديولوجية دينية (إسلاموية) متطرفة، ولكتلة سياسية واحدة ذات جذور وقواعد وهيكل تنظيمي وقيادة كامنة في المجتمع المدني، وهي كتلة الجبهة القومية الإسلامية التي يرأسها الدكتور/ حسن الترابي[3]. وأوضحت التطورات التالية بما لا يدع مجالا للشك أن النظام السياسي الذي نشأ في السودان منذ عام 1989 قد لا يمكن النظر إليه بالقياس على الحكومات العسكرية التقليدية لا في السودان ولا في غيره من الأقطار الأفريقية والعربية ذلك أنه يعد أيضا نموذجا من نماذج الأنظمة السياسية القائمة على أيديولوجية شمولية دينية. وقد يكون ذلك المنظور الأخير أكثر أهمية – لدى دراسة محددات حقوق الإنسان– عن المنظور الذي لا يرى في هذا النظام غير ملامح الحكم العسكري.

خلال خمس سنوات من عمر هذا النظام حتى الآن سجلت تقارير دولية عديدة ذات مصداقية عالية انتهاكات جسيمة وواسعة النطاق لحقوق الإنسان في السودان. غير أن معظم هذه التقارير غلب عليها الطابع المسحي-الرصدي، وندر فيها الجانب التحليلي.

ونحن نعتمد على هذه التقارير فيما يتصل بوصف وتدقيق طبيعة انتهاكات حقوق الإنسان في ظل هذا النظام، غير أن مهمتنا هنا هي محاولة الكشف عن بعض المحددات الجوهرية لاستجابة حركة حقوق الإنسان للتحديات التي يفرضها الطابع الخاص لهذه الانتهاكات. ويطرح ذلك بدوره مسألة تفهم عدد من الجوانب الغامضة في هيكلية وآليات التغير في النظام السياسي الذي أنشأته ثوره الإنقاذ في السودان.

ويمكن القول بأن كل محاولة من جانب أنصار ذلك النظام لإضفاء مشروعية "عامة" عليه قد نهضت على القول بأن هذا النظام يتجاوب مع خصوصية المجتمع السوداني[4]. ومن المهم تأمل وتحليل مدى "التجاوب" أو التوافق الحقيقي بين الأمرين. وفيما وراء هذا الجانب لمسألة الخصوصية، يبرز جانب أهم وهو تفسير وفهم الفشل المطرد للديمقراطية في السودان. وهو الفشل الذي مهد لانقلاب عام 1989[5] وإلى أي حد تتدخل خصوصية المجتمع السوداني في الدفع لهذا الفشل . ومن ناحية ثانية تثور مسألة خصوصية نمط الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان في ظل نظام "الإنقاذ" بالمقارنة بما سبقه من حكومات ونظم عسكرية في السودان وغيره وقد يجوز لنا هنا أن نتساءل حول ما إذا كان من الواجب عزوها للطبيعة العسكرية للحكم أم للجانب الشمولي الديني منه، أم لعوامل تتصل بتطور المجتمع السوداني ذاته.

وبالارتباط مع هذه المسألة "الخلافية" قد يثور خلاف آخر حول دقة وصف النظام الذي أسسته "ثورة الإنقاذ" بأنه شمولي/ديني. ومن المهم أن نعرض لمدى اتفاق أسس وقواعد وحركية هذا النظام مع هذا المصطلح الذي يشير إلى فئة خاصة من النظم السياسية والاجتماعية.

وأخيرا فإن أهم المسائل المؤثرة على منظور حركة حقوق الإنسان حيال التطورات الجارية في السودان تتعلق بمستقبل "نظام الإنقاذ" وقد تحركت التقديرات الدولية من القول بأن عمر هذا النظام قصير إلى القول بأنه قد يمتد زمنيا لفترة ليست قطعا قصيرة في المستقبل. ويثير التغير في هذا التقدير مسألة أسسه ومرتكزاته: أي هل يعود القول بتوقعات عمر أطول إلى وجود مؤشرات أو مقاييس أداء أفضل في السنوات الخمس الأخيرة بالمقارنة بالسنوات السابقة أو بأداء النظام الديمقراطي أم يعود إلى ذات خصائص الشمولية/الدينية كفئة خاصة ومميزة من النظم السياسية.

## أولاً: هل يتجاوب نظام الإنقاذ مع خصوصية السودان؟

كل محاولة علمية أمينة للإجابة على هذا السؤال يجب أن تتناول شقين للمسألة.

**الأول:** هو الفعل الانقلابي الذي يؤسس نظاما عسكريا أو ديكتاتوريا للحكم.

**والثاني:** هو فلسفة هذا النظام ورؤاه للمشكلات الكبرى التي تواجه المجتمع السوداني، وبرامجه لحل هذه المشكلات.

### (1) الانقلابية وخصوصية السودان:

إلى أي حد يعكس انقلاب عام 1989 خصوصية المجتمع السوداني ؟.

قد نستطيع أن نقدم إجابة علمية لهذا السؤال بوضع النقاط التالية في الاعتبار:

(ا) إن قيام طائفة من ضباط الجيش السوداني بالاستيلاء على سلطة الدولة بالقوة المسلحة هو أمر يتفق مع ممارسة شائعة في أفريقيا جنوب الصحراء، وفي العالم العربي بدرجة أقل. وهى كذلك ممارسة تتفق مع ظاهرة نافذة في التاريخ السياسي السوداني الحديث وهى "دورة الانقلاب العسكري والثورة المدنية"[6].

فانقلاب عام 1989 هو الانقلاب العسكري الثالث في تاريخ السودان منذ الاستقلال. وعادة ما يؤسس الإنقلابيون نظاما عسكريا أو ديكتاتوريا للحكم. ويتقوض هذا النظام لا عن طريق انقلاب عسكري آخر أو تحول محكوم من أعلى للديموقراطية وإنما عن طريق فعل ثوري جماهيري تلقائي يشارك في صنعة المثقفون الراديكاليون وتتيح الثورة المدنية شروطا مناسبة للعودة إلى الديموقراطية كما صاغها الدستور الأول للبلاد 1956 وهو دستور تمت صياغته على ضوء النظام السياسي البريطاني والشهير بديمقراطية "وستمنستر"[7] غير أنه سريعا ما يعصف انقلاب عسكري تال بهذا الأخير ويؤسس نظاما عسكريا للحكم .فأطيح بالحكومة الديموقراطية الأولى (1955– 1958) بواسطة انقلاب عسكري عام 1958 وأسس هذا الانقلاب نظاما عسكريا استمر لنحو ست سنوات. وأنهت ثورة عام 1964 المدنية هذا النظام العسكري وعادت بالبلاد إلى الحكم الديموقراطي لفترة تقل عن خمس سنوات حيث أطاح به انقلاب عام 1969. وأثبت هذا الأخير أنه الأطول عمرا حيث استمر النظام الذي إقامة الإنقلابيون حتى عام 1985 عندما أطاحت به الثورة المدنية عام 1985 ولم تكد حكومة ديموقراطية تقوم من جديد على أساس نموذج وستمنستر بعد فترة انتقالية قصيرة حتى أطاح بها الانقلاب العسكري الأخير[8].

(ب) وقد يجوز بالتالي أن ننظر لهذه الدورة من منظورين متباينين جذريا. من المنظور الأول يجوز القول بأن الانقلاب العسكري يعكس بالفعل خصوصية المجتمع السوداني، حتى لو كان الانقلاب عملا مألوفا في أكثرية من الدول الأفريقية وشديد الشيوع في العالم الثالث عموما.

ويمكن تدعيم هذا الرأي بإحصاء بسيط. فالحكومات العسكرية والديكتاتورية كانت في الإجمالي أطول عمرا في التاريخ السوداني الحديث عن الحكومات المدنية والديموقراطية. فعلى حين شغلت الأولى نحو 28 عاماً من هذا التاريخ منذ الاستقلال، منها عام من حكم عسكري انتقالي انحصرت مهمته في التحضير للانتخابات العامة التي عادت بالبلاد للحكم المدني عام 1986[9]، لم تشغل الحكومات المدنية والديموقراطية سوى ما يقل مجموعة عن 11 عاما فقط.

غير أنه إذا أخذنا في الاعتبار أن الانقلاب العسكري ونظم الحكم العسكرية أو الديكتاتورية هي أمر شديد الشيوع في أفريقيا فإن المنظور البديل قد يكون أكثر مصداقية. ووفقا لهذا المنظور تكاد تنفرد السودان بظاهرة الثورة المدنية كأداة للتغيير السياسي وخاصة في وجه حكومات عسكرية وديكتاتورية. فخلال العقود الأربعة الأولى من الاستقلال لم تكن الثورة المدنية سوى أمر نادر الحدوث في القارة الأفريقية عموما. على حين وفرت الثورة المدنية أداة أساسية للتغيير السياسي السودان. ونعنى بالثورة المدنية نهوض الجماهير على نحو تلقائي لإحداث تغيير سياسي حاسم وتمكنها من إحداث هذا التغيير بوسائل الكفاح الانتفاضي السلمي، بما في ذلك إعلان العصيان العام، والتظاهر والإضراب. وغالبا ما اقتصر استخدام هذه الأدوات على العاصمة الخرطوم. غير انه في الحالتين الشهيرتين للثورة المدنية عامي 1964، 1985 حظى الكفاح الانتفاضي السلمي بتعاطف واسع في الأقاليم أيضا[10].

(جـ) وبطبيعة الحال، لا يمكن القول بان " دورة الانقلاب العسكري والثورة المدنية مماثلة لدورات أو ظواهر الطبيعية وبالتالي، فإنه لا يمكن تعميمها على المستقبل، وحتى لو كانت "الثورة المدنية" هي الظاهرة الأكثر تعبيرا عن خصوصية المجتمع السوداني، فإنه لا يمكن التنبؤ بها، أو الركون لحدوثها في المستقبل، وغاية ما يمكن استنتاجه من هذه الدورة –في الحدود الزمنية التي شهدتها بالفعل– هو أن الانقلاب العسكري هو تعبير مميز عن اختلالات عميقة في بناء النظام الديموقراطي المطبق في السودان وهو مؤسس على طراز "نموذج وستمنستر" غير أن نظام الحكم العسكري والديكتاتوري هو أمر لا يستجيب لخصوصية المجتمع السوداني، حتى لو كان هو النظام الأطول عمرا في التاريخ السياسي الحديث للبلاد . وذلك بدليل بالغ التأثير وهو سقوطه لأكثر من مرة بآليات النضال الجماهيري السلمي[11].

ويضاف إلى ذلك أن الانقلاب العسكري الأخير في السودان هب في حقبه تاريخية اتسمت بنزعة عامة نحو نزع الحكم العسكري من خلال آليات الانتفاضة الجماهيرية والكفاح المدني في عموم القارة الأفريقية . أي أنه جاء استثناءا من قاعدة عامة في تلك الحقبة التي بدأت مع منتصف الثمانينات[12].

وإذا كان الانقلاب العسكري يستجيب لخصوصية ما في المجتمع السوداني -مع شيوعه في أرجاء القارة الأفريقية- فإن هذه الخصوصية تتعلق فقط باختلالات النموذج المحدد للديمقراطية السياسية التي طبقت في السودان منذ الاستقلال.

إن إدراك الحاجة العميقة لوقف هذه الاختلالات كان نافذا بين أطراف المجتمع السياسي السوداني أثناء فترة الحكم المدني الديموقراطي القصير قبل وقوع الانقلاب الأخير. وعلى ضوء هذه الحاجة تمت أكثر من محاولة للإصلاح الدستوري والسياسي للنظام " الديموقراطي بهدف درء أو تجنب وقوع الانقلاب . وعلى رأس هذه المحاولات حوار كوكادام عام1986[13]. كما ظهرت "جدلية الإصلاح الدستوري" هذه بوضوح مؤثر في الجدل حول الحاجة لتطبيق الإصلاحات السياسية والدستورية بعد مذكرة الجيش المرفوعة إلى رئيس الوزراء المدني السيد /الصادق المهدى في شهر فبراير أي قبل وقوع الانقلاب الأخير بأربعة شهور فقط[14]، وهو ما يكشف مدى التخوف من وقوع انقلاب عسكري كاستجابة للاختلالات ومظاهر الضعف البنائية في نظام "وستمسنر" كما هو مطبق في السودان منذ الاستقلال. .

(د) غير أن الجدل حول خصوصية السودان قد اكتسب دلالات جديدة تماما مع وقوع الانقلاب الأخير، وطرح برامجه وأفكاره وتطبيق سياساته طوال السنوات الخمس المنصرمة.

فقد انحصر هذا الجدل لفترة طويلة فيما توافق علماء السياسة على تسميته بأداء النظام السياسي، وخاصة في الميدانين الاقتصادي والاجتماعي، ومقارنة هذا الأداء بين الحكم المدني والحكم العسكري /الديكتاتوري ويضاف في حالة السودان معيار مميز لمقارنة أداء النظام السياسي فيما يتصل بمشكلة الجنوب، ومشكلات عدم الاستقرار والحرب الأهلية عموماً.

ولم تسفر المحاولات العلمية للمقارنة بين أداء النظام العسكري الديكتاتوري وأداء نقيضه المدني/الديموقراطي في المجال الاقتصادي عن نتائج حاسمة . حيث لم يكن أي منهما افضل أداءه -مقاسا بمؤشرات التنمية الاقتصادية- عن الآخر وينطبق ذلك الاستنتاج المشتق من مقارنات عالمية على حالة السودان أيضا إذ لا يمكن القول بمؤشرات إحصائية أن أداء الحكم العسكري أفضل في المجال الاقتصادي أو الاجتماعي بالمقارنة بالحكم المدني. كما لا يمكن القول بالعكس . ويعنى ذلك في الحد الأدنى أن المزاعم التي تجعل الحكم العسكري /أو الديكتاتوري ضرورة لدفع النمو

والتنمية في حالات خاصة معينة، مثل السودان، ليست قائمة على أساس علمي. وفي نفس الوقت، فإنه إن لم يكن أداء الحكم المدني في المجالين الاقتصادي والاجتماعي متفوقا، فهو يتمتع على الأقل بمزايا التفوق المتأصل فيما يتصل بالاستجابة للحريات الأساسية وحقوق الإنسان المدنية.

وهنا يكمن الجديد في الموقف التبريرى للانقلاب الأخير في السودان. وبطبيعة الحال، فإن دعاية النظام العسكري/الإسلاموي تنهض في جانب منها على الادعاء بتفوق نموذجه في الإدارة الاقتصادية وسياساته الاقتصادية والاجتماعية بالمقارنة بالحكم المدني، أو حتى بالحكومات العسكرية السابقة في السودان أما الجديد حقا في الدعاية التبريرية فهي وضع النظام الحالي "نظام الإنقاذ" في مقارنة مع جميع الحكومات السابقة : مدنية/ديموقراطية وعسكرية/ديكتاتورية فيما يتصل بالخصوصية الثقافية/السياسية للسودان[15]. إذ توصف جميع الحكومات السابقة بأنها علمانية، فيما يزعم النظام الحالي لنفسه صفة التعبير الأوحد عن الخصوصية الدينية/الثقافية للسودان. وحسب تعبير د.حسن الترابي – منظر نظام الإنقاذ وقيادته اللارسمية والفعلية في خطاب له قبل عام ونصف من انقلاب 1989 أن "اللادينية السياسية قد أصبحت النهج الغالب في حياتنا، حكمنا بالوضع لا بالشرع، وسياستنا للسياسة لا العبادة، واقتصادنا شهوة وتمتع وسطوة لظالم: وفننا لهو بالجمال ورياضتنا لعب وتغالب، وعلمنا تعلق بظاهر الحياة دون حكمتها ...الخ"[16] ويفترض ذلك بالمخالفة أن نظام الإنقاذ تعبير عن نقيض كل ذلك.

وسوف نعرض لهذا الجانب عن خصوصية السودان فيما بعد . غير أنه يكفينا هنا الإشارة إلى أن إقامة شرعية نظام الإنقاذ على الخصوصية الدينية للبلاد وإنما كان هو الأصل والأساس الدعائي في سلب المواطن السوداني من حقوقه الأساسية : المدنية والسياسية، وهى الحقوق التي يتفوق النظام الديموقراطي في الوفاء بها.

## 2) الأصولية الدينية وخصوصية السودان:

إلى أي حد تعكس رؤى وبرامج وسياسات ونظام الإنقاذ الخصوصية الدينية والثقافية للمجتمع السوداني؟

فإذا لم يكن الانقلاب والحكم العسكري بحد ذاتهما التعبير أو الاستجابة الأمثل لخصوصية للسودان، فهل نستطيع إقامة هذه الاستجابة على سياسات وبرامج نظام الإنقاذ وفلسفته المميزة ؟

والواقع أن هذا الادعاء أكثر التباسا وغموضا في هذا الجانب عنه في الجانب الأول (والخاص بالفعل الانقلابي بحد ذاته) . وذلك لأسباب عديدة، سوف نتناولها تباعا في ضوء مناقشة الاعتبارات التالية .

(أ) الاعتبار الأول والتقليدي في كل مناقشة لخصوصية المجتمع السوداني هو تعدديته العرقية والثقافية (اللغوية) والدينية: فالسودان كدولة وكوحدة جغرافية – سياسية وإدارية لم ينشئه أهله على أساس من وحده المنشأ العرقي أو الثقافي/الروحي، وإنما هو نتاج لحركة استعمار في القرن الماضي وتطور وتوسع الإقليم الجغرافي – السياسي الذي تحتله السودان الآن بدءا من استعمار مصر وإلحاقها للشمال عام 1821، وللشرق عام 1838 والجنوب عام 1867 ثم الغرب 1874[17]. والأهم من ذلك أن كيان السودان يضم جماعات عرقية ولغوية غاية في التنوع والتباين ويمكن تقسيمها إلى أربع جماعات رئيسية وهي النوبية، البيجاوية، العربية، والزنجية[18]. ويتفرع كل من هذه الجماعات إلى شعوب وقبائل متعددة. ويقرر أول تعداد رسمي شامل لسكان السودان أجرى عام 1956 أن بالبلاد 752 قبيلة تتحدث 114 لغة مكتوبة أو منطوقة. ومن الناحية العرقية ينسب 40% من إجمالي السكان أنفسهم إلى العرب، و30 % منهم إلى أصول إفريقية مختلفة، 21% إلى النوباوية البجاة، و3 % إلى النوبيين . ويتحدث 51% من هؤلاء جميعا اللغة العربية، على حين يتحدث 48% منهم لغات أخرى. ويدين 72 % من سكان السودان بالإسلام، و5 % منهم بالمسيحية، على حين أن 23% من سكان البلاد يدينون بأديان مختلفة غير كتابية "طوطمية أو وثنية " تعيش أغلبيتهم الساحقة في الجزء الجنوبي من البلاد [19].

وأمام هذا التنوع المدهش ليس لدى نظام الإنقاذ ما يؤهله لاستجابة مبدعة أو خلاقة أو حتى وطنية وإنسانية. فحتى لو اقتصرنا على التقسيم الثنائي للسودان اجتماعيا وثقافيا (دينيا ولغويا) وعرقيا، لم يأت نظام الإنقاذ بأي شئ يستجيب لهذه الخصوصية سوى العنف حتى نهاية المطاف . ويعود ذلك ببساطة إلى أن الجنوب لم يحتل مكانة تذكر في فكر الجبهة القومية الإسلامية الحاكمة فعليا إلا ككم مهمل أو كموضوع للفعل، لا باعتباره ذاتية له جدارة أصلية في المشاركة ويؤكد د.حسن الترابي هذا المعنى بنفسه حيث يقول في حديث صحفي أجرى معه في أغسطس عام 1987 أن "جنوب السودان لم يدخل عقل الحركة الإسلامية إلا بعد مصالحة 1977، أي بعد أكثر من ربع قرن من نشأتها . حيث بدأنا في التعامل مع مشكلة الجنوب السوداني. وألاحظ هنا أن الجنوب كان قبل ذلك خارج حساباتنا تقريبا، لأن نظرنا كان منحصراً جله في المجتمع الإسلامي التقليدي. وكان الجزء غير المسلم من السودان خارج وعينا . وعندما بدأنا نفكر في التمكن العام من الأرض، اكتشفنا كل حدود السودان الطبيعية، وأدركنا أننا متخلفون بشده في هذه الساحة، وبدأنا عملنا فيها بجدية كبيرة"[20] غير أن التصرفات اللاحقة لنظام الإنقاذ المتحدث باسم أيديولوجية الجبهة الإسلامية لم تبرهن على أن هذا العمل الجاد يتجاوز كثيرا إعمال منهج العنف، واعتبار الجنوب موضوعا للغزو، وربما الأسلمة القسرية[21].

(ب) وحتى لو اقتصرنا على الشمال وحده، فهناك شكوك كبيرة حول كون نظام الإنقاذ استجابة لخصوصية السودان: فقد أدى التنظيم القبلي السائد والطائفية الدينية/السياسية إلى إفراز نمط معين للسياسات الديموقراطية، حيث عادة ما تفوز الأحزاب المعبرة عن الطائفتين الكبيرتين في الشمال: المهدية والختمية بغالبية الأصوات في الانتخابات العامة الديموقراطية[22].

وإضافة لما تعنيه الطائفية من خصوصية سودانية في الممارسة الدينية، فإن لها دلالة سياسية مباشرة وشديدة الخصوصية أيضا، وهي أن إعمال قواعد نموذج "وستمنستر" للديموقراطية في السودان تؤدى على نحو شبه تلقائي إلى فوز أي من أو مجموع الحزبين الكبيرين : الأمة والاتحادي بسلطة الحكم . ولم تفلح محاولات الطبقة الوسطى الحديثة – بمختلف تياراتها المذهبية والأيديولوجية – في هز أو إنهاء سيطرة الحزبين التقليديين على السلطة الديموقراطية سوى بالوسائل الانقلابية. وتعد هذه بدورها أحد الخطوط الكلاسيكية لمعالجة مسألة خصوصية المجتمع السوداني.

ولا تمثل الجبهة القومية الإسلامية، ولا يمثل الضباط الإنقلابيون الذين أسسوا "نظام الإنقاذ "سوى قطاع واحد فقط من الطبقة الوسطى الحديثة المتمركزة في الخرطوم. هذا وإن كان هذا القطاع قد نمى بشكل غير اعتيادي خلال عقد الثمانينات نتيجة لظروف شتى إقليمية وسودانية. وكذلك لا تمثل رؤى وفلسفة وبرامج نظام الإنقاذ بشقيه العسكري والمدني غير قراءة متعمقة على نحو ما لميراث الفقه وعلم الكلام الإسلامي، وهي قراءة نمطية يمكن توظيفها منطقيا في تشكيلات اجتماعية/اقتصادية شتي، وعند مستويات متباينة للتطور، ولا صلة لها بخصوصية الواقع السوداني. بل إنها تنطلق من إدراك ما لضرورة تجاوز هذه الخصوصية ولوعن طريق صب الواقع السوداني في قالب نصوصي له مغزى عام وشامل ربما لجميع المجتمعات الإسلامية.

(جـ) وأخيرا نأتي لخصوصية الطبقة الوسطى السودانية ذاتها . وأهم جوانب هذه الخصوصية على الإطلاق هي ضيق قاعدة هذه الطبقة التي أفرزها نظام التعليم الحديث، وتركزها الجغرافي في العاصمة الخرطوم وعدد لا يتجاوز أصابع اليد الواحدة من المدن الأساسية. فالسودان هو من أكثر بلاد العالم فقراً. وهو مسجل كأحد الدول الـ 35 الأقل نمواً في العالم . وتفيد مؤشرات التنمية البشرية بأنه من أقل بلاد العالم تطوراً في مؤشرات أساسية[23].

إن ضيق قاعدة الطبقة الوسطى الحديثة في السودان عموما، وتمركزها الجغرافي في الخرطوم جعل طموحها السياسي يصطدم دائما بعقبة كئود تتمثل في سيطرة الأحزاب التقليدية ذات القاعدة الطائفية على السلطة الديموقراطية، وعزز من قوة النزعات الراديكالية المعادية للديمقراطية البرلمانية الغربية بينها، وجعل قطاعا رئيسياً

منها يفضل الثورة والانقلاب كمدخل للمشاركة في الحكم بالمقارنة بالمداخل الأطول مدى والأكثر عمقاً، والتي كان شأنها أن توظف مهارات هذه الطبقة في الربط العضوي بين أطراف المجتمع السوداني الممزق. وحتى هؤلاء الذين استنكفوا عن المشاركة في تدبير أو تبرير الانقلابات لم يكفوا عن المطالبة بثقل خاص ومعترف به دستوريا لطبقتهم.وهو ما تبلور في تشكيل دوائر خاصة للخريجين وتمثيل خاص لهم بأكبر كثيرا من وزنهم العددي في البرلمان السوداني الأول بعد الاستقلال[24].

إن علامة الوحدة والتجانس، الوحيدة ربما، في موقف الطبقة الوسطى السودانية هو مشاركتها "شبه الإجماعية" تقليديا في الانتفاضات المدنية المعادية للديكتاتورية العسكرية. أما تمزقها الأعمق والأوسع مدى فقد ظهر تقليديا في نزعة أقسامها المختلفة لتحريك انقلابات عسكرية أو المشاركة بأدوار شتى في تشغيل نظم الحكم العسكرية، لحسابها وعلى غير مصلحة الأقسام الأخرى. وبسبب عوامل شتي، انتقل مركز الثقل في التكوين السياسي والأيديولوجي للطبقة الوسطى الحديثة من الأيديولوجيات الثورية الماركسية والاشتراكية والديموقراطية إلى الأيديولوجية "الثورية" الإسلاموية. وقد استغرق هذا الانتقال نحو أربعة عقود كان فيها الماركسيون والاشتراكيون هم الضحية الأولى للقمع العسكري والديكتاتوري، الذي غالبا ما كان يستعين بالقوة البازغة والصاعدة "للأيديولوجية الإسلاموية". وهكذا جاء انقلاب عام 1989 بتيار سياسي واحد وأيديولوجية وحيدة من بين تيارات وأيديولوجيات الطبقة الوسطى إلى الحكم، وهو التيار والأيديولوجية المرتبطين باسم د.حسن الترابي وما صار إلى تسميته بالجبهة القوميةالإسلامية. ويعد هذا التطور بحد ذاته اصطداما مباشرا وشديد التوتر مع خصوصية الطبقة الوسطى السودانية المعروفة بحيويتها الفكرية وإستقطاباتها السياسية غير العادية بالمقارنة بحالات دول مماثلة في أفريقيا جنوب الصحراء والعالم العربي.

## ثانياً: خصوصية الانتهاكات: الحكم العسكري أم الشمولية الدينية

إذا كان "نظام الإنقاذ" لا يستجيب -في الحقيقة- لخصوصية المجتمع السوداني، فلم يستجيب إذن؟ من الواضح أن هذا النظام يستجيب لما يمكن تسميته إغواء الاستبداد: كمنهج لحل المشكلات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية المتفاقمة في المجتمع السوداني.

والواقع أن إغواء الاستبداد له صورتين متباينتين، وان كانتا متحدتين في حالة نظام الإنقاذ الصورة الأولى هي "الحكم العسكري" أما الصورة الثانية فهي "برنامج

العمل الشمولي للجبهة الإسلامية القومية". وقد لا يكون "الاتحاد" بين هاتين الصورتين خاليا من التوتر. ذلك أن العلاقة بينهما تقترب في جوانب معينة من الانصهار، وتقترب في جوانب أخرى من وضع "ازدواج السلطة". وليس من المستبعد أن ينفجر هذا التوتر بما يؤدى إلى توسيع الفجوة بين "المؤسسة العسكرية" والكتلة المدنية الشمولية الممثلة في الجبهة القومية، أو إلى انقلاب قصر، أو ربما انقلاب أيديولوجي[25]، مماثل لما قام به نظام نميرى بعد محاولة الانقلاب الفاشلة التي وزعم قيام الشيوعيين بها عام 1971 [26].

وأيا كان من أمر تلك العلاقة ومستقبلها، فإن محتواها السياسي ينطوي على انتهاكات جسيمة لحقوق الإنسان في السودان. والسؤال الذي يبرز في هذا السياق هو ما إذا كانت تلك الانتهاكات تكشف عن خصوصية أم أنها تندرج تحت الأنماط التقليدية المرتبطة بالحكم العسكري عموماً، سواءاً في السودان أو في غيرها من الأقطار العربية والأفريقية.

وتعد الإجابة عن هذا السؤال ذات أهمية قصوى لدى صياغة الاستجابة السليمة للحركة العالمية لحقوق الإنسان للتحديات الخاصة بالنموذج السوداني الراهن للانتهاكات. والواقع أن نظام الإنقاذ يشمل النمطين معاً: أي النمط التقليدي المرتبط بالحكم العسكري عموماً، والنمط الخاص والمميز الذي جاء كاشتقاق من رؤى وبرامج الشمولية الدينية. ويمكن القول بأن هناك غلبة تدريجية للنمط الجديد والخاص بالشمولية الدينية، مع خفوت تدريجي للأهمية النسبية للنمط التقليدي، المميز للحكم العسكري.

وسوف نلحظ هذا الاتجاه الديناميكي في التقارير الدولية ذات المصداقية بخصوص انتهاكات حقوق الإنسان في السودان:

(1) فقد طبق النمط التقليدي من الانتهاكات وأشكال القمع البوليس والعسكري في الأعوام الثلاثة الأولى من نظام الإنقاذ، وعلى نطاق واسع لم يشهده أي نظام عسكري سابق، سوى لفترات قصيرة.

(أ) فكعادة كل نظام عسكري شمل المرسوم الأول لمجلس قيادة "ثورة الانقاذ" تعطيل الدستور الانتقالي لعام 1985 وحل الجمعية التأسيسية والمجلس الأعلى للدولة، ومجلس الوزراء. وجمع مجلس قيادة الثورة بين السلطات الثلاث. إذ نص المرسوم الأول على أن مجلس قيادة الثورة هو أعلى سلطة دستورية وتشريعية وتنفيذية في البلاد، وانه مسئول عن إصدار وتعديل المراسيم الدستورية وإصدار القوانين وإدارة الشئون الأمنية والعسكرية وتعيين مجلس الوزراء والإشراف عليه[27].

ونص المرسوم الثاني على إعلان حالة الطوارئ في جميع أنحاء البلاد ومنح الحكومة الجديدة صلاحيات واسعة النطاق، وأعلن حل جميع الأحزاب السياسية وفرض الحظر على جميع النقابات المهنية والصحف . وأجاز هذا المرسوم اعتقال أي شخص يشتبه في كونه خطرا على الأمن السياسي أو الاقتصادي وحرم أي شكل من أشكال معارضة مجلس قيادة الثورة وخطر الاضطرابات أو التجمعات السياسية غير المصرح بها. وتصل عقوبات من يخالف ذلك إلى الإعدام[28].

وسريعا ما صدر قانون الطوارئ لعام 1989 وهو مطبق حتى الآن . وشمل سلسلة من التدابير الهادفة إلى حماية أمن وسلامة النظام الجديد . ويخول هذا القانون سلطات طوارئ مطلقة للجيش وجهاز الأمن الوطني كسلطة "الحصول على المعلومات من أي شخص" وحرية الدخول لجميع الممتلكات ومصادرتها، واحتلال أي منشأة صناعية، وإلقاء القبض على أي شخص واحتجازه رهن الاعتقال الإداري بدون حد أقصى زمنياً ودون تهمه أو محاكمة.[29]

وبمقتضى هذه المراسيم والقوانين والترتيبات عمل "نظام الإنقاذ" مثل كل النظم العسكرية السابقة عليه في السودان على القضاء على الضمانات القانونية والمادية للحريات والحقوق العامة المدنية والسياسية واضطهاد وتصفية المعارضين بكل السبل والقهرية وخاصة الاعتقال طويل الأجل وفرض الإقامة الجبرية ومصادرة الأموال والممتلكات والاستدعاء المتكرر من قبل أجهزة آلام . وقد تجاوز نظام الإنقاذ كل هذه الإجراءات التقليدية بإدخال سابقة هي الأولى من نوعها في تاريخ السودان الحديث وهى التعذيب المنهجي أثناء الاستجواب وفترات الحبس في مقار تختفي منها كل الضمانات القانونية ومن بينها المقار التي صارت تسميتها ببيوت "الأشباح"[30] تعبيراً قاسياً عن صدمة الوجدان العام في السودان حيال هذه الممارسة .

(ب) غير أن التعذيب والأساليب القهرية والقاسية الأخرى في تصفية المعارضين والخصوم السياسيين أو حتى المشتبه في عدم كفايتهم ولائهم للنظام ليست هي الأمور الوحيدة الجديدة التي اختص بها هذا النظام نفسه بالمقارنة بكل النظم العسكرية السابقة في السودان. فهناك طائفة واسعة للغاية من الإجراءات التي تنتهك الحقوق الأولية للإنسان والتي تدخل في باب التحضيرات السلبية والإيجابية لتطبيق رؤى وبرامج وفلسفات وسياسات "الجبهة الإسلامية القومية" أي التي تنبع من مصدر أيديولوجي شمولي/ديني.

فعلى مستوى التحضيرات السلبية للعملية السياسية التي تهدف لضمان احتكار سلطة الدولة وإلغاء كل منافسة سلمية للجبهة الإسلامية في المجتمع المدني قام نظام الإنقاذ بتحطيم وتصفية قطاع واسع من الطبقة الوسطى الحديثة وبمحاولة تصفية كل التيارات الفكرية والسياسية الأخرى تصفية مادية وقهرية . ربما كانت أهم تلك

الإجراءات من حيث جدتها وآثارها الاجتماعية/والسياسية هي عملية التطهير الواسعة لكل الفاعليات الإدارية والوظيفية غير مضمونة الولاء للجبهة. واهتم نظام الإنقاذ في ذلك كله اهتماما خاصا بالجيش والبوليس والقضاء: حيث أحيل إلى التقاعد جميع العسكريين ذوى الرتب الأعلى من رتبة قائد الانقلاب (عميد)، وكذلك كل الموقعين على مذكرة القوات المسلحة الشهيرة في 2 نوفمبر 1988، وعدد من كبار المختصين في القضاء العسكري، وعشرات غيرهم[31]. ووفقا لتقديرات الفريق عبد الرحمن سعد القائد السابق للقوات المسلحة تم فصل ما يزيد عن 2500 ضابط وأكثر من عشرين ألف عسكري من الرتب الأخرى. ولم تتوقف عملية التطهير هذه، بل ربما تكون قد صارت "دورية" إلى حد ما، مثلا فصل من الجيش 283 ضابطاً خلال شهر أكتوبر (تشرين الأول) عام 1992 وحده. وكذلك أحيل إلى التقاعد الإجباري أكثر من 300 ضابط شرطة خلال العام الأول من حكم الإنقاذ[32].

وفى المؤسسات المدنية كانت هناك عمليات تطهير لا تقل اتساعاً وتعسفية. وتشير بعض المصادر إلى أنه تم فصل أربعين ألف مواطن من الخدمة حتى أوائل عام 1994[33]. ويشمل هؤلاء موظفون بالخدمة المدنية ومئات من النقابيين ومئات غيرهم من أساتذة الجامعات وأعضاء السلك الدبلوماسي. واتسع نطاق الإحالة إلى الاستيداع بصفة خاصة بين صفوف القضاء وأعضاء النيابة[34]، وهو الأمر الذي يشير إلى نية مبدئية في إنهاء كل أساس لاستقلال القضاء، وتصفية تقاليد القضاء والنيابة والعمل بالقانون عموماً وفق الأسس المنضبطة للقانون الوضعي. والى جانب حملات التطهير المكثفة التي تضمن إخلاء مؤسسات الدولة والمجتمع المدني من العناصر التي تتخذ مواقفا معارضة أو نقدية أو مستقلة، فقد كانت هناك عملية أعمق لتدمير مؤسسات معينة بادئ ذي بدئ.

ومن أهم الإجراءات في هذا المجال حل الأحزاب السياسية، وإلغاء الصحافة المستقلة من الناحيتين القانونية والعملية . وكانت سلطة الانقلاب قد حظرت في البداية جميع الصحف باستثناء الصحيفة الناطقة بلسان الجيش[35]، ثم أصدرت قانون جديد للصحافة يضمن بقاء الصحف تحت السيطرة الشاملة للسلطات[36]، وحتى الصحيفة الوحيدة التي سمح لها بقدر من الاستقلال الإداري سريعاً ما تم مصادرتها وإغلاق دارها، وهى صحيفة "السوداني الدولية" ويمكن القول بأن نظام الإنقاذ قد خالف في تلك الحالة بعض بنود القانون الخاص بالصحافة والذي أصدره هو نفسه، على الرغم مما يحفل به هذا القانون من صور التقييد والرقابة والسيطرة والعقاب/بما يخالف ابسط أعراف حرية الصحافة وحرية التعبير[37].

كما أن السيطرة الكاملة على النقابات العمالية والمهنية تعتبر مظهرا شديد الأهمية للتحضيرات الرامية إلى تمكين التيار الإسلاموي من السيطرة الكاملة على المجتمع

المدني بدون منافس. وقد تم في واقع الأمر استبدال الهيئات المنتخبة في النقابات – ديمقراطيا قبل الانقلاب– بلجان تسيير[38]، وأجريت انتخابات بعيدة عن الحرية والنزاهة لها في ظل تشريعات جديدة منافية للمبادئ المدنية والأساسية للحقوق النقابية ولاتفاقية الحريات النقابية وحماية حق التنظيم النقابي والصادرة عن منظمة العمل الدولية عام 1948[30]. وأجريت هذه الانتخابات في ظل اعتقال وتشريد الغالبية الساحقة من القيادات النقابية ذات الوزن الجماهيري وذلك لضمان إنجاح ممثلي الاتجاه الإسلاموي ومن يرضى عنه هذا الاتجاه[40].

(جـ) وعلى مستوى التحضيرات الإيجابية فالخط العام لسياسات نظام الإنقاذ هو إحلال عناصر الجبهة الإسلامية مكان العناصر التي تم إحالتها إلى الاستيداع من بين صفوف المعارضين والمستقلين[41]، ويلاحظ هنا أن كثافة واتساع تلك العملية التحضيرية يصل إلى قطيعة شبه كاملة مع جهاز الدولة والمجتمع القديم، وبناء جهاز دولة يكاد يكون جديداً. ويختلف نظام الإنقاذ في هذا الجانب عن الغالبية الكاسحة من النظم الانقلابية العسكرية في القارة الأفريقية وفى السودان نفسه، التي اكتفت بمحاولة تطويع واستخدام جهاز الدولة القديم لمصلحتها .

وحيث أن الجبهة الإسلامية كانت نشطة في تدريب وتعليم كوادرها الشابة لفترة طويلة، فقد تمت عملية الإحلال هذه على نطاق أوسع مما كان من الممكن تصوره. ومما لاشك فيه أن عملية الإحلال قد أدت في حالات كثيرة إلى انهيار في الأداء الوظيفي لكثير من مؤسسات الدولة، وخاصة تلك التي لم يتوفر لدى الجبهة الإسلامية كوادر موالية فيها بحكم رسوخ تقاليد مهنية صارمة مثل السلك الدبلوماسي والقضائي. على حين منعت عملية التحضير والتدريب الممتدة لكوادر وعناصر الجبهة الإسلامية من انهيار الأداء الوظيفي في مؤسسات وقطاعات أخري، وخاصة تلك ذات الارتباط المباشر بالسياسة مثل الإعلام والأمن . وبطبيعة الحال فقد استعان نظام الإنقاذ بكل العناصر التي شغلت مواقعاً مهمة في قطاعات عديدة والتي أبدت استعدادا واضحاً للتعاون.

إن عملية الإحلال التي مكنت نظام الإنقاذ من تكييف جهاز الدولة لأغراضه وسياساته تلقى أضواءاً جديدة على تصريح د.حسن الترابي أمام مجموعة من السودانيين في العاصمة البريطانية لندن أواخر مارس 1990 والذي ذكر فيه أن "مستقبل السودان هو مستقبل الجبهة الإسلامية"[42]. فهذا التوحيد بين الدولة والجبهة –وهو مماثل للتوحيد الأقدم بين الدولة والملك– لا يتحقق على مستوى السياسات فحسب. إذ يكاد الحزب الحاكم والوحيد –وهو هنا الجبهة القومية الإسلامية– أن يصير هو جهاز الدولة بالمعنى المادي للكلمة حيث يشغل الموالون للجبهة وكوادرها

الوظائف الأساسية والأهم في جهاز الدولة، بل ويشكلون الأغلبية الساحقة من وظائف الخدمة العامة في قطاعات ومؤسسات جوهرية معينة.

(2) إن النمط التقليدي لانتهاكات حقوق الإنسان – والمرتبط بنظم الحكم العسكرية والتسلطية الشائعة – لا يقل بالضرورة مع الزمن. غير أن مظاهره المباشرة قد تخفت تدريجياً في مقابل بروز النمط الجديد من الانتهاكات والمرتبط بتقنيات الهيمنة الشمولية على الدولة والمجتمع. فمثلاً لا يكاد الزائر للخرطوم خلال العام الأخير (1994) يلاحظ مظاهر التواجد العسكري الكثيف في شوارع الخرطوم والذي كان لازماً سواءاً لتطبيق حظر التجول المستمر فرضه منذ وقوع الانقلاب، أو لإجراء مختلف الممارسات القمعية[43]. والحاجة لهذه المظاهر تقل بسبب إحلال تقنيات الهيمنة الشمولية محل تقنيات ومظاهر السيطرة البوليسية والتسلطية.

(أ) ومن المهم بادئ ذي بدئ أن نشير إلى أن تقنيات السيطرة كانت وتظل قاسية للغاية، غير أنها من حيث الفاعلية والتأثير، بل ومن حيث أهدافها وإطارها الفكري والنظري ليست سوى أدوات تكميلية بالمقارنة بالأهداف والإطار الفكري والنظري والأدوات المستخدمة في فرض الهيمنة الشمولية. فالمشروع الفكري لنظام الإنقاذ إنما يتمثل فيما لا يقل عن "إعادة صياغة الإنسان السوداني"[44] وهو هدف قلما طرحته حتى أكثر النظم الشمولية بأساً وتطرفاً. فالسلطة السياسية التي تجرؤ على طرح شعار كهذا إنما تفترض إنها تستطيع التحكم المباشر (بالوسائل الإدارية والبوليسية أولاً) في المتغيرات الحاكمة لتطور شخصية الفرد وخياراته وممارساته. وهى عاده ما تفترض "إمكانية تطهير" الشخصية الفردية والجماعية من القناعات والنزعات التي تراها فاسدة، ثم إعادة ملأ هذه الشخصية بما تراه صالحاً من قناعات ونزعات مثلما يمكن تفريغ إناء وإعادة ملأه. ولاشك أن الافتراض الكامن في هذه العملية هو أن السلطة الحاكمة مقتنعة بأنها تملك صورة وحيدة ونمطية لما يجب أن يكون عليه الإنسان، وأن هذه الصورة ليست فقط مثالية بمعايير الأخلاق والسياسة، وإنما هي الصورة المثالية الوحيدة التي تملك مكانه الحقيقة المطلقة، وبالتالي لا تجوز معارضة إعادة طبع هذه الصورة في كل إنسان بإعادة صب شخصيته في القالب الذي تواه.

ويكاد هذا التعيين للهدف أن يتناقض كليه مع الهدف الأساسي للفكرة الديموقراطية ومع الضمانات التي توفر على صياغاتها القانون الدولي لحقوق الإنسان التي ترمى إلى "التطور الحر للشخصية الفردية والجماعية، بما في ذلك حق الإنسان في التمتع الحر بثقافته".

والواقع أن محاولة إضفاء طابع التقديس على مهمة "إعادة صياغة الإنسان السوداني" بجعلها قائمه على الدين الإسلامي هي محاولة تخلو من المنطق إلى حد بعيد:-

**أولاً:** لأن المسلمين في السودان لم يتخلوا قط عن معتقداتهم الإسلامية.

**وثانيا:** لأن المجتمع السوداني متعدد الأديان والثقافات ولا يجوز لا من وجهة نظر حقوق الإنسان، ولا من وجهة نظر القواعد الإيمانية للإسلام فرض صورة وحيدة للإنسان المسلم على كل إنسان سوداني بغض النظر عن دينه وثقافته لأن الإسلام والإيمان لا يفرض قسراً، وباستخدام قوة الدولة وسلطتها القهرية.

(ب) ويتضح معنى الشمولية أيضا في استخدام دولة "الإنقاذ" لدولاب الدولة من أجل تحقيق هدف "إعادة صياغة الإنسان السوداني" وبالذات دولاب الثقافة والإعلام. وأفرط نظام الإنقاذ في استخدام تعبير "الثورة" لوصف سياساته الجديدة في هذه الميادين : وخاصة ثورة التعليم وثورة الإعلام . وصممت السياسات الإعلامية بحيث تخدم هدف "إعادة صياغة الإنسان السوداني" وفقا لوجهة نظر "دينية" وحيدة فتم أعدم ثلاثة أرباع المكتبة الموسيقية التي تستخدمها الإذاعة والتليفزيون السوداني بحجة عدم لياقتها للدولة الإسلامية السودانية[45] . وخصصت للبرامج التعليمية والإخبارية أكثر من نصف فترات البث التليفزيوني ويسيطر عليها الطابع التوجيهي سيطرة تامة[46].

ويقول مدير الهيئة القومية للإذاعة السيد الحاكم عبد الله "أنه 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. ويبدو التوجه الإسلامي في كل البرامج، وبشكل خاص الثقافية والمنوعات السياسية"[47].

(جـ) ويعتمد نظام الإنقاذ اعتمادا كبيراً على وزارة أنشأها باسم "التخطيط الاجتماعي" وألقى عليها مسئولية جميع الأنشطة الاجتماعية والفكرية والرياضية والثقافية وتربية النشء في المنزل والنوادي والمساجد والجمعيات الخيرية والأدبية. ورصدت للوزارة مخصصات مالية كبيرة جاءت من قنوات متعددة منها صندوق الزكاة وحددت مهمة الوزارة في صياغة إنسان جديد وتشكيل المجتمع وفق تصور ومعايير الاتجاه الإسلامي. ويشير المؤيدون لتلك السياسة أنها "تسعى إلى تغيير الأفراد والمجتمع من أجل الانطلاق في إعمار الأرض ونشر العدل والتراحم"[48].

ويرى الوزير السيد/على عثمان أن وزارته "اتجهت إلى تصحيح الاعتقاد حتى تقوم علاقة الفرد برب الكون من حوله على فهم سليم يفضي إلى صراط مستقيم في إدارة شئون الدنيا وإعمارها" وحدد في هذا الإطار كل ما ينبغي عمله في مجال

تنظيم الشعائر الدينية و "حسن إقامتها" وهكذا تنطوي أيديولوجية النظام على الاعتقاد بأن الدولة تملك "تصحيح الاعتقاد" وتملك الحق والقدرة على فرض "فهم سليم لعلاقة الفرد برب الكون"، بل إن الدولة تقوم بوظيفة "الإمام" فيشير نفس الوزير إلى أن "المحافظ في الأساس أداه الثورة في تغيير البشر .. تغيير سلوكهم وعلاقاتهم .. إنه نائب عن الإمام في حفز الأمة لفعل الخير"[49].

(د) ومن أهم آليات الهيمنة واشدها قسوة قيام نظام الإنقاذ بإجراء جراحة اجتماعية واسعة النطاق شملت إعادة هيكلة الديموجرافيا السودانية.

وقد اتخذت تلك الجراحة الاجتماعية والديموجرافية في سياق الحرب ضد الثورة العسكرية في جنوب السودان، وهى الحرب التي أضفى عليها النظام طابعاً جهادياً يتناقض مع الادعاء بالحرص على وحدة الدولة[50]. وعلى هامش إعلان الجهاد ضد الثورة في الجنوب اجتهد نظام الإنقاذ في تفكيك البنى الاجتماعية لجماعات بشرية ينظر إليها كسند للتمرد وإزاحتها جغرافيا أحد وسائل إيقاع الهزيمة بالثورة وتأمين الهيمنة على المجتمع عموماً. وقد وصلت تلك العملية إلى حد الإبادة الجماعية في حالات معينة. ومن المهم التمييز هنا بين ثلاثة مداخل للجراحة الاجتماعية، من حيث ما تتضمن من تقنيات ومن انتهاك لحقوق الإنسان وهى الإبعاد القسري، تفكيك البنى الاجتماعية في سياق إعادة التوطين، والقتل خارج نطاق القضاء.

**الإبعاد القسري:** انتهجت حكومة الإنقاذ سياسة الأبعاد القسري لجماعات بشرية بكاملها في أكثر من مناسبة، وبصفة خاصة لتصفية معسكرات اللاجئين العشوائية حول مدينة الخرطوم العاصمة. وتشير التقارير الدولية الموثقة إلى أن السلطات قامت – خلال الشهور الستة الأولى من عام 1992 – بإزالة وإحراق مساكن نحو 500 ألف من الفقراء واللاجئين ونقلهم قسراً إلى مناطق جديدة نائية خارج المدن لا تتوفر فيها أدنى مقومات العيش وتعرض الذين قاوموا الترحيل والإبعاد القسري لإطلاق النار والضرب مما أدى لمصرع العديدين منهم. وتشير تلك التقارير أن الغالبية الساحقة ممن أبعدوا هم من أصحاب الديانات غير الكتابية والمسيحيين من سكان الجنوب الفارين من الحرب الأهلية في مناطقهم والذي وجدوا في الخرطوم الملجأ بعيداً عن ويلات الحرب[51].

وتعد حملة حكومة الإنقاذ لترحيل سكان النوبة من مناطقهم التقليدية خلال عام 1992، 1993 من أكثر إجراءات الإبعاد القسري عنفا وقسوة. وتفيد التقارير أنه تم ترحيل ما يزيد عن أربعين ألف (40 ألف) من سكان النوبة في المناطق الجبلية بولاية كردفان في قوافل من الشاحنات إلى ما يسمى بقرى السلام[52]. وتشير بعض المصادر إلى أن هذه القرى ليست سوى معسكرات للمشردين بشمال كردفان وعلى مسافات كبيرة من المواطن الأصلية للسكان. وفقد عدد غير معلوم حياتهم في سياق

عملية الإبعاد القسري العنيفة هذه كما هو متضمن في شهادات شيوخ القبائل التي وردت ضمن تقرير المقرر الخاص للأمم المتحدة[53]، وغالباً ما تتم عملية الإبعاد القسري بحيث تفضي إلى تفكيك البنية الاجتماعية الداخلية الأصلية للسكان. ومن المثير أن شعار الجهاد قد استخدم في الحشد التعبوي الضخم الذي ساهم في إجراء تلك الجراحة الاجتماعية القاسية ضد سكان النوبة[54].

**إعادة التوطين العشوائي:** ويلاحظ في عمليات الإبعاد وإعادة التوطين الحرص على تفريغ السكان عشوائيا وإعادة توطينهم عشوائياً أيضا[55]، وذلك لضمان هدم الهياكل الاجتماعية (العشائرية والقبلية واللغوية والثقافية والدينية) التي تعطي لهؤلاء السكان هوية وإحساسا بالتضامن. ويعد ذلك الإجراء بحد ذاته انتهاكا مستقلاً للحقوق الأساسية للإنسان في التمتع بثقافته وفي الأمن الاجتماعي والنفسي انطلاقا من تكامل شخصيته الفردية واندماجه الاجتماعي.

**التصفيات الجماعية على الهوية:** وقد تضمنت عمليات الجراحة الاجتماعية إفراطاً في استخدام العنف البدني والنفسي ضد الجماعات التي تنتهك حقوقها، وخاصة تلك المشكوك في ولائها لقوى الثورة العسكرية في الجنوب وبصفة أخص جيش التحرير الشعبي. فطبقاً للتقارير المتعلقة بأحداث جوبا في منتصف عام 1992[56] وغيرها من الأحداث يمكن القول أنه تم إعدام المئات من المدنيين وربما الآلاف دون أي أساس قانوني وخارج القضاء. وتشير التقارير أيضاً إلى اختفاء العشرات وخاصة من مثقفي النوبة، وهو ما يخشى معه أن تكون السلطات قد أعدمتهم خارج القضاء[57]. ومن المؤسف أن عمليات كهذه تبرر باسم الجهاد (الإسلامي)، وهو ما ينسف الأساس الأخلاقي والقانوني للدولة السودانية الموحدة.

## ثالثا: هل يصلح تعبير الشمولية لوصف البيئة السياسية لحقوق الإنسان في السودان ؟

يختلف الكتاب والمفكرون السودانيون والعرب في توصيف نظام الإنقاذ. ويصف الإنقاذيون أنفسهم نظامهم أو بالأحرى مشروعهم الفكري والسياسي بأنه "تأصيل الحياة على اصل الإيمان بالإسلام[58]. ويحتار المتابع في فهم هذا الزعم إذ أنه ليس ثمة صلة ظاهرة بين تأصيل الحياة وهو عمل فكري واستخدام الدولة وجهازها في فرض نمط محدد للحياة والعلاقات الاجتماعية والسياسية بل وللشخصية الفردية، وهو عمل سياسي.

ويرى آخرون أن مشروع الإنقاذ هو ببساطة أصولي، يقوم على ترتيب المجتمع قسراً وفقاً لنموذج معد سلفا وله إمدادات إقليمية ودولية، ولا يمت بصلة للواقع

السوداني[59]. ويعتقد بعض ثالث أن هذا الجانب الأصولي ليس سوى مظهر واحد لتكوين سياسي أكثر تعقيداً يستمد من مشروع قومي سوداني بالأساس، تلعب فيه الأصولية بمعناها الحضاري – الثقافي دوراً في بناء قومية سودانية تتجاوز الانقسامات الطائفية والجهوية، من خلال الحصول على أقصى دعم ممكن من القوى والفاعليات الأصولية السودانية والإقليمية[60].

وفى هذا الإطار، قد لا يرتاح كثيرون لوصف النظام السياسي وطبيعة الدولة في السودان منذ انقلاب عام 1989 بأنة "شمولي". فهذا الوصف في ظن البعض منتزع من سياق اجتماعي ــ سياسي غربي. وهو يصف الأنظمة المعاصرة في بعض المجتمعات الغربية التي وصلت إلى مستوى مرتفع من التطور الصناعي والتكنولوجي وأخذت بكثير من التطورات الحديثة في مجالات شتى مثل التربية والتعليم والثقافة والدعاية والإعلام بهدف تحقيق الآثار التعبوية المطلوبة. وقد يصبح استخدام هذا المصطلح غريبا عندما يطبق على حالة دولة ومجتمع عند درجة واضحة من التخلف والفقر وربما البدائية في كثير من مناطق ومجالات حياته.

والواقع أن ما يهمنا من هذه المناقشة هو دلالات المصطلح بالنسبة للبيئة السياسية والاجتماعية لحقوق الإنسان، وقدرته على التقاط الوصف الدقيق للتحديات النوعية المثارة في هذه البيئة لحقوق الإنسان.

ومن أجل إدراك افضل للفوارق بين أنماط التحديات الكامنة في البيئات السياسية المختلفة لحقوق الإنسان من المهم أن نميز بين عدد محدود من النظم السياسية، والتشكيلات الأيديولوجية. وتميز العلوم السياسية المعاصرة بين النظم السياسية التقليدية، وتلك الحديثة. فالأولى تقوم على شرعية وراثية وبساطة الهياكل البيروقراطية للدولة أو الكيان السياسي، وبساطه التكوين نفسه (من حيث تطور مدى محدود من التمايز الاجتماعي، وبالتالي تقسيم العمل السياسي) . أما بالنسبة للنظم السياسية الحديثة فهي تصنف إلى ثلاث فئات كبرى وهى الديموقراطية، والتسلطية والشمولية.

وينهض التمايز بين كل من التسلطية والشمولية من ناحية والديمقراطية من ناحية أخرى على ثلاثة محددات وهى: غياب الاعتراف بالقيمة الجوهرية للحريات والحقوق الدينية والسياسية، الغياب الفعلي أو الرسمي لمبدأ استقلال المجتمع وسيادة الأمة، وهو ما ينتج غياباً لمبدأ المسئولية والمحاسبة للموظفين العموميين أمام المجتمع، تمركز واحتكار السلطة، في النظامين التسلطي والشمولي. أما التمايز بين التسلطية والشمولية فهو أدق وأكثر غموضا. غير أننا يمكن أن نعين هذا التمايز في أربعة جوانب رئيسية، كالتالي:

* تقوم الأيديولوجية ذات الطابع الكلياتى بدور جوهـــري فـي بنـاء النظـم الشـمولية، وتتسم هـــذه الأيديولوجيـــة بوجـــود تفسـير شـامل لكافـة مظـاهر الحيـاة الاجتماعيـــة، وببرنامج عمل يستند على حق الدولة وتمكينها من التدخل فـــي شـتى مظـاهر الحيـاة بمـا في ذلك الحياة المدنية، وتطور الشخصية الفردية والجماعيـــة، أمـــا النظـم التسـلطية فعـادة ما تفتقر إلى أيديولوجية كلياتية ومتسقة داخلياً، وعادة مـــا تقتصـر الدولـة علـى التدخـل في الترتيبات السياســية، أو ذات المغـزى السياســي المباشـر ولا تـهتم بالسـيطرة علـى الحياة المدنية للأشخاص والجماعـــات.

* وتتركز السلطة في النظام الشـــمولي فـــي أجـــهزة الدولـــة الأيديولوجيـــة (الدعائيـــة، الحزبية، الثقافية)، على حين أن الســـلطة تـــتركز فـــي أجـــهزة الدولـــة القهريـــة (الجيـش والبوليس) في النمط التسلطي. وبالتالي، فإن وجود حـــزب شـمولي واحـد يسـتخدم أرقـى منجزات الدعاية والتنظيـم والتعبئـة هـو أمـر ممـيز للنظـم الشـمولية، دون التسـلطية، بالرغم من أن بعض النظم التسلطية تنشأ مثـل هـذا الحـزب الواحـد لأغـراض تبريريـة أو دعائية، ولكنه عادة ما يكون عديم أو محدود الفاعليـــة. أي علـى حيـن يكـون الحـزب الشمولي الواحد هو الأساس الحقيقي للســلطة فـي الدولـة الشـمولية، فـهو يكتفـي بـدور مظهري للغاية في الدولة التســـلطية.

* ويترتب على ذلـــك أن علاقـــة الدولـــة بـــالمجتمع تختلـف كثـيراً بيـن النظـامين الشمولي والتسلطي. فالدولة الشـمولية تنسـب مشـروعيتها إلـى المجتمـع أو قسـم منـه، على حين أن الدولة التسلطية تنسب مشـــروعيتها إلـى ذاتـها. وغالبـاً مـا تجنـد الدولـة الشمولية الموظفين العموميين من بين قسم من المجتمـــع المدنـي، علـى حيـن أن التجنيـد للوظائف العليا في الدولة التسلطية عـــادة مـا يقتصـر علـى مؤسســات الحكـم وخاصـة الأجهزة القهريـــة.

* والدولة الشمولية عادة ما تتســم بـــالحس التبشـيري، وتقبـل المخـاطرة بالاســتقرار السياسي لصالح التحويـل الاجتمـاعي/الاقتصـادي، وبحكـم امتـداد نفوذهـا إلـى جميـع مجالات الحياة فهي عـــادة لا تـترك أي مجـال حقيقـي للتعدديـة الفعليـة. أمـا الدولـة التسلطية فهي مشغولة أساساً بالاستقرار السياســـي. ومـهما كـانت عنيفـة فـهي غالبـاً لا تكون قادرة على حجب التعددية الفعلية في المجتمع السياســـي. وبالتـالي غالبـاً مـا تعيـش الدولة الشمولية مدى زمنيا أطول بحكم تجذرها الأعمق فـــي المجتمـع، علـى حيـن غالبـاً ما يكون عمر الدولة التسلطية أقصر، وتعرضـــها للتغيـير أكـثر دوريـة وأشـد عشـوائية وإن كان اقل تأثيراً على بقاء المجتمع نفسه عن الحال فـــي الدولـة الشـمولية.

والواقع أن هذا التصنيف للنظم السياسية الحديثـــة إلـى ثـلاث فئـات رئيسـية لا ينفـى ضرورة التمييز بين كل الحـــالات الفرديـة ويصـدق ذلـك بصفـة خاصـة علـى النظـم الشمولية. فالأيديولوجيات الشمولية هـــي رؤى مكتملـة داخليـاً للعـالم والـذات الجماعيـة،

وممتدة إلى كافة مجالات ومناحي الحياة الاجتماعية، بل ويقدم بعضها "حلولا" لبعض إشكاليات الوجود والكينونة الإنسانية. وبالتالي فكل منها هو نظام فكرى قائم بذاته. كما أن لكل منها دلالات ومرتكزات ونتائج اجتماعية وثقافية متباينة جذريا أحيانا. وقد كان إدراك هذه الحقيقة هو الأساس النظري للاحتجاج بعدم صلاحية مفهوم الشمولية أصلا طالما أنه يجمع بين متناقضات متطرفة مثل الشمولية الستالينية (الشيوعية) والنازية والفاشية. غير أن التشابه الهيكلي بين هذه الأيديولوجيات يبرر استخدام هذا المصطلح، مع الاعتراف باختلاف أو تنافر مضمونها.

ومن الممكن أيضاً -افتراضيا على الأقل- التمييز بين أنماط من الأيديولوجيات الشمولية. وهنا يبرز بوجه خاص التمييز بين الأيديولوجيات الشمولية ذات الإسناد الدنيوي (أو المدني بالمعنى الواسع للكلمة)، والأيديولوجيات الشمولية ذات الإسناد الديني. ويتضح هذا التمييز في الاعتبارات التالية:

* إقامة الأيديولوجيات الشمولية ذات الإسناد الديني على نص مقدس ومكتمل داخلياً بما يلغى البعد الزمني في الممارسة الاجتماعية والسياسية. وهذا التوحد مع النص الديني المقدس يترك مجالاً محدوداً للاجتهاد، ومجالاً محدوداً للتأقلم المنهجي بالمقارنة مع الأيديولوجيات الشمولية ذات الإسناد الدنيوي.

* وحيث أن التجربة الدينية للإنسان عادة ما تكون مركزة في المجالات المدنية والأخلاقية والوجودية فإن الأيديولوجيات القائمة على الإسناد الديني تميل للتدخل على نحو أوسع نطاقاً وكثافة في مجالات الحياة المدنية الشخصية. وبحكم أن الأيديولوجية (التي هي تفسير بشرى محدد للنص الديني) تميل عادة للشكلنة والصرامة والانغلاق، فإن الوطأة الاجتماعية للدولة القائمة على شمولية دينية عادة ما تكون أشد.

* والأيديولوجية ذات الإسناد الديني لها قدرة أكبر بكثير على البقاء بالمقارنة بتلك ذات الإسناد المدني، بحكم تجاوز التجربة الدينية للإنسان الآفاق الزمنية لأي معطى مدني أو اجتماعي، وبحكم صعوبة التمييز بين الدين والتجربة الدينية من ناحية والتفسير البشرى المحدد له (أي الأيديولوجية) من ناحية أخرى.

وانطلاقا من هذه المعطيات النظرية نستطيع أن نصف النظام السياسي في السودان منذ انقلاب عام 1989 بأنه يتحرك في فضاء متوتر بين الشمولية والتسلطية. ولكن الشمولية ذات الإسناد الديني هي التي تشكل أكثر التحديات حدة وجسامة لحقوق الإنسان في السودان.

وسوف نناقش هذا الافتراض انطلاقا من جوانب التمييز الأربعة بين التسلطية والشمولية، كما شرحناها في فقرات سابقة، آخذين في الاعتبار خصوصية الشمولية ذات الإسناد الديني.

1- **سطوة الأيديولوجية ذات الإسناد الديني:** لاحظنا أن الأيديولوجية ذات الطابع الكلياتى تقوم بدور جوهري في النظام الشمولي، بل وتمثل حجر الزاوية في تعريفه. وبحكم طبيعتها فهي تفترض وجود صورة وحيدة ومغلقة للمجتمع المثالي الذي تؤول إليه عملية التحويل القصدية التي تقوم بها الدولة، حيث تضطلع الدولة بتعريف ما هو مقبول وما هو غير مقبول من ممارسات فرديه وجماعية في كافة مجالات الحياة، بما فيها الشخصي والمدني. وتتميز الشمولية الدينية بأنها الأيديولوجية التي تفعل ذلك بنسب كل معيار تطبقه الدولة إلى القدسية الدينية .

وينطبق ذلك بصورة جلية للغاية في حالة النظام السياسي السوداني منذ انقلاب عام 1989. فحسب تعبير د.حسن الترابي فالديموقراطية "لا تعنى سلطة الشعب المطلقة، بل هي سلطة الشعب وفقاً لأحكام الشريعة. فالشعب كله يؤمن بأحكام الشريعة الكلية والفرعية، فإذا وجدت الأحكام سبيلها للتنفيذ الكامل، وسادت على كل الأحكام الاجتهادية الأخري، فإننا نطبق ديموقراطية مباشرة بغير وسيط ولا تقريب.. ثم ترد الشورى أو النيابة أن لزمت فيما تحت نص الشرع من أحكام. إن قضية البناء الديموقراطي في الإسلام تتصل، بل تتحد بقضية البناء الديني عامة في العقيدة والذكر وفى الشعيرة والعبادة وفى الفكر والعلم وفى الأسرة والمجتمع وفى الاقتصاد والمعاملات.. كل ذلك عناصر مترابطة متسقة في نظام الإسلام التكاملي التوحيدي"(61).

ووفقاً لهذا النص، فإن الشريعة التي تطبقها الدولة تغطى جميع مجالات الحياة فيما يتصل بالأصول والفروع. مما يلغى الحاجة لهياكل تمثيلية أو حتى شورى إلا في الأمور الهامشية.. والحجة التي تبرر هذا الارتكاز للنظام السياسي هو أن الشعب كله يؤمن بأحكام الشريعة.. فإذا كان الأمر كذلك، فالتساؤل المثار لماذا تكون هناك حاجة للانقلاب والحكم العسكري. . طالما أن الشعب هو ذاته الذي قام بانتخاب الحكومة الديموقراطية قبل وقوع الانقلاب. فإذا كان هناك فارق كبير بين إيمان الشعب بأحكام الشريعة ,, وقناعات وأفكار أي قسم من المجتمع السياسي مثل الجبهة القومية الإسلامية، لماذا يجب أن تسود قناعات وأفكار هذا الأخير وليس قناعات وأفكار الشعب كما هو معبر عنها في التصويت الحر أو في الممارسة اليومية.

وهذه المفارقة في بناء الحجج تظهر أن هناك فهماً خاصاً لأقلية معينة للشريعة، وأنه ليس من سبيل لتطبيق هذا الفهم سوى بالاستيلاء عنوة وبالقوة على جهاز الدولة واستخدام قوتها القهرية في تطبيقه. وحيث أن هذا الفهم للشريعة يغطى جميع مجالات

الحياة بدءاً من الشخصي والمدني حتى السياسي والإستراتيجي فإن استخدام الدولة لتطبيقه وعدم التسامح مع كل من يخالفه أو يغايره يلتقي كلية مع تعريف الشمولية والنظام السياسي الشمولي والواقع أن الأفكار الأساسية للجبهة القومية الإسلامية والتي تتناسق على نحو كلياتي قد فرضت على مستويات النظام السياسي ومجالاته المختلفة ووثائقه الأساسية، بما لا يدع مجالاً للشك أن الأيديولوجية الشمولية لها سطوة كلية وأنها تلعب الدور الرئيسي في النظام السياسي "الإنقاذي".

2- **هل هناك حزب شمولي واحد في السودان وهل صار هو بؤرة السلطة والحكم:** والواقع أنه لا يوجد فارق كبير بين بساطة التكوين الموضوعي لإيديولوجية الجبهة القومية الإسلامية من ناحية، والنسق الذهني لكثير من الأنظمة السياسية البدائية والتقليدية من ناحية أخرى. غير أن ما يضفي الطابع الشمولي على الأولى هو أنه يتم تطبيقها من خلال الاستخدام العنيف لجهاز الدولة البيروقراطي في كل الميادين وخاصة جهازيها الأيديولوجي والعسكري، وذلك في مجتمع مركب ومعقد، وإن لم يكن حديثاً بحد ذاته.

غير أن خصوصية بناء الشمولية السياسية ذات الإسناد الديني في حالة السودان تظهر من حقيقة أن هذا البناء لم يتم إبتداء باستيلاء "حزب شمولي" على السلطة السياسية بوسائل الثورة المدنية أو بالوسائل "الديموقراطية" وإنما من خلال انقلاب عسكري. كما أن بيروقراطية الدولة التي ورثها هذا الانقلاب لم تكن جاهزة بالكيفية التي صمم بها وبالنخبة التي تشغل وظائفها الأساسية – للاستخدام التلقائي، وهو ما حتم إعادة صياغة هذه البيروقراطية من حيث هيكليتها وحشوها البشري. . وقد فعل نظام الإنقاذ ذلك من خلال تمكين الجبهة القومية الإسلامية من السيطرة على هذه البيروقراطية.. ومن خلالها على المجتمع المدني في الشمال.

لقد أقدم نظام الإنقاذ على هذا الإجراء بوسائل فعلية وقمعية وليس بوسائل مقننه. فقد ألغى نظام الإنقاذ وحل جميع الأحزاب السياسية بمرسوم عسكري، بما في ذلك الجبهة القومية الإسلامية. وبالتالي فليس ثمة مكان لهذه الجبهة في الإطار "القانوني" للنظام السياسي الجديد. وهنا نجد فارقاً واضحاً بين النموذج السوداني للشمولية وغيرها من النماذج المعاصرة حيث أن هذا النموذج يعتبر نفسه نظاماً غير حزبي[62]. هذا من الناحية الشكلية.

أما من الناحية الفعلية، فإن النظام السياسي السوداني منذ انقلاب عام 1989 يقوم في الواقع على الدور الارتكازى لحزب واحد، وهو الجبهة القومية الإسلامية، وقد حافظت هذه الجبهة على وجودها وتمتعت بكامل الحرية في عملها الجماهيري. . وتحظى بدعم جهاز الدولة بما في ذلك قمة السلطة السياسية، بل إنها قدمت المادة البشرية الأساسية لمعظم الوظائف العليا والوسيطة في الخدمة المدنية والسلطة

السياسية، بما في ذلك قمة السلطة الفعلية[63]. من أهمية هذا الاعتبار لدى تكييف طبيعة النظام السياسي السوداني منذ انقلاب عام 1989 أن هذا الحزب الذي رفض وصفة كحزب وأعتبر أنه جماعة مؤهلة على نحو خاص لحمل رسالة إلهية يتسم بقدر هائل من الانضباط والكفاحية والتعبئة السياسية والفعالية الدعائية. كما أن هذا الحزب قد أتقن تقنيات الدعاية والتنظيم الحديثة بما يقربه كثيراً من الأحزاب الشمولية " العلمانية " أو المدنية[64]. وقلما توافرت هذه الشروط في أي حزب سوداني آخر، باستثناء الحزب الشيوعي السوداني الذي جرفت قدراته الدعائية والتنظيمية عقودا من الاضطهاد والتنكيل والمحن.

3- **هل يتمتع نظام الإنقاذ بدعم مدني وجماهيري واسع ؟** وبرغم الدور الارتكازى للحزب الشمولي الواحد في النظام السوداني، فهناك من الناحية المؤسسية حالة ازدواج سلطة نموذجية، حيث تلعب المؤسسة العسكرية، بعد تطهيرها على نطاق واسع، دوراً لا يقل أهمية عن دور الحزب "السياسي الوحيد" . ونستطيع أن ندلل على صحة هذا الرأي بالإشارة إلى أن المؤسسة العسكرية قد حافظت -في ظل نظام الإنقاذ- على استقلالها الذاتي وانفصالها المهني عن الهياكل المدنية/الحزبية بالرغم من انتماء العسكريين الكبار للجبهة القومية الإسلامية أو للتيار الإسلاموي بشكل عام. ولم يخلط نظام الإنقاذ بين الميليشيات العسكرية التي كونها من المادة البشرية لجبهة الإنقاذ وخليط من العناصر المدنية الأخرى في سياق الحرب "الجهادية" ضد التمرد العسكري في الجنوب من ناحية وبين الدولاب المهني العسكري للجيش الرسمي من ناحية أخرى، وذلك على النحو الذي حدث مثلاً في التجربة الإيرانية حيث تحولت المليشيات ذات الأصول المدنية (الحرس الثوري الإيراني) إلى قوام جيش رسمي[65].

ويختلف الكتاب والمفكرون في تكييف طبيعة وخصائص هذا الازدواج الحادث في السلطة في ظل نظام الإنقاذ. إذ يبدو للبعض أن المؤسسة العسكرية قد أتاحت للجبهة الإسلامية -الحزب الشمولي الوحيد من الناحية الفعلية- فرص التمكن من جهاز الدولة والسلطة، وذلك من خلال الانقلاب الذي أطاح بالنظام الديموقراطي[66]. ووفقاً لهذا التصور، فإن المؤسسة العسكرية باعتبارها كذلك لازالت تحتفظ بقلب السلطة، وخاصة السلطة القهرية في نهاية المطاف، وربما تستطيع الانقلاب على - الجبهة القومية الإسلامية - ذراعها السياسي في أي وقت. ويضاف إلى ذلك أن لهذه المؤسسة مزيجها الأيديولوجي الخاص -الذي يشمل إلى جانب الفهم الشمولي للإسلام وشريعته- الميراث الوطني للجيش السوداني، وهو جانب غائب إلى حد كبير من الفهم الأيديولوجي النمطي للإسلام لدى الجبهة القومية الإسلامية.

ويبدو الأمر على العكس بالضبط، بالنسبة لبعض آخر من الكتاب والمفكرين السودانيين، والعرب[67]. إذ يرون أن الجبهة القومية الإسلامية -الحزب الشمولي الوحيد- قد خطط ودبر للانقلاب العسكري، وذلك بتحريك عناصره وكوادره في الجيش والتي قام على تربيتها سياسياً وفكرياً بصبر ودأب شديد لفترة طويلة من الزمن. ووفقا لهذا التحليل، فإن سلطة العسكريين ليست غير شكل خاص وامتداد للسلطة الحقيقية التي تقع بيد الحزب السياسي المدني الأصلي وهو الجبهة القومية الإسلامية.

ومع ذلك، فحتى لو افترضنا أن وجهة النظر الأخيرة هي الأقرب إلى الصواب، فإن النظام السياسي ككل يظل اقرب إلى الطابع العسكري/التسلطي منه إلى النظام الشمولي حقاً، فيما لو ظل مقصورا على دعم حزب سياسي يتمتع بتأييد أقلية صغيرة من خريجي التعليم الحديث. فهذا الحزب نفسه يتسم بطابع شبه عسكري بسبب صرامة الانضباط وشمولية الأيديولوجية، والحماسية والتعصب والدور البارز للزعيم السياسي وللولاء له، هذا إضافة إلى بناءه التنظيمي الهرمي.

ويصبح السؤال التالي ذا أهمية جوهرية في تعيين طبيعة نظام الإنقاذ، وما إذا كان شمولياً حقاً أم تسلطياً على النحو الشائع في أفريقيا مهما كانت خصوصيته: هل صار نظام الإنقاذ يتمتع بدعم مدني وجماهيري واسع .. أم أنه يستمر كتعبير عن رؤى ومصالح أقلية مدنية وعسكرية معزولة نسبياً ؟

فكما سبق أن أشرنا فالنظام الشمولي إنما يعتمد على انتشاره والدعم الذي يحظى به بين أقسام واسعة نسبياً من المجتمع "المدني"، وذلك بالمقارنة بالنظام التسلطي.

وليس ثمة أية وسيلة مضمونة ودقيقة للتعرف على اتجاهات الرأي العام السوداني حيال "نظام الإنقاذ": ولذلك فإننا نواجه تقديرات وتخمينات مختلفة يتراوح نصيبها من الأحكام الانطباعية والتعسفية ومن الاستناد إلى مؤشرات صلبة ومادية. وهناك تقديرين رئيسيين متباينين إلى حد كبير لمدى التوسع أو الانكماش في حجم التأييد المدني والجماهيري لنظام الإنقاذ وللجبهة القومية الإسلامية تحديداً.

**التقدير الأول: يسود في أوساط المعارضة الديموقراطية لنظام الإنقاذ، وخاصة خارج السودان**، ووفقاً لهذا التقدير، فإن نظام الإنقاذ لا يعد محروماً من أي تأييد مدني وشعبي فحسب، بل أن الجبهة الإسلامية القومية التي تمثل السند المدني الوحيد له قد أخذت تخسر التعاطف والتأييد الذي حظيت به في أوساط معينه خلال عقد الثمانينات[68]. ويستند هذا التقدير على قراءة نتائج العوامل التالية:

<u>أولا: صدمة الرأي العام في السلوك الانقلابي والقمعي للجبهة الإسلامية:</u> إذ تجاوز نظام الإنقاذ كل التوقعات والحدود المقبولة في التنكيل بالمعارضة وبالمواطنين العاديين، وفاق في ذلك كماً ونوعاً كل الأنظمة العسكرية السابقة. ويزداد تأثير عامل الصدمة بسبب استقرار المجتمع السياسي السوداني على مجموعة من الأعراف والتقاليد في ممارسة الصراع السياسي أشبه بتلك السائدة في الإطار العائلي. حيث عادة ما تنقسم البيوتات السودانية الكبيرة بين نزعات سياسية وأيديولوجية مختلفة، مما يحد من اندفاع أي منها في استخدام القسوة ضد الخصوم السياسيين.

وكان للطابع الانقلابي والقسوة الشديدة لممارسات الجبة الإسلامية القومية في الحكم نتائج سلبية واضحة في مدى ما تتمتع به من تأييد بين طلاب جامعه الخرطوم، على سبيل المثال. ويظهر ذلك واضحاً في الاضرابات والمظاهرات العمالية والطلابية التي إندلعت في أوخر عام 1990 في معظم المدن الرئيسية بالسودان. كما يظهر أيضا في مظاهرات طلاب الجامعة في 1992 والتي استخدمت قوات البوليس قدراً كبيراً من العنف الدموي في قمعها[69].

<u>ثانياً: تدهور ظروف المعيشة في ظل نظام الإنقاذ:</u> يعد هذا العامل أهم أسباب الهجرة الجماهيرية الواسعة من السودان، والتي شملت لأول مرة أعداداً غفيرة من المواطنين العاديين الذي لا يتمتعون بمهارات كبيرة مطلوبة في أسواق العمل في الخارج، وخاصة في البلاد العربية. وتصل التقديرات الخاصة بالهجرة الجماهيرية إلى خارج السودان في ظل نظام الإنقاذ إلى ما يتراوح بين 3 و5 مليون نسمة، تعيش أعداد كبيرة منهم في مصر في ظروف شديدة الصعوبة بدون ضمانات حقيقية. ويعد تفضيل المواطن السوداني للمخاطرة بتحمل مشاق الحياة بدون ضمانات حقيقية في مصر وغيرها على الإقامة في بلادة دليلاً حاسماً على ما آلت إليه الحياة في ظل نظام الإنقاذ من تدهور[70]. ويضاعف من أهمية هذا العامل أن اللجوء الاقتصادي لقطاعات جماهيرية كبيرة خارج السودان لا يخلو من اعتبارات نفسيه وسياسية. أي أن هذا اللجوء ليس فقط مظهراً للبحث عن ظروف عيش أكثر إنسانية خارج السودان، بل انه أيضا تعبير عن الاحتجاج والغضب والعجز حيال الواقع السياسي

الجديد في السودان الذي يشمل بين جوانب أخرى قولبة عنيفة لأساليب الحياة الشخصية والمدنية لا يحتملها حتى المواطن السوداني العادي والبسيط.

ومعنى ذلك، أنه حتى مع حدوث تحسن بسيط لظروف المعيشة في السودان مع الوقت، قد لا يراجع اللاجئون الاقتصاديون من السودان قراراتهم الخاصة بالإقامة في الخارج، وفى مصر تحديداً، وقد لا يجازفون بالعودة إلى بلادهم.

**ثالثاً: النتائج الإنسانية للحرب الأهلية:** ويمثل تعاظم أعداد القتلى والجرحى من الجيش والميليشيات التي دفعها نظام الإنقاذ لخوض حرب ممتدة ضد الثورة العسكرية في الجنوب أحد الأسباب الهامة لهبوط وانكماش التأييد الذي حظيت به الجبهة الإسلامية خلال عقد الثمانينات بين أوساط شعبية معينة.

**أما التقدير الثاني:** فيسود في أوساط الدبلوماسيين والصحافيين الأجانب والمراقبين السياسيين المحايدين بشكل عام[71].. وفقاً لهذا التقدير، فإن هناك أكثر من مؤشر يصلح للدلالة على أن هذا النظام قد صار يحظى بدعم وتأييد قطاع ليس صغيراً من الطبقة الوسطى الحديثة في الخرطوم وبضع مدن أخرى، منها قدرة النظام على محاصرة بعض مظاهر السخط الجماهيري، وخاصة بين طلاب جامعة الخرطوم بوسائل سياسية وليست قمعية فقط وكذلك على قدرته على تجنيد الأعداد الكبير نسبياً من الكوادر النشطة المشاركة في المؤسسات السياسية التي أقامها كبديل للمؤسسات الديمقراطية مثل المؤتمرات الشعبية وهى أعداد تفوق بكثير حجم عضوية الجبهة القومية الإسلامية.

ويمكننا تفهم هذا التوسع النسبي في حجم التأييد المدني (الجماهيري) لنظام الإنقاذ بالإشارة إلى أكثر من عامل، منها ما يلي:

**أولا: تفريغ السودان من معظم عناصر المعارضة الديموقراطية النشطة**، بل ومن قطاع كبير للغاية من المجتمع المدني الحاضن للفكرة الديموقراطية. وهذا العامل يعطى لنظام الإنقاذ احتكارا شبه مطلق للعمل السياسي والدعائي في البلاد دون معارضة أو قوى موازنة بين الرأي العام السوداني.

ويعد ذلك العامل جديداً لحد كبير في حالة السودان . إذ أنه يحدث من قبل أن تمكن أي انقلاب أو نظام عسكري تقليدي من تفريغ السودان من عناصر المعارضة السياسية. فقد اكتفت النظم العسكرية السابقة بحل الأحزاب والتلاعب بالتنظيمات الأخرى للمجتمع المدني، وخاصة النقابات، وهو ما ضمن على نحو مؤقت تسريح عناصر المعارضة وحرمانها من فعاليتها المؤسسية، بينما استطاع "نظام الإنقاذ" تحطيم المؤسسات الديموقراطية ومؤسسات المجتمع المدني، ليس فحسب بل والتخلص من الوجود المادي لعناصر المعارضة والعناصر الديموقراطية سواء من

خلال أساليب القمع البوليسي المعتادة (الاعتقال التعسفي، التعذيب، الاختفاء القسري، والإعدام خارج القانون) أو من خلال دفع هذه العناصر للهجرة خارج البلاد، ويتفق ذلك مع الحالات التاريخية للثورات الشمولية خلال القرن العشرين (وخاصة حالة النازية في ألمانيا والشيوعية في الاتحاد السوفيتي)، وهى حالات اشتملت على التصفية الجسدية والنفي الاختياري أو الإجباري للتيارات السياسية المعارضة للشمولية، مما أدى إلى إنهاء وجودها المادي داخل البلاد .

**ثانيا: نجاح نظام "الإنقاذ" في استقطاب وتكتيل:** غالبية من العناصر ذات التوجهات التسلطية داخل الأحزاب التقليدية، وبعض الأحزاب "الحديثة" الأصغر، وهى العناصر التي لم يحل ولاؤها الطائفي والحزبي من تعاونها النشط مع النظم العسكرية والتسلطية، وخاصة نظام نميرى. إن تضخم صفوف تلك العناصر يتفق مع ميل عام في الدول العربية والأفريقية التي شهدت امتداد العمر الزمني للنظم العسكرية والتسلطية. كما يتفق هذا التطور في حالة السودان مع ظاهرة عامة إلى حد ما في الأقطار العربية والأفريقية تتمثل في نزع مطرد للمبدئية والأخلاقية في التوجهات السياسية بين الأجيال الأكبر، مع ميل للتطرف والعنف بين الأجيال الشابة باختصار، فإن نجاح نظام الإنقاذ في حشد وتعبئة وكسب تأييد كل العناصر التسلطية التي خدمت نظام نميرى أو تحالفت معه قد أدى إلى تضخيم غير عادى لصفوف الموالين له من الطبقة الوسطى الحديثة بأكثر مما يبرره الحجم الحقيقي للمناصرين لأيديولوجيته المحددة، وهى الأيديولوجية التي تعبر عنها كتابات د. حسن الترابي والجبهة القومية الإسلامية عموماً.

**ثالثا: صعود تيار الإسلام السياسي:** بين الأجيال الشابة من الطبقة الوسطى الحديثة: فالسودان هو حالة لظاهرة عامة في مختلف أرجاء العالمين العربي والإسلامي، حيث نجحت الأيديولوجية الإسلاموية في الإمساك بالمزاج الأساسي لفئات واسعة من الأجيال الشابة من أبناء الطبقة الوسطى الحديثة، وخاصة طلاب الجامعات. وبحكم أن تيارات الإسلام السياسي صارت هي الأكثر ديناميكية وانضباطا وحماسة، أصبحت قدرتها الاستقطابية والاستيعابية أعظم كثيراً، وخاصة حيثما واجهت نخبه سياسية متهالكة ومتقادمة، متهمة في نزاهتها الاقتصادية والسياسية وهشة من حيث دوافعها الكفاحية.

**رابعا: إرضاء التوق العام لدولة قوية:** ويعد هذا العامل وحده مسؤولاً عن جانب كبير من الدعم الجماهيري المدني للشرعية الجزئية التي اكتسبها نظام "الإنقاذ" سواء كنا نتحدث عن الطبقة الوسطى الحديثة أو الجماهير المدينية أو المجتمع السوداني بشكل عام، وخاصة في الشمال والغرب، فخلال فترة الحكم الديموقراطي السابقة على انقلاب الإنقاذ حيث بدت الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية في

السودان وكأنها تعبر عن ميل عام لتفكك المجتمع والفوضى فيه . ولا يمكن أن ننسب ذلك الشعور العام بالفوضى المحيطة بالإنسان السوداني عموماً وبالجماهير المدينية خصوصا إلى "النظام الديموقراطي" الذي لم يستمر لأكثر من ثلاث سنوات. فقد كانت علامات الفوضى كما تراها الجماهير المدنية بصورة خاصة ضاربة إلى الأعماق في السنوات القليلة الأخيرة من نظام نميرى. غير أن النظام الديموقراطي أعطى انطباعات بالشلل التام في مواجهة عوامل الفوضى هذه. ويضاف لذلك أن هذا النظام قد شهد هزائم لجيش الدولة المركزية على أيدي قوات الجيش الشعبي الثائر في جنوب السودان[72]. وقد شكل ذلك "إهانة" عميقة للذاتية العربية الإسلامية وجرحا لعقدة التفوق التقليدية بين الشماليين حيال مواطنيهم في جنوب السودان. وقد عمق ذلك الشعور العام بالفوضى وقوى "التوق" لدولة قوية، وخاصة بين الجماهير المدينية عموماً وجماهير الطبقة الوسطى الحديثة والشابة خصوصاً. ونجح نظام الإنقاذ إلى حد بعيد في مخاطبة تلك الهواجس أولا بتقديم نفسه باعتباره التجسيد الحي (والوحيد الممكن) لفكرة الدولة القوية. كما نجح في النفخ في صورة الدولة الديموقراطية كدولة ضعيفة بالضرورة، خالية من الإرادة السياسية ومتهالكة أمام ملامح الفوضى في المجتمع السوداني. ومن ناحية ثانية، فإن الانتصارات العسكرية المتوالية التي حققها هذا النظام ضد التمرد العسكري في الجنوب قد أعطت للشماليين شعوراً قويا باسترداد الكرامة الجريحة. ويتفق ذلك مع نمط عام من المشروعية المكتسبة عن طريق تحقيق انتصارات عسكرية في سياقات مماثلة للمجتمع الشمالي السوداني عموماً.

إن كون رؤى وأساليب نظام الإنقاذ في مخاطبة الهواجس العميقة المدينية وخاصة جماهير الطبقة الوسطى وفى تحريك "غرائز" المجتمع الشمالي العربي/المسلم عموماً هي ذات طابع تسلطي وشمولي، بل وكونها سطحية ومضطربة ومتناقضة داخليا أحياناً لا يلغى مرة واحدة أو في المدى القصير تأثيرها "السحري" في مزاج الرأي العام حتى لو كان هذا التأثير وقتياً. وقد اتجه هذا التأثير إما إلى اكتساب تأييد قطاعات جديدة من بين "المتشككين" السابقين في النظام، أو تحييد ولو مؤقت "للرافضين" لهذا النظام بين الجماهير المدينية بشكل عام.

وربما كانت حقيقة الأمر هي مزيج مركب من التقديرين السابقين. فليس من المستبعد أن يكون نظام الإنقاذ قد خسر جانباً من التأييد الذي توقعه بين بعض المتعاطفين مع الجبهة الإسلامية، وخاصة من طلاب الجامعات. ولكن ليس من المستبعد أيضا أن يكون هذا النظام قد نجح في تكتيل قطاعات جماهيرية أخرى لم تكن مستوعبه في التشكيلات السياسية التقليدية، وخاصة من العناصر المهاجرة حديثاً من الشمال والغرب إلى العاصمة.

## رابعاً: تغير توقعات عمر النظام (الأداء الأفضل أم تقنيات الشمولية)؟

بدأ نظام الإنقاذ، شديد الهشاشة من الناحية السياسية الداخلية. فقد مثل الانقلاب بحد ذاته صدمة حقيقية للرأي العام وللنخبة السياسية بالرغم من أن توقعات "تحرك ما للقوات المسلحة" كانت منتشرة في البيئة السياسية في السودان. ولم تكن الطبيعة المحددة للانقلاب وإيديولوجيته والجهات المحددة التي تناصره واضحة منذ وقوعه. وحتى عندما ذاع الاعتقاد بان الانقلاب والنظام الجديد ينتمي للجبهة الإسلامية القومية لم تختف بسرعة الانطباعات السائدة بأن هذا النظام سوف ينهار سريعاً.

وفى غضون السنوات الخمس الماضية تغيرت كثيراً التوقعات بخصوص العمر المتوقع لهذا النظام. ولم يعد سوى قليلين يتمسكون بوجهة النظر القائلة بان هذا النظام سوف ينهار بسرعة، أو في الأمد المنظور ويعنى ذلك بكل بساطة أن التحديات الجسيمة التي تمثلها توجهات هذا النظام وسياساته وممارساته داخل السودان سوف تبقى لفترة ليست محددة، ولكنها قد لا تكون قصيرة. وينسب متفقو ومنظرو نظام الإنقاذ هذا التغير في التوقعات الخاصة ببقائه إلى أنه يرضى تطلعات الشعب السوداني ويلبى حاجاته الروحية والمادية. أما في خارج السودان، فيعتقد بعض دعاة ومنظرو التيارات الإسلاموية بأن توقعات عمر أطول لنظام "الإنقاذ" إنما تعود إلى أفضلية أدائه بالمقارنة بكل النظم السابقة: العسكرية والمدنية وخاصة في المجال الاقتصادي بل ويصل البعض إلى تقديم هذا النظام كقدوة ونموذج للدول العربية الأخرى، ويقال في هذا الصدد أن نظام الإنقاذ قد حقق اكتفاء ذاتيا في الغذاء، وقلص كثيراً من التبعية للخارج وخاصة السوق الرأسمالي العالمي، ووضع الأسس الكفيلة ببناء اقتصاد مستقل ومزدهر وقادر على النمو الذاتي المستمر[73]. وفى المقابل، تعتقد تيارات المعارضة الديموقراطية والراديكالية أن أداء نظام الإنقاذ في كافة المجالات كان كارثياً. ففي المجال الاقتصادي، يمثل انهيار قيمة الجنيه السوداني من 17 جنيه للدولار قبيل الانقلاب مباشرة الي500 جنيه للدولار في العام الماضي، مؤشراً على مدى التدهور الذي ألم بالاقتصاد السوداني في ظل نظام الإنقاذ[74]. ويضاف إلى لذلك مؤشرات أخرى مثل تعاظم مستويات الفقر والحرمان حتى بالمعايير التي وضعها نظام الإنقاذ ذاته[75].

وفى مقابل هذه التقديرات المتطرفة، يخرج الباحث المدقق بانطباع بأن أداء نظام الإنقاذ يعد مختلطاً. وفى الوقت الذي يصعب بأي مقياس اعتبار هذا الأداء "قدوة" للآخرين، فإنه لا يعد -بالمقاييس السودانية للأداء- كارثياً، وخاصة إذا وضعنا هذا التقدير في سياق ظروف الحرب الأهلية، هذا باستثناء مجالي السياسة الخارجية والحريات العامة المدنية والسياسية.

(1) ففي المجال الاقتصادي، نستطيع أن نشير إلى بعض علامات النجاح النسبي والجزئي، وأن نشير أيضاً لعلامات واضحة للفشل، ولسوء الإدارة الاقتصادية هذا وان كانت علامات ومؤشرات الفشل أكثر وأعمق من علامات النجاح النسبي.

ومن مؤشرات النجاح النسبي في السودان تحقيق فائض في الميزان التجاري الزراعي خلال الأعوام 1991 و1992 وفقاً لآخر البيانات المتاحة لواضعي التقرير الاقتصادي العربي الموحد. غير أن تحقيق فائض في الميزان التجاري الزراعي لا يعد سابقة في السودان، والأمر هو على العكس تماما. إذ تراجعت الصادرات الزراعية للسودان بنسبة 8.17 % عام 1991 وكانت الصادرات الزراعية للسودان تنمو بمعدل بسيط يصل في المتوسط إلى 2, % خلال عقد الثمانينات 80-1989. وهى في ذلك تشترك مع فئة من الدول العربية قليلة العدد، التي كانت تحقق في العادة فائضاً في هذا الميزان وهى العراق وتونس والمغرب وموريتانيا. وفى المقابل، فقد زادت الواردات الزراعية بنسبة كبيرة تصل إلى 38% خلال الفترة 90-1991، وهو ما جعل متوسط نصيب الفرد من صافى الواردات يقفز من 4 دولارات فقط عام 1985 إلى 124 دولار في عام 1991. وبسبب هبوط الصادرات الزراعية تقلصت كثيراً مساهمة فائض الميزان التجاري الزراعي في سد عجز الميزان التجاري في مجال الصناعة والخدمات وبالتالي قفزت أرقام العجز في الميزان التجاري للسودان قفزات كبيرة خلال فترة حكم نظام الإنقاذ. فكان العجز مقدراً بـ 306.9 مليوناً عام 1989 و430.9 مليونا عام 1987 و 521.5 مليونا عام 1988 ثم 506.6 مليونا عام 1989 وانخفض خلال عام 1990 إلى 322.3 مليونا فقط لكي يقفز في طفرة كبيرة ومفاجئة إلى 835.7 مليوناً عام 1991 ثم يهبط قليلاً مع بقائه على مستوى مرتفع عام 1992 إلى 672 مليون دولار.

وعلى أي حال فإن أداء الزراعة السودانية يتأثر بعوامل كثيرة أهمها مستويات الأمطار والتصحر. أما فيما يتعلق بالإدارة الاقتصادية فهناك عوامل كثيرة أهمها معدل الاستثمار في الزراعة. ووفقاً لهذا المؤشر فقد هبط الاهتمام بالزراعة، ولم يزد خلال سني حكم الإنقاذ ووصل إلى أدنى مستوى له كنسبة من الناتج المحلى الإجمالي حيث وصل إلى 3% عام 1991.

وعلى العموم، هبط الأداء الاقتصادي بالمؤشرات المالية في السودان هبوطاً ملحوظاً في ظل نظام حكم الإنقاذ، حيث تعاظمت الضغوط التضخمية وزاد عجز الموازنة العامة بما يصل إلى 10.3 % من الناتج المحلى الإجمالي خلال عام 1992 بالمقارنة بـ 3.5% في العام السابق. كما انخفضت الاحتياطيات الدولية بصورة سريعة ومنتظمة نسبيا بحيث وصلت المتأخرات المتراكمة لسداد الدين العام الخارجي إلى أرقام قياسية. فقدرت هذه المتأخرات خلال عام 1991 فقط بنحو بليون دولار

تقريبا[76]. ومع ذلك كله، فإنه إذا أخذنا في الاعتبار التعاظم السريع للإنفاق العسكري بسبب الحرب الأهلية فكان من المتوقع أن يصل الانهيار الاقتصادي إلى مداه حتى بالرغم من تحسن مناخ الأعوام القليلة الماضية وهو ما ساعد بالطبع على تحسن المحاصيل الزراعية.

وباختصار، فإن أداء الاقتصاد السوداني خلال سني حكم الإنقاذ كان في المجموع سيئاً، غير أنه كان من الممكن أن يكون أسوأ بكثير. ومعنى ذلك على الأقل أن أداء السياسة الاقتصادية والسياسة العامة ليس بالسوء المتوقع بالنظر إلى الأعباء الكبيرة التي فرضتها سياسة نظام الإنقاذ في مواصلة الحرب الأهلية حتى النهاية.

(2) أما في المجال السياسي الداخلي، فإن الصورة لا تبدو مختلفة كثيراً غير في التفاصيل. ففي مقابل الفشل الذريع في إيجاد أي حل مقبول لمشكلة الجنوب، وعدم الرغبة في مد الجسور مع قوى المعارضة التقليدية والحديثة، فإن نظام الإنقاذ نجح في إدارة دولاب الدولة الوظيفي بقدر متزايد من الكفاءة النسبية، وهو ما يفسره التوسع في الإعداد المهني – الوظيفي لكوادر جبهة الإنقاذ وتمكينها من مواصلة تعليمها العالي في الخارج وزيادة خبراتها واحتكاكها من خلال فرص العمل المدبرة لها في الدول العربية الغنية.

ويمكننا أن نسجل هنا أيضاً تمكن نظام الإنقاذ من فتح قنوات للمشاركة في أدنى درجات النظام السياسي من خلال إشاعة نظام المؤتمرات الجماهيرية. والواقع أن نظام الإنقاذ قد قام بمحاولة كبيرة لإنشاء نظام سياسي يتفق مع فكر الجبهة الإسلامية القومية الذي يحقر الهياكل التمثيلية والشورية ولكنه يتسامح –ولو نظرياً– مع بعض صور المشاركة الجماهيرية طالما خلت من مضمون معارضة لنظام الحكم وسياساته الجوهرية.

وقد بدأت تلك المحاولة في الهيكل السياسي الجديد لنظام الإنقاذ حيث تم إقرار نظام المؤتمرات الشعبية وهو يتألف من المكونات الآتية:

1) **المؤتمر الأساسي:** وهو يتكون من اجتماع مباشر لكل المواطنين في الحي أو القرية أو الفريق، ويقوم في دورة انعقاده بإدارة شؤونه المحلية وبأي قضايا سياسية مطروحة في الدورة. ويشكل المؤتمر الأساسي أمانة لتنظيم أعماله. كما ينتخب لجنة شعبية تقوم بتنفيذ هذه السياسات. ويعهد لهذه اللجنة كذلك بمهمة التوعية والتعبئة السياسية التي تقتضيها واجبات العمل الوطني.

2) **مؤتمر المجلس:** ويتكون من مجموع اللجان الشعبية المنتخبة من المؤتمرات الأساسية في نطاق مجلس المدينة أو المجلس الريفي أو المجلس البلدي. ويضع مؤتمر المجلس السياسات المتعلقة بإدارة شئونه، ويكون أمانة له. وينتخب المجلس

الإداري الذي يشرف على الأداء الإداري والتشريعي المحلي وفق الموجهات التي يضعها.

3) **مؤتمر المحافظة:** ويتكون من الأعضاء المصعدين في مؤتمرات المجالس ومن المجالس الإدارية. ويقوم بوضع السياسة العامة المتعلقة بإدارة شئون المحافظة ويكون له أمانة. وينتخب مؤتمر المحافظة مجلس المحافظة .

4) **مؤتمر الولاية:** ويتكون من الأعضاء المصعدين من مؤتمرات المحافظات ومجالسها ومن المؤتمرات القطاعية الأربعة (الاقتصادي، الاجتماعي، الثقافي، الشبابي والطلابي والنسوي). ويقوم المؤتمر بوضع السياسات العامة المتعلقة بالولاية والقضايا السياسية المطروحة. وتكون أمانة له لتنظيم أعماله ويصعد ممثليه في مجلس الولاية.

5) **المؤتمر الوطني:** ويتكون تصعيدا من مؤتمرات الولايات ومن المؤتمرات القطاعية الثمانية (الاقتصادي، الاجتماعي، الثقافي، الشبابي والطلابي والنسوي، القانوني، الإداري، الدبلوماسيين الدفاعي والأمني). ويكون المؤتمر الوطني أمانة له لتنظيم أعماله وعلاقاته العامة، كما يقوم بوضع الموجهات العامة لسياسات وتشريعات الدولة. ومن المفترض أن يكون التمثيل في المؤتمر الوطني شاملا لكل قطاعات المجتمع وفئاته وخاصة القوى التقليدية والقوى الحديثة معاً بحيث يتألف المجلس الوطني الذي ينبثق عن المؤتمر الوطني عبر التصعيد، والثاني منتخب انتخابا حراً مباشراً عبر الدوائر الجغرافية على المستوى القومي وذلك بنسبة (50%) لكل فريق[77].

وكما هو واضح فان هذا النظام ينتهك الحق في التنظيم وانه وان كان يسمح بوجود هياكل منتخبة تتيح درجة ما من المشاركة الجماهيرية إلا انه يضمن من الجانب الآخر عدم وجود هياكل منتخبة تمثل تيارات المجتمع بشكل قوى.

(3) أما في مجال السياسة الخارجية، فإن أداء نظام الإنقاذ يعتبر دون أدنى شك كارثياً من جميع الوجوه. ففي الوقت الذي خسر فيه هذا النظام تعاطف جميع الدول العربية ذات الأهلية الإستراتيجية والاقتصادية للسودان (مصر، السعودية ودول الخليج، الجزائر والمغرب العربي عموماً) لم يستطع سوى إقامة صلات طيبة مشكوك في جدواها مع إيران والعراق وليبيا . ولم تفد هذه الصلات شيئاً سوى في تعميق عزلة نظام الإنقاذ في الإطارين الإقليمي والعالمي. ونستطيع أن نسجل هنا أن أداء النظام في مجال السياسة الخارجية يعتبر أسوأ بكثير حتى بالمقارنة بالفترات الأولى من حياة الثورات الراديكالية والشمولية الكبيرة في العالم الثالث، وهي فترات عادة ما تشهد فورانا داخليا وإنقطاعات دبلوماسية وسياسية خارجية قد تصل إلى حد الخصومة والصراع والعزلة وربما الحرب . ولم يستطع النظام أن يحدث ثغرة حقيقية

في طوق العزلة المفروضة عليه من جانب الدول الغربية الكبرى، سوى ربما بإقامة علاقات تفاعل أمنية/وعسكرية ذات نطاقات محدودة واختيارية مع فرنسا[78]. ويعد أداء نظام الإنقاذ على الصعيد الإقليمي هو أسوأ مجال للفشل بالنسبة له.

وبوضع هذه الصورة العامة لأداء نظام الإنقاذ في الاعتبار، قد لا نستطيع أن ننسب التغير في توقعات العمر بالنسبة له لأدائه الأفضل في أي مجال من مجالات السياسة العامة أو فن الدولة وإدارتها. وربما لا يكفي أن نشير هنا إلى أن نجاح هذا النظام في الحيلولة دون انهيار كامل في أداء جهاز الدولة بالرغم من الأعباء الهائلة للحرب قد ساهم إلى حد ما في التوقعات القائلة بعمر ممتد نسبياً لهذا النظام. وإنما نستطيع أن ننسب الفضل الأول لهذا التغير في توقعات عمر نظام الإنقاذ كقراءة موضوعية لما أسفر عنه اعتماده على تقنيات الحكم الشمولية، ونجاحه بصفة خاصة في تفريغ السودان من الأساس الاجتماعي والبناء المؤسسي لمعارضة فعالة، ويرجع هذا التغير في توقعات عمر النظام أيضا إلى أزمة هذه المعارضة ذاتها.

# المبحث الثاني
# حقوق الإنسان ومشكلة جنوب السودان

## مقدمة

مشكلة جنوب السودان هي المظهر الأكثر أهمية من الناحيتين السياسية والثقافية للتعددية الهيكلية (العرقية، الدينية، الثقافية واللغوية) في السودان . وهى دالة على نحو خاص فيما يتصل بالافتقار المزمن لآليات نظامية (قانونية، واجتماعية، اقتصادية) لاستيعاب ودمج المجتمع التعددى السوداني. فالتعددية بحد ذاتها لا هي معطى ثابت، ولا هي عبء سلبي بالضرورة. وفى الوقت الذي يؤمن فيه أنصار حقوق الإنسان بأن التعددية العرقية والثقافية يمكن أن تصير مدخلاً لإثراء المجتمعات روحيا وثقافيا واجتماعيا، فإن تحقق هذا الاستنتاج مرهون بالمقاربات المختلفة للتعاطي مع الظاهرة.

وعلى وجه التحديد، يتفق علماء الاجتماع على أن النتائج الاجتماعية والسياسية للتعددية العرقية والثقافية تختلف تبعا لما إذا كان مدخل التعاطي معها يقوم على المساواة، وعلى ثقافة التقريب والتقارب والتفاوض والتراضي والاستيعاب، أو على عكس ذلك كله[79].

وحيث أن مشكلة الجنوب: أي الانقسام الظاهر بين الثقافات وأحوال المعيشة والمكانة السياسية بين شمال وجنوب السودان قد اتخذت شكلا متفجرا لفترة زمنية ممتدة، فإن المنظور الشائع للتعامل النظري والسياسي الخارجي معها قد كرس رؤية جامدة تركز التشخيص في علاقة أحادية الجانب بين عرب الشمال وأفارقة الجنوب.

وركزت المعالجة الصحافة الأوربية بالذات على علاقة القهر بين العرب (الشماليين) والأفارقة (الجنوبيين) في إشارة ضمنية واضحة إلى الاتجاهات الاستعلائية التي تنسب إلى العرب: جنساً وثقافة، حيال الجنوبيين . وهى إشارة يقصد منها في أغلب الحالات لا مجرد إبراز حالة من بين حالات غير قابلة للحصر العددي للقهر القومي والثقافي، وإنما أيضا التحريض على شق التحالف العربي الأفريقي في السياسة الدولية، وتسخين خطوط التماس بين العرب والأفارقة في التخوم الجنوبية للصحراء الكبرى. وفى حالات كثيرة، لجأت الصحافة الأوروبية إلى إثارة الرأي العام الأوروبي حيال السودان لا بتحفيز مشاعر نبيلة ترفض كل صور القهر القومي والثقافي، وإنما بالإيحاء بأن هدف القهر الذي يمارسه الشماليون حيال

جنوب السودان إنما هو المسيحية الأفريقية، والنفي تتركز الإدانة على العرب والثقافة العربية الإسلامية عموما، وليس على شمال السودان فقط[80].

وهذه النتيجة هي بحد ذاتها تحريض ضد حقوق الإنسان . ويمكننا أن ننظر إليها كأحد الروافد المهمة لثقافة الكراهية .

وفى مقابل هذه النظرة الجامدة يكاد يستحيل تتبع جذور وتحليل أصول ونتائج مشكلة جنوب السودان إلا كإحدى الحالات الخاصة لظاهرة عامة وهى الصراع العرقي (بالمعنى الواسع والذي يضم أيضاً الانقسامات الثقافية والجهوية والدينية، وغيرها)، وهى ظاهرة لا يكاد مجتمع أفريقي واحد يفلت من نتائجها المدمرة.

إن هذه الرؤية الأخيرة هي التي فقط تستطيع أن تسهم إيجابيا في تطوير موقف مخلص للحركة العربية والعالمية لحقوق الإنسان حيال مشكلة جنوب السودان. ولا يعنى ذلك أن نتعامل مع مشكلة جنوب السودان كمجرد تطبيق لظاهرة عامة، ذلك أن هناك خصوصية مميزة لحالة جنوب السودان – بين حالات الصراع والقهر العرقي والثقافي (بالمعنى الواسع) في السودان ذاته وفى أفريقيا عموما . والنفي سوف نبدأ مقاربتنا لهذه المشكلة بتحديد طبيعتها من المنظور السوسيولوجى ومن منظور حقوق الإنسان. ثم نعرض لما جلبه النظام العسكري الشمولي الذي أنشأه انقلاب عام 1989 من إضافات نوعية إلى هذه المشكلة. وأخيرا سوف نقارن المداخل المطروحة على طاولة البحث والتفاوض السياسي، وذلك من منظور حقوق الإنسان .

## 1– طبيعة مشكلة جنوب السودان: هيكلية أم ثقافية

يمكننا بكل بساطة تشخيص مشكلة جنوب السودان باعتبارها ناتجا عن ظاهرة عامة للنمو غير المتكافئ في أفريقيا والعالم العربي، وهو في هذه الحالة عدم تكافؤ إقليمي (جهوى) يفرزه نمط من التحديث الزائف الذي تقوم فيه الدولة المركزية بدور جوهري. حيث تتباين كثيراً المقتربات البنائية من مزايا الدولة بين الجماعات والأقاليم وتنشأ الفوارق في المقتربات جزئيا عن التحيزات الأيديولوجيات/والسياسية للدولة، بحكم التاريخ الخاص لنشأة وتطور جهازها .

ومما لاشك فيه أن جانبا مهما من التطور غير المتكافئ هو موروث تاريخي من مرحلة ما قبل الاستعمار الأوربي الحديث[81]. وتفسره الصعوبات الأكبر للانتقال من الاقتصاد الطبيعي في الجنوب (والغرب) بالمقارنة بالشمال.

ومع ذلك، فإن استمرار وتفاقم النمو غير المتكافئ على مستوى أقاليم السودان كلها يرتبط إلى حد كبير بغرس نموذج للتحديث (الزائف) فرضه الاستعمار في كل أرجاء أفريقيا والعالم العربي. وتلعب الدولة (المركزية) ذات الجهاز الإداري الكبير

نسبيا والذي تنشأ حوله طبقة اجتماعية كاملة في العاصمة أدوارا جوهرية في هذا النموذج، على المستوى السياسي. فقد ترتب على هذا النموذج إنشاء علاقة ذات بعد طفيلي طاغ بين جهاز الدولة المركزي والطبقة الاجتماعية التي نشأت وتطورت في العاصمة، من ناحية، وجميع أقاليم السودان الأخرى من ناحية ثانية . وتترجم هذه العلاقة الطفيلية إلى حد بعيد أيضا على العلاقات بين الفئات والطبقات الاجتماعية والسكان.

وبتعبير آخر فإن حالة جنوب السودان ليست سوى عرض لظاهرة عامة من الحرمان الإقليمي الذي يتم فيه امتصاص موارد الأقاليم والسكان في القطاع قبل الحديث (قبل الرأسمالي/غير المرتبط بالعاصمة) لصالح الدولة وجهازها والفئات الاجتماعية المتوطنة داخل هذا الجهاز أو داخل العاصمة، وذلك دون مقابل من الخدمات الكفؤة لصالح هذه الأقاليم وهؤلاء السكان . وفي حالة السودان ينطبق نموذج المركز/المحيط على نحو واضح تماما ومن خلال أنماط أولية فظة للغاية.

على أن ذلك الجانب (البنائى) من الصورة ليس سوى بعد واحد من أبعاد مشكلة جنوب السودان. فإذا كانت معظم أقاليم السودان -باختلاف العاصمة وقلة محدودة العدد من المدن- هي عرضة لاستغلال جهاز الدولة، فإن هذه الأقاليم ليست متساوية من حيث تعرضها لنتائج أداء الدولة، سواءاً في المجال الاقتصادي/الوظيفي أو في المجال السياسي/الثقافي. فديناميكية بناء الدولة والصراع حول السيطرة على جهازها. وتوظيف هذا الجهاز في أغراض وأولويات محددة تفرض فوارق عدم مساواة كبيرة، وهى فوارق واضحة -ابتداءا- تحد بالطبع من قدرة الأقاليم المختلفة وسكانها من الحصول على مقترب للتأثير على الدولة وإعادة تكييف أدائها لوظائفها والحصول على بعض ناتج ومزايا أدائها . وتلعب العوامل الأيديولوجية/الثقافية دورا هائلا في إنتاج هذه الفوارق.

وتختلف تلك النظرة الأخيرة كثيرا عن الموقف الشائع بين الباحثين والكتاب السودانيين. إذ تتسم نظرتهم لمسألة الجنوب بالاستخفاف بخصوصية حالة التمييز فيها بالنسبة لبقية أقاليم السودان. ويعترف بعض الكتاب المستنيرين بأن التمييز في حالة الجنوب إنما يتفاقم بسبب نظرة استعلائية شمالية[82]. غير أن أغلبهم يميلون إلى إنكار أية قيمة لمحتوى الأيديولوجية الاستعلائية أو محاورها وأبعادها، وباختصار تمددها في قيم اجتماعية دينية وعنصرية . فإذا كان التمييز يتم داخل معظم الدول الأفريقية بين أقسام السكان على أسس غاية في التباين قد يكون من بينها درجات لون البشرة، فإنه لا ينبغي التركيز على محتوى ومحاور التمييز بقدر ما يجب البحث عن أسباب التمييز، وهى أسباب كامنة في ظنهم في ذات الهياكل والأبنية والنماذج الاقتصادية/الاجتماعية التي غرسها الاستعمار الغربي.

ويلفت النظر في هذا الفهم أنه يبهت حقيقة التمييز ضد الجنوب السوداني، وذلك باختصار في البعد المكاني، وتفسيره ببعد واحد من الحقيقة الاجتماعية وهو نموذج التطور الاقتصادي الاجتماعي. ولا يعنى ذلك أن هذه النظرة تنفى كل دور للسياسة. غير أن دور السياسة والأيديولوجية كما تراه الأدبيات السودانية الشمالية إنما يتركز فقط في السياسات التي طبقتها الإدارة الاستعمارية البريطانية في فصل الشمال عن الجنوب والحيلولة دون تواصلهما الاجتماعي والثقافي.

ويشار كثيراً في هذا الصدد إلى قانون المناطق المقفولة الصادر عام 1922 ، وقرار تشكيل فرقة عسكرية جنوبية صرفة. استبعد منها الشماليون عام 1917، وسياسة استبعاد الشماليين من الوظائف الفنية والإدارية في الجنوب . ويشار أيضا إلى السياسة التعليمية وسياسة التعليم الأعلى، وتغييب دور اللغة العربية بصورة كاملة، هذا إلى جانب مناهضة انتشار اللغة العربية والدين الإسلامي والتقاليد الحضارية العربية في مقابل -وبقصد التمكين- لإطلاق العنان للبعثات التبشيرية المسيحية الأوروبية[83].

والواقع أن هذا التفسير ذاته يحمل بعض بصمات النظرة الاستعلائية الشمالية للجنوبيين، بالرغم من أنه يقدم توصيفا لبعض المعطيات الموروثة من المشكلة. ذلك أن هذا التفسير ينهض على اعتبار جنوب السودان موضوعا للتنافس بين الشماليين والاستعماريين (البريطانيين) حول غرض ومقتربات تكييف وأقلمة جنوب السودان وسكانه تبعاً لأي من النموذجين الثقافيين. فالشكوى المضمرة في هذا التفسير لا تتصل بإضعاف الاتصال الكفء بين الشمال والجنوب -في الاتجاهين- بسبب الميراث الاستعماري، وإنما بحرمان الشمال من التمكين للنموذج الثقافي السائد بينهم على استيعاب التمدد في "الفضاء الجنوبي" (أي النموذج العربي/الإسلامي) ويعنى ذلك في الجوهر وبالرغم من الفروق المهمة أن الجنوب هو مجرد مجال أو موضوع للفعل الشمالي وليس ذاتا لها أهلية المساواة وحقها في الاندماج المتساوي مع الشمال. ويفترض هذا المعنى ضمنا أن عملية تكوين أمة من خليط متنافر من السكان إنما هي عملية تمدد ثقافي مركز ما (شمالي في هذه الحالة) في محيط ما (خليط السكان والجنوب والغرب).

ويدلل على هذا المعنى بوضوح بالغ أن انسحاب الاستعمار البريطاني وتمتع النخب الثقافية/السياسية/الفنية في الشمال بحق النفاذ السهل إلى الجنوب لم يسفر عن إنهاء المشكلة بعد نحو أربعة عقود من الاستقلال، وإنما فاقم منها . فقد انطبعت السياسات التحتية للحكومات المستقلة التي سيطر عليها الشماليون سيطرة تامة بتلك النظرة الاستعلائية: أي جعل الجنوب موضوعا للتكييف لصالح النموذج الديني/الثقافي السائد في الشمال . وهكذا رغم صدقية التحليل الذي يعتبر مشكلة

الجنوب مظهرا لمشكلة عامة تنبثق من نموذج التحديث الزائف الذي فرضه الاستعمار على كل أفريقيا جنوب الصحراء (بما فيها السودان)، هناك اعتبارات عديدة تؤكد خصوصية هذه المشكلة. وهى اعتبارات تلتقي حول تأكيد الوزن العام للأيديولوجية الاستعلائية التي تأثرت بها كثيرا عملية بناء الدولة في السودان منذ الاستقلال. ونستطيع أن ننسب الجذور الموضوعية لانتهاكات حقوق الإنسان عبر المراحل المتعاقبة من التطور السياسي للسودان منذ الاستقلال تحديدا إلى تلك الأيديولوجيات الاستعلائية. وأهم هذه الاعتبارات هو ما يلي :

(1) استبعاد الجنوبيين من المشاركة في تعريف وإغناء هوية الدول المستقلة في السودان. فجميع الحكومات السودانية منذ الاستقلال قد نظرت للسودان كدولة عربية إسلامية، مما دفع إلى الهامش سكان الجنوب ككل. ولم يسمح لهم بالمشاركة في تعريف هوية المجتمع السياسي السوداني. ولم تهتم النخبة الثقافية والسياسية في السودان –بإستثناءات قليلة– بإبراز إمكانية الجمع الخلاق بين أفضل نتائج وإبداعات الثقافة العربية/الإسلامية، وأفضل جوانب وأبعاد الثقافات الأفريقية/الجنوبية، وذلك بهدف تأليف ثقافة وطنية تتعايش في حقلها سلميا وتتلاقح ثقافات متنوعة ومتعددة، وتعريف هوية الدولة في إطار عملية التأليف والتلاقح هذه[84].

(2) تهميش دور الجنوبيين في هياكل صنع القرار السياسي والتنموي في الدولة المركزية: وبكل أسف فإن الموقف من هذا التهميش كان مشتركاً بين النظم الديموقراطية والعسكرية. فكانت مطالب الجنوبيين ضحية المناورات السياسية الشمالية في ظل العهود البرلمانية الثلاثة. ووضعت تركيبة البرلمان الأول (عام 1953) نموذجا أصبح سمة الديموقراطية السودانية من وجهة نظر الجنوبيين، وهى الانخفاض الملحوظ في تمثيلهم والتراجع عن الوعود والمماطلة في تنفيذها. فلم يشمل البرلمان الأول المنتخب عام 1953 سوى 13 نائبا من الجنوب من اصل 97 نائباً. ومثل الجنوبيون بوزير واحد في حكومة إسماعيل الأزهري. وكانت مقاومة مطالب الجنوبيين بالنسبة لانتخابات عام 1958 وراء الأزمة السياسية في الشمال والتي انتهت بتسلم الجيش للسلطة في نوفمبر عن نفس العام. وكانت هذه العقلية أيضا عاملا أساسيا في إخفاق النظام السياسي الديموقراطي في الفترة 64 – 1969 والفترة 86–1989. اختلفت معالجة النظم العسكرية لمشكلة تمثيل الجنوب بين حالة وأخرى. فعلى حين كان نظام عبود 58–1964 جامداً كثيراً فيما يتصل بتمثيل الجنوبيين، فإن نظام نميرى أظهر استعداداً أعلى لتمثيل النخب السياسية الجنوبية في هياكل الدولة المركزية، ولو تمثيلا صوريا[85].

(3) تهميش دور الجنوبيين في الهياكل الإدارية والوظيفية للدولة المركزية. ونجد هنا أن احتكار النخب الشمالية للسيطرة على دولاب الدولة الإداري لم يتقيد

بالاعتبارات الصورية التي صبغت موقف الدولة من تمثيل الجنوبيين في هياكل صنع القرار السياسي. وظلت نسبة الجنوبيين في الهيكل الإداري والهياكل الوظيفية للدولة المركزية شديدة الانخفاض[86].

(4) التلاعب بمطالب الجنوبيين في حكم أنفسهم بأنفسهم من خلال صيغ متقدمة للحكم الذاتي في سياق فيدرالي. فقد ظلت جميع الحكومات المركزية – ديمقراطية وتسلطية – تقاوم وتتلاعب وتماطل في الوفاء بمطالب الجنوبيين في التحول إلى هيكل فدرالي حقيقي للدولة[87].

ومثلت اتفاقية أديس أبابا عام 1972 –التي أنهت التمرد العسكري في الجنوب– صيغة متقدمة كثيرا بالمقارنة بالمواقف السابقة للحكومات السودانية. فقد أقامت هذه الاتفاقية هيكلا فيدراليا للدولة يسمح من حيث المبدأ للجنوبيين بحكم أنفسهم بأنفسهم، كما مثلت الجنوبيين بشكل أقوى في الهياكل السياسية للدولة المركزية، وأدمجت الجنوبيين في الجيش الوطني بما في ذلك القوات المتمردة ومع ذلك لم تخل هذه الاتفاقية وممارسات نظام نميرى من أخطاء وعيوب كبيرة فيما يتصل بالتعاطي مع مشكلة الجنوب. فعلى سبيل المثال عاملت الحكومة الجنوب كله كإقليم واحد منحت فيه المديرية الاستوائية وضعا ممتازا بالمقارنة بإقليم بحر الغزال وإقليم أعالي النيل. وتركز الجهد التنموي وهياكل الإدارة والتعليم في جوبا التي اعتبرت عاصمة الجنوب،وهو ما حرم بقية المناطق والأقاليم من فرصها العادلة في نشر مزايا التطور السياسي والتعليمي والخدمى عموما[88]. وحتى هذه الاتفاقية سريعا ما انقلب عليها الرئيس نميري[89].

(5) القسوة البارزة في القمع العسكري للتمردات الدورية في الجنوب: فجميع الحكومات السابقة في السودان استخدمت درجات عالية من العنف في قمع التمردات العسكرية الدورية في الجنوب. بما في ذلك القصف العشوائي أحيانا للمدن والقرى. ومثلت هذه الممارسة بيئة ملائمة لانتشار التمرد وتوسعه في الجنوب[90].

ونحن من جانبنا تعتقد أن هذه الجوانب الخمس لخصوصية مسألة الجنوب تشكل في مجموعها بيئة اختراق وانتهاك حقوق الإنسان في الجنوب.

## 2– خصوصية انتهاك حقوق الإنسان في الجنوب على يد نظام "الإنقاذ"

إذا كانت الادعاءات المتضمنة في التحليل السابق صحيحة، فإن جميع الحكومات –الديموقراطية والتسلطية– في السودان قد ساهمت في خلق بيئة تنتهك فيها بشكل منهجي حقوق سكان جنوب السودان. ولكن هل يعنى ذلك أن نظام الإنقاذ لم يفعل غير تكرار أخطاء وانتهاكات سابقة فيما يتعلق بالجنوب؟.

الواقع أن هناك خصوصية بارزة في تعاطي نظام "الإنقاذ" مع مشكلة جنوب السودان وانتهاكات حقوق الإنسان المتصلة بها. ويمكننا أن نعين هذه الخصوصية في نقطتين أساسيتين هما:

الأولى: هي أن نظام الإنقاذ قد تطرف في تطبيق السياسيات التي مارستها الحكومات السابقة عليه، وهو تطرف يؤدى إلى "كثافة" نوعية انتهاكات حقوق الإنسان في جنوب السودان.

والثانية: هي أن انتهاكات حقوق الإنسان على يد نظام الإنقاذ إنما وقعت في سياق يتسم بعملية مراجعة وتعلم إيجابي، بل وبوادر حقيقية لصياغة جديدة ولو نسبيا لعلاقة الشمال والجنوب، من جانب التيارات والقطاعات الرئيسية في النخبة السياسية والثقافية في السودان. ومثل نظام الإنقاذ قطيعة وقطعا للطريق على عمليه التعلم الإيجابي والمراجعة المستنيرة هذه[91].

وبالنسبة للنقطة الأولى سبقت الإشارة إلى أن الجبهة القومية الإسلامية لم تدخل في حساباتها الجنوب وسكانه إطلاقا، حتى بدأت تفكر جديا في التمكن من الأرض، فالجنوب لديها لا يدخل في ضمن دائرة الانتماء وتعريف هوية المجتمع السوداني، حيث الإسلام فقط هو -لديها- أساس الوجود الاجتماعي للدولة السودانية، وهو ما يستبعد تلقائيا الغالبية الساحقة من سكان الجنوب، ويهمل كلية حقهم في المشاركة في تعيين هوية الدولة.

فإلى جانب حجب حق الجنوبيين في المشاركة في الهياكل السياسية والإدارية للدولة، فإن نظام الإنقاذ قد استخدم قدرا هائلا من العنف والقسوة في قمع الثورة العسكرية في الجنوب. ويمثل هذا الجانب بالذات أبرز أشكال ومظاهر خصوصية إنتهاكات نظام لإنقاذ لحقوق الإنسان في الجنوب، ذلك أن إصرار هذا النظام على تطبيق الحل العسكري للحرب الأهلية في الجنوب والسير في هذا الحل إلى نهايته قد أدى بالجيش السوداني إلى غزو كامل أراضى الجنوب تقريبا والسيطرة عليها مباشرة وفقا لترتيبات الطوارئ وحكامها ربما لأول مرة منذ ضم الجنوب إلى السودان قرب نهاية القرن التاسع عشر، وذلك بالرغم من الخسائر الفادحة والمرتبطة بهذا الفعل، وما يرتبط به من أثار سلبية فيما يخص علاقة الشمال بالجنوب وهو اختيار لم تقدم أية حكومة سودانية على تطبيقه.

وساهم في توسيع نطاق انتهاكات حقوق الإنسان في الجنوب بمناسبة تطبيق الحل العسكري للحرب الأهلية حتى النهاية أمران على جانب كبير من الأهمية والدلالة. الأمر الأول هو اعتبار العمليات العسكرية للجيش في مواجهة ثورة الجنوبيين نوعا من "الجهاد الإسلامي"[92]، وهو اعتبار توسعت مؤسسات الدعاية والإعلام

الجماهيري والسياسي لنظام الإنقاذ في توظيفه والتعبئة انطلاقا منه. وهذا الاعتبار يجعل جنوب السودان كله موضوعا للغزو وليس جزءا من نفس الوطن.

أما الاعتبار الثاني والمرتبط عضويا بالسابق فهو استخدام ميليشيات مدنية مرتبطة أيديولوجيا بالجبهة القومية الإسلامية وهى ما يعرف بـ "قوات الدفاع الشعبي" في العمليات العسكرية للدولة في الجنوب. وتعد هذه الميليشيات مسئولة عن جانب كبير من انتهاكات حقوق الإنسان في الجنوب في سياق الحرب التي يشنها النظام العسكري/الشمولي لتصفية الثورة العسكرية في الجنوب[93].

ووفقاً لقانون الدفاع الشعبي الذي سنته الحكومة في نوفمبر 1990، فإن هذه الميليشيات تتمتع بصفة رسمية. وهو ما يجعل الدولة مسئولة مسئولية مباشرة عن أعمالها. وبالإضافة للطابع الجهادى/الديني الذي توسعت هذه الميليشيات في توظيفه ضد سكان الجنوب، فإن سجلاتها حافلة بالانتهاكات والجرائم التي يصل بعضها إلى جريمة الإبادة الجماعية وإبادة الأجناس.

وهو ما يظهر جليا في حوادث جوبا خلال منتصف عام 1992 حيث أفادت الروايات أن جنود الحكومة قاموا بقتل المدنيين أثناء بحثهم عن جنود الجيش الشعبي لتحرير السودان وذلك في الضواحي التي انسحب منها الجيش . وأنه قد قتل رميا بالرصاص كل من أبدى مقاومة، كما قتل كل الفتيان الذين اشتبه في انتمائهم للجيش الشعبي لتحرير السودان، حيث كان الجنود يستوقفون الناس في الطريق ويقتلون من يشاءون عمدا[94].

والواقع أن إصرار نظام الإنقاذ على مواصلة الحل العسكري لمشكلة جنوب السودان قد أفقده أدنى درجات المرونة السياسية وروح المصالحة. ويظهر هذا الموقف واضحا في:

* السياسات المطبقة في جنوب السودان.

* الموقف التفاوضي لحكومة السودان أثناء وفى أعقاب المباحثات التي تمت في نيجيريا وأوغندا.

وبسبب التصلب الذي إتصف به الموقف الحكومي تجاه تلك المشكلة، فقد المتمردون في الجنوب رؤيتهم المتوازنة -وإن كانت الجامدة والمتطرفة أيضا- للمشكلة، ولأسلوب حلها في إطار السودان الموحد. وفقد القائلون بالحل الديموقراطي في إطار السودان الموحد زمام المبادرة لصالح القائلين بالحل الانفصالي القائم على مبدأ حق تقرير المصير .

* ويظهر ذلك في الانسلاخات المتوالية عن الجيش الشعبي، وهي إنسلاخات تمت على أسس قبلية وجهوية.

* كما يظهر في تحول القيادات الرسمية للجيش الشعبي من موقف الحل السوداني الموحد إلى الحل الانفصالي.

إن هذا التحول من البحث عن حل ديموقراطي وإنساني للمشكلة في إطار جنوب موحد إلى الحل الانفصالي القائم على حق تقرير المصير يتم في ظروف معاكسة حيث نجحت الحكومة العسكرية/الشمولية في السيطرة على معظم أراض جنوب السودان، وهو ما يجعل الحل المطروح معلقا جزئيا على الأقل بإرادة هذا النظام وتصوراته لحل المشكلة.

## 3- مسألة حق تقرير المصير:

ويتضح جانب آخر من خصوصية النظام العسكري والشمولي في السودان في كونه قد شهد انعطافا استثنائيا للمزاج العام في جنوب السودان من البحث عن حل في إطار وحدة السودان إلى رفع شعار حق تقرير المصير.

وقد ساهم في هذا التحول أربعة عوامل رئيسية.

(أ) العامل الأول يتمثل في تراكم المرارات العميقة بين صفوف الجنوبيين بسبب ضخامة الخسائر الإنسانية والكوارث التي ألمت بهم، هذا إلى جانب الخسائر المادية الهائلة والكوارث الطبيعية والاجتماعية، فوفقا للتصريحات الرسمية فقد بلغت ضحايا الحروب خلال الست سنوات السابقة لإنقلاب الإنقاذ أكثر من 300 ألف قتيل، وهو تقدير كان موضع طعن من بعض الخبراء، والراجح أن الرقم أفظع من ذلك بكثير حيث يقدرو بعض الخبراء أن هناك نحو مليون مواطن لقوا حتفهم خلال تلك الفترة سواء كنتيجة مباشرة للمواجهة المسلحة أو بشكل غير مباشر خلال المجاعة، هذا بخلاف الذين إضطروا إلي الهجرة بحثا عن ملجأ آمن[95]. وقد تفاقمت انتهاكات حقوق الإنسان ضد الجنوبيين في غضون السنوات الخمس الماضية والتي شهدت تصعيد الحل العسكري من جانب النظام العسكري/الشمولي في الخرطوم. ووسط الظروف الصعبة التي يمر بها الجنوب نتيجة لتصعيد الحرب خلال الأعوام الماضية تفيد التقارير السنوية بوجود أعداد متفاوتة من السكان مهددة بالمجاعة. كما نوه تقرير المقرر الخاص لحقوق الإنسان في السودان إلى أن الهجمات المتعددة التي تشن على السكان في مناطق النزاع المسلح في السودان، أرغمت أعدادا كبيرة من المدنيين على ترك ديارهم ووفقا لما جاء في الدراسة الاستقصائية العالمية بشأن اللاجئين لعام 1993 فقد تعرض خمس ملايين سوداني للتشريد الداخلي نتيجة للنزاع والكوارث الطبيعية ومن بين هؤلاء، هناك 263000 لاجئ سوداني يعيشون في زائير وأوغندا

وكينيا وجمهورية أفريقيا الوسطى وأثيوبيا[96]. هذا وتتفاوت التقديرات المختلفة لأعداد القتلى والجرحى خلال الأعوام الأخيرة من الصراع المسلح، إلا إنها تتفق حول بلوغ هذا الصراع مدى لم يبلغه من قبل من حيث الخسائر البشرية والمادية.

(ب) أما العامل الثاني فيتمثل في تحطيم التنظيم الاجتماعي العشائري في جنوب السودان، وتحول الجنوبيين إلى جمهرة غير متجانسة ومحرومة من المأسسة الاجتماعية سواء التقليدية أو الحديثة. وقد نشأت وتراكمت الضغوط على التنظيم الاجتماعي القبلي والعشائري للجنوبيين لأسباب يتعلق أغلبها وأهمها بالنتائج الاجتماعية للحرب الأهلية، وبسياسات نظام الإنقاذ في الخرطوم.

وأهم هذه الأسباب هي النزوح الكبير لنحو 4.5 ملايين من سكان الجنوب إلى الخرطوم (حيث تركز لفترة بها نحو 3 مليون جنوبي) والأقاليم الشمالية الأخرى (نحو 870 ألفا حتى عام 1989 وحده)، والدول الأفريقية المجاورة (التي هرب إليها نحو نصف مليون سوداني جنوبي بحثاً عن ملجأ آمن، أو لأسباب أخرى متصلة بالحرب الأهلية)[97]. وبسبب النزوح والمعيشة المؤقتة والصعبة في معسكرات سيئة التجهيز على هامش العاصمة الخرطوم وغيرها من المدن الشمالية، وبسبب الافتقار إلى سياسة شاملة وإنسانية للاستيعاب المؤقت، تعرض التنظيم الاجتماعي لضغوط شديدة أدت إلى تصدعه، واهتزاز الانسجام الاجتماعي ومرتكزات الرقابة والرأي والقرار. وكان التنظيم الاجتماعي العشائري التقليدي وسط الجنوبيين قد عمل على نحو يتماشى مع مبدأ وحدة السودان، في معظم أقاليم وفي معظم الأوساط القبلية في الجنوب. وأدى هذا التصدع إلى انضمام آلاف من شباب الجنوب للتنظيمات العسكرية والسياسية الباحثة عن صيغة سياسية جديدة لجنوب السودان، خاصة من خلال فكرة الاستقلال السياسي ومبدأ حق تقرير المصير ..

(جـ) أما العامل الثالث فيتمثل في تصلب المواقف الأيديولوجيات والسياسية للنظام العسكري والشمولي في الخرطوم تجاه مشكلة جنوب السودان، ومطالب حركات وفصائل الثورة العسكرية المختلفة هناك. والواقع أن قيمة هذا العامل تظهر أكبر دلالة في المجال الرمزي عنها في المجال السياسي أو الاجتماعي. فموقف النظام العسكري/الشمولي من المشكلة يعد رده أو تراجعا للخلف بالمقارنة بمواقف كل النظم السودانية السابقة، وكذلك بالمقارنة بمواقف القوى والأحزاب السودانية المختلفة، وذلك من ناحية درجة الاستعداد للقبول بالحلول الوسط. كما أن هذه الردة تكتسب طابعا خاصا وجديدا من زاويتين. الأولى هي المناخ الأيديولوجي والثقافي العام الذي كونته وعززته الجبهة الإسلامية القومية، وهو مناخ يفهمه الجنوبيون على انه نزعة هيمنة واستعلاء ثقافي/عنصري يستبعدهم كليه من الحق في المشاركة في تعريف هوية المجتمع السوداني ككل. حيث يستبعد أي دور للثقافات الأفريقية

الجنوبية ويعين هوية المجتمع السوداني تعيينا استبعاديا على أنه إسلامي/عربي فقط. والثانية هي الإصرار على فرض هذا المناخ وما ينبثق عنه من تعيين لهوية المجتمع السوداني بالقوة المسلحة. ويعتبر الجنوبيون هذا المدخل العسكري، وخاصة في صياغته الجهادية الإسلامية تأكيدا مطلقا على نزعة الاستعلاء والهيمنة الشمالية[98].

إن هذه الدلالة الرمزية تكاد تكون هي جوهر المسألة الجنوبية كلها، وذلك بالمقارنة بالصياغة القانونية/السياسية والدستورية الصرفة لحل مشكلة الجنوب. ذلك أن موقف النظام العسكري/الشمولي في الخرطوم، وهو الموقف الذي يقوم شكلا على فكرة الفيدرالية، لا يختلف جوهريا عن التجربة السياسية لجنوب السودان بعد عام 1972، ولا يكاد يختلف شكلا عن مواقف الأحزاب السياسية التقليدية في شمال السودان، وخاصة موقف حزب الأمة. والواقع أنه بإضافة هذه الدلالة الرمزية إلى الخلاف حول الشكل الدستوري/السياسي لحل مسألة جنوب السودان نستطيع أن نتفهم المغزى المادي/الحقيقي لرفض فصائل الثورة العسكرية في الجنوب للحل الفيدرالي، كما تعرضه الحكومة العسكرية/الشمولية في الخرطوم. ذلك أن هذا الحل يكاد يختزل في واقع الأمر إلى نوع من الحكم المحلي لسكان هامشيين لا دور لهم في تكييف والمشاركة في الحكومة المركزية، التي تبقى من كل النواحي ممثلة ومعبرة فقط عن الشماليين وثقافتهم الخاصة.

(د) أما العامل الرابع، والذي يعبر أيضا عن خصوصية مسألة جنوب السودان في ظل النظام العسكري/الشمولي في الخرطوم فهو انزلاق الصراع من المجال السياسي إلى المجال الاجتماعي/الثقافي. أي تحوله من صراع محدود، مهما كان حادا بين قوى سياسية نخبوية إلى صراع اجتماعي ممتدا.

ونعنى بالصراع الاجتماعي الممتد نوعا من النضالات التي تستنفر إليها قطاعات اجتماعية واسعة للغاية بحكم نهوضها على تصورات أيديولوجية خاصة ومركزة حول الهوية والوجود الرمزي لجماعات الناس. وهي بتلك الصفة تتطور عبر موجات من العنف التي قد لا تنتهي في حدود زمنية معينة، وقد لا تقبل الحلول الوسط بسهولة.

والصراع حول مسألة جنوب السودان لم يتسم أبدا من قبل بهذه الصفة. إذ ظل محصورا في مطالب -في حدود فعاليات- نخب سياسية وثقافية. غير أن الصعود السريع للحركة الإسلاموية، وبالذات للجبهة الإسلامية القومية في السودان، وصعود جيل جديد من الساسة والضباط والمثقفين في جنوب السودان متعلق بإيديولوجية تقوم بدرجة أو أخرى على الهوية والثقافة الأفريقية قد دفع إلى انزلاق مسألة جنوب السودان -بدرجة معينة- إلى صراع اجتماعي ممتد حيث اكتسب مع الوقت قدرا من

الجمود ويسعى البعض لتجذيره إلى صراع وجود وكينونة رمزية وثقافية، وهو بالتالي معرض لمنطق المدافعة بالتطرف في المطالب والمطالب المضادة.

ولاشك أن إقدام النظام العسكري الشمولي في الخرطوم على إضفاء الطابع الجهادى على الحرب الأهلية في السودان، واستقطابه وتجنيده وتنظيمه لميليشيات ترتكز على أيديولوجية عربية إسلاموية كان هو العامل الأهم في الواقع نحو تحويل الحرب الأهلية إلى صراع اجتماعي ممتد، بالمعنى المشار إليه في الفقرات السابقة.

وفى سياق تبرز فيه التأثيرات السلبية لهذه العوامل الأربعة، صارت مشكلة جنوب السودان أكثر تعقيدا من ذي قبل. فإلى جانب حقيقة تحول المزاج العام بين الجنوبيين إلى تفضيل فكرة الاستقلال وحق تقرير المصير، صارت الظروف الواقعية على الأرض أكثر صعوبة أمام الاعتراف بهذا الحق.[99].

ويمكن القول بأن هناك أربعة أنواع من الصعوبات أمام تطبيق مبدأ حق تقرير المصير على مشكلة جنوب السودان، وهى كما يلي:

(أ) الصعوبة الأولى تتمثل في تمكن النظام العسكري/الشمولي في الخرطوم من إحراز انتصارات عسكرية متوالية جعلته مسيطرا سيطرة فعلية على كل جنوب السودان بإستثناءات قليلة. ويعنى ذلك أن فكرة حق تقرير المصير قد انتصرت سياسيا بين الجنوبيين، بل وحازت على اعتراف مقيد من جانب قوى شمالية عديدة، ولكنها خسرت عسكريا في مواجهة السلطة المركزية الجديدة في الخرطوم .

وحيث أنه لا يتوقع أن ينهار نظام الحكم العسكري /الشمولي في الخرطوم خلال فترة قصيرة. كما لا يتوقع أن تتمكن الفصائل السياسية العسكرية الثائرة في الجنوب من تحقيق انتصارات عسكرية أو إحداث تعديلات كيفية في موازين القوى العسكرية في الأمد المنظور، فإن المشكلة معرضة لجمود سياسي قد يضاعف معاناة أهالي جنوب السودان.

(ب) أما الصعوبة الثانية فتتمثل في التفريغ السكاني لأقاليم جنوب السودان، وتصدع أو اهتزاز التنظيم الاجتماعي العشائري والقبلي بين الجنوبيين، وانفراط عقد الجماعات العشائرية الجنوبية عموما. وقد ساهمت الثورة العسكرية في الجنوب في مضاعفة هذا الانفراط بسبب نتائجها المباشرة والمتمثلة -إضافة إلى النزوح والهجرة الجماهيرية للأهالي- في حرمان الجماعات المدنية الجنوبية من القيادات المثقفة والحديثة التي فضلت إما الارتباط بحركات الثورة المسلحة أو الهجرة الفردية الوحيدة خارج السودان عموماً. وبهذا المعني، لم تعد توجد تنظيمات اجتماعية على درجة معقولة من الكفاءة والفاعلية لتضمن ممارسة الحد الأدنى من وظائف السيطرة والرقابة والتوجيه الاجتماعي، ناهيك عن أداء الوظائف العامة في ظروف تتسم بتآكل اجتماعي وبيئي خطير للغاية.

(جـ) أما الصعوبة الثالثة فتتمثل في المشكلات التقليدية لتطبيق حق تقرير المصير في المجتمع الجنوبي التعددي والمركب وشديد الفقر والتخلف. فمن المشكوك فيه للغاية أن يتمتع جنوب السودان، بأقاليمه الثلاثة بأساس اقتصادي فعال لدولة مستقلة، وخاصة في سياق بيئي وطبيعي متآكل تحت تأثير سلسلة الكوارث الطبيعية والحروب الأهلية. كما أن انقسام الجنوب لجماعات سلالية ولغوية متعددة للغاية يحرمه من الحد الأدنى من التجانس المطلوب لاستقرار بناء اجتماعي وسياسي فعال[100].

(د) أما الصعوبة الرابعة فهي انزلاق الجماعات السلالية واللغوية في جنوب السودان إلى علاقات عنف صراعي متفاقمة، في أعقاب الانشقاقات والانسلاخات المتوالية من الجيش الشعبي لتحرير السودان.

إذ انتهجت هذه الانشقاقات خطا يتفق مع الانقسام بين الجماعات العرقية/اللغوية المختلفة والكبيرة في جنوب السودان. كما انزلقت هذه الأقسام إلى صراعات عنيفة أشد قسوة وبطشاً بحقوق الإنسان عن الصراع على محور الشمال/الجنوب.

فعلى سبيل المثال في 28 أغسطس عام1991 انشق قادة "الجيش الشعبي لتحرير السودان" في أعالي النيل عن هذا الجيش وكونوا ما يسمى الجيش الشعبي لتحرير السودان "فصيل الناصر" بقيادة د.ريك مشار د. لام أكول، وطالبوا بإطاحة د. جون قرنق الذي اتهموه بالديكتاتورية. ولم يلبث أن اندلع القتال بين مختلف فصائل "الجيش الشعبي لتحرير السودان" واقترف الفصيلان اللذان تزايد انقسامهما على أسس عرقية (تسود فصيل الناصر "جماعة النوير" بينما تسود "جماعة الدينكا الأصيل الرئيسي) – اقترفا منذ ذلك الحين– انتهاكات جسيمة لحقوق الإنسان ويتحمل كلا الفصيلين مع الحكومة مسئولية تكوين الظروف التي أفضت إلى المجاعة وإلى حرمان السكان من الاستفادة من جانب كبير من معونات الإغاثة من الخارج، كما أذكى كلا الفصيلين نار العصبية العرقية حتى صارت الفروق العرقية، في أعالي النيل بشكل خاص، باعثا على القتل. وقد نجم عن ذلك تدمير أجزاء كبيرة من أعلى النيل وشرقي الاستوائية، وكانت اكثر المناطق تأثرا بالحرب بين فصائل الجيش الشعبي لتحرير السودان هي المرتفعات الواقعة في أعالي النيل، فقد أغارت قوات "فصيل الناصر" في أكتوبر ونوفمبر عام1991 على أرض يسيطر عليها "الفصيل الرئيسي" ويسكنها مدنيون من الدينكا والمنداري، وهناك تحرك المغيرون من منزل إلى منزل يقتلون المدنيين وينهبون الممتلكات والطعام والحيوانات. وقتل أثناء الهجوم مئات المدنيين ووردت أنباء بأن الرجال تعرضوا للخصى أو بقر البطون وأن الكثير من النساء قد اغتصبن، وأن نساء وأطفالا قد اختطفوا. وسرقت عشرات الآلاف من رؤوس الماشية التي تمثل عماد الاقتصاد المحلي.

وعندما انسحبت قوات "فصيل الناصر" حاملة معها الماشية والموارد الغذائية، تعقبتها قوات الفصيل الرئيسي وأسرت بعض أفرادها على سبيل المثال فقد ورد أن 19 شابا من فصيل الناصر – ممن أسروا حينئذ– قد أحكم وثاقهم في حظيرة ماشية بالقرب من بور وقتلوا طعنا بالحراب.

ويبدو وأن الرقم الحقيقي للضحايا لن يعرف على الإطلاق ولكن يقدر أن حوالي 2000 شخص قد ماتوا، وشردت الهجمات التي اجتاحت منطقة من أكثر مناطق جنوبي النيل ازدحاما بالسكان زهاء 200 ألف نسمة من ديارهم.

وانتشرت حرب الفصيلين إلى مناطق أخرى. ففي مستهل عام 1992 أغارت فرق من النوير تنتمي إلى فصيل الناصر على قرى الدينكا في بحر الغزال. فقتلت 92 من المدنيين العزل حسبما ورد، واختطفت 20 امرأة وطفلاً على الأقل، ثم انتقل المهاجمون بعد ذلك إلى وون ربيب وهى حظيرة كبيرة لماشية الدينكا على طريق ميناء شامبى النيلى حيث قتلوا مالا يقل عن 40 مدنيا فيما ذكرت الأنباء، وسرقوا عدة آلاف من رؤوس الماشية.

وفى سبتمبر عام 1992 قام نائب جون قرنق دى مايو بالانشقاق عن "الجيش الشعبي لتحرير السودان– الفصيل الرئيسي" وكون مجموعة "الوحدة" وقد أشعل هذا المزيد من القتال بين الفصائل في شرقي الاستوائية . ووجدت مجموعة "الوحدة" مساندة من النوير الذين كانوا يعسكرون في الاستوائية ومن قوات ينتمي أفرادها إلى عدد من الجماعات العرقية الاستوائية مثل اللاتوكا والبارى والديدنيقا.

واندمج فصيلا "الناصر" و"الوحدة" في مارس عام 1993 فكونا "الجيش الشعبي لتحرير السودان–الفصيل الرئيسي" وأثناء بعض الاشتباكات قامت بقتل مدنيين عزل، بمن فيهم بعض الأطفال الصغار الذين ينتمون إلى جماعات عرقية ذات صلة بمجموعة "الوحدة" وورد أن عددا من النساء قد اغتصبن.

وفى مطلع عام 1993 بدأ الفصيل الرئيسي علميات منظمة لتدمير القرى التي يعتقد إنها تتعاطف مع مجموعة "الوحدة" ففي يناير دمرت 17 قرية من قرى اللاتوكا، وشرد بذلك عشرات الآلاف من ديارهم. والى الشمال قامت قوات الفصيل الرئيسي بمهاجمة قرى بارى المكتظة بالسكان. وليست هناك معلومات عن مصير عشرات المدنيين ويزعم البعض انهم قتلوا . واضطر زهاء 30 ألف نسمة للنزوح والاستقرار بالقرب من مزارع في أعماق الأحراش. وقامت قوات الفصيل الرئيسي في الفترة بين شهري مارس ومايو1993 بنهب وحرق قرى الديدنيقا حول تشوكودوم(100).

# المبحث الثالث

# مداخل وهياكل النضال من أجل حقوق الإنسان في السودان

## مقدمة

قصدنا من إلقاء الضوء على خصوصية انتهاكات حقوق الإنسان في ظل النظام العسكري/الشمولي الراهن في السودان إبراز الحاجة لتطوير مداخل خاصة ومتميزة للنضال من أجل مكافحة هذه الانتهاكات وتقنين ومأسسة ضمانات حقوق الإنسان في هذا السياق النوعي الخاص.

ذلك أن مداخل واستراتيجيات وهياكل النضال من أجل حقوق الإنسان هي موضوع لم يحظ سوى بأقل اهتمام في الأدبيات الضخمة والمتراكمة حول حقوق الإنسان. وقد آن الأوان للتعاطي مع هذا الموضوع ابتداء من فرز وتعيين طبيعة السياقات (السياسية، الاجتماعية، الثقافية) التي يتم فيها النضال الحقوقي.

فمداخل وهياكل النضال من أجل حقوق الإنسان يتحتم أن تتكيف مع خصوصية السياقات السياسية، وخصوصية الظروف الحاكمة لفاعلية هذا النضال، ولاشك أن عملية التكيف هذه هي فوق كل شئ علمية نظرية مثلما هي عملية.

وبتعبير آخر، فإن الإبداع في تركيب وتطوير مداخل ووسائل وآليات خاصة للنضال من أجل حقوق الإنسان تحتم معالجة نظرية للمحددات السياقية والمبدئية. ولن يتسنى لنا في إطار هذا البحث القيام بمعالجة مرضية من هذا النوع. ولذلك سوف نقدم استنتاجات أساسية من استعراضنا للسياق الخاص بالنظام العسكري/الشمولي في السودان، قد تصلح محددات للاختيار والتركيب بين الآليات والهياكل المتاحة لنضالات حقوق الإنسان، في هذا السياق تحديدا.

وبالتالي، فهذا المبحث ينقسم إلى فرعين :

**الأول:** يقدم هذه الاستنتاجات (دون غطاء نظري مسهب).

**والثاني:** يقدم اقتراحات محدده بصدد آليات وهياكل نضالات حقوق الإنسان في الظروف الحالية للسودان.

## 2- محددات الاختيار والتركيب لمدخل سلمى لحقوق الإنسان

بحكم تعقد وتجـــزر التعدديـــة السياســـية والهيكليـــة (بمعنـــى العرقيـــة والثقافيـــة) فـــي السودان، شهد التاريخ السياســـي والثقـــافي فـــي البـــلاد تنوعـــا مدهشـــا لمداخـــل وآليـــات النضال الديموقراطي، بدءا من المســـاجلات النظريـــة والسياســـية علـــى كافـــة مســـتويات الحياة الاجتماعية والثقافية، مـــرورا بأشـــكال وســـيطة شـــتى وبشـــكل أخـــص الانتفاضـــة الجماهيرية العفوية وانتهاء بـــالحرب الأهليـــة .

ولم يسعف الوقت مناضلي حقوق الإنســـان فـــي الســـودان لإبـــداع وتركيـــب مداخلـــهم وهياكل عملـــهم الخاصـــة والمتمـــيزة، بالمقارنـــة بـــالمداخل والآليـــات العاديـــة لنضـــالات حقوق الإنسان، في شتى بقاع العالم مثل الرصـــد والمتابعـــة ووضـــع التقـــارير واصـــدار البيانات، وشن الحملات الفكريـــة والسياســـية والمســـاعدة القانونيـــة والقضائيـــة، والتعليـــم والإعلام .. الخ. فمن الطبيعـــي أن تقتصـــر الفاعليـــة الأهـــم لـــهذه الآليـــات علـــى ســـياق ديموقراطي أو على الأقل ليبرالي، وهو سياق شهدته الســـودان علـــى نحـــو متقطـــع كـــان ينتهي بالتصدع بسبب الانقلابات العســـكرية، والعنـــف الحكومـــي.

ومما لاشك فيه أن هناك منطقة مشتركة -وواســـعة - تشـــترك فيـــها نضـــالات حقـــوق الإنسان مع النضالات الديموقراطية - تعددية المشـــارب- وهـــى منطقـــة تكـــون رصيـــدا من الخبرات المشتركة التي يصلح بعضـــها للتعميـــم إلـــى حـــد معيـــن . غـــير أن نضـــال حقوق الإنسان يتميز بطائفة من الاعتبارات المبدئيـــة والحركيـــة التـــي يجـــب أخذهـــا فـــي الحسبان. فإذا أضفنا خصوصية نضـــال حقـــوق الإنســـان فـــي مواجهـــة نظـــم عســـكرية وشمولية تتسم بالعنف البالغ، لكان من الضـــروري أن نعيـــن محـــددات هـــذا النضـــال فـــي سياق الحكم العسكري والشمولي الراهن فـــي الســـودان، وخصوصيـــة الظـــروف المحـــددة التي تواجهها البلاد على أصعدة ومســـتويات شـــتى.

وسوف نكتفي هنا بإبراز أربعة محـــددات رئيســـية للاختيـــار بيـــن وتركيـــب وتطويـــر مداخل خاصة لنضالات حقوق الإنســـان فـــي الســـياق الراهـــن . وهـــذه المحـــددات هـــي كالتالي:

**أولاً: التأكيد على الطابع السلمي لنضالات حقـــوق الإنســـان:**

يختلف نضال حقوق الإنسان عن أي نضال آخر في مجموعة من المعطيات المبدئية وتقاليد الممارسة، ومن ابرز هذه الاختلافات التركيز على مناهج العمل السلمية. فمن الناحية المبدئية، فإن الحق في التطور السلمي هو غاية سامية بذاتها. ولا يعنى ذلك رفض وإدانة كل صور النضال العنيف. فقد شرع القانون الدولي الإنساني الحق في المقاومة المسلحة للاحتلال الأجنبي. كما أن بعض القيادات الفاعلة في نطاق الحركة العالمية لحقوق الإنسان ينتمي لتقاليد

نظرية الحرب العادلة، سواء كانت ضد الطغيان الداخلي أو ضد الاستبداد والاضطهاد الأجنبي (وخاصة العنصري).

على أن النضال العنيف والمسلح يجب أن يفهم على انه حالة استثنائية، ينفر منها التيار الرئيسي في الحركة العالمية لحقوق الإنسان، عن حق. وتبرهن التجارب التاريخية الحديثة والقديمة على أن الحروب عموماً، والحروب الأهلية خاصة، وكل صور العنف عموماً هي أكثر الظروف والأوساط مواتاة لانتهاك حقوق الإنسان، وعلى رأسها حقه في الحياة.

ويستند التيار الرئيسي في الحركة العالمية لحقوق الإنسان على نظرية أخلاقية تبرر الاعتقاد بأن من الممكن استدعاء الجانب الإنساني حتى في أكثر الطغاة قسوة. غير أننا لا نحتاج لأن نغرق في المثالية لكي نؤكد على جوهرية النضال السلمي. ذلك أن نضال حقوق الإنسان لا يستبعد أية وسيلة كفاحية لا تتناقض مع أهدافه، باستثناء الحرب. وهناك طيف واسع للغاية للاختيار بين هذه الوسائل: بدءاً من المناظرة الفكرية، ونداءات الضمير، وإنتهاءاً بالكفاح المدني طويل الأمد، وخاصة الانتفاضة المدنية الجماهيرية. وتكتسب هذه المعاني أهمية خاصة في حالة السودان، الذي يعد من الدول الـ 35 الأكثر فقراً في العالم. وهذه المعاني لا تصدق فقط على عموم السودان، بل قد تصدق بشكل أشد على حالة جنوب السودان. حيث أدى الصراع المسلح هناك إلى كارثة إنسانية مروعة بكل المقاييس، كما أسلفنا. ومما لاشك فيه أنه لن يكون من الممكن تخفيف ويلات الحرب الأهلية دون وقفها بالأصل.

وكامتداد للتأكيد على مبدأ الحق في التطور السلمي، والنضال السلمي، يجب أن يكون النضال من أجل حقوق الإنسان في السودان قادراً على مخاطبة الأشخاص المتنفذين في الحكومة القائمة.

**ثانياً: التكامل والتمييز بين النضال الديمقراطي ونضال حقوق الإنسان:** وكامتداد للمعاني التي اشتملت عليها الفقرات السابقة، فإن نضال حقوق الإنسان يجب أن يميز نفسه عن النضال الديمقراطي في السودان، فالأخير يدور في المجال السياسي حيث تتنافس وتتحالف قوى سياسية تسعى للسلطة في إطار نظام ديمقراطي. وهذه القوى أو بعضها على الأقل طرح وتبنى أسلوب النضال المسلح.

وبهذا المعني، فمن الضروري أن تنمو حركة حقوق الإنسان داخل السودان، وأن تميز فلسفتها وأساليب عملها، وهياكلها عن النضالات الديمقراطية .

غير أن ذلك لا ينبغي أن يتم على حساب إدراك التكامل العميق بين النضالين الديمقراطي والإنساني. ويتضح هذا التكامل قبل كل شئ في البحث المشترك عن صيغة للحكم الديموقراطي تكون قابلة للاستمرار وتكتسب مناعة ضد النزعات

الانقلابية والشمولية. ومن واجب حركة حقوق الإنسان المساهمة في المناظرات الدائرة حول أزمة صيغة الديموقراطية في السودان والبحث عن صيغة ملائمة للمجتمع السوداني. غير أنه حتى في هذه المسألة تتوخى حركة حقوق الإنسان الاستمرار في تمييز نفسها بأن تعكس بإخلاص فلسفتها ومبادئها في المساجلات حول الديموقراطية في السودان.

ويمكننا تلخيص الملامح الأساسية للمناظرات حول "الحل الديمقراطي" في النقاط التالية:

1- في مقابل القول بأن صيغة الحكم الديموقراطي التي طبقت في فترات متقطعة من تاريخ السودان منذ الاستقلال تعانى من أزمة، هناك وجهتا نظر أخريان، تشدد وجهة النظر الأولى على القول بأن الديمقراطية لم تتح لها أصلاً فرصة للتطبيق، حيث لم تزد أطول فترات الحكم الديموقراطي في السودان عن سنوات قليلة[101]. أما وجهة النظر الثانية فتشكك في أن السودان قد شهد ديموقراطية حقيقية أصلا، في أي فترة. ويذهب هذا الرأي إلى أن الديموقراطية ليست مسألة شكلية متعلقة بدستور وتعدد حزبي وبرلمان منتخب. وغير ذلك، وإنما هي تمكين للشعب من ممارسة سيادته، من خلال نشر السلطة [102].

2- وفى تحليل طبيعة أزمة الصيغة السياسية والدستورية للديموقراطية في السودان، هناك مسألة متفق عليها بين غالبيه القوى الديموقراطية، وهي النموذج المركزي. وتتفق فلسفة حقوق الإنسان مع الدعوة لنموذج للديموقراطية يقوم على المشاركة على جميع المستويات، وهو الأمر الذي يطرح بإلحاح مسألة نشر السلطة، والنمو المتوازن بين الأقاليم. ومن المتفق عليه أيضاً أن الصيغة السياسية والدستورية للديموقراطية في السودان، والمأخوذة عن النموذج البريطاني (المسمى بنموذج ويسمنستر) لا يصلح للسودان. ولكن المشكلة هي في تقديم بدائل مقنعة تدعم ذاتياً الديموقراطية وتتفق مع فلسفة ومبادئ حقوق الإنسان. فيطرح العديدون، وخاصة التقدميون ومنهم قادة الحزب الشيوعي السوداني مقولة أن نقطة الضعف الأساسية في الديموقراطية السودانية هي إنها بشكلها الموروث تمكن القوى التقليدية غير صاحبة المصلحة في الديموقراطية الحقيقية من الحكم، على حين تقصى القوى الحديثة صاحبة المصلحة الحقيقية في الديموقراطية من اتخاذ القرار. فالقوى الاجتماعية والسياسية التي تصنع الثورات الشعبية ضد السلطة ونظم الحكم العسكري ليست هي القوى التي تحكم. ولذلك يطرح هؤلاء إصلاحات تدور حول نظام التمثيل السياسي. وبشكل خاص يدعو هؤلاء إلى إيجاد تمثيل خاص للقوى الحديثة عبر تعيين دوائر خاصة لهذه القوى. فوفقاً للسيد/محمد إبراهيم نقد زعيم الحزب الشيوعي السوداني فإنه "يمكن إصلاح النظام البرلماني ليصبح اكثر فاعلية إذا تمثلت هذه القوى

(الحديثة) بوزن أكبر داخل البرلمان. شكل آخر مكمل هو إقامة دوائر خاصة للمثقفين مثلاً بمختلف فئاتهم: العمال، المزارعون"[103].

والواقع أن هذا الطرح لأزمة الديموقراطية في السودان ليس مقبولا من وجهة نظر فلسفة ومبادئ حقوق الإنسان. فمن الناحية المنطقية، يؤدى هذا الطرح إلى تحبيذ التسلطية إن كانت الحكومة التسلطية تعبيراً عن القوى الحديثة. وذلك لأن القول بأن الصراع الأصيل والأعمق في السودان هو بين القوى الحديثة والقوى التقليدية يقود إلى أشكال استثنائية لحله، حيث أن الديموقراطية ستأتي في الأغلب بقوى تقليدية (الأحزاب التقليدية المستندة على قوة الطوائف الدينية في الشمال). وكذلك لا يمكن الاستهانة بقوة القناعات الديموقراطية لدى هذه الأحزاب التقليدية، أو اعتبارها خصماً للديموقراطية الحقيقية.. إذ أن هذا الفهم يقيم "الديموقراطية الحقيقية" على قاعدة اجتماعية ضيقة للغاية: وهى القوى الحديثة في السودان.

ومع ذلك فإنه لا يمكن رفض هذا القول كلية. إذ لن يكون لأي نظام ديموقراطي فرصة حقيقية في البقاء والصمود طالما أنه يسبب إحباطاً وإقصاءاً كاملاً لقواه الحديثة من المشاركة في اتخاذ القرار، ويحرمها من الأطر الملائمة لتفعيل حركة التقدم والعدالة والمساواة في إطار تعددي: سياسي وهيكلي. والمسألة التي لا يمكن تجاهلها في هذا السياق هي أن القوى الحديثة كانت هي القلب المحرك للانتفاضات الجماهيرية الديموقراطية، ولكنها كانت أيضاً هي القاعدة الاجتماعية للانقلابات التسلطية: سواء صاحبة الرؤى العلمانية أو صاحبة الرؤى الدينية.

إن المخرج لا يمكن أن يقوم على إنكار مبدأ "الصوت الواحد للمواطن الواحد". غير أن هذا المخرج لا يمكن أن يقوم أيضا على صياغة دستورية جامدة تستبعد وتقصى القوى الحديثة من المشاركة في صنع القرار السياسي. ويبدو أن المسألة تحتاج إلى إبداع صياغة دستورية وسياسية تجمع بين الأمرين معاً: أي مبدأ الصوت الواحد، وتمكين الفاعليات الحديثة بإعطائها وزنا خاصا في النظام السياسي للبلاد.

ومن الممكن الجمع بين الأمرين معا بما يتفق مع الفلسفة والمبادئ الأساسية لحقوق الآن من خلال نظام نيابي يقوم على مجلسين: مجلس يعبر عن مبدأ الصوت الواحد للشخص الواحد، وآخر يقوم على تمثيل متوازن لجميع القوى والمؤسسات والفاعليات المؤثرة في البلاد والتي يجب أخذ مصالحها ورؤاها في الاعتبار.

ورغم أن هذا الحل قد يمثل مفتاحاً مهماً لحل معضلات تطور ديموقراطية صلبه في السودان، إلا انه لا يخلو من مشاكل كبيرة، وخاصة فيما يتعلق بسلاسة عملية اتخاذ القرار في السودان. ويحتاج الأمر إبداعاً قانونياً ودستورياً وسياسياً لضمان فاعلية الحكومة وتوافقها مع المبادئ الديموقراطية ومبادئ حقوق الإنسان، في نفس الوقت.

3- هذا وترجع الجبهة القومية الإسلامية مأزق التطبيق الديمقراطي في السودان إلى عدم الاتفاق حول الخطوط العامة لنظام الحكم، وترى في الالتزام بتطبيق الشريعة الإسلامية الحل الواقي للخروج بالسودان من تلك الحالة، فيذكر د. حسن الترابي، " ولنا في تاريخ السودان عبره فقد جرب الديمقراطية الليبرالية بغير توجه سياسي مجمع عليه، وهكذا عشنا بعد الاستقلال، ثم 17 تشرين الثاني/نوفمبر 1958 أي التجربة الديمقراطية التي تلت سقوط النظام العسكري في تشرين الأول/أكتوبر 1964. وكان نظاما ديمقراطيا تضطرب فيه مذهبيات متباينة في أصولها ليبرالية غربية. وشيوعية شرقية وإسلامية واعية. ودينيه تقليديه، وتختلط بأهواء شخصية وعصبيات قبلية وإقليمية وتاريخية. وكان عاقبة امرنا في كلا الحالين انهيار النظام وانقلابية إلى الضد ولو أننا قد تواضعنا على إطار ديني وقانوني شرعي نجمع عليه ويهدينا في غالب شؤوننا العامة. لإنحصر الخلاف واستحال الاستقطاب المفرط المؤدي إلى الانهيار. ولو تأملنا الخلاف الحزبي في بلد ديمقراطي غربي لوجدناه مؤطراً بحدود. فالفرق بين حزب المحافظين وحزب العمل في بريطانيا مثلا محدود جداً، والفرق بين الديمقراطيين والجمهوريين في أمريكا محدود جدا ولكننا في السودان حين نضل عن الإسلام قادرون على أن نفترق فرقا بيننا مثل بعد روسيا وأمريكا [104].

وتتفق تلك الرؤية بالطبع مع مفهوم الجبهة للديمقراطية والحرية، فالديمقراطية عنده مثلاً. لا تعنى سلطة الشعب المطلقة، بل هي سلطة الشعب وفقا لإحكام الشريعة، فالشعب كله يؤمن بأحكام الشريعة الكلية والفرعية، فإذا وجدت تلك الأحكام سبيلها للتنفيذ الكامل، وسادت على كل أحكام اجتهادية أخرى فأننا نطبق ديمقراطية مباشرة بغير وسيط ولا تقريب.. ترد الشورى أو النيابة إن لزمت فيما تحت نص الشرع من أحكام.. إن قضية البناء الديمقراطي في الإسلام تتصل بل تتحد بقضية البناء الديني عامة في العقيدة والذكر وفى الشعيرة والعبادة وفى الفكر والعلم وفى الأسرة والمجتمع وفى الاقتصاد والمعاملات - كل ذلك عناصر متصلة مترابطة متسقة في نظام الإسلام التكاملي التوحيدي. إن كلمة الإسلام والتوحيد لا اله إلا الله لا يرد عليه التبغيض أو التشقيق فلا يمكن أن تستخرج منها منهجا اقتصاديا نطبقه هو حده معزولا عما يحيط به، أو منهجا للأسرة أو منهجا للعلم أو منهجا للعلاقات الدولية دون سائر المناهج المتواترة في كلمة التوحيد[105].

أما بالنسبة مفهوم الجبهة للحرية فقد سبق أن عرضنا له عند حديثنا عن الهيكل السياسي لنظام الإنقاذ.

4- ويطرح البعض رؤية مغايرة، لتحليل أزمة الديموقراطية في السودان، وهى رؤية تركز على معضلة الهوية في السياسة السودانية. فانفجار الصراعات

العرقية،وخاصة التمرد المسلح في الجنوب، عادة ما يضعف النظام الديموقراطي، ويمهد الطريق لسقوطه. فوفقاً للسيد / احمد إبراهيم دريج أحد قادة التحالف السوداني الفيدرالي الديموقراطي" فإن الخلافات حول شكل الحكم أو أي اختيار آخر يجب أن تكون تالية في الأهمية للتوافق على وجود دولة والانتماء لها. " ولن تكون هناك دولة إلا إذا كان أبناؤها قد ارتضوا الانتماء لهذه الدولة... وفي الجنوب الأخوة هناك لا يحاربون لأنهم يريدون ديموقراطية، ولا يحاربون لأنهم يريدون التنمية، ولكنهم يحاربون لإثبات أنهم سودانيون أم لا، السؤال هو: من هو السوداني؟"[106].

وهنا قد يثور الخلاف حول الفلسفة الكامنة وراء هذا التحليل. غير أن الأمر الذي يجب حسمه هو ما إذا كان من الممكن تحقيق وضمان المساواة الكاملة بين المواطنين أمام القانون بغض النظر عن أي تصنيف تعسفي لهم. وجوهر المشكلة في هذا الصدد هو ما إذا كان من الممكن إقناع الساسة والجماهير الشمالية- وبصفة أخص جماهير الطبقة الوسطى هناك بأن الجنوبيين هم شركاء كاملون لهم في الدولة السودانية: بدءاً من تعريف هويتها، وهيكليتها والضوابط القانونية والفعلية القائمة على حق المساواة التامة فيما يتعلق بأدائها.

والواقع أنه لا يمكن عزل تكوين الدولة، وديموقراطية نظام الحكم عن هذه الأسئلة الجوهرية. فطالما أن جماهير ونخب الشمال تعتبر السودان دولتها الخاصة هي، من حيث تعريف الهوية والقيم السياسية والثقافية الجوهرية مثلما يعبر عن ذلك النظام العسكري/الشمولي الراهن، فإننا نكون لا فقط أمام حالة استبعاد للجنوبيين، وإنما نكون أيضا أمام حالة استعمار داخلي، لا يمكن أن يدوم إلى الأبد مهما انعقدت الغلبة العسكرية للشماليين. كما أن الدولة الواحدة لا تستطيع أن تعرف هويتها ووظيفتها الثقافية على نحو يتنافس فيه أكثر من نظام ثقافي وديني. ففي افضل الأحوال تتحول هذه الدولة الوحيدة إلى نوع من "الكومنولث".

ومن المحتمل أن يشكل هذا المفهوم الأخير مفتاحاً لحل إشكالية الصراع حول هوية الدولة السودانية على الأمد الطويل، إذا فشل الحل القائم على دولة ديموقراطية علمانية وفدرالية.

فإما أن تنأى الدولة بنفسها عن أن تكون تعبيراً عن هوية وثقافة جماعة ما -مهما كانت لها الأغلبية العددية- وأن تعرف ذاتها بالتالي باعتبارها دوله كل المواطنين، حيث يتعايش في ظل قانونها المحايد ثقافياً كل الثقافات والأجناس والأديان. وإما أن تتحول إلى نوع من الكومنولث يسعى للتنسيق بين دول شبه مستقلة عن بعضها البعض بالتفاعل الحر في مجال معين للمصالح المشتركة.

الاختيار الأول يدعو إلى الأخذ بالشكل الفدرالي وعلى المستوى الفدرالي قد يتكون مجلس رئاسة يضم شخصيات شمالية وجنوبية. كما ينشأ إلى جانبه مجلس

(شيوخ) تمثل فيه فعاليات إقليمية وثقافية ومؤسسية تقليدية وحديثة، في مقابل مجلس آخر (للنواب) ينتخب انتخاباً حراً مباشراً على أساس مبدأ الصوت الواحد للشخص الواحد.

أما الاختيار الثاني الذي قد يكون هو الأخير الذي يضمن السلام في السودان فيقوم على ما يزيد بالديموقراطية المشتركية وفي إطار هذا النموذج يتحول المركز إلى إطار للتفاهم والتفاوض حول المصالح المشتركة بين وحدات سياسية شبه مستقلة فيما يتصل بقوانينها الداخلية.

**ثالثاً: حتمية الجمع والتركيب بين الاجتهاد الفقهي والاجتهاد المدني:**

يطرح صعود الجبهة القومية الإسلامية الوحيدة إلى سدة الحكم في السودان تحديات وإشكاليات كثيفة على فكر حقوق الإنسان في السودان. ويصدق نفس الأمر بالنسبة للعالم العربي ككل الذي تمور في أحشائه تيارات متعددة إسلاموية وسلفية. وحتى لو سقط نظام الحكم العسكري/الشمولي الراهن فسوف تبقى مؤثراته الايديولوجية ونواتج عملية إعادة التثقيف السياسي التي تلقتها الطبقة الوسطى الشمالية على أيدي –ووفق فكر ورؤى– الجبهة الإسلامية. وحتى في إطار نظام ديمقراطي، سوف تظل هذه المؤثرات ذات قيمة كبيرة في فهم دوافع وتوجهات جانب مهم من هذه الطبقة، ومن المجتمع الشمالي بوجه عام.

ويتمثل جوهر هذه الإشكاليات في أن الجبهة القومية الإسلامية قد نجحت في حصر وتوجيه المشاعر الدينية لقطاع مهم من الطبقة الوسطى الحديثة على نحو يمثل أساساً عاطفيا عميقاً وشديد الحدة والكفاحية لتفسيرات محددة للشريعة الإسلامية تتناقض مع مبادئ جوهرية للقانون الدولي لحقوق الإنسان، بل وللعقلانية والإنسانية بشكل عام.

وتكمن الجذور الحقيقية لهذه الإشكالية لا في التعارض بين الدين الإسلامي والحضارة التي أقيمت عليه من ناحية، وفكر وفلسفة حقوق الإنسان من ناحية أخرى. ففي تقديرنا أن الإسلام كدين وحضارة يعد أحد المصادر التاريخية الكبرى لكثير من مبادئ حقوق الإنسان. وإنما تكمن هذه الجذور في حقيقة الركود الاجتماعي والثقافي الممتد لما لا يقل عن سبعة قرون كان من المحتم أن تقود إلى ركود في الفقه والثقافة. فطالما كانت الحضارة العربية والإسلامية مزدهرة أظهر الفكر حيوية شديدة في كافة فروع المعرفة: المدنية والدينية، وتطور الفقه تطوراً بارزاً لكي يقترب من معاني المساواة والعدالة.

ويعد مشروع الحداثة وحركة التنوير العربية المطروحان على مائدة البحث منذ الربع الأخير من القرن التاسع عشر بداية لحركة إحياء وتحديث فقهي في نفس

الوقت. غير أن عملية تحديث وإحياء الفقه على أساس من مجمل إنجازات الحضارة العربية في الفلسفة وعلم الكلام والتشريع، وعلى أساس من مكتسبات الحداثة في نفس الوقت قد عانت نكسة خطيرة، خاصة في عقدي السبعينات والثمانينات، وذلك على أيدي المحرضين السياسيين الذين قادوا حركات متطرفة باسم الإسلام. وقد انصرف هم هذه الحركات على الاحتجاج على الاغتراب الثقافي والتمرد الاجتماعي والانتكاس السياسي للعرب في الساحة الدولية، غير أنهم لم يهتموا مطلقا تقريباً بتجهيز عقل الأمة لإبداع بديل عقلاني وإنساني قادرا على متابعة مشروع الحداثة وتجاوزه في اتجاه أكثر إنسانية وأكثر توافقا مع روح الدين الإسلامي.

وفى هذا السياق يبرز التعارض بين المنظومة الفقهية التي يعيد إنتاجها محرضون سياسيون لا علماء وفلاسفة وفقهاء إسلاميون عظام حقاً من ناحية وفلسفة ومبادئ حقوق الإنسان، من ناحية أخرى. غير أن هذا الوضع يعد خيانة حقيقية لروح الإسلام ومشروعه كما فهمه العرب القدماء والنخبة المثقفة من العرب المحدثين أيضاً. ذلك أن النكسة التي سببها هؤلاء في الفكر الفقهي الإسلامي إنما تجعل الإسلام عاجزاً عن اللحاق بـ وتجاوز المثل العليا التي يجسدها القانون العالمي لحقوق الإنسان وتجاوزه تشريعاً وحماية وإخصابه بالإبداع في مجال التنظيم الاجتماعي والسياسي.

وهكذا نستطيع أن نستنتج قيمة الاجتهاد الفقهي من زاويتين: الأولى عامة تخص حتمية إبداع تركيبة ثقافية ملهمة تستقى من الإسلام ومنجزات الحداثة معاً. والثانية خاصة، وتنصرف إلى تحرير الطبقة الوسطى الحديثة في العالم العربي ككل، من الانتكاسة العقلية والأخلاقية التي أدى إليها التحريض السياسي المحروم من العلم الديني الحقيقي.

والحقيقة هي أننا أيضاً نحتاج إلى اجتهاد مماثل في مجال الفكر القانوني والسياسي المدني. فرغم أن فلسفة ومبادئ حقوق الإنسان هي تجميع وتركيب لمثل إنسانية رائعة بحثت عنها كل الحضارات فإنها لا تطبق نفسها بنفسها. فهي تحتاج لصياغات مبدعة لدى التجسيد التاريخي المحدد لها في تشكيلات اجتماعية وثقافية بعينها. وهنا أيضاً لا يفتقر الفكر العربي لميراث يستطيع البناء عليه وتنميته. فقد أمكن لأجيال متلاحقة من القانونيين والمفكرين العرب تطويع معطيات الفكر القانوني والسياسي الذي وظف حصيلة الحداثة الغربية للحاجات والظروف الخاصة لعديد من المجتمعات العربية.

ومثلت الفلسفة الإسلامية وميراث الفقه الإسلامي مصادر مهمة وملهمة في عملية التركيب والتطويع هذه. غير أن هناك انقطاعات هامة عطلت المجرى الحي لهذا

المشروع، وهى انقطاعات تسببت عن الجانب التسلطي في التجربة السياسية الحديثة لأكثرية الأقطار العربية.

ويبدو أنه سيكون مستحيلاً تطوير صياغات لها مصداقية وقدرة على الدعم الذاتي للديموقراطية في المجتمعات العربية بدون تحقيق لقاء خصب بين الاجتهاد في المجال الفقهي، والاجتهاد في المجال القانوني والسياسي المدني. وبدون مثل هذا الاجتهاد سيكون من الصعب للغاية إعادة اجتذاب الطبقة الوسطى في السودان وفى كثير من الأقطار العربية إلى مشروع كبير للنهضة والحداثة تكون حقوق الإنسان أحد أهم تعبيراتها ومكوناتها.

**رابعاً: تأمين نضال حقوق الإنسان**

في ظل البطش العسكري والشمولي، والهستريا السياسية والأيديولوجية التي تستوعب قطاعاً هاماً من الطبقة الوسطى في السودان، ليس هناك رقعه مأمونة لنضالات حقوق الإنسان في هذا البلد، حتى هذه اللحظة على الأقل.

وبسبب هذا الطابع الباطش تم تفريغ السودان من عدد هائل -ربما يكون الأكثرية- من المناضلين الديموقراطيين ومناضلي حقوق الإنسان. وفى رأينا أنه قد يكون ذلك إحدى أهم الانتكاسات التي ألمت بحركة حقوق الإنسان، والتي قد تترك آثاراً طويلة المدى على فعالية النضال الحقوقي في هذا البلد. ومما لا شك فيه أن النزوح الجماهيري للمناضلين الديموقراطيين ومناضلي حقوق الإنسان والفاعليات السياسية المدنية والشعبية عموماً من السودان هو أحد الأشكال الخاصة للإحتجاج على الانقلاب العسكري والنظام الشمولي الذي أقامة منذ عام 1989.

غير أن هذا الشكل الخاص للاحتجاج هو سلاح ذو حدين. وبالقدر الذى ساهم في الكشف عن الانتهاكات الجسيمة للحقوق الديموقراطية ولحقوق الإنسان في السودان، فإنه حرم حركة حقوق الإنسان والحركة الديموقراطية من قياداتهما المجربة، وترك الشعب السوداني منفرداً تحت التأثير الطاغي لدولاب الدعاية الشمولي، في كافة المجالات.

ولم يكن هذا الاعتبار السلبي غائباً عن وعى المناضلين السودانيين من أجل الديموقراطية وحقوق الإنسان في السودان. غير أن هذه الضريبة الباهظة ربما بدت لهم مبررة تماماً بالنظر إلى الانطباع السائد بينهم بأن النظام العسكري الشمولي لن يكون له مستقبل ممتد زمنياً في البلاد.

وقد صار من الواضح بعد خمس سنوات من إنشاء هذا النظام أنه -رغم تناقضاته وفظائعه- قد يعمر طويلا، ولفترة لا يمكن تحديدها سلفا، مما بات معه مناضلو الديمقراطية وحقوق الإنسان في السودان أسرى تناقض محكم يصعب حله.

فمن ناحية تبدو عودتهم الطوعية لاستئناف المسار الطبيعي لنضالاتهم نوعاً من التسليم بوضع شديد الصعوبة يجعلهم عملياً أسرى للنظام العسكري الشمولي، بما يصل إلى تعريض حياتهم للخطر، أو في الحد الأدنى تمكين النظام من التلاعب بأمنهم الشخصي، وأمن عائلاتهم ورفاقهم، هذا إلى جانب الإعاقة الهيكلية لفاعليتهم وسط المجتمع السوداني.

ومن ناحية أخري، فإن استمرار وضع المنفى الطوعي أو الإجباري للمناضلين من أجل الديموقراطية وحقوق الإنسان يفضي في الحد الأدنى إلى عزلهم عن المجتمع السوداني وأجياله الجديدة التي يسهل للنظام استيعابها أيديولوجيا في ظروف الغياب التام للتعددية. كما أن هذه العزلة قد تحيل هؤلاء المناضلين إلى وضع الاعتمادية على القوى الديموقراطية الدولية ومع امتداد المدى الزمني لبقاء النظام، يجب طرح مهمة إعادة تأسيس حركة ونضال حقوق الإنسان داخل السودان، وليس خارجة فقط. ويعنى ذلك الدعوة في نهاية المطاف إلى عودة عديدين من المناضلين ذوى الخبرة، وتنمية مناضلين جددا من الأجيال الشابة.

وتطرح تلك المهمة بدورها مسألة تأمين نضالات حقوق الإنسان من البطش البوليسي والشمولي في السودان. ومن الممكن أن تلعب الضغوط الدولية دوراً مهما في تأمين هذه النضالات. كما يستلزم الأمر إبداع أشكال خاصة للعمل الحقوقي. وقد تتنوع هذه الأشكال بدءاً من العمل السري على النحو الذي تضطر الظروف السياسية حركات حقوق الإنسان إليه في بعض الدول العربية (سوريا-السعودية) وإنتهاءاً بالتصدي الشجاع والعلني لانتهاكات حقوق الإنسان حتى لو أدى ذلك إلى الإضرار بالأمن الشخصي للمناضلين. فمما لاشك فيه أن نضال حقوق الإنسان يحتاج إلى صنع أمثلة -وربما ميراث- من البطولة والتضحية والشهادة على النحو الذي يحتاج سجله مثلاً المناضل السوداني والمفكر الإسلامي الكبير محمود طه الذي أعدمته السلطات السودانية في ظل رئاسة جعفر النميرى.

### 3- هياكل وأشكال نضالات حقوق الإنسان في الظروف الراهنة للسودان:

في ظروف البطش البوليسي والشمولي يكاد يكون من المستحيل اتخاذ نضالات حقوق الإنسان شكلاً مؤسسياً جامعاً وموحداً في هيكل واحد مثل منظمه ذات اختصاص شامل في الدفاع عن هذه الحقوق.

فحتى لو تسامح النظام العسكري/الشمولي مع وجود مؤسسة من هذا النوع، فغالباً ما يكون ذلك بقصد تحقيق مصالح سياسية معينة ويكون الاعتراف أو التساهل معها في حدود الوفاء بهذه المصالح، مثل تطويق واحتواء نضال حقوق الإنسان، وإجبار هذه المؤسسة بشتى صور التلاعب على "التعاون" مع النظام.. الخ.

وقد يكون من الأفضل بكثير هو نشر فعاليات النضال الحقوقي جغرافياً وموضوعياً. فمن الناحية الموضوعية، يجب اتخاذ أشكال النضال المناسبة لكل قضية أو مهمة. ويمكننا بصورة عامة أن نميز بين الاطروحات والقضايا الجوهرية التالية، بحسب طبيعتها وما تنتجه من أشكال خاصة للنضال الحقوقي.

**أولاً: منظمة للدفاع عن الحق في التطور السلمي العادل:**

يمثل النضال من أجل السلام مكانة سامية بين منظومة قيم حقوق الإنسان وفلسفتها. وتتعاظم قيمه هذا النضال لأن الحرب والحرب الأهلية بصورة خاصة هي أعظم مصدر لانتهاك الحق في الحياة، وهى كذلك البيئة الأسوأ بالنسبة كافة الحقوق الأخرى، وخاصة بالنسبة للظروف السياسية والأيديولوجية والثقافية في أكثرية البلاد العربية والأفريقية.

ويعد الموقف من الحرب (الأهلية) أحد أهم الفوارق بين "توجهات النضال السياسي الديموقراطي، ونضال حقوق الإنسان. فقد تطرح القوى الديموقراطية أشكالاً مختلفة من النضال العنيف مثل الانتفاضة المسلحة. ومن وجهة النظر الفلسفية والأخلاقية، فحركة حقوق الإنسان لا تدين كل صور العنف الثوري بالضرورة ولكنها لا تفضله حتى كأداة من أدوات التغيير المواتي لحقوق الإنسان ومن هنا فإن الدعوة للسلام تعد أحد أهم تقاليد نضالات حقوق الإنسان.

ونحن نعتقد أن حركة حقوق الإنسان في السودان يجب أن تولى عناية خاصة بالدعوة إلى السلام العادل في السودان. وهناك ثلاثة مكونات أو مستويات رئيسية لهذه الدعوة، وهى :

أ- الدعوة لإنهاء الحرب الأهلية في الجنوب بوسائل تفاوضية من أجل إقرار السلام العادل والذي يستجيب للحد الأدنى من مطالب الجنوبيين في المساواة والاستقلال الذاتي.

ب- الدعوة لحل الخلافات والصراعات السياسية بين القوى الشمالية -بما في ذلك القوى الديموقراطية والسلطة الحاكمة- حلاً سلمياً، واتخاذ النضال من أجل الديموقراطية طريقاً سلمياً مع تأمين الاعتراف بالحريات الأساسية لجميع المواطنين وجميع من يعيشون على أرض السودان.

جـ- معالجة النتائج الكارثية للحرب الأهلية من خلال مداخل إنسانية وسياسية ملائمة، وبصفة خاصة تأمين حق اللاجئين في العودة وضمان إعادة التوطين إلى مناطقهم الأصلية في إطار ظروف حياة ملائمة.

ويتخذ هذا النضال أشكالا شتى للدعوة السلمية، ومن الممكن بل وقد يكون من الضروري أن تلعب حركة حقوق الإنسان في السودان دور الوساطة بين الفرقاء الأساسيين للصراعات المسلحة في السودان.

**ثانياً : منظمة للدفاع عن الحق في حرية التعبير السلمي:**

إننا نفرد أهمية خاصة لهذا الحق من بين جميع الحقوق الأخرى للإنسان والمتضمنة في الشرعية الدولية لحقوق الإنسان. ويعود ذلك إلى كونها بؤرة مهمة تلتقي عندها بعض الاعتبارات العملية والحقوقية. فهي تمثل حداً أدنى يمكن التفاوض بشأنه لتأمين عودة أعداد كبيرة من العناصر الديموقراطية والمناضلين الحقوقيين. وهذا الحق يفترض ضمناً اعتراف سلطة الحكم بحق هؤلاء المناضلين في العودة إلى وظائفهم – وخاصة في الجامعات والمعاهد التعليمية– ومراجعتها بشأن الفصل التعسفي وكذلك إنهاء الاعتقالات التعسفية وممارسة الاختطاف (الاختفاء القسري) والتعذيب والنفي فالهدف الأساسي عن جعل حق التعبير السلمي الحر كحد أدنى في أي موقف تفاوضي مع الدولة الشمولية هو إعادة زرع وتجذير مناضلي حقوق الإنسان في السودان في البيئة السودانية من جديد.

ويتضمن الحق في التعبير السلمي بشكل رئيسي إعادة التعددية الفكرية إلى الحياة في السودان، حتى لا ينفرد النظام القائم بالتمكن من عقول الأجيال الشابة في البلاد. ومن خلال إعادة تقنين الحق في التعبير السلمي يمكن إفراز عديد من أشكال النضال السلمي، وخاصة في مجال الإبداع الفكري اللازم لتعزيز نضالات حقوق الإنسان في السودان سواءاً في المجال الفقهي والشرعي أو في المجال المدني والوضعي.

**ثالثاً: منظمات لحقوق النوعية، والحقوق الاقتصادية والاجتماعية:**

وحتى في إطار الهيمنة الشمولية ذات الإسناد الديني، هناك مجال معقول لطرح جوانب معينة من قائمة اهتمامات حقوق الإنسان، دون الاصطدام المباشر والعنيف مع سلطة الحكم. ومن أهم هذه الجوانب حقوق الأقليات الدينية وحقوق العجزة والأطفال والمعوقين، وأقصى درجة ممكنة من الاعتراف بحقوق المرأة. ويندرج تحت هذه القائمة أيضا الحقوق الاقتصادية والاجتماعية ومن الممكن التقدم بالنضالات الحقوقية في المجال الاقتصادي والاجتماعي حتى في إطار النظام القائم، وفي حدود الحياد السياسي للدعوة إلى هذه الحقوق.

**رابعاً: قائمة الحقوق الأخرى، وخاصة المدنية والسياسية:**

يقع مجال كبير جداً للحقوق المتضمنة في الشرعة الدولية لحقوق الإنسان تحت طائلة عقوبات القانون الشمولي المستحدث في ظل النظام العسكري/الشمولي في السودان. ولذلك فقد يكون من الممكن تأجيل الصدام المباشر من داخل السودان حول بعض هذه الحقوق إلى مرحله تتحسن فيها الظروف السياسية، وخاصة على الصعيد الجماهيري. ومن المتوقع بعد فترة معينه من الثورة الشمولية أن تتراخى القبضة الأيديولوجية للنظام ونخبته السياسية على الجماهير بحيث يصير من الممكن إجراء حوارات مكثفة أو واسعة النطاق حول هذه الحقوق، وحول شرعية حجبها من قبل النظام الحاكم.

ولا يمنع ذلك بالطبع اضطلاع جماعات صغيرة حسنة التنظيم أو مؤمنة على نحو كاف من القيام بمدى معين من الأنشطة التقليدية لنضالات حقوق الإنسان مثل كتابة التقارير، وتقصى الحقائق والمساعدة القضائية.. الخ وحيثما يكون من الضروري، من الممكن أن نتصور صداماً مباشراً حول قضايا الحريات والحقوق الأساسية من خلال فعاليات فردية أو جماعات صغيرة، حتى لو أدى ذلك إلى تضحيات كبيرة. غير أنه من الأفضل أن تنبثق هذه المبادرات الشجاعة عندما يكون من الممكن أن تحقق الدعوة كفاء إتصالية كبيرة مع قطاعات جماهيرية واسعة النطاق، بحيث تضرب أمثلة فارقة للنضال الحقوقي، قد تلهم الخيال الجماهيري أو توقظ ضمير قطاعات مؤثرة من النخبة المثقفة في البلاد.

ويمكننا أن نتصور نظرياً نقطة من الزمن يمكن عندها التفاوض مع النظام الحاكم حول مجموعة من الإجراءات التي تؤمن هذه الأشكال المحددة لنضال حقوق الإنسان. ونعتقد أن تكثيف الضغط الدولي يساعد كثيرا في الوصول سريعا إلى هذه النقطة.

# مصادر وهوامش


1. السودان: الحكومة العسكرية بعد عام من تسلم السلطة، منظمة العفو الدولية،AFR 50/10/90، يوليو 1990.
   - تخريب المجتمع المدني وقمع حرية التنظيم في السودان عرض لتقرير صادر عن المادة19، الاتحادي الدولية 1993/10/19.
   - تقرير عاجل عن حالة حقوق الإنسان في السودان: دعوة لمراجعة النفس قبل الأوان، 1989/10/28،المنظمة العربية لحقوق الإنسان نشرة خاصة.
2. مجالس العسكر في السودان، الوسط 1993/10/25.
3. حيدر طه، الأخوان والعسكر: قصة الجبهة الإسلامية والسلطة في السودان، ص267 وما بعدها، مركز الحضارة العربية،القاهرة،1993.
4. عبد العزيز خالد، المؤسسة العسكرية والسلطة، الديمقراطية في السودان: البعد التاريخي والوضع الراهن وآفاق المستقبل ص 277 وما بعدها، القاهرة، مركز الدراسات السودانية، 1993.
   - سالم أحمد سالم، البحث عن اتجاهات حكومة البشير، لندن، الفرسان، 1989،7/22.
5. مجدي أحمد حسين، السودان يشهد أعمق ثورة اجتماعية في تاريخه، الشعب 1994/5/2.
   - راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص82، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1993.
   - تقرير الأمة في عام 1412هـ، ص 182، القاهرة، مركز الدراسات الحضارية، 1993.
   - طلعت رميح، مستقبل السودان: أزمة الحكم أزمة الجنوب أزمة هوية، ص131 ومابعدها، القاهرة، دار الطباعة الحديثة، 1994.
6. راجع في هذا الصدد: محمد أبراهيم خليل، تجربة السودان الديمقراطية المحنة الراهنة الأمل والمستقبل، عمرو محمد عباس، ديمقراطية السودان منذ الاستقلال وحتى إعلان نيروبي، ورافائيل ك. بادال، قيود النظرية والممارسة الديمقراطية في السودان، في الديمقراطية في السودان: البعد التاريخي والوضع الراهن وآفاق المستقبل ص17 وما بعدها، مصدر سابق.
   - منصور خالد، النخبة السودانية وادمان الفشل الجزء الثاني ص127 وما بعدها، القاهرة، دار الأمين للنشر والتوزيع، 1993.
   - حيدر طه، مصدر سابق، ص195 وما بعدها.
7. نذير بعلبكي، السودان: دوامة الحروب والسلام الضائع، الفرسان، لندن، 1990/5/5.
8. محجوب إبراهيم حسن، التشريع والتطور الديقراطي في السودان (حتى مايو 1969)، الديمقراطية في السودان: البعد التاريخي والوضع الراهن وآفاق المستقبل ص86، مصدر سابق
9. سالم أحمد سالم، مثلث الأومات السودانية، لندن، الفرسان، 1989/7/15.
10. منصور خالد، مصدر سابق، الجزء الأول ص75 ومابعدها والجزء الثاني ص11 ومابعدها.
11. الإنقلابات العسكرية السودانية، الحياة، 1993/4/4.
12. حيدر طه، مصدر سابق، ص303 وما بعدها.

13. عبد الملك عوده، مستقبل جنوب السودان بين وحدة الدولة والانفصال، القاهرة، الساسة الدولية، يونيو 1992.

14. الأخوان والعسكر، مصدر سابق، ص239.

15. حوارمع وزير الطاقة السوداني صلاح الدين كرار، مجلة الاقتصاد والأعمال، ديسمبر1993.

- البشير. نسعى لبناء دولة نموذجية، الشعب، 1994/4/11.
- البشير. يهاجم الحزبيين ويؤكد تمسكه بالشريعة، الحياة، 1993/10/30.
- عادل حسين، الأرض والسماء تهتزان يوميا بالتهليل والتكبير في كل أنحاء السودان، الشعب،1993/12/17.
- عادل حسين، حضرت مؤتمرا ورأيت فيه كل ما يجري في السودان، الشعب، 1993/12/24.
- عادل حسين، لنتعلم من مناهج الاصلاح، الشعب، 1992/8/21.

16. الحركة الإسلامية في السودان ص107، الكويت، دار القلم، (د.ت)، خطاب حسن الترابي في المؤتمر الثاني للجبهة القومية الإسلامية بالخرطوم في 1988/1/14.

17. خالد الكد، السودان بين القومية والوطنية والعنصرية، الحياة، 1993/11/10.

- السيد فليفل، القوى الخارجية والاتجاهات الإقليمية في السودان: دراسة تاريخية، القاهرة، مركز الحضارة العربية، 1990.

18. البدو. الشرق الأوسط،1994/1/10.

19. لمزيد من المعلومات راجع:

- محمد محمود الصياد ومحمد عبد الغني سعودي، السودان: دراسة في الوضع الطبيعي والكيان البشري والبناء الاقتصادي، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية (د.ت).
- أبو القاسم حاج حمد، السودان المأزق التاريخي وآفاق المستقبل، بيروت، دار الكلمة للنشر،1980.
- زكي البحيري التطور الاقتصادي والاجتماعي في السودان: من الأزمة العالمية حتى الاستقلال، مكتبة النهضة المصرية، 1987.
- نعوم شقير، تاريخ السودان القديم والحديث، القاهرة، مطبعة المعارف (د.ت).
- عبد الملك عوده، مصدر سابق.

20. الحركة الإسلامية في السودان، مصدر سابق ص38، حوار صحفي أجراه محمد هاشمي الحامدي في صيف 1987.

21. يعالج المبحث الثاني من هذه الدراسة خصوصية انتهاك حقوق الإنسان في الجنوب على يد نظام "الإنقاذ".

22. حول النتائج التفصيلية لكافة الانتخابات السودانية راجع: محمد إبراهيم طاهر، تاريخ الانتخابات البرلمانية في السودان، الخرطوم، بنك المعلومات السوداني،1986.

- حيدر طه، مصدر سابق ص 173 ومابعدها.
- الصادق المهدي. الديمقراطية في السودان عائدة وراجعة. مصدر سابق.

23. مؤتمر الأمم المتحدة للتجارة والتنمية، أقل البلدان نموا تقرير 1990، نيويورك، منشورات الأمم المتحدة، 1990.

24. حول مواقف ورؤي القوي الحديثة راجع: التيجاني الطيب، شهادة الحزب الشيوعي، وأمين مكي مدني، القوي الحديثة ومستقبل الديمقراطية في السودان، الديمقراطية في السودان: البعد التاريخي والوضع الراهن وآفاق المستقبل، مصدر سابق ص253 ومابعدها، ص451 ومابعدها.

- منصور خالد، مصدر سابق الجزء الأول ص116 ومابعدها.
- قبل عودة الحزب الشيوعي إلى التخفي: الحزب الشيوعي السوداني الماضي والحاضر واحتمالات المستقبل. الوسط،1993/3/28.
- تاريخ القوى الحديثة هو تاريخ الصفع على الخدين. الاتحادي، 1994/1/11.
- القوى الحديثة ودعوتها. الاتحادي،1993/12/21.

25. حول العلاقات بين الجبهة والمؤسسة العسكرية ودورها في تسيير أمور الحكم، راجع:

- كمال حامد، عناصر جبهة الترابي متغلغلون في أجهزة الدولة والسفارات، الوسط، 1993/2/1.
- تنحية العسكر في الخرطوم، الوسط، 1993/10/25.
- الخرطوم: نصف الحكومة للجبهة، الحياة،1993/11/1.
- السير سيد أحمد، هل أصبح الترابي مجرد رمز، الشرق الأوسط، 1994/4/11.
- زين العايدي صالح، منهجية الممارسة في الاتجاه الإسلامي: عثمان طه نموذجا، الاتحادي الدولية، 1993/7/20.
- حيدر عبود، الخرطوم: المعارضة الشبابية تتصدى لفساد الشيوخ في الجبهة الإسلامية، الوطن العربي، 1994/6/3.
- لقاء مع محي الدين عثمان عضو المكتب السياسي في الحزب الاتحادي، ولقاء مع د. غازي صلاح الدين وزير الدولة للشؤون السياسية. قضايا دولية ص41 ومابعدها، (د.م)، (د.ن)، 1993/8/2.
- عثمان ميرغني، تصريحات الترابي ومأزق الحكم، الشرق الأوسط، 1994/1/13.
- معاوية يس، همس السودانيين والحديث الذي يتداوله الإسلاميون: مستقبل الجبهة الإسلامية" والصراع بين جيل "المجموعة الحاكمة، الحياة، 24 و 1993/11/25.
- عفاف زين، من يحكم السودان، الوسط، 1993/12/1.

26. راجع: التيجاني الطيب، مصدر سابق ص451 ومابعدها.

- منصور خالد، مصدر سابق الجزء الأول ص367 ومابعدها.

27. حقوق الإنسان في الوطن العربي، تقرير المنظمة العربية لحقوق الإنسان عن حالة حقوق الإنسان في العالم العربي 1990 ص74، القاهرة، دار المستقبل العربي، 1990.

28. منظمة العفو الدولية، تقرير عام 1990 ص146.

- تخريب المجتمع المدني وقمع حرية التنظيم في السودان، مصدر سابق.

29. تخريب المجتمع المدني وقمع حرية التنظيم في السودان، مصدر سابق.

- حقوق الإنسان في الوطن العربي، تقرير المنظمة العربية لحقوق الإنسان عن حالة حقوق الإنسان في العالم العربي 1995 ص125، القاهرة، دار المستقبل العربي، 1995.

30. راجع علي سبيل المثال:

- حالة حقوق الإنسان في السودان، تقرير للمقرر الخاص للجنة حقوق الإنسان في السودان السيد تاسير بيرو، 18 نوفمبر 1993، الجمعية العامة للأمم المتحدة A/48/601.
- راجع مرافعة الدفاع عن المتهمين في قضية التفجيرات الاتحاد في 1994/5/17، 1994/5/4.

- حقوق الإنسان في الوطن العربي، تقرير المنظمة العربية لحقوق الإنسان عن حالة حقوق الإنسان في العالم العربي 1991 ص113، القاهرة، دار المستقبل العربي، 1991.

31. حقوق الإنسان في الوطن العربي، تقرير المنظمة العربية لحقوق الإنسان عن حالة حقوق الإنسان في العالم العربي 1990 ص80، مصدر سابق.

32. سياسة نظام حزب الجبهة نحو: القوات المسلحة خاصة والقوات النظامية عامة قوات الدفاع الشرعي، استحداث موضوع الجهاد في القضايا الاقليمية، ورقة مقدمة من القيادة الشرعية للقوات المسلحة، ورشة عمل حول أوضاع حقوق الإنسان في السودان، القاهرة، المنظمة السودانية لحقوق الإنسان، 16:17 نوفمبر1992.

- حوار مع الفريق عبد الرحمن سعد، الوسط، 1993/3/8.
- محجوب التيجاني، قوات الأمن، الاتحادي، 22 و1993/6/29 و1993/7/6.

33. مقابلة مع د. أمين مكي مدني، الوفد، 1994/1/16.

34. حقوق الإنسان في الوطن العربي، تقرير المنظمة العربية لحقوق الإنسان عن حالة حقوق الإنسان في العالم العربي 1990 ص80، القاهرة، مصدر سابق.

35. حقوق الإنسان في الوطن العربي، تقرير المنظمة العربية لحقوق الإنسان عن حالة حقوق الإنسان في العالم العربي 1991 ص118 ومابعدها، مصدر سابق.

36. السودان أنماط من القمع، منظمة العفو الدولية،، فبراير1993، رقم الوثيقةAFR 54/06/93.

- تخريب المجتمع المدني وقمع حرية التنظيم في السودان، مصدر سابق.

37. حقوق الإنسان في الوطن العربي، تقرير المنظمة العربية لحقوق الإنسان عن حالة حقوق الإنسان في العالم العربي 1995 ص137 ومابعدها، مصدر سابق. للاطلاع على المزيد من التفاصيل راجع:

- اتهام صحافي سوداني بممارسة نشاطات مشبوهة ضد الدولة. الشرق الأوسط،1994/4/1.
- بيان غاضب من رئاسة الجمهورية. الشرق الأوسط،1994/4/5.
- لأنها كشفت الفساد والنهب المسلح في العاصمة. الحياة، 1994/4/5.
- سلطات الأمن تقتحم منزل ناشر لمصادرة ممتلكاته. الشرق الأوسط،1994/4/6.
- السير سيد أحمد. هوامش على قضية سودانية. الشرق الأوسط،1994/6/6 .

38. حقوق الإنسان في الوطن العربي، تقرير المنظمة العربية لحقوق الإنسان عن حالة حقوق الإنسان في العالم العربي 1991 ص118 ومابعدها، مصدر سابق.

39. المصدر السابق ص121 ومابعدها.

- حقيقة الصراع بين المحامين وسلطات الجبهة القمعية. الاتحادي،3/30، 1993/4/6.
- تخريب المجتمع المدني وقمع حرية التنظيم في السودان، مصدر سابق.

40. راجع: نص قانون نقابات العمال الصادر عام 1992، ونص اتفاقية الحريات النقابية وحماية حق التنظيم النقابي الصادر عن منظمة العمل الدولية عام 1948. أرشيف مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان.

41. كمال حامد، مصدر سابق.

- معاوية يس، سياسة تجييش الشعب قد تنقلب على صانعيها، الحياة، 1993/12/7.
- الترابي يسعى لمركز الحبر الأعظم للمسلمين في العالم، الوطن العربي، 1994/2/25.

42. حيدر طه، مصدر سابق، ص309.

43. مقابلات مع عدد من الباحثين والصحفيين الذين زاروا الخرطوم عدة مرات خلال حكم الإنقاذ، وعدد من السودانيين المقيمين أو الذين مروا بالقاهرة خلال الأشهر الأولى من عام 1994.

44. حيدر إبراهيم، صياغة الإنسان السوداني، الحياة، 1994/11/13.

- خالد المبارك، إعلان الدولة العظمي، الحياة، 1994/2/17.
- زين العابدين صالح، الاستراتيجية الإعلامية للجبهة الإسلامية، الاتحادي، 1993/3/16.

45. خالد المبارك، مصادرة الماضي على الحاضر في تأويل خاطئ، الحياة، 1994/2/3.

- معاوية يس، مصدر سابق.

46. أعلام الإنقاذ بين الواقع والطموح والتحديات, قضايا دولية ص24، مصدر سابق.

47. المصدر السابق.

48. عادل حسين، الأرض والسماء تهتزان يوميا بالتهليل والتكبير في كل أنحاء السودان، مصدر سابق.

- زين العايدي صالح، مصدر سابق.
- زين العابدين أحمد محمد، التركيبة السودانية يصعب اختزالها، الاتحادي،1993/7/13.

49. عادل حسين، حضرت مؤتمرا ورأيت فيه كل ما يجري في السودان، مصدر سابق.

-عادل حسين، الأرض والسماء تهتزان يوميا بالتهليل والتكبير في كل أنحاء السودان، مصدر سابق.

- منظمة الدعوة الإسلامية تقف على الإنجازات وترصد الإخفاقات بغرض تقويم التجربة الإنقاذ، 1993/10/22.

50. حديث للواء عويضة مدير فرع التوجيه المعنوي، والعقيد يوسف عبد الفتاح نائب ولاية الخرطوم. ندوة التحدي الحضاري. السودان الحديث، 1993/6/29.

- عادل حسين، حرب رمضان السودانية، الشعب، 1992/3/24.

- سياسات نظام حزب الجبهة الحاكم. مصدر سابق.

51. حقوق الإنسان في الوطن العربي، تقرير المنظمة العربية لحقوق الإنسان عن حالة حقوق الإنسان في العالم العربي 1993 ص133، مصدر سابق.

52. المصدر السابق.

53. حالة حقوق الإنسان في السودان، مصدر سابق.

54. حقوق الإنسان في الوطن العربي، تقرير المنظمة العربية لحقوق الإنسان عن حالة حقوق الإنسان في العالم العربي 1993 ص133، مصدر سابق.

55. المصدر السابق.

56. حقوق الإنسان في الوطن العربي، تقرير المنظمة العربية لحقوق الإنسان عن حالة حقوق الإنسان في العالم العربي 1993 ص140، مصدر سابق.

57. تقرير منظمة العفو الدولية لعام 1992 ص172.

58. البشير. يهاجم الحزبيين ويؤكد تمسكه بالشريعة، مصدرسابق.

- البشير. نسعى لبناء دولة نموذجية، مصدرسابق.
- الزبير صالح، الحكم الاسلامي في السودان راسخ وقادر علي المواجهة، المختار الإسلامي، مايو 1994.
- الحركة الإسلامية في السودان، مصدر سابق ص106، خطاب حسن الترابي في المؤتمر العام الثاني للجبهة القومية الإسلامية الخرطوم 1988/1/14.

59. وحيد عبد المجيد، المشروع السوداني بين الأميـــة والمحليـــة، الحيـــاة، 1994/1/25.
60. المصدر الســـابق.
61. حسن الترابي، الشوري والديمقراطية: إشكالية المصطلح والمفـــهوم، المســـتقبل العـــربي ص16، مـــايو 1985.
62. حسن الترابي، النظام السياسي ليس حزباً والجبهة لا تؤمن بحكومـــة الحـــزب الواحـــد، الحيـــاة، 1993/2/23.
63. كمال حامد، مصدر ســـابق.
- الخرطوم: نصف الحكومة للجبهة، مصدر سابق.
- معاوية يس، مصدر سابق.
64. خالد المبارك، مصادرة الماضي علي الحاضر في تـــأويل خـــاطئ، الحيـــاة، 1994/2/3.
65. الدفاع الشعبي، الثقافي (مجلة الطالب الســـوداني بمصـــر)، ينـــاير 1991.
- نص الخطة السرية لتأمين العاصمة الاتحادي 1993/12/14.
66. – من يحكم السودان، مصدر ســـابق.
- عثمان ميرغني، مصدر سابق.
67. حيدر طه، مصدر سابق ص267 ومـــا بعدهـــا.
- عبد العزيز خالد، مصدر سابق.
68. نظام الجبهة خارت قواة وأوشك علـــي الخـــرق، الاتحـــادي، 1993/8/10.
- السر سيد أحمد، لمن تدق الأجراس في السودان، الشرق الأوسط، 1993/11/12.
69. حقوق الإنسان في الوطن العربي، تقرير المنظمة العربية لحقوق الإنســـان عـــن حالـــة حقـــوق الإنســـان في العـــالم العربي 1991 ص111، مصدر ســـابق.
- حقوق الإنسان في الوطن العربي، تقرير المنظمة العربية لحقوق الإنسان عن حالة حقوق الإنسان في العالم العربي 1993 ص137، مصدر سابق.
70. حول تدهور الأوضاع المعيشية وهجرة السودانيين للخارج راجع علـــي ســـبيل المثـــال:
- الفاضل عباس، الأصوليون/السلطة = الحياة الدنيا، الاتحادي، 1993/11/30.
- مقابلة مع الصادق المهدي، قضايا دولية ص 40، مصدر سابق.
- عرفان نظام الدين، السودان: أربع سنوات من الأزمات، الشرق الأوسط، 1993/6/28.
- محمد الحسن أحمد، السودان في مواجهة المصير المجهول، الشرق الأوسط، 1994/1/25.
- الأسعار الفكلية في الخرطوم، الأهالي، 1994/2/23.
71. مقابلات مع عدد الخبراء والمراقبين السياســـيين وبعـــض الســـودانيين العـــائدين خـــلال الشـــهور الأخـــيرة مـــن السـودان
72. حيدر طه، مصدر ســـابق ص193 ومابعدهـــا.
73. عادل حسين لنتعلم من السودان منـــاهج الاصـــلاح، الشـــعب، 1992/8/21.
- عادل حسين، الثورة الإسلامية في السودان، الشعب، 1994/3/10.
- مجدي أحمد حسين، السودان يشهد أكبر ثورة اجتماعية في تاريخه، مصدر سابق.
- طلعت رميح ومحمود بكري، أكبر تجمع للحركات العروبية والاسلامية في الخرطوم، الشعب، 1993/12/10.
- صلاح الدين كرار، السودان دولة مانحة للمساعدات، مجلة الإقتصاد والأعمال، ديسمبر 1993.

- تقرير حول منجزات الثورة خلال أربع سنوات. ومحمد شريف بشير، ثورة الإنقاذ والمشكلات الاقتصادية، الشيخ سيد أحمد تكاليف التصحيح الاقتصادي لابد من دفعها، قضايا دولية ص16 وما بعدها، مصدر سابق.
- عن المعجزة الإقتصادية، الشعب، 1992/3/3، 10 و1993/3/17.

74. حول التدهور الذي ألم بالاقتصاد السوداني في ظل نظام الإنقاذ راجع: السودان: المأزق الإقتصادي، من أدبيات المقاومة الشعبية، مركز الدراسات السودانية، القاهرة، 1994.

75. مقابلة مع عمر عبد الدايم، الاتحادي، 1993/8/3.
- مقابلات مع محمد إبراهيم نقد، سيد أحمد الحسين، قضايا دولية ص15 ومابعدها، مصدر سابق.
- السر سيد أحمد، لمن تدق الأجراس في السودان، الشرق الأوسط، 1993/11/12.
- عرفان نظام الدين، السودان: أربع سنوات من الأزمات، مصدر سابق.
- محمد الحسن أحمد، السودان في مواجهة المصير المجهول، الشرق الأوسط، 1994/1/25.
- الأسعار الفكلية في الخرطوم، الأهالي، 1994/2/23.

76. الصندوق العربي للإنماء الاقتصادي والاجتماعي وآخرين، التقرير الاقتصادي العربي الموحد عامي 1992، 1993، صندوق النقد العربي، د.ن، د.ت.

77. تقرير الأمة في عام 1412هـ، ص 187، مصدر سابق.
- الطيب زين العابدين، الإنقاذ وأزمة نظام الحكم في السودان. وتقريرحول ثورة الانقاذ: الانقلاب والوضع السياسي الداخلي، النظام السياسي: مرتكزاته وسماته الأساسية. ومقابلات مع محي الدين عثمان، غازي صلاح الدين، حسن الترابي، عبد العزيز شدو. في قضايا دولية ص15 ومابعدها، مصدر سابق.
- تقارير اللجان النوعية الفرعية وراء المواطنين، مؤتمر الحوار القومي حول النظام السياسي، قاعة الصداقة- الخرطوم 15 محرم: 2 ربيع الثاني 1411هـ، الخرطوم، دار هايل للطباعة والنشر والتغليف، (د.ت).

78. تقرير الأمة في عام 1412هـ، ص 187، مصدر سابق.
- السياسة الخارجية لثورة الإنقاذ (المنطلقات. الأهداف. الموجهات والوسائل) وذلك من واقع الاستراتيجة القومية الشاملة التي وضعتها ثورة الإنقاذ (1992-2002)، عمر سر الختم المكي، العلاقات السودانية الأمريكية بين نميري والصادق المهدي وثورة الإنقاذ، ومقابلات مع عمر يوسف بدر و عمر البشير، في قضايا دولية ص28 ومابعدها، مصدر سابق.
- قصي صالح درويش، سياسات فرنسا العربية، الشرق الأوسط، 1994/2/7.

79. جابر سعيد عوض مفهوم التعددية في الأدبيات الغربية المعاصرة مراجعة نقدية سلسلة بحوث سياسية كلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة.

80. وفقاً للكتاب السنوي للتبشير لعام 1981 الذي يصدره مجلس الكنائس العالمي تتوزع الأديان المنتشرة في الجنوب كالتالي: 65% من السكان ديانات أفريقية 18% مسلمين، 17% مسيحيين (نقلاً عن أحمد الصاوي، الأقليات التاريخية في الوطن العربي مركز الحضارة العربية القاهرة 1989 ص90) نجد أن هناك تجاهل لكون أصحاب الديانات الأفريقية يمثلون الأغلبية فيما يتم التركيز علي المسيحيين وتقديم الصراع باعتباره صراعاً عربياً إسلامياً تجاه المسيحية الأفريقية في الجنوب..

81. عبد الغني سعودي وآخرين، مشكلة جنوب السودان ص 40 وما بعدها، مركز بحوث الشرق الأوسط جامعة عين شمس، (د.ت).

82. حيدر إبراهيم علي، العرب والأفارقة.. الصور المتبادلة، وعبد العزيز حسين الصاوي، ملاحظات حول الهوية والنخبة، كتابات سودانية، مركز الدراسات السودانية، القاهرة العدد الثالث.

83. عبد الغني سعودي وآخرين،مصدر سابق ص63 وما بعدها.

- محمد بشير حامد، نشر السلطة والتكامل القومي في جنوب السودان، السياسة الدولية، يناير 1988.

84. عابدون أفاو جوك تيال، تجربة السودان الديمقراطية من منظوربن شمالي وجنوبي، الديمقراطية في السودان، مصدر سابق ص316 وما بعدها.

- جمال عبد الجواد، الثقافة والهوية ونظام الحكم: الصراع حول مستقبل السودان، السياسة الدولية. يناير 1998

85. أحمد الصاوي مصدر سابق ص96 وما بعدها.

- بونا مالوال حول جذور النزاع الراهن في جنوب السودان السياسة الدولية يناير 1988.

- محمد البشير حامد مصدر سابق.

86. أبيل الير، جنوب السودان التمادي في تقص المواثيق والعهود، ميدلابت المحدودة، 1992.

87. تقرير مصير الشمال والجنوب في السودان، حيدر إبراهيم علي، اليسار، مايو 1994.

88. عبد الغني سعودي وآخرين، مصدر سابق، ص197 وما بعدها.

- أحمد الصاوي، مصدر سابق، ص101 وما بعدها.

89. بونا موال، مصدر سابق.

90. أحمد الصاوي، مصدر سابق ص98.

91. حيدر طه، مصدر سابق ص290 وما بعدها.

92. القيادة الشرعية للقوات المسلحة، مصدر سابق.

93. حالة حقوق الإنسان في السودان، تقرير للمقرر الخاص للجنة حقوق الإنسان في السودان السيد تاسبر بيرو، مصدر سابق.

- حقوق الإنسان في الوطن العربي، تقرير المنظمة العربية لحقوق الإنسان عن حالة حقوق الإنسان في العالم العربي 1992 ص131، مصدر سابق.

94. حقوق الإنسان في الوطن العربي، تقرير المنظمة العربية لحقوق الإنسان عن حالة حقوق الإنسان في العالم العربي 1993 ص140، مصدر سابق.

95. حقوق الإنسان في الوطن العربي، تقرير المنظمة العربية لحقوق الإنسان عن حالة حقوق الإنسان في العالم العربي 1990 ص85، مصدر سابق.

96. حقوق الإنسان في الوطن العربي، تقرير المنظمة العربية لحقوق الإنسان عن حالة حقوق الإنسان في العالم العربي 1994 ص138، مصدر سابق.

97. لمزيد من التفاصيل: راجع التقارير السنوية لمفوضية اللاجئين حول وضع اللاجئين في العالم وكذلك التقارير السنوية للجنة الدولية للصليب الأحمر وذلك خلال السنوات الخمس الأخيرة.

98. سالم أحمد سالم، مصاعب تواجه حكومة البشير، الفرسان، لندن، 1989/9/16.

- محمد الحسن أحمد، فشل آخر مبادرات السلام في السودان، الشرق الأوسط، 1994/2/1.

- عثمان ميرغني، السودان بين طموحات الوحدة والانفصال، الشرق الأوسط، 1993/11/11.

- عثمان ميرغني، مواقف ومشاهد في الجدل حول مصير وحدة السودان، الشرق الأوسط، 1993/11/8.

99. عبد الغني سعودي وآخرين، مصدر سابق، ص47 ومـــا بعدهـــا.
100. عفاف الزين، مثلث الموت الســـــوداني، الوســـط، 8/30،1993.
- تقرير منظمة العفو الدوليـــة لعـــام 1992، ص172.
- حقوق الإنسان في الوطن العربي، تقرير المنظمة العربية لحقوق الإنســـان عـــن حالـــة حقـــوق الإنســـان في العـــالم العربي 1993 ص85، مصدر ســـابق.
- حقوق الإنسان في الوطن العربي، تقرير المنظمة العربية لحقوق الإنســـان عـــن حالـــة حقـــوق الإنســـان في العـــالم العربي 1994 ص140، مصدر ســـابق.
101. السودان والبحث عن بديل، مركز الدراســـات الســـودانية، القـــاهرة، كراســـة (1) سلســـلة حواراتـــ ينـــاير 1994.
102. حيدر ابراهيم علي، الديمقراطية السودانية بين الواقع والمثال من منظور اجتمـــاعي ثقـــافي، مصـــدر ســـابق.
103. محمد ابراهيم نقد، السودان: الانتفاضة الديمقراطية التغيـــيرص13، القـــاهرة، دار الثقافـــة الجديـــدة، 1989.
104. حسن الترابي، الحركة الاسلامية في السودان، مصـــدر ســـابق.
105. حسن الترابي، الشوري والديمقراطية: إشكالية المصطلح والمفـــهوم، مصـــدر ســـابق.
- حديث مع السد أحمد ابراهيم دريج، الاتحادي الدولية، 1994/1/11.

# القسم الثاني

# التعقيبات

**قوات التمرد وانتهاك حقوق الإنسان**

أحمد أمين البشير

**مستقبل حركة حقوق الإنسان في السودان**

أمين مكي مدني

**الخصوصية فخ وحقيقة**

حيدر إبراهيم علي

**نحو معالجة شاملة لما قبل الإنقلاب وبعده**

عبد الله النعيم

**حقوق الإنسان في ظل الأوضاع الخصوصية للسودان**

مجدي أحمد حسين

# قوات التمرد وانتهاك حقوق الإنسان

د.أحمد الأمين البشير*

أود في البداية أن أهنئ كاتب هذه الدراسة الجيدة، والتي تعتبر إسهاماً أصيلاً في مجال غير مطروق. وسوف يكون تركيزي هنا على النقد البناء، وسوف أحاول أن أسهم بقدر الإمكان في لفت النظر إلي بعض أوجه الاختلاف مع الدراسة وإلي نقاط الضعف التي إعترتها. هذا وأرجو أن أؤكد بأن ملاحظاتي لا تخرج عن باب الاجتهاد المبني على التجربة والتخصص، وهي تنقسم إلى قسمين يتعلق الأول منها بالجانب المتصل بالشكل، أما القسم الثاني فيتعلق بالمضمون، وينقسم بدوره إلى أقسام ثلاثة: الأول منها يناقش إيجابيات الدراسة، أما الثاني فيناقش سلبيتها، وأشير في الثالث إلى ما اعتبره فجوات فيها.

## أولا من حيث الشكل:

لم يرد بالبحث سواء في بدايته أو نهايته أي من الأبواب الآتية: مقدمة عامة أو تصدير أو تمهيد يحدد فيه مجال scope الدراسة ومددها الزمنية والمكانية العامة لم يتطابق المحتوى مع العنوان تطابقا تاما فعنوان الدراسة "أوضاع حقوق الإنسان في ظل النظم الشمولية: حالة السودان 1989-1994" يعطي الانطباع بأن الكاتب سيناقش حالة السودان تحت حكومة الجبهة الإسلامية القومية. من جميع أوجهها لكن واقع الدراسة يكشف أن الكاتب قد قصر جهده على أوضاع حقوق الإنسان في الجنوب، في حين أن أوضاع حقوق الإنسان في الشمال؟ تعتبر أكثر تدهوراً، مع أن الشمال مسلم وحالة الجهاد غير معلنة، فالسجون الرسمية و"بيوت الأشباح" مليئة بسجناء الضمير وهم يتعرضون للتعذيب الذي أدى إلى وفاة العديد منهم، وأخر سجناء الضمير هو رئيس الوزراء السابق الصادق المهدي.

هذا ولم يتناول البحث بشكل مناسب إنتهاكات حركتي جون جرنج والحركة المنشقة عنها بقيادة د. اريك مشار لحقوق الإنسان الجنوبي فحتى المنظمات الكنسية ومؤسسات حقوق الإنسان الغربية المعروفة بتعاطفها ومساندتها لحركة التمرد في الجنوب قد اضطرت تحت ضغوط واقع الأمر إلى نقد موقف الحركة وجناحها المنشق، أنظر التقرير السنوي لمنظمة العفو الدولية لعام 1994، وكتاب أفريكا ووتش ABUSES BY ALL PARTIES IN THE WAR IN SOUTHERN SUDAN الصادر في يونيو 1994 والذي يعد أفضل المراجع في هذا الصدد. كما أن مقرر حقوق الإنسان للأمم المتحدة السيد كاسبر بيرو قد ضمن تقريره نقداً

* باحث سوداني، أستاذ الحضارة والتاريخ الحديث بجامعة MDC، واشنطن

شديداً للأطراف الجنوبية على خرقها حقوق من تدعي بأنها جاءت لحمايتهم من الهيمنة العربية الإسلامية، وقد كان من الأفضل أن يجري تعديل عنوان البحث أو أن يتوسع كما سبق الإشارة، وبالطبع قد يجري الإعتراض من قبل معد البحث بالقول بأن البحث لم يشر إلى خرق حكومة الجبهة القومية الإسلامية في الشمال لأنه ليس تقريرا مفصلا بقدر ماهو تحليل لموقف الإسلام السياسي من حقوق الإنسان، وهذا الدفع الافتراضي مرفوض من جانبنا لأن خرق حقوق الإنسان للمسلمين الذين يؤدون الفرائض يكشف عن مدى تهالك موقف وأطروحة الإسلام السياسي.. كما قد يجري الإعتراض علي نقدي بخلو دراسته من تحليل دقيق لخرق حركة التمرد لحقوق الإنسان الجنوبي بالإشارة إلي أن البحث موضوعه أوضاع حقوق الإنسان تحت النظم الشمولية وخاصة نظام الجبهة القومية الإسلامية في السودان، وهنا أسارع إلى القول بأن حركة التمرد في الجنوب قد قامت منذ يومها الأول في منتصف عام 1983، وخاصة بعد انقلاب عام 1989 كرد فعل لمحاولة الهيمنة الثقافية والسياسية من الشمال القائمة منذ عام 1955 على ركيزتي أسلمة الجنوب وتعريبه، تمهيدا لاستيعابه بالشروط الشمالية لتوحيد السودان. لكل هذا يصعب على المرء هنا فصل الفعل وهو محاولة الهيمنة الشمالية عن رد الفعل وهو المقاومة الجنوبية دفاعا عن التراث الأفريقي، بمعنى آخر إن خرق حقوق الإنسان بواسطة حكومة البشير-الترابي، وحركتي قرنق-مشار يحدث في دائرة الإسلام السياسي.

يمكن القول بأن البحث كان يحتاج إلى خلاصة مركزة في النهاية تلملم أطراف الأطروحة وتضعها بشكل يساعد القارئ على الاستيعاب كما أن تلك الخلاصة كانت ستساعد علي تحرير البحث من الدسم والحشو.

هناك وثائق هامة تتصل بحركة حقوق الإنسان عامة، وتطورها في سودان اليوم بشكل خاص، وأرى أن يكمن تشر أجزاء أو مقتطفات منها كملاحق، وهذه الوثائق هي:

A) The universal declaration of human rights, 1948.

B) The Four 1949 Geneva Conventions.

D) The two 1977 Protocols to those conventions and the customary Laws of wars.

C) Human rights question: Human rights situations and reports of special rapporteurs and representatives. Sitvation of human rights in the SUDAN. Note by the secretary-general. General Assembly, November 1993.

E) Statement by H.E. MR. Abdel Aziz Shido minister of justice. And atttorney generak republic of the SUDAN, November 1993.

ومن الغريب أن الدراسة لم يشر إلى أي من هذه الوثائق الهامة التي تعتبر الأساس النظري والقانوني والأخلاقي لحركات حقوق الإنسان المعاصرة خاصة المراجع الثلاثة الأولى أما المرجع الرابع والخامس فيتصلان بحركة حقوق

الإنسان في السودان خاصة خطاب السيد عبد العزيز شدو النائب العام السوداني، والذي يعكس حجج ومواقف حركة الإسلام السياسي تجاه الاتهامات الموجهة لها بعدم احترامها حقوق الإنسان.

## ثانيا من حيث المضمون:

1. تحفل الدراسة بإيجابيات عديدة ولكنني سأركز هنا على أهمها:

- يمكن القول بأن أهم الإيجابيات بلا منازع هي أطروحة الدراسة وكشفها الجريء والمنطقي لتبريرات حكومة الجبهة القومية الإسلامية في السودان خاصة، وعلى لسان المتحدثين باسم الإسلام السياسي عامة، بأنها تملك التفسير الوحيد للإسلام، لا كما تفهمه الأغلبية المؤمنة وتمارسه وتقيم على ضوء هذا الفهم علاقاتها مع غير المسلمين.

- اهتمام الدراسة بإبراز الفرق بين الأصولية الإسلامية Islamic Fundamentalism والإسلام السياسي Political Islam أو الإسلاموية كما يحلو له أن يقول.

- تحذير الدراسة لحركات حقوق الإنسان، وخاصة الغربية من الانزلاق في التمييز الأيديولوجي أو الثقافي ضد الإسلام كدين، فالذي تفعله الحكومات الرافعة لشعار الإسلام السياسي وما يدعو له الإسلام لا يعنى بالضرورة التطابق، خاصة وأن فرقة الإسلام السياسي أقلية في السودان وفي البلدان الإسلامية الأخرى.

- تنبيه الدراسة إلى سعي حكومة الجبهة القومية الإسلامية منذ استيلائها غير المشروع على السلطة في السودان من حكومة منتخبة إلى القضاء على الطبقة الوسطي من خريجي جامعة الخرطوم الذين ظلوا يمثلون المؤسسة الثقافية الليبرالية (العلمانية) ويسيطرون على الخدمة المدنية وأجهزة القضاء والمعارف وهيئة أساتذة الجامعة. واستبدالهم بشريحة منهم قبلت مبادئ وممارسات الإسلام السياسي لذلك فان استمرار الجبهة القومية الإسلامية في الحكم سيعني على المدى الطويل نجاحها في القضاء على المؤسسة الثقافية الليبرالية، أو على الأقل تحجيمها ونفيها وتغيير وتوجه السودان الحضاري، وهذا تطور خطير للغاية خاصة بعد فشل المشروع الاشتراكي عالميا وانحسار تيار القومية العربية والجامعة الأفريقية إقليميا، وفشل حكومات الأحزاب والانقلابات المحلية منذ أول يناير 1956.

- وتقودنا النقطة السابقة إلى إيجابية أخرى للدراسة وهي إلقاؤها الضوء على نجاح حكومة الجبهة القومية الإسلامية في وضع الأسس لقيام دولة قوية، وحدود قوية، فالانتصارات التي حققت في جنوب السودان ضد حركة التمرد باسترجاعها العديد من المدن ومراكز المحميات العسكرية الإستراتيجية في عامي 1993و1994 أمر لم يحدث من قبل. كما انتهجت

حكومة الجبهة سياسة خارجية جسورة في المجالين الإقليمي (حرب الخليج وصدامها مع الحكومة المصرية) والعالمي (طردها للسفير البريطاني وتحديها ورفضها لإدانة وتحذيرات الولايات المتحدة ومنظمة الأمم المتحدة عن خرقها لحقوق الإنسان) ورغم أن الغالبية من السودانيين لا يتفقون مع مضمون مواقفها، إلا أنهم من كثرة ما عانوا من المواقف الضعيفة والركيكة لحكومات الماضي حتى لقب السودان برجل أفريقيا المريض يضمرون إعجابا خفيا بشكل التصدي واستقلالية القرار، رغم خطأه وتضرر السودان منه، إن قيام دولة قوية قد بدأ يأتي أكله في ما أسمته الدراسة إرضاء التوق العام. وقد وضعت الدراسة هذا التوق العام في المركز الرابع لمصادر التأييد المدني والجماهيري للجبهة. وفي اعتقادي أن مكانه هو الصدارة، لأنه قد ترتب عليه أشياء كثيرة. لقد نجحت الدراسة في تسليط الضوء على هذا التوق العام للدولة القوية، وصلته بتغاضي الأغلبية الشمالية المسلمة عن انتهاكها لحقوق الإنسان في الشمال والجنوب مما جعل الشاعر الراحل صلاح أحمد إبراهيم (1933-1994) يلقى التحية إلى القوات المسلحة ويمجدها ويهنئها على انتصاراتها على قوات التمرد في الجنوب تحقيقا لوحدة التراب السوداني.

2- إن من نقاط ضعف الدراسة عدم الاهتمام بالجانب التاريخي. وفي اعتقادي أنها لم تعط موضوعي الإبعاد القسري والقذف الجوي العشوائي ما يستحقان من اهتمام رغم انهما قد اصبحا مصدر اختلاف سياسي ونظري وقانوني بين منظمة الأمم المتحدة وحكومة السودان. فبينما يصر مقرر الأمم المتحدة لحقوق الإنسان السيد كاسبر بيرو على وصف الإبعاد والقصف الجوي بأنهما ضد المواطنين العزل ويعتبرهما خرقا بحقوقهم الإنسانية كما تقول الأعراف الدولية المتضمنة في اتفاقيات جنيف، تصر حكومة الجبهة القومية الإسلامية على لسان السيد عبد العزيز شدد النائب العام بأن الحرب الدائرة في جنوب السودان ليست بين جيشين تقليديين وإنما هي حرب عصابات أهلية يصعب التفريق فيها بين ما هو مدني أو عسكري.

- في سياق محاولة الدراسة الإجابة على التساؤل حول ما إذا كانت حكومة السودان تتمتع بدعم جماهيري واسع قامت بإثارة افتراضين هما:

أ- أن المؤسسة العسكرية تلعب دور الحزب السياسي الوحيد.

ب- أن المؤسسة العسكرية تحتفظ باستقلالها الذاتي وانفصالها عن الهياكل المدنية والحزبية على الرغم من انتماء العسكريين الكبار للجبهة القومية الإسلامية.

ومن جانبي أرى أن الافتراض الأول غير دقيق الصياغة ويصل إلى حد التعميم الذي لا يسنده تحليل أو مصدر في الدراسة. ثم نجد تلك الافتراضية تتبع بالحديث عن أن الجبهة هي الذراع السياسي للمؤسسة العسكرية مع أن كل الدلائل تشير إلى أن العكس هو الصحيح، واقترح أن يجري المزيد من البحث

والتنقيب بخصوص هذه النقطة. أمـــا الافـتراض الثـــاني فيلغـــي دور حـــزب الجبهـــة القومية الإسلامية، وهو تعميم آخـــر لا يســـنده الواقـــع إذ أن الجبهـــة هـــي المســـيطرة على كل شيء، وان الترابي هـــــو المحـــرك لكـــل شـــيء مـــع المجلـــس الأربعينـــي. ويذهب البعض إلى وصف الترابي بأنه خمينـــــي الســـودان.

## 3- هناك بعض الفجوات في الدراسة:

كما أشرت سابقا فإن الدراسة لم تـــورد ســـوى إشـــارات خافيـــة عـــن حركتـــي جرنج ومشار لحقوق الإنسان بين مؤيديهما مـــــن المتمردين وحتـــى بيـــن الجنوبيين المدنيين العزل. وتجدر الإشارة إلى أن انشـــقاق د. ريـــاك مشـــار ود.لام أكـــول عـــن الحركة الشعبية لتحرير السودان في عام1991 كـــــان بســـبب اتهامـــها لجرنـــج بخـــرق حقوق الإنسان بين مؤيديه. ومع بدايـــة عـــام 1992 واشـــتداد المواجهـــة بيـــن أجنحـــة الحركة المختلفة ارتفع عدد الضحايا بين الجنوبيين وبلـــغ حـــدا فـــاق عـــدد الضحايـــا بين الجنوبيين بسبب المواجهات العسكرية مـــع القـــوات الســـودانية المســـلحة وقـــوات الدفاع الشعبي منذ عام 1983، ومن هنا يمكـــن القـــول بـــأن الإشـــارات الـــواردة فـــي الدراسة بهذا الخصوص غـــير كافيـــة ومـــن الـــهزال بحيـــث تجعـــل الدراســـة غـــير متوازنة. وكان يجب أن يفرد مبحث كامل لمعالجـــة هـــذا الموضـــوع.

- هذا كما لم يرد بالدراسة شئ عن تـــاريخ خـــرق حقـــوق فـــي الســـودان منـــذ الاستقلال للمقارنة بين الحكومات الســـابقة وحكومـــة الجبهـــة القوميـــة الإســـلامية فالمقارنة هنا ضرورية إذ أن قيادة التمرد وخاصـــة د. ريـــك مشـــار يصـــر علـــى أن خرق حقوق الإنسان الجنوبي يتساوى فيها الجميع مـــن حكـــام الشـــمال بغـــض النظر عن موقفهم الفكري أو العقائدي، بمعنـــى آخـــر أن خـــرق حقـــوق الأقليـــات غير المسلمة وغير العربية وهى جزء في الثقافة العربيـــة الإســـلامية فـــي شـــمال السودان، وهذا اتهام لا يخلـــو مـــن وجاهـــة، والفـــرق الوحيـــد بيـــن حكومـــات السودان السابقة بعد الاستقلال وحكومة الجبهة القوميـــة الإســـلامية فيمـــا يخـــص مشكلة الجنوب هو إعلان الأخيرة للجهاد ضد مواطنيـــن لـــم يفعلـــوا شـــيئا ســـوى المطالبة بحقوقهم واحترام رغبتهم فـــي التطـــور الســـلمي خـــارج نطـــاق الهيمنـــة الشـــمالية.

- هذا وقد أهملت الدراسة الإشـــارة إلـــى حركـــة حقـــوق الإنســـان الســـودانية التي بدأت عقب انتفاضة عام 1985 بقيادة بروفســـير محمـــد عمـــر بشـــير، واهـــم من ذلك فان أ. محمود طـــه زعيـــم حركـــة الجمـــهوريين "الحـــزب الجمـــهوري" والذي أعدم في مطلع 1985 بتهمة الردة بعد أن تـــآمرت عليـــه حكومـــة النمـــيري وحركة الترابي المتعاونة معـــه والمجموعـــات الأصوليـــة فـــي البلـــدان العربيـــة والإسلامية، وكان أ. طه يرفض الشـــريعة الإســـلامية بحجـــة إنـــها تعـــالج فـــترة مبكرة من تاريخ الإسلام مغفلـــة حقـــوق المـــرأة والأقليـــات ممـــا يجعلـــها غـــير مناسبة للعصر الحديث وطالب بالعودة إلى جوهـــــر الإســـلام أو رســـالته الثانيـــة. الذي يهمنا ليس فحوى ومدى صدق أو أصالة دعوتـــــه، وإنمـــا صدامـــه الرأســـي مع قوى الأصولية والإسلام السياســـي فـــي أهـــم نقطتيـــن تقـــوم عليـــهما فلســـفة

حقوق الإنسان، وتجدر الإشارة إلى إدعاء الترابي أمام مستمعيه في البلدان الغربية بموقفه الذي يتميز بالتحرر والتقدمية. وكنت قد أشرت سابقا إلى خلو الدراسة من الإشارة للصدام بين كاسبر بيرو وعبد العزيز شدو ولا شك أن عدم الإشارة لهذا الصدام يعتبر فجوة، يصعب تبريرها.

لا يفوتني في النهاية أن أحمد لمركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان اهتمامه بهذا الموضوع الهام والمعقد، في هذا الزمن الصعب من تاريخ العلاقات بين مصر والسودان.

# مستقبل حركة حقوق الإنسان في السودان

د. أمين مكي مدني*

أسعدني كثيراً قراءة هذا البحث والذي بذل فيه جهداً طيباً، حيث تناول الموضوع من جميع جوانبه كما عكس حرص كاتبه علي الإلمام بجميع المعلومات الهامة حيث إستعرض الخلفية التاريخية والظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية المتعلقة بأوضاع حقوق الإنسان في السودان وصولاً إلى واقع الحال تحت ظل النظام الحالي من منطلق فلسفته وبرامجه السياسية وممارساته اليومية وأرجو أن أبدي بعض الملاحظات التي أرى ضرورة تناولها في أية ندوة أو مناقشة لهذا الموضوع حتى تتكامل تفاصيله وآمل بعد ذلك أن يتم نشره وتعميمه على جميع المعنيين بهذا الشأن حتى تعم الفائدة.

وأود في البداية أن أؤكد أنني سوف أركز على المنهج الذي اتبعه كاتب الدراسة وأسلوب التحصيل الذي انتهجه والنتائج التي توصل إليها دون التوقف في التفاصيل العالقة بأحداث بعينها إذ أن في هذا تكمن القيمة الحقيقية والإضافة التي يقدمها البحث. ومن هنا سأتناول بعض النقاط بالتفصيل:

**أولاً :** لعل أبرز ما قدمه البحث وأكثر ما يشكل إضافة موضوعية إلى قضية حقوق الإنسان في ظل النظام الشمولي الحاكم في السودان الآن هو الحرص على التناول الموضوعي والتحليل العلمي للأوضاع وليس الوقوف علي وقائع أو أحداث انتهاكات بعينها إذ أن هذا الجانب قد تم استيفاؤه في عشرات التقارير الصادرة من الأمم المتحدة ومنظمات حقوق الإنسان الدولية والإقليمية والوطنية والتي قامت بنشر عشرات الملفات خلال السنوات الستة الماضية عن انتهاكات حقوق الإنسان التي تم رصدها وعن الادانات التي تمت في مواجهة النظام. وعلي الرغم من أهمية هذا الرصد والانتهاكات إلا انه كان من الضروري أن يولي نشطاء ومنظمات حقوق الإنسان زاوية التقييم والتحليل العلمي الأهمية اللازمة خاصة أن أوضاع السودان الحالية لا تأتي في ظل حكم عسكري أو ديكتاتوري ذي توجه براجماتي إنما في إطار نظام حكم عقائدي ينطلق وفق برمجة معينة ولتحقيق أهداف معينة تسعي لفرضها أقلية تنطلق من استغلال العقيدة الدينية في أهدافها السياسية والاقتصادية، وهذا ما تناوله البحث بأسلوب جيد، مشيرا إلى أوضاع حقوق الإنسان بين النظم "السلطوية" والشمولية" والتفرقة بين الديكتاتورية العسكرية أو ديكتاتورية الحزب الواحد التي تنطلق من فلسفة براجماتية إلى النظم الشمولية التي تدفعها قناعات أيديولوجية لتحقيق أهداف تخصها وحدها.

---

* رئيس المنظمة السودانية لحقوق الانسان.

ثانياً: لعل التناول الجيد للمسألة التي أشرنا إليها في الفترة السابقة كان جديراً بأن يستكمل بمناقشة موسعة لدعاوى "الخصوصية الدينية والثقافية" التي تتذرع بها النظم الإسلاموية في الدفاع عن ممارساتها في انتهاكات حقوق الإنسان، وعلي وجه التحديد سلك النظام السوداني هذا الطريق في المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان بفيينا في يونيو 1993 وأمام لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة في جنيف في دورات انعقادها الثلاث الماضية. وخلاصة هذا المعني أن النظم المعنية تدعي أنها تطبق الشريعة الإسلامية أساساً أو أنها مصدر لقوانينها بما في ذلك التزامها بمبادئ حقوق الإنسان وفق الشرع الإسلامي ومن هنا تزعم أن المواثيق والعهود الدولية التي تبناها المجتمع الدولي عن طريق الأمم المتحدة ليست سوى مبادئ ومعايير غربية دخيلة على المجتمع الإسلامي وان النظم الإسلامية، بهذا القدر، غير ملزمة بها.

وتتضح قيمة هذه الأطروحة إذا أخذنا في الاعتبار ما يلي:

1- أن الدول المعنية والتي تقدم مثل هذا الطرح ومنها السودان على سبيل المثال قامت في وقت مضي بالتصديق على العهود والمواثيق الدولية بطوعها واختيارها، الأمر الذي يجعل من تلك العهود والمواثيق التزامات واجبة النفاذ أسوة بنصوص القوانين المحلية. كما أن الدين الإسلامي لم يجيء حديثا إلى البلاد التي تسعي لتبرير عدم التزامها بالنصوص الدولية من ذلك المنطلق. وهذا يعكس في واقع الحال التوجهات السياسية والعقائدية لتلك النظم التي تزعم إنها وحدها تملك الحقيقة الكاملة وتسعي لفرض رؤاها واستبعاد القوى السياسية الأخرى بما فيها القوى الإسلامية، بدعاوى التكفير والعلمانية والعداء لشرع الله ونحو ذلك في محاولة لتبرير انفرادها بالحكم متسربلة بلباس الدين الإسلامي.

2- وبالنظر إلى ممارسات تلك الأنظمة في مجال حقوق الإنسان نجد من الصعب، إن لم يكن من المستحيل تبرير تلك الممارسات باسم الإسلام أو أية عقيدة أو مذهب ديني. بل على العكس فان الانتهاكات الصارخة لحقوق الإنسان في ظل تلك النظم تشكل إساءة وتشويها بالغاً للمبادئ الإسلامية. فالنظام الذي يحكم السودان، وتنفرد فيه الجبهة القومية الإسلامية بالسلطة، ألغى الدستور وحل الأحزاب السياسية والنقابات والجمعيات وصادر الصحف وجميع الحريات العامة وألغي استقلال القضاء وساق المواطنين السودانيين اعتقالاً وتعذيبا واغتيالا خارج نطاق القضاء وفصلا تعسفيا من الخدمة ومصادرة للأموال وحظراً للسفر والتنقل وامتهانا للمرأة كما صعد أتون الحرب في جنوب البلاد معلناً "الجهاد" ضد المواطنين من غير المسلمين.. الخ ولسنا في حاجة هنا إلى التساؤل عن السند الإسلامي أو المصدر الشرعي الذي يستند إليه النظام في تلك الممارسات.

ومن الناحية العامة أيضاً إن أية دعوة لتطبيق الشريعة في مجتمع ما ينبغي أن تستند إلى المبادئ الأساسية التي جاء بها الإسلام في قيام المجتمع الإسلامي واختيار الحاكم (الإمام) ومحاسبته وعزله بواسطة المسلمين، وانتهاج مبدأ الشورى في إدارته شئون البلاد وتوفر أسس المجتمع الإسلامي بما يكفل

المساواة بين المواطنين والعدالة الاجتماعية والاقتصادية بينهم. أين نحن من هذا في سودان الجبهة القومية الإسلامية؟

3- تثير مسألة تناول حقوق الإنسان جدلاً لم يحسم بعد حول قضية حقوق الإنسان والقضايا السياسية المتعلقة بنظام الحكم وترسيخ قواعد الديمقراطية والتعددية والمشاركة السياسية. ومن الواضح أن الفصل بين المسألتين أمر في غاية الصعوبة بسبب الرابطة الوثيقة بين قضايا الديمقراطية والحريات ومسألة حقوق الإنسان. فنظم الحكم الشمولي تستند في قوتها واستمرارها إلى مصادرة العديد من الحقوق الأساسية التي لن تتوافر وتنتعش وتتطور إلا في ظل الأنظمة الديمقراطية الليبرالية، مهما كانت مبررات النظم السلطوية في تحقيق الرخاء الاقتصادي وحماية الأمن القومي والدفاع عن "التوجه الحضاري" واستقلال القرار السياسي أو أية شعارات أخرى ترفعها تلك النظم.

على الرغم مما تقدم نجد أن هناك حرصا مؤكداً وسط المنظمات العاملة في مجال حقوق الإنسان على التفرقة بين ما يمكن تسميته الخطاب السياسي وخطاب حقوق الإنسان. فنشاط حقوق الإنسان يستند أساساً إلى رصد وكشف الانتهاكات ونشرها على أوسع نطاق والعمل من أجل معالجة الأوضاع بالضغط على الحكومات الضالعة في الانتهاكات بجميع السبل المتاحة، كما يتبنى خطاب حقوق الإنسان -كما يوضح البحث الذي بين أيدينا- التحليل العلمي والفلسفي للأسباب السياسية أو العقائدية التي تستند إليها تلك الأنظمة في ممارساتها. غير أن خطاب حقوق الإنسان، بخلاف الخطاب السياسي، يسعى بقدر الإمكان إلى الابتعاد عن المواضيع السياسية البحتة مثل الصراع حول السلطة والمعارضة أو المقاومة السياسية أو العسكرية للأنظمة القائمة والتعرض لسياسات النظم القائمة في غير مسائل حقوق الإنسان، كالسياسات الاقتصادية والتخطيط الاجتماعي والخدمات والعلاقات الدولية ومدى نجاح أو فشل أداء الحكومات والاطروحات البديلة للمعارضة ومدى فعاليتها وقبولها أو عدمه فيما ما يمس برامجها وممارساتها المتعلقة مباشرة بحقوق الإنسان.

من هذا المنطلق نرى أن البحث أفرد مساحة كبيرة لتفاصيل الأوضاع السياسية السودانية وأداء الحكومات العسكرية والمدنية والصراع على السلطة بين القوى المختلفة والتزيد الحزبي والمناورات إبان الحكم الديمقراطي والمشاركة السياسية خاصة الدور النضالي الذي يلعبه ما أسماه الباحث "الطبقة الوسطي الحديثة".

ربما كان يكفي في رأينا عدم الخوض في مثل هذه التفاصيل دون مساس بما أورده البحث عن خصوصية تركيبة المجتمع السوداني التعددية وعدم ملائمة الأنظمة السلطوية العسكرية بطبيعتها للتصدي للقضايا المصيرية وكذلك عدم قابلية النظام الشمولي الحالي لذلك بسبب سلطويته أولاً وسعيه لفرض برنامجه العقائدي الذي يحتكر الحقيقة الكاملة ويرفض الرؤى الأخرى، وأخيراً أزمة المشاركة السياسية سواء للرؤى الجهوية المهمشة أو القوى الحديثة.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن تعبير "القوى الحديثة" بدأ يتبلور في الحياة السياسية السودانية داعياً إلى ضرورة تمثيل القطاعات المهنية والفئوية في صنع القرار السياسي إقراراً بدورها الحاسم في التصدي وهزيمة النظم السلطوية كما حدث في أكتوبر عام 1964 وإبريل عام 1985 إضافة إلى كونها القوى المنتجة في قطاع الدولة الحديث. ولابد من الأخذ في الاعتبار أن تعبير "الطبقة الوسطي الحديثة" يفتقر إلى الدقة في وصف القوى الحديثة التي لا تعبر عن طبقة معينة خاصة ما أسماه البحث بالطبقة الوسطي إذ أن تعبير القوى الحديثة انصرف إلى القوى الجديدة التي تسهم في الإنتاج وتنضوي تحت تنظيمات نقابية فئوية أو مهنية ولا تدين بالولاء للأحزاب القائمة سواء كانت تقليدية أ عقائدية، ومن هنا فإنها تشمل القطاعات المهنية إضافة إلى العمال والمزارعين في القطاع الحديث والي رجال القوات المسلحة. الأمر الذي جعل تمثيل تلك القوة عن طريق دوائر الخريجين أمرا مرفوضاً إذ أنها تشمل ولكن لا تقتصر على الخريجين أو المتعلمين. ولعل في مثل هذا الطرح إيجازاً لما عرف بأزمة الحكم في السودان والحلقة الشريرة التي تتمثل في قيام الوضع الديمقراطي البرلماني التعددي الذي يجهضه الانقلاب العسكري وتقاومه وتسقطه القوى الحديثة عبر الإضراب السياسي والعصيان المدني ليعود النظام الحزبي التعددي، وهكذا تدور الدوائر. نرى أن في هذا الطرح وصفاً كافيا للأزمة باعتبارها قضية مشاركة في صنع القرار السياسي تأخذ في الاعتبار التعددية العرقية والدينية وتراعي حقوق المواطنة في السلطة والثروة وعدم التمييز بين المواطنين بسبب الدين أو الثقافة أو العرق. وقد يكون من الملائم هنا دراسة تصورات المعارضة السودانية لمستقبل الحكم كما شملتها مقررات مؤتمر التجمع الوطني الذي انعقد بمدينة أسمرا باريتريا في يونية 1995، والتي تعكس وربما لأول مرة لقاء القوى السياسية كافة في الجنوب والشمال في مواجهة حكم الأقلية الذي تمثله الجبهة القومية الإسلامية وتطرح مشروعات جادة للخروج من الأزمة أخذا في الاعتبار تجارب الماضي، وقد يرى الباحث في ذلك وفي واقع الأوضاع السائدة في السودان رفضاً تاما لنظام الحكم القائم بما يفند دعاوى استقطاب النظام للسند الجماهيري في الآونة الأخيرة: فالحرب في الجنوب تزداد أوراقها وتستمر في حصد الأرواح ودمار الطاقات بعد أن صورت حرباً دينية "جهادية" ضد المواطنين في الجنوب، والغلاء يطحن المواطنين أثر الانهيار الاقتصادي ومؤسسات الدولة تم خرابها والمجتمع المدني شلت حركته وطوق العزلة الخارجية والداخلية يخنق النظام الحاكم والمواطن السوداني اضطر للهجرة واللجوء، والحكومة تعتمد على أمرين أساسيين في بقائها: القهر والبطش ثم الدعاية الإعلامية والأكاذيب بعد أن فشلت كافة أطروحاتها وبرامجها التي أعلنتها في بيان الانقلاب الأول.

إن النظام في حالة انهيار وترنح ولا يصح القول بأنه يجد سنداً أو تأييداً وسط الجماهير، غير أن هذا لا يعني بالضرورة أنه سيسقط اليوم أو غداً كما لا يعني -كما طرح البحث في جانب منه- أنه قد استقر وسيبقي إلى أمد غير قصير. هذه بالطبع مسألة سياسية تتفاوت فيها الرؤى. غير أن حقوق الإنسان لم

تتعرض في تاريخ السودان منذ استقلاله إلى هذا القدر من الاستهانة والاستخفاف.

4- لقد كان معدا البحث محقا في إبراز مسألة حقوق الإنسان بالنسبة لجنوب البلاد بصورة منفصلة إذ أنها إحدى اكبر المعضلات التي تواجه السودان اليوم وقد يكون من الضروري الإشارة أيضاً إلى أوضاع غير المسلمين خاصة من العناصر غير العربقة في منطقة جبال النوبة وجنوب النيل الأزرق تلك الأوضاع التي بدأت تأخذ حيزاً واضحاً تحت ظل سياسات وممارسات النظام الحالي.

ما تثيره هذه القضية ليس بالجديد من ناحية الموضوع، والذي يخص ظلامات بدأت في عهد الاستعمار بتفرقة الشمال عن الجنوب وعزله عن الثقافة العربية والدين الإسلامي وفتحه للغة الإنجليزية والتبشير المسيحي، الأمر الذي أفضى بقيادات الجنوب للمطالبة بالحكم الفيدرالي عشية الاستقلال وبعد وعد القوى الشمالية أخذ ذلك في الاعتبار عند وضع أول دستور بعد الاستقلال قبلت القوى الجنوبية مبدأ الاستقلال مع وحدة البلاد. غير أن سنوات ما بعد الاستقلال تمخض عنها ليس فقط تنصل الشماليين من التزامهم بتطبيق النظام الفيدرالي، بل استمرار الشعور بالغبن من الأقلية في الجنوب نتيجة سياسات هيمنة الأغلبية العربية المسلمة في الشمال ليس فقط على القرار السياسي بل جرى تجاهل الجنوب في مشروعات التنمية وخدمات التعليم والصحة والمواصلات والمشاركة في السلطة، مما أدى إلى نشوب الحرب الأهلية والتي استمرت منذ الاستقلال وحتى يومنا هذا، مع فترة انقطاع ما بين عام1972 وعام1983 إثر منح نظام نميري الحكم الذاتي للجنوب بموجب اتفاقية أديس أبابا. وفي عام 1983 قام نميري بالتنصل من الاتفاقية وإلغاء الحكم الذاتي وإعادة تقسيم الجنوب إلى ثلاثة أقاليم، وتبع ذلك بإعلان ما اسماه تطبيق الشريعة الإسلامية بإجازة قوانين سبتمبر واستمرت الحرب بسبب توالي الإحساس بالظلامات المتراكمة وبسبب فرض قوانين إسلامية على مواطنين لا يدينون بالإسلام مما يجعلهم في وضع مواطنين من الدرجة الثانية. وفي نهاية عام 1988 تم إبرام اتفاقية السلام بين حركة التمرد والحزب الاتحادي الديمقراطي وبعد أربعة اشهر وافقت عليها حكومة المهدي أساساً للسلام وشرعت في الإعداد للمحادثات وإلغاء قوانين سبتمبر. في ذات الوقت الذي بدأت فيه الجبهة الإسلامية الإعداد للانقلاب الذي نفذته في 30 يونية عام 1989.

إن أي تناول لمسألة حقوق الإنسان في جنوب السودان يجب أن يضعها أولا في إطارها التاريخي وفقدان الثقة لدى الجنوبيين في حكومات الشمال المختلفة وحرصها على سيطرة أهل الشمال على حكم البلاد واحتكار مقدراتها وهيمنة العنصر العربي الإسلامي على العناصر الأفريقية غير المسلمة. أما نظام حكم الجبهة الحالي فلم يتردد في التأكيد على تلك السياسة فحسب بل زاد من غلوائها بتصعيد أقوى للحرب باسم الجهاد وفرض الهوية العربية والشريعة الإسلامية أساساً لحكم البلاد.

وعليه فان أي تناول لهذه المسالة يجب أن ينطلق من ضرورة احترام حقوق الإنسان والمساواة بين المواطنين وعدم التفرقة بينهم بسبب العنصر أو الدين أو الثقافة وفقا للمواثيق الدولية المعروفة إضافة إلى المساواة في المشاركة في السلطة واقتسام الثروة والتنمية المتوازنة لجميع أنحاء البلاد والتي ينبغي أن تعطي أولوية خاصة للجنوب والمناطق الأخرى الأقل نموا.

5- تبقي مسألة أخيرة وهي ما تعرض له البحث حول عمل منظمات حقوق الإنسان وتقييمه لأدائها ومستقبلها. فمن الثابت أن قيام الجماهير السودانية بالانقضاض على حكمين عسكريين ديكتاتوريين في عامي 1964 و 1985 على التوالي دفعته نزعة سودانية أصيلة تحب الحرية والديمقراطية التعددية وسيادة حكم القانون. وفي هذا الإطار يجدر ذكر أن المنظمة السودانية نشأت كمنظمة سرية تحت ظل المنظمة العربية لحقوق الإنسان وبعون اتحاد المحامين العرب في أوج تسلط وبطش النظام المايوي بعد إعلان قوانين سبتمبر وإعلان الطوارئ وبعد إعادة تقسيم الجنوب وفي ظل ابشع انتهاكات لحقوق الإنسان في الربع الأخير من عام 1984، وقد قامت المنظمة بالتعاون مع المنظمات العربية سالفة الذكر وبعض المنظمات الدولية بدور مشهود في كشف ممارسات النظام واستمرت في ذلك حتى أطاحت به في إبريل عام 1985. وبعودة الحكم الديمقراطي أعلنت المنظمة عن نفسها وتم تسجيلها وتوسيع عضويتها وواصلت نشاطها في مجال حقوق الإنسان خاصة المطالبة بإلغاء قوانين سبتمبر ووقف الحرب الأهلية في الجنوب ورصد الانتهاكات الأخرى التي حدثت في العهد الديمقراطي. واستمر الحال على هذا المنوال حتى وقوع انقلاب عام 1989 الذي قام بحل المنظمة ومصادرة ممتلكاتها وتعريض قادتها للاعتقال والبطش والتشريد ومحاصرة جميع أوجه نشاطها في داخل السودان.

انه ينبغي ألا يفوتنا الدور الكبير الذي قامت به المنظمة خارج الوطن في مجال حقوق الإنسان إذ تم بجهد مشهود من قادتها في الخارج إعادة تسجيلها بلندن عام 1992 وإنشاء فروع لها في جميع الدول التي توجد بها كثافة سكانية سودانية في المهجر شملت مصر، الولايات المتحدة، كندا، فرنسا، سويسرا، هولندا، ألمانيا، السويد وتشيكوسلوفاكيا. وقد قامت، ولا تزال، بجهد كبير في كشف طبيعة النظام الحاكم ورصد ونشر انتهاكاته لحقوق الإنسان وذلك عن طريق النشرات الدورية والبلاغات الصحفية والندوات وورش العمل والمشاركة في المؤتمرات والمحافل الدولية خاصة دورات لجنة الأمم المتحدة الخاصة بحقوق الإنسان في جنيف والمؤتمرات الوطنية والإقليمية والاجتماعات وحلقات النقاش بخصوص الأوضاع في السودان في الكونجرس الأمريكي والبرلمان الأوروبي ومجلس اللوردات البريطاني مما كان له اثر كبير في صدور إدانات دامغة تجاه انتهاكات حقوق الإنسان في السودان. كما قامت المنظمة بالتعاون والعمل الوثيق وتبادل المعلومات مع المنظمة العربية لحقوق الإنسان واتحاد المحامين العرب والمعهد العربي لحقوق الإنسان بتونس والمنظمة المصرية لحقوق الإنسان ومركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان والمنظمات الدولية

خاصة منظمة العفو الدولية ومنظمة الحقوقيين الدوليين بجنيف وأفريكا ووتش ومناهضة التعذيب ومنظمة المادة 19 ومنظمات وطنية في مختلف الدول، كما نالت المنظمة السودانية عضوية الفيدرالية الدولية لحقوق الإنسان بباريس وصفة المراقب باللجنة الأفريقية لحقوق الإنسان والشعوب في بانجول. وتقوم المنظمة بعقد دورات تدريبية، وكذلك الإفادة من دورات التدريب التي تقيمها منظمات أخرى أوفدت إليها أعدادا كبيرة من نشطاء حقوق الإنسان. ولعل عزلة النظام الحاكم الحالية تجيء أساساً نتيجة انتهاكاته لحقوق الإنسان ودور المنظمة في هذا الصدد. وكان من إيجابيات هذه الفترة أن التفتت القوى السودانية المختلفة إلى أهمية العمل في مجال حقوق الإنسان وركزت كثيرا على التعاون مع المنظمة والمشاركة في نشاطاتها وعملت على الاستفادة من دوراتها التدريبية والإسهام معها في المحافل الدولية، حتى أن بعض الأحزاب السياسية كحزب الأمة والحركة الشعبية، قامت بتكوين لجان خاصة بحقوق الإنسان إلى جانب عملها السياسي.

لعل الغرض من هذا السرد الطويل أن نلفت النظر إلى ما اكتسبته حركة حقوق الإنسان من فاعلية ومهارة في سنوات المهجر هذه "ورب ضارة نافعة" وهذا ما يقودني إلى التفاؤل -بخلاف ما ذهب إليه البحث- بالنظر إلى مستقبل حركة حقوق الإنسان في السودان والتي حققت طفرة بارعة سيكون لها شانها في سودان الغد بإذن الله.

# الخصوصية فخ وحقيقة

حيدر إبراهيم علي*

أود أن أشير في البداية إلى أن ما بين أيدينا هو بحث طموح يريد معالجة عدد من المواضيع والقضايا المتشابكة والشائكة وبتفصيل، في حيز محدود. فالبحث يتعرض للشمولية ودلالاتها في الحالة العربية، ثم خصوصية انتهاكات حقوق الإنسان في ظل النظام العسكري الإسلاموي، حقوق الإنسان ومشكلة الجنوب، النضال من أجل حقوق الإنسان في السودان. وهذه الموضوعات كما ظهرت في البحث، ليست مجرد عناوين أو مباحث، كما جرت العادة في تقسيم أي بحث. ولكنها تبدو -أو تعرض- كموضوعات مستقلة خاصة حين يسهب في إيراد التفاصيل وتشعب الآراء. لذلك قد يفقد القارئ الوحدة الموضوعية التي تربط أجزاء البحث بعنوانه أو بأهدافه أو بالافتراضات التي يريد إثباتها أو عرضها وتوضيحها.

لقد تعرض البحث لقضايا هامة ومحورية، وأورد -نتيجة ذلك- عدداً كبيراً من المفاهيم والمصطلحات التي تحتاج إلى تعريفات محددة ودقيقة. ولكن لم يجر الاهتمام بتدقيق معاني المفاهيم وتقريبها إلى ذهن القارئ، بل أهملت تماما التعريفات الإجرائية. لذلك من الصعوبة بمكان أن نناقش ونتجادل حول مفاهيم لم تحدد، فهنا قد تختلف المدركات وندخل في حوار طرشان بسبب اختلاف اللغات أي المعاني المقصودة. ينطبق هذا النقص على مفهوم الشمولية، وهو مفهوم مركزي وأساسي في البحث، والذي استهل في البداية بمقدمة تحت عنوان: "حول معني الشمولية ودلالاتها في الحالة العربية" إلا انه لم يكن هناك أي تحديد للمعني والدلالات. وهنا قد يتداخل التعريف والتحليل، وقد يستبدل أحدهما بالآخر. ويقدم التحليل وكأنه يكفي بدلا عن تعريف أولي. ويصل البحث إلى استنتاجات حاسمة دون أن يقودنا من خلال مقدمات منطقية، وذلك بسبب غياب التعريفات. فعلى سبيل المثال يصل إلى هذه النتيجة أو "الحقيقة" أو وجهة النظر: "فان النظام السياسي ككل يظل أقرب إلى الطابع العسكري/التسلطي منه إلى النظام الشمولي" وذلك بدون أن يقدم تعريفا لكل من المفهومين أو الفروق الأساسية بينهما وتنعكس هذه الصعوبة المفاهيمية أو النقص المفاهيمي على مقاربات البحث وعلي منهجه ككل. وسيتكرر في هذا التعقيب التساؤل عن معاني المفاهيم أو عن المقصود بمصطلحات معينة، لكي يتقدم النقاش.

---

* مدير مركز الدراسات السودانية القاهرة.

ومن أهم المفاهيم التي يحاول البحث من خلالها فهم الواقع أو الحالة السودانية، هو: "الخصوصية" ما هي خصائص ومميزات السودان التي تجعله مختلفا عن الآخرين؟ أو عن طريق المقارنة بين العام مقابل الخاص. هل من الخصوصية أن نقول بأن الديمقراطية باختلاف مضامينها الإنسانية العامة- لا تصلح في خصوصية الواقع السوداني؟ كان هذا هو التبرير السائد لدى الإسلامويين في السودان وخارجه: فشل الديمقراطية وبالتالي تكتسب الانقلابات العسكرية شرعية تصحيح الوضع القائم. يشير البحث "وربما تكون خصوصية المجتمع السوداني هي أكثر جوانب نظام الإنقاذ غموضا، حتى الآن. إن كل محاولة من جانب أنصار ذلك النظام لإضفاء مشروعية "عامة" عليه قد نهضت على القول بأن هذا النظام يتجاوب مع خصوصية المجتمع السوداني" كذلك يتعرض البحث للحديث عن "خصوصية" الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان. طارحاً أسئلة كان يمكن أن تشير إلى ملامح خصوصية السودان، حين يثير التساؤل حول أسباب تلك الانتهاكات: "إذ كان من الواجب عزوها للطبيعة العسكرية للحكم أو للجانب الشمولي الديني منه، أو لعوامل تتصل بتطور المجتمع السوداني ذاته" ولكن يترك هذه الأسئلة الهامة بلا إجابات.

يمكن القول أن مفهوم الخصوصية- كما يقول البعض- أشبه بالفخ والحقيقة، فهو يحمل في داخله دلالات عديدة. كذلك قد يضلل أو يبرر وضعا معاكسا تماما. فالخصوصية كثيرا ما تستعمل بقصد الهروب من إخضاع ظاهرة ما لقوانين عامة، ومن البديهي أن أي قانون يتضمن في داخله خصوصية ما، ولكنها لا تصل إلى درجة العدمية أو عدم وجود قوانين عامة. الخصوصية – الفخ يقع فيه المدافعون عن حقوق الإنسان، وهي كلمة حق يراد بها باطل. فالخصوصية الثقافية هي حق من حقوق الإنسان والشعوب الأساسية، ولكن لا يمكن أن تكون ستارا لممارسات تنتهك الحقوق الطبيعية للإنسان. من العجيب أن استعمال الخصوصية يدور كثيرا في النظم والمجتمعات الاستبدادية حين تدافع عن سجلها في حقوق الإنسان، بينما الخصوصية تعني التنوع والتعدد السياسي والثقافي داخل هذه الكيانات. فعلى سبيل المثال، يمثل جنوب السودان "خصوصية" فلماذا تصر حكومة الجبهة الإسلامية القومية على إخضاعه وأسلمته بالقوة، علينا أن نتعامل مع مفهوم الخصوصية بكثير من الشجاعة العلمية والفكرية، وألا نسمح في استغلاله والتمترس خلف الخصوصية لتمرير انتهاكات حقوق الإنسان.

ومن المفترض في أية كتابة أن تقدم للمتلقي أفكارا ومعلومات جديدة أو أن تعالج موضوعا قديما ومعروفا بطريقة جديدة. إلا أنه رغم أن البحث قدم تحليلات ومعلومات كثيرة ومفيدة إلا انه أعاد إنتاجها بنفس الطريقة القديمة هناك وثوقيات في الأدبيات السودانية لابد من إعادة النظر فيها، على سبيل المثال، يردد البحث الحديث عن: "ديمقراطية ويستمنستر في السودان" كذلك دور القوى التقليدية في فشل مثل هذه الديمقراطية، هذا وأود أن أوضح أن السبب ليس شكل الديمقراطية ولكن غياب ثقافة الديمقراطية في السياسة السودانية ثم مأسسة هذه

الثقافة داخل الأحزاب والبرلمانات والحياة العامة. اقصد لا يكفي ترديد مقولة فشل ديمقراطية "نموذج وستمنستر"، بل لابد أن نطبق هنا مفهوم الخصوصية، إذ تم توطين هذا النموذج من خلال العلاقات القبلية والطائفية بقصد الوصول إلى إجماع أو ائتلاف أو تفاهم.

هذا وأعتقد أنه كان بإمكان البحث أن يضيف مساهمة أصيلة لو انتقل على ضوء المعلومات التي ذكرها إلى مستوى آخر، محاولا الإجابة عن أسئلة مثل:

(أ) نظام الجبهة الإسلامية يعطي نموذجا للأصولية الإسلامية في التطبيق، فالسؤال: هل تمثل الديمقراطية وحقوق الإنسان أولوية في الأجندة السياسية للحركات الإسلامية حين تصل إلى السلطة؟

(ب) هل الدفاع عن حقوق الإنسان هم مشترك بين الإسلامويين والآخرين؟ الإجابة عن هذا السؤال تفسر تجاهل حكومة السودان للإدانات المتعلقة بالانتهاك المستمر لحقوق الإنسان. هنا تخطئ منظمات حقوق الإنسان حين تظن أن طريقة التفكير واحدة. فالإدانات لا تهم خاصة حين تأتي من الغرب أو المستغربين. حكومة السودان ترفض زيارة كاسبر بيرو مثلا، بغض النظر عن رأي العالم. والسبب إنها ذات خيار حضاري مستهدف من قبل غير المسلمين، ومثل هذه الادانات جزء من المؤامرة العالمية ضد الإسلام. هنا يتصارع عقلان مختلفان تماما، وتظهر ضرورة البحث عن آليات جديدة في إدارة الصراع مع النظم والأفكار التي ترفض الحد الأدنى من حقوق الإنسان بدعوى الخصوصية.

وبناء على ذلك أرى ضرورة تضمين المواقف الفكرية للإسلامويين في السودان من قضية حقوق الإنسان، وتحديد التناقضات في فهمهم لهذا المبدأ. وكذلك ازدواجية المواقف العملية مثل الاستفادة من حملات الدفاع عن حقوق الإنسان في حالة قمع الإسلامويين والصمت في الحالات الأخرى.

كما أنه لابد من الإشارة إلى موقع حقوق الإنسان في برامج وممارسات الأحزاب السودانية منذ الاستقلال، سنجد أن الاهتمام جديد بصورة تدعو للدهشة والسؤال عن مدى عمق وجدية المبدأ عند الأحزاب السودانية أم أن الحماس الحالي مجرد رد فعل لما حدث بعد يونيو 1989؟

هذا وأود التنويه بأن بعض الأحكام الواردة في البحث كانت تحتاج إلى أدوات بحثية يمكن الاعتماد عليها، فحين يثار التساؤل: هل يتمتع نظام الإنقاذ بدعم مدني وجماهيري واسع؟ لابد من تحديد طرق بحث لقياس المشاركة الشعبية. والإحصائيات الأخيرة للانتخابات المحلية والولائية كانت يمكن أن تجيب عن هذا السؤال وبالتالي تتبني عليه استنتاجات مختلفة. كذلك الأمر بالنسبة لقياس فعالية النظام كيف يمكن تحديد ذلك. هناك مظاهر مثل عمر النظام أو استمراره قد توصل إلى فرضيات خاطئة أو غير دقيقة، لذلك يمكن أن تحلل من زوايا مختلفة؛ مثال ذلك السؤال: هل يمتلك النظام قوة ذاتية مثل توسيع قاعدة المشاركة؟) أم أن قوة النظام في ضعف معارضته؟ هذان مدخلان مختلفان ولهما نتائج مختلفة تماما.

وفيما يتعلق بمحاولة البحث عرض محددات لاختيار مداخل خاصة لنضالات حقوق الإنسان في السياق الراهن، من بينها: حتمية الجمع والتركيب بين الاجتهاد الفقهي والاجتهاد المدني. أود التنويه بأنه في السودان، وجدت حركة إسلامية -هي الإخوان الجمهوريون بقيادة الأستاذ محمود محمد طه- وصلت إلى اجتهادات إسلامية متقدمة. ولكن الحركة قمعت بعنف كما نعلم. كما أود الإشارة إلى أن الإشكالية ليست في وجود الاجتهاد، بل في وجود قوة اجتماعية فعالة تحمل الأفكار. إذ أن هذا هو المطلوب في نضالات حقوق الإنسان كيف تنشأ القوى الاجتماعية التي تفرض هذه الاجتهادات ؟ لأن المسألة ليست صراعا فقهيا أو فكريا.

# نحو معالجة شاملة لما قبل الانقلاب وبعده

د.عبد الله النعيم*

يقدم هذه البحث تحليلا مفيدا ومتماسكا للغاية لمسألة أوضاع حقوق الإنسان تحت الأنظمة الشمولية عموما، وحالة السودان بصورة خاصة. وأنا أوافق الباحث في منهجية التحليل وخلاصات البحث، واقدر كثيرا معالجته لمسألة مداخل وهياكل النضال من أجل حقوق الإنسان في السودان في المبحث الثالث. ومن هذا المنطلق، فان الملاحظات النقدية التالية، إنما تذهب في اتجاه دعم البحث وتقويته، وليس على سبيل الاعتراض الأساسي على مفهوم البحث أو أسلوب معالجته لهذه المسألة الجوهرية.

ملاحظتي الأولى هي أن البحث لا يقدم عرضا تفصيليا كافيا لأوضاع حقوق الإنسان في السودان من حيث المكونات الثقافية والإشكاليات الهيكلية والمؤسسية والسياسية العامة وطبيعة أجهزة الحكم قبل انقلاب الجبهة القومية الإسلامية، وبخلاف ما يحاول هذا النظام إدخاله على المجتمع السوداني والدولة السودانية. وهكذا، يبدو الأمر وكأن البحث يفترض أن أوضاع حقوق الإنسان كانت على احسن ما يكون قبل انقلاب يونيو عام1989.

فقد كان من المفيد جداً لو عالج البحث إشكالية الانفصال بين المنظور الحقوقي لحماية حقوق الإنسان بموجب المواثيق الدولية من ناحية، وقيم ومؤسسات الثقافات السودانية (ولا أقول الثقافة السودانية الموحدة) التقليدية من ناحية أخرى. كما ينبغي كذلك مناقشة دور الأنظمة العسكرية والمدنية السابقة، وبخاصة نظام الرئيس السابق جعفر محمد نميري، ليس فقط في انتهاك حقوق الإنسان، وإنما أيضاً في تقويض أسس حمايتها وترفيعها من النواحي المؤسسية والهيكلية فقد بدأ انتهاك استقلال القضاء وتقويض سيادة حكم القانون منذ أواسط الستينيات حين رفض رئيس الوزراء الصادق المهدي تنفيذ حكم المحكمة العليا القاضي ببطلان قرار الجمعية التأسيسية وقتها بطرد النواب الشيوعيين عام 1965. واستمر وتصاعد ذلك الانتهاك والتقويض خلال عهد الرئيس السابق نميري مما اضعف كثيرا أسس الحماية الحقوقية المؤسسية لحقوق الإنسان،

---

* الأستاذ بكلية القانون بجامعة الخرطوم سابقا، وأستاذ القانون بجامعة أموري، أتلانتا جورجيا، الولايات المتحدة، وعضو مجلس أمناء مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان.

وبذلك مهد السبيل لما يفعله نظام الجبهة القومية الإسلامية اليوم. ومن ثم فانه لا يمكن فهم أوضاع حقوق الإنسان في الوقت الراهن، والعمل على تحسينها مستقبلا، من غير المعالجة الشاملة لواقع الحال قبل وبعد انقلاب الجبهة القومية الإسلامية.

ومع إني أوافق البحث في النظر إلى مستقبل حقوق الإنسان في السودان في إطار توقع استمرار النظام الإسلاموي الشمولي الراهن لأجل غير محدود، إلا إنني أدعو إلى تحليل سياسات ومواقف الأحزاب الكبرى والقوى السياسية والاجتماعية الأخرى وتفاعلاتها مع بعضها البعض ومع النظام الإسلاموي الشمولي القائم.

وأعتقد أن النقد والتحليل الأوسع الذي يشمل قوى المعارضة الحالية وجذورها في السودان ضروري ولازم بخاصة تجاه قضية تطبيق الشريعة الإسلامية.

وفي هذا المجال أرى أن البحث قد أغفل أو تجاهل خطورة هذه القضية، ولعله قد فعل ذلك من باب النظر التكتيكي وتفادي إثارة قضية جدلية كبرى. ولكني أقول باستحالة تجاوز هذه القضية الجوهرية، أو حتى تأجيلها، في أي محاولة جادة لمعالجة أوضاع حقوق الإنسان في السودان اليوم. فمن الواضح عندي انه لا يمكن من الناحيتين المفهومية والعملية التطبيقية، التوفيق بين تحكيم الشريعة الإسلامية التقليدية والمبادئ العالمية لحقوق الإنسان. ومع اعتقادي بإمكانية العمل على تطوير التشريع الإسلامي بصورة جوهرية ومذهبية لتحقيق ذلك التوافق* فإني أري أن مجرد الحديث عن حقوق الأقليات الدينية أو الدعوة إلى "أقصى درجة ممكنة من الاعتراف بحقوق المرأة" كما ورد بالبحث هو تسليم غير مقبول بحتمية انتهاك حقوق الإنسان عند تطبيق الشريعة الإسلامية التقليدية. وقد لمس البحث هذه القضية الجوهرية بصورة عابرة ولكن المطلوب مواجهة أقوى وأوضح لكل جوانب الإشكال الذي يذهب إلى أصول الفقه الإسلامي التقليدي، وليس مجرد "تفسيرات محددة للشريعة الإسلامية" كما يرد بالبحث.

وفي هذا المجال، وكذلك فيما يتعلق بالمسألة الثقافية العامة، اعترض على تطفيف البحث من أمر حقوق المرأة، واستعداده للتنازل عنها بسهولة. فهو يضعها في مسار "الجوانب الخلافية" التي يمكن القول بأنها غربية ومتحيزة ثقافيا، كما يبدو وكأنه على استعداد لقبول "أقصى درجة ممكنة من الاعتراف بها" بدلاً من الإصرار عليها جميعها بصورة مبدئية لأنها من جوهر حقوق الإنسان التي لا تقبل التجزئة أو التنازل عنها لاعتبارات تكتيكية ضيقة.

وأنا إذ أوافق البحث تماما في دعوته للاجتهاد في مجال الفكر القانوني والسياسي المدني بجانب الاجتهاد الإسلامي، استغرب كثيراً إغفاله للمساهمة الأصلية والعظيمة التي قدمها أ. محمود محمد طه في هذا المجال، خصوصا عند

---

* انظر كتابي: نحو تطوير التشريع الإسلامي – القاهرة: دار سينا للنشر 1994

الحديث عن السودان المعاصر. فالأستاذ محمود محمد طه لم يكن شهيد النضال من أجل حقوق الإنسان فحسب، وإنما قدم في المقام الأول نظرية منهجية متكاملة في تطوير التشريع الإسلامي، فكراً وفقهاً وقضاء، وفي معالجة قضية الحداثة والتنوير من منظور إسلامي متكامل.

وماخذ آخر على البحث بصورة عامة يخص معالجته لقضية التعددية الثقافية والعرفية والدينية. فمع انه يفرد مبحثاً منفصلا لحقوق الإنسان ومشكلة جنوب السودان، وينتقد بحق ووضوح نظرة التعالي والهيمنة والتسلط من جانب عموم الشمال تجاه الجنوب، إلا أنه يعالج قضية التعددية نفسها من منظور شمالي "عربي إسلامي" في المكان الأول. وقد صدمت منذ البداية عندما رأيت أنه يصنف السودان بأنه "قطر عربي"، وافتقدت قضية التعددية وضعها في جوهر تصوره للمسالة كلها في المقدمة والمبحث الأول. وحتى عند حديثه عن السياسة الخارجية فان البحث لا يتعرض للبعد الأفريقي بصورة عامة، والقرن الأفريقي بصورة أخص، مع الأهمية القصوى لهذين البعدين في جميع محاولات التفاوض حول إنهاء الحرب الأهلية وتحقيق السلام في السودان. فلا يكفي في تقديري وضع "قضية الجنوب" كعنصر تعقيد فيما هو أساساً إشكال شمال السودان العربي الإسلامي، لأن هذه النظرة الأحادية لما يسمي بشمال السودان باعتباره موضع تعريف الهوية العربية الإسلامية لعموم السودان، هي من أهم الأسباب الجوهرية لانتهاكات حقوق الإنسان في غرب وشرق وجنوب البلاد خلال أربعة عقود منذ الاستقلال. فغالبية سكان شمال السودان نفسه لا ينتمون للعروبة إطلاقا من حيث العنصر والثقافة والهوية الذاتية، وان كانوا يتحدثون اللغة العربية كلغة ثانية (غير اللغة الأم) ويعتنقون الإسلام بصورة شكلية عامة. لذلك من الضروري أن يتجنب مثل هذا البحث الوقوع في نفس الخطأ الذي يأخذه على صفوة الشمال في المبحث الثاني.

ومن هذا المنظور، اعتقد أنه من الأفضل وصف ما يدور الآن في جنوب وجنوب غرب السودان بأنه "حرب أهلية"، وليس مجرد "تمرد عسكري".. وأقول كذلك بضرورة ربط أسباب هذه الحرب الأهلية المدمرة بجذور التركيبة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية لعموم السودان وفي كل عهود ما بعد الاستقلال، وليس فقط السياسات وممارسات النظام الإسلاموي الشمولي الراهن.

ومن باب الملاحظات التفصيلية، ألفت النظر للآتي:-

- الإشارة لحوار كوكادام 1986 غير مفهومة لأنه لم يسبق التقديم للحرب الأهلية قبل ذلك.

- الحديث عن الأيديولوجية "الثورية الإسلامية" خلال أربعة عقود، غير دقيق .. وربط هذه الأيديولوجية بالدكتور حسن الترابي مضلل أيضا.. لأنها لم تكن كذلك خلال أربعة عقود ولم ترتبط بشخص د.حسن الترابي طول الوقت.

- اعتقد أن استثناء الحزب الشيوعي السوداني عند تناول حالة عامة الأحزاب السودانية الشمالية (عدا الجبهة القومية الإسلامية) غير مبرر لان

إمكانيات وطاقات الحزب الشيوعي غير معروفة منذ أوائل السبعينيات بعد محنة يوليو 1971.. وفي تقديري الشخصي، فان الحزب الشيوعي السوداني اليوم هو مجرد هيكل وشبح لما كان عليه في الستينيات.

– يعرض البحث تقديرين متعارضين حول ما إذا كان نظام الإنقاذ يتمتع بدعم جماهيري واسع وهذا منهج سليم وعلمي. ولكني اعتقد انه كان من الأحسن لو رجح أحد التقديرين على الأخر مشيرا إلي أسباب ترجيحه لأي من التقديرين، وذلك وفقا للمعلومات المتوفرة.

–الحديث عن "تغيب دور اللغة العربية" في نفس الموقع من البحث قد يوحي بأنها كانت موجودة من قبل وهذا غير صحيح.. كما أن هذه النقطة هي جزء من مشكلة المنظور العربي الإسلامي للسودان.

– لقد كان من المفيد إضافة المزيد من التفصيل وإعطاء نماذج لتهميش الجنوب (والأنحاء الأخرى في الغرب والشرق).

– الربط بين الاستقلال وحق تقرير المصير في عبارة واحدة كما ورد في ثنايا البحث قد يوحي بان الأول هو النتيجة الحتمية للثاني، وهو فهم غير صحيح وإشكالي، خاصة في ظروف مفاوضات السلام الحالية. يمكن الاستجابة للمطالبة بحق تقرير المصير بطرق مختلفة ومتعددة ونافذة من غير الدعوة للاستقلال التي لا تكون إلا بعد استنفاد الحلول الأخرى.

# حقوق الإنسان
# في ظل الأوضاع الخصوصية للسودان

مجدي أحمد حسين*

تعد دراسة أوضاع حقوق الإنسان في ظل النظم الشمولية (حالة السودان 89-1994). من الدراسات الهامة القليلة التي كتبت في الآونة الأخيرة في مصر.. التي حاولت الاقتراب بأكبر قدر من الموضوعية من الأوضاع السياسية في السودان.. واكتشاف أحواله الخصوصية التي لا يساعد كثيراً على فهمها ترديد الأحكام النظرية العامة. كما تستند الدراسة في كثير من مواضعها على قاعدة من المعلومات.. وهي أكثر الأشياء التي يفتقدها كثير من المتحدثين أو الكاتبين عن أحوال السودان، ولكنها تظل كأي دراسة أخرى محكومة باعتبارات أيديولوجية لكاتبها.. كما تظل مفتقدة للمعلومات الكافية.. الموثقة.. في بعض أجزائها خاصة في الجزء المتعلق بتجربة "الإنقاذ"، وهذا طبيعي ومفهوم لأنه لا تتوفر دراسات جادة حول هذه التجربة المعاصرة.

ولكن يبقي أن الدراسة تشكل أساساً قوياً وعميقاً لإجراء حوار جاد حول أوضاع حقوق الإنسان في السودان في إطار الأوضاع السياسية العامة في البلاد.

## حقوق الإنسان .. والنظام السياسي

يجب في البداية التأكيد على أن قضية حصانة "حقوق الإنسان" قضية مقدسة.. ومركزية.. ولابد أن تحظى باستقلالها النسبي عن قضية النظام السياسي.. فإذا كانت طبيعة النظام السياسي قابلة للجدل والاختلاف.. فان انتهاك حقوق الإنسان أمر مرفوض كلية.. وبصورة مطلقة.. مهما كانت الظروف.. ولابد من الفصل بين توفر الحد الأدنى لضمانات حقوق الإنسان وبين التقليد الحرفي للنظام الديمقراطي الغربي. وبالتالي لا يجب اعتبار أن غياب نظام سياسي من النمط الغربي يعني أن انتهاك حقوق الإنسان قد بلغ ذروته.. كاستنتاج آلي.. ونظري..

وعلي سبيل المثال.. فإن قضية تعذيب المعارضين السياسيين هي اخطر ما يشغلنا في عالمنا العربي.. باعتبار أن استمرار هذه الممارسات يضع الإنسان العربي تحت مستوى الآدمية.. وفي ظل الأنظمة العربية هناك دول تدعي التعددية.. فتسمح بدرجة من حرية الصحافة كمصر وتسمح بالتعدد الحزبي..

---

* رئيس تحرير جريدة الشعب الناطقة بلسان حزب العمل (مصر).

ومع ذلك فان اتساع نطاق التعذيب أو القتل خارج نطاق القانون يتفوق على سجل الاتهامات الموجهة للسودان لو تم استبعاد حرب الجنوب التي سنعود إليها لاحقاً.

نقول إن طبيعة النظام السوداني قابلة للنقاش والأخذ والعطاء.. أما انتهاك نظام السودان لحقوق الإنسان إن صح وتأكد (بمعني الاعتداء على حق الحياة.. والكرامة.. وممارسة الهوية الدينية والثقافية) فهذا أمر لا يغتفر.. ولا يمكن التعامل معه إلا بالرفض والإدانة.

## الديمقراطية.. مفاهيم نظرية

النظام الديمقراطي في حياة وتطور الأمم .. لا يمكن مناقشته أو المطالبة به في الفراغ الكوني.. والنظام الديمقراطي نعني به.. نقيض الاستبداد.. أي:

(1) تحقيق اكبر قدر من المشاركة السياسة والشعبية على كل المستويات، وعدم حصر مراكز اتخاذ القرارات في دائرة محدودة.

(2) تداول السلطة بين فئات وأحزاب في إطار نظام دستوري واحد متفق عليه.

ومن وجهة نظر إسلامية.. فإننا لا نختلف مع ديمقراطية الغرب في معظم آلياتها الداخلية.. ولكن الخلاف يكمن أساساً في قضية الإطار الدستوري التي غالباً ما يتجاهلها بعض مثقفينا.. فنحن نرى أن الإطار الدستوري في دولة إسلامية لابد أن يختلف عن الإطار الدستوري الغربي من زاوية العقائد والموروثات، وتجاهل هذه الحقيقة التاريخية هو الذي يطيل من متاعب ومعاناة أمتنا.

أما قضية توازن السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية.. وقضية التعدد السياسي والحزبي.. ومسألة تداول السلطة.. بأسلوب سلمي ديمقراطي.. بعد الاحتكام للانتخابات الحرة.. فلا خلاف عليه من حيث المبدأ.

ومن المهم في هذا الإطار -أي بعد تحديد خلافنا مع النموذج الغربي للديمقراطية- أن تستعيد ذاكراتنا.. كيف تطورت واستقرت ديمقراطية الغرب؟ ..، والديمقراطية الغربية لم تستقر إلا بعد إنجاز عدد من القواعد الأساسية للبنيان.. وبعد اجتياز صراعات داخلية عنيفة وحروب أهلية ليس فقط خلال القرون القليلة الماضية بل وحتى وقت متقدم من القرن العشرين وان اختلف المعدل من بلد لآخر.. والقواعد التي استقر عليها بنيان الديمقراطية الغربية:

1) إجماع الأمة على أساس دستوري واحد يدور الصراع الحزبي في داخله.

2) توحيد التراب الوطني.. وإنهاء مشروعية أو حق الانفصال من أية فئة داخل المجتمع.

3) تحقيق قدر محسوس من التوازن الاجتماعي.. حيث لا يمكن استقرار أي نظام ديمقراطي في ظل فوراق رهيبة بين الطبقات.. أو في ظل انتشار مجاعات.. باختصار فان الديمقراطية لا تزدهر في إطار مجتمع تعاني أقسام واسعة منه الفقر المدقع.

4) تأمين المجتمع من مخاطر الغزو الخارجي.. نقصد بالطبع أقصى تأمين ممكن ضد هذا الخطر.. وتخفيضه إلى الحد الأدنى. بحيث لا يصبح خطراً يومياً يهدد سلامة المجتمع.

ولو اختل أي شرط من هذه الشروط فان الديمقراطية الغربية تنهار أو تتعطل.. وهذا ما حدث بالفعل خلال القرنين 19،20 في أوروبا والولايات المتحدة.

وقد أشار الباحث إلى كلمة هامة للدكتور الترابي، ولم يعلق عليها.. وهي وثيقة الصلة بهذا الذي نحاول البرهنة عليه.. يقول د. حسن الترابي: "لو تأملنا الخلاف الحزبي في بلد ديمقراطي غربي لوجدناه مؤطراً بحدود. فالفرق بين حزب المحافظين وحزب العمال في بريطانيا مثلاً محدود جداً، والفرق بين الديمقراطيين والجمهوريين في أمريكا محدود جداً"

وهذا ما نقصده بالأساس الديمقراطي، لأن الديمقراطية كنظام تنهار فوراً إذا كان معني فوز أحد الأحزاب تحقيق انقلاب اجتماعي شامل، لأن هذا يعني إحداث ثورة أو تغيير جذري في المجتمع كل 4 سنوات.. وهذا وضع لا يمكن لأي مجتمع أن يتحمله.. وقد عانت الديمقراطية الغربية من احتمال فوز الأحزاب الشيوعية في الانتخابات.. وما يمكن أن يؤدي إليه ذلك من اضطراب الأوضاع.. أو ضرب النظام الرأسمالي في حد ذاته.. وآلت التجربة – حتى قبل سقوط الاتحاد السوفيتي– إلى تحوير الأحزاب الشيوعية الأوروبية لمواقفها وبرامجها لتستقيم مع الدستور العام للبلاد وهو ما عرف بالأورو شيوعية. وبالفعل عندما وصلت بعض هذه الأحزاب إلى الحكم بصورة ائتلافية (فرنسا) لم يشهد المجتمع أية هزات.

إن تجربة التعدد الحزبي يصعب أن تستقر إذا كانت الأحزاب المتنافسة تختلف مع بعضها البعض من الألف إلى الياء.. ومن هنا تكتسب أهمية كبرى تلك الجهود التي تبذل في بعض البلاد (كمصر) للحوار بين مختلف الفرقاء للتوصل إلى وفاق وطني.. إلى مبادئ أساسية عامة لا يختلف عليها.

السودان: كاتب هذا التعقيب من المدافعين عن تطوير تجربة التعدد الحزبي في مصر. وفي غيرها من البلاد العربية المماثلة.. أما بالنسبة للسودان فنحن نرى أن أوضاعه خاصة جداً.. ولو طبقنا عليه المعايير الأربعة لاستقرار النظام الديمقراطي. نحن نختلف بشدة مع الذين يناقشون القضية الديمقراطية في الفراغ.. الديمقراطية لا توجد بقرار.. ولا تزول بقرار.. إنها كيان حيوي ينمو اجتماعيا بالتدريج سواء أراد الحاكم أو لم يرد.

وإذا اتفقنا على أن الديمقراطية في معناها العام تنقسم إلى شقين:

1) أوسع مشاركة سياسية وشعبية.

2) تداول السلطة في إطار الدستور.

سنجد أن تجربة الإنقاذ السودانية قطعت شوطاً أساسياً على المحور الأول من خلال المؤتمرات الشعبية الجغرافية والنوعية المفتوحة لكافة الاتجاهات. ولم تصل بالتأكيد إلى المحور الثاني بعد.. وهذا التطور مرهون باستكمال الشرائط الأربعة للديمقراطية:

1) وحدة الدستور.

2) وحدة التراب.

3) حد أدني من التوازن الاجتماعي.

4) صد الغزو الخارجي.

والحقيقة أن اخطر ما تقوم به ثورة الإنقاذ هو توحيد السودان وإقامة دولة مركزية، وهو إنجاز تاريخي لو تكلل إلى نهايته بالنجاح .. ولا يمكن الحديث عن ديمقراطية حقيقية بدون دولة.. ودولة موحدة.. وقد أشارت الدراسة** إلى نقطة هامة.. حين قالت أن أساليب الكفاح المدني كانت (غالبا ما اقتصر استخدامها على العاصمة الخرطوم. غير انه في الحالتين الشهيرتين للثورة المدنية عامي 1964، 1958 حظي الكفاح الانتفاضي السلمي بتعاطف واسع في الأقاليم أيضا) لاحظ التعبير الدقيق -وهو وصف صحيح- (التعاطف)!! إن واقع السودان فريد من نوعه -وإن تشابهت معه أوضاع كثير من الدول الأفريقية- فأنت أمام قارة صغيرة مفتوحة الحدود بعشرات الآلاف من الكيلومترات.. يحكمها جهاز إداري بالغ الضمور.. حيث وقعت كل أقاليم السودان تقريبا فريسة النسيان.. وان عاني جنوب السودان من حالة متطرفة في هذا الصدد.. وهذا ميراث ثقيل للإنقاذ تتحمل مسئوليته كل النظم المتعاقبة في الخرطوم خلال أربعة عقود من الاستقلال وهو أيضا ما أشارت إليه الدراسة.

ان هذه الدولة الشاسعة كانت مقطعة الأوصال.. شبكة مواصلات واتصالات ضامرة أو منعدمة.. إهمال شبه كامل للأقاليم خارج الخرطوم. ويبدو القلق الشديد لبعض المثقفين من غياب الديمقراطية التعددية من النمط الغربي مثيراً للدهشة.. عندما تعلم أن البث الإذاعي قبل الإنقاذ.. كان يغطي الخرطوم وحدها وبعض المناطق المحيطة بها بالكاد.. ولم يغط كل السودان إلا في عهد الإنقاذ.. كذلك الآن بالطبع بالنسبة للبث التلفزيوني.. والذي لا يزال حتى الآن لا يغطي كل السودان.. كما أن الصحف اليومية -قبل الإنقاذ- لم تكن تصل لمعظم أقاليم السودان.. إن هذه الأدوات والوسائل بمثابة البناء التحتي Infrastructure لأي

** المقصود "بالدراسة" .. هي الدراسة محل التعقيب.. وهذا هو المقصود كلما ترد كلمة "دراسة"

ممارسة ديمقراطية.. وبدون استكمالها يصبح الحديث عن الديمقراطية كلاماً نظرياً.. أو بالأحرى ديمقراطية المدينة الواحدة (الخرطوم) وبعض المدن الأخرى في شمال السودان. وقد أشارت الدراسة بصدق إلى فشل التجارب الحزبية السابقة في السودان والتي استمرت لفترات قصيرة ولكن الدراسة ركزت على عنصر واحد - ولكنه هام بلا شك. وهو الطابع الطائفي للحزبين التقليديين (الاتحادي-الأمة) حين ذكرت أنه "لم تفلح محاولات الطبقة الوسطي الحديثة - بمختلف تياراتها- في هز أو إنهاء سيطرة الحزبين التقليديين على السلطة الديمقراطية سوى بالوسائل الانقلابية"

وأيضا حين أشارت إلى أن تيارات الإسلام السياسي "صارت هي الأكثر ديناميكية وانضباطا وحماسة وأصبحت قدرتها الاستقطابية والاستيعابية اعظم كثيراً، خاصة حينما واجهت نخبة سياسية متهالكة ومتقادمة، متهمة في نزاهتها الاقتصادية والسياسية وهشة من حيث دوافعها الكفاحية". وأيضا حين ذكرت انه "خلال فترة الحكم الديمقراطي السابقة على انقلاب الإنقاذ بدت الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية في السودان وكأنها تعبر عن ميل عام لتفكك المجتمع" وأعطى النظام الديمقراطي" انطباعات بالشلل التام في مواجهة عوامل الفوضى هذه، بالإضافة لهزائم جيش الدولة المركزية على أيدي قوات "التمرد" في جنوب السودان*"

كل هذه التقديرات الهامة الواردة في الدراسة تقدم أسباباً أكثر من كافية لمشروعية تحرك الجيش في يونيو عام 1989، وهناك فارق كبير بين انقلابات عسكرية تحركها شهوة الصراع على السلطة، وبين أنواع من الانقلابات العسكرية تعبر عن استجابة أو حل لأزمة تاريخية كما هو الحال بالنسبة لانقلاب يوليو عام 1952 في مصر.

تشير هذه التقديرات -لأزمة الوضع القبائلي والطائفي- للوضع السياسي في السودان.. الذي حكمته طائفتا الأنصار والختامية في الشمال. والقبائل الكبرى في الجنوب (الدينكا- الشيلك النوير).. ووجه الشبه بين السودان ومعظم الدول الأفريقية، يوضح خطورة تحول نظام التعددية الحزبي.. إلى مجرد تعدد وتنازع قبلي (الصومال مثال واضح)، بحيث يتحول الصراع إلى صراع بسيط على السلطة مفرغ من أية برامج أو توجهات فكرية أو سياسية.

إن هذه المجتمعات تحتاج بالتأكيد لفترة من الانصهار القومي.. القادر على إفراز أحزاب على أساس فكري وسياسي وليس على أساس جغرافي قبلي طائفي، إن تطوير نظم ديمقراطية في الدول الأفريقية التي لم تتخط المرحلة القبلية.. أمر يستحق وقفة تأمل ودراسة عميقة.. لا يحتمل المجال الآن التوسع في تناولها.

---

* مصطلح التمرد من عندنا.

ولكن تبقي المشكلة الجوهرية في السودان هي فيما أشارت الدراسة إليه في "التوق العام لدولة قوية"، إن السودان رغم أننا في أواخر القرن العشرين مازال يعيش في مرحلة بلورة الدولة القومية.. وهذه هي المأثرة الكبيرة لثورة الإنقاذ.. ولاشك أن بلورة الدولة القومية ستحل في طريقها عشرات المشكلات المزمنة في السودان وعلي رأس ذلك، إزالة الحدود بين الجزر المعزولة لأبناء شعب السودان ما بين الوادي والصحراء والجبل والغابة.. وما بين الوسط والشرق والغرب.. والجنوب. ويمكن أن نركز جهود الإنقاذ في وضع البنية التحتية للمجتمع في التالي:

التركيز على تنمية الطرق البرية.. عودة الملاحة النهرية من الشمال إلى الجنوب.. تنشيط الطيران الداخلي (قبل الإنقاذ لم يكن بالإمكان الوصول إلى جوبا في الجنوب إلا بالطائرات الحربية).. إعطاء الأولوية للمناطق المحرومة (خارج المدن الكبرى القليلة) فقبل الإنقاذ كان 90% من موظفي الدولة في الخرطوم، أما الآن فقد جرى توزيع معظمهم على كافة أنحاء السودان. قبل الإنقاذ كان أهل المدن وهم يشكلون 20% من السكان يحصلون على 95% من إيرادات الدولة. ولعل هذا يفسر بعض الندم الذي يشعر به بعض أهل المدن الآن.. وقد كانت موجبات العدل في توزيع الموارد والإمكانات بلا شك على حساب أهل المدن في المدى القصير.

ولكن الذي يعنينا الآن هو تأثر الوضع السياسي والديمقراطي.. بحالة التفكك القومي الرهيب الذي كان يحياه السودان قبل الإنقاذ.

لقد ظلمت الدراسة الأوضاع في السودان في عهد الإنقاذ حين خلطت بين هذه الثورة الإدارية وبين أوضاع الحريات واعتبرت هذه الطفرات الإدارية.. نوعاً من انتهاك حقوق الإنسان.. رغم إنها أقرت بارتفاع الكفاءة الإدارية للدولة.

فنحن إزاء تغيير ثوري.. فمهما كان اختلافنا مع هذا الاتجاه الثوري.. فلابد من مراعاة طابع الإجراءات الثورية التي جرت في كل بلدان العالم حال انتقالها من وضع إلى وضع آخر. ونحن نقول أن انتقال السودان إلى وضع الدولة القومية المتبلورة هو في مصلحة الشعب السوداني بأسره وفي مصلحة تطوره الديمقراطي.. مهما كان خلافنا أو اتفاقنا مع اتجاه قيادات الإنقاذ في المدى القصير. وتنطبق الإجراءات الثورية على القوات المسلحة.. وعلي قيادات مؤسسات الدولة المدنية.. ولم ترصد هذه الدراسة أو أية دراسة جادة أخرى.. انه جرى تشريد لموظفي الدولة مثلاً.. والعكس صحيح أن قيادات من مختلف الأحزاب والاتجاهات تشارك في عملية التغيير وتتولى أرفع المناصب. ولا يسعنا الاتفاق مع تصوير الدراسة عمليات إيجابية باعتبارها انتهاكا لحقوق الإنسان. كالحديث عن تصفية العشوائيات في الخرطوم، أو إقامة قرى السلام في مناطق جبال النوبة.. إن نقل السكان من معسكرات عشوائية غير آدمية لا يوجد بها صرف صحي ولا مياه.. وهي عبارة عن أكواخ من القش.. (زار كاتب هذه السطور هذه العشوائيات) إلى مساكن جديدة ونظيفة وصحية. هل يعد هذا انتهاكا

لحقوق الإنسان؟ كذلك الأمر فيما يتعلق بقرى السلام في جبال النوبة أو الجنوب وهي مخصصة للسكان النازحين بصورة اختيارية من مناطق التمرد.. فيتم توظيفهم بصورة نظامية بدلاً من معسكرات اللاجئين.. ويتم توظيف جهودهم في إطار تنموي من مشروعات زراعية وحرفية بالإضافة لتوفير الخدمات الأساسية: مدارس-مستشفيات- مراكز صحية.. ومن الإجحاف أن يتحول شيء إيجابي وإنساني إلى أقصى الحدود.. إلى مظهر من مظاهر انتهاك حقوق الإنسان. ولماذا يصبح التخطيط العمراني في السودان دون غيره من الدول- مظهراً من مظاهر هذا الانتهاك. ويلاحظ أن الدراسة قد افتقدت الدقة في بعض البيانات.. فتعارضت إحصاءاتها مع بعضها البعض.. ومع المنطق.. وهذا استناداً لتقرير اللاجئين الخاص بالأمم المتحدة الذي يبدو انه يستند بدوره إلى مبالغات المعارضة وبالأخص حركة جون جرنج. فتقول الدراسة أن 5 ملايين سوداني قد تم تشريدهم نتيجة النزاعات والكوارث الطبيعية وهذا الرقم يعني سكان السودان، ثم تقول الدراسة في نفس الصفحة أن 4.5 مليون جنوبي قد نزحوا للخرطوم والشمال.. علماً بأن كل سكان الجنوب 5 ملايين.. وهذا معناه أن الجنوب قد اصبح شبه خال من السكان وفي نفس الصفحة ذكرت الدراسة أن عدد لاجئي جنوب السودان للدول المجاورة مليون ثم تقول مليون بعد ذلك بسطور.. ولو أضفنا 2/1 مليون إلى 4.5 مليون لما تبقي مواطن جنوبي واحد في جنوب السودان. وهذا مثال واضح على الكذب أو المبالغة الشديدة في بيانات الأمم المتحدة التي استند إليها الباحث.

## جنوب السودان

إن أخطر ما في قضية حقوق الإنسان في السودان هو خلطها بصورة غير عادلة مع حرب الجنوب التي تستهدف توحيد البلاد.. والقضاء على تمرد مسلح مدعوم من كافة القوى الاستعمارية.. وله علاقة تاريخية خاصة بإسرائيل ومؤسسات التبشير الغربية. إن تهديد أي بلد بخطر خارجي مباشر، أو غير مباشر، وبصورة مسلحة يلقي بظله بكل تأكيد على الأوضاع الديمقراطية.. حتى في اكثر دول العالم ديمقراطية. ولا تعني الحروب الأهلية إسقاط ضوابط حقوق الإنسان.. ولكن لابد أن توضع هذه الضوابط في إطار الحرب، والتي لابد أن يسقط فيها قتلي وجرحي على سبيل المثال ولا يمكن أن تخلو من أضرار بالسكان المدنيين كعمليات التهجير والإصابات من جراء القصف المدفعي وقد أوضحت الدراسة الجذور التاريخية لمشكلة الجنوب بصورة صحيحة ولكنها لم تبن عليها النتائج المنطقية المترتبة عليها فقد ذكرت الدراسة دور الغرب (وان كانت قد نسبته إلى الصحافة الأوروبية وكأنه مجرد موقف صحفي) في التحريض على شق التحالف العربي الأفريقي في السياسة الدولية، وتسخين خطوط التماس بين العرب والأفارقة في التخوم الجنوبية للصحراء الكبرى، وأشارت الدراسة إلى دور الاستعمار البريطاني في فصل الشمال عن الجنوب فيما عرف بسياسة المناطق المغلقة.

إن التخطيط الاستعماري كان واضحاً -ولا يزال مستمراً- في جعل جنوب السودان منطقة إضطرابات وبؤرة صراع وعداوة بين الشمال العربي المسلم، والجنوب، وتتحول بذلك إلى نوع من حائط الصد.. أو السد.. الذي يحول دون انديا المد العربي الإسلامي إلى وسط وشرق أفريقيا، بحيث يلتحم مع التجمعات الإسلامية فيها.. والتي تشكل في البلدان الأفريقية المجاورة للسودان أغلبية ولكن مقهورة ومهمشة.

لم تمنع سلطات الاحتلال الشماليين من دخول الجنوب فحسب.. بل منعت دخول اللغة العربية والأنظمة التعليمية.. بل وحتى الملابس العربية (الجلباب).. وبالطبع منعت بناء المساجد..

ولكن العروبة والإسلام كانا قد انتشرا إلى حد ما في الجنوب في عهد محمد على.. كما أن التفاعل الطبيعي فعل فعله رغم انف الاستعمار وانتشر الإسلام بنسبة 20% تقريبا بين أهالي قبائل الجنوب رغم حظر أداء الشعائر الإسلامية، ورغم حرص الاستعمار البريطاني على عدم ربط الجنوب بباقي البلاد بشبكة مواصلات حتى لقد دعت البعثات التبشيرية الغربية إلى عدم فتح سبل النقل النهري عبر منطقة السدود حتى لا ينساب الإسلام جنوباً.

وبعد كل هذه الجهود.. فوجئ الاستعمار البريطاني بإجماع أهل الشمال والجنوب على وحدة السودان في مؤتمر جوبا عام 1947. وفي عهد الاستقلال ما أن بدأت حكومة الأزهري في توحيد النظم التعليمية بين الشمال والجنوب بعد احتكار البعثات التبشيرية للعملية التعليمية في الجنوب.. ما أن بدأت حكومة الأزهري في ممارسة ابسط صلاحيات السيادة.. للدولة الموحدة.. حتى بدأت شرارة التمرد في 1955. والتي لم تكن تنطفئ إلا لتشتعل من جديد.. على مدار أربعين عاماً..

وارتبطت حركات التمرد المتعاقبة بعلاقات وثيقة بإسرائيل، ومجلس الكنائس العالمي، وبالدول الغربية.. وهي علاقات علنية (التقي كاتب هذه السطور بقيادات جنوبية أكدت أنها تتلقى التدريب العسكري في إسرائيل، في إطار تعاون عسكري وسياسي كامل مع الصهاينة) وقد أبدى جون جرنج (آخر طبعة من قيادات التمرد) ميولاً يسارية واستفاد بعلاقاته الحميمة مع إثيوبيا وكوبا والاتحاد السوفيتي.. حين كان المعسكر الاشتراكي غاضباً على نظام نميري. ولكن هذه العلاقات لم تقطع في أية لحظة الصلة الوثيقة لحركة جرنج مع الغرب وإسرائيل حتى أن واحداً من ابرز قادة الحركة (.....) معروف لدى ساسة السودان بأنه رجل المخابرات الأمريكية الأول في السودان.

أما عن الوضع الحالي للجنوب فهو يتشكل من حوالي 5 ملايين سوداني.. مليون مسلم، مليون مسيحي.. ثلاثة ملايين وثني أو لا ديني.

والمعروف أن المسلمين والمسيحيين يعانون من الإدراك السطحي لدينهم.. أما المسلمون فالسبب واضح كما ذكرنا، أما المسيحيون فهم من اتباع الكنائس الغربية.. رغم وجود فرع للكنيسة القبطية الأرثوذكسية في شمال السودان.. إلا

إنها بالطبع لم تتمكن من منافسة الجهود التبشيرية الغربية.. وهذه البعثات تستهدف ضم أتباعها للغرب.. وليس للدين المسيحي.. ولا تزال العادات القبلية (كتعدد الزوجات) منتشرة بين مسيحيى الجنوب كدليل على عدم جدية اعتناقهم للمسيحية.

كما اهتمت البعثات التبشيرية بنشر اللغة الإنجليزية كبديل للغة العربية.. والمعروف أن القبائل الجنوبية -ولها لغات ولهجات محلية خاصة- لا تتفاهم فيما بينها إلا باللغتين العربية أو الإنجليزية. هذا باختصار هو حجم، وعمق مشكلة جنوب السودان.

**دور الإنقاذ في حل المشكلة أو لتفاقمها:**

يحسب للحركة الإسلامية السودانية أنها كانت حزب الشمال الوحيد الذي سعي لممارسة دور في جنوب البلاد.. وإنشاء فروع.. والمشاركة في الانتخابات (كان للجبهة الإسلامية نواب من جنوب السودان في البرلمان الأخير).. وتنظيم جهود للإغاثة.. ونشر الدعوة الإسلامية.. وتقديم الخدمات الاجتماعية.. وتقول الدراسة أن ذلك بدأ عام 1977، فحتى لو كانت بداية متأخرة.. إلا أنها البداية الوحيدة من أحزاب الشمال.. فقد ظلت -ولا تزال - الأحزاب السودانية أحزاباً شمالية فقط.. لا تعرف شيئا يذكر عن الجنوب ولا توجد لها أي فروع أو عضوية من أهل الجنوب.

ولكن هل استهدفت الحركة الإسلامية تحقيق التلاحم مع الجنوب بمنطق الغزو والأسلمة القسرية، والإبادة على الهوية؟.. نحسب أن هذا الاتهام غير صحيح.

ومما يثير الدهشة في الدراسة أنها استنكرت وضع الجنوب باعتباره موضوعا للتنافس بين الشماليين والاستعماريين (البريطانيين حول أقلمة جنوب السودان تبعاً لأي من النموذجين الثقافيين).

إن طرح القضية بهذه الصورة "الحيادية" بالغ الغرابة.. لأننا لا نؤمن بالحياد المطلق.. ونحن نفترض في كاتب الدراسة الانتماء للحضارة العربية.. فإذا كان النمط الأوروبي قد طرح بالفعل وبالقسر وبالاحتلال على أهل الجنوب.. ومع الأسف بطريقة القشور دون الجوهر. فما هو وجه الاعتراض على منافسة الشماليين له بطرح نمط الحضارة العربية الإسلامية.

إن التمدد والتفاعل الاختياري الحر بين الشمال والجنوب.. كان هو العملية الطبيعية المنطقية التي كانت ستحدث في كل الأحوال.. وهو الطريق الأعمق لتحقيق وحدة السودان. وبكل المقاييس فان نمط الحضارة العربية الإسلامية اقرب إلى قلوب وظروف أهل الجنوب.. الذين عانوا الاستبعاد.. والتأخر على يد الغربيين.. الذين لم يستطيعوا حتى الآن أن يحلوا مشكلة الاستعلاء العنصري للجنس الأبيض.. على الأجناس الأخرى وفي مقدمتها الجنس الأسود.

ولا شك أن النمط الحضاري الأوروبي.. والنمط العربي الإسلامي... يمثل كل منهما مشروعاً مغرياً للاستقطاب.. ولا يمكن القول بوجود نمط أفريقي متكامل قادر على تحدي كلا المشروعين. ليس معنى هذا التعالي على الثقافات الأفريقية.. أو الأوضاع القبلية.. أو التعامل معها بمنطق الاستئصال.. والحقيقة أن النمط الغربي.. هو الذي يطرح فكرة الاستئصال وهو على عكس الادعاءات هو مشروع للجنس الأبيض الغربي (لاحظ اضطهاد الجنس الأبيض لسكان استراليا الأصليين حتى الآن) وهو غير قابل للتصدير.

أما نمط الحضارة العربية الإسلامية.. فهو نمط قائم على التعدد والتنوع.. ويحترم تعدد الثقافات.. واختلاف الأديان.. وهذا بشهادة التاريخ على مدى 14 قرناً، ولكن هل يلتزم حكام الإنقاذ بهذا المنهج الإسلامي؟.

الرؤية الإسلامية فكرة مثالية.. ومثل اعلى.. والممارسات الإسلامية هي ممارسات للبشر تخطيء وتصيب.. وغير معصومة من الخطأ.. ولكننا نتحدث عن الاتجاه العام. في الواقع إننا نعتبر ممارسات الإنقاذ.. في الجنوب.. من أهم إنجازاتها التاريخية لتوحيد السودان.. على أساس طوعي اختياري، أنها تقوم بأول محاولة جادة منذ استقلال السودان.. لتحقيق الانصهار والتلاحم بين الشمال والجنوب، وتستنكر الدراسة رفع شعار "الجهاد" في هذا الصدد باعتباره يعني إعلان الحرب على سكان الجنوب عموماً.. بهدف إدخالهم في الإسلام قسراً..

ووفقا للمعلومات المتوفرة لدينا نستطيع أن نجزم بان الذي يحدث هو على النقيض من ذلك على طول الخط. أما الكفاح المسلح أو الجهاد.. فهو شعار موجه إلى الفئة المسلحة (التمرد) التي لا نبرئها من الشبهات.. وهو ليس شعاراً موجهاً للمسيحيين أو اللا دينيين أو معتنقي الديانات الوثنية الأفريقية.

هذا لو تجاوزنا عن الحق القانوني لوحدة الدولة المعترف بحدودها وفقا للأنظمة الدولية الراهنة.. فنحن لا نريد أن ننحو منحى قانونياً في معالجة الأزمة. ولكنها إشارة إلى عدم مبدئية الدول الغربية في تأييدها لحق تقرير المصير في الجنوب السوداني من دون كل دول العالم!!

الحكم الإسلامي السوداني قدم لأقاليم جنوب السودان.. ما لم يقدمه أحد على مدار 40 عاماً.. فبمجرد القضاء على المقاومة العسكرية في أي موقع.. تجرى عملية تنمية شاملة في المنطقة (زراعة-خدمات-شق طرق... الخ)، كما يتوافد الآلاف من مواقع التمرد إلى المواقع الواقعة تحت سيطرة الدولة.. بعد انتشار سمعة المعاملة الجادة المخلصة. ولا شك أن سكان الجنوب قد أرهقوا من طول مدة الحروب والاضطرابات.

ومن المعروف والثابت -بلا خلاف- أن كثيراً من المناطق انضمت إلى الشرعية بدون إطلاق رصاصة واحدة.. وهذا يدل على عمق الجهود السياسية السلمية التي تبذلها قيادات الإنقاذ (وليس القتل على الهوية).. وآخر هذه المواقع التي انضمت للشرعية (مدينة الناصر- قبائل في منطقة جونجلي) ومن غير الثابت أن قيادات الإنقاذ تستهدف تدمير بنية العشائر والقبائل بل العكس هو

الصحيح.. حيث تجرى الاتصالات السياسية مع قادة القبائل والعشائر للانضمام للشرعية، ثم التعاون معها في تحقيق خطط التنمية والاستقرار.

كما أن الصراع تجاوز مرحلة الشمال-الجنوب، بل اصبح صراعا بين الشرعية والخارجين عليها.. فبعد إقرار النظام الفيدرالي فان الولايات الجنوبية يتولى قيادتها جنوبيون.. والقوات الشعبية المسلحة تضم كثيراً من الجنوبيين وهكذا.. وتتزايد باستمرار مشاركة الجنوبيين في مؤسسات الحكم المركزي.. أكثر من أية مرحلة سابقة.. بما في ذلك نواب الرئيس والوزراء والولاة والمحافظون الخ.. وعندما نقول جنوبيين فهذا يعني المسيحيين.. أيضا.

وقد تجاهل معارضو ثورة الإنقاذ.. إنجازها الكبير في هذا المجال.. وهو النظام الفيدرالي.. والذي يعطي سلطات وصلاحيات واسعة لحكام الولايات والمحافظات الجنوبية.. وهو الذي يتضمن عدم تطبيق الشريعة الإسلامية في الولايات التي لا تسكنها أغلبية مسلمة.. كما أن حرية الاعتقاد وممارسات الشعائر الدينية مكفولة، والإعلام السوداني المركزي (التلفزيون) يعطي مساحة للدين المسيحي أكثر مما يحدث في مصر وفي كل البلاد العربية والإسلامية التي توجد بها أقليات مسيحية.

إن حكومة الإنقاذ تركز كثيراً على حماية تنوع الثقافات والعادات والتقاليد والأديان واللغات.. فالاحتفالات العامة.. والبرامج الإعلامية.. مليئة بشتى الفنون والاستعراضات الأفريقية الجنوبية. ولم تنقل أية تقارير- حتى التقارير المعادية- أن هناك أسلمة قسرية.. أو فرض دخول الإسلام حتى يحصل الجنوبي على حقوق المواطنة.

إن الدولة وأجهزتها الشعبية تمارس بلا شك الدعوة الإسلامية. ولا نعتقد أن في ذلك جريمة.. خاصة وان هناك عشرات البعثات التبشيرية لا تزال تعمل في جنوب السودان. فهل تمنع الحكومة نفسها من لعب دور المنافس للبعثات الأجنبية؟

المهم هو أن تجرى هذه العملية بصورة ديمقراطية وغير قسرية.. ولا شك أن دخول الجنوبيين في الإسلام يتزايد ولكنه يتم بشكل طوعي.. وكثمرة لكل الجهود التنموية المخلصة التي تقوم بها قيادات الإنقاذ. إن المواطن الجنوبي يقارن بين ما تقدمه ثورة الإنقاذ.. وما يقدمه التمرد وينحاز بصورة متزايدة للشرعية.. ولا اتفق مع الدراسة حين تقول إن سياسة الإنقاذ في الجنوب هي التي دفعت لفكرة الاستقلال.. ودفعت الجنوبيين للالتفاف حول التمرد. إن هذا يتناقض مع تقدير الدراسة في موضع آخر وهو أن التمرد قد بلغ ذروة ضعفه في السنوات الأخيرة.. ولا نعتقد أن هذا يرجع لأسباب مادية.. أو عسكرية في المحل الأول.. لأننا نزعم أن التمرد يحصل على إمكانات عسكرية ومادية سخية من أطراف دولية عديدة.

وتشير الدراسة -عن حق- إلى الانتهاكات الصارخة لحركات التمرد ضد بعضها البعض وضد السكان الآمنين.. ونحن نرى أن هذه القيادات التي لعبت

دوراً في التهجير القسري للسكان.. وللأطفال إلى خارج السودان، والتي تمارس أبشع أشكال التعذيب والتصفية الجسدية (اتهامات مشار جرنج).

إن هذه القيادات تحتاج إلى مزيد من تسليط الضوء على هويتها وأهدافها ومعتقداتها الحقيقية وارتباطاتها المشبوهة.. إننا نرى أن هذه القيادات هي المجرم الأول في حق شعب الجنوب بتشددها وتقلبها في مطالبها .. ونريد التذكرة بالتخبطات التالية التي تعكس سوء النية.. وعدم الاستقلال في اتخاذ القرار:

عقب سقوط نميري.. دعت الحكومة السودانية (سوار الذهب) وكل أحزاب السودان جون جرنج للحضور إلى الخرطوم وممارسة نشاطه في إطار الديمقراطية والشرعية .. ولكنه رفض دخول الخرطوم إلا غازيا.

تركز قيادات التمرد في أوقات على حق تقرير المصير واستقلال الجنوب. وتركز أحيانا ثالثة (جرنج) على ضرورة تحرير الشمال من النفوذ العربي-الإسلامي وتوحيد السودان على أساس أفريقي، وتركز أحيانا أخرى على التحالف مع حركات تمرد في غرب السودان.. رغم القاعدة الإسلامية للغرب..

وهكذا نجد تقلبات مستمرة.. وعدم ثبات الطرح.. والأهداف.. إننا نشكك كثيراً في النظر إلى هذه الحركة باعتبارها حركة تحرر وطني.. أو حركة قومية لها أهداف مخلصة.

كما اختلف مع الدراسة.. حين تتهم قيادات الإنقاذ بالتصلب في التفاوض.. والحقيقة أن الحكم السوداني لا يتصلب إلا في نقطة واحدة.. وهي رفض الانفصال، ولا نعتقد أن هذا التصلب مرفوض.

وتحتاج قضية الجنوب إلى المزيد من الغوص في أبعادها الحقيقية.. في الماضي والحاضر.. وهذا يخرج عن حدود هذا التعقيب السريع ولكن لعلني أكون قد أوضحت الخطوط العريضة للرؤية التي أتبناها.

**مهام حقوق الإنسان في السودان:**

لا غني عن تنمية حركة لحقوق الإنسان في السودان.. فهذا هدف مطلوب في حد ذاته.. في كل بلدان العالم خاصة دول ما يسمي بالعالم الثالث.. بالإضافة إلى أن التحولات العميقة في السودان يجب إحاطتها بالضمانات الأكيدة بحيث لا تكون على حساب الحقوق الأساسية للإنسان. وفي اعتقادي أن ذلك يجب أن يكون على محورين أساسيين:

1- تشكيل حركة لحقوق الإنسان داخل السودان بشكل علني من قبل شخصيات مستقلة لها احترامها من كل الأطراف.. وليس لها ارتباطات حزبية بالحكم أو المعارضة.. ونعتقد أن الواقع السوداني زاخر بهذه الشخصيات المحترمة.. وعلي هذه اللجنة أن تعمل برفق لتثبت أقدامها.. وتتحمل أي متاعب في سبيل ذلك.

2- قيام المنظمة العربية لحقوق الإنسان .. بإجراء تحقيقات مستقلة لتقصي أوضاع حقوق الإنسان في السودان.. وطلب تنظيم زيارات متوالية لوفود من اللجنة للقيام بهذه المهمة على ارض الواقع.. وان حسن اختيار الشخصيات وتوازنها.. سيلعب دوراً في إقامة جسر من التعاون مع السلطات السودانية.. إن اكثر الناس تأييداً لنظام السودان الإسلامي.. ينحازون بشدة إلى اتخاذ هذه الإجراءات.. وسيعارضون أي عقبات توضع في سبيلها من قبل السلطات السودانية.

المهم في الأمر أن يتحقق نوع من الفصل بين المعارضة السودانية وهذه المهمة حتى لا تتحول إلى أداة في الصراع السياسي الداخلي. إذا كنا نتعامل بحق مع قضية حقوق الإنسان بالقدسية الواجبة لها.. فيجب عزلها قدر الإمكان عن أن تكون مجرد أداة للابتزاز أو لممارسة الألعاب السياسية.. إن تشكيل لجنة في إطار المنظمة العربية من شخصيات سودانية وغير سودانية من مختلف الاتجاهات.. هو الإطار السليم لمعالجة هذه القضية.. بصورة نزيهة وعادلة.. وحتى لا نعطي للمتربصين بالأمة العربية الإسلامية فرصة لاستغلال هذه القضية لضرب استقلال ووحدة السودان الشقيق..

ومن المبادئ التي يجب أن تلتزم بها هذه اللجنة.. عدم الخلط بين انتهاكات حقوق الإنسان والأوضاع الحربية الإجبارية التي تسري في كل الحروب الأهلية أو الدولية ومن الطبيعي أن تتحلى هذه اللجنة بموقف الحياد بين الصراعات الداخلية.. وألا تكون مؤمنة بحق الانفصال لمتمردي الجنوب..

وفقا لهذه الأسس أؤيد بلا تحفظ تطوير وتنشيط حركة سودانية لحقوق الإنسان من الداخل والخارج، متأثراً بالتجربة الرائدة للمنظمة المصرية لحقوق الإنسان. التي أفلحت إلى حد بعيد في القيام بدورها المستقل عن الحكومة والمعارضة.. إنها محايدة من هذه الزاوية.. ولكنها ليست محايدة فيما يتعلق بمهمتها مهمة حراسة حقوق الإنسان من أي اعتداء. وقد ساهم في نجاح المنظمة في مهمتها تشكيلها الذي ينطوي على عدد كبير من الشخصيات المستقلة المحترمة والمقبولة.. وغير المرتبطة عضويا بأي نشاط حزبي.. الأمر الذي عزز الانطباع بمصداقيتها..

وفي النهاية .. خالص تقديري لمعد البحث.. وخالص تقديري للقائمين على عمل المركز لإتاحة الفرصة للدراسة الجادة لأوضاع حقوق الإنسان في السودان وفي الوطن العربي..

# القسم الثالث

# المناقشات

## أ. السيد ياسين

يسرنى أن أفتتح هذا المساء المناظرة الثالثة فى سلسلة مناظرات حقوق الإنسان التى ينظمها مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان فى موضوع بالغ الأهمية هو موضوع حقوق الإنسان فى ظل النظم الشمولية حالة السودان خلال الفترة من عام 1989 وحتى عام 1994، ولا بد فى البداية أن أحيى مركز القاهرة على اهتمامه بهذا الموضوع الهام، الذى جاء امتدادا لاهتمام المثقفين المصريين ومراكز الأبحاث بالعلاقات المصرية السودانية وبتطور الأوضاع فى السودان الشقيق. ولقد سبق لنا فى مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام أن استضفنا وفودا سودانية متعددة من كافة الاتجاهات، ودائما كان هناك حوار دائم ومتصل بين المثقفين المصريين والسودانيين. ويحاول البحث المطروح للمناقشة اليوم تأصيل موضوع الشمولية الدينية، وقد خرج باستنتاجات خصبة قد نتفق أو نختلف عليها ولكنه يساهم بالتأكيد فى فتح الطريق إلى دراسة منهجية لهذا الموضوع. وفيما يلى سوف نفتح باب المداخلات للسادة الحضور.

## أ. صلاح جلال

أود فى البداية أن أتوجه بالشكر إلى المركز لإتاحته هذه الفرصة الهامة للنقاش، هذا وسوف أركز فى تعقيبى على مسألة الخصوصية: ففى تقديري أن الخصوصية كلمة حق يراد بها باطل، ومن ثم نحن مع الخصوصية إذا كانت تدعم الحقوق الأساسية من حقوق اقتصادية وسياسية واجتماعية فهذه خصوصية تضيف ولا تخصم، أما إذا كانت تستخدم كمدخل لضرب الحقوق الأساسية أو كمدخل للتهاون في تنفيذ المواثيق الدولية لحقوق الإنسان فهى خصوصية مرفوضة. وفيما يتعلق بالتذرع بخصوصية ما لتبرير قيام نظام حكم شمولي فذلك أمر مرفوض لما فيه من انتقاص للحقوق الأساسية للإنسان التى أقرتها الشرعة الدولية لحقوق الإنسان، وفيما يخص السودان نجد أن عددا من المفكرين الإسلاميين يتذرعون بأن الديموقراطية نموذج غربي، ولنا هنا تساؤل إذا كانت الديموقراطية بما تعنيه من تعدد الأحزاب وحكم الشعب هي نموذج مرفوض فلماذا ينادى بها التيار الإسلامي في مصر وتونس مثلا ولماذا الديمقراطية حلال فى بلادهم وحرام فى السودان.

ثانياً: نحن كسودانيين نطالب بالديمقراطية القائمة على تعدد الأحزاب مرتكزين فى ذلك على خصوصية بلدنا وشعبنا، ولا نطالب بها استنادا إلى الفكر الأوربي أو لأنها مطبقة في أمريكا أو إنجلترا أو فرنسا، ولكن لأن مجتمعنا متعدد الديانات والأعراق والثقافات وتلك الحقائق غنية في حالة السودان، وهى فى نظرنا مدعاة لإقرار الديموقراطية، فمن البديهى مدعاة التعدد وليس مدعاة لنظام شمولي. ومن ثم فنحن عندنا سند محلي يدفعنا للتمسك بالنظام الديمقراطى حتى ولو تنازلت عن تطبيقه البلدان الغربية التى تطبقه الآن، حيث تمثل

الديمقراطية الصيغة الوحيدة التى تقود بلدنا نحو التقدم والتطور. النقطة الثانية تتمثل فيما يجري ترديده من كلام غريب، حول كون المجتمع فى السودان يحتاج لنخبة عسكرية أو نخبة من الصفوة لتقوده وتؤهله لنظام ديموقراطي، وهنا مفارقة فكرية تتمثل فى كون الشعب السودانى هو الوحيد في المنطقة العربية الذي أنجز ثلاث ثورات مدنية خلال قرنين.. وهنا نتساءل كيف يكون شعب مجتمعه المدني على مثل هذا المستوى من النضج والأهلية عاجزا ويحتاج إلى من يقوده ويؤهله للنظام الديموقراطي، ومن ثم فهذا تبرير فاسد لأنه لا يستند إلى منهج علمى أو منطق التاريخ أو واقع المجتمع، لذلك نحن مع التعددية من هذه المنطلقات ونعتقد أن دعوتنا للتعددية دعوة صادقة مسئولة منطلقة من خصوصيتنا.

يمكن القول أن الحركة الإسلامية الحاكمة فى السودان والتفريعات التي جاءت منها والتفريعات التابعة والمؤيدة لها، ليست حركة أيديولوجية بل هي حركة حديثة برجماتية ذات منهج يومي هدفه الرئيسى الوصول إلى السلطة و ليس تطبيق الشريعة ويعمل على حشد الجماهير بكل الشعارات من أجل مواجهة السلطات القائمة فى المنطقة العربية، وهذا ما نلاحظه في وسائل إعلامها مثل جريدة الشعب وجريدة القدس التى تصدر في لندن ، ويمكننا القول أن الحركة الإسلامية في السودان ليست حركة أيديولوجية، فطلاب الحركة سنة 1968 ضربوا عددا من زملائهم لأنهم مارسوا إحدى الرقصات الشعبية، بينما نظم حسن الترابي فى نفس السنة ندوة حول تأصيل الفن في الفكر الإسلامى، وأيضا فيما إعتبرت تلك الحركة سنة 1963 مشاركة المرأة في الانتخابات عورة، كانت قياداتها تتحدث عن كيفية تحقيق المساواة الكاملة بين المرأة والرجل في المجتمع الإسلامي بالسودان.

## أ. حلمي شعراوي

النقطة التي أرجو أن تتجاوزها الورقة هي التكرارية والتردد فى الحكم على الظاهرة، أشير لذلك لصلته بموضوع شغل قلب الورقة حول التفرقة بين النظام التسلطى والشمولى حيث ظلت القضية تشغل الورقة ولم تحسمها، وهنا أود أن أشير إلى أن الشمولية ليست بالضرورة -من وجهة نظري- استبدادية، ولا بد لنا أن نعمل على تحليل الاستبدادية فى دراستنا السابقة بشكل أكثر دقة، والشمولية ترتبط بتعقيدات كثيرة تتعلق بالتعدد الاجتماعي والسياسي القائم، بالإضافة إلى ذلك هناك صعوبة فى الفصل والتحديد فعلى سبيل المثال يدعى نموذج البعث السوري أو العراقي أنه شمولي بينما هو تسلطى، هذا وتثير المسألة الإسلامية بهذا الخصوص إمكانية الجمع بين الشمولية والاستبدادية، الاستبدادية في الحزب السياسى المعلن ورفضه للتعددية ورفضه للاجتهاد، فاتصور أنه لو حكم الإخوان المسلمون أو الجماعات الإسلامية سنكون إزاء إشكالية الشمولية ولو تعاون الاثنان تصبح هناك مشكلة أكثر تعقيدا تحتاج إلى حل، وذلك بسبب الشعبوية التى

سوف تحيط بالاستبدادية لأن الاستبدادية تكتسب للمرات القليلة شكلا شعبويا هائلا، لابد من حله بالقانون والدستور وبقبول الأشكال المدنية للدولة الحديثة، وهذا الإشكال قائم في السودان ويهدد مصر.

قد أثارت الورقة والتعقيبات قضايا أخرى منها إشكالية الحركات الديمقراطية وحقوق الإنسان والقوى الحديثة، وكان هناك تأكيد في الورقة وبعض التعقيبات على أن حركة حقوق الإنسان حركة لا سياسية، ووفقا لما أوردته الورقة عند تناول دور القوى الحديثة نجد أن محمد ابراهيم نقد يضيف العمال والفلاحين للقوى الحديثة، فيما يستبعدهم د. أمين مكي مدني دون اعتبارهم ضمن القوى الحديثة، والسؤال هنا ما معنى هذا الفصل بين المملكة الاجتماعية والمملكة السياسية، ومن جانبى لا أرى مبرراً لهذه التفرقة.. وفيما يخص إشكالية الاجتهاد الفقهي، فالتجربة التاريخية وحتى الآن لم تجعل هناك إمكانات للإجتهاد الفقهي مدنيا، وكل المحاولات تم إجهاضها، ويمكن القول بأن الاجتهاد والتطور الفكرى لا بد أن يرتبطا بتغيير التشكيلات الاجتماعية في المجتمع، وحيث أن التشكيل الاجتماعي العربي مجمد منذ عدة قرون فيجب علينا أن نؤسس لفكر اجتماعى للحركات الاجتماعية وللثورة الاجتماعية، وإلا فعلينا ألا نتوقع حدوث التغيير من جانب فكر اشتراكي أو فكر إسلامي، ففي الواقع نحن نعاني طوال الوقت من تلك المشكلة فالدولة الوطنية قامت فى عهد محمد على وتكررت في الناصرية وتكررت في بعض الدول العربية ولأنها لم تقدر على أن تغزو التشكيل الاجتماعي الحقيقي وبالتالي الفكري والثقافي لم يحدث أي تطوير لا في الإسلام ولا الفكر الاشتراكى.

وبخصوص مشكلة جنوب السودان نحن نتحدث دائما عن حق تقرير المصير وإمكانيات الانفصال، بينما يمكن القول أن الجنوبيين أكثر وحدوية من الشماليين، فهم قبلوا اتفاق اديس أبابا والتزموا به والشمال هو الذي اخترقه، وكذلك فقد طرح "جون جرنج" الحركة الشعبية لتحرير السودان، تحرير كل السودان وعمل علي تعبئة كل السودانيين لذلك، فهناك تمسك بالوحدة في الجنوب إلا أن جمود التشكيلات الاجتماعية فى الشمال يحول دون مواصلة الالتقاء مع الجنوب .

## أ. يوسف الشريف

أود فى البداية أن أوجه الشكر للمركز وجهده القيم، فنحن فعلا في حاجة إلى سد الفجوة المعرفية لدى المثقفين المصريين حول السودان، وكنت أتمنى أن تكون نسبة الحضور المصرية أكبر في هذه الندوة. لقد أثارت الورقة العديد من القضايا الهامة، فبالنسبة للخصوصية لا بد أن نعرف أن مساحة السودان مثل غرب أوروبا ملئ بالقبائل والملل والنحل، ومن ثم فالسودان لا يحكم إلا بالديموقراطية، وقبل قيام الدولة السودانية كان يحكم بطريقة الأجاويد وهى طريقة ديموقراطية ومازالت متبعة من قبل بعض القبائل.

أما بالنسبة للقوى الحديثة أود الإشارة إلى أنها هي التي أسهمت في اندلاع ثورة أكتوبر وانتفاضة عام 1985 وهي دائما -للأسف الشديد- التي تهز الشجرة بينما القوى الطائفية والتقليدية هي التي تقطف الثمرة، وأيضا هي صاحبة المصلحة الحقيقية في التغيير في السودان ولكن للأسف القوى التقليدية حالت بعد التجربة الديموقراطية الثالثة دون أن يكون لها دوائر خاصة مثل دوائر الخريجين، ويمكن القول أن استمرار تغيبها سيولد مزيدا من التقلبات السياسية والعنف، وفيما يخص الانقلاب الأخير في السودان أود الإشارة إلى إنه انقلاب تآمرى أعد له إعدادا جيدا منذ المصالحة الوطنية التي تمت بين النميري والإخوان وحزب الأمة والحزب الاتحادي سنة 1977، ومنذ هذه اللحظة بدأ الإعداد لهذه المؤامرة حيث يرى د.حسن الترابي أن إعمال الديموقراطية يمثل العقبة الرئيسية فى استيلائه على السلطة، والترابي لا يطرح نفسه على مستوى السودان ولكن يطرح نفسه على المستوى الدولي "الإسلام الأممي" والتجربة الموجودة في السودان تجربة مدعومة بالإسلام الأممي بكل إمكانياته المادية والمالية والفكرية، وأعتقد أن هذا النظام نظام مكيافيلي وتآمري يبيح المحظورات وفقا لمقولة "الضرورات تبيح المحظورات"، فهذا النظام أعدم 28 ضابطا ليلة وقفة عيد الأضحى بمحاكمة شكلية وفي خلال ربع ساعة، كما أعدم شابا لأنه يحمل 2000 دولار في بيته وأعدم أيضا مضيف مسيحي في شركة طيران لأنه يحمل حوالي 1700 دولار، وهذا الأسلوب القمعي لجأ اليه النظام لأنه يشعر انه لا يمثل الشعب السوداني وأنه فصيل محدود في السودان، فالانقلاب قام به 300 ضابط بـ 6 دبابات، والذي ساند هذا النظام هو تنظيم الجبهة الإسلامية.

وبالنسبة للجنوب أود الإشارة إلى أن الفريق البشير وعد منذ اللحظة الأولى أنه سوف يكون هناك حل سهل لأن هناك رفقة السلاح بينه وبين "جرنج"، ولكن للأسف الشديد جرى استنفاد إمكانيات السودان البشرية والمادية في حرب لا طائل منها، فكلنا نعلم أن الحل العسكري لمشكلة الجنوب حل مستحيل، وقد كون النظام احتياطيا شعبيا ضخما من قوات الدفاع الشعبي لتغطية نقص القوات المسلحة، وزكى من التناقض القبلى بين الدنكة والقبائل الأخرى وسط اغراءات سياسية ومالية.

ويمكن القول بأن النظام السوداني قوي أمنيا إذ يحكم بالأمن والقوة والعنف، فهناك قوات الدفاع الشعبي إلى جانب أربعة أجهزة أمنية كل منها مستقل عن الآخر. وقد بلغ التذمر الشعبى من ممارسات النظام القمعى مداه فقد لاحظ المراقبون أن المظاهرات الأخيرة التى شهدتها الخرطوم فى سبتمبر الماضى شهدت قيام المتظاهرين بحرق الموتوسيكلات التي تجوب الشوارع ليلاً للتجسس على المواطنين، هذا وقد قام النظام بربط لقمة العيش وتسهيل المصالح بالولاء السياسى، وقد قام هذا النظام بفصل عدة آلاف من ضباط الجيش وقوات الأمن كما تم فصل حوالي 20 ألف موظف من الخدمة المدنية، فضلا عن ذلك استورد النظام ما يسمى بالفلاته وهم الذين تسللوا عبر الحدود خلسة إعترف بهم وأعطاهم الجنسية السودانية، ومن يعبر الحدود وينطق بالشهادة "أن لا إله إلا الله وأن محمد

رسول الله" يأخذ أيضا الجنسية، وهو ما نتج عنه أن أصبح السودان مأوى لخليط متناقض ومعقد ومتشابك من الجماعات الإسلامية التي وفدت إلى السودان، وهو ما تكشف عنه حادثة الاعتداء على المصلين في مسجد الحارة بأم درمان، هذا و يمكن القول بأن هذا النظام ينتهك حقوق الإنسان كل يوم ولولا انتهاكه لحقوق الإنسان ما بقى كل تلك المدة.

## أ. نبيل عبد الفتاح

أود فى البداية أن أشيد بالجهد الذي بذل في إعداد هذه الورقة المتميزة، ولدى عدد من الملاحظات ابدؤها بالحديث حول موضوع الخصوصية، وهي تطرح في الكتابات الإسلامية وغير الإسلامية كالكتابات القومية كخطاب دفاعي إزاء الغرب كما تستخدمها الحركات الإسلامية باعتبارها تبجيلا وتمجيدا للذات من خلال تمجيد الثقافة العربية الإسلامية، لكن في الواقع كل الخطابات تنطوى على خصوصية، كما تنطوى أيضا على اشتراكها فى جزء من الثقافة العالمية، ومن ثم فالزعم بأن خطاب الخصوصية هو خطاب قاصر فقط على الثقافة الإسلامية او الحالة السودانية كلام غير دقيق و يجانبه الصواب. وبالنسبة للخصوصية السودانية هناك فارق كبير بين التعامل الإيجابى مع معطيات الخصوصية السودانية والتى تتسم بتنوع وتعدد بالغ التعقيد حيث إن هناك 52 لغة وبالتالى 52 ثقافة فرعية غير الثقافة العربية الإسلامية المهجنة، وبين اعتبار هذا إعاقة لنظام حقوق الإنسان أو مرتكزا لتبرير إعادة نمط من الممارسات والانتهاكات لحقوق الإنسان الأساسية، لكن بالرغم من اعترفنا، بهذا هناك مشكلة حقيقية في النظام السوداني سواء بوجود التيار الإسلامي أو بغير وجوده، وهنا أود التنبيه إلى أنه فى مثل الحالة السودانية تمثل القوانين والموازين العرفية عائقا ضد وحدة النظام القانوني .

وبالنسبة لموضوع التأويل الديني العقلاني للنص الديني ومدى إمكانية مساهمته في حماية الحد الأدنى من حقوق الإنسان، في الواقع من الصعوبة بمكان الجزم بأن بنية تفسيرية جديدة قد تؤدي مباشرة إلى تحسين ضمانات حماية حقوق الإنسان، كما توحى بذلك أغلب الكتابات التى فى هذا المجال حيث تشير بشكل مباشر أو غير مباشر بأن محض التجديد التفسيري يضفى مزيدا من الحماية على حقوق الإنسان ويساعد على تقدم طريقة فهمنا للعالم، إذ تستند انتهاكات حقوق الإنسان في الواقع على بنية سياسية اجتماعية وثقافية سائدة لا توفر الكيان الإنسانى ولا تحتفي به بل قد تحتقره، وبالتالي فإن التجديد الدينى العقلانى يحتاج إلى وقت كبير ليكون جزءاً من الاستهلاك الثقافي والاجتماعي العام في المجتمع، ويمكننا الاستدلال على ذلك من خلال مراجعة العديد من النماذج التاريخية، فعلى سبيل المثال لم يقدر لمشروع الإمام محمد عبده الاستمرار تاريخياً رغم أنه كان نازعاً إلى التجديد والإصلاح الديني وكان خطابه في ذلك نموذجا كلاسيكيا للخطاب الدفاعي إزاء الحضارة الغربية، هذا فيما قطع مشروع الحداثة في مصر أشواطا كبيرة بالرغم من انتكاسة مشروع

محمد على وذلك لأن مشروع الحداثة القانونية والسياسية في مصر كان مشروع دولة حديثة وليس مجرد حركة تأويل عبر النص الديني، أيضا مشروع المرحوم محمود محمد طه كان مطروحا منذ عقد الستينيات في السودان ومع ذلك وجد مقاومات من داخل البنية الطائفية والبنية الدينية التقليدية السائدة في السودان، وذلك لكونه يطرح سلطة اجتماعية وفقهية بديلة. ومن ثم يمكن القول بأن حالة حقوق الإنسان تعد انعكاسا للنمط السياسي السائد أكثر من كونها انعكاسا لسيادة تفسير ديني فيه مغالاة أو جمود أو محافظة أو تفسير آخر أكثر رحابة وأكثر عقلانية وأكثر انفتاحا، إذن ليس دقيقاً القول بأن مجرد حدوث حركة تفسيرية جديدة سوف يؤدي بشكل مباشر أو غير مباشر إلى نقلة في مجال احترام حقوق الإنسان لأن الانتهاكات نتاج بنى موجودة وقائمة فى المجتمع، لكن عندما تتحول الحركات الإصلاحية حول النص الديني أو التفسير الديني إلى حركة اجتماعية وحركة ثقافية بعد فترات طويلة تجد صداها وثمارها في المجتمع، ومن ثم يمكن القول بأن أهم نتاج لحركة محمد عبده لم يتمثل فى الصدى المباشر لحركته إنما تمثل في انه عند نهاية الخمسينيات ظهر أحد تلاميذه الحقيقيين الشيخ محمود شلتوت، وقد ساعده على طرح أفكاره أنه قد واكب مشروع جمال عبد الناصر الذى انطوي على نزعة إصلاحية تتفق مع ما كان يطرحه من أفكار، وإلا فإنه كان سيجد في الأزهر موقع مقاومة حقيقيا.

## أ. محجوب التيجاني

في الحقيقة البحث مثير حيث عالج العديد من القضايا بطريقة تثير الخلاف، فعلى سبيل المثال أشار البحث إلى أن "السودان كدولة لم ينشؤه أهله على أساس من وحدة المنشأ العرقى أو الثقافى وإنما هو نتاج لحركة استعمار" ويصعب علينا كسودانيين أن نقبل النظر إلى السودان بهذه الطريقة، وأدعو معد البحث إلى النظر إلى السودان من خلال العرض والعقل السوداني لكي يلم بجذور تكون الوطنية السودانية عبر التاريخ والمجتمع في السودان، هذا كما تشير الورقة إلى علامات الفوضى فى المجتمع السودانى كما تراها الجماهير المدنية بصورة خاصة، وأن النظام الديموقراطي يحاط بالفوضى الدائمة وإهانة للذاتية العربية الإسلامية، وهنا آمل أن يطلع معد البحث على الفكر والوثائق والمستندات الخاصة بالتنظيمات السياسية السودانية، وذلك للتعرف على رأى المجتمع وتكويناته السياسية فى التجربة الديمقراطية ويتعرف أيضا على طبيعة المجتمع المدنى السودانى واتجاهاته، هذا ويمكن القول بأن البحث لم يفرد الحديث لتناول دور المجتمع المدنى السودانى والحركة الجماهيرية السودانية بالقدر الذى يتناسب مع دورهما فى التاريخ السودانى. ومن ناحية أخرى يمكن القول أن هذا النظام غول شرس ليست له جذور وذلك باعتراف الترابي نفسه، ونحن أيضا كسودانيين نعرف أنه ليس لديهم جذور في المجتمع السوداني ولا لهم فكر ولا إسهام فى قضايا السودان، نحن نعلم أن الجبهة القومية الإسلامية قواها النميرى بالبنوك الإسلامية والآن تساندها إيران وحركات الإسلام السياسى. ووسط كل ذلك يأتى البحث ليطلب من المثقفين

السودانيين فى الخارج العودة إلى السودان الأمر الذى يثير التساؤل لماذا؟ هل لتقوم الجبهة بقطع رقبتهم؟ أما بالنسبة لحركة حقوق الإنسان فى السودان أود التأكيد على أنها تعمل بجد وأن لها جذوراً ولها كياناتها بالداخل ومعظم التقارير التي تنشر في الخارج معلوماتها تأتى من السودانيين وأي منظمة تريد أن تدخل السودان تأتى أولا إلى المنظمة السودانية.

## أ. طه إبراهيم

في الحقيقة البحث جيد لكن يعوزه ما يعوز الكثير من الكتاب العرب والمسلمين بشكل خاص من تبنى الوجهة الحقيقية، أي أنه يسمى ويتكلم عن الأصولية الإسلامية والنظام الشمولي لكن لم يعرف لنا ما هى منطلقات الأصولية التي تبرر الانتهاكات لأن ذلك هو ما بشر به كل العرب والمسلمين، وإذا ما حددنا من هو هذا العدو في شكل نقاط محددة أى حددنا منطلقات العدو الفكرية، فعلى سبيل المثال أ. مجدي يتكلم عن الديموقراطية وأنه موافق على الديمقراطية وأنا أسأله هل توافق أن الشريعة ليست مصدر الحقوق والحريات؟ نحن بحاجة إلى أن نحدد بشكل دقيق ما هي منطلقات الأصولية الإسلامية التي يبشر بها، بعد ذلك يجب علينا مواجهة الوهم الذي يزعم أن هذا هو الإسلام، وفى الحقيقة منطلقات الأصولية سواء أكانت الحاكمية أو أبدية النص سواء كانت صلاحية النص لكل زمان ومكان أو غير ذلك من المنطلقات، لا علاقة لها بالقرآن والسنة، ذلك أنها منطلقات أتى بها مجموعة من فقهاء أصول الفقه باستخدام منطق اللغة، حيث استخدموا منطق اللغة وليس منطق الفكر في صياغة رؤى فكرية فقمعوا الفكر القرآنى بمنطق لغوي الذى هو منطق أصول الفقه حتى تبقى هذه الأشياء الجامدة الصارمة، ومن ثم هناك حاجة إلى تجديد هذه المنطلقات الأصولية التي يراد لها أن تحكم العالم العربي والإسلامي.

ويتسم تناول الباحث للانتهاكات الاقتصادية التى يمارسها النظام الحالى بالهشاشة الشديدة، ذلك أنه لم ينتبه إلى الأصل الأصولى في هذه الانتهاكات، فعلى سبيل المثال نجد عندهم قاعدة واحدة في الاقتصاد الإسلامي، فكما يزعمون أن الأصل هو تحليل البيع وتحريم الربا، وقد قاموا بعد ذلك بدمج كل أنواع الفوائد البنكية (التى هي أصلاً ليس لها صلة بالإسلام ونشأت بعده بكثير جدا) وإعتبروها ربا وحرموا التعامل بها، وامتنعوا عن دفع الفوائد وطرحوا نماذج أخرى إما مرابحة ومقايضة أو مشاركة وحددا مدتها سلفا بأن مدتها 3 أشهر لأنها توازى رحلة الشتاء والصيف، كما حددوا قدرها سلفاً متمثلا فى 30% وكنتيجة لذلك فقد أغلقت 80% من المصانع أبوابها حيث لم تجد تمويلا لمدخلات الإنتاج، كما أحجم المزارعون عن الزراعة لأن البنك الزراعي أفلس، واليوم البنك الزراعي يطالب المزارعين بمئات المليارات من الجنيهات التى عجزوا عن سدادها والتى كانت فى إطار المرابحات والمشاركات والمضاربات، حيث أخذوا قروضاً بنسبة 120% في السنة فيما لا يساوى كل الإنتاج الفائدة المتعاقد عليها، وبالتالي عجزوا عن أن يستمروا في الزراعة أو فى الصناعة، وقد أدى

هذا إلى انهيار الادخار والاستثمار في السودان، و جاء تجويع السودانيين كنتيجة طبيعة لذلك، فإذا كان هناك شخص في السودان سنة 1989 كان لديه 15 ألف جنيه بالبنك أى ما يوازى ألف دولار حينذاك، بات ذلك المبلغ اليوم يساوي 10 دولارات فقط.

وأؤكد ثانية على أنه بدون تحديد لماهية منطلقات الأصولية فنحن نحارب في عدو مجهول وهو ما يسهل عملية خداعنا، ومن ثم نحن يجب أن نحدد طبيعة مشروعنا وطبيعة مشروعه من حيث المنطلقات والأهداف والسياسات. وقد شاركت الورقة بعض السودانيين في تبنى وهم القول بأن هناك هوية عربية في السودان، وهنا أود أن أوضح أن ذلك وهم مقتنع به كثير جدا من السودانين ، بينما الدماء الافريقية في السودان تساوي 80% حتى وسط القبائل العربية، وهناك ظاهرة خطيرة في التاريخ السوداني لم يتعرض لها البحث هي ظاهرة الرق ونحن لا نخجل من ذلك- وهي كانت مختلفة جداً عن كل البلدان الأخرى، والرق فى السودان كان رقا اجتماعيا تستوعبه القبيلة، فهناك قبائل سودانية عدد أفرادها خمسة آلاف وعندهم رقيق عشرة آلاف وبعد مائة سنة يختفي هؤلاء الرقيق من القبيلة ويتحولون ويدعون أنفسهم أسيادا ويصبح عندهم رقيق جديد وتتم الدورة هكذا، ومن ثم تغيرت الألوان الأشكال وقسمات الوجه وأشكال الجسم، كما أدى امتزاج القبائل العربية بالقبائل المحلية السودانية إلى ظهور ثقافة جديدة، واليوم إذا قرأت قصيدة لبعض الشعراء السودانيين فلن تفهم منها ولا كلمة واحدة ومن ثم فأي عروبة تلك التى يتحدث عنها البعض، تلك هى الثقافة الجديدة (ثقافة سودانية) نحن صحيح عندنا تطلعاتنا للانتماء العربي والمصالح المشتركة لكن هذا لا ينفى ذلك، وليس له علاقة بوحدة وادى النيل تلك مسائل أخرى، والواقع السوداني يجب ان يوصف كما هو، ولا يفرض عليهم هوية تنتزع من داخل بطون الكتب، وتتحول إلى وهم يصدقه الأفراد ويتعاملون معه.

ملاحظة أخيرة الإسلام في السودان اتخذ طابعا مختلفا جداً منذ سيادة الحكم الإسلامي أو بداية بناء الدويلات الإسلامية، فقد كان نظام الحكم فى السودان حكما علمانيا حقيقيا، لم يتدخل أهل الدين في السياسة وكان الصوفية يرشدون الناس لأمور دينهم ويجوز أنه اختلف هذا الأمر فى فترة المهدية أى حوالى 14 سنة فعلى الرغم من أنها صوفية وليست أصولية لكن حدثت لها تأثيرات أصولية أدت إلى تطبيق أشياء في الشريعة لكن بمفهوم المهدي الذى كان يقول أنه يتلقى أوامره من الرسول (ص) الحضرة النبوية الكبرى لا من آية قرآنية ولا من حديث وكان يقول هذا هو الإسلام الصحيح، ومن ثم كيف يأتى الترابى من داخل بطون الكتب يأتينا بإسلام نحن لم نؤمن به.

## أ. فاروق إبراهيم

سوف أحصر كلامى فى نقطتين: الخصوصية والمطالبة بتكوين لجنة حقوق إنسان سودانية. وبالنسبة للنقطة الأولى فيما يتعلق بالأنظمة الشمولية أعتقد أنه

ليس هناك أية خصوصية سودانية كانت أو غيرها تستدعي قيام نظام شمولي كحاجة سياسية دائمة إذا استثنيا حالات النازية أو الفاشية وهي تستدعي معاملة خاصة، وكل الأنظمة الشمولية كانت تحاول تلبية احتياجات فترة انتقالية لأنظمة تعددية ليبرالية – فالتجربة السوفيتية والصينية وكل تجارب ديكتاتورية البروليتاريا والتجربة الشيوعية انتهت إلى هذه الحقيقة– وبالنسبة للسودان صاحب تعاقب الأنظمة الديكتاتورية العسكرية والأنظمة الديموقراطية فترة انتقالية، و كانت الحركة السياسية ككل تضع مهاماً للفترة الانتقالية كمخرج لمعالجة القضية الاقتصادية و لمعالجة قضية التمثيل في نظام تعددى مستقر في نفس الوقت وباستمرار كان الفشل من هذه الناحية، والآن نحن نعالج هذه القضية في فترة انتقالية 5 سنوات تؤدي إلى قيام نظام ديموقراطي تعددي ناجح وحل مشاكل الأحزاب السياسية وغير ذلك.

هذا وقد أورد أ. مجدى اقتباسا من كلام الترابي حول وجود استقطاب شديد حاد في المجتمع السوداني يجعله حالة فريدة لا تشابه أمريكا أو إنجلترا، مدللا بذلك على الحاجة إلى قيام نظام شمولى، وهنا يجب التنويه بأن الجبهة القومية الإسلامية هي التي أدت إلى الاستقطاب الحالي للمجتمع السوداني، فالسبب الأساسي لعجز الديمقراطية الثالثة حدة الاستقطاب الذي كانت تهندسه الجبهة القومية الإسلامية عبر الشعارات الإسلامية المتطرفة أو بتسعير نار الحرب الأهلية في الجنوب، ثم تأتى الجبهة بعد ذلك وتجعل من ذلك حالة خصوصية تستند إليها فى الانقضاض على التجربة الديمقراطية وقيام نظام شمولي.

النقطة الثانية فى تعليق أ. مجدي أيضا ضرورة قيام لجنة لحقوق إنسان سودانية بالتعاون مع حركة حقوق الإنسان المصرية تكون داخل السودان وهو بذلك غير مقتنع بالمنظمة السودانية لحقوق الإنسان بالرغم من أنها تتكون من أشخاص تنطبق عليهم مواصفات الشخصيات الوطنية، ومن ثم يريد لجنة لحقوق الإنسان تتكون داخل السودان ومن عناصر محايدة، وبالنظر الى مصير لجنة حقوق الإنسان التى كونتها الحكومة من عناصر غير محايدة تماما، نجد أن رئيس تلك اللجنة والذى كانت مرتبته نائب رئيس الوزراء، فى أول زيارة لبريطانيا طالب بحق اللجوء السياسى، مستندا في طلبه إلى العديد من انتهاكات حقوق الإنسان في السودان والتى منعت اللجنة من أداء دورها إزاءها.. هذا واعتقد أن الالتزام بمبادئ حقوق الإنسان يقع ليس فقط على عاتق العناصر المستقلة ولكن أيضا العناصر الملتزمة سياسياً، ومن ثم يجب أن نعمل لإدانة انتهاكات حقوق الإنسان و ذلك بغض النظر عن انتماء الطرف المنتهك أو المنتهكة حقوقه، وهنا أطالب أ. مجدي ورفاقه الذين يشتكون من قهر شديد ويطلبون المساندة، أن يكفوا عن ممارسة الازدواجية، فجريدة الشعب حتى الآن لم تنشر أى إدانة أو خبر عن انتهاكات حقوق الإنسان فى السودان فيما تناقلت الأنباء قبل أيام أخبارا عن ضرب وحصد المتظاهرين بالرصاص ليس من جانب أجهزة الأمن ولا من جانب الجيش وإنما من جانب مليشيات خاصة إذاعتها الحكومة بالراديو وغير ذلك من الانتهاكات اليومية.

## أ. عبد القادر ياســـين

فى البداية أحيي مركز القاهرة لدراســـات حقـــوق الإنســـان علـــى تنظيمـــه هـــذه الندوة، التى تجيء فى زمانها، حيث شـــعبنا فـــى الســـودان يعـــانى مـــا يعانيـــه مـــن عسف " نظام الإنقاذ" كما أحيى الجهد المبـــذول فـــي هـــذه الدراســـة متمنيـــا أن يتســـع صدر معدها للملاحظات التاليـــة:

تمتعت السودان ومصـــر والـــهند بحيـــاة ديمقراطيـــة بمجـــرد نيلـــها الاســـتقلال، ولعل ما يجمع هذه الأقطار الثلاثة هنا، وقوعـــها المديـــد تحـــت الاحتـــلال البريطـــانى واتكاؤها على تقاليد ديمقراطيـــة موروثـــة بســـيطة ومتواضعـــة. ذلـــك أن الاســـتعمار البريطانى تمـــيز عـــن نظرائـــه بأنـــه تـــرك للشـــعوب المســـتعمرة حريـــة الاعتقـــاد وممارسة الطقوس، طالما أن هـــذه أو تلـــك لا تلحـــق الأذى بمصـــالح الإمبراطوريـــة البريطانية. الأمر الـــذى لـــم يســـتوعبه أى مـــن الاســـتعماريين الفرنســـيين والأســـبان والبرتغاليين والبلجيك والهولنديين .. بجـــانب ذلـــك تمتـــع الســـودان بتـــوازن طـــائفى حرج حتم اللجوء إلـــى الخيـــار الديمقراطـــى حقنـــا للدمـــاء، نـــاهيك عـــن الحضـــور الملحوظ للمثقفين الليبراليين فى الحركة السياســـية الســـودانية.

إن تـــاريخ الســـودان السياســـى منـــذ الاســـتقلال عـــام 1956 هـــو تـــاريخ الانقلابات العسكرية التى تفصل بينـــها فـــترات حكـــم مدنـــى قصـــيرة بـــدت فـــي معظم الأحيان وكأنها تجهز لتوفير مسوغات لانقـــلاب عســـكري جديـــد.

وفى محاولة للإجابة على ســـؤال لمـــاذا الانقلابـــات العســـكرية فـــى الســـودان؟ يمكننا أن نؤكد على أن ذلك ليس بســـبب ملاءمـــة الانقلابـــات لخصوصيـــة المجتمـــع السودانى، بل يرجع أساســـا بســـبب ذلـــك التـــوازن الحـــرج داخـــل النظـــام الطـــائفى السودانى، والتوازن الحرج أيضا بين مجمل هـــذا النظـــام وبيـــن القـــوى الجديـــدة فـــي المجتمع السودانى، وذلك بسبب عجـــز الطائفيـــة الســـودانية الســـائدة عـــن الاســـتجابة لاحتياجات المجتمع الســـودانى فـــي الديمقراطيـــة والتنميـــة المســـتقلة. وإذا كـــان ذوو القبعات الحمراء يوظفون الســـخط الشـــعبى لتســـويغ انقلابـــهم فـــي كـــل مـــرة، فـــإن الدكتاتورية العسكرية التى يقيمونها سرعان ما تعلـــن إفلاســـها، فيمـــا ســـبق للطائفيـــة أن عجزت في تحقيقـــه.

وإن تميز الانقلاب عن النظام المدنـــى بمعـــدلات أعلـــى مـــن القمـــع، وانتـــهاك حقوق الإنسان ومصادرة الحريات الديمقراطية يـــؤدى إلـــى تراكـــم الســـخط الشـــعبى، من جديد على هذا الانقلاب ونظامـــه الدكتـــاتورى، ويضطـــر الأحـــزاب السياســـية – على اختلاف اتجاهاتها ومنابعها الأيديولوجية– إلـــى توحيـــد جـــهودها، والعمـــل علـــى الإطاحة بهذه الدكتاتورية العسكرية، عبر انتفاضـــة شـــعبية، تبـــدأ بـــإضراب سياســـى واسع، يعكس إجماعا طبقيا اجتماعيا، يكشـــف مـــدى عزلـــة الدكتاتوريـــة، ويضطرهـــا إلى السقوط الاختياري. بيد أن التوازن المدنـــى الـــذى يطيـــح بالدكتاتوريـــة، ســـرعان ما يثير قلق الطائفية السودانية، التى تعمد إلى محاولـــة تقويـــض هـــذا التـــوازن، علـــى

السودانيين كنتيجة طبيعة لذلك، فإذا كان هناك شخص في السودان سنة 1989 كان لديه 15 ألف جنيه بالبنك أى ما يوازى ألف دولار حينذاك، بات ذلك المبلغ اليوم يساوي 10 دولارات فقط، وأؤكد ثانية على أنه بدون تحديد لما هي منطلقات الأصولية فنحن نحارب في عدو مجهول و هو ما يسهل عملية خداعنا، ومن ثم نحن يجب أن نحدد طبيعة مشروعنا وطبيعة مشروعه من حيث المنطلقات والأهداف والسياسات.

قد شاركت الورقة بعض السودانيين في تبنى وهم القول بأن هناك هوية عربية في السودان، وهنا أود أن أوضح أن ذلك وهم مقتنع به كثير جدا من السودانين ، بينما الدماء الافريقية في السودان تساوي 80% حتى وسط القبائل العربية، وهناك ظاهرة خطيرة في التاريخ السوداني لم يتعرض لها البحث هي ظاهرة الرق -ونحن لا نخجل من ذلك- وهي كانت مختلفة جداً عن كل البلدان الأخرى، والرق فى السودان كان رق اجتماعي تستوعبه القبيلة، فهناك قبائل سودانية عدد أفرادها خمس ألف وعندهم رقيق عشر ألف وبعد مائة سنة يختفي هذا الرقيق من القبيلة ويتحولوا ويدعوا أنفسهم أسياد ويصبح عندهم رقيق جديد وتتم الدورة هكذا، ومن ثم تغيرت الألوان الأشكال وقسمات الوجه وأشكال الجسم، كما أدى امتزاج القبائل العربية بالقبائل المحلية السودانية إلى ظهور ثقافة جديدة، واليوم إذا قرأت قصيدة لبعض الشعراء السودانيين فلن تفهم منها ولا كلمة واحدة ومن ثم فأي عروبة تلك التى يتحدث عنها البعض، تلك هى الثقافة الجديدة (ثقافة سودانية) نحن صحيح عندنا تطلعاتنا للانتماء العربي والمصالح المشتركة لكن هذا لا ينفى ذلك، وليس له علاقة بوحدة وادى النيل تلك مسائل أخرى، والواقع السوداني يجب ان يوصف كما هو، ولا يفرض عليهم هوية تنتزع من داخل بطون الكتب ثم تلصق والناس يصدقوها، وتتحول إلى وهم يصدقوه ويتعاملوا معه.

ملاحظة أخيرة الإسلام في السودان اتخذ طابع مختلف جداً منذ سيادة الحكم الإسلامي أو بداية بناء الدويلات الإسلامية، نظام الحكم فى السودان كان حكم علماني حقيقي، لم يتدخل أهل الدين في السياسة وكان الصوفية يرشدوا الناس لأمور دينهم وإن اختلف هذا الأمر فى فترة المهدية أى حوالى 14 سنة وكان ذلك الاختلاف ناتج من تأثير المهدية على الرغم من أنها صوفية وليست أصولية لكن حدث لها تأثيرات أصولية أدت إلى تطبيق أشياء في الشريعة لكن بمفهوم المهدي الذى كان يقول أنه يتلقى أوامره من الرسول (ص) في الحضرة النبوية الكبرى لا من آية قرآنية ولا من حديث وكان يقول هذا هو الإسلام الصحيح، ومن ثم كيف يأتى الترابى من داخل بطون الكتب يأتينا بإسلام نحن لم نؤمن به.

## أ. فاروق ابراهيم

سوف أحصر كلامى فى نقطتين: الخصوصية والمطالبة بتكوين لجنة حقوق إنسان سودانية. وبالنسبة للنقطة الأولى فيما يتعلق بالأنظمة الشمولية أعتقد أنه

قطاعات الطبقة الوسطى. أما انقلاب مايو عام 1969، فحاول توظيف اضطهاد الطائفية السياسية للحزب الشيوعى، وان رفضت قيادة الأخير الدخول فى هذه اللعبة الخطرة.

كما لعب نظام مايو، لاحقا على التناقضات فى صفوف المعارضة، ونجح فى اجتذاب الإخوان المسلمين (جبهة الميثاق) وحزب الأمة، فى المصالحة الشهيرة، عام 1977، وإن تراجعت "الأمة" عن توجهات الطبقات والفئات الاجتماعية وإن احتفظت بوجهها الطائفى. وقد وجدت الطبقة الوسطى السودانية فى الختمية وحزبها السياسى الأقرب الى تمثيل طموحات هذه الطبقة. من جهة رابعة، فإن الطبقة الوسطى السودانية لم يفتها الدرس من الانقلاب العسكرى الأول، حيث استحوذت الدكتاتورية العسكرية وأزلامها على مقدرات البلاد، مما حرك كل الشعب ضدها، وتصدرت الطبقة الوسطى ثورة أكتوبر عام 1964، ولاحقا انتفاضة ابريل عام 1985. أما انقلاب البشير، فقد حمل نتائج كارثية للطبقة الوسطى. وتم على يد هذا الانقلاب استقطاب طبقى، تقوضت معه الطبقة الوسطى، وتوزع أغلب أفراها، ما بين أسفل الهرم الطبقى، فيما نجحت قلة منهم فى الافلات إلى أعلى هذا الهرم، مع ذلك، فربما بدا نظام مايو، خاصة فى مرحلته الأولى، معبرا عن قطاع من هذه الطبقة.

## أ. عبون أقاور

أود أن أشير إلى بعض الحقائق الهامة منها، أن الجنوبيين ينظرون إلى مسألة الدين على أنها مسألة شخصية، وعلى هذا الأساس نجد فى القبائل التى لا تعتقد بأى دين سماوى أن فى كل بيت وكل عشيرة وكل قبيلة هناك المسلم والمسيحي وأصحاب الديانات الأخرى غير السماوية، كما لا يوجد فى الجنوب تعصب دينى ومن نفس المنطلق ناضل ويناضل الجنوبيون فى وجه أى مجموعة تحاول أن تفرض دينها على جنوب السودان وليس ذلك فيما يخص جنوب السودان فقط وانما الجنوبيون مستعدون لأن يدافعوا عن هذا الموقف فى الشمال والغرب والشرق أيضا.. ذكر أحد الكتاب أن كثيرا من المسلمين في السودان يعتقدون أن الاستعمار في السودان انتصر للجنوبيين وبشرهم بالمسيحية لكن الحقيقة هي العكس، لأن خروج الاستعمار عام 1956 وتوحيد السودان كان قرارا إنجليزيا ولو كان ترك الأمر حينذاك أو القرار لإرادة الجنوب لكان انفصل الجنوب عام 1955 وهذه حقيقة تاريخية تقر بها وثائق الإنجليز الذين عملوا كإداريين فى جنوب السودان في تلك الفترة، أما بالنسبة للانتهاكات التى تقع الآن فى جنوب السودان فهى انتهاكات حقيقية وأعتقد أن في الفكر الإسلامي ما يبرر أن تعتقل أو تعذب من يختلف معك فى الرأى.

## أ. زين العابدين صالح

لو كان الباحث قد تتبع خطاب الجبهة الإسلامية قبل 1989 لكان قد اتضح له ووضح لنا الكثير فيما يتعلق بازدواجية خطاب الجبهة قبل الوصول إلى السلطة وبعدها فـ د. حسن الترابى كان يكتب قبل 1989 حينما كان في المعارضة عن المزامير والموسيقى والديمقراطية ويخاطب الشباب باعتبار أن هذا هو المنهج الذى ستطبقه الحركة الإسلامية عندما تصل إلى السلطة، ثم مارس خلاف ذلك تماما بعد وصوله إلى السلطة. هذا وأود لفت الانتباه إلى أن مسألة حقوق الإنسان ليست قاصرة على التعذيب والاعتقال، وإنما تمتد بالطبع إلى مسألة فرض الوصاية على الجماهير بمصادرة حقها في التعبير عن ذاتها وفى التجمع وفى الديمقراطية وغير ذلك من أوجه الانتهاك.. وبخصوص مشكلة جنوب السودان يمكن القول بأن الثقافة هى منظومة قيم وأن أى اختراق لهذه المنظومة يؤدى إلى الحرب وهذا ما قامت به كافة النظم السودانية وأنا أعتقد أن الجبهة تطرفت فيها من خلال الضغط المباشر أو غبر المباشر أي من خلال عزل هذه الثقافات عن المجتمع .. وهذا ما أدى إلى الصراع الحقيقى فى السودان و لو كان قد سمح لهذه الثقافات أن تتحاور لما كان مثل هذا الصراع قد نشب.

## د. محمد السيد سعيد

فى الحقيقة أود أن أعبر عن شئ ما من الانزعاج بسبب ما أظن أنه سيادة حالة ذهنية مشتركة بين السودانيين والمصريين، حيث يمكن القول أن المجتمع المدني والسياسي المصري منذ منتصف السبعينيات لم يكن مجهزا عقليا – إطلاقا– لتلقي صدمة صعود التيار الإسلامى، بالذات التيار العنفوى والأكثر راديكالية، ذلك الصعود الصاروخي في الجامعات المصرية ليأخذ مكانة اليسار التقليدية بالجامعات بل ووسط المجتمع المدني بصورة عامة، ويرجع جانب من هذه الصدمة إلى أن اليسار المصري والقوى التقدمية والراديكالية المصرية كانت في واقع الأمر مستغرقة ومحاطة في غلاف لغوي ومفاهيمي عزلها إلى حد بعيد جدا عن فهم ما يحدث علي أرض الواقع، متمثلا فى تحول طائفة كبيرة جدا من جمهرة الطبقة الدنيا إلى رصيد واحتياطي وجيش من السهل استدعاؤه لصالح الشعارات الكبرى لحركة الإسلام السياسي، ومن زاوية معينة يعد تفسير البعض كل عملية صعود تيار الإسلام السياسي إما للمال السعودي أو لمؤامرة ساداتية هو أمر أقرب إلى الحيلة النفسية منه إلى التحليل الجاد، فالحكومة كان لديها محاولات لتكوين اتجاه سياسي وقامت بمجهودات كثيرة ومحاولات ضخمة جدا لتشكيل الأحزاب السياسية فردية أو جماعية، وعلى سبيل المثال لم يحدث إطلاقا أن الاتحاد القومى أو جبهة التحرير مثلا كان لهما جذور فى السياسة المصرية ولا وسط المثقفين ولا المجتمع المدنى، الأمر الذى يطرح علينا السؤال التالى.. ما الذى حدث لتتحول جمهرة ضخمة جدا من هوامش المجتمع المدني إلى حركة سياسية –تولد بالفعل بين قوسين– عملاقة حتى ولو كان عقلها صغيرا جدا حيث

فإن جسمها هائل ومسيطرة على الواقع السياسى وفرضت نفسها على الواقع السياسى/المدنى فى بلد مثل مصر.

أنا أخشى أن تكون حالة البرانويا التى انتابت المصريين حتى اليوم بسبب العجز المتواصل والمتأصل عن فهم جذور الظاهرة الشمولية أو الظاهرة الأصولية، تمثل سمة مشتركة بيننا وبين الأخوة السودانيين، التحليل العام الذى يمكن للفرد أن يفهمه ويسمع أجزاءه من إخواننا السودانيين أن هناك ظاهرة هامشية لم يكن لها جذور في المجتمع السودانى قط وأنها شئ طفيلي نما مع بعض بيوت السمسرة والمضاربات المالية وأنها ارتكنت إلى بعض أموال المغتربين وأن هذا وراء وجود ذلك التيار، وفى الحقيقة أن ذلك لم يحدث فى أى دولة فى العالم فلا توجد دولة فى العالم لديها تيار سياسي قوى وقادر على عمل انقلاب سياسي عسكري وأن يحمي هذا الانقلاب 6 سنوات متصلة كان وراء وجوده بعض البيوت المالية، ولو كان الموضوع بهذه السهولة لكان كل العالم عرف اللعبة.

نحن لم نتعود فى الحقيقة على أن ننظر بصورة مفتوحة للاحتمالات الأخرى لتطور المجتمع السياسي، انقلاب عبود والانقلابات الدستورية التى تمت في حكومة النميرى الأولى والثانية بعد ثورة عام 1964 ونمو بيروقراطية كبيرة في الخرطوم وفي المدن الأخرى رصيدا حقيقيا لتسلطية سودانية من السهل جداً أن تنمو وأن يتم استقطابها من خلال أيديولوجية متماسكة نسبيا -متماسكة شكلانيا وواضحة- لديها القدرة أن ترفع شعارات جاذبة في المجتمع السوداني، وهنا تتضح أهمية بين الشمولية والتسلطية ومن الممكن أن نميز بسهولة جدا بين نظام ضياء الحق في باكستان وهو أيضا رفع الشعارات الإسلامية وبين النظام السودانى وحركة الإنقاذ الجزائرية، فالفرق واضح جدا ذلك أن دولاب الدولة في باكستان يولد سلطة للدولة والمجتمع وفي حالة السودان الأمر مختلف فهناك قوة مدنية من صميم المجتمع المدني السوداني هي التي عملت الانقلاب في الحقيقة وهي التي حرست الطريق ووفرت للنظام وتوفر له حماية مستمرة وقادرة باستمرار على حشد جانب ليس قليلا من المجتمع السياسي المدني السوداني، وفى تقديري أن القدرة على الحشد والتعبئة تميز هذا النمط عن نمط ضياء الحق في باكستان.

وفي الحقيقة لدي شكوك عميقة في تصور إخواننا السودانيين أن هناك ظاهرة شكلية جاءت وفرضت من خلال حرس عسكري وأنه بإمكان حركة مدنية مشابهة لحركة عام 1964 أو انتفاضة مدنية مشابهة لانتفاضة عام 1985 أن تنهى هذا الوضع، إذ الوضع الراهن شديد الاختلاف فالمجتمع المدنى لا يواجه فقط سلطة ودولاب دولة جبارا وعسكريا، وإنما الموضوع أكثر تعقيدا من هذا بكثير إذ لأول مرة هذا النظام العسكري قوامه الحقيقي مدني وهو موجود فى المجتمع السودانى وجذوره وأصوله لابد من تحليلها بصورة أمينة وعميقة حتى ولو كان التحليل يقول إن هؤلاء الناس نشأوا من هوامش المجتمع المدني وليس لهم مشروعية متأصلة فى المجتمع المدنى السياسى السودانى، كذلك القول بأن

حركة الإخوان المسلمين متأصلة وموجـــودة فـــي مصـــر منـــذ نهايـــة الثلاثينيـــات أو العشرينيات بينما حركة الجماعـــات الإســـلامية بسلاســـلها المتصلـــة وقدرتـــها علـــى اجتياح الجامعات المصرية لم يكن لها مشروعية تاريخية وأنـــها نشـــأت مـــن الـــهواء، ولكن كلمة هواء لا تقنع أحدا، أو لا تقنع على الأقل محلـــلاً موضوعيـــاً، فلابـــد أنـــهم نجحوا فى تنظيم هوامش واسعة جدا من المجتمع علـــى الأقـــل مـــن جمـــهرة الطبقـــة الوسطى والدنيا ونجحوا أن يجيشوها ويشكلوا منها جيشاً حقيقيـــاً لابـــد مـــن أن نضـــع أيدينا على التحليل الموضوعـــي.

النقطة الثانية في الحقيقة أراجع فيها أ.مجدي لأنه في الحقيقـــة مـــن الســـهل جـــدا مطالبة الحركة السودانية أن توطن الصراع وأنـــه لا داعـــي لأن يذهبـــوا لكلينتـــون أو يجلسوا فى مجلس العموم البريطاني، وهنـــا نســـأل لمـــاذا هنـــاك موافقـــة علـــى قيـــام بعض الفصائل الإسلامية بفعل نفس الشئ، فحركة المجـــاهدين فـــي أفغانســـتان ظلـــت إلى السنة الماضية على كف الإمبرياليـــة والاســـتعمار والغـــرب والفـــرق الواضـــح أن إخواننا الديمقراطيين وأنصار حقوق الإنسان فـــى الســـودان لـــم يســـتطيعوا أن يرفعـــوا سلاحا ولم يفعلوا ذلك على الأقـــل بشـــكل فعـــال ولـــم يـــأخذوا مســـاعدات عســـكرية ليفرضوا نظامهم بالقوة المسلحة فى الســـودان، إنمـــا الإخـــوان المســـلمون والحركـــات الجهادية قاموا بذلك فى حالـــة أفغانســـتان.

يبدوا أن هناك حتمية لا بـــد مـــن تأملـــها وهـــى أن هنـــاك نوعـــاً مـــن كوكبـــة الصراع بشكل أو بآخر، قضية حقوق الإنسان في قلـــب عمليـــة الكوكبـــة هـــذه، ولـــو أردنا أن ندين أي لجوء للأجنبى لا بد من إدانته بشكل عـــام كلنـــا نديـــن وكلنـــا نمتنـــع لكن في الحقيقة هذا لا يحدث ويبدو أنها لحظة كوكبة جديـــدة لا بـــد أن نعـــترف بـــها، هناك فعلا تمـــددات لا قوميـــة وعـــابرة للقوميـــة فـــي قضايـــا معينـــة منـــها قضايـــا الحريات، وأعتقد أن أ. إبراهيم شـــكري عندمـــا نظـــم مؤتمـــرا عالميـــا ليفضـــح فيـــه بعض انتهاكات حقوق الإنسان هو فى واقع الأمر وفـــى الجوهـــر يلجـــأ الـــى مجلـــس العموم البريطانى والى الكونجرس الأمريكى وإلـــى غـــيرهم ينبـــه العـــالم ويقـــول لـــه انتصر لقضية حقوق الإنسان فى مصر، وفي الجوهـــر نـــداء إلـــى الضمـــير العـــالمى بأن هناك مظاهر معينة لا نستطيع توقيفـــها ونطلـــب مســـاهمتكم.

## أ. مجدي حسين

لقد سعدت بهذا اللقاء وبالتأكيد فإن اللقاء مـــع الأخـــوة الســـودانيين فـــى محصلتـــه النهائية إيجابى، وبخصوص قضية الاجتـــهاد وانـــه ليـــس حكـــراً علـــى أحـــد، أود أن ألفت الانتباه إلى أنه ليس من المعقول أن نعيش في أمة واحـــدة مختلفيـــن مـــن الألـــف إلى الياء ولابد أن نتلمـــس أى منطقـــة للاتفـــاق، وأن نقيـــم بعـــض نقـــاط الاختـــلاف باعتبارها قضايا ثانوية. وكنت قـــد أشـــرت إلـــى تحفظـــى علـــى اســـتخدام مصطلـــح إسلاموية وذلك لما يعكسه من رفض الموضـــوع مـــن حيـــث المبـــدأ، فـــهو مصطلـــح تكفيرى يكفر هذا الاتجاه، وإذا كان د.رفعـــت الســـعيد قـــد ابتدعـــه فـــهل هـــو يمثـــل الإسلامية القويمة وهل من حقه أن يقول هذه الإســـلامية زائفـــة وهـــل هـــو صـــاحب

الإسلامية الحقيقية، إن هذا نوع من المماحكة والخروج من المشكلة، فالإسلام هو تراث هذه الأمة ومفتوح وملك الجميع.

من الأفضل للقوى العلمانية - كما فعلت أنا وفعل كثيرون غيري - أن تدرس الإسلام وليس من اللازم اعتناقه كدين ولكن على الأقل تفهم هذا التراث، وأعتقد أن العلمانيين والملحدين والمؤمنين من اليهود فعلوا ذلك وأقاموا مجتمعا قويا جدا في مواجهتنا، فى ذات الوقت الذى نحن نكرس فيه خلافاتنا من الألف إلى الياء، وهنا قضية الاجتهاد تلعب دوراً حيوياً -ودعوكم من حكاية الجمهوريين ومحمود طه، وعموما الذى أعدمه كان النميرى[1]، وأليس صاحب المبدأ مستعداً أن يضحي في سبيله، وهل معنى إعدام إسلامى أن أترك الإسلام وأذهب إلى الحزب الشيوعي، أنا لا أدافع عن إننا نرفض قضية الردة.

يمكن القول أننا نمثل تيارا جديدا، فالحركة الإسلامية التقليدية في مصر لا ترشح المرأة نحن فى الانتخابات نرشح المرأة، وهل هناك حزب إسلامى فى انتخابات فردية يرشح أقباطا نحن نرشح أقباطا، كما أننا نرفض حد الردة على حد الإطلاق ومقالة د.سليم العوا التي نشرت بالشعب كانت تمثل وجهة نظرنا عندما نشرناها وأ.عادل حسين كتب ود. محمد عمارة كتب بناء على طلب من الجريدة.

أري أن من المهم أن ننفتح على الشريعة الإسلامية والفكر والتراث الإسلامي وسوف نجد هناك شيئا مشتركا ليس لازما أن يؤمن كل فرد بالله، أنا منذ يومين كنت جالسا أقرأ كتابا للعلامة حسين فضل الله عن الإسلام والمسيحية، بالطبع هنا فى مصر كثير من المشايخ يرفضون اطروحاته لكنني موافق على كل كلمة قالها، فقد قال كلاما عظيما جداً عن الإسلام والمسيحية وقدم مفهوما راقيا لفكرة الإيمان والإلحاد والحرية المطلقة في الفكر وتعرض لجدلية الأمة والحرية المطلقة سواء في الفكر أو الأديان أو غيره هناك نوع من التأكيد على حرية الإلحاد بشدة وأعتقد أن معظم الجالسين لم يقرأوا شيئا له أو لم يقرأوا له هذا الكتاب.

أنا لا أدعو إلى حزب إسلامى يسيطر على السلطة، لكننى أدعو كل القوى أن تشارك في الفترة الانتقالية، ولا أتحدث عن الفترة الانتقالية بإعتبارها الوضع المثالي، كما أود التنويه إلى أن التعددية يمكن أن توجد بشكل ما خارج التعددية الحزبية، ولكن التعددية الحزبية يمكن أن تتحقق بعد فترة معينة وإذا عدنا إلى تاريخ فرنسا وإنجلترا فسنرى أنها مرت بهذه المراحل، فلماذا نحن الذين سوف نقفز من عليها دون أن نحقق شروطها، نحن لا نقول أن النظام القائم فى السودان مثالي فنحن نري أن النموذج السياسي "الإسلامي" تمثل في النظام الديمقراطي الماليزي- ولكننا نرى أنه وجه الدعوة إلى كل الناس للمشاركة وأعتقد أن البعض من حزب الأمة والاتحادي والشيوعيين ذهبوا واشتركوا في المؤتمرات

[1] رد أحد الحضور من القاعة الذى أعدمه هو الترابى.

واللجان الشعبية التى تبناهـــا النظـــام الحـــالى، ولا أعلـــم نســـبتهم ممكـــن أن يكونـــوا 20% أو 10% وبالطبع النظام يقول أنهم كانوا أكثر من ذلـــك، لكـــن أيـــا كـــان هنـــاك دعوة للجميع أن يشارك وأنا أقصد أن هذه الفكرة هـــي الأصـــح أن نشـــارك فـــي هـــذه الفترة الانتقالية حتى تكون قصـــيرة، و لا أقـــول أن الوضـــع الراهـــن مثـــالي. ولكـــن لابد أن نقيم تعددية حزبية بدون توفر مقوماتـــها وذلـــك حتـــى لـــو أدت إلـــى حـــرب أهلية مثل الصومال 20 سنة بإعتبارها مبـــدأ ونموذجـــا أعلـــى نصبـــوا إلـــي تطبيقـــه فورا أيا ماكانت درجة موائمـــة للطـــور الراهـــن لبعـــض المجتمعـــات، فـــهذا مـــا لا أوافق عليـــه.

## أ. السيد ياســين

لقد أثير خلال لهذا اللقـــاء العديـــد مـــن القضايـــا الهامـــة، ســـأحاول فيمـــا يلـــى التعرض لبعض منـــها:

الخصوصيـــة الثقافيـــة تحتـــاج إلـــى مناقشـــات مســـتفيضة لأن موضـــوع الخصوصية لا ترفعه فقط التيارات الإسلامية، فهذا شعار مرفـــوع مـــن جـــانب قـــوى سياسية مختلفة وأنا أقترح على مركـــز القـــاهرة لدراســـات حقـــوق الإنســـان أن يقيـــم ندوة حول موضوع الخصوصية الثقافية، تدعي لـــها كافـــة الإطـــراف المختلفـــة لكـــي نفهم ماذا تعني الخصوصية الثقافية فـــي عـــالم كونـــي متداخـــل ومعقـــد، فقـــد تكـــون قراءة رجعية وقد تكون دفاعا عن بقاء الحال على ما هـــو عليـــه وقـــد تكـــون محاولـــة لتأكيد هوية المجتمع ومن ثم فهذا الموضـــوع يحتـــاج إلـــى مناقشـــة مســـتفيضة بعـــد ذلك.

مسألة الشمولية هل هي استبدادية أم لا هـــذا كـــلام غريـــب، فالشـــمولية بحســـب التعريف نظام استبدادي لأن معنـــاه احتكـــار الحقيقـــة السياســـية باســـم حـــزب واحـــد ومنع أية مبادرات حرة علـــى وجـــه الإطـــلاق، فالنظـــام الاســـتبدادي يشـــغل فضـــاء المجتمع كله ولا يعطـــي فرصـــة لأى مبـــادرة والمثـــل التقليـــدي لدينـــا يتمثـــل فـــى المجتمع السوفيتي قبـــل ســـقوطه فـــهو نمـــوذج حقيقـــي للمجتمـــع الشـــمولي بمعنـــاه الحقيقي، وهناك مـــن يقـــول بـــأن النظـــام النـــاصري كـــان شـــموليا - وهـــذا كـــلام مضحك- لأن علم السياسة وضع فروقـــا دقيقـــة بيـــن النظـــام الشـــمولي والســـلطوي والليبرالي وتنظيم العلاقة بين المجـــال الخـــاص والمجـــال العـــام يتـــم وفقـــا لمعـــايير معينـــة.

أعتقد أن ما ذكر بخصوص نظام يفـــرض وصايـــة علـــى الإنســـان منـــذ ســـاعة الاستيقاظ وحتى النوم مسألة بالغة الخطـــورة، فـــرض أســـلوب للحيـــاة علـــى الأفـــراد بالقوة أخطر من قضية التعذيب لأنه يجـــب أن يعطـــى الإنســـان حقـــه فـــى الاختيـــار وهذه مسألة تحتاج إلى نوع من المناقشة والتأمل والفكر. مـــن ممـــيزات الورقـــة أنـــها فرقت تفرقة معقولة بين السلطوية والشمولية، قد انتقـــد البعـــض الورقـــة علـــى أســـاس أنها لم تحسم، ومن جانبى أرى أن هـــذا ليـــس وقـــت الحســـم فـــي الأشـــياء والورقـــة

ميزتها أنها قدمت نسقا مفتوحا وليس مغلقا وقدمت احتمالات مختلفة، وهى لا تستطيع أن تحسم في مسائل تبدو بالغة التعقيد.

أما موضوع الاجتهاد الفقهي فهو بالغ الأهمية، ذلك أنه نتيجة للانفصال الثقافي في مجتمعتنا حيث يوجد في جانب متخصصون في العلوم الإسلامية، وفى الجانب الآخر يوجد متخصصون في العلوم الغربية التي يعرفونها أحيانا بطريقة سطحية، ومن ثم يوجد متخصصون في تفسير النص الديني، وهذا الوضع ينبغي أن ينتهي فتلك المسألة تتعلق بثقافة المجتمع ولابد أن ندخل فيها، وبالطبع ليس من حق أي أحد أن يخوض فى ذلك بلا دراية هناك أصول فقه ودراسات وهناك منهجية إسلامية لتفسير النص وهناك علوم اللغة الحديثة التى حاول د. نصر حامد أبو زيد استخدامها ودفع الثمن غاليا، ولابد أن تكون هناك قراءة حديثة للنص الديني وأن نشارك جميعاً كمثقفين فى ذلك مهما كان رأينا في مشروع تيار الإسلام السياسي، لابد أن يكون هناك نهاية لهذه القطيعة، فهذا تراثنا لا نستطيع أن ننفصل عنه بدعوى أننا ليس لنا علاقة به أعتقد أن هذه القضية لابد أن تحسم ثقافيا.

وحول ما إذا كان موضوع التأويل الديني العقلاني لاحترام حقوق الإنسان يكفي لذاته أم لا، يمكن أن أختلف مع أ. نبيل وأشير هنا إلى أنه في المعركة الأخيرة الخاصة بـ د. نصر كتب د.محمد سليم العوا مقالة في هذا الموضوع فى جريدة الشعب وهذه المقالة تعبر عن رأي رصين في موضوع التكفير والردة أوضح فيها إعتراضه على الرؤى السائدة حول هذا الموضوع وذلك بناء على بحث رصين للآراء، ومثل هذه الآراء الاجتهادية في التأويل العقلاني للنص الديني سواء صدرت من المعسكر الإسلامي أو من غيره، وأعتقد أنه يمكن أن يكون لها تأثير كبير ولا نقول أنها سوف تؤدي ميكانيكيا ومباشرة إلى إحترام حقوق الإنسان فيما يخص هذا الجانب على الأقل عندما يصدر من المعسكر الديني رأي متزن مثل هذا وينشر في جريدة الشعب فتلك مسألة بالغة الأهمية، لأن المطلوب منا أن نتحدث عن موضوع التكفير والردة لأن المسألة ليست كل عابر سبيل يرفع قضية على آخر يقول أنه مرتد هذا عبث بأقدار البلد، أما بخصوص ما قدم من تفسير عن لماذا نجحت الحداثة نسبيا مع أنه لم يحدث تأويل للنص الديني فتلك مسألة تحتاج إلى مناقشة السؤال التالي هل نجحت الحداثة في مصر أم لا؟ هذا سؤال كبير جداً قد يكون هذا أحد أسباب نمو حركات الإسلام السياسي فشل الحداثة على الطريقة الغربية وهذا تفسير ذائع ما مدى صحته؟ هذه مسألة تحتاج إلى مناقشة.

أثار البعض نقطة هامة حيث ألقى على عاتق الجبهة بالمسؤلية عن تعثر الديموقراطية و التعددية السياسية في السودان، وأعتقد أن ذلك يحتاج إلى تأمل نقدى فلا بد لنا أن ننتبه إلى ما يسمى بأمراض الديموقراطية في أي بلد، فعلى سبيل المثال فرنسا قبل ديجول كان بها هذا المرض وهو تساقط الوزارات والحزبية العقيمة، مصر قبل 1952 أصابها هذا المرض أيضا، في عهد آخر وزارة للمهدي كان هناك تلكأ كنا نسميه التلكأ الديموقراطي وعدم الحسم كان

هناك نقاش استمر 4-5 اشهر حول عضوية رأس مجلس الدولة من يدخل ومن لا يدخل ظلوا ستة أشهر والعسكر منتظرون بالخارج، إذن القضية ليست قضية الجبهة فقط فأحيانا الديموقراطية إذا مورست بشكل عقيم ولم تدر بشكل كفء أمور التنمية وإشباع الحاجات الذاتية يكون هناك مناخ مهيئ لحدوث انقلاب، - وقد يكون انقلاباً دستورياً أو عسكرياً- فلم ينقذ فرنسا من الأمراض الديموقراطية سوى الدستور الجديد والسلطات التي أعطيت لرئيس الجمهورية فهناك أمراض للديموقراطية.

كما أود الإشارة إلي أن هناك اقتراحاً موجهاً لـ أ. مجدى أحمد حسين بأن تعقد صحيفة الشعب ندوة سودانية يدعى لها كافة الأطراف في أقرب وقت[2]، وفي النهاية أشكر كل المشاركين ومعد الورقة والسادة المعقبين وإلى اللقاء في فرصة أخرى إن شاء الله.

[2] رحب أ. مجدي بالفكرة مشيرا إلي أنه سيجري الإعداد لتلك الندوة وأنه سيتم دعوة كل الأطراف إليها.

# المشاركون

| | |
|---|---|
| **أ. السيد ياسين** | مستشار بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام (مصر) |
| **أ. صلاح جلال** | حزب الأمة السوداني (السودان) |
| **أ. حلمي شعراوي** | مدير مركز الدراسات العربية (مصر) |
| **أ. يوسف الشريف** | صحفي مصري متخصص في الشئون السودانية |
| **أ. نبيل عبد الفتاح** | رئيس الوحدة الاجتماعية بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام (مصر) |
| **أ. محجوب التيجاني** | رئيس المنظمة السودانية لحقوق الإنسان (فرع مصر) |
| **أ. فاروق إبراهيم** | مركز الدراسات السودانية |
| **أ. عبد القادر ياسين** | كاتب ومؤرخ (فلسطين) |
| **أ. عبدون أقاو** | نائب رئيس المنظمة السودانية لحقوق الإنسان (فرع مصر) |
| **أ. زين العابدين صالح** | مدير المركز السوداني للثقافة والإعلام |
| **د. محمد السيد سعيد** | نائب مدير مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام ومستشار البحوث بمركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان (مصر) |
| **أ. مجدي أحمد حسين** | رئيس تحرير جريدة الشعب المتحدثة بلسان حزب العمل (مصر) |

# المحتويات

**مقدمة** ..... 5

محمد السيد سعيد

أوضاع حقوق الإنسان في ظل النظم الشمولية حالة السودان 1989-1994..... 16

محمد السيد سعيد

عـــلاء قاعـــــود

المبحث الأول: خصوصية انتهاكات حقوق الإنسان في ظل
النظام العسكري الإسلاموي في السودان 89-1994..... 20

المبحث الثاني: حقوق الإنسان ومشكلة جنوب السودان..... 53

المبحث الثالث: مداخل وهياكل النضال من أجل حقوق الإنسان في السودان ..... 67

**التعقيبات**:

قوات التمرد وانتهاك حقوق الإنسان ..... 94

أحمد الأمين البشير

مستقبل حركة حقوق الإنسان في السودان ..... 100

أمين مكي مدني

الخصوصية فخ وحقيقة ..... 107

حيدر إبراهيم علي

نحو معالجة شاملة لما قبل الانقلاب وبعده ..... 111

عبد الله النعيم

حقوق الإنسان في ظل الأوضاع الخصوصية للسودان ..... 115

مجدي احمد حسين

**المناقشات** ..... 128

# قائمة إصدارات مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

## أولاً : سلسلة مناظرات حقوق الإنسان :

1 . ضمانات حقوق الإنسان في ظل الحكم الذاتي الفلسطيني (بالعربية والإنجليزية) : منال لطفي ، خضر شقيرات، راجى الصورانى ، فاتح عزام ، محمد السيد سعيد.

2 . الثقافة السياسية الفلسطينية – الديمقراطية وحقوق الإنسان: محمد خالد الأزعر ، أحمد صدقي الدجانى ، عبد القادر ياسين ، عزمى بشارة ، محمود شقيرات .

3 . الشمولية الدينية وحقوق الإنسان – حالة السودان 1989 – 1994. علاء قاعود.

4. ضمانات حقوق اللاجئين الفلسطينيين والتسوية السياسية الراهنة: محمد خالد الأزعر، سليم تماري، صلاح الدين عامر، عباس شبلاق، عبد العليم محمد، عبد القادر ياسين.

5 . الإصلاح الليبرالي المتعثر في مصر وتونس. جمال عبد الجواد، أبو العلا ماضي، عبد الغفار شكر، منصف المرزوقي، وحيد عبد المجيد.

## ثانياً : كراسات مبادرات فكرية :

1 . الطائفية وحقوق الإنسان : فيوليت داغر.

2 . الضحية والجلاد : هيثم مناع.

3 . ضمانات الحقوق المدنية والسياسية في الدساتير العربية : فاتح عزام (بالعربية والإنجليزية).

4 . حقوق الإنسان في الثقافة العربية والإسلامية : هيثم مناع (بالعربية والإنجليزية).

5 . حقوق الإنسان وحق المشاركة وواجب الحوار : د. أحمد عبدالله.

6 . حقوق الإنسان – الرؤيا الجديدة : منصف المرزوقى.

7 . تحديات الحركة العربية لحقوق الإنسان : تقديم وتحرير : يحيى الدين حسن (بالعربية والإنجليزية).

8. نقد دستور 1971 ودعوة لدستور جديد: أحمد عبد الحفيظ

10 . المواطنة في التاريخ العربي الإسلامي : د. هيثم مناع. (بالعربية والإنجليزية).

11. اللاجئون الفلسطينيون وعملية السلام– بيان ضد الأباراتايد: د. محمد حافظ يعقوب.

## ثالثاً : كراسات ابن رشد :

1 . حرية الصحافة من منظور حقوق الإنسان. تقديم : محمد السيد سعيد – تحرير : يحيى الدين حسن.

2 . تجديد الفكر السياسي في إطار الديمقراطية وحقوق الإنسان : التيار الإسلامي والماركسي والقومي. تقديم : محمد سيد أحمد – تحرير : عصام محمد حسن. (بالعربية والإنجليزية).

3 . التسوية السياسية : الديمقراطية وحقوق الإنسان. تقديم : عبد المنعم سعيد – تحرير : جمال عبد الجواد. (بالعربية والإنجليزية).

**رابعاً : تعليم حقوق الإنسان :**

1 . كيف يفكر طلاب الجامعات في حقوق الإنسان ؟ (ملف يضم البحوث التي أعدها الدارسون – تحت إشراف المركز – في الدورة التدريبية الأولى 1994 للتعليم على البحث في مجال حقوق الإنسان).

2 . أوراق المؤتمر الأول لشباب الباحثين على البحث المعرفي في مجال حقوق الإنسان (ملف يضم البحوث التي أعدها الدارسون – تحت إشراف المركز – في الدورة التدريبية الثانية 1995 للتعليم على البحث في مجال حقوق الإنسان).

3. مقدمة لفهم منظومة حقوق الإنسان. محمد السيد سعيد

**خامسا: أطروحات جامعية لحقوق الإنسان**

رقابة دستورية القوانين– دراسة مقارنة بين أمريكا ومصر: هشام محمد فوزي، تقديم: محمد مرغني خيري.

**سادساً: مبادرات نسائية:**

1. موقف الأطباء من ختان الإناث. أمال عبد الهادي– سهام عبد السلام

2. لا تراجع: كفاح قرية مصرية للقضاء على ختان الإناث . أمال عبد الهادي

**مطبوعات دورية:**

1 . " سواسية " : نشرة دورية باللغتين العربية والإنجليزية.

2 . رؤى مغايرة : مجلة غير دورية بالتعاون مع مجلة MERIP .

3 . رواق عربي : دورية بحثية باللغتين العربية والإنجليزية.

4. قضايا الصحة الإنجابية: مجلة غير دورية بالتعاون مع مجلة Reproductive Health

**إصدارات مشتركة :**

**أ– بالتعاون مع المجلس القومي للمنظمات غير الحكومية :**

1 – التشويه الجنسي للإناث ( الختان) : أوهام وحقائق / د. سهام عبد السلام

2– ختان الإناث / أمال عبد الهادي

**ب – بالتعاون مع المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية ( مواطن)**

1 – إشكاليات تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي / تحرير د.محمد السيد سعيد، د. عزمي بشارة

**ج – بالتعاون مع جماعة تنمية الديمقراطية و المنظمة المصرية لحقوق الإنسان**

1 – من اجل تحرير المجتمع المدني: مشروع قانون بشأن الجمعيات و المؤسسات الخاصة.

# الشمولية الدينية وحقوق الإنسان

## حالة السودان 1989-1994

ستأخذ الصفات الشمولية للنظام السوداني في التعمق مع استفحال تناقضاته الخارجية والداخلية. غير أن مصيره سيتوقف على مدى استمرار قدرته على الهيمنة الأيدلوجية في المجتمع.

محمد السيد سعيد

نستطيع أن نصف النظام السياسي في السودان منذ انقلاب عام 1989 بأنه يتحرك في فضاء متوتر بين الشمولية والتسلطية. لكن الشمولية ذات الإسناد الديني هي التي تشكل أكبر التحديات حدة وجسامة لحقوق الإنسان في السودان.

علاء قاعود

إن الدولة وأجهزتها الشعبية تمارس بلا شك الدعوة الإسلامية. ولا نعتقد أن في ذلك جريمة. خاصة وأن هناك عشرات البعثات التبشيرية ما تزال تعمل في جنوب السودان. فهل تمنع الحكومة نفسها من لعب دور المنافس للبعثات الأجنبية؟

مجدي أحمد حسين

لقد إكتسبت حركة حقوق الإنسان السودانية خلال فترة حكم نظام الإنقاذ فاعلية ومهارة، كما حققت طفرة بارعة سيكون لها شأنها في سودان الغد بإذن الله.

أمين مكي مدني

لا يمكن فهم أوضاع حقوق الإنسان في الوقت الراهن، والعمل على تحسينها مستقبلا، من غير المعالجة الشاملة لواقع الحال قبل وبعد انقلاب الجبهة القومية الإسلامية

عبد الله النعيم

لقد دفعت انتهاكات حقوق الإنسان من قبل الفصائل المختلفة للحركة الشعبية العديد من الأطراف ومنها المنظمات الكنسية ومنظمات حقوق الإنسان إلى إعادة تقييمها لتلك الحركة

أحمد الأمين البشير

علينا أن نتعامل مع مفهوم الخصوصية بكثير من الشجاعة العلمية والفكرية، وألا نسمح في استغلاله والتمترس خلفه لتمرير انتهاكات حقوق الإنسان.

حيدر إبراهيم علي