٥١ ـ الحركات الإسلامية في السودان

عبده مختار موسى

مقدمة

يمكن النظر إلى الحركات الإسلامية في السودان على أنها كيان إسلامي حركي تتجاذبه تيارات ثلاثة رئيسية: (أ) التيار الإسلامي الحديث ـ يمثله الإخوان المسلمون (تعرض لانشقاقات)؛ (ب) التيار السلفي ـ يمثله أنصار السُنّة (تعرض لانشقاق)؛ (ج) حزب التحرير. وقد ظلّ التيار الأول الأعلى صوتاً والأقوى تأثيراً، خاصة في البعد السياسي لحركة المجتمع السوداني. هناك تكوينات إسلامية أخرى، لكنها أقل ديناميكية أو أقل تأثيراً في الحياة السياسية، أو تأثيرها غير مباشر في العملية السياسية، مثل الطرق الصوفية، والإخوان الجمهوريين (الذين انتهت فعالية حركتهم بإعدام زعيمهم محمود محمد طه في كانون الثاني/يناير ١٩٨٥)، بالإضافة إلى حزب الوسط الإسلامي (عام ٢٠٠٦)، وهو حزب حديث النشأة، ولم يظهر تأثيره في الحياة السياسية السودانية بعد؛ ثم ظاهرة «السرورية» في السودان.

من منظور تاريخي، يمكن النظر إلى الحركة (الحركات) الإسلامية في السودان بأن جذورها ترجع إلى الربع الأخير من القرن التاسع عشر عندما ظهرت الحركة المهدوية بزعامة محمد أحمد المهدي (١٨٤٣ ـ ١٨٨٥) الذي قاد حركة جهادية لبناء دولة إسلامية بعد تحريرها من الاستعمار البريطاني. والمهدي نفسه كان صوفياً، ثم تحول إلى الإسلام السياسي ليقود ثورة ضد الاستعمار.

يمكن القول إن الحركات الإسلامية في السودان ـ في نشأتها الأولى ـ لم ترتبط بالمناخ السياسي بقدر ما ارتبطت بالطبيعة الدينية للمجتمع السوداني الذي

يتسم وجدانه بالتديُّن الفطري/العفوي. ويرجع ذلك ـ جزئياً ـ إلى التركيبة النفسية للإنسان السوداني أو المزاج العام المفطور على الإيمان بالغيبيات. كما يرجع جزئياً إلى طريقة دخول الإسلام إلى السودان وطريقة انتشاره. فالإسلام دخل السودان سلمياً وانتشر شعبياً، ولم يدخل بالفتح العسكري، ولم تنشره المؤسسات الرسمية، خاصة في القرون الأولى لدخوله.

هذه الخلفية السايكو/تاريخية مهمة جداً لفحص أو فهم انتشار ونجاح الحركات الإسلامية في السودان، مقابل ضَعف واضمحلال التيارات العلمانية واليسارية الأخرى. هذا من ناحية البيئة الداخلية. أما من ناحية المناخ السياسي الدولي الذي كان سائداً، فالملاحظ أن الوجود الاستعماري في السودان اصطدم بهذه الحقيقة أو الواقع. فلم يستطع الأتراك، وكذلك البريطانيون، التأثير في طبيعة التديُّن أو إعاقة انتشار التيار الإسلامي الصوفي في السودان، كما فشلت محاولاتهم في تغيير الهوية الإسلامية/العربية للسودان، خاصة شماله.

فإذا نظرنا إلى الحركة الإسلامية في السودان باعتبارها تعبيراً عن تيار إسلامي، فإن هذا التيار مرده إلى التيار الصوفي الذي أقام مؤسسات دعوية ـ وإن كانت تقليدية في البداية ـ مثل الخلاوي والمساجد؛ ثم بفعل الحداثة (التركية والبريطانية) تأطّر نشاطه في شكل جمعيات خيرية ومنظمات أهلية دعوية. وفي الوقت المعاصر أصبحت لهذه الحركات صحف ومنابر وأحزاب. فقد شكّلت الصوفية في السودان حاضناً للتفكير الحركي الإسلامي في العقود التالية للمهدية.

صحيح أن الطرق الصوفية في السودان أفرخت طوائف دينية، لكن الصحيح أيضاً أن من رحم الطائفية خرج أكبر حزبين سياسيين في السودان: أحدهما امتداد للمهدية (حزب الأمة)، والآخر امتداد للطريقة الختمية (الاتحادي الديمقراطي). لكن يمكن تصنيف هذه الأحزاب على أنها ليست أحزاب «حركة إسلامية»، وذلك استناداً إلى خصائصها. فهي لم تسْعَ إلى فرض الإسلام أو تطبيق الشريعة الإسلامية، أو تجعل من الدين منصّة لمواجهة التيارات السياسية الأخرى في السودان، وبخاصة العلمانية. فحزب الأمة، مثلاً، وكذلك الاتحادي الديمقراطي، حدث تقارب بينهما وبين أحزاب أخرى علمانية ويسارية في السودان، مثل الحزب الشيوعي السوداني، وحزب البعث العربي الاشتراكي، حيث جمع هذه الأحزاب «التجمّع الوطني الديمقراطي» الذي تكوّن

من خلال الانتفاضة الشعبية التي أطاحت بحكم الجنرال النميري (عام ١٩٨٥). وقد ظهر هذا التحالف مرة أخرى ضد حكومة الجنرال البشير الذي أطاح (في عام ١٩٨٩) بالحكومة المنتخبة برئاسة الصادق المهدي، زعيم حزب الأمة.

غير أن معرفة طبيعة الحركة الإسلامية في السودان، وتقييم سلوكها السياسي المعاصر، تستلزم الإشارة إلى خلفيات تكوين الجماعات الإسلامية في السودان. وهذا بدوره يستدعي دراسة الطريقة التي دخل بها الإسلام السودان والظروف الموضوعية التي شكّلت تصور السوداني للإسلام كعقيدة ومنهج ونظام حكم.

أولاً: دخول الإسلام إلى السودان

هناك من يرى أن أهل السودان القدامى (النوبة والبجة) قد تعرّفوا على حركة الدعوة الإسلامية منذ أيامها الأولى، على عهد الرسول الكريم (ﷺ)، لأن الهجرة كانت على نواحي إقليم أكسوم الحالي (منطقة التقراي)، ولكن المهاجرين ربما جابوا المنطقة ووصلوا إلى المناطق الدنيا في النيل، أي مناطق البجة والنوبة. ويستند المورخون في ذلك إلى اتفاقية (البقط) المعقودة بين النوبة والعرب المسلمين في سنة ٣١هـ/ ٦٥١م[١]. لكن يرى آخرون أن مجيء العرب المسلمين في ذلك التاريخ كان بدافع التجارة. لذلك يرون أن الإسلام بدأ بالانتشار المنتظم في السودان في عام ٧١٧هـ/ ١٣١٨م، وأصبح ديانة الأغلبية للسكان[٢]. وعزز مكانة الديانة الإسلامية قيام ممالك زنجية إسلامية مثل سلطنة الفونج (١٥٠٤ ـ ١٨٢١)، ومملكة المسبعات في كردفان (وسط السودان)، ومملكة الفور (غرب السودان) (١٦٦٠ ـ ١٨٧٤)، والحكم التركي/ المصري (١٨٢١ ـ ١٨٨٥) والمهدية (١٨٨٥ ـ ١٨٩٨)، ثم الحكم الثنائي البريطاني/ المصري (١٨٩٩ ـ ١٩٥٦).

غير أن انتشار الإسلام في تلك العهود كان يفتقر إلى الوعي بتعاليم الدين. فالناس في دولة الفونج مثلاً كانوا يدفنون الميت من دون غسل، ويتزوجون

(١) حسن مكي محمد أحمد، «دخول الإسلام السودان،» ورقة قُدِّمَت إلى: مؤتمر مستقبل الحركات الإسلامية في السودان، التي أقامها مركز التنوير المعرفي بالخرطوم في ٢٧ ـ ٢٨ آذار/ مارس ٢٠٠٧.

(٢) كانت نسبة المسلمين في السودان ٧٢ بالمئة قبل انفصال الجنوب (عام ٢٠١١)، وارتفعت بعد الانفصال، إذ إن الجنوب مسيحي ووثني مع أقلية مسلمة.

المرأة في عدتها، ويجمعون أكثر من أربع زوجات، حتى جاء الشيخ العركي فعلّمهم العدة والغسل. وقد وصف د. حسن الترابي السودان في بعض كتبه التي حملت دعوة تجديد الدين بأنه «بلد ضعيف التاريخ، ضعيف الثقافة الإسلامية». واعتبر هذه النِقمة نعمة، إذ لا تقوم مقاومة شرسة أمام «الإسلام المتجدد» الذي يدعو إليه[٣].

يرجع ذلك الجهل إلى أن الانتشار الكبير للإسلام في القرن الرابع عشر الميلادي كان بأثر اندفاع القبائل العربية البدوية إلى السودان مثل بطون جهينة، وبني هلال، وبني سليم، وهي في الغالب قبائل قليلة العلم بدين الله تعالى، وقد تأثرت كثيراً بما وجدته من عادات أهل البلد الذين امتزجت بهم. والإشكالية الكبيرة كذلك أن بنية المجتمع السوداني الأساسية ظلت قائمة على القبائل. ولم يعرف المجتمع السوداني المدينة بمفهوم «الحواضر» التي تمتزج فيها الأعراق، وينتشر فيها العلم والمعرفة إلا لماماً. وظلت المدن الكبرى عبارة عن قرى كبيرة[٤].

ومع ذلك، كان يمكن أن تكون في السودان حركة علمية كبيرة تغيّر واقعه التاريخي، وذلك على أيدي العلماء القراء الذين اندفعوا إلى السودان من مناطق شتى، خاصة المغرب العربي؛ أمثال التلمساني المغربي، والغبش، وغيرهما، وعلى يد الطلاب السودانيين الأزهريين الذين شكّلوا رواق السنارية، وعادوا ينشرون العلم في السودان، والقضاة العلماء مثل حمد ود أم مريوم، وابن خالته الشيخ خوجلي أبو الجاز، والعلماء الحكماء مثل الشيخ فرح ود تكتوك[٥]. غير أن ميل سلاطين سنار إلى التيار الباطني الصوفي القادم من الشام وغيرها، الذي يعتمد على الكشوفات الصوفية، والشطحات، والعلم الذي «يتلقاه المشايخ عن ربهم كفاحاً» ـ بحسب زعمهم ـ هو الذي أعاق حركة العلم الشرعي، لحساب تيار الشطح والهذيانات. وليس أدل على ذلك مما يرويه صاحب كتاب **الطبقات** عن الصراع الذي كان بين القاضي «دشين»، قاضي العدالة، والشيخ «الهميم»، أحد حواري تاج الدين البهاري الباطني الصوفي، حيث كان الشيخ الهميم يزيد

---

(٣) أحمد إسماعيل، «من أجل بناء حركة علم شرعي في السودان،» موقع الإخوان المسلمين (الإصلاح) (أيلول/ سبتمبر ٢٠١٠).

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المصدر نفسه.

في الزوجات على أربع، وفوق ذلك يجمع بين الأختين. فكان القاضي دشين ينبهه إلى أخطائه تلك. . .[٦].

وجد التيار الباطني هوى في أنفس الناس المفتقرين إلى العلم، لأنه لم يكن يتقيد بحدود الشريعة ويعتمد على تعظيم المشايخ، ونسج الحكايات عن كراماتهم وخوارقهم. ولهذا انتشر انتشاراً واسعاً، بينما انحسر التيار العلمي الفقهي، وانحصر في الخلاوي المنتشرة في السودان، التي انتهى الأمر بأكثرها كذلك، إلى الاقتصار على تحفيظ القرآن الكريم ومبادئ القراءة والكتابة، وبعض المتون الفقهية[٧].

ثانياً: الطرق الصوفية

تعطي تلك الخلفية التاريخية/النفسية التي سبق ذكرها تفسيراً لانتشار الطرق الصوفية في السودان، حيث يرى البعض أن المصادر التاريخية تؤكد دخول الصوفية إلى السودان عقب انتشار الإسلام ودخوله مباشرة[٨]، وأن الثقافة الفقهية التي وجدت سبيلها إلى السودان منذ وقت مبكر لم تستهوِ كل السودانيين، وفضّل عامة الناس الانخراط في التصوُّف[٩]. كذلك يذهب أحد شيوخ الطرق الصوفية المعاصرين في السودان، البروفيسور الشيخ حسن الفاتح قريب الله، إلى أن التصوف في السودان يُعتبر «متنفساً طبيعياً واتجاهاً حتمياً للمزاج الديني والنزعة الروحية التي ظلت تجلل المجتمع السوداني»[١٠].

وفدت الطرق الصوفية إلى السودان من عدة مصادر، هي الحجاز ومصر وشمال وغرب أفريقيا. وقد سبق الاتجاه الفردي في التصوف دخول الطرق كمؤسسات منظمة ذات تعاليم وأذكار وأوراد جماعية ومشتركة. وقد جمع الجيل الأول من المتصوفة في السودان بين العلم والتصوف، أو بين الشريعة

---

(٦) المصدر نفسه.

(٧) المصدر نفسه.

(٨) يوسف فضل حسن «الهجرات البشرية وأثرها في سودان وادي النيل،» في: **الإسلام في السودان** (الخرطوم: دار الأصالة، ١٩٨٧)، ومحمد النور بن ضيف الله، **الطبقات**، تقديم وتحقيق يوسف فضل حسن، ط ٣ (الخرطوم: دار جامعة الخرطوم للنشر، ١٩٨٥)، ص ٨.

(٩) المصدر نفسه.

(١٠) حسن محمد الفاتح قريب الله، **التصوف في السودان إلى نهاية عصر الفونج** (الخرطوم: جامعة الخرطوم، كلية الدراسات العليا، ١٩٦٧)، ص ٨.

والحقيقة، أو علوم الظاهر والباطن[١١]. وقد ساد ذلك الاتجاه الفردي في التصوف قبل مجيء الشيخ تاج الدين البهاري، أول داعية للطريقة القادرية، التي تشير معظم المصادر إلى أنها أقدم الطرق دخولاً إلى السودان. وقد شهد السودان نوعين من الطرق: النوع **الأول** هو الطرق القديمة أو التقليدية ذات المشيخات والقيادات المتعددة والإدارة اللامركزية، ومن أمثلتها الطريقة القادرية الشاذلية. أما النوع **الثاني** فهو عبارة عن الطرق ذات القيادة المركزية المتأثرة بالحركات التجديدية والإصلاحية التي شهدها العالم الإسلامي في الفترة من أواخر القرن السابع عشر وحتى أواخر القرن التاسع عشر. ومن أمثلة هذا النوع: الطريقة السمانية، والطريقة التجانية، والطرق المتأثرة بمدرسة السيد أحمد بن إدريس، وهي الختمية والإسماعيلية والرشيدية والأحمدية الإدريسية[١٢].

١ ـ أهم الطرق الصوفية في السودان

أ ـ الطريقة القادرية

تُعرَف هذه الطريقة أيضاً بـ «الجيلانية»، حيث تعتبر من أوسع الطرق انتشاراً في العالم الإسلامي، وتُنسب إلى الشيخ عبد القادر الجيلاني (١٠٧٧ ـ ١١٦٦م) الذي وُلد في جيلان أو كيلان في إقليم طبرستان بإيران، وتوفي ودُفِن في بغداد. انتشرت تعاليمه في السودان عبر تلميذه الشيخ تاج الدين البهاري الذي جاء إلى السودان عام ١٥٧٧ من بغداد عن طريق الحجاز إثر دعوة من التاجر السوداني داود بن عبد الجليل، حيث أقام معه سبع سنوات، وأعطى الطريقة خلال تلك الفترة لعدد من المريدين، منهم: محمد الهميم بن عبد الصادق، جدّ الصادقاب؛ وبان النقا الضرير، جدّ اليعقوباب؛ والشيخ عجبيب المانجلك، شيخ العبدلاب وغيرهم. ثم لحق بالطريقة في وقت لاحق الشيخ عبد الله بن دفع الله العركي في بلدة أبو حراز[١٣].

وقد شهدت فترة الفونج تأسيس فروع أخرى للقادرية، مثل فرع الشيخ

---

(١١) علي صالح كرار، «الطرق الصوفية في السودان: منظور تاريخي،» ورقة قُدِّمَت إلى: مؤتمر مستقبل الحركات الإسلامية في السودان.

(١٢) المصدر نفسه.

(١٣) ابن ضيف الله، **الطبقات**، ص ٨.

إدريس ود الأرباب الذي تمتع بنفوذ واسع وسط سلاطين الفونج وشيوخ العبدلاب، وقام بأدوار مقدرة في فضّ النزاعات بين السلاطين[١٤]. وهناك فرع أسسه الشيخ حسن ود حسونة (توفي عام ١٦٦٥) في قرية ود حسونة في منطقة أبو دليق شرق الخرطوم. ثم ظهر خلال القرن التاسع عشر المزيد من الفروع المستقلة منها فرع الشيخ إبراهيم الكباشي (١٧٨٧ ـ ١٨٧٠)، في قرية الكباشي، شمال الخرطوم. ثم فرع الشيخ أحمد الجعلي في كدباس (١٨١٨ ـ ١٩٠٢)، ثم الفرع الذي أسسه الشيخ العبيد ود بدر (١٨١١ ـ ١٨٨٤) الذي عمل على تطوير الطريقة القادرية، وأدخل الروح الاحتفالية الجماعية لكل فروع القادرية بدلاً من انفراد كل مركز بنفسه، وذلك خلال الاحتفال بالمواسم والأعياد والمولد النبوي الشريف والإسراء والمعراج والحوليات وتنصيب خليفة جديد. وعندما ظهرت المهدية ناصرها الشيخ العبيد حتى وفاته في عام ١٨٨٤[١٥].

ب ـ الطريقة الشاذلية

تُنسب إلى الشيخ الضرير أبي الحسن الشاذلي، وهو لقب، اسمه الحقيقي هو علي بن عبد الله بن عبد الجبار. وُلِد في المغرب في عام ١١٩٦م، ثم هاجر إلى تونس، ثم إلى مصر حيث أقام في الإسكندرية وحقق نجاحاً عظيماً، وتُوفي سنة ١٢٥٨م[١٦]. وقد دخلت الشاذلية السودان في عصر الفونج ـ أي أنها سابقة للقادرية ـ على يد الشريف حمد أبو دنانة في القرن الخامس عشر الميلادي. ومن أشهر الذين أسهموا في نشر تعاليم الشاذلية في السودان الشيخ خوجلي بن عبد الرحمن، وكان قادرياً في بداية أمره. ويُقال إنه تحوّل من القادرية بسبب تشددهم وغلوهم في الخشونة وإظهار الفقر، على خلاف الشاذلية الذين كانوا يميلون إلى التسامح وإظهار النعمة[١٧].

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ٤٩ ـ ٧٠.

(١٥) للمزيد من التفاصيل حول هذه الجزئية، انظر: كرار، المصدر نفسه؛ **موسوعة أهل الذكر والذاكرين بالسودان**، تحرير المجلس القومي للذكر والذاكرين، ٦ ج (الخرطوم: المجلس القومي للذكر والذاكرين، ٢٠٠٤)، ص ٣٣٩ ـ ٣٥٥ و٣٧١ ـ ٣٧٨؛ يحيى محمد إبراهيم، **مدرسة أحمد بن إدريس وأثرها في السودان** (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٣)، ص ٣١٥ ـ ٣١٩، و Ali Salih Karrar, *Sufi Brotherhood in the Sudan* (London: Hurst 1992), pp. 32-33.

(١٦) ابن ضيف الله، **الطبقات**، ص ٨، في: كرار، المصدر نفسه.

(١٧) **موسوعة أهل الذكر والذاكرين بالسودان**، ص ١٩٠ ـ ٢٠٢.

ومن رموز الشاذلية في السودان الشيخ حمد بن المجذوب، ثم جاء بعده حفيده محمد المجذوب بن قمر الدين، الذي استقر في نهاية الأمر في الدامر في شمال السودان، حيث دمج الشاذلية في أوراد طريقته المجذوبية[١٨]. انتقل تأثير الشاذلية أيضاً عن طريق الشيخ أحمد الطيب البشير (١٧٠٣ ـ ١٨٢٣)، مؤسس الطريقة السمانية في السودان، وكذلك كافة الطرق المنبثقة عن المدرسة الإدريسية التي أسسها العالم والصوفي المغربي السيد أحمد بن إدريس، وعلى رأسها الطريقة الختمية والإسماعيلية والأحمدية الإدريسية.

ج ـ الطريقة السمانية

تُنسَب هذه الطريقة إلى الشيخ محمد بن عبد الكريم السمّان المدني (١٧٢٠ ـ ١٧٧٥) الذي جمع بين ثقافة المغرب والحجاز، وأخذ الطريقة الخلوتية عن الشيخ مصطفى البكري، والنقشبندية عن الشيخ بهانشاه النقشبندي. ومن تلاميذه الشيخ أحمد الطيب البشير الذي نشرها في السودان وجمع حوله العديد من المريدين. وتميّزت طريقته بالتنظيم الدقيق والكيان المركزي والمشيخة الموحدة. لكن بعد وفاته في عام ١٨٢٣، انقسمت إلى ثلاثة فروع ـ كل فرع كان يدّعي أنه الوريث الشرعي، فافتقرت إلى القيادة والمشيخة الواحدة والكيان المركزي، وهو ما أضعفها كثيراً[١٩].

د ـ مدرسة السيد أحمد بن إدريس

وُلد السيد أحمد بن إدريس بن محمد بن علي في أسرة دينية في قرية ميسور بالقرب من مدينة فاس في المغرب سنة ١١٦٣هـ/ ١٧٥٠م، ويلحق نسبه بالسيد الحسن بن علي رضي الله عنهما. ويُعتَبر من الذين زاوجوا بين علوم الظاهر والتصوّف. من خلال نشاطه الصوفي، رحل إلى ميناء الإسكندرية، ثم إلى صعيد مصر (قرية الزينية). ثم انتقل إلى الإقامة في مكة (عام ١٧٩٩م) التي أقام فيها أربعة عشر عاماً، حيث وجد معارضة من علماء مكّة وهو ما دفعه إلى الهجرة إلى اليمن (قرية صبيا) في عام ١٨٣٠، حيث أقام مدرسة للعلم

---

(١٨) طارق أحمد عثمان، «الطريقة السمانية وأثرها الديني والاجتماعي في السودان منذ دخولها في سنة ١٧٧٦م وإلى سنة ١٩٥٥،» (أطروحة دكتوراه في الدراسات الأفريقية، جامعة أفريقيا العالمية، الخرطوم، ٢٠٠٠)، ويحيى محمد إبراهيم، «مدرسة أحمد ابن إدريس،» في: Karrar, *Sufi Brotherhood in the Sudan*, pp. 43-53.

(١٩) كرار، «الطرق الصوفية في السودان: منظور تاريخي».

والتصوف حتى تُوفي في عام ١٢٥٣هـ/ ١٨٣٧م[٢٠]. ومن الذين أسهموا في وصول تعاليمه إلى السودان السيد محمد عثمان الميرغني، والسيد إبراهيم الرشيد، والسيد محمد المجذوب وغيرهم. والملاحظ أن أحمد بن إدريس لم يؤسس طريقة صوفية بالمعنى المعروف، بل مدرسة تهتم بالدعوة والفكر، ولم يحدد خليفة له أو يتحدّث عن زعامة المدرسة الإدريسية. بينما أسس أبناؤه الطريقة الأحمدية الإدريسية وأنشأت أسرة إبراهيم الرشيد الطريقة الرشيدية.

هـ ـ الطريقة الختمية

هي الطريقة التي أسسها محمد عثمان الميرغني الشهير بـ «الختم» عقب وفاة أستاذه السيد ابن إدريس. وُلد السيد محمد عثمان الميرغني في الطائف (١٢٠٨هـ/ ١٧٩٣م). جده لأبيه هو السيد عبد الله المحجوب (ت ١٧٩٣م). كان من كبار الصوفية ومؤسس الطريقة الميرغنية. أخذ السيد محمد عثمان الميرغني الطريقة النقشبندية والجنيدية والقادرية والشاذلية عن مشايخ عديدين، إضافة إلى طريقة جده الميرغنية. قام برحلات دعوية إلى كل من السودان وصعيد مصر وإريتريا والحبشة، وكان عمره ستة وعشرين عاماً. وعندما زار السودان قُبيل الحكم التركي كانت دولة الفونج في السودان تعيش في حالة من الحروب وعدم الاستقرار السياسي والإداري. ونجح في استقطاب العديد من الأتباع في مناطق شمال السودان، ومن أبرزهم الشيخ صالح سوار الدهب الذي صحبه في رحلته من الدبة إلى كردفان (عام ١٨١٦)، وأجاز هناك عدداً من الأتباع، أشهرهم إسماعيل الولي الذي أسس لاحقاً الطريقة الإسماعيلية في مدينة الأُبيِّض عاصمة ولاية كردفان. شملت زيارات محمد عثمان الميرغني مناطق الجعليين في المتمة وشندي، واستقطب العديد من الأتباع وشيد بعض المساجد. ثم رجع إلى الحجاز، وانضم إلى أستاذه ابن إدريس في اليمن حتى وفاته (أي وفاة أستاذه ابن إدريس) في عام ١٨٣٧.

عقب الصراع الذي نشب حول الخلافة، أسس كبار تلاميذ ابن إدريس طرقاً خاصة بهم، فأسس الميرغني الختمية، وأقام لها فروعاً في أقاليم مختلفة من الحجاز واليمن وشمال وشرق أفريقيا. وأرسل ابنه الكبير محمد سر الختم إلى حضرموت في اليمن، والحسن إلى سواكن في شرق السودان، حيث

(٢٠) المصدر نفسه.

استمال إليه بني عامر والحلنقة والحباب الذين تأثروا قبل ذلك بوالده. كما سافر السيد الحسن إلى سنار وكردفان وشمال السودان، وحقق نجاحاً كبيراً وسط الشايقية والبديرية والدناقلة[٢١].

تُوفي محمد عثمان الميرغني في سنة ١٢٦٨هـ/ ١٨٥٢م، وقام ابنه الكبير السيد محمد الحسن بمواصلة جهوده في نشر الطريقة في السودان وحقق نجاحاً واسعاً، وأصبح محبوباً لدى معظم شيوخ وأتباع الطرق الصوفية، وهو ما أهّله للإسهام في تحقيق التقارب بينها. ولم يغادر السيد الحسن السودان منذ أن أوفده والده إلى السودان وحتى وفاته في سنة ١٢٨٦هـ/ ١٨٦٩م، حيث دُفن في مدينة كسلا، وخلفه ابنه السيد محمد عثمان الميرغني (١٨١٩ ـ ١٨٨٦م)، ويُطلق عليه الصغير والأقرب تمييزاً له من جده. وعقب وفاة السيد محمد عثمان الأقرب ودفنه في مصر في سنة ١٣٠٣هـ/ ١٨٨٦م خلفه ابنه السيد علي الميرغني الذي وُلِد في مساوي بمنطقة الشايقية في شمال السودان في عام ١٢٩٧هـ/ ١٨٨٠م، وكان حتى وفاته ودفنه في مسجد بمدينة الخرطوم بحري في ٢٤ ذي القعدة ١٣٨٧هـ/ شباط/ فبراير ١٩٦٨م) من أبرز الزعماء الدينيين والسياسيين في السودان[٢٢].

و ـ الطريقة الإسماعيلية

تُنسب إلى الشيخ إسماعيل الولي، وهو بديري دهمشي هاجرت أسرته من منطقة دنقلا إلى شمال كردفان. وُلِد الشيخ إسماعيل في مدينة الأُبيِّض في سنة ١٢٠٧هـ/ ١٧٩٢م، وفيها نشأ وحفظ القرآن واشتغل بالتدريس، وفيها التقى بالسيد محمد عثمان الميرغني، وأخذ عنه تعاليم المدرسة الإدريسية والطريقة الختمية. وفي عام ١٨٢٦ أسس إسماعيل الولي طريقة مستقلة عُرفت بالإسماعيلية؛ ومع ذلك ظل على وفائه لأستاذه الميرغني، وانتشرت طريقته بين البديرية وسكان الأبيض. وقام هو وتلاميذه بنشاط دعوي واسع لنشر الإسلام في مناطق جبال النوبة (حالياً ولاية جنوب كردفان). تُوفي الشيخ في الأبيض وله قبَّة تُعدُّ من معالم المدينة، وقد خلفه في رئاسة الطريقة ابنه محمد المكي، الذي اشتهر بالتأليف في مسائل الطريقة والسالكين والفيض الإلهي والمدح والأحاديث. وفي

(٢١) المصدر نفسه.

(٢٢) المصدر نفسه.

عهده انتشرت الطريقة في مدينة كوستي والنيل الأبيض والجزيرة وأم درمان[٢٣].

ز ـ الطريقة التجانية

تُنسب إلى السيد أحمد بن محمد بن المختار المشهور بأحمد التجاني، وهو من أشهر متصوفة وعلماء القرن التاسع عشر في أفريقيا. وُلد في الجزائر في سنة ١٧٣٧م. وفي سنة ١٧٧٢م توجه إلى أداء فريضة الحج. وفي المدينة أخذ الطريقة السمانية الخلوتية عن الشيخ محمد عبد الكريم السمان. ودخلت الطريقة التجانية السودان عن طريق غرب أفريقيا على يد عالِم من الهوسا، هو عمر جانبو الذي أخذ الطريقة عن الشيخ محمد الصغير بن علي، أحد تلاميذ الشيخ التجاني. وقام بنشر تعاليم الطريقة في دارفور وكردفان. وقد عاش الشيخ في الفاشر في ضيافة السلطان علي دينار، وذلك عقب نهاية الدولة المهدية في عام ١٨٩٨. لكن ساءت علاقته بالسلطان دينار، فاضطر إلى الهروب إلى الأبيض في عام ١٩٠٨، ومنها إلى أم درمان، ثم الحجاز حيث تُوفي ودفن في مكة[٢٤].

غير أن الفضل في نشر الطريقة التجانية في شمال السودان يرجع إلى عالِم آخر هو الشيخ محمد بن المختار بن عبد الرحمن الشنقيطي المشهور بأبي العالية، الذي وُلد في موريتانيا في عام ١٨٢٠، وكان الشنقيطي عالماً وتاجراً في آن معاً. وقد أدخل كثيراً من السودانيين في الطريقة التجانية، وتوفي في بربر عام ١٨٨٢. ولهذه الطريقة علاقة حميمة بالطريقة السمانية.

ح ـ الطرق الأخرى

هناك عدة طرق أخرى لا تقل أهمية، لكن تكتفي هذه الدراسة بما سبق ذكره كأمثلة لأهمها. فهناك الطريقة الرشيدية التي تُنسب إلى الشيخ إبراهيم الرشيد، وهي انبثقت عن الإدريسية. وكذلك هناك الطريقة الأحمدية الإدريسية التي ارتبط دخولها إلى السودان بالسيدين عبد العال بن السيد أحمد بن إدريس وابنه محمد الشريف اللذين وصلا إلى منطقة دنقلا عن طريق مصر في مطلع عام ١٨٧٨[٢٥].

---

(٢٣) **موسوعة أهل الذكر والذاكرين بالسودان**، ص ١١٦ ـ ١١٨.

(٢٤) المصدر نفسه.

(٢٥) للمزيد من التفاصيل حول الطرق الصوفية في السودان، انظر: المصدر نفسه؛ كرار، المصدر نفسه، وابن ضيف الله، **الطبقات**.

٢ ـ الأدوار السياسية للطرق الصوفية في السودان

من تلك اللمحة التاريخية المختصرة للطرق الصوفية في السودان يتضح أن شيوخ وزعماء الطرق الصوفية تمتعوا بمكانة دينية أثمرت مركزاً اجتماعياً متميزاً، وقد اقترن ذلك بالسياسة ورجالاتها بدءاً من عصر السلطنات الإسلامية حتى الوقت الراهن. وقد لاحظ المؤرخون أن شيوخ الطرق الصوفية اضطلعوا بأدوار متعددة في السودان، وأسهموا في نشر وتعميق العقيدة الإسلامية بطريقة مبسَّطة من خلال إلزامهم لمريديهم وأتباعهم بمنهج تعبدي وخلقي معيّن، معتمدين في قوة تأثيرهم على ما يتمتعون به من سلطان روحي ومكانة وعلم وخلق وورع وزهد وكرامات وبركة. وساد اعتقاد وسط جمهرة المريدين والأتباع أن مخالفة الشيخ أو الولي تعود عليهم وعلى أطفالهم باللعنة والضرر، وأن الشيخ قادر حياً وميتاً على أن ينقذ ويغيث ويشفع لمن يتوسل به(٢٦).

قام شيوخ الطرق الصوفية بوصفهم فقهاء ومتصوفة بالعديد من الأدوار والوظائف في مجتمعاتهم، ومن أمثلة ذلك: دور المرشد والمعلم، والإمام، والمأذون، والطبيب، والوسيط المتشفع في فضّ النزاعات والصراعات والحروب، ونصرة المستضعفين لدى الحكام والسلاطين. كما كان الناس يستشيرونهم ويستفتونهم في أمورهم وشؤونهم الحياتية المختلفة، ويلجأون إليهم لإطعامهم عند الحاجة.

وقد اتخذ ارتباط زعماء الطرق الصوفية بالسياسة أشكالاً وصوراً متباينة خلال فترات الحكم المختلفة التي شهدها السودان بدءاً بفترة سلطنة الفونج الإسلامية (١٥٠٤ ـ ١٨٢١م) التي كانت بمثابة «العصر الذهبي» بالنسبة إلى الطرق الصوفية ومشايخها في السودان نظراً إلى ما كان لها ولهم من منزلة علمية ودينية ومكانة اجتماعية ونفوذ سياسي(٢٧). ومن رجال الطرق الصوفية الذين كان لهم نفوذ سياسي واضح ومباشر الشيخ حسن ود حسونة، والسادة المجاذيب الذين استخدموا نفوذهم الديني في بسط نفوذهم السياسي على منطقة الدامر (شمال السودان) وما جاورها، حتى نافسوا السعداب ملوك الجعليين في

(٢٦) مدثر عبد الرحيم، «الإسلام والسياسة في السودان،» في: **الإسلام في السودان**، ص ٥٥.

(٢٧) المصدر نفسه، وابن ضيف الله، المصدر نفسه، ص ١٣٣ ـ ١٤٨، ورد في: كرار، «الطرق الصوفية في السودان: منظور تاريخي».

شندي، وملوك العبدلاب، شركاء الفونج في السلطنة، ومارسوا أدواراً شبيهة بدور الحكام[٢٨]. ومن الشيوخ الذين نالوا منزلة سامية لدى السلاطين والحكّام خلال فترة الفونج الشيخ إدريس ود الأرباب، وقد منحه السلطان بادي بن رباط الشفاعة في كل شيء.

وبمجيء فترة الحكم التركي/المصري للسودان (١٨٢١ ـ ١٨٨٥) اختلفت أحوال الطرق الصوفية وسائر المحكومين، إذ شهدت تلك الفترة ظهور إدارة سياسية بسطت نفوذها على كل أجزاء القطر وتبلور السودان بحدوده السياسية الحالية. فقد أحدث الغزو التركي/المصري تغييراً وتحولاً اجتماعياً وسياسياً كبيرين في المجتمع السوداني[٢٩]. وكانت الطرق الصوفية تمثل القوة الدافعة للجماعات ضد المستعمرين الغزاة، فنجد أتباع الطريقة المجذوبية الشاذلية المتأثرة بالمدرسة الإدريسية، تتخذ موقفاً معادياً للحكم التركي، وينطبق القول نفسه على العديد من الطرق الأخرى، مثل القادرية بفروعها المختلفة، والسمانية التي تربى في كنفها الإمام الثائر محمد أحمد المهدي.

غير أن المهدي أراد أن يعيد الدين إلى ما كان عليه من نقاء وصفاء، لذلك أصدر منشوراً بإبطال الطرق الصوفية وإلغاء العمل بالمذاهب الأربعة، سعياً إلى وقف الخلاف بين المسلمين. لكن يرى البعض أن حظر المهدي للطرق الصوفية لم يكن مطلقاً، وإنما انحصر ضد الطرق التي اتخذت موقفاً معادياً للمهدية، وعلى رأسها الختمية التي عُرفت بتعاطفها مع الحكم التركي/المصري الذي سعى إلى استمالة قيادتها ليكسب تأييد الأتباع، كما أن الطريقة الختمية لم تعترف بمهدية الإمام محمد أحمد المهدي[٣٠].

وعندما جاء الحكم البريطاني اتبعت الإدارة البريطانية في السودان تجاه الطرق الصوفية والمتصوفة سياسة يشوبها التشكك وعدم الثقة. وتعرّض بعض زعماء هذه الطرق للاستجواب والسجن. ففي عام ١٩٠٥ اتهمت السلطات البريطانية الشريف يوسف الهندي بالعمل على مقاومة الحكومة. فاعتقلته في قرية

---

(٢٨) ابن ضيف الله، المصدر نفسه، ص ٦٠.

(٢٩) محمد إبراهيم أبو سليم، **الحركة الفكرية في المهدية** (الخرطوم: دار الجيل، ١٩٧٠)، ص ٣، في: كرار، المصدر نفسه، وعلي صالح كرار، «السنوسية والمهدية: دراسة فكرية للحركتين،» **مجلة الدراسات السودانية** (معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية، جامعة الخرطوم)، السنة ٥، العدد ٢ (تموز/يوليو ١٩٧٩).

(٣٠) كرار، المصدر نفسه.

بالقرب من بركات في ولاية الجزيرة لمدة تزيد على ستة أشهر، ثم أفرجت عنه، وحددت إقامته في الخرطوم، حيث أقام في أحد أحيائها (بُرِّي) حتى توفي[٣١].

في الواقع، اعترفت بريطانيا بأهمية الطرق الصوفية وأتباعها الكثيرين وانتشار تنظيماتها الهرمية المتدرجة وقدرتها على تنظيم أعضائها على العمل في منظمات قبلية. وحاولت الإدارة القيام بعملية تقسيم عمل بين العلماء والصوفيين أو بين الحضر والريف، أو المتعلمين والأميين. ووجد الحكام الجدد سنداً قوياً في كثير من الأحيان. ففي عام ١٩٠١ كوّن الحاكم العام ونغت لجنة العلماء برئاسة الشيخ محمد البدوي. وكان هدف اللجنة دعم الإسلام السنّي في مواجهة الطرق الصوفية من خلال تدريس العلم الشريف في جامع أم درمان، وقيامها بدور الاستشارة للحاكم العام والحكومة البريطانية في الشؤون الدينية. وفي عام ١٩٠٢ صدرت لائحة المحاكم الشرعية التي دمجت هذه الفئة في سلك الخدمة المدنية، وجعلت العلماء موظفي حكومة. وأصبح تعيين أئمة المساجد من مهام الحكومة. . .[٣٢].

غير أن بريطانيا غيّرت سياستها تجاه الطرق الصوفية بقيام الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٤ خوفاً من أن تضييقها على المتصوفة قد يدفعهم إلى الوقوف مع تركيا، باعتبار أن الحرب دينية بين المسلمين وغير المسلمين. وقد طلبت من زعماء الطرق الصوفية إقناع أتباعهم بأن الحرب ليست دينية، وأن الإنكليز يعملون لمصلحة الإسلام. وسعت الحكومة إلى استمالة الطريقة الختمية، ومنحت زعيمها السيد علي الميرغني العديد من الأوسمة والألقاب التقديرية، فضلاً عن بعض الأراضي والمشاريع الزراعية. غير أن الإدارة البريطانية خشيت من تعاظم نفوذ السيد علي الميرغني، فانتهجت سياسة لحفظ التوازن بين الزعماء، فقربت كذلك الزعيم الديني والسياسي السيد عبد الرحمن المهدي، زعيم الأنصار، ومنحته كذلك مشاريع وأراضي زراعية[٣٣]؛ وكذلك أغدقت في العطاء على زعيم الطائفة الهندية الشريف الهندي.

تصرّف هؤلاء الزعماء الدينيون بحصافة، حيث لم يشتغلوا بالسياسة مباشرة، بل اكتفوا بتوجيه الأمور عبر المحبين والمريدين والأتباع. لكن بريطانيا

---

(٣١) محمد سعيد القدال، **تاريخ السودان الحديث، ١٨٢٠ ـ ١٩٥٥**، ط ٢ (الخرطوم: مركز عبد الكريم ميرغني، ٢٠٠٢)، ص ٤٨٢ ـ ٤٩٢.

(٣٢) حيدر إبراهيم علي، «الشريعة في عهد حكومة الإنقاذ،» **الأخبار** (الخرطوم)، ٢٧/ ٣/ ٢٠١١.

(٣٣) كرار، المصدر نفسه.

انتهجت سياسة الفتنة بينهم (فرّق تسُد). غير أن الزعماء انقلبوا على بريطانيا لاحقاً، خاصة بعد أن تكوّنت الأحزاب السياسية، وكان التغيُّر الأكبر في موقف الختمية (الحزب الاتحادي الديمقراطي) حيث أداروا ظهرهم لبريطانيا وتقاربوا مع مصر. كما أن عبد الرحمن المهدي (حزب الأمة) الذي كان موالياً لبريطانيا رفع شعار «السودان للسودانيين»، حيث انتهى الأمر باستقلال السودان.

اهتم كل الرؤساء السودانيين بعد الاستقلال (الحكم الوطني) بالتقرّب إلى الطرق الصوفية، وعملوا على دعمها باستمرار بما لها من مكانة في قلب السودانيين، وكونها مدخلاً إلى أي رئيس يستجدي السند الشعبي. ففي عهد النميري، صالح الإخوان المسلمون الرئيس النميري (٧/ ٧/ ١٩٧٧) عندما لاحظوا أنه أمسك بكل خيوط اللعبة السياسية الثلاثة: الجيش، والتجار، والطرق الصوفية التي كان يفلح قادتها في تعبئة أتباعهم سياسياً خلف جعفر النميري، ولصالح ثورة مايو، على نحوٍ أفضل كثيراً من «الاتحاد الاشتراكي» (التنظيم الأوحد) بكل لجانه، الذي فشل في المدن وفي الريف على السواء. كان المشايخ (المايويّون) يحشدون الآلاف خلف ثورة مايو، بالبساطة والسرعة نفسهما اللتين يحشدونهما فيها لـ «حوليّة» دينية[٣٤]. وحتى في عهد حكومة الإنقاذ الوطني (١٩٨٩ ـ) التي أعلنت تطبيق الشريعة، كان التقرّب إلى الطرق الصوفية أكبر والدعم أكبر. وكان، ولا يزال، الرئيس أو نائبه، كثيراً ما يشارك في تخريج حفظة القرآن في المساجد المختلفة التي تشكّل مراكز للطرق الصوفية. فالطرق الصوفية في السودان ـ على الرغم من عدم مشاركتها المباشرة في السياسة ـ كانت وما زالت، بالنسبة إلى النخبة السياسية، تشكّل أقرب الطرق إلى الوصول إلى قلوب الجماهير. وكان معظم الرؤساء والقادة السياسيين يزورون شيوخ الطرق الصوفية سعياً وراء السند الشعبي، وحصولاً على «البركة» التي تعينهم على الاستمرار في الحكم.

ثالثاً: الثورة المهدية

في الفترة التي بدأت فيها الدولة العثمانية في التفكك والانهيار، في أوائل القرن التاسع عشر، كان السودان آنذاك (١٨٢١ ـ ١٨٨٥) يتبع دولة الأتراك العثمانيين، وكانت الثورة المهدية ضد الحكم التركي في السودان

(٣٤) انظر مقال عبد المحمود نور الدائم الكرنكي، في: **ألوان** (الخرطوم)، ٢٣/ ٥/ ٢٠١١.

واحدة من الثورات الإصلاحية الإسلامية التي قادتها الشعوب المسلمة احتجاجاً على القهر والفساد الإداري والمالي للأتراك العثمانيين من ناحية، وعلى تغلغل الوجود الأوروبي في السودان من ناحية أخرى، بل يرجّح البعض أن نشأة الثورة المهدية تعود أسبابها الأساسية إلى تأثير الثقافة الغربية (العلمانية) التي حملها معه الوجود الأوروبي، الذي جاء مع النظام التركي للاستعانة به في حكم السودان[٣٥].

يرى البعض أن الثورة المهدية في السودان هي وليدة أزمات: «أزمات الهوية والشرعية وفساد الحكم»، وتلازم ذلك مع وجود الشخصية الدينية الآسرة (الكاريزما) وبيئة الشخصية الدينية السودانية التي شكلت كلها عوامل مؤاتية لنجاح الثورة. فالمهدية حركة إسلامية ثورية ظهرت في وقت سعى فيه الاستعمار البريطاني إلى احتواء الإسلام وتفريغه من محتواه السياسي، إلى جانب بث الأفكار القومية والعلمانية التي تعمل على تغريب المجتمع السوداني وتنصيره وتفتيت وحدته وتماسكه وتكريس الوجود البريطاني فيه. وعندما فشلت في تغيير الهوية الثقافية الإسلامية للسودان، لجأت إلى سياسة «فرِّق تَسُد» وسياسة «المناطق المغفولة أو المغلقة» لعزل الجنوب الوثني عن الشمال الإسلامي مع إتاحة الفرصة للتبشير في الجنوب ودعم الإرساليات فيه. كما شمل سعيها في ذلك السياق التركيز على قضايا: شمال وجنوب، عرب وأفارقة، مسيحيين ومسلمين، وغيرها، مستغلة مثل هذه الثنائيات في محاولة لتفتيت وحدته وإضعاف هويته الإسلامية. وعندما فشلت ـ مقابل نجاح الثورة المهدية ـ لجأت إلى القوة العسكرية لسحق المقاومة السودانية التي قادتها المهدية بأسلحة بدائية مقابل آلة عسكرية حديثة، فكان نتاج ذلك الاستعمار البريطاني على السودان (١٨٩٩ ـ ١٩٥٦).

دفع نجاح الثورة المهدية الإسلامية القوى الغربية للهجوم على السودان. فتكالبت الإمبريالية الغربية على المشروع الإسلامي في السودان هاجمة عليه من عدة جهات: «الإنكليز من تلقاء مصر، والفرنسيون من الغرب، والطليان من الشرق، والبلجيك من الجنوب. وحرَّض الإنكليز الأحباش من الشرق، وقادوا

(٣٥) محمد أبو القاسم حاج حمد، **السودان: المأزق التاريخي وآفاق المستقبل وجدلية التركيب** (بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٦)، ص ٦٦، في: عمر الخير إبراهيم، **الإسلام والدولة القطرية: تقييم تجربة المشروع الإسلامي السوداني، ١٩٨٩ ـ ٢٠٠٥م** (الرياض: مركز دراسات الإسلام والعالم المعاصر، ٢٠١٠)، ص ٩٤.

المصريين ومَن أعانهم من الشمال، ليعيدوا فتح السودان ويئدوا الدولة الإسلامية لبضعة عشر عاماً»[٣٦].

رغم كل محاولات الاستعمار في وأد المهدية الإسلامية/العربية في السودان، أخذت بوادر الحركة الوطنية السودانية في الظهور والانتشار، يدفعها الشعور بالغيرة الوطنية والدينية. تزامن ذلك مع زيادة «قوة دفع تيار الوعي الديني العام الذي نما في العالم الإسلامي بعد إلغاء الخلافة العثمانية في تركيا. وكانت مصر بمركزها الثقافي والإسلامي والتاريخي هي مولد تيار الوعي الديني الذي انتشر من بعد ذلك على امتداد حدود العالم الإسلامي نتيجة رد الفعل على التراجع الحضاري الذي شهده الإسلام والمسلمون في مقابل المدّ المسيحي والاستعماري الأوروبي»[٣٧]. فظهرت حركة الإحياء الإسلامي مع حسن البنّا الذي كان امتداداً لحركة الإحياء والتجديد التي قادها الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا بين الربع الأخير من القرن التاسع عشر والربع الأول من القرن العشرين. فانتقل تيار الإحياء الإسلامي من مصر إلى السودان.

١ ـ فكرة المهدية: الأيديولوجيا والوعي الاجتماعي

هناك مَن يرى أن فكرة «المهدي المنتظر» شكّلت التعبير الأيديولوجي للفئات الاجتماعية المختلفة المعارضة للحكم التركي/المصري، ووجدت بينهم قبولاً ورواجاً، وأصبحت أيديولوجيا للثورة الإسلامية في السودان بقيادة محمد أحمد المهدي (١٨٤٣ ـ ١٨٨٥). وينطلق البعض من سؤال محوري: ما السبب الذي جعل الوعي الاجتماعي يتخذ أيديولوجيا دينية وليس سواها، ولماذا لم يتخذ من الصوفية السائدة في البلاد أيديولوجيا له؟ فالواقع الاجتماعي المحدود يعبر عن نفسه في شكل أيديولوجيا دينية لا يحتاج للتعبير عنها إلى تعقيدات تقع خارج قدرات ذلك الواقع[٣٨].

كذلك من الملاحظ أن الصوفية، رغم تجذرها في المجتمع السوداني، لم تعبّر ـ ثورياً ـ عن الوعي الاجتماعي لأنها لم تتخذ من الجهاد والصدام وسيلة

---

(٣٦) حسن عبد الله الترابي، **الحركة الإسلامية في السودان: التطور، الكسب والمنهج**، ط ٢ (الخرطوم: معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، ١٩٩٢)، ص ١٨ ـ ١٩.

(٣٧) حيدر إبراهيم علي، **أزمة الإسلام السياسي**، ط ٤ (الإسكندرية: النيل للنشر، ١٩٩٢)، ص ١١.

(٣٨) القدال، **تاريخ السودان الحديث، ١٨٢٠ ـ ١٩٥٥**، ص ١٥٧.

للرفض، وإنما اتسم منهجها في التعاطي مع الواقع بالزهد واعتزال الحياة أو لاذت بالصمت. وهذا ربما يفسر لماذا تخلى المهدي عن صوفيته عندما شرع في قيادة ثورة ضد الاستعمار البريطاني. فصمت الصوفية على واقع الاستعمار أفسح المجال لقبول وانتشار فكرة المهدي المنتظر. وهي فكرة برزت ونمت بين الشيعة.

وقد وجدت طريقها إلى الفكر الصوفي في بلاد الإسلام، فالفكر الصوفي والشيعي ينطلقان من رؤية باطنية في فهم نصوص القرآن. وترجع الفكرة إلى كتابات متصوفة آخرين. فالسيد أحمد بن إدريس الفاسي تحدّث عنها وتبعه تلامذته المشهورين الثلاثة: إبراهيم الرشيد، ومحمد السنوسي، ومحمد عثمان الميرغني الذي أسس الطريقة الختمية في السودان. وقد تحدّث ابنه السيد محمد الحسن عن المهدي. وكانت تلك الكتابات رائجة في السودان.

عندما كان أهل السودان يصارعون الحكم التركي/ المصري، ويهزمهم، كانوا يتكئون على التراث الإسلامي بحثاً عن أمل للقضاء على الحاكم الطاغي. فكان المناخ مؤاتياً لقبول ظهور المهدي المنتظر الذي «يملأ الأرض عدلاً ونوراً بعد أن مُلئت ظلماً وجوراً». وشهدت السنوات الأخيرة من الحكم التركي/ المصري انتشار فكرة المهدي المنتظر؛ وتداولها الناس، فـ «اختلط التراث الإسلامي بالموروث الشعبي وبالخرافة لتعطي المهدي المنتظر قامة فارعة في الخيال الشعبي وحضوراً وإرهاصات لا تخطئ العين رؤيتها في أفق الترقب والأمل»[٣٩].

٢ ـ محمد أحمد المهدي والمهدوية (Mahdism)

توفرت لمحمد أحمد المهدي[٤٠] صفات متميزة أهّلته للقيادة في مجتمع السودان في القرن التاسع عشر. فهو صوفي زاهد يحظى بتقدير الناس،

---

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٦١.

(٤٠) وُلِد محمد أحمد المهدي بن عبد الله بن فحل في عام (١٢٥٩هـ/ ١٨٤٣م) في جزيرة لبب (جزيرة الأشراف) التي تقع في منطقة دنقلا في شمال السودان. ومن سلالة الحسن بن علي حفيد رسول الله (ﷺ). تدّعي أسرته بأنها تنتسب إلى النسب الأشرف، وهي تعمل في صناعة المراكب. وفي عام ١٨٥٠ هجرت الأسرة موطنها هرباً من وطأة الحكم التركي ـ المصري، واتّجهت جنوباً واستقرّت في كرري شمال الخرطوم، حيث واصلت الأسرة صناعة المراكب في منطقة المقرن الغنية بالأخشاب. لقيَ حظاً وافراً من التعليم في خلاوي القرآن على يد شيوخ متميّزين، وعايش بطش وفساد الحكم التركي. وساعده تنقّل أسرته على التعرف على مختلف القبائل في السودان. وقد حفظ القرآن وهو في الثانية عشرة من عمره، مات أبوه وهو صغير، فعمل مع عمه في تجارة السفن. ثم انقطع مدّة خمسة عشرة عاماً للعبادة والتدريس، وكثر مريدوه. التَحَقَ بالطريقة السمانية عام ١٨٧١. وفي عام ١٨٧٦ بدأ حركة إصلاحية في كردفان وسط السودان.

ويهرعون إليه طلباً للغوث والبركة. هذه هي الصفات الأساسية للقيادة في ذلك المجتمع. وقد مكّنته دراساته المتعددة من امتلاك قدرات علمية ولغوية واسعة. وله جاذبية (كاريزما) يمارس بها تأثيراً قوياً على مَن حوله. كل ذلك تضافر مع نشاطه العملي وقدراته الذهنية، فارتفعت درجات وعيه الاجتماعي، وهو ما قاده إلى فكرة المهدي المنتظر التي كانت تضجّ بها جنبات المجتمع. ورأى نفسه الشخص المؤهل لحَمل أمانتها[٤١].

يرى المؤرخ السوداني الراحل د. محمد سعيد القدال أن العوامل الثلاثة المتمثلة في التناقضات مع الحكم التركي/المصري، وبلورة فكرة المهدي المنتظر، وتطور شخصية محمد أحمد المهدي، انصهرت كلها في المزاج النفسي لأهل السودان. فالمجتمع الرعوي الذي يخضع كثيراً لتقلبات الزمن غير المحكومة بقدرات الإنسان تجعل أهله أكثر استهانة بالحياة وأكثر نزوعاً نحو القدرية. وقد تسرب ذلك المنهج عميقاً في سلوكهم. ووجدوا في أهل الله من رجال الصلاح ملاذاً. وإذا كان ذلك الصالح هو المهدي المنتظر ومهدي الله، وكان في الوقت نفسه صوفياً ورعاً مثل محمد أحمد، أسلموا إليه أمر قيادتهم[٤٢].

رغم حياته القصيرة (١٨٤٣ ـ ١٨٨٥)، خلف المهدي كمّاً هائلاً من الأدبيات المتمثلة في الخطابات والمنشورات، كما كان يعقد المجالس التي يذاكر فيها بالعلوم الدينية. وقد صدرت آثارها مؤخراً في سبعة مجلدات ضخمة أخرجها المؤرخ السوداني د. محمد إبراهيم أبو سليم (مؤسس وأمين دار الوثائق السودانية حتى وفاته). يتميز فكره بالسلفية المستنيرة، كما يصفه د. محمد عمارة. كما أنه خلط بين الصوفية والوهّابية. وقد ظهر أثر الوهّابية فيه من خلال منع الغناء وتقبيل اليد من النساء، كما منع التدخين والتبغ، وأمر بجلد المدخنين. أما أثر الصوفية فيه فقد تجلى في مسألة أخذه بالبيعة والإيمان بكرامات الأولياء الصالحين، كما أثرت في اعتقاده بأنه المهدي المنتظر. رغم كل ذلك، يُعتبر المهدي رمز السودانيين في دحر المستعمر وإهانته. فقد اشتهر في الغرب بأنه قاتل غوردون الشهير بـ «غوردون الصين» الذي أخمد الثورة الصينية بضراوة، وكان حاكم السودان في ذلك الوقت. وكان يودّ الاحتفاظ

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٦٨.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٦٨.

بغوردون حياً ليبادل به القائد المصري أحمد عرابي الذي كان في الأسر حينها، لكن بعض أتباعه لم يستمع إلى تعاليمه وقاموا بقتل غوردون في يوم تحرير الخرطوم في ٢٦ كانون الثاني/يناير ١٨٨٥، وهو في شُرفة قصر الحاكم العام (القصر الجمهوري حالياً).

غير أن المهدي تُوفي بعد ستة أشهر فقط من إقامة دولته، وذلك في ٢٢ حزيران/يونيو ١٨٨٥. وقد خلف المهدي الخليفة عبد الله التعايشي ـ من غرب السودان ـ الذي أطاح به الاستعمار البريطاني في عام ١٨٩٨. اختار المهدي عبد الله التعايشي، حيث كان يقول إنه «خليفته في الحضرة النبوية»، كما جاء في إحدى منشوراته. والمعروف في السودان أن تعليمات المهدي تُعتبر مقدسة، إذ إنها موحاة من حضرة نبوية[٤٣].

أخمد البريطانيون الثورة المهدية، كما أخمدوا حركات مقاومة عديدة أخرى. غير أن آثارها استمرت في وجدان المجتمع السوداني. وظهر امتدادها في الربع الأول من القرن العشرين على يد ابنه عبد الرحمن المهدي. لكن المهدي الابن، تجنباً للمواجهة مع الإدارة البريطانية وبطشها، انتهج أسلوب المهادنة معها في ما عُرف بـ «المهدية الجديدة».

امتدت آثار المهدية في الحركة الوطنية، وفي ظهور أحد أوائل الأحزاب السياسية، وهو «حزب الأمة»، حيث تكوّنت معظم عضويته من طائفة «الأنصار» (أنصار المهدي الأب)؛ وقد كان أحد الحزبين الكبيرين اللذين قادا السودان إلى الاستقلال ـ سلس ـ من بريطانيا. أما الحزب الآخر فهو الوطني الاتحادي الذي جمع الأحزاب الاتحادية التي كانت تنادي بالوحدة مع مصر، وتغيّر في ما بعد إلى «الحزب الاتحادي الديمقراطي»، وتقوم عضويته على طائفة الختمية. وشارك حزب الأمة في كل الحكومات الوطنية (الديمقراطية) منذ الاستقلال، بينما عانى تبعات كلّ الحكومات الوطنية (العسكرية) التي كانت تحلّ الأحزاب السياسية. وللمهدي والمهدية آثار باقية في المجتمع التقليدي السوداني حتى الجيلين الأول والثاني بعد الاستقلال، وقد شكّل المهدي رمزية دينية قوية في ضمير كل الأجيال إلى درجة القداسة، حيث كان البعض يُشير إليه بلقب «سيدي»، وكان الأنصار يردّدون: «لا

---

(٤٣) فيصل محمد موسى، «خلفية تاريخية عن الاختلاف في مسيرة المهدية حتى حزب الأمة،» **الصحافة** (الخرطوم)، ٢٤/ ٥/ ٢٠١١. واجه الخليفة عبد الله معارضة قوية من الأشراف (آل المهدي) ومن بعض الشخصيات. كما ادّعى البعض المهدية.

إله إلا الله المهدي خليفة رسول الله». غير أن هذا الاتجاه الاعتقادي بدأ يضعف مع الجيل الحديث، وبدأت الأجيال الجديدة من أحفاد الأنصار تتجه نحو أحزاب أخرى. وقد علّق أحد الكُتّاب السودانيين بأن هذا الجيل هو جيل «سي. دي. (CD)، وليس «سيدي»). تعرّض الحزب مؤخراً لانشقاقات أفرزت خمسة أحزاب، كان من أحد أسبابها الصراع بين الأجيال. لذلك يواجه تيار المهدية المتمثل بحزب الأمة القومي ـ بقيادة الصادق الصديق عبد الرحمن المهدي ـ تحديات كبيرة أبرزها تحديث الحزب والمحافظة على تماسكه وعضويته.

رابعاً: أنصار السنّة المحمدية

تُعَدُّ جماعة أنصار السنّة المحمدية من الجماعات السلفية. وترجع السلفية إلى الصحوة الفكرية تحت زعامة الشيخين الجليلين: شيخ الإسلام ابن تيمية (٦٦١ ـ ٧٢٨هـ/ ١٢٦٢ ـ ١٣٢٧م)، وتلميذه ابن القيم الجوزية (٦٩١ ـ ٧٥١هـ/ ١٢٩٢ ـ ١٣٥٠م). وقد أشار بعض الدارسين إلى أن المصطلح ينطوي على دلالات تشير إلى ضرورة الرجوع إلى حياة السلف الصالح وعصور التنزيل الأولى.

بوراثة العثمانيين للمماليك وتفشي البدع ومحدثات الأمور في مجتمعات المسلمين مرة أخرى، تطلّب الأمر تصحيحاً لتلك الأوضاع، فشهد تاريخ الفكر الإسلامي صحوة فكرية عظمى بزعامة الإمام محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٠ ـ ١٧٩٢م)، ثم سارت على الطريقة ذاتها كوكبة من الأعلام، منهم محمد علي السنوسي (١٧٨٧ ـ ١٨٥٩م) الذي ظهر في ليبيا في عام ١٨٠٠، والمهدية في السودان (١٨٨٠ ـ ١٨٩٨)، والسلفية (١٨٩٠)، والأفغاني (ت ١٨٩٧)، ومحمد عبده (ت ١٩٠٥)، ورشيد رضا (ت ١٩٣٥). ثم جاءت بيئة الأزمة الإسلامية المعاصرة بالإخوان المسلمين في مصر (١٩٣٠) بقيادة البنا (١٩٠٦ ـ ١٩٤٩) وسيد قطب (١٩٠٦ ـ ١٩٦٦)، والمودودي في الهند (١٩٠٣ ـ ١٩٧٧)، والثورة الإسلامية في إيران (١٩٧٩)، وباقر الصدر في العراق (١٩٣٥ ـ ١٩٨٠)، وشريعتي في إيران (١٩٣٣ ـ ١٩٧٧)، والتلمساني في مصر (١٩٠٤ ـ ١٩٨٦م)، وراشد الغنوشي في تونس (١٩٤١ ـ)، وحسن الترابي في السودان (١٩٣٠ ـ)[٤٤].

(٤٤) عبده مختار موسى، «العالم الإسلامي: التحولات، والتحديات وآليات المواجهة،» **مجلة الاقتصاد والعلوم السياسية** (كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة أم درمان الإسلامية ـ السودان)، العدد ٢ (كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٦)، ص ٢٧٦ ـ ٢٧٧.

تعرّف السودان إلى الإسلام السني في زمن مبكر، وغلبت عليه روح التصوّف عقب تدفق الهجرات العربية عليه. وقد وفد هذا التيار إلى السودان من مصر. ويشير بعض الباحثين إلى أن السودان تعرّف على التيار السنّي عن طريق كوكبة من العلماء، كان أولهم الشيخ عبد الرحمن أبو حجر الجزائري المولود حوالى عام ١٨٧٠. وكان قد نشأ نشأة جهادية في كنف والده الذي كان قائداً مجاهداً في جيش الأمير عبد القادر الجزائري، وقد حفظ القرآن الكريم يافعاً، ثم عمل بالتجارة بين مصر والسودان، وكان على صلة بالسيد رشيد رضا صاحب **المنار**(٤٥). جاء إلى السودان وأقام فيه، ثم ذهب إلى الحجاز وبقي هناك حتى وفاته في عام ١٩٣٩. تأثر بدعوته عدد من الشيوخ في السودان، منهم الشيخ يوسف أبو، والشيخ أحمد حسون، والشيخ أحمد حسون الكنزي، والفاضل التقلاوي.

١ ـ ظروف النشأة والعمل

تُعَدّ جماعة أنصار السنّة المحمدية من كبريات الجماعات الإسلامية في السودان. وهي أول جماعة إسلامية سلفية في السودان تقوم على الكتاب والسنّة بفهم السلف، وتسلك منهج الأنبياء في دعوتها لله تعالى. وقد أصبحت ممثلة لأهل السنّة في السودان، ورمزاً لمنهج السلف في فهم الإسلام والعمل به(٤٦).

في سنة ١٩٣٥ بدأت الجماعة كمجموعة صغيرة تدعو إلى التوحيد على يد الشيخ أحمد حسون والشيخ يوسف أبُو. في سنة ١٩٣٩ أسّس الشيخ أحمد حسون مع الشيخ الفاضل التقلاوي وآخرين «جماعة أنصار السنّة المحمدية» تأسّياً بجماعة أنصار السنّة في مصر.

وقد كان من المؤسسين: الشيخ أحمد حسون، والشيخ يوسف أبّو، والشيخ أحمد ياسين، والشيخ عبد الرحمن أبو دقن، والشيخ عوض الكريم الأزهري، ومحجوب مختار، والأمين سيد أحمد، وجعفر الثوري، وطيب الأسماء. ثم انضم إليهم بعد ذلك على فترات كلّ من الشيخ عبد الله حمد، وطه الكردي، والشيخ محمد هاشم الهدية (رئيس الجماعة حتى وفاته في عام

---

(٤٥) أحمد محمد الطاهر، **جماعة أنصار السنة المحمدية: نشأتها، أهدافها ومنهجها، وجهودها** (الرياض: دار الفضيلة، ٢٠٠٤)، ص ١٣٥.

(٤٦) موقع جماعة أنصار السنّة المحمدية في السودان، <http://ansar-alsunna.net/portal/>.

٢٠٠٧)، وعبد الحليم العتباني، والشيخ عبد الباقي يوسف نعمة، وغيرهم من الدعاة والمشايخ[٤٧]. تم تسجيل الجماعة رسمياً والتصريح لها بمزاولة أنشطتها في ربوع السودان المختلفة في العام ١٣٦٧هـ/ ١٩٤٧م من قِبل مفتش الحكومة البريطانية في أم درمان؛ فأصبح لها مركز عام ولجان فرعية في جميع مديريات السودان آنذاك. وأصبح للجماعة مجلس شورى يتمثل في المركز العام للجماعة، وجهاز تنفيذي يتمثل في الأمانة العامة، ويتبعها عدد من الأمانات التي تعنى بشؤون الدعوة المختلفة.

في سنة ١٩٤٧، تولى رئاسة الجماعة الشيخ عبد الباقي يوسف نعمة الذي كان حاصلاً على الشهادة العالية من الأزهر. وأقامت الجماعة أول مؤتمر لها في عام ١٩٤٨[٤٨]. وفي سنة ١٩٥٦ تولي رئاسة الجماعة الشيخ محمد هاشم الهدية[٤٩].

وفي عام ١٩٥٩، تم التصديق للجماعة بإنشاء مركز عام، ثم كان التصديق

---

(٤٧) تكوّنت الهيئة القيادية لجماعة أنصار السنّة المحمدية في السودان في بادئ الأمر من مجلس إدارة متواضع يلائم مرحلة التكوين الأولى كالتالي: (١) رئيس الجماعة: الشيخ محمد الفاضل التقلاوي؛ (٢) السكرتير العام: يوسف عمر آغا؛ (٣) أمين المال: محجوب مختار؛ وعدد من الأعضاء.

(٤٨) موقع جماعة أنصار السنّة المحمدية في السودان.

(٤٩) وُلد الشيخ محمد هاشم الهدية عام ١٩١٢م بمدينة رفاعة ـ ولاية الجزيرة.

التعليم: كتاب الله **القرآن الكريم**، ثم مرحلة الابتدائية، ثم المتوسطة. متفرّغ لرئاسة المركز العام للجماعة منذ العام ١٩٥٦ وحتى وافته المنية عام ٢٠٠٧. تمّ توظيفه في مصلحة البريد والبرق في الخرطوم عام ١٩٣٠، وكان عمره آنذاك ١٧ عاماً، ثم التَحَقَ بمدرسة البريد والبرق، وبعد تخرّجه نُقِلَ للعمل بفرع المصلحة في مدينة الفاشر، عمل لمدة عام في الأبيض، ثم رجع إلى العمل في الفاشر. عاد إلى العمل مرّة أخرى في الخرطوم ليتطوّع كفنّي لاسلكي في قوّة دفاع السودان عام ١٩٣٤، وظلّ مرافقاً للجيش السوداني آنذاك حتى العام ١٩٣٨. تزوّج عام ١٩٣٦. واصل عمله مع البريد والبرق حتى أُحيل إلى المعاش عام ١٩٦٨. وقبل انضمامه إلى أنصار السّنّة بايع زعيم الختمية «شيخاً وأستاذاً وشفيعاً في الدنيا والآخرة!!» وظلّ متمسكاً بالطريقة حتى عام ١٩٤١. ترك الطريقة الختمية وانضمّ إلى الطريقة العزمية عام ١٩٤١. درس علوم القرآن عند الشيخ عبد الباقي يوسف النعمة، من خريجي الأزهر الذين تأثروا بعلماء المدينة المنورة، وكان الشيخ عبد الباقي سبباً في دخول الشيخ الهدية في جماعة أنصار السنّة المحمدية.

انخرط في صفوف جماعة أنصار السنّة المحمدية في السودان ـ التي هي رائدة الدعوة السلفية فيه ـ عام ١٩٤٦. درس على يد شيوخ دعوة التوحيد الأوائل في السودان ـ منهم فضيلة الشيخ عبد الباقي يوسف، والشيخ يوسف أبو. وتدرّج في وظائف النشاط في الجماعة من محصل للمال إلى دعم الدعوة، ثم داعية، ثم إمام مسجد قبل رئاسته للجماعة. ظلّ يعمل إماماً لمسجد الملك فيصل في مدينة أم درمان منذ إنشائه في عام ١٩٦٨ وحتى عام ١٩٩٢، حيث تنازل طواعية إلى أحد شباب الدعوة ـ وهو كامل عمر البلال، نائب الأمين العام الحالي للجماعة ـ لإعطاء الفرصة للجيل القادم لتحمّل مسؤولية الدعوة. تولّى منصب الرئيس العام لجماعة أنصار السنّة المحمدية عام ١٩٥٦، بعد وفاة يوسف أبو، وظلّ يتولّى هذا المنصب منذ ذلك التاريخ وحتى وفاته عام ٢٠٠٧.

بمنحهم قطعة أرض، ثم كان بناء الجامع الصغير الأول، ثم الجامع الكبير الذي افتتحه الملك فيصل بن سعود[٥٠]. وشهدت السنوات التالية انضمام أعداد كبيرة من الدعاة الذين قدم بعضهم من مصر، مثل الشيخ أبو زيد محمد حمزة. وقد انضم عدد آخر من الشيوخ من مختلف ولايات السودان، منهم: الشيخ محمد الحسن عبد القادر في كسلا، والشيخ الشريف عبد الباقي، والشيخ الزبير عبد المحمود، والشيخ عمر عبد الله صبير، والشيخ التكينة، وبذلك اتسعت دائرة العمل الدعوي. كما انضم إليهم عدد من التجار الذين قدّموا الدعم إلى الجماعة، وأصبحت لهم مساجد وأوقاف وعقارات خاصة في «السجانة» في وسط الخرطوم، وهي منطقة تجارية.

لم تخلُ مسيرة التيار السلفي في السودان من أزمات وصراعات داخلية انتهت بتكوين جماعات منشقة كـ «جمعية الكتاب والسنّة»، التي انشقت عن التنظيم الأم لأسباب إدارية ومالية وسياسية، كما أن مشاركة الجماعة السلفية في الجهاز التنفيذي لحكومة الإنقاذ، ومن بعد حكومة الوحدة الوطنية (التي تشكّلت بين الشريكين ـ المؤتمر الوطني «الجبهة الإسلامية»، والحركة الشعبية لتحرير السودان وأحزاب أخرى ـ بعد اتفاقية السلام عام ٢٠٠٥) انتجت انشقاقاً لا تزال آثاره مستمرة، ويتمثل ذلك في مواقف جماعة أنصار الشيخ أبو زيد محمد حمزة من المشاركة في سلطة الإنقاذ (الجبهة الإسلامية)، لا على مبدأ المشاركة، ولكن على عدم تمكّن المشاركين من الوزراء وغيرهم من استصحاب أفكارهم السلفية من خلال مشاركتهم في الحكم، وفق تصريحات الشيخ أبو زيد في مقابلة تلفزيونية[٥١].

ولأنصار السنّة نشاط اجتماعي وثقافي ملحوظ في السودان، وإسهام في حركة التحول الاجتماعي، حيث أقامت مراكز لتحفيظ القرآن ومجمّعات نسوية ومعاهد دينية ورياض للأطفال وتعليم الكبار، واهتمت الجماعة بالعمل الخيري، وكفالة الأيتام، وإفطار الصائم في رمضان، ونشر الدعوة في جبال النوبة وجنوب السودان (قبل الانفصال).

---

(٥٠) الشيخ عبد الغني الربيع، مقابلة شخصيّة في منزله، أجراها د. مهدي ساتي. تم نشر هذا الجزء من المقابلة في: مهدي ساتي، «التيار السلفي في السودان: مؤتمر مستقبل الحركات الإسلامية في السودان،» مركز التنوير المعرفي (الخرطوم) (٢٧ ـ ٢٨ آذار/ مارس ٢٠٠٧).

(٥١) «حوار تلفزيوني مع الشيخ أبو زيد محمد حمزة،» قناة النيل الأزرق (السودان) (٢٠٠٧)، في: ساتي، المصدر نفسه.

اتسمت جهود التيار السلفي في السودان المتمثل في أنصار السنُّة في المجال الدعوي بالكثافة والنشاط. ومنذ مؤتمرها التأسيسي في عام ١٩٥٠ وحتى اليوم ظلت الجماعة تنتظم في مؤتمراتها وتصدر منشورات لجميع فروعها في السودان لضبط العمل الدعوي والتنسيق وإحكام العمل والنشاط. وقد شمل نشاطها الدعوي في المجتمع السوداني، ضمن ما شمل ـ من خلال الخُطب والمطبوعات ـ محاربة العادات السيّئة والعادات الضارة والتقاليد الجاهلية في الأعياد والأعراس والمآتم، وذلك بأسلوب الحكمة والموعظة الحسنة؛ والتبرؤ من الشذوذ والهوس والتهور؛ ومحاربة العقائد الإلحادية الهدامة؛ والتذكير بأن الإسلام دين ودولة؛ والتصدي للأفكار والملل المنحرفة؛ وربط الدين بالواقع من خلال الممارسة الصادقة لشعائره.

٢ ـ النشاط السياسي لأنصار السُنّة

كان للتيار السلفي وجود فاعل في موضوع الدستور والمطالبة بتحكيم الشريعة الإسلامية في السودان. فقد قدّم محمد الفاضل التقلاوي في خطابه أمام مؤتمر منعقد في عام ١٩٥٥ توجيهات للجماعة بأن تحصر جهودها في أمرين: الأمر **الأول** أن يكون على رأس الدستور ما يدل على هوية الدولة السودانية، فتعرف بأنها «جمهورية إسلامية». أما الأمر **الثاني**، فهو أن يتضمن الدستور السوداني مادة تقرأ: «الشريعة الإسلامية مصدر التشريع والتقنين في الجمهورية السودانية الإسلامية»، ويدل هذا بوضوح على حرص الجماعة على أسلمة القوانين وتأكيد الهوية الإسلامية للأمة السودانية(٥٢).

وتأكيداً لضرورة العمل الجماعي، شاركت الجماعة في جبهة الميثاق الإسلامي التي خاضت الانتخابات على امتداد القطر سنة ١٩٦٥. وبتطور الأوضاع السياسية في السودان في بداية الثمانينيات من القرن العشرين، اتخذت الجماعة السلفية موقفاً واضحاً ضد التمرّد الذي قاده الراحل جون غارنغ في جنوب السودان، فبدأت بعد بيان الشيخ الهدية في إدانة التمرد بتنظيم حملة لدعم القوات المسلحة، ثم أنشأت أمانة خاصة في تنظيم هيكلهم الجديد باسم: «أمانة السياسة الشرعية والبحوث»، بينما أخذت إصدارتهم **الاستجابة** في شرح منافاة الديمقراطية الغربية للإسلام، وبدأت إلى جانب ذلك بتوضيح

(٥٢) ساتي، المصدر نفسه.

مخاطر الشيوعية الماركسية، كما في كتابات كامل عمر البلال، ومحمد أبو زيد مصطفى وغيرهما[٥٣].

من مبادئ وأهداف الجماعة: أن أهل السنّة والجماعة هم... أهل التوسط والاعتدال بين الإفراط والتفريط، وبين الغلو والجفاء؛ وأن الإسلام عبادة وحكم، وعقيدة وشريعة، دين ودولة. وتدعو الجماعة إلى الوقوف بحزم ضد جميع الاتجاهات العلمانية المضادة للإسلام، وأمْر المجتمع والدولة بالمعروف والنهي عن المنكر، والدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، والمشاركة في القضايا العامة من أجل تحصيل المصالح وتكميلها، ودرء المفاسد وتقليلها، وتحقيق التواصل مع جميع أطياف المجتمع في ما يعود بالخير على العباد والبلاد. وترى الجماعة ضرورة اتباع السياسة الشرعية، ورعاية مصالح الأمة، واتخاذ الحكمة سبيلاً وطريقاً[٥٤]. فالجماعة تطرح نفسها بصفتها كياناً مشاركاً في القضايا الوطنية للسودان، وأنها محطّ أنظار الساسة كقوة جماهيرية في الساحة. وتقول الجماعة إنها تتبع الأصول الشرعية في التعامل مع الأنظمة السياسية المتعاقبة، بعيداً عن الانعزال واستغلال الوضع القائم مهما كانت طبيعته للعمل الدعوي مع الثبات على المنهج...[٥٥].

ورغم مشاركتها في الأنشطة السياسية والانتخابات في صالح الحركة الإسلامية العامة وجماعة الإخوان المسلمين، فقد درجت الجماعة على تجنّب المشاركة الجماعية، وفضّلت خوض التجربة الانتخابية بمرشحيها الخاصين لما شعروا به من بعض مظاهر التهميش، واتخاذ القرارات من وراء ظهورهم، كما اعترف بذلك زعيم الإسلاميين آنذاك الشيخ حسن الترابي في أحد لقاءاته التلفزيونية. وأخيراً وبعد تباطؤ وحذر، عادت الجماعة لتشارك في العمل السياسي العام في حكومات الإنقاذ، وإن عارضت جماعة منهم هذه المشاركة، وهو ما أدى إلى انقسام في صف الجماعة، كما سلف ذكره[٥٦]. وقد شاركوا في مناصب دستورية في حكومة البشير (الحركة الإسلامية/

(٥٣) **الاستجابة** (الخرطوم)، السنة ١، العدد ٢ (صفر ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م).

(٥٤) **من مطبق تعريفي بالجماعة**، تحرير طارق محمد الهدية (الخرطوم: دار السجانة، ٢٠١٠).

(٥٥) للمزيد من التفاصيل، انظر: موقع جماعة أنصار السنّة المحمدية في السودان.

(٥٦) ساتي، «التيار السلفي في السودان: مؤتمر مستقبل الحركات الإسلامية في السودان».

المؤتمر الوطني)، ومن أمثلة ذلك وزير الدولة في وزارة السياحة الاتحادية محمد أبو زيد مصطفى، ووزير ولائي في الولاية الشمالية، ومعتمد (محافظ) في رئاسة ولاية الخرطوم، وفي رئاسة ولاية شمال كردفان، وفي رئاسة ولاية كسلا، وعضو في مجلس الولايات (المجلس الأعلى في الهيئة التشريعية ـ البرلمان الاتحادي السوداني)[٥٧]. وقد شاركت الجماعة برئيسها وأمينها العام في مفاوضات الدوحة (قطر) ـ في أيار/مايو ٢٠١١ التي ناقشت مشكلة دارفور. وتتابع الجماعة الأحداث السياسية، وتعلن عن مواقفها في شكل بيانات صحفية أو تصريحات من قياداتها، كما تعبّر عن ذلك في منابرها ومجلتها **الاستجابة**. فقد أعلنوا رأيهم في اتفاقيات السلام، وشارك في مفاوضاتها (كينيا ٢٠٠٤ ـ ٢٠٠٥) رئيسهم الراحل الشيخ محمد هاشم الهدية الذي أكد تمسكهم بتطبيق الشريعة الإسلامية في العاصمة السودانية الخرطوم، حيث كان هناك اتجاه لجعل العاصمة علمانية بحجة أن فيها مسيحيون من الجنوب ومن مناطق أخرى وأقليات أجنبية.

لكن على الرغم من نشاطهم الدعوي وجهودهم في النهوض بالوعي الديني في المجتمع السوداني، إلا أن البعض يأخذ على الجماعة بعض السلبيات. فهناك مَن يرى أن خطاب بعض دعاتهم يتسم بالغِلظ في الإرشاد والتوجيه؛ وعدم التمييز بين التبرؤ من الأعمال والأقوال السيّئة من جهة، وفاعليها من جهة أخرى؛ وعدم الاهتمام بالتأريخ لحركتهم السلفية في السودان وخارجه؛ والبعد عن وسائل الإعلام، والإخفاق في مواصلة إصداراتهم الصحفية على قلتها؛ وعدم الاهتمام الواضح بتأهيل داعيات للقيام بأعمال الدعوة والتوعية وسط النساء؛وقلة تعرض الخطاب الدعوي السلفي للمخاطر والمخططات السياسية العالمية والداخلية التي تهدد مجتمعات المسلمين؛ والعجز عن التوحد رغم أنهم دعاة التوحيد، حيث أصابهم ما أصاب الآخرين من انشقاقات وانقسامات[٥٨].

---

(٥٧) مقابلة الكاتب مع مسؤول الإعلام في المركز العام لجماعة أنصار السنّة المحمدية في الخرطوم، محمود إسماعيل محمود، ٢/ ٦/ ٢٠١١، حيث كان الرئيس، د. إسماعيل عثمان محمد الماحي والأمين العام، د. عبد الله أحمد التهامي يشاركان في مفاوضات السلام بين الحكومة السودانية وحركات المعارضة الدارفورية المسلّحة في الدوحة (دولة قطر).

(٥٨) المصدر نفسه. يرأس جماعة أنصار السنّة في السودان (٢٠١١)، د. إسماعيل عثمان محمد الماحي، ونائبه هو كامل عمر البلال، والأمين العام هو د. عبد الله أحمد التهامي.

خامساً: الإخوان المسلمون (الحركة الإسلامية)

١ ـ ملاحظات حول المصطلح ومنهج الإخوان في السودان

الملاحظة المهمة في مصطلح «الإخوان المسلمون» هي أنّ له دلالة خاصة في السودان، إذ إنه يطابق مصطلح «الحركة الإسلامية» لدى الرأي العام. هذا على الرغم من أن حركة الإخوان المسلمين التي عُرفت في السودان بـ «الحركة الإسلامية» قد تعرّضت لانقسامات ابتداءً من سبعينيات القرن العشرين، تلك الانقسامات التي حدثت لأسباب عديدة؛ دينية، وتنظيمية، وإدارية، وسياسية. من بين الأسباب الدينية الاختلاف حول تفسير حديث الذبابة، وكذلك أفكار وآراء حسن الترابي، حيث تحفّظ البعض تجاه الطرح الذي جاء به الترابي حول تحرير المرأة ـ وفق تعاليم الإسلام ـ وضرورة مشاركتها في العمل العام والنشاط السياسي والتنظيمي.

ومن بين الأسباب السياسية، اعتراض ذلك التيار على مصالحة الترابي لنظام الرئيس جعفر النميري في ٧/ ٧/ ١٩٧٧، حيث برر الترابي مشاركته بأنها لصالح تنظيم الإخوان المسلمين، وأن هدفه هو «التغيير من الداخل». وبالفعل، فقد تقلّد الترابي منصب النائب العام، ووزير العدل، ومستشار الرئيس للشؤون القانونية (١٩٨٣ ـ ١٩٨٥)، كما استطاع من خلال ذلك التأثير في النميري الذي أعلن تطبيق الشريعة الإسلامية في أيلول/ سبتمبر ١٩٨٣، ودشّن حملة لمنع شرب الخمر، وأغلق البارات، وبدأت عملية تطبيق الحدود.

لكن الشيخ ياسر عثمان جاد الله (أمير جماعة الإخوان/ الإصلاح) يرى أن الأمر أكبر من ذلك. ففي رأيه أن الإخوان المسلمين في السودان انشقوا إلى أربع مدارس. وترجع بؤر الخلاف المبكر إلى النشأة الأولى والتكوين، وهي تمثلت في الآتي[٥٩]:

أ ـ الخلاف حول الاسم والانتماء الحركي لجماعة الإخوان المسلمين الذي بسببه خرج باكراً من صف الجماعة مَن رفض الاسم، مثل بابكر كرار

(٥٩) الشيخ ياسر عثمان جاد الله (أمير الجماعة)، «تاريخ حركة الإخوان المسلمين في السودان، ١٩٤٥ ـ ٢٠٠٩م: بؤر الخلاف وبوادر الانحراف،» موقع شبكة المشكاة الإسلامية (٣٠ ذي الحجة ١٤٣١هـ ـ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١٠م).

وميرغني النصري وغيرهما، إلا أن هناك من بقي داخل صف الجماعة، وآثر الاستمرار حركياً فيها مع اقتناعه بأن ليس هناك شيء خطير، بل أقرّ بسودانية الحركة وعدم خضوعها أو ارتباطها بأي ولاء أو قيادة خارجية. وهؤلاء ظلوا يحملون هذا المفهوم الذي تعمّق أكثر بعد محنة الإخوان المسلمين في مصر (١٩٥٦ـ١٩٧٣)، وعدم وجود قيادة مركزية معلنة. . .

ب ـ الخلاف حول المرحلية والتدرّج في العمل الدعوي والسياسي، ومن ثم البداية الخاطئة للعمل، حيث التركيز على العمل السياسي بالكيفية التي تعمل بها الأحزاب السياسية، حتى تحولت الجماعة شيئاً فشيئاً إلى حزب سياسي (يقصد جماعة الترابي)، وانحرفت عن منهج جماعة الإخوان المسلمين في مصر. فلم تبدأ البداية الطبيعية بخلايا تربوية منظّمة وعمل داخلي مركّز، والتركيز على نشر الدعوة في قرى ونجوع السودان المختلفة، كما فعلت حركة الإخوان المسلمين في مصر (١٩٢٨ ـ ١٩٤٩)[٦٠].

ج ـ الخلاف حول العمل بطريقة نخبوية انتقائية تركّز على المثقفين من طلاب ومعلمين وأساتذة جامعات، والذين كان يدور حولهم صراع القوى السياسية، خاصة تيار اليسار، أو العمل بطريقة شاملة انفتاحية تتوازن في بناء الجماعة من كل مكوّنات المجتمع. وقد اشتد الخلاف في مطلع الخمسينيات بين تيار طلاب الجامعة الذين بدأوا في إطار حركة التحرير الإسلامي، ثم التحقوا بحركة الإخوان المسلمين، وتيار الحركة الشعبية الواسعة بقيادة الشيخ علي طالب الله. لكن التيار الأخير الذي رعاه إخوان مصر كان ضعيفاً أمام المدّ الوطني والسياسي العام ونشاط التيار اليساري في الجامعات، وهو ما جعل التيار النخبوي يقضي عليه.

بعد انشقاق الترابي، بقي التيار الرئيسي بقيادة الشيخ صادق عبد الله عبد الماجد (مراقب الإخوان المسلمين حتى عام ٢٠٠٨) وآخرون مثل د. الحبر يوسف نور الدائم (رئيس لجنة التعليم في المجلس الوطني ـ البرلمان السوداني ـ

(٦٠) في واقع الأمر، ظهر الانقسام الكبير بين حركة الإخوان المسلمين بقيادة د. محمد صالح عمر ود. جعفر ميرغني، ود. جعفر شيخ إدريس ود. مالك بدري من ناحية، وجبهة الميثاق الإسلامي بقيادة د. حسن الترابي ويسن عمر الإمام وعبد الرحيم حمدي وآخرين، حيث رأت الفئة الثانية التخلّي عن اسم «الإخوان المسلمين» والاكتفاء باسم «جبهة الميثاق الإسلامي». لكن يُقال إن انقلاب جعفر النميري أجّل الانقسام الذي ظهر مرّة أخرى عام ١٩٧٩ بعد المصالحة التي تمّت بين الترابي وعناصر الجبهة الوطنية الأخرى عام ١٩٧٧.

في عهد حكومة البشير)[٦١]، ود. عصام أحمد البشير (انشق لاحقاً وأصبح وزيراً للشؤون الدينية والأوقاف في العقد الأول من الألفية الثالثة في حكومة البشير، ثم اتجه أخيراً ليقدم نفسه كداعية مستقل). خاض التيار الأم (تيار صادق) انتخابات عام ١٩٨٦، ولم يفز منهم أحد. تبنى التيار المنشق (تيار الترابي) منهج استخدام السلطة السياسية، أي السيطرة على الدولة كأداة لتطبيق الشريعة الإسلامية، بينما اتسم التيار الرئيسي بالتركيز على منهج التربية لبناء المجتمع المسلم الذي يفرز تلقائياً قيادة إسلامية ودولة إسلامية[٦٢]. غير أن انغماس تيار الترابي في السلطة قد أضعف الجوانب الأخرى، خاصة الفكرية.

الملاحظة الأخرى في حركة الإخوان المسلمين في السودان هي أن التيار المنشق/الفرع (تيار الترابي) أصبح هو الأقوى؛ وقد وصل إلى السلطة بواجهة عسكرية بقيادة الجنرال عمر البشير في ٣٠ حزيران/يونيو ١٩٨٩. وقد تغيّر اسمه

---

(٦١) يشارك الإخوان المسلمون (شاركوا) في حكومة البشير (المؤتمر الوطني/الجبهة الإسلامية المنشقة عن الإخوان المسلمين) بحوالى اثني عشر شخصاً على المستوى التشريعي والتنفيذي والولائي والاتحادي، من بينهم وزير دولة في وزارة الرعاية الاجتماعية وشؤون المرأة والطفل (سامي عبد الدائم)، ووزير ولائي (د. أبو بكر الدرديري، وزير الثقافة والشباب والرياضة والناطق باسم حكومة ولاية البحر الأحمر)، واثنان معتمدا رئاسة . . .

(٦٢) حسن عبد الله الترابي: قانوني ومفكّر إسلامي. وُلِد في مدينة كسلا عام ١٩٣٠، ودَرَسَ علوم العربية والفقه على يد والده قبل التحاقه بالتعليم الرسمي في ثانوية حنتوب. ثم التحق بجامعة الخرطوم ونال درجة البكالوريوس في القانون عام ١٩٥٥. ثم بُعِثَ إلى بريطانيا حيث نال درجة الماجستير من جامعة لندن عام ١٩٥٧، ثم الماجستير من جامعة السوربون في باريس عام ١٩٦٤. عَمِلَ محاضراً، ثم عميداً لكلية القانون في جامعة الخرطوم عام ١٩٦٤، ولم يمكث طويلاً حيث استقال ليتفرّغ إلى العمل السياسي. قادَ الحركة الإسلامية في السودان منذ الستينيات من القرن العشرين، ويَشهد له الإسلاميون في السودان وخارجه بالفضل في نهضة الحركة الإسلامية السودانية تأهيلاً وتنظيماً وممارسةً. عمل أميناً عاماً لجبهة الميثاق الإسلامي (١٩٦٤ ـ ١٩٦٩) والجبهة الإسلامية القومية (١٩٨٥ ـ ١٩٨٩). اعتُقِلَ الترابي سبع سنوات بعد قيام انقلاب أيار/مايو بقيادة الجنرال جعفر النميري (١٩٦٩ ـ ١٩٨٥). في عام ١٩٨٨ ـ ١٩٨٩ شغل منصب وزير العدل والنائب العام ووزير الخارجية ونائب رئيس الوزراء. أعتُقِلَ لمدّة ستة أشهر بعد انقلاب البشير عام ١٩٨٩ (وهو كان اعتقالاً لخطة مدبرة للتمويه عن حقيقة أن الانقلابيين هم إسلاميون). شغل في تسعينيات القرن العشرين منصب رئيس المجلس الوطني المنتخب، ومنصب الأمين العام للمؤتمر الشعبي العربي والإسلامي في عام ١٩٩١ الذي يضمّ ممثلين من (٤٥) دولة عربية وإسلامية. لكن أطاحت به مذكرة العشرة في كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٩، حيث انشقّ عن البشير وأسّس حزب «المؤتمر الشعبي». تعرض للاعتقال عدّة مرّات بعد انشقاقه، وأصبح متهماً بأنه يدعم حركة العدالة والمساواة الدارفورية المسلحة، بقيادة د. خليل إبراهيم الذي كان عضواً في الحركة الإسلامية وانشقّ عنها وتمرّد عليها (على حكومة المؤتمر الوطني). يتكلّم الترابي ويكتب الإنكليزية والفرنسية، ويقرأ الألمانية. له الكثير من المؤلفات منها: **قضايا الوحدة والحرية** (١٩٨٠)، **تجديد أصول الفقه** (١٩٨١)، **تجديد الفكر الإسلامي** (١٩٨٢)، **الأشكال الناظمة لدولة إسلامية معاصرة** (١٩٨٢)، **تجديد الدين** (١٩٨٤)، **منهجية التشريع** (١٩٨٧)، **المرأة بين تعاليم الدين وتقاليد المجتمع، الحركة الإسلامية: التطور، المنهج والكسب** . . .

إلى «الجبهة الإسلامية القومية» في الثمانينيات، وخاض انتخابات الحكم الديمقراطي الثالث في السودان، واكتسح مقاعد الخريجين (٥٠ مقعداً) في البرلمان السوداني. ثم تحول تيار الترابي إلى تنظيم سياسي (حزب) هو «المؤتمر الوطني»، واحتفظت الحركة الإسلامية (الإخوان المسلمون ـ تيار الترابي) باسم المؤتمر الوطني حتى بعد انشقاق الترابي عن البشير (١٩٩٩)، وخاض انتخابات نيسان/أبريل ٢٠١٠، وفاز بالأغلبية فيها. لذلك من المهم الإشارة إلى خارطة تاريخية مختصرة توضح المسار التاريخي لحركة الإخوان المسلمين في السودان.

جدول التطور التاريخي (وتقلبات الاسم) في حركة الإخوان المسلمين في السودان (١٩٤٩ ـ ٢٠١١)

الاسم	الفترة	أميز القيادات/ ملاحظات
حركة التحرير الإسلامي	آذار/ مارس ١٩٤٩	وليدة ظروف كلية غوردون التذكارية (التي تحولت إلى «جامعة الخرطوم» في عام ١٩٥٦). من قادتها بابكر كرار، ومحمد يوسف، ويوسف حسن سعيد.
الحزب الاشتراكي الإسلامي	١٩٤٩ ـ ١٩٥٤	مجهود طلابي بحت (طلاب جامعة الخرطوم: بابكر عوض الله، وميرغني النصري، وآخرون...).
الجبهة الإسلامية للدستور	١٩٥٥ ـ ١٩٥٨، ثم ١٩٦٥	كيان عمل فيه الإخوان المسلمون بالتضامن مع جماعة التبشير الإسلامي على دعوة الهيئات الإسلامية (الختمية، الأنصار، أنصار السنّة، خريجي المعهد العلمي، جماعة القرض الحسن، النادي الثقافي في أم درمان...) لتقف معهم ليأتي الدستور متسقاً مع إرادة الشعب السوداني المسلم، ومستنداً إلى كتاب الله وسنّة رسوله الكريم (ﷺ).
جبهة الميثاق الإسلامي	١٩٦٤ ـ ١٩٦٩	لم تلغ اسم الإخوان المسلمين، بل كانت جزءاً منه. كان يقود المكتب التنفيذي الشهيد محمد صالح عمر، وزير الثروة الحيوانية آنذاك. وقد أسست الحركة جبهة الميثاق الإسلامي، لمزيد من الانفتاح على المجتمع لتحقيق نتائج سياسية ودخول البرلمان. وقد فازت الحركة بسبعة مقاعد من ضمنها مقعد أمينها العام د. الترابي.
الاتجاه الإسلامي	١٩٦٩ ـ ١٩٨٥	احتفظت الحركة باسم الإخوان المسلمين، لكن نسبة إلى حل الرئيس النميري لكل الأحزاب وحظر نشاطها، حصرت الحركة نشاطها العلني داخل الجامعات تحت اسم «الاتجاه الإسلامي»، بينما استمر اسم «الإخوان المسلمون» تحت قيادة الشيخ الصادق عبد الماجد، كمراقب عام، ومعه د. جعفر شيخ إدريس الذي كان قد اعترض على انتخاب الترابي أميناً عاماً في عام ١٩٦٩.

يتبع

تابـــع

الجبهة الإسلامية القومية	١٩٨٦ ـ ١٩٨٩	أسسها الترابي بعد انشقاق السبعينيات لتصبح حزباً إسلامياً عصرياً، وظل الإخوان المسلمون (تنظيم الحبر يوسف نور الدائم) يحملون اسم «الإخوان المسلمين» بعيداً عن الجبهة. دعمت الجبهة حق المرأة في التصويت والترشُّح، وسعت إلى أسلمة المجتمع (كما يقول الترابي) وتأسيس حكم الشريعة في السودان. اخترقت الجبهة البرلمان والجيش والحكومة والمنظمات المحلية والإقليمية، ومنظمات رعاية المرأة والشباب (شباب البناء، ورائدات النهضة. . .). فازت في البرلمان بـ (٥١) مقعداً، وجاءت في المركز الثالث بعد حزبي الأمة والاتحاد الديمقراطي، لكن الترابي لم يفز هذه المرة.
الإنقاذ الوطني	١٩٨٩	جاء انقلاب البشير كواجهة للجبهة الإسلامية القومية التي حلّت الأحزاب، كما حلّ الترابي الجبهة. أما حركة الإخوان المسلمين (تيار الصادق/ الحبر)، فقد حدث له انشقاق في عام ١٩٩١، حيث تم انتخاب الشيخ سليمان أبو نارو رئيساً لجماعة الإخوان المسلمين، غير أن الأغلبية بقيت مع قيادات الإخوان التقليدية (صادق) الذي أيدته الجماعة العالمية والمرشد العام. بعد عشر سنوات حلّت جماعة أبو نارو نفسها، واستمر صادق مراقباً للجماعة حتى عام ٢٠٠٨ حيث خلفه الشيخ د. الحبر نور الدائم
حزب المؤتمر الوطني الحاكم	١٩٩٤ ـ	بعد سيطرة الجبهة الإسلامية على الحكم بقيادة الجنرال البشير، تحولت الجبهة إلى اسم «المؤتمر الوطني» الذي اعتبر وعاءً يضم جميع الطوائف والأديان السودانية. غير أنه بعد اتفاقية السلام (٢٠٠٥) أصبح حزباً سياسيا يعبّر عن الحركة الإسلامية ـ امتداداً للجبهة الإسلامية، لكن الآن من دون الترابي الذي انشق عن المؤتمر الوطني ١٩٩٩، وشكل حزب المؤتمر الشعبي في عام ٢٠٠٠.

٢ ـ نشأة الحركة الإسلامية في السودان

ترجع جذور الحركة الإسلامية في السودان إلى حركة الإخوان المسلمين في مصر التي أسسها عام ١٩٢٨ حسن البنّا (١٩٠٦ ـ ١٩٤٩)، حيث كان التأثير الثقافي المصري في السودان واضحاً، خاصة منذ مطلع القرن العشرين من خلال الصحف المصرية التي كانت تصل إلى السودان بانتظام، ومن خلال المعلمين المصريين الذين عملوا في كل أنحاء السودان. ثم تأثير ثورة سعد زغلول عام ١٩١٩ والضباط المصريين في السودان، إضافة إلى الطلبة السودانيين الذين درسوا في مصر، فنقل بعضهم تجربة الإخوان المسلمين

المصرية إلى السودان في منتصف الأربعينيات من القرن العشرين. كان من أبرز أولئك الطلبة جمال الدين السنهوري الذي درس في مصر، وأصبح أخاً مسلماً ما بين عامي ١٩٤٤ و١٩٤٥، حيث جاء إلى السودان وخطب في نادي الخريجين، ومعه صلاح عبد السيد (محام مصري)، ودعا إلى فكرة الإخوان المسلمين، وهو ما أدى إلى تكوين أولّ لجنة للإخوان المسلمين برئاسة إبراهيم المفتي، وبدوي مصطفى نائباً، وعلي طالب الله سكرتيراً، وعضوية آخرين(٦٣).

وكان من أوائل الطلاب السودانيين الذين تم تجنيدهم في حركة الإخوان المسلمين في مصر ـ إلى جانب السنهوري ـ صادق عبد الله عبد الماجد، وكمال مدني، ومحمد زيادة، وجبرة عبد الرحمن كرواد، ومحمد خير عبد القادر. وعندما جاء هؤلاء الطلاب (السنهوري وزملاؤه) إلى السودان نشب صراع بينهم وبين حركة التحرير الإسلامي التي قوامها تيار الاستقلاليين. وكان من أبرز قادتها بابكر كرار ومحمد يوسف(٦٤).

قدمت الحركة الإسلامية نفسها في مؤتمر العيد في ١٢/٨/١٩٥٤ في نادي أم درمان الثقافي باسم «الإخوان المسلمون» مع الاستقلال الإداري عن أية جماعة أخرى. ثم برزت تحت مسميات مختلفة، مثل «الجبهة الإسلامية للدستور» (١٩٥٥ ـ ١٩٥٨)، و«جبهة الميثاق الإسلامي» (١٩٦٥ ـ ١٩٦٩)، و«الجبهة الإسلامية القومية» (١٩٨٥ ـ ١٩٨٩). وظلت تُعرف داخلياً باسم «الحركة الإسلامية»، وفي الجامعات باسم «الاتجاه الإسلامي» (انظر الجدول أعلاه). يرى د. حسن مكي ـ أحد أبرز الأكاديميين في الحركة ـ أنها كانت

---

(٦٣) عبده مختار موسى، «تجربة الإسلاميين في الحكم في السودان،» **المجلة العربية للعلوم السياسية**، العدد ٢٦ (ربيع ٢٠١٠)، ص ١٥٣؛ سلمى حسن العطا محمد رحمة، **الحركة الإسلامية في السودان: تجربة الحكم والانقسام في عام ٢٠٠٠** (الخرطوم: شركة مطابع العملة السودانية، [٢٠٠٠])، ص ٨٩ ـ ٩٠ وهي في الأصل رسالة ماجستير في العلوم السياسية في جامعة أم درمان الإسلامية نوقِشَت وأُجيزت عام ٢٠٠٨؛ حسن مكي محمد أحمد، **الحركة الإسلامية في السودان ١٩٦٩ ـ ١٩٨٥** (الخرطوم: الدار السودانية للكتب، ١٩٩٩)، ص ٢٥، وحيدر إبراهيم علي، **أزمة الإسلام السياسي: الجبهة الإسلامية القومية في السودان نموذجاً**، ط ٤ (الخرطوم: مركز الدراسات السودانية، ١٩٩٩)، ص ٤٩.

(٦٤) من قيادات ومراقبي الإخوان في السودان: علي طالب الله، محمد الخير عبد القادر، الرشيد الطاهر بكر، د. مالك بدري، د. عثمان علي حسن، المهندس الخير يعقوب، د. جعفر شيخ إدريس، الشيخ علي محمد أحمد جاويش، الشهيد محمد صالح عمر، الشيخ والمجاهد محمد مدني سبال (تمّ اعتقاله مع إخوان مصر ١٩٥٤)، د. محمد شريف بشير، محمد عبد الرحمن، د. حسن الترابي، الشيخ صادق عبد الله عبد الماجد، د. الخبر يوسف نور الدائم . . .

نتاجاً لعمليات صهر وطلاق وتأثيرات متبادلة مع مكونات كثيرة، أهمها وافد حركة المسلمين بقيادة علي طالب الله، ثم «حركة التحرير الإسلامي» وليدة ظروف كلية غوردون التذكارية في آذار/مارس ١٩٤٩ بقيادة بابكر كرار، ومحمد يوسف، ويوسف حسن سعيد. ثم تحالفت مع شخصيات وكيانات، مثل الشيخ محجوب عثمان اسحاق، وأنصار السنّة شيخ الهدية، وكيانات صوفية لبعض مكونات التجانية، مثل مجذوب مدثر الحجاز[٦٥]. في واقع الأمر، هناك اختلاف حول تحديد تاريخ ميلاد الحركة الإسلامية في السودان.

يرى حسن مكي أن هذه الجماعة تابعت نموها وترقياتها السياسية حتى تسلّمت السلطة السياسية في السودان في ٣٠ حزيران/يونيو ١٩٨٩ تحت استراتيجية «التمكين»، إلا أنها لم تبرز لنفسها شهادة ميلاد متفقاً عليها، حيث إن جماعة التمكين الحاكمة اختارت اسم المؤتمر الوطني كوعاء، كما تمايزت بكيان آخر تحت مسمّى «الكيان الخاص» الذي اعتمدته كياناً يمثل الاستمرارية التاريخية للحركة الإسلامية[٦٦]. في منتصف ستينيات القرن العشرين برز أحد القيادات الشابة في الحركة الإسلامية مع ثورة أكتوبر (١٩٦٤) هو حسن عبد الله الترابي الذي عمل عميداً لكلية القانون في جامعة الخرطوم، وأصبح الأمين العام للحركة الإسلامية في مختلف تجلياتها (في الفترة ١٩٦٥ ـ ١٩٩٨). وأسس الترابي المؤتمر الشعبي بعد انشقاق الحركة الإسلامية الحاكمة في عام ١٩٩٩.

ومع أن حركة الإخوان المسلمين سبقت حركة التحرير الإسلامي في الميلاد والتأسيس، إلا «أن حركة التحرير الإسلامي شكلت أساساً للبناء الذي قامت عليه الحركة الإسلامية السودانية، نسبة إلى أنها مثلت حركة النخبة، ولأنها وُلدت في الجامعة والمدارس العليا، وهي حاضنة العمل الإسلامي ورحمه الخصيب؛ ومعظم قادة الحركة الإسلامية التاريخيين تشكلوا في رحم الجامعة والمدارس العليا (بابكر كرار، يوسف حسن سعيد، محمد يوسف محمد، الرشيد الطاهر، عبد الله محمد أحمد، د. الترابي، دفع الله الحاج

(٦٥) حسن مكي، «الحركة الإسلامية: المفاهيم وشهادة الميلاد،» في: هويدا صلاح الدين العتباني، محرّرة، «قضايا وإشكاليات الدولة الإسلامية المعاصرة: السودان نموذجاً،» (ورشة عمل مركز دراسات السلام والتنمية، جامعة جوبا، الخرطوم، بالتعاون مع مؤسسة فريدريش إيبرت الألمانية في السودان، آب/أغسطس ٢٠٠٦)، ص ١٥، في: موسى، «تجربة الإسلاميين في الحكم في السودان،» ص ١٥٤ ـ ١٥٥.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ١٦.

يوسف، وعثمان خالد مضوي)، وغيرهم[٦٧]، ولأنها ـ أي حركة التحرير الإسلامي ـ أعلنت عن ولادتها عبر بيان تأسيسي. كما لاحظ د. حسن مكي أن حركة التحرير الإسلامية جاءت كاستجابة عميقة للمدّ اليساري في الجامعات والمدارس، وبتفاعلها مع البيئة الطلابية في الداخل، ومع الحدث السياسي في الخارج، نمت الحركة على نيران المدافعة والصراع والجدل السياسي والثقافي، وتسلحت بخبرات خصومها في العمل الميداني والسري، ومجاهدات السياسة والخطاب، وتشبيك القدرات بالبناء التنظيمي. كما اتخذت من شعار الإسلام ديناً ودولة، والدستور الإسلامي، آلية للتجذّر في العقل الاجتماعي والسياسي. كما استلهمت تجربة الحركات الإسلامية في العالم، مثل الإخوان المسلمين في مصر، والجماعة الإسلامية في باكستان، وعززت قدراتها الروحية والفكرية بزاد هذه الحركات الروحي والفني والأدبي من خلال كتاباتهم، وتحدّثت عن الهوية ومكونات الثقافة الإسلامية[٦٨].

مرت الحركة الإسلامية السودانية في أعوامها التي زادت على الستين (١٩٤٩ ـ ٢٠١١) بمنعطفات عديدة وامتحانات متتالية، كما مرت بمحطات مختلفة أسهمت في تشكلها وتشكل خطابها السياسي والاجتماعي، ويمكن إجمالها في الآتي[٦٩]:

أ ـ مجابهة مجمل خطاب الحركة اليسارية حول الهوية والوجهة الثقافية وقصة الانتماء والسلوك، علماً بأن الحركة الإسلامية كذلك تعلمت من خصومها في أدب المقاومة والعمل السرّي، وبناء الخلايا، وعمل التكتلات والمظاهرات والمنشورات، وكثير من أوجه البناء التنظيمي.

ب ـ أدب المحنة والابتلاء، خصوصاً في حقبة الرئيس النميري (١٩٦٩ ـ ١٩٨٥)، كما أن التكوين النفسي والعقلي كان مهيأً أو حاضناً لفكرة المحنة نتيجة للمتابعة المستمرة لما جرى للإخوان المسلمين في مصر وغيرها.

ج ـ التعلق بفكرة الإصلاح من خلال القانون (الشريعة، والدستور الإسلامي..) ربما نتيجة لأن معظم رواد الحركة من خريجي كليات الشريعة

---

(٦٧) حسن مكي، «مرور ستين عاماً على تأسيس الحركة الإسلامية،» **الرأي العام** (الخرطوم)، ١٠/ ٥/ ٢٠٠٩.

(٦٨) موسى، المصدر نفسه، ص ١٥٦.

(٦٩) المصدر نفسه.

والقانون (صادق عبد الله عبد الماجد، بابكر كرار، محمد يوسف محمد، عمر بخيت العوض، الترابي، دفع الله الحاج يوسف، الرشيد الطاهر بكر... إلخ).

د ـ الاهتمام بالشباب والمرأة. لعل اسهامات د. الترابي في أدب مخاطبة المرأة كان لها فعلها في تنمية الحركة الإسلامية النسائية.

هـ ـ التعلق بفكرة إقامة الدولة المسلمة والإمام المسلم عن طريق الإصلاح والتغلغل التدريجي في مظان مفاتيح السلطة والقوة، وكذلك عن طريق الجهاد والقتال، وتُوِّج ذلك بمشروع الإنقاذ في ٣٠ حزيران/يونيو ١٩٨٩، وكان حينها عمر الحركة قد بلغ الأربعين سنة ميلادية.

لم تقتصر النجاحات التي حققتها الحركة الإسلامية من تصالحها مع مايو على الدعوة المفتوحة وتوسيع مؤسسات الحركة الدعوية والاقتصادية فحسب، بل انتبهت الحركة إلى جوانب أخرى رغم حساسيتها وخطورتها على العلاقة مع نظام الحكم المايوي. وتمثلت هذه الجوانب في التغلغل في أجهزة الدولة الحساسة كالجيش وجهاز الأمن والشرطة، وإقامة أجهزة في غاية من السرية والحذر تتبع مباشرة للأمين العام لمتابعة استيعاب شباب الحركة في الكلية الحربية وكلية الشرطة، والانخراط في الأجهزة الأمنية، وكان يتم ذلك برغم التزامها الصارم بالحفاظ على العهد الذي أبرمته مع النميري على عدم الغدر به. وقد التزمت بذلك العهد حتى غدر هو بها في عام ١٩٨٥ قبيل إطاحته بانتفاضة شعبية في العام نفسه.

وقد استطاعت الحركة بتجاربها المتراكمة في العمل العام أن تتجاوز الحصار الذي أرادت القوى الأخرى فرضه عليها وتحميلها أوزار حكومة مايو (السدنة). فبادرت إلى تكوين الجبهة الإسلامية القومية، وخاضت مع الأحزاب الأخرى التجربة الديمقراطية، مستهدية بتجاربها في المشاركة في الحكم مع النميري، كما استطاعت أن تكوّن القوة الثالثة في البرلمان من حيث العدد، ولكن في حقيقة الأمر كانت القوة الأكثر نظاماً وقدرة على الحركة والمبادرة في الساحة السياسية. ولو قُدّر لتلك التجربة الديمقراطية أن تستمر لاستطاعت الحركة الإسلامية في السودان أن تحقق النموذج التركي (ممثلاً في حزب العدالة والتنمية)[٧٠]. ولكن

(٧٠) مصطفى إدريس البشير، «الحركة الإسلامية والإنقاذ... أحداث كبرى حالت دون دولة الحكم الراشد،» **السوداني** (الخرطوم)، ١٢/ ٥/ ٢٠٠٨، ص ٩.

الحرب في الجنوب، وزحف المتمردين الجنوبيين شمالاً صوب المدن الشمالية، والضائقة المعيشية، وأزمة الوقود والمحروقات، مقرونة بمذكّرة رفعها الجيش إلى الحكومة للتعامل مع الأزمات بحسم، ومع ضعف الأحزاب التقليدية، وعدم جديتها في مواجهة قضايا الجماهير، عجل بموت التجربة الديمقراطية. لذلك ربما يصدق القول إنه لو لم تستول الجبهة الإسلامية على الحكم (عام ١٩٨٩) لانقضّت عليها جهة أخرى.

من ناحية أخرى، الملاحظ أن الحركة الإسلامية، وللمزيد من التغلغل في الدولة والمجتمع، اهتمت منذ مشاركتها مع مايو (في الثمانينيات من القرن العشرين) بقضايا القطاعات الفقيرة، حيث أنشأت مؤسسات دعوية واجتماعية واقتصادية تقتحم ساحات الضعفاء مثل: منظمة الدعوة الإسلامية، والوكالة الإسلامية الأفريقية للإغاثة، وجمعيات الإصلاح والمواساة، والمصارف والشركات الإسلامية التي حاولت تحرير المجتمع من الربا. واهتمت في سنواتها الأولى بتمويل الضعفاء، مثل تجربة بنك فيصل الإسلامي مع الحرفيين، إضافة إلى النشاط الإيجابي للجمعيات الشبابية، مثل جمعية شباب البناء ورائدات النهضة وغيرها، مركِّزة على البعد الاجتماعي للدين. وحقق الإسلاميون مكاسب عندما أعلن النميري في أيلول/ سبتمبر ١٩٨٣ تطبيق الشريعة الإسلامية[٧١]. كان ذلك الإعلان يشير بصورة واضحة إلى نجاحهم في تحقيق هدفهم ـ بصورة ذكية ـ من مشاركتهم في نظام النميري بعد المصالحة معه في ٧/ ٧/ ١٩٧٧، فقد أشار الترابي أمين الحركة إلى أنهم دخلوا الاتحاد الاشتراكي (الحزب الأوحد الشمولي لنظام النميري) بهدف التغيير من الداخل. وقد حققوا بالفعل ما أرادوا.

٣ ـ تجربة الحركة الإسلامية في الحكم

وصلت الحركة الإسلامية السودانية إلى الحكم بانقلاب عسكري بقيادة العميد (آنذاك) عمر حسن أحمد البشير في ٣٠ حزيران/ يونيو ١٩٨٩. ويبدو أنها حصدت ما زرعته من شباب الحركة في القوات النظامية، كما سبقت الإشارة. وكأي نظام عسكري، جمدت الدستور وحظرت الأحزاب والصحف، واتجهت اتجاهاً شمولياً. ثم أعلنت تطبيق الشريعة الإسلامية، وأطلقت على

(٧١) **الوفاق الوطني** (الخرطوم)، ٣١/ ١٠/ ١٩٩٨، في: موسى، «تجربة الإسلاميين في الحكم في السودان،» ص ١٥٨.

نفسها اسم «ثورة الإنقاذ الوطني» في إشارة إلى محاولة إنقاذ البلاد من التردّي الذي وصلت إليه في مجال المعيشة والخدمات والأمن، حيث التمرد الجنوبي يهدد مدن في شمال السودان.

انطلقت «ثورة الإنقاذ الوطني» من شعارات جديدة، وطرحت توجهات تبلورت في ما عُرف بـ «التوجه الحضاري» وتحرير القرار واستقلال الإرادة السياسية. وواجهت عدة تحديات وأزمات في الداخل والخارج. وكان التمرّد في جنوب السودان على أشده مع بوادر اضطرابات في دارفور وشرق السودان. وبما أن ثورة الإنقاذ قد جاءت في ظروف من التحولات الدولية تقوم على النظام الدولي الجديد الأحادي القطبية بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية، فقد وجدت الإنقاذ نفسها في مواجهة مباشرة مع الغرب بقيادة أمريكا، وفي مواجهة في الداخل مع التمرد. كما دخلت في عداء مع مصر ـ ربما بسبب خوف النظام المصري من أن يشجع ما جرى في السودان المصريين على القيام بخطوة مماثلة ـ فأثارت مصر قضية مثلث حلايب المتنازع حوله بين البلدين منذ خمسينيات القرن العشرين.

أمام تلك الظروف والمهددات، لجأت حكومة الحركة الإسلامية (الإنقاذ) إلى تجييش الشعب، وتحريك غريزة الدين، واستثارة دافعية الجهاد والاستشهاد. وحاولت تأصيل الجيش بإدخال أدبيات إسلامية في التدريب، وشكلت الدفاع الشعبي والشرطة الشعبية، وفتحت معسكرات للتدريب، وربطت التوظيف بأداء الخدمة الوطنية وتدريب الطلاب عسكرياً قبل الدخول إلى الجامعة. وتمّت عملية تطهير واسعة في القوات النظامية والخدمة المدنية لضمان الولاء عملاً بفقه «التمكين». وقد شهد أحد أقطابها ـ في ما بعد ـ بأن الإنقاذ «ارتكبت أخطاء نظام مايو نفسها في التطهير وإقصاء الآخرين، ودفعت ثمن ذلك غالياً»[٧٢].

بعد أن دانت السيطرة للإنقاذ من السلطة، قام الأمين العام للحركة الإسلامية، حسن الترابي، بحل الحركة في بداية تسعينيات القرن العشرين. وجيء بنظام المؤتمرات، ولكنه فشل في استيعاب مشاركة شعبية واسعة في النظام. لذلك تحولت إلى فكرة «المؤتمر الوطني» باعتباره تنظيماً شاملاً ووعاءً جامعاً. لكن مع المشكلات الاقتصادية في الداخل والاضطراب السياسي

(٧٢) عثمان خالد مضوي، «أحد القيادات التاريخية في الحركة الإسلامية: حوار،» **آخر لحظة** (الخرطوم)، ١/٩/٢٠٠٩، ص ٨.

والمعارضة والمواجهة مع الغرب والعقوبات الاقتصادية والتجارية والعزلة الإقليمية والدولية، لم يحقق المؤتمر الوطني هدفه، وهو ما دفع كوادر الحركة إلى التفكير ـ لاحقاً ـ في إعادة بناء الحركة الإسلامية، وتنشيط مؤسساتها، وتفعيل قنواتها، وتجميع صفوفها مرة أخرى، خاصة بعد اتفاق السلام مع حركة غارنغ (٢٠٠٥)، واتجاه الأوضاع نحو إعادة الديمقراطية، وعودة الأحزاب السياسية إلى فضاء العمل السياسي والاستعداد للانتخابات. وقد فازت الحركة الإسلامية (المؤتمر الوطني، مجموعة البشير) بنتائج انتخابات نيسان/ أبريل ٢٠١٠، حيث فاز البشير بحوالى ٦٨ بالمئة في الانتخابات الرئاسية، بينما فاز حزبه (المؤتمر الوطني) على متوسط ٨٠ بالمئة من مقاعد البرلمان الاتحادي (المجلس الوطني) ومقاعد المجالس التشريعية الولائية[٧٣] (في كل السودان قبل الانفصال).

٤ ـ نقد الحركة الإسلامية في السودان

واجهت الحركة الإسلامية ليس أزمات وانشقاقاً فحسب، بل نقداً ذاتياً حاداً من بعض كوادرها المستنيرة التي كانت حريصة على إزالة التشوهات التي علقت بها من جراء تعلقها بالسلطة من ناحية الفساد والتخبط وإقصاء الآخرين. لذا ظهرت بعض المراجعات الفكرية والدعوة إلى الإصلاح، مثل ما نادى به في وقت مبكر (في النصف الأول من تسعينيات القرن العشرين) د. عبد الوهاب الأفندي في كتابه **الثورة والإصلاح السياسي**، وهو من الذين آثروا الابتعاد عن النشاط المباشر في التنظيم. كذلك قاد كل من د. التجاني عبد القادر حامد، ود. حسن مكي محمد أحمد، نقداً لسلوك الحركة الإسلامية وهي في السلطة. فالتجاني عبد القادر، وهو أحد أميز مفكري ومنظّري الحركة الإسلامية ومشروعها الإنقاذي، تحدّث عن «المراجعات الكبرى عن أزمة الإسلاميين ومستقبلهم»، ناقداً للحركة الإسلامية وهي في الدولة قد حادت عن المبادئ. وكتب عن «الإسلاميين وأوهام الدولة القومية»[٧٤]، باعتبار أن المشروع ضلّ طريقه في ردهات الدولة.

---

(٧٣) للمزيد من التفاصيل حول نتائج هذه الانتخابات، انظر: عبده مختار موسى، «مستقبل الديمقراطية في السودان بعد انتخابات نيسان/ أبريل ٢٠١٠،» **المستقبل العربي**، السنة ٣٣، العدد ٣٨٢ (كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١٠)، ص ١٤٥ ـ ١٦٦.

(٧٤) «المراجعات الكبرى» عنوان لمقابلة مطولة في صحيفة **الصحافي الدولي** مع د. الجاني عبد القادر حامد، نُشرت عام ٢٠٠٠؛ وأُعيد نشرها في كتاب يضمّ سلسلة مقالات صحفية عن نقد الحركة الإسلامية تحت عنوان: **نزاع الإسلاميين في السودان**، وعن أزمة الإسلاميين ومستقبلهم: **مقالات في النقد والإصلاح** =

كذلك من أخطاء الحركة الإسلامية وهي في الحكم أن من خلال سعيها إلى التمكين، أطاحت بالكثيرين الذين فقدوا مناصبهم في الخدمة المدنية والقوات النظامية، لا لسبب سوى أنهم لا ينتمون إلى الحركة الإسلامية (الجبهة الإسلامية القومية، وواجهتها حزب المؤتمر الوطني). ففي ندوة خاطبها في مدينة القضارف (٤١٤ كم جنوب شرق الخرطوم)، اعترف نائب رئيس الجمهورية، علي عثمان محمد طه، في أواخر شهر كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٨ بأن «ثورة الإنقاذ في مرحلة من المراحل كانت تقدم أهل الولاء لحاجتها إلى الثقة وتثبيت أركان النظام»[٧٥]، وهي الأخطاء ذاتها التي أشار إليها حسن مكي، إذ قال إن «هذه الأخطاء هي التي أدت إلى تأزيم مشكلات السودان وتدويلها»[٧٦].

كما اتجه حسن مكي إلى تقديم نقد فكري للحركة الإسلامية، حيث يرى أن الحركة الإسلامية في السودان لم تبرز نتيجة لفهم عميق لمجريات التاريخ الإسلامي، ولم يكن هناك وعي بالأحداث الكبرى التي شكلت التاريخ الإسلامي، ولم تكن هناك تأملات أصولية عميقة أو فلسفية، لأن مثقفي السودان عموماً لم يتميزوا بهذا النوع من التعمق الفكري والروحي، باستثناء بعض قادة التصوف في السودان. وظلت الثقافة الإسلامية السياسية ثقافة سطحية تميل إلى التعبئة والشعارات والخطاب السطحي الذي لا يخاطب أمهات القضايا، لأن أهل السودان عموماً أصحاب ثقافة شفاهية مالت إلى تقديس الرموز والنظر إلى التاريخ الإسلامي نظرة مثالية. لذلك تأخرت فكرة الشورى والحريات وتداول السلطة والاعتراف بالآخر[٧٧]. وهذه النقطة الأخيرة (الاعتراف بالآخر) شكلت أهم عامل من العوامل التي أدخلت الحركة الإسلامية في أزمات، لأنه بسبب تهميشها للآخرين وإقصائهم وغياب الديمقراطية، واجهت حكومتها معارضة في الداخل وضغوطاً من الخارج، دفعتها نحو تفكيك

= (الخرطوم: [د. ن.]، ٢٠٠٨)، ص ٣٠٨، والفصل الخامس: «التوسع الأمني والقبلي،» ص ١١٤ وما بعدها. في: موسى، المصدر نفسه، ص ١٦٦.

(٧٥) **الرأي العام**، ١/١/٢٠٠٩.

(٧٦) حوار مع حسن مكي محمد أحمد، أكاديمي وأحد مفكري الحركة الإسلامية في السودان، منشور في: **الانتباهة**، ١٥/٩/٢٠٠٨. في: موسى، المصدر نفسه، ص ١٦٧.

(٧٧) مكي، «الحركة الإسلامية: المفاهيم وشهادة الميلاد،» ص ١٨.

النسق الشمولي القابض لتعلن عودة الأحزاب والصحف المستقلة والترتيب لانتخابات ديمقراطية في نيسان/ أبريل ٢٠١٠.

لاحظ البعض أن الحركة الإسلامية بعد أن وصلت إلى الدولة، انحرفت عن كثير من المبادئ. فظهر تيار ناقد لها من داخل نخبتها. وقد ظلّ هذا التيار الناقد يدعو باستمرار إلى حماية الحريات، والالتزام بالنظام الديمقراطي، والحفاظ على حقوق الإنسان، وعلى ممارسة الشورى داخل المؤسسات، سواء كانت مؤسسات حكومية أو حزبية. وكانت نتيجة عدم الاستجابة للنقد ولدعوات الإصلاح مذكرة العشرة التي أطاحت بالترابي من قيادة الحركة، وأدى ذلك إلى الانشقاق الشهير في عام ١٩٩٩.

يرى د. الطيب زين العابدين (أستاذ العلوم السياسية في جامعة الخرطوم وعضو في الحركة الإسلامية) أن من أكبر الأخطاء التي ارتكبتها الحركة الإسلامية بعد تسلُّمها للسلطة هو اندفاع كوادرها نحو بريق السلطة، وفي غمرة ذلك انحرفت عن كثير من المبادئ الإسلامية مثل العدالة والشورى. ويرى أنه «منذ مجيء الإنقاذ [الحركة الإسلامية] إلى السلطة انتهت الشورى وانتهت المؤسسية في تنظيم الحركة الإسلامية، ويريدون التمسك بها بأي وسيلة حتى ولو كانت تلك الوسائل تنتهك حقوق الإنسان وتلغي الشورى والمؤسسية في الحركة الإسلامية وفي الدولة»[٧٨].

لكن الملاحظ أيضاً أن للحركة الإسلامية السودانية سمات مميّزة. فمن مميّزاتها أنها ليست منغلقة أو جامدة، فهي تتمتع بديناميكية عالية، وقدرة على التكيف مع المتغيرات، وقدرة على امتصاص الصدمات واستيعاب الأزمات، وعلى الانتقال من مرحلة إلى أخرى في تكتيك سلس من دون أن تفقد بوصلتها السياسية أو خطها الفكري أو مسارها الاستراتيجي. فقد تعاملت مع قضايا العصر بانفتاح مرن، واستوعبت مستجدات الحداثة بذكاء. وتميزت بأنها تعاملت مع قضية المرأة برؤية عصرية، وأعطت للمرأة مساحة واسعة للتحرك وحرية النشاط التنظيمي والترقي في العمل الحركي والسياسي، فأصبحت المرأة في إطار الحركة الإسلامية ناشطة سياسياً واجتماعياً بصورة لم تختلف في شكلها ـ وليس في محتواها ـ عن الحركات التقدمية أو الاتجاهات الراديكالية الحديثة.

---

(٧٨) الطيب زين العابدين: أستاذ العلوم السياسية في جامعة الخرطوم، وأحد أكاديميي الحركة الإسلامية السودانية، في حديث صحفي في: **التيار** (الخرطوم)، ١٦/٩/٢٠٠٩، ص ٩.

وكذلك تعاملت الحركة مع النشاط الاقتصادي برؤية ليبرالية، لكن في إطار الضوابط الإسلامية (صيغ وتعاملات غير ربوية). وكذلك قدمت إطاراً جاذباً للشباب والطلاب، فاستوعبت عضوية من العناصر الأكثر حيوية المكونة لمنظمات المجتمع المدني. فبينما كان تركيز الأحزاب الأخرى في تتبع أخطاء وسلبيات الحركة الإسلامية، كانت الحركة تعمل على تجنيد المزيد من الكوادر واستقطاب مختلف الفئات والقطاعات، فتغلغلت في المجتمع السوداني، وباتت قابضة بشدة على مفاصله.

كذلك، بالرغم من الأخطاء التي ارتكبتها الحركة الإسلامية في الحكم (نموذج الإنقاذ الوطني) والسلبيات التي اعترتها، إلا أن أي باحث لا يستطيع أن ينكر الجوانب الإيجابية للتجربة بمعيار المدرسة الوظائفية، وبمؤشرات التحليل السياسي الحديث. فهناك نجاحات وإنجازات مميزة حققتها الحركة الإسلامية في السودان رغم الحصار والأزمات والحروب والضغوط. فقد استطاعت أن توقف الحرب في الجنوب من خلال اتفاقية نيفاشا للسلام في كينيا (٢٠٠٥)، وأصبح السودان من أميز الدول في مجال الاتصالات. وفي عهد الإنقاذ تم إنتاج وتصدير النفط في عام ١٩٩٩ واكتشاف وتصدير الذهب، وتضاعفت الجامعات إلى عشرة أضعاف ـ من خمس إلى ٢٦ جامعة حكومية، و٤٧ جامعة أهلية وكليات جامعية متخصصة. وتطورت الخدمات الطبية والتأمين الصحي؛ إضافة إلى مشروعات في شتى المجالات، وخاصة في مجال البنية التحتية، مثل الطرق والجسور والسدود والمياه والكهرباء[٧٩].

كما أصبح السودان يصنع السيارات (شركة جياد). وفي عام ٢٠٠٩ دشنت حكومة الإنقاذ أول طائرة سودانية الصنع (شركة صافات). كذلك حدث تطور كبير في مجال التصنيع الحربي، واكتفى السودان ذاتياً في مجال الأسلحة الخفيفة، بل أصبح ثالث دولة في التصنيع الحربي في أفريقيا بعد مصر وجنوب أفريقيا. كما ارتفع إنتاج النفط إلى ٦٠٠ ألف برميل يومياً في عام ٢٠٠٩. وتمت سفلتة الطرق القومية بطول ٢٨٥١ كم، وتشييد (١١) جسراً[٣٧]. وانخفض التضخم إلى أقل من ٨ بالمئة بعد أن كان وصل في النصف الأول من تسعينيات القرن العشرين إلى

(٧٩) كذلك تضاعف عدد المدارس إلى أكثر من عشرة أضعاف في خلال عشر سنوات. فمثلاً كانت هنالك ١١ مدرسة ثانوية فقط في كل إقليم دارفور (حالياً ثلاث ولايات) عندما جاءت حكومة الإنقاذ (في عام ١٩٨٩)، قفز العدد إلى ٢١٠ في بداية الألفية الثالثة في الفترة (١٩٨٩ ـ ٢٠٠٤).

١٦٦ بالمئة. كما حقق السودان في خلال السنوات العشر (٢٠٠٠ ـ ٢٠١٠) متوسط ٩ بالمئة من النمو السنوي، وهو ضمن المستويات الأعلى في العالم. كان نتاج كل ذلك حراك اقتصادي وتجاري ضخم في السودان، وتدفق المستثمرين العرب والأجانب، وكذلك العمالة العربية والآسيوية بكثافة إلى السودان. ووفقاً لإحصاءات التنمية العقارية العربية لعام ٢٠٠٩ يتبيّن أن السودان حقق أعلى معدلات استثمارية عربية في العقد الأول من الألفية الثالثة.

إذن، ترجح معطيات الواقع أن تستمر الحركة الإسلامية السودانية اللاعب الأساسي في السياسة السودانية؛ فهي «ظاهرة» تشير كل الدلائل إلى استمراريتها. وعلى الأحزاب الأخرى أن ترسم استراتيجيتها على التعامل مع هذا الواقع. وبالطبع، هذه ليست حالة مثالية بأن تكون الحركة الإسلامية الحاكمة قوية وتكتسح الانتخابات بسبب وجود أحزاب ضعيفة، ويتواصل الاستقرار السياسي على هذا المنوال، لأن غياب معارضة قوية ربما يعيد إنتاج مناخ الأزمات في السودان ـ عندما تستمر جهة ما قابضة على مراكز السلطة ومفاتيح الثروة مع إقصاء الآخرين، ولا تعبأ بالنقد والمعارضة والضغوط طالما أن المعارضة مهترئة. وما لم تستثمر الأحزاب الأخرى مناخ الديمقراطية القادمة بتجاوز انقساماتها وإعادة بناء نفسها، فإن الوضع سوف يستمر تحت سيطرة الحركة الإسلامية.

من خلال المعطيات السابقة يمكن استنتاج ملاحظة عامة فحواها أن الجبهة الإسلامية القومية الحاكمة في السودان (١٩٨٩ ـ) تشكّل ظاهرة تستحق الدراسة والتقييم. فهي قد بلغت ٦٢ عاماً من العمر (١٩٤٩ ـ ٢٠١١)، وعاشت وتعايشت مع كل الأنظمة الوطنية منذ الاستقلال (١٩٥٦) ـ العسكرية منها والديمقراطية ـ ما بين المعارك الانتخابية والعمل السرّي والعسكري المعارض والتصالح والتحالف في تكتيكات مرحلية ومواقف براغماتية من أجل خدمة الهدف الاستراتيجي، وهو بناء تنظيم سياسي قوي ومتماسك ومتغلغل في الفضاء الاجتماعي والاقتصادي، وفاعل في الساحة السياسية السودانية، محققة في كل ذلك إنجازات مقدّرة.

في خلال عقدين (١٩٩٠ ـ ٢٠١٠) أصبحت الحركة الإسلامية في السودان حزباً سياسياً حاكماً قاوم كل الظروف وصمد أمام مختلف الضغوط، الداخلية والخارجية، وتصدّى لكل الأزمات، وتجاوز حتى الانشقاق الداخلي في جسمه، ثم حقق إنجازات غير مسبوقة في السودان لا يستطيع الباحث المحايد إنكارها.

فعندما حدثت أكبر أزمة للحركة بسبب الانشقاق الذي قاده الترابي (١٩٩٩) لم يحدث لها انهيار، بفضل البناء التنظيمي المتماسك الذي تقف عليه، وبفضل المؤسسية التي حققتها، وبسبب كفاءة الكوادر التي أعدّتها عبر السنين في تواصل بين أجيالها وتراكم انسيابي في الخبرات في العمل التنظيمي والسياسي والدعوي. فصارت الحركة الإسلامية في السودان ـ في نسخة المؤتمر الوطني ـ تشكل محور الارتكاز الذي تدور حوله السياسة السودانية ـ يقترب منها هذا الحزب ويبتعد عنها أو يتحالف معها ذاك، إلى درجة أنها أصبحت متهمة بأنها السبب الرئيسي في الانشقاقات التي حدثت لمعظم الأحزاب السياسية الأخرى بما فيها شريكها في الحكم (بعد اتفاق السلام ٢٠٠٥) «الحركة الشعبية لتحرير السودان» التي انسلخت عنها مؤخراً مجموعة بقيادة لام أكول، وزير الخارجية السابق في حكومة الشريكين، الذي أسس حزب الحركة الشعبية لتحرير السودان/ التغيير الديمقراطي (SPLM/DC) في تموز/ يوليو ٢٠١١.

سادساً: حزب التحرير

١ ـ ماهية الحزب

حزب التحرير هو تكتل سياسي إسلامي يدعو إلى إقامة دولة الخلافة الإسلامية وتوحيد المسلمين تحت مظلة الخلافة. يقدم هذا التكتل السياسي نفسه كحزب سياسي ينشط في المجالات السياسية والإعلامية، وفي مجال الدعوة الإسلامية. وبناءً على منشورات الحزب، فهو يتخذ من العمل السياسي والفكري طريقاً لعمله؛ ويتجنب ما يسمّيه بـ «الأعمال المادية» مثل الأعمال المسلحة لتحقيق غايته. تأسس في القدس عام ١٩٥٣ على يد القاضي تقي الدين النبهاني الذي تأثر بانهيار الخلافة الإسلامية في إستانبول عام ١٩٢٤. وسمّى القيادة بـ «الإمارة»، إذ ليس له قيادة مركزية، والأمير الحالي هو (عطا أبو الرشتة)[٨٠]. وللحزب ناطق رسمي في كل دولة من الدول الإسلامية والعربية التي له فرع فيها، حيث يسمّى كل قطر بـ «الولاية».

تقول إحدى مطبوعات الحزب إن حزب التحرير «حزب سياسي مبدأه

(٨٠) للمزيد من المعلومات حول الحزب (نشأته وتطوره ودستوره. . . إلخ) انظر الموقع الرسمي للحزب على شبكة الإنترنت، <http://www.hizb-ut-thahrir.org> ؛ ويكيبيديا، الموسوعة الحرة، و**حزب التحرير**، ط ٢ (بيروت: دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠١٠)، ص ٥.

الإسلام، وغايته استئناف الحياة الإسلامية بإقامة دولة إسلامية تنفذ نظام الإسلام وتحمل دعوته إلى العالم»[٨١]. يرى الحزب أن «الأمة الإسلامية لا تموت وأن الإسلام قادم»[٨٢]. ويرى أن الدعوة إلى الإسلام بشكلها الحالي تغلب عليها طريقة الوعظ والإرشاد التي يتّبعها المبشرون، وليس طريقة التعليم التي يريدها الإسلام. وبهذا صار المتعلمون للإسلام، إما علماء جامدين كأنهم كتب متحركة، وإما وعاظاً مرشدين يكرّرون للناس الأقوال (الخطب) المملولة من دون أن يُحدِث ذلك أثر في المجتمع[٨٣]. ويرى وجوب قيام أحزاب سياسية شرعاً استجابة لقوله تعالى ﴿**ولتكن منكم أمة**﴾ (آل عمران: ١٠٤)، أي جماعة متكتلة تقوم بالدعوة إلى الخير ـ أي الإسلام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ويرى أن عمل الحزب هو حمل الدعوة الإسلامية لتغيير واقع المجتمع الفاسد وتحويله إلى مجتمع إسلامي، بتغيير الأفكار الموجودة فيه إلى أفكار إسلامية[٨٤]. وللحزب دستور يُسمّى «مشروع دستور دولة الخلافة»، وهو عبارة عن تصور لدستور دولة الخلافة بعد إقامتها، وبالتالي هو لا يخصّ قُطر محدد، بل هو لدولة الخلافة في العالم الإسلامي.

٢ ـ حزب التحرير: ولاية السودان

ليس هناك تاريخ دقيق حول دخول حزب التحرير في السودان. غير أن قادة الحزب ـ ولاية السودان ـ يقولون إنه دخل في الستينيات من القرن العشرين عن طريق شباب كانوا يدرسون في الأزهر في مصر. ويقولون إن حزبهم كفرع من حزب التحرير في العالم يتبنّى منهج الرسول (ﷺ) في الدعوة، وهو حزب سياسي عالمي «ليس لنا علاقة بالإخوان المسلمين، هم (إخواننا في الله)»[٨٥].

يرى قادة الحزب في السودان أنه يختلف عن الأحزاب الأخرى، لأنه «يعتمد على تبني مفصّل للأفكار يقوم على قوة المفاهيم والأفكار، وليس الشخصيات. فهو يشكل قيادة فكرية، وليس شخصية، يرجع إلى القاعدة

---

(٨١) **مفاهيم حزب التحرير**، ط ٦ ([د. م.]: منشورات حزب التحرير، ٢٠٠١)، ص ٨٤.

(٨٢) **الوعي** (بيروت)، العدد ٢٧٧ (شباط/ فبراير ٢٠١٠).

(٨٣) **مفاهيم حزب التحرير**، ص ٩.

(٨٤) **حزب التحرير**، ص ٦ و٢٥.

(٨٥) مسؤول المكتب الإعلامي لحزب التحرير في السودان حسام الدين عبد الرحمن، في مقابلة مع الكاتب في المركز العام للحزب بالخرطوم في ٥ أيار/ مايو ٢٠١١.

الفكرية الإسلامية، ثم يصدر رأي شرعي حول أي حدث»[٨٦]. ويقول مسؤول لجنة الاتصالات المركزية، ناصر رضا، إن المدخل الصحيح للسياسة هي «رعاية شؤون الناس وليس السيادة على الناس»[٨٧]، وإن الحزب يركز على كيف تُساس أمور الناس، وليس على مَن يتولى القيادة. وهذا يشكل مفاصلة واضحة بين ممارسة السياسة الآن وموقف الحزب منها.

لا يرى حزب التحرير (ولاية السودان) أي فصل بين الدين والدولة، كما أنه يجب أن تتم رعاية شؤون الناس على أساس الأحكام الشرعية. ويرى أن «دولة السودان اليوم علمانية، وكل ما فيها عبارة عن خطب ومنابر واستدرار عطف الناس ليس إلا»[٨٨]. ويقول قادة الحزب إنهم يسعون إلى خدمة الأمة، وليس الركوب على ظهرها للوصول إلى السلطة. ويرون أنه لا غضاضة في التعاون مع الحكومة الحالية (المؤتمر الوطني/الحركة الإسلامية) من أجل مواجهة التحديات والتصدّي لأعداء الأمة.

وعن موقفهم من الجماعات الأخرى في السودان، يرى قادة الحزب في السودان أن الطرق الصوفية من جماعات العمل الإسلامي، لها إشكالياتها ولها إيجابياتها، وأن الأصل في الجملة من تكوينات الجماعات الإسلامية المبادرة والنصح. وعن أنصار السنة، قالوا: «نجالسهم ونخاطبهم». وعن موقفهم من العملية السياسية والديمقراطية والانتخابات، يرى قادة الحزب ـ ولاية السودان ـ أن «الحاكم هو ليس مشرِّع، بل منفِّذ للشرع. وأن النظام السياسي ليس الطريقة الشرعية لإقامة الدولة الإسلامية، لذلك نحن لا نخوض الانتخابات ولا نشارك فيها.»[٨٩] ويرون أن المشروع المطروح حالياً في السودان ليس إسلامياً وليس هناك تبنّ واضح للفكر الإسلامي.

أما عن التطرف والعنف. يقولون: «ونرى أن تقوم علاقتنا مع الجميع على أساس الحوار، فنحن ضد التطرف والعنف»[٩٠]. ويرون أن «السرورية» ظهرت كرد فعل على استبداد الأنظمة والاحتقان، لذلك يجب فتح أبواب الحوار

---

(٨٦) رئيس لجنة الاتصالات المركزية في السودان ناصر رضا محمد عثمان، في مقابلة مع الكاتب في الخرطوم في ٥/ ٥/ ٢٠١١.

(٨٧) المصدر نفسه.

(٨٨) المصدر نفسه.

(٨٩) المصدر نفسه.

(٩٠) المصدر نفسه.

لتلمس المشكلات والعمل الجاد لحلها بدلاً من الاعتقالات والظلم، فذلك يفتح الطريق أمام الانحراف[٩١].

يعبر حزب التحرير (السودان) عن رأيه بصراحة في كل القضايا. فقد اعترض الحزب بشدة على فصل الجنوب. ويرى أن الكفار الغربيين ـ أمريكا وبريطانيا والدول الأوروبية ـ يعملون على فصل الجنوب عن شماله (انفصل الآن فعلاً) لإقامة دولة ذات صبغة نصرانية فيه، كما فصلوا تيمور الشرقية عن إندونيسيا[٩٢]. وقد أصدر حزب التحرير (لبنان) في مجلته الناطقة باسمه (**الوعي**) عدداً خاصاً عن جنوب السودان (العدد ٢٨٦) تحدّث فيه عن أن فصل الجنوب مؤامرة غربية. ووجّه الحزب من خلال ذلك العدد نداءً إلى أهل السودان بأن يمنعوا تمزيق بلدهم، لأن أرض الجنوب إسلامية، ولا يحق لأي كان التنازل عنها. ووجّه الحزب نقداً شديداً إلى الرئيس السوداني عمر البشير وحكومته التي سمحت بهذه المؤامرة من خلال توقيعها لاتفاق نيفاشا للسلام (كينيا ٢٠٠٥) الذي مهد الطريق إلى الإنفصال عبر استفتاء على تقرير المصير لشعب الجنوب. . .[٩٣]. ويقوم حزب التحرير (ولاية السودان) بنشاطات متعددة، ويتابع الأحداث المحلية بدقة، ويحدد موقفه تجاهها، ويعطي رأيه فيها. ومن الأنشطة البارزة أنه نظّم في الخرطوم مؤتمراً اقتصادياً دولياً حول «الأزمة الاقتصادية العالمية وحلّ الإسلام الجذري لها» في ٣ كانون الأول/ يناير ٢٠٠٩، شارك فيه علماء وباحثون وخبراء من عدة دول وممثلون لأعضاء الحزب في الدول المختلفة، وعلى رأسهم أمير الحزب عطاء بن خليل الرشتة، وبلغ عدد الحضور حوالى ستة آلاف من الرجال والنساء.

خلاصة المؤتمر هو أن الإسلام هو البديل بعد أن ضربت العالم أزمة مالية عالمية، وأن هذه الأزمة هي نتاج للشيوعية الفاشلة والرأسمالية الفاسدة[٩٤]. كما تشارك عناصر الحزب ـ ولاية السودان ـ في مؤتمرات الحزب في الدول

---

(٩١) المصدر نفسه.

(٩٢) **كتيب خاص عن جنوب السودان** (الخرطوم: منشورات حزب التحرير، ٢٠٠٢).

(٩٣) **الوعي**، العدد ٢٨٦ (تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١٠)، وهو عدد خاص خُصِّصَ كلّه لمشكلة جنوب السودان من حيث التاريخ والنشأة والتطور. . .

(٩٤) جُمِعَت أوراق المؤتمر في كتاب مؤلّف من ٣٢٥ صفحة، وقد شارك فيها علماء الحزب من مختلف دول العالم مثل إندونيسيا وبنغلادش وتركيا وباكستان وغيرها. تم عقد المؤتمر في صالات معرض الخرطوم الدولي (أرض المعارض ـ بُرِّي).

(الولايات) الأخرى، مثل «مؤتمر العلماء» في إندونيسيا الذي عقده حزب التحرير في ١٢/ ٧/ ٢٠٠٩، الذي تمت فيه ترجمة كلمة الافتتاح وبعض الأوراق إلى اللغات الإنكليزية والتركية والإندونيسية والأوردية.

سابعاً: الإخوان الجمهوريون

١ ـ أصل الفكر «الجمهوري»

يقوم الفكر الجمهوري لحزب الإخوان الجمهوريين في السودان الذي ظهر في أربعينيات القرن العشرين، على التأويل والتفسير الباطني للقرآن الكريم. وقد تسببت هذه الحركة الجمهورية التي ظهرت على يد محمود محمد طه، في إثراء فكري وحراك اجتماعي/ سياسي في الفترة ١٩٤٥ ـ ١٩٨٥. فشكلت «ظاهرة» في الفضاء الفكري والسياسي والثقافي لا يمكن تجاوزها عند دراسة الحركات الإسلامية في السودان، على الرغم من أن هذه الحركة لم تعُد لها قائمة في السودان منذ إعدام مؤسسها في كانون الثاني/ يناير ١٩٨٥.

ظهرت الحركة الجمهورية في المرحلة الانتقالية بين نهاية الحقبة الاستعمارية وبداية الحقبة الوطنية في تاريخ السودان المعاصر. وقد ساد هذه الفترة نوع من الحيرة السياسية ـ الفكرية وسط الصفوة السياسية في السودان حول «تحديد وصياغة مهام وأهداف الدولة/ المجتمع الجديد وتحديد مرجعيات ذلك: هل تتمثل في المدينة الحديثة ومعطيات الفكر الإنساني؟ أم في المصادر الإسلامية؟ وبأي منهج ومرجعية لتلك المصادر؟ أم أن ذلك لا يتعلق بالكتب والأفكار، وإنما يتعلق بمهارات الإدارة والحكم ومنطق وحاجات الواقع؟ أم هو مزيج مما سبق؟»[٩٥].

جاء الحزب الجمهوري (١٩٤٥) في فترة الإرهاصات نحو الاستقلال، وهي فترة شهدت ظهور القوى الجديدة بين عامي ١٩٤٤ و١٩٤٦ (حزب الأمة، الأحزاب الاتحادية، الشيوعيون، والجمهوريون) وهي قوى تتحدّث لغة مقاومة الاستعمار، وتتطلع إلى وضعها ما بعد الاستعمار. وكانت القوتان

(٩٥) قيصر موسى الزين، «حركة الإخوان الجمهوريين بالسودان: الاتجاهات والمآلات،» في: مستقبل الحركات الإسلامية: مجموعة أوراق ورشة عمل نظمها مركز التنوير المعرفي بالخرطوم يومي ٢٧ ـ ٢٨ آذار/ مارس ٢٠٠٧، ص ١٨٧.

الأساسيتان (الأنصار والختمية) وتعبيراتهما الحزبية ترتكزان على الريف بتكوينه العشائري التقليدي. وكانت التطورات في ما يخصهما تجري وفقاً لتدابير الإدارة البريطانية الاستعمارية، مع استقلال كل منهما النسبي عن تلك الإدارة، واختلاف أجندته. غير أن التطورات الحضرية، وبروز المدن الجديدة، والتحول باتجاه التحديث في المدن التقليدية، أدى إلى بروز قوى جديدة لم تكن مأذونة بالعمل السياسي بواسطة السلطات الاستعمارية(٩٦).

وقد كانت الأيديولوجيا من لوازم قيام وتطور وتوسع هذه المجموعات الحضرية مع الأخذ في الاعتبار العوامل الاجتماعية والاقتصادية مقروءة مع طموح الأفراد، وخاصة أن معظم زعماء التيارات والجماعات الجديدة كانوا في مرحلة الشباب (كان محمود محمد طه عند إنشائه الحزب الجمهوري في منتصف الثلاثينيات من العمر)، ومقروناً ذلك أيضاً بالأزمة التي كان يعيشها المجتمع نتيجة الهزيمة التاريخية في كرري ١٨٩٨ بآثارها النفسية(٩٧) التي امتدت عبر الأجيال، وكانت لها إسقاطاتها المتمثلة في إفلاس الرؤى والمؤسسات التقليدية التي كانت تحت هيمنة الزعامات الدينية المنتمية إلى القرن التاسع عشر. وكان الاضطراب وسط الشرائح الاجتماعية ـ ومنها النخبوية ـ يعني بالضرورة اضطراب الأفراد الذين يصعدهم النظام الاجتماعي إلى مستوى القيادة الفكرية والسياسية، وكان التكيف الناجح المطلوب يقتضي، بالنسبة إلى الأفراد والمجتمعات معاً، الصمود في وجه الزلزلة الثقافية التي أوجدها الغزو العسكري الثقافي والخلخلة الاجتماعية الناجمة عن ذلك، وفقدان الثقة في الذات والانقسام تجاه «الآخر» بحكم كونه قاهراً وظالماً، من ناحية، ومتفوقاً حضارياً من ناحية أخرى. ولم تكن الأيديولوجيا التقليدية تستطيع فعل ذلك في الأوساط الحضرية النامية(٩٨). وكانت الحاجة الاجتماعية الوظيفية تقتضي تجاوزها وتقتضي تطوير شخصيات قيادية جديدة مؤهلة للقيام بدور «البطولة» مثلما حدث في حالة محمد أحمد المهدي الذي ارتبط بسياق مختلف سادته «أزمة» مختلفة إلى حدّ ما. في هذا السياق، حدثت تكيفات مختلفة خلقت تيارات وجماعات وقيادات متباينة، كان من بينها محمود محمد طه

(٩٦) المصدر نفسه، ص ١٨٨.

(٩٧) عبد الله أحمد النعيم، «الترجمة الإنجليزية لـ «الرسالة الثانية في الإسلام»،» في: الزين، «حركة الإخوان الجمهوريين بالسودان: الاتجاهات والمآلات،» ص ١٨٨.

(٩٨) المصدر نفسه، ص ١٨٩.

وجماعته[٩٩]. وفي هذا السياق الاجتماعي، يمكن النظر إلى بُعد وأهمية دور الفرد في حركة المجتمع.

٢ ـ معالم الفكرة الجمهورية

تم إنشاء الحزب الجمهوري في يوم الجمعة الموافق ٢٦ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٤٥ على يد محمود محمد طه[١٠٠] وعدد من الشباب السوداني الثائر ضد الحكم الثنائي (الإنكليزي/ المصري) على السودان. وكان من ضمن الذين شاركوا في إنشاء الحزب عبد القادر المرضي، ومحمد المهدي المجذوب، ويوسف مصطفى التني، ومنصور عبد الحميد، ومحمد فضل الصديق، ومحمود المغربي، وإسماعيل محمد بخيت حبّة. وكان مقترح تسمية الحزب بـ «الجمهوري» قد تقدم به العضو الثاني، في إشارة إلى مطالبتهم بقيام جمهورية سودانية خلافاً للمطالبات الأخرى التي كانت تنادي بدولة ملكية تحت التاج البريطاني أو دولة ملكية تحت التاج المصري.

تكرر استجواب وسجن محمود بسبب نشاطه الجريء خلال هذه الفترة، وأعقب إطلاق سراحه عام ١٩٤٦ اعتكافه للعبادة لمدة عامين في رفاعة. وانتهج نهج الصوفية في الاختلاء والصوم المتواصل والتأمل. ثم قام بإضافة أفكار جديدة في حزبه، وبدأت تظهر معالم «الفكرة الجمهورية». وبعد ذلك في عام ١٩٥١ بدأ توجّهاً نحو تطوير الفكر الديني وربطه بفكره وحركته السياسية الاجتماعية، وأعلن في اجتماع مع أعضاء حزبه في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٥١ سمات الفكرة الجمهورية وانتقالها من حزب سياسي تقليدي إلى دعوة تجديدية تهدف إلى تغيير الإنسان عن طريق الدين القويم المتصالح مع النفس والآخر[١٠١].

اتسم نشاطه في هذه الفترة بالمواجهة الحادة للجماعات الدينية التقليدية

---

(٩٩) المصدر نفسه، ص ١٨٩.

(١٠٠) وُلِدَ عام ١٩٠٩ في بلدة رفاعة جنوب الخرطوم، وتعلّم فيها في المرحلتين الأولى والوسطى، ثم انتقل إلى الدراسة في الخرطوم في كلية غوردون التذكارية (كانت ثانوية) عام ١٩٣٢ وتخرّج فيها مهندساً عام ١٩٣٦. ثم تحوّل إلى العمل الخاص مستقلاً عن الحكومة عام ١٩٤١. وكان متصلاً بموطنه رفاعة حتى إنه قاد فيها ما يشبه الانتفاضة ضدّ السلطات الاستعمارية ـ عُرفت بحادث رفاعة وضدّ قانون الخفاض الفرعوني، واعتقال امرأة قامت بختان طفلة، وكان ذلك في أيلول/ سبتمبر ١٩٤٦. أنشأ مع آخرين الحزب الجمهوري في عام ١٩٤٥.

(١٠١) للمزيد انظر: «الإخوان الجمهوريون بالسودان،» ويكيبيديا.

وتعبيراتها السياسية. وعندما وقع انقلاب ١٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٥٨ أصبح على وفاق مع النظام الجديد بسبب عدائه لخصومه من القوى التقليدية، وكذلك لمساحة الحرية المحدودة التي أُتيحت له للتبشير الهادئ بأفكاره في منتديات المثقفين والمتعلمين. وعند عودة النظام الحزبي بعد ثورة أكتوبر ١٩٦٤، وازدياد وتيرة النشاط السياسي والفكري في السودان، صعّد محمود وجماعته من حركتهم العلنية، وبدأت قاعدة الحركة في التوسع وفكرها في التبلور والتباعد عن الفهم العام المألوف بالإسلام. وقاد الصراعُ إلى تجمع العلماء الشرعيين ضده وتقديمه إلى المحاكمة في الخرطوم عام ١٩٦٨، وإصدار أحكام غيابية عليه تضمّنت إعلان ردّته وإجراءات أخرى لم يكن من الممكن تنفيذها. وعندما وقع إنقلاب مايو عام ١٩٦٩ أيده محمود وجماعته للموقف السياسي المشترك بينه والنظام المايوي ضد القوى المناوئة للحركة الجمهورية. لكن بسبب بعض الاحتكاكات في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٧٦، اعتقل محمود لمدة شهر (حتى كانون الثاني/ يناير ١٩٧٧) بسبب هجومه على النظام السعودي حليف النظام المايوي[١٠٢]. ثم زادت الجفوة بينه والنظام المايوي في عام ١٩٨١ عندما بدأ النظام يتجه نحو تطبيق الشريعة الإسلامية التي اعتبرها محمود أنها لا تمثل الإسلام. وبعد تطبيقها في أيلول/ سبتمبر ١٩٨٣ تصاعدت الجفوة، وانتهت العلاقة بمحاكمته ومعاونيه، وصدر ضده الحكم بالإعدام في ١٨ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٥.

تمثلت الفكرة الجمهورية في بعث الإسلام بفهم جديد، لأن في ذلك حلاً لمشاكل العصر الحديث. وقد أصدر الحزب كتيّبات يشرح فيها الفكرة الجمهورية. من هذه الكتب **الرسالة الثانية**، على اعتبار أنها امتداد لرسالة سيدنا محمد (ﷺ) التي كانت الأولى، وهذه الرسالة الثانية هي التي تناسب العصر. وفي الستينيات بدأ نشاط الجمهوريين يتسع، والتحق الكثير من الطلبة بالحزب الجمهوري. وبدئ في تنظيم أركان نقاش. وكانت فترة الازدهار منذ نهاية الستينيات وحتى مطلع الثمانينيات من القرن العشرين. وفي عام ١٩٦٠ قُدم كتاب بعنوان: **أسس دستور السودان لقيام حكومة جمهورية فدرالية ديمقراطية اشتراكية**. ثم صدر كتاب ثالث باسم **الإسلام**.

كما صدر عدة كتب تهاجم التيارات الدينية والأحزاب السياسية المختلفة،

(١٠٢) الزين، «حركة الإخوان الجمهوريين بالسودان: الاتجاهات والمآلات،» ص ١٩٠.

منها كتاب **زعيم جبهة الميثاق الإسلامي في ميزان الثقافة الغربية والإسلام**، تناول آراء د. حسن الترابي حول الأزمة الدستورية في السودان التي أعقبت حلّ الحزب الشيوعي في عام ١٩٦٥، وكتاب **الإخوان الجمهوريون** في عام ١٩٧٦ خُصص للهجوم على الصادق المهدي، زعيم حزب الأمة والأنصار. كما شملت نشرات الإخوان الجمهوريين الهجوم على شخصيات دينية بارزة ومؤثرة مثل الشيخ متولي الشعراوي (هذا هو الشيخ محمد متولي الشعراوي)، وأخرى ضد القضاة الشرعيين، والهجوم العنيف من الحزب على الجامعة الإسلامية ومن أسماهم بـ «الدعاة السلفيين». كما صدرت نشرات تنتقد الإخوان المسلمين، ورفع الجمهوريون شعارات مثل «انتهازية الإخوان المسلمين»، و«يكذبون على الشعب ويضللونه باسم الإسلام»، وذلك في كتيّبات صغيرة تسمّى **رسائل الإخوان الجمهوريين**، تحدّثوا فيها أيضاً عن المرأة، و«الزي عنوان عقل المرأة وخلقها»، و«هذه ليست بجامعة»، و«الفكرة الجمهورية هي الإسلام...»[١٠٣].. وقد تصدّى لهم العديد من العلماء والأساتذة، وخاصة من جامعة أم درمان الإسلامية، وأصدرت مجموعة من العلماء في وزارة الشؤون الدينية والأوقاف كتاباً بعنوان: **الإسلام رسالة واحدة لا رسالتان**، تعقيباً على ادعائهم بأنه صاحب رسالة ثانية في الإسلام.

٣ ـ أثر الإخوان الجمهوريين

مهما كان الاختلاف على حركة الإخوان الجمهوريين، إلا أن الملاحظ أن الجمهوريين قد تميّزوا بالوعي والثقافة، وخاصة وسط شبابهم. فكان من المألوف أن يرى الناس شباب الحزب من الجنسين يجوبون الأسواق والميادين والشوارع والجامعات، يحملون نشراتهم وكتيّباتهم وينظّمون أركان نقاش في الجامعات وفي مواقع مختلفة في المدن. وكانوا يتسمون برحابة الصدر والهدوء في مقارعة الآخرين بالحجة والمنطق. فكانوا ظاهرة جديدة في المجتمع السوداني، وأثاروا جدلاً واسعاً بأفكارهم التي يطرحونها. ويرى الآخرون أنها غريبة عليهم، لأنها تختلف عن فهم الناس للإسلام. وقد ساهموا في إحداث حراك فكري وثقافي كبير في المجتمع السوداني، كما أثاروا جدلاً بين مؤيد ورافض لفكرتهم.

غير أن المجتمع السوداني المتدين التدين التقليدي المباشر في فهمه

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ١٨٠ ـ ١٨١.

لنصوص القرآن، لم يتجاوب مع هذا التفسير التأويلي الباطني، بل ما زاد من عدم تقبُّل الفكرة الجمهورية هو ما شاع عن أفكار محمود بخصوص الرسالة الثانية، بينما يؤمن الجميع بأن سيدنا محمد (ﷺ) هو خاتم الرسل والأنبياء. وكذلك ما شاع عن محمود بقوله إنه لا يصلي الصلاة الحركية العادية بمنطق أن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر، وأنه لا يرتكب فاحشة أو منكر. هذه وغيرها من الأفكار الغريبة كانت سائدة لدى الرأي العام في السودان، وهو ما هيأ المناخ لمحاكمته بالردّة، وإن كان البعض استنكر إعدامه وهو شيخ في السبعينيات من العمر. ومهما اختلف معهم الآخرون، إلا أن الإخوان الجمهوريين قد وضعوا بصماتهم على النشاط الفكري والثقافي في المجتمع في فترة تاريخية محدّدة.

ثامناً: حزب الوسط الإسلامي

إن حزب الوسط الإسلامي هو «حزب سياسي إسلامي يعنى بمراجعة الإسلام السياسي وتقويمه بسبب ما ظهر من تجاوزات نُسِبت إلى العمل الإسلامي السياسي». كما يهتم بنشر ثقافة الوسط التي غاب عنها الكثير، وهو ما جعل التطرف يستشري بين المسلمين»[١٠٤].

تم تأسيس حزب الوسط الإسلامي السوداني في يوم ٣١ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٦ حزباً سياسياً يحق له ممارسة النشاط السياسي والتنافس الانتخابي وفقاً لأحكام الدستور وقانون التنظيمات والأحزاب السياسية. وقد أعلن رئيسه د. يوسف الكودة ترشحه للرئاسة في انتخابات نيسان/ أبريل ٢٠١٠ غير أن الشروط ـ بحسب تعبيرهم ـ دعتهم إلى الانسحاب من الترشيح.

في الرابع من آب/ أغسطس ٢٠٠٧ عقد الحزب مؤتمره التأسيسي العام، وناقش عدة قضايا، وتم فيه انتخاب رئيس الحزب وأعضاء مجلس الشورى وإجازة النظام الأساسي. ويقول الحزب إنه جاء لتصحيح مسار الإسلام السياسي، ومعالجة الخلط في كثير من المفاهيم، مثل الحاكمية والمناداة بتطبيق الشريعة والجهاد في سبيل الله، فضلاً عن تقييم تجربة الإسلام السياسي وإزالة ما لحق بها من تشويه بسبب الأخطاء في الممارسة.

كذلك من الجوانب التي يسعى حزب الوسط إلى تصحيحها وضع المرأة،

(١٠٤) حسن مضوي، في: سودانيز أون لاين (٤ آب/ أغسطس ٢٠٠٨).

حيث يرى الحزب أن المرأة عانت الخداع من العلمانيين والإهمال من الإسلاميين، وأن المرأة هي قوة لا بد من تفعيلها والاستفادة منها طالما أنها إنسان كامل مكلف كالرجل تماماً[١٠٥].

وضع الحزب تصوّراً في نظامه الأساسي لمخاطبة العديد من القضايا والشرائح الاجتماعية، مثل الشباب والفقر والعدل. كما يسعى الحزب إلى «نشر ثقافة الوسط» التي بغيابها ظهر الغلو والتطرف والعنف. ويقول إنه لا يشترط في عضويته ما تشترطه كثير من الجماعات الدعوية الإسلامية التي تركز على النخبوية أكثر من تركيزها على الجماهيرية والانتشار، وإن العضوية متاحة ومفتوحة «لكل فرد مسلم، بل وحتى لغير المسلم على الطريقة التي كان بها مع الرسول (ﷺ)، فقد قاتل وتحالف مع غير المسلمين، ولا سيما أن الشرع أمرنا بالتعامل بالقسط والبر مع غير المسلمين»[١٠٦]. ويرى أن المواطنة هي أصل الحقوق والواجبات بين المواطنين بغضّ النظر عن دينهم، وأنه يجوز للمرأة أن تتولى كل المناصب العامة ما عدا الإمامة.

كتب رئيس الحزب مقالاً هاجم فيه مقرر مادة الثقافة الإسلامية التي يتم تدريسها لطلبة جامعة أم درمان الإسلامية، حيث جاء في المقرر أن النقاب واجب، ولا يجوز للمرأة المتحجبة أن تكشف عن وجهها، وأن التحية وإلقاء السلام على الأرحام من النساء لا يكون إلا من وراء حجاب، وأن مشاهدة كرة القدم وكأس العالم هي من اللغو الممنوع بنصّ القرآن، وأن الديمقراطية كفر صريح، ولا مجال في الإسلام لاعتبار الرأي الآخر. وضرب مثلاً بالأفكار المتطرفة لحركة طالبان، حيث دخلت في صراع مع المجتمع.

غير أن البعض انتقد الكودة، حيث رأوا أنه لم يترك جانباً من جانب شؤون السياسة أو الدين إلا ودخل إليه أو أدلى بدلوه فيه بطريقة أو بأخرى. وحاز الرجل في فترة قصيرة مسمّيات ومواقع كثيرة، فقد كان عضواً في المجلس الوطني (البرلمان)، وفي المجلس القومي للصحافة، ومقدم برامج دينية تلفازية، ومحامياً، وداعية، وسياسياً، وقيادياً، في جماعة أنصار السنّة المحمدية، فمؤسساً لحزب الوسط، وصاحب فتاوى وآراء فقهية وسياسية مثيرة للجدل، تمتد من معارضة بيانات هيئة علماء المسلمين التي يحتفظ بعضويتها، إلى رفض

(١٠٥) المصدر نفسه.

(١٠٦) المصدر نفسه.

استخدام مكبرات الصوت في صلاة التهجد، والقول إن الواقي الذكري يقلل من خطر الفاحشة، وعدم وجود اقتصاد إسلامي إلا في الخيال[١٠٧].

كان رئيس الحزب يوسف الكودة قيادياً سابقاً في جماعة أنصار السنّة المحمدية، وانسلخ عنها، وشكل حزب الوسط الإسلامي. والكودة بأفكاره ونشاطاته شخصية سلفية مثيرة للجدل في الوسط الإسلامي والسلفي. ويتسم الرجل بدرجة كبيرة من الوفاقية. وهو يدعو إلى تجديد الخطاب السلفي.

تاسعاً: السرورية

لم يعرف الشعب السوداني التطرف، ولم يشهد السودان حركات عنف واغتيالات على أساس ديني منذ أن دخل الإسلام السودان. لكن منذ التسعينيات من القرن العشرين شهدت بعض المساجد حالات غريبة على المجتمع السوداني، لكنها كانت بضع حالات حتى الآن (في خلال عقدين من الزمان)، إذ شهدت بعض المساجد حالات هجوم مسلح على المصلين أثناء تأدية الصلاة، حيث قُتل وجُرِح العشرات في ثلاثة مساجد في السودان. ففي ٢٥ شباط/فبراير ١٩٩٤ فتح شخص النار من رشاش على مصلين في مسجد في أم درمان (حي الثورة)، هو مسجد الشيخ أبو زيد (أبو زيد محمد حمزة، من قيادات أنصار السُنّة)، وقتل ١٩ شخصاً وجرح أكثر من ثلاثين. تم القبض على القاتل، واتضح أنه يدعى محمد الخليفي، حيث تمت محاكمته وإعدامه. وهو أحد عناصر القاعدة، جاء إلى السودان مع أسامة بن لادن، ثم اختلف معه، وانشق عنه، واعتنق أفكار «جماعة التكفير والهجرة»[١٠٨]. كذلك، في منتصف التسعينيات، تحركت مجموعة من المتطرفين من حي الكلاكلة في جنوب الخرطوم إلى مدينة واد مدني، ودخلوا في مناقشات مع مجموعة سلفية أخرى وكفّروها، وحدثت اشتباكات دموية في المسجد[١٠٩].

يُقال إن هذه المجموعة التي ذهبت إلى مدينة واد مدني (١٨٦ كم جنوب

---

(١٠٧) للمزيد من المعلومات عن «حزب الوسط الإسلامي في السودان» ورئيسه، انظر: موقع حزب الوسط (راديو الوسط) (٦ أيار/مايو ٢٠١١)، وموقع الحزب على شبكة الإنترنت، <http://www.elwasatparty.com>.

(١٠٨) **الخرطوم الجديدة**، العدد ٨٦ (تموز/يوليو ٢٠١٠)، ص ٦.

(١٠٩) المصدر نفسه.

الخرطوم) تنتمي إلى جماعة محمد عبد الكريم، عضو الرابطة الشرعية. غير أن محمد عبد الكريم قال، في سياق دفاعه عن السرورية، «إنهم لا يكفِّرون أحداً، ولا يتبنّون نهج التكفير، وإن مواقفهم تستند إلى أسانيد شرعية يتفق عليها جميع علماء المسلمين، مثلما أصدرت الرابطة كتيّباً يفنّد آراءً لحسن الترابي، ويتهمه فيها بأن أقواله تحمل زندقة»[١١٠].

وفي أحد أيام شهر رمضان عام ٢٠٠٠، هاجم أحد أفراد جماعة التكفير والهجرة، ويُدعى عباس الباقر، المصلّين في حي الجرّافة في أم درمان (الجزء الغربي للعاصة الخرطوم)، أثناء صلاة التراويح وقتل ٢٠ مصلياً وجرح العشرات[١١١].

ظهر تيار إسلامي جديد في السودان جمع بين السلفية والإخوانية، أي هو تيار سلفي/ حركي، وأصبحت له علاقة بالسرورية، ويقوده الداعية د. عبد الحي يوسف[١١٢]، أستاذ الثقافة الإسلامية في جامعة الخرطوم. والشيخ عبد الحي يوسف من أبرز علماء الرابطة الشرعية، وقد شنّ في إحدى خطبه هجوماً عنيفاً على الشيعة ووصفهم بالرافضة والكفار وحذّر من تسللهم إلى السودان. كما شنّ هجوماً على الحركة الشعبية لتحرير السودان، ووصف زعماء الجنوب الداعين إلى الانفصال بـ «الصليبيين العنصريين»، ووصف تنظيمهم بالبغيض[١١٣].

«السرورية» تيار فكري وديني وجد أرضاً خصبة في السودان، بعد أن انتشر في الخليج. وهناك من يتهم هذا التيار بالتطرف، ويربط بين بعض أفكاره وحوادث عنف ـ محدودة ـ حدثت في السودان، قد سبق ذكرها. وهناك مَن يدافع عنه ويعتبره كأحد التيارات الفكرية المعتدلة التي قد يُسيء إليها بعض أبنائها ويتورط في أحداث عنف من دون أن ينسحب ذلك على الأغلبية العظمى من المنتمين إلى التيار الذي ينتسب إليه الشيخ السوري محمد سرور بن نايف زين العابدين. وتُعتَبر «الرابطة الشرعية» في السودان الواجهة المعلنة لهذا التيار[١١٤]. ويتهم البعض

---

(١١٠) برنامج «صناعة الموت»، العربية نت (١٠ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١٠).

(١١١) **الخرطوم الجديدة**، العدد ٨٦ (تموز/ يوليو ٢٠١٠)، ص ٦.

(١١٢) هو أبو عمر عبد الحي بن يوسف، سوداني من مواليد القاهرة عام ١٩٦٤. تخرّج في الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة في كلية الشريعة عام ١٩٨٦. أتمّ الدراسات العليا في جامعة الخرطوم عام ١٩٩٨. يعمل رئيس قسم الثقافة الإسلامية في جامعة الخرطوم. وهو أيضاً إمام وخطيب مسجد حي الدوحة في الخرطوم. اشتهر بالجرأة والصدع بالحق، له جهود مقدّرة في الدعوة والتربية.

(١١٣) برنامج «صناعة الموت»، العربية نت.

(١١٤) المصدر نفسه.

بعض المنتمين إلى هذا التيار بالضلوع في عمليات اغتيال من تصدر الرابطة بحقهم فتاوى بالردّة أو الكفر، مثل الصحفي السوداني محمد طه محمد أحمد الذي جرى خطفه وذبحه في أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٦ بعد أن حكمت عليه الرابطة بالردّة، بسبب مقال صنّفه علماء من الرابطة بأنه خروج عن الإسلام(١١٥).

ولا يخفى العديد من زعماء «السرورية» في السودان تعاطفهم مع القاعدة وطالبان وحركة المجاهدين في الصومال، كما تم اعتقال أحد زعمائها البارزين (الشيخ عبد الحي يوسف) بتهمة تجنيد وإرسال مقاتلين إلى الصومال. لكن الشيخ محمد عبد الكريم ينفي أن يكون ذلك هو الاتجاه العام للرابطة الشرعية، ويقول ربما يكون إرسال المقاتلين إلى الصومال مجرد عمل فردي يمارسه أحد الأعضاء، ولكن الرابطة لا ترى أن الصومال بحاجة إلى المجاهدين والمقاتلين، وإنما يحتاج إلى إعمال العقل بين الفصائل المتحاربة والاحتكام إلى شرع الله للصلح بينهم، وهو ما تسعى الحركة إليه من خلال وساطتها بين العديد من الفصائل المتناحرة(١١٦).

في حزيران/ يونيو ٢٠١١ ذكرت بعض المصادر في الخرطوم أن زعيم التيار «السروري» الشيخ محمد بن سرور زين العابدين قد زار الخرطوم سرّاً ـ ربما في شهر أيار/ مايو ٢٠١١ ـ وخرج من الخرطوم مثلما جاءها أيضاً بالغموض ذاته، ولم يخلف وراءه غير تكهنات وشائعات تتطاير هنا وهناك عن مغزى الزيارة وتوقيتها والظروف المحيطة بها، ولم تظهر أية نتائج لهذه الزيارة التي تعدّ الثالثة من نوعها إلى السودان. ففي صيف العام ١٩٩٥، احتضن فندق قصر الصداقة في الخرطوم بحري لقاءً سرياً جمع الشيخ محمد عبد الكريم، إمام وخطيب مسجد الكوثر في جدة بعد طرده وترحيله إلى السودان واستقراره في ضاحية الكلاكلة (جنوب الخرطوم) إلى جانب د. عبد الحي يوسف، إمام وخطيب مسجد محمد بن زايد في أبو ظبي، وهو أيضاً جاء مطروداً من دولة الإمارات العربية المتحدة، وكان منخرطاً وقتها في سلاح المدفعية برتبة عريف في الجيش، ومعهم الشيخ مدثر أحمد اسماعيل بعد طرده من مسجد جماعة أنصار السنّة في بورتسودان، حيث كان خطيب المركز الإسلامي للجماعة في حيّ الثورة في بورتسودان(١١٧).

---

(١١٥) المصدر نفسه.

(١١٦) المصدر نفسه.

(١١٧) موقع رماة الحدق السوداني (٧ حزيران/ يونيو ٢٠١٠).

كان اللقاء بغرض وضع اللبنات الأولى لتيار «السرورية». ولحق بالمجموعة أمير جماعة الإخوان المسلمين المنشقة حديثاً د. الحبر يوسف نور الدائم، والشيخ سليمان عثمان أبو نارو الذي حظي بوقت كبير لمجالسة مؤسس التيار «السروري» الشيخ زين العابدين الذي تم طرده من العربية السعودية على خلفية المواقف التي اتخذها في أعقاب حرب الخليج الثانية (١٩٩١) وتداعياتها التي قضت بإخراج فتوى شرعية تبيح ضرورة الاستعانة بالقوات الأجنبية لتحرير الكويت وحماية السعودية من تهديدات الرئيس العراقي صدام حسين، الأمر الذي وُوجه بثورة احتجاجية ومعارضة من قبل هذا التيار الذي اكتسح وسيطر على الشارع العربي والإسلامي، وتمكّن من قيادة ثورة (تصحيحية) كان مجملها وجود مواقف مناوئة للموقف الرسمي لعلماء السعودية، الأمر الذي خلق تناقضات أربكت الساحة السعودية. وكان من أهم ردود أفعالها طرد زعيم «السروريين» الشيخ محمد سرور بن نايف زين العابدين الذي استقر في برمنغهام، وأسس مركز دراسات السنّة الناشر لمجلة **السّنة** المناهضة لحكم العائلة المالكة في الرياض. فظهرت ثلاثة تيارات معارضة ضد النظام في السعودية، في مقدمتها تيار سياسي يقوده محمد المسعري الذي يطالب بضرورة إجراء إصلاحات شاملة في نظام الحكم؛ وتيار عسكري مصادم ممثل في زعيم تنظيم القاعدة أسامة بن لادن الذي بدأ بقيادة عملية التفجيرات وتنفيذ الهجمات المسلحة على المصالح والأهداف الغربية في السعودية؛ والتيار الثالث كان بزعامة محمد سرور زين العابدين، وكان يهدف إلى قيام ثورة ترتكز على تعبئة الشارع السعودي ومهاجمة الدعاة التقليديين ووصفهم بأنهم علماء يتبعون للسلطان[١١٨].

أما الزيارة الثانية للشيخ السروري إلى الخرطوم، فقد تمّت أيضاً في الخفاء خلال العام ٢٠٠١، أثناء تولي د. عصام البشير (من الإخوان المسلمين) لحقيبة وزارة الإرشاد والأوقاف. ودار الحديث عما يمكن أن يقدمه وزير الإخوان المسلمين لصالح الحركة السرورية التي تمددت في بلدان الخليج العربي والبلاد الغربية، وخاصة بريطانيا، حيث تكاثر أنصار ومؤيدو الشيخ سرور، وخاصة من الجنسيات الجزائرية والسورية والأردنية والسعودية[١١٩].

(١١٨) المصدر نفسه.

(١١٩) المصدر نفسه.

إلا أن الزيارة الأخطر التي أثارت جدلاً في الأوساط الإسلامية فهي التي حدثت عام ٢٠١١ حيث خرج الرجل من الخرطوم من دون أن تكون هناك أية نتائج لهذه الزيارة الغامضة وبرنامجها المصاحب لها واللقاءات التي جرت. وتردّد أنها تمّت ما بين برج الفاتح (فندق في شارع النيل في الخرطوم)، حيث مقر سكن الرجل وقاعة الشارقة (في جامعة الخرطوم)، وحي كافوري مركز الشيخ جبر آل ثاني الإسلامي وحي المهندسين في أم درمان، حيث المكان الرئيسي لمنظمة ذي النورين، صاحبة حق الامتياز في دعوة مؤسس التيار «السروري»[١٢٠].

ورغم التكتم الشديد على الزيارة، إلا أن ما تسرب يكشف أن عملية المراجعات التي جرت مؤخراً حول المدرسة السرورية والهجوم المكثف عليها من قبل خصومها من المدارس السلفية الأخرى، جعلها تلجأ إلى تقييم التجربة استعداداً للمرحلة المقبلة، وخاصة على مستوى الوجود السروري في السودان وأهمية الحفاظ عليه بعد فشل النموذج في كثير من بلدان الوطن العربي والعالم الإسلامي لتبقى التجربة السودانية هي آخر المكاسب للتيار «السروري» أو «تيار الصحوة»، بينما يطلق عليه الآخرون «خوارج العصر»، وخاصة المدرسة الألبانية في كل من اليمن والأردن والسعودية. ولعل زيارة محمد سرور إلى الخرطوم، عام ٢٠١١، جاءت بهدف قيادة التصحيح لخطوات هذا التيار بعد عملية جراحية أجراها الرجل عبر مراجعات اقتضاها وجوده في بريطانيا، التي شهدت عمليات عنف وتنفيذ هجمات على مواقع حيوية في لندن[١٢١].

يُقال إن الرجل جاء إلى الخرطوم تحت غطاء دبلوماسي كتكتيك تمويهي وعملية تعمية لتضليل خصوم السروريين الذين يقفون بالمرصاد ضد تيار الصحوة. وقد جرت محاولات لعقد لقاء يجمع زعيم السروريين زين العابدين بنائب رئيس الجمهورية، علي عثمان محمد طه، ولكن ظروف مؤسسة الرئاسة حالت دون إتمام اللقاء، فاكتفى منظمو الزيارة بمحاولة ترتيب اجتماع مع د. غازي صلاح الدين العتباني، وذلك بغرض تلطيف الأجواء جراء ما تداولته مجالس السلفيين عن انقسام وقع في أوساط الرابطة الشرعية، وتمسك نائب الرئيس الشيخ أبو نارو الذي أفتى بحرمة الانتخابات (التي جرت في عام ٢٠١٠) في مواجهة فريق كان يرغب في مساندة المؤتمر الوطني خلال معركة الانتخابات ضد الأحزاب

(١٢٠) المصدر نفسه.

(١٢١) المصدر نفسه.

السياسية، وخاصة العلمانيين والحركة الشعبية أو «تحالف جوبا»[١٢٢].

وكانت أهم مخرجات وتوصيات اجتماعات الخرطوم هي هجرة الغلو والتطرف عبر طريق ثالث يحافظ على الوجود السروري في البلاد الذي تمكّن من تأسيس قنوات فضائية، وإذاعات، وصحف، ومنظمات خيرية، وواجهات طلابية/ شبابية، ومجمّعات إسلامية، ومساجد، فضلاً عن الوجود على صعيد الإدارة في الجامعات السودانية، وهذا أمر يصعب التفريط فيه، الأمر الذي يضطرهم إلى مصالحة الواقع السوداني من جهة على المستوى الاجتماعي، ومصالحة النظام الحاكم من جهة أخرى، عبر إرسال رسائل بأنهم في كامل الجاهزية لمهادنته والانخراط في منظوماته، ما دام يوفر لهم الحماية وحرية التنظيم والحركة والدعوة. وتبقى الرسائل مهمة لجهة الطمأنة في الشارع السوداني الذي ما زالت آذانه تتردّد فيها فتوى الرابطة الشرعية بتكفير الحزب الشيوعي وقيادته، وإطلاق الأحكام الشرعية ضد الحركة الشعبية واتهامها بالكفر والزندقة، وخروج من ينضم إليها من الإسلام، بالإضافة إلى تكفير زعيم المؤتمر الشعبي د. حسن الترابي الذي تنعته هذه المجموعات بصفات تخرجه من الملة بسبب أفكاره واجتهاداته التجديدية. لكن ما زالت الذاكرة تحتفظ بوقائع يصعب نسيانها ممثلة في أحداث تفجيرات السلمة، واغتيال الموظف في المعونة الأمريكية غرانفيل، ومقتل العديد من المواطنين في منطقة كمبو ١٠ بالقرب من مدينة ود مدني، وقتل المصلين في عدد من المساجد[١٢٣] (كما سبقت الإشارة).

على أن الأهم من ذلك كله، ظهور مهدد قد يلاحق هذه المجموعات بما تمارسه من إقصاء وعزل لقوى إسلامية ودعوية عريقة في البلاد، لها عطاؤها وكسبها في ميدان العمل الدعوي، ومحاولة ضربها إما من خلال تجنيد كوادرها وإغرائهم بالمال للعمل لصالح التيار «السروري»، أو عبر تهميشهم بدعوى أنهم يضمنون سنداً حكومياً ودعماً معنوياً ولوجستياً يرتكزون عليه في مواجهة الجماعات الأخرى، مثل الإخوان المسلمين، والحركة الإسلامية (الكيان الخاص)[١٢٤]، وجماعة أنصار السنّة، وجمعية الكتاب والسنّة، وهيئة شؤون الأنصار وغيرها من التنظيمات العاملة في الحقل الإسلامي.

---

(١٢٢) المصدر نفسه.

(١٢٣) المصدر نفسه.

(١٢٤) من أبرز قادتها الشيخ عبد الجليل النذير الكاروري، داعية وخطيب مساجد متميزة في الخرطوم.

في شأن توصيف وتقييم السرورية في السودان، يقول الشيخ سليمان أبو نارو (من جماعة الإخوان المسلمين)، وهو وثيق الصلة بالمجموعة، إن السرورية «تيار جديد يرى أن الإخوان المسلمين فرّطوا في جانب العقيدة، وأن أنصار السنّة فرّطوا في العمل السياسي، ويريد التيار الجمع بين الأمرين. وإنها لفظة يراد بها الشنيع، وهي خرجت من بلاد الشرق، حيث لا مجال هناك لانتقاد الحكام»[١٢٥]. وهناك مَن يرى أن «أطروحة السلفيين لم تجد في السودان نصرة متمثلة في دولة، بينما وجدت الإخوانية تلك النصرة. وأصبح هناك فراغ لدى كل منهما. ومثلما هناك افتقار إلى نصرة السلفيين، هناك غياب نسبي لمساجد الإخوان. كل ذلك حرَّك كل طرف نحو الآخر، حيث يشارك التيار السلفي الآن (٢٠١١) في حكومة الإنقاذ الوطني (الجبهة الإسلامية سابقاً، المنشقة عن الإخوان المسلمين)[١٢٦]. كذلك يرى الشيخ مختار بدري (داعية منشق عن أنصار السنّة) أن السرورية في السودان تجمع بين السلفية والإخوانية، وهم سلفيون في عقيدتهم وحركيون في منهجهم. حتى الآن ليس لهم تنظيم ويعتمدون على المشايخ والمنابر، لكنهم أغنى جماعة وتربطهم علاقات بتجار السوق[١٢٧].

الملاحظ أن جماعة عبد الحي يوسف تشارك في الدولة (وظيفة تدريس في جامعة حكومية)، رغم رأيهم في الدولة بأنها تحكم بغير ما أنزل الله، ولكنهم يبرّرون مشاركتهم بمنافع دينية، مثل الحصول على منابر لدعوتهم، و«التغلغل في نظامها وتغييره من الداخل أو الانقلاب عليه إن تعذر ذلك وهم يكفِّرون الأنظمة عموماً»[١٢٨]. ويرى الشيخ سليمان أبو نارو «حقيقة السرورية تكفير مَن لم يحكم بما أنزل الله»[١٢٩]. ولقيادات المجموعة مساجد معروفة: لعبد الحي يوسف مسجد في حي الدوحة في الخرطوم، ولمحمد عبد الكريم مسجد في الجريف غرب (شرق الخرطوم)، ولمدثر أحمد إسماعيل مسجد في الحاج يوسف (الخرطوم بحري). ويرى البعض أن الأمر المزعج أنهم حوّلوا

---

(١٢٥) «عبد الحي يوسف: ظاهرة أم تيار؟ تحقيق،» **الخرطوم الجديدة**، العدد ٢٥ (حزيران/ يونيو ٢٠٠٥)، ص ١٠.

(١٢٦) الشيخ عبد النذير الكاروري (الحركة الإسلامية ـ الكيان الخاص) في حديث صحفي لمجلة: **الخرطوم الجديدة**، العدد ٢٥ (حزيران/ يونيو ٢٠٠٥)، ص ١٠.

(١٢٧) الشيخ سليمان أبو نارو، في: المصدر نفسه.

(١٢٨) المصدر نفسه.

(١٢٩) المصدر نفسه.

تلك المساجد والمنابر إلى أهداف سياسية. إنهم يعملون تحت غطاء مكافحة الشيعة واستغلال الأحداث لإزاحة كل من يقف في طريقهم[١٣٠].

يستبعد البعض أن تفجر هذه السرورية الأوضاع في السودان، وأن بعض قادتها، مثل محمد عبد الكريم، متطرف تجاه الدولة، وليس تجاه المجتمع. ويرى قيادي في أنصار السنّة، محمد أبو زيد مصطفى (وزير في حكومة البشير)، أنه ليس هناك مبرر لوجود مجموعة السرورية في السودان: فـ «الحركة الإخوانية نشأت بدافع خلو الساحة من الخلافة الإسلامية، وهذا هو مشروعها، وذلك هو شعارها، بينما كانت جماعة أنصار السنّة في السودان لتقويم التصوف ومحاربة البدع، كمبرر وجود، فما هو مبرر وجود جماعة عبد الحي؟»[١٣١]. لذلك يرى أن السرورية لا مبرر لوجودها في السودان وسرعان ما تذبل.

خاتمة

من هذه الخلفية التاريخية عن الحركات الإسلامية، يمكن استخلاص بعض الملاحظات العامة التالية:

١ ـ أن للحركات الإسلامية في السودان جهوداً مقدرة في الدعوة إلى الإسلام بشموله، والتحذير من العقائد الشركية من البدع والخرافات، وتبصير الناس بدينهم، ورفع الوعي الديني ونشر الثقافة الإسلامية.

٢ ـ من خلال نشرها للثقافة الإسلامية، ساعدت في تدعيم مرتكزات الهوية العربية ـ الإسلامية في السودان، ووحدت القبائل ضد الاستعمار، وعملت على تعزيز عناصر القومية وبلورة الوعي القومي، ورفدت الحركة الوطنية بقيادات مستنيرة.

٣ ـ لكن من سلبياتها أن بعض الحركات غرس في أنصاره التعصب الأعمى للتيار أو الجماعة التي ينتمي إليها، بحيث لا يرون خيراً سواها، ويكون تقويمهم للأشخاص والهيئات بحسب قربهم أو بعدهم من جماعتهم، والتشيع لآراء شيوخ الجماعة وقادتها، فالحق ما قالوا، والصواب ما رأوا.

٤ ـ من السلبيات أن هذه الجماعات لم تفلح في إقامة جسور حوار

(١٣٠) المصدر نفسه، ص ١٢.

(١٣١) مقابلة مع محمد أبو زيد مصطفى (أنصار السنة ووزير)، في: المصدر نفسه.

وتواصل بينها، وأحياناً تصيب بعضهم المحن، فلا يجد من الجماعة الأخرى ما يؤازرها.

٥ ـ الانقسامات التي وقعت أفقدت جماهير الشباب الثقة في كثير من الجماعات، وهذا يشكل تحدياً كبيراً لمستقبل معظم الجماعات والحركات الإسلامية في السودان.

٦ ـ حاولت الحركة الإسلامية في السودان ـ بقيادة الترابي ـ أن تشكل مركزاً لحركات الإسلام السياسي في الوطن العربي والعالم الإسلامي، فأصبحت الخرطوم مقراً لـ «المؤتمر الشعبي العربي الإسلامي» الذي اعتبره الغرب مركزاً لإيواء الإرهابيين ودعم الإرهاب الدولي، حيث استضاف عناصر من حزب الله، وحماس، واستقبل راشد الغنوشي وقيادات إسلامية من دول مختلفة وعناصر جهادية، مثل أسامة بن لادن الذي غادر السودان بعد ضغوط. وكان نتاج ذلك حظراً وحصاراً دولياً وعزلة إقليمية وعقوبات اقتصادية، وبالتالي ضائقة معيشية. وكان من نتاج ذلك ـ جزئياً ـ تراجع المشروع الحضاري للإنقاذ، وانقسام الحركة الإسلامية الحاكمة، وانفصال الجنوب.

من هذه الدراسة التاريخية المختصرة لمثل هذا الموضوع الكبير في قطر كبير مثل السودان، فيه تعدد في الملل والنحل والطرق الصوفية والأحزاب الإسلامية وغير الإسلامية، يمكن استنتاج بعض الخلاصات المهمة مثل:

أ ـ إن المجتمع السوداني يحكمه إسلام صوفي خرجت منه حركات جهادية/ ثورية ضد الاستعمار، وانبثقت عنه حركات تيار إسلامي حديث، وتعايشت معه جماعات سلفية معتدلة.

ب ـ تعرضت معظم الحركات الإسلامية الكبيرة والعريقة في السودان لانشقاقات، وهي انشقاقات غير جوهرية لم تنطلق من مبادئ، ولم تهدم الأسس التي تقوم عليها الحركة الأم، بل هي اختلافات سطحية، بعضها بسبب المنهج، وبعضها سياسي، من واقع طريقة التعامل مع النظام السياسي الحاكم؛ وبعضها صراع مراكز قوى ومصالح خاصة في السلطة (مثل انشقاق تيار الترابي عن الحركة الإسلامية التي يعبر عنها المؤتمر الوطني وتأسيسه لحزب المؤتمر الشعبي).

ج ـ إن هذه الانشاقاقات والانقسامات ـ غير الجوهرية ـ لم تصل إلى درجة الفجور في الخصومة أو العنف والاغتيالات السياسية وغيرها من سلوك

التطرف الذي يسود وسط بعض الجماعات الطائفية والدينية في دول أخرى من العالم في حالات الاختلاف والانشقاق.

د ـ من معطيات الواقع السوداني، ومن خلال قراءة موضوعية لتاريخ الحركات الإسلامية في السودان، يمكن للباحث أن يصل إلى نتيجة أو تنبوء باستبعاد حدوث أعمال عنف كبيرة بين الجماعات الإسلامية الرئيسية في السودان، فهي قد تربّت على احترام الآخر، واتسمت بأدب الخلاف في الإسلام، وأن ما وقع ـ أو ربما يقع ـ من حالات عنف تظل فردية واستثنائية ومعزولة لا تمسّ التربة والبيئة السلمية المسالمة لطبيعة الإسلام في السودان. فكل الحكومات السودانية فتحت المنابر الحرة للدعوة، ولكل التيارات، فالسلفي يتكلم، وكذلك الصوفي، فلا قمع ولا كبت للنشاط الدعوي والسياسي للجماعات الدينية المختلفة، ذلك لأن الملاحظ أن الجماعات الدينية في السودان كأنما لديها «ميثاق شرف» أو ميثاق أخلاق غير مكتوب، فيردّدون بعض المقولات التي يؤمنون بها كأرضية مشتركة، كقولهم: «إننا نلتقي بوصفنا أهل القبلة»، ويؤمنون في هذا السياق ببعض الشعارات، مثل: «فلنتعاون على ما اتفقنا عليه، ويعذر بعضنا البعض في ما اختلفنا فيه».

هـ ـ من الأرجح أن تعود بعض الأجزاء المنشقة من الحركات إلى الحركة الأم، فمثلاً الانشقاق في وسط أنصار السنّة سببه الاختلاف حول المشاركة في الحكومة أو عدمها؛ وقد بدأت عناصر من جماعة الترابي تعود إلى التيار الأم، وقد ينتهي هذا الفرع المنشق بوفاة الترابي أو ربما قبل ذلك.

و ـ يحتاج المشروع الإسلامي إلى مراجعة، حيث عانت الحركات الإسلامية التناقض بين الفكر والعمل والنظر والتطبيق. كما تعاني ضعف المشروع التصوري المستقبلي، حيث انشغلت الحركات الإسلامية في يومياتها عن التفكير المنهجي ذي المدى البعيد ـ الاستراتيجي، وضعفت علاقتها بالتنظيم العالمي للإخوان المسلمين.

ز ـ كذلك عليها أن تراجع آليات عملها ـ خاصة الحركة التي في السلطة ـ وتعزز مبدأ الشورى والديمقراطية والحوار وقبول الآخر والاقتراب من الجماهير، واضعة في الاعتبار المتغيّرات الإقليمية من ثورات وتحولات كبرى في المنطقة. كما عليها تطوير بنى اجتماعية واقتصادية وسياسية تستجيب لمتطلبات المرحلة، وتلبّي طموحات التغيير.