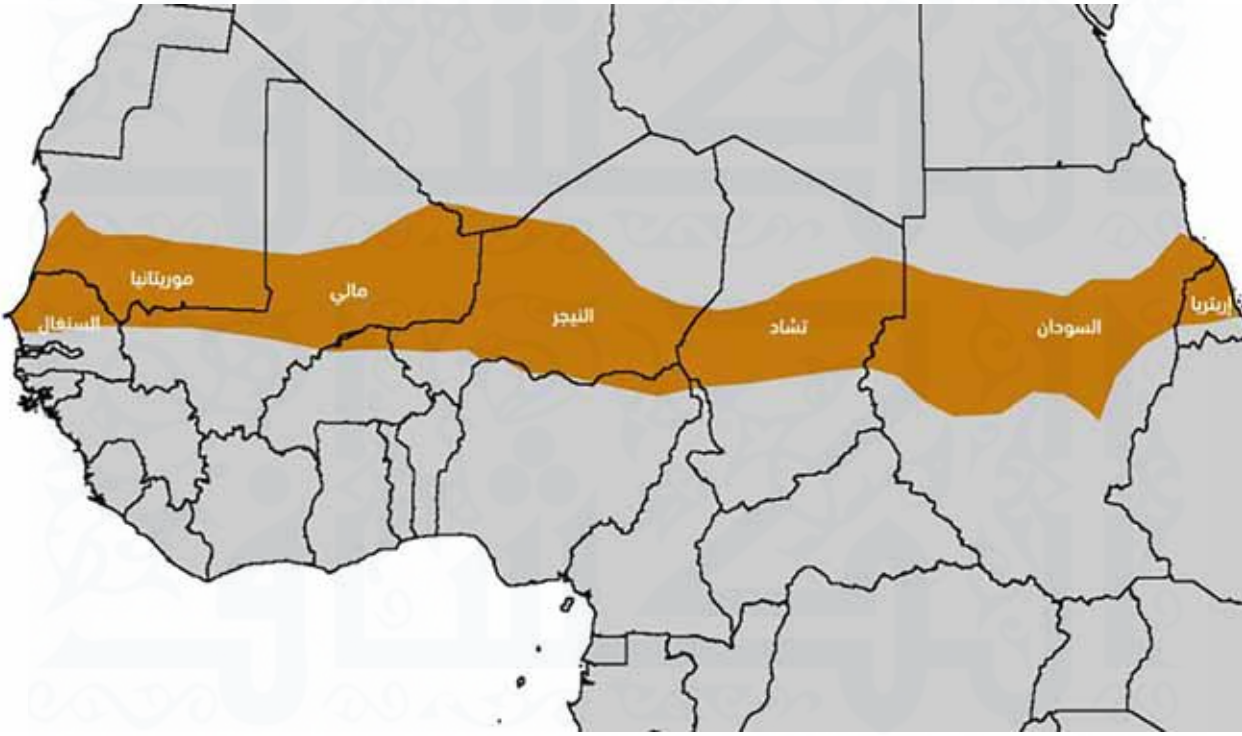

جدل الديني والسياسي.. وإشكالية بناء الدولة الحديثة في الساحل الإفريقي

أ. مصطفى انجاي

مديـر مركـز البحـوث والدراسـات الإفريقيـة
(مبدأ)، وأستاذ سابق بجامعة الساحل

تتعرّض المجتمعات الإفريقية، منذ انطلاق حقبة الاستعمار، لمشاريع التحديـث التـي تتبنّـى العلمانيـة، كمـا صـاغتها الأدبيـات الفلسفية والسياسية الغربية، بوصفها مطلباً أساسيّاً لبناء الدولة الحديثة، حيث عملت القوى الإمبريالية على تصـديرها إلى المجتمعات الخاضـعة لنفوذها، في زمن الاستعمار وبعده وإلى الآن.

وبرغم صعوبة طرح تعريف لمصطلح العلمانية يحظى بالإجماع؛ فإنّ هناك مقداراً من المفهوم يُمكن أن نُطلق عليه «المعنى الأدنى»، تتوافق عليه غالبية التعريفات المقترحة لتحديد المفهوم، وهو: «تحييد الدين عن السياسة»؛ أي فَصْل السلطة السياسية – بناءً وممارسةً – عن تأثير السلطة الدينية.

وقد اصطدم مسار بناء الدولة الحديثة – على أسس علمانية – بإفريقيا بمعضلة أساسية، هي تحييد القبيلة والعقيدة عن العمل السياسي كما استقرّ عليها الأمر في الأدبيات الغربية المنتجة لمفهوم العلمانية، فبعد كلّ هذه السنوات الطويلة من نشأة الدولة الحديثة على الأسس العلمانية في إفريقيا؛ لم تستطع العلمانية أن تعزل القبيلة والعقيدة، فلا تزال القبيلة والعقيدة مؤسستَيْن محوريتَيْن تلعبان دَوْراً رئيساً في توجيه السلطة السياسية وتدبير الشأن العام، ما يجعل هذا النموذج العلماني للدولة موضع مساءلة ونقد على مستوى جدواها وملاءمتها للخصوصيات المحلّية الإفريقية.

الساحل الإفريقي: من الجغرافيا إلى الجيو- بوليتيك:

لعلّ أوّل إشكال يعترض الباحث هنا مرتبطٌ بوضع حدٍّ للمنطقة المشار إليها بالساحل الإفريقي، وهل هناك خصائص جغرافية اجتماعية سياسية تطبع المنطقة؛ بحيث تسمح مجتمعة بوصفها وِحدة وكتلة متجانسة؟

مصطلح الساحل:

«الساحل»Sahel : كلمة ذات أصول عربية تعني الشاطئ، أي اليابسُ المجاور للبحر أو النهر، وقد ورد استخدام كلمة «الساحل» في الكتابات التاريخية المحلّية، مثل (تاريخ

الإدارة الاستعمارية اتبعت سياستَيْن في التعامل مع السلطة الدينية الإفريقية المحلّية: سياسة الاستيعاب والاحتضان، وسياسة التضييق والقمع

الفتّاش) و (تاريخ السودان)، وكانوا يقصدون بها أساساً المناطق المتاخمة لمدينة: (غاو، وتنبكتو، وجنّى)، لوقوعها على شاطئ نهر النيجر، والاستعمال المتكرّر لمصطلح «الساحل» في الكتابَيْن مؤشّرٌ على وعي باصطلاحيته عندهم، وإنْ كان القطع بذلك يحتاج إلى دراسات مصطلحية متعدّدة.

على أنّ الأصول العربية لمصطلح «الساحل» يضع التفسير السابق موضع تساؤل؛ لأنّ الاستخدام العربي للمصطلح مرتبطٌ ارتباطاً وثيقاً بالصحراء، حيث كان الجغرافيون العرب يُطلقون المصطلح على المناطق الكائنة في الحدود الجنوبية للصحراء الكبرى، التي تمتدّ من المحيط الأطلنطي غرباً إلى البحر الأحمر شرقاً، فعدم وجود نهر أو بحر يفصل بين الضفّة الجنوبية والضفّة الشمالية للصحراء الكبرى يجعل إطلاق «الساحل» على المنطقة غير وجيه جغرافيّاً ولغويّاً.

ولعلّ ذلك هو ما حدَا ببعض الباحثين إلى اعتبار أصل الاسم هو: «السهل»، وجمعه: «سهول»، وهو الأرض المستقيمة السطح، أي التي لا هضاب ولا جبال ولا منخفضات فيها.

ويذهب أصحاب هذا الرأي إلى أنّ الرحّالة الأوروبيين استخدموا مصطلح «السهل»– الذي

كان يطلقه المحلّيون والجغرافيون العرب على المنطقة- في لغاتهم دون ترجمة، فأصبح لديهم هكذا: «sahel»، فظنّ بعض النّاس أنّ أصل اللفظ هو «الساحل»، بوضع الحاء بدلاً من حرف h، بعد نقله من الكتابات الأوروبية.

ظهور المعنى الجيو - سياسيّ للساحل:

وقد بدأ مصطلح «الساحل» يتّخذ معنى جيو - سياسيّ بعد موجة المجاعة التي ضربت كلاً من السنغال وموريتانيا ومالي وفولتا العليا (بوركينافاسو حاليّاً) والنيجر وتشاد، فأصبح «الساحل» في المخيلة الدولية يفقد دلالته الجيو - تاريخية، ويحمل بُعداً جيو- سياسيّاً، بوصفه مجموعة دول فقيرة متخلّفة، تعاني التصحّر والجفاف والمجاعة وسوء التغذية.

وقد شاركت دول المنطقة نفسها في صناعة هذه الصورة، حيث بادرت بإنشاء اللجنة المشتركة بين الدول لمحاربة التصحّر في الساحل Comité inter-États de lutte contre la sécheresse au Sahel -CILSS، وذلك في عام ١٩٧٣م لهدف تحريك وتنسيق الجهود الدولية في التصدّي للمجاعة، وقد ضمّت اللجنة في البداية: (موريتانيا والسنغال ومالي وفولتا العليا والنيجر وتشاد)، ثمّ انضافت إليها فيما بعد دولٌ كثيرة، منها: (غامبيا وتوغو وبنين وكوت ديفوار (ساحل العاج) والرأس الأخضر).

وبعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١م، وصعود ما يُعرف اليوم باسم: «الإرهاب الدولي»، بدأت منطقة الساحل تأخذ معنىً جيو - سياسيّاً آخر، خصوصاً بعد إنشاء جماعة «القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي» المتولّدة من رحم «الجماعة السلفية للدعوة والجهاد» الجزائرية، فمنذ نشأة هذه الجماعة المسلحة وغيرها، وتمركز نطاق عملياتها في منطقة الساحل، أصبح المفهوم المتبادر إلى الذهن لمصطلح «الساحل» هو النطاق الجغرافي الذي تتمركز فيه عمليات الجماعات المسلحة وعصابات المافيا والتهريب، ولذا أصبح المفهوم ديناميكيّاً مواكباً لاتّساع عمليات هذه الجماعات.

ففي ٢٠١٣م مثلاً؛ ظهرت المناطق الجنوبية لنيجيريا وكاميرون وإفريقيا الوسطى في خرائط وزارة الخارجية الفرنسية كمناطق «ساحلية»، «لا يُنصح المواطنون الفرنسيون بالوجود فيها»، في حين لم تكن هذه الخرائط تشمل قبل التاريخ المذكور إلاّ مناطق من مالي وبوركينافاسو وموريتانيا والنيجر وتشاد[1]، ما يعني أنّ لعامل العنف الديني دَوْراً كبيراً في تحديد المفهوم.

هذا المعنى الجيو - سياسيّ هو المقصود في استعمالاتنا لـ «الساحل الإفريقي» في هذه المقالة، وإنْ كان تحليلنا سيتمحور حول كلٍّ من دولة: (مالي، والسنغال، والنيجر، وموريتانيا، ونيجيريا)؛ لقوّة إشكالية العلاقة بين الديني والسياسي فيها؛ أكثر من غيرها.

علاقة الديني بالسياسي في «الأديان الساحلية»[2]:

إنّ فَهْم الصراع الراهن بين السلطة الدينية والسلطة السياسية في الدولة الحديثة-

(١) Bonnecase Vincent, Brachet Julien, «Les « crises sahéliennes entre perceptions locales et gestions internationales», Politique africaine (N° 130), p. 7) 2013/2-12.

(٢) المقصود بالأديان الساحلية هنا هو: الديانات الثلاث الأكثر انتشاراً في المنطقة، وهي: الإسلام، والمسيحية، والديانات الإفريقية التقليدية، وهناك فرقٌ كبيرٌ بين الدول في نِسب اعتناق هذه الأديان، ففي موريتانيا نسبة المسلمين ١٠٠٪، أمّا في النيجر ومالي والسنغال: فتتجاوز نِسبة المسلمين ٩٠٪، في حين تتروح نسبة المسلمين في كلٍّ من نيجيريا وتشاد بين ٥٠٪ و ٦٠٪.

بمفهومهـــا العلماني- بالمنطقـــة لا يمكن إلاّ بإدراك موقف هذه الأديان نفسها من العملية السياســـية، سواء في عقائدها التأسيسية، أو في طريقة تشكّلها في التجربة التاريخية.

ولئـــن كان للديانات الإفريقيـــة التقليدية السبقُ التاريخيّ في منطقة الساحل الإفريقي؛ فإنّ دَوْرها اليوم في بناء الإنسان وتوجيه سلوكه العام أقلّ كثيراً من الديانتَيْن السماويتَيْن اللتَيْن تنتظمان في سلكهما الغالبية الساحقة لسكّان المنطقة، وهما الإسلام والمسيحية.

أ – المسيحية:

– من الناحية العقدية: تُقدّم المســـيحية نفســـها بوصفها تجربـــةً روحيـــةً فرديةً من أجل الخـــلاص، ولذا يذهب كثيـــرون إلى أنّ المسيحية تقيم فصلاً بين الديني والسياسي، ويتجسّد هذا الاعتقاد بشكلٍ جلّيٍّ في المقولة المنسوبة للمسيح – عليه السلام-: «أعطوا ما لقيصر لقيصر، وما لله لله».

– وفي التجربة التاريخية: فالأمر مختلف، حيـــث تميّـــزت الفتـــرة الكائنة بيـــن اعتناق الإمبراطورية الرومانية للمســـيحية في القرن الرابع الميلادي، حتى فترة الثورة الفرنســـية في القرن الثامن عشر الميلادي، بحضورٍ قويٍّ للسلطة المسيحية في السياسة وإدارة الشأن العام[1].

ب – أمّا الإسلام:

– مـــن الناحيـــة العقدية: فـــإنّ نصوصه التأسيســـية (القرآن والحديث) لا تفصل بين ما هو ديني ودنيـــوي، بل أكثر من ذلك: فإنّها تطرح رؤية عامّة ومبادئ توجيهية تسري على كلّ حيـــاة الفرد والمجتمع، ولـــذا فإنّ القرآن والســـنّة مشـــتملان على نصوصٍ كثيرةٍ توجّه حياة الأمة المســـلمة في الاجتماع والسياسة والأحوال الشخصية.

– وفي التجربة التاريخية: شكّل الإسلام دائماً مرجعيةً فكريةً وأخلاقيةً وتشريعية للفعل السياسي؛ في كلّ مناطق نفوذه التاريخية في الشرق الأوسط وآسيا وإفريقيا وأوروبا.

الديني والسياسي وأشكال التفاعل في الدولة العلمانية الحديثة- الحالة الإسلامية نموذجاً-:

١ – المسالمة أو المواجهة الناعمة:

إنّ تحليـــل العلاقة بين الدولـــة العلمانية والســـلطة الدينية فـــي المنطقـــة منذ فترة الاستعمار؛ يُنبئ بأنّ الدولة تيقّنت بأنّ نفوذها الاجتماعي ورأســـمالها الشعبي؛ لا يسمحان لها بمواجهة المؤسسة الإسلامية ذات الجذور العميقـــة، العائدة إلى فتـــرة الإمبراطوريات والممالـــك الإســـلامية، والتي بقيـــت، برغم انهزامها العســـكري أمام الترسانة العسكرية الاستعمارية، تتمتّع بسلطةٍ معنويةٍ هائلة قادرة على التعبئة الاجتماعيـــةً وتحريك الجماهير ضدّ المشروع الاستعماري.

هذا الواقع دفع الســـلطات الاســـتعمارية إلى تبنّي مقاربة براغماتية؛ من خلال محاولة احتضـــان المؤسســـة الدينيـــة، ودفعها على العمل على إضفاء الشـــرعية على المشـــروع الاســـتعماري، أو علـــى الأقلّ ضمـــان عدم الثورة علـــى المصالح الاســـتعمارية، ويُمكن اعتبار المستشرق الفرنسي بول مارتي رئيس مصلحة الشؤون الإسلامية في إفريقيا الغربية الفرنسية أحد أكبر مهندســـي هذه المقاربة البراغماتيـــة[2]، فقد مكّنته خبرته الواســـعة

(١) انظر: مقالة تأملات في العلاقة بين السياسة والشريعة في التجربة الإسلامية الوسيطة، رضوان السيّد، ص ١.

(٢) Le contrat social sénégalais a l'épreuve,

بالمنطقة، ودراساته المتعدّدة حول ما يسمّيه هو نفسه: «الإسلام الأسود»، من تصميم سياسةٍ قائمةٍ على فرض تعاقدٍ اجتماعيٍّ مع المؤسسة الدينية؛ مقابل السماح لها بهامشٍ من الحريّة في ممارسة شعائرها الدينية، وتوسيع نفوذها الاجتماعي فيما لا يتعارض مع المصالح الاستعمارية.

وقد قبلت المؤسسة الدينية- في عمومها- بهذه الهدنة الاستعمارية؛ لتيقّنها بالعجز عن الدخول في المواجهة العسكرية مع القوّة الاستعمارية التي كانت عُدّتها العسكرية تضمن لها النصر المحقّق، ولذا اختارت مسالك أخرى للمقاومة والجهاد، عن طريق: التربية الروحية، ونشر التعليم الديني، والإفتاء، والحسبة، والرقابة الدينية على المجتمع، ومن أهمّ القيادات الدينية الذين سلكوا هذا المسلك: الشيخ الحاج مالك سي، والشيخ سيدُ نور تال بالسنغال، والشيخ سعد بوه بموريتانيا.

ويعدّ ترك الإدارة الاستعمارية للقضاء الشرعي هامشاً كبيراً في حلّ النزاعات الاجتماعية، خصوصاً في مجال الأحوال الشخصية، من أهمّ تنازلات الإدارة الاستعمارية للمؤسسة الدينية في الحقل السياسي، وقد كان هذا التنازل مدفوعاً بالطلب المُلحّ من الشعوب المحلّية باعتماد منظومة الإسلام في القضاء في نزاعاتهم المتّصلة بالزواج والطلاق والميراث والوصايا، يشير بول مارتي مثلاً إلى أنّ سكّان مدينة «سين لوي» السنغالية تقدّموا إلى الإدارة الاستعمارية منذ سنة ١٨٣٢م بطلب جعل القضاء المتعلّق بالأحوال الشخصية ملتزماً «بمقتضيات القرآن»[١]، وهذا الطلب لم يتجسّد عملياً إلاّ في ١٨٥٧م، في فترة الحاكم الفرنسي «فيدريب»، بمرسوم ٢٠ مايو ١٨٣٢م، ثمّ بموجب مرسوم ١٩٠٦م، تمّ إنشاء محاكم إسلامية في الحواضر السنغالية الثلاث، وهي: دكار Dakar، وسين لوي Saint-Louis، وريفيسك Rufisque، كما تمّ بموجب المرسوم نفسه إنشاء محكمة إسلامية في: كاي Kayesبمنطقة السنغال العليا والنيجر Le Haut Sénégal et Niger [٢] (مالي الحالية)[٣].

كما نجد في إنشاء الإدارة الاستعمارية لما يسمّى اصطلاحاً: «المدارس» Medersa ؛ أيّ المؤسسات التعليمية الإسلامية التي تدرّس اللغة والثقافة الفرنسية، بالإضافة إلى العلوم الشرعية، نموذجاً آخر من نماذج السياسة البراغماتية التي اتبعتها الإدارة الاستعمارية، من أجل احتضان السلطات الدينية وتكريسها في خدمة المصالح الاستعمارية[٤]، وقد أُنشئت

(١) Donal Cruise O'Brien, p 10, revue politique africaine, N45, Mars 1992.

(١) Etudes sur l'islam au Sénégal, Paul Marty, Tome III, p208, Maison Ernest, Leroux Editeur, Paris 1917

(٢) السنغال العليا والنيجر: مستعمرة فرنسية قديمة، أُنشئت ١٩٠٤م، وكانت تشمل ذلك الوقت دولة: مالي وبوركينافاسو وأجزاء من النيجر الحالية، وكانت مدينة باماكو عاصمتها، ثمّ سحبت منها الإدارة الاستعمارية فولتا العليا ١٩١٩م، والنيجر ١٩١٢م، فتبقت الأراضي الشاملة لمالي الحالية فقط، ثمّ أخذت المستعمرة اسم: (السودان الفرنسي) نهاية ١٩٢٠م، واسم: (جمهورية مالي) بعد الاستقلال ١٩٦٠م.

(٣) Etudes sur l'islam et les tributs du Soudan, Paul Marty, Tome IV, P 42, Maison Ernest, Leroux, Paris 1920.

(٤) للوقوف على استراتيجيات الإدارة الاستعمارية في احتضان المؤسسة الدينية من مدخل التعليم انظر مقالنا: التعليم الإسلامي والتعليم العلماني في غرب إفريقيا.. صراع الهويّة وإشكالية بناء نموذج الإنسان الجيّد، بموقع مركز البحوث والدراسات الإفريقية www.mabdaa.fr.

هذه المدارس فـــي كلّ الحواضر الحيوية في المنطقة، في: (دكار و سين لوي) بالسنغال، و (جنّى و تنبكتو) بالسنغال العليا والنيجر (مالي الحالية)، و (بوتلميت) بموريتانيا.

تجدر الإشارة إلى أنّه برغم كون المداهنة هي الطابع العام لعلاقة الإدارة الاســـتعمارية مع الســـلطة الإسلامية، فإنّها كانت على حذرٍ كبيرٍ من نشـــوء أيّ تيّار مناقـــضٍ لمصالحها السياســـية، ولذا فقد قامت بتشديد الرقابة على كلّ التيارات الإسلامية المشتبه بها، كما قامت بقمع كلّ الحركات المعارضة لتوجّهاتها، والأرشـــيف الاستعماري مليء بالوثائق المهمّة التي تسلّط الضوء على الرقابة التي فرضتها الإدارة الاستعمارية على المؤسسات الإسلامية من أجل التحكّم والسيطرة عليها، ومنع حدوث أيّ ثورة من داخلها.

كما تجدر الإشـــارة هنا إلى: المضايقات التي لحقت بعض الجماعات الإســـلامية من السلطات الاستعمارية لعدم خضوعها الكامل للإرادة الاســـتعمارية، كما هـــو الحال لخادم الرسول أحمد بمبا امباكي بالسنغال، والشيخ حماه الله بالسودان الفرنسي (مالي الحالية)، والشيخ ماء العينين بموريتانيا وجنوب المغرب.

والموقف القمعي نفسه يمكن أن نلاحظه فـــي تعامـــلات الإدارة الاســـتعمارية الحذرة مع الاتحاد الثقافي الإســـلامي، الذي أنشأه (التيّار الإســـلامي الإصلاحي) بقيادة الشيخ تـــوري ١٩٥٣م بدكار، مع فروعـــه في كلٍّ من السودان الفرنســـي (مالي اليوم)، وموريتانيا، وكوت ديفوار (ســـاحل العـــاج)، وفولتا العليا (بوركينا فاســـو اليوم)، فقـــد راقبت الإدارة الاســـتعمارية حركات هذا التيّار وأنشطته عن كثب، كما أغلقت الكثير من المدارس العربية الحديثة التي أنشأها أتباعه، وساندت القوى الدينية التقليدية التي دخلت في حرب ضروس ضدّهم.

يقف الإسلام الرسمي المعتدل، وغالبية الأمّة المؤمنة، في خطٍّ معارضٍ ومناهضٍ للتطرف الديني

لكلّ ما ســـبق؛ يمكن أن نقـــول: إنّ الإدارة الاســـتعمارية اتبعت سياستَيْن في التعامل مع السلطة الدينية المحلّية:

١ - سياســـة الاســـتيعاب والاحتضـــان: للحركات والجماعات الدينية الخاضعة للإرادة الاستعمارية.

٢ - سياســـة التضييق والقمع: للحركات والجماعات الدينية المعارضة، أو المشتبه بها في معارضة السلطة الاستعمارية.

ولقد حافظت دول المنطقة بعد استقلالها على هذه العلاقة البراغماتية مع المؤسســـة الدينية؛ برغـــم إعلانها مبـــدأ العلمانية في دساتيرها[1]؛ لوعيٍ منها بأنّ النموذج الفرنسي للعلمانيـــة غير قابلٍ للتطبيق في مجتمعٍ ولاؤه للدين أقوى من كلّ ولاءاته الأخرى.

(١) تبنّت كلّ دُول المنطقة مبدأ العلمانية في دساتيرها ما عدا الجمهورية الإسلامية الموريتانية، ولا تزال العلمانية مقرّرة إلى يومنا هذا في دساتير هذه الدول، انظر: المادّة ١ من الدستور السنغالي ٢٠٠١م، والمادّة ٣١ من الدستور البوركينابي ١٩٩١م، والمـادّة ١ من الدستور التشادي ١٩٩١م، والمادة ٣ من الدستور النيجري ٢٠١٠م، المادّة ٢٥ من الدستور المالي ١٩٩٢م.

بعد الاستقلال؛ لم تعد هناك حركات وجماعات دينية في المنطقة تعارض مشروع الدولة الحديثة بمعناه العام، فلم يكن هناك عمليّاً - على الأقلّ - إنكارٌ للطابع القُطري للدول الناتجة من مؤتمر برلين ١٨٨٤م، كما لم يكن هناك نزوعٌ إلى الانقلاب على السلطة السياسية القائمة بمسوّغات دينية، ولذا لم يكن هناك في دولةٍ مثل السنغال - تتجاوز نسبة المسلمين فيها ٩٠٪ - اعتراضٌ ظاهر من القيادات الإسلامية على تولّي رجل مسيحي لرئاسة الدولة ليوبول سيدار سنغور لمدّة عشرين سنة، بل كان أكثر من ذلك يتمتّع بدعم كبيرٍ من بعض القيادات الإسلامية؛ حتّى في الأزمة السياسية الحرجة التي نشأت بينه وبين رئيس وزرائه المسلم محمد جاه سنة ١٩٦٢م.

لقد وعت النخبة السياسية الجديدة - كما في الفترة الاستعمارية - بأنّ الرأسمال الشعبي الذي تتمتّع به القيادات الدينية مَوْرِدٌ سياسيٌّ، يمكن توظيفه في توطيد شرعية الأنظمة القائمة وبرامجها وخياراتها السياسية، كما يمكن كذلك الاستعانة به في كسب أصوات «المسلمين» في الانتخابات السياسية.

وفي المُقابل؛ وعت المؤسسات الدينية هي الأخرى بأنّ قوّة تمثيلها الجماهيرية، وقدرتها على التعبئة الاجتماعية، تسمح لها بالتموقع بوصفها قوّة اجتماعية قادرة على التأثير في مسرح الأحداث، ولذا فقد عملت هي الأخرى على تطوير آليات مختلفة للفعل السياسي داخل الحدود التقليدية وخارجها للحقل السياسي:

ففي المجال غير السياسي مثلاً: برزت المؤسسات الدينية قوّةً مدنيةً كبيرة، ذات تأثيرٍ اجتماعيٍّ كبيرٍ، من خلال منظماتها غير الحكومية، وجمعياتها المنظمة، ومساجدها المنتشرة، ومدارسها وجامعاتها الدينية، وإذاعاتها وقنواتها القويّة التي تشارك مجتمعة؛ فيما يُمكن تسميته: «تعميم الدين» أو «تديين المجال العام».

أمّا في المجال السياسي: فقد برزت المؤسسات الدينية بوصفها قوة ضغطٍ سياسيٍّ لا يُمكن تجاهلها في القضايا الراهنة المتّصلة بمصير الدولة والأمّة، ونشير هنا إلى جملة من القضايا كانت فيها المؤسسة الدينية قوّة احتجاجية ضدّ التوجّه العلماني داخل الدولة، ونجحت في بعضها فعلاً في دفع النخبة المهيمنة على الدولة على تقديم تنازلات مناقضة لمبادئهم العلمانية:

١ - في نيجيريا: لعلّ تبنّي اثنتي عشرة ولاية نيجيرية تطبيق الشريعة الإسلامية أهمّ ما يمكن ذكره هنا، وقد بدأت موجة تبنّي الشريعة الإسلامية في نيجيريا في سنة ٢٠٠٠م بولاية زنفرا Zamfara، ثمّ أخذت طريقها إلى غيرها من الولايات الشمالية، مثل ولاية كانو، وبرنو، وسوكوتو...، هذا برغم أنّ الدستور الفيدرالي النيجيري ينصّ على مبدأ العلمانية وفصل الدين عن الدولة.

٢ - في السنغال: الحضور القويّ للسلطة الإسلامية في السنغال في الجدل السياسي حول قوانين تنظيم الأسرة، ففي ١٩٧١م، أثناء التحضير لمشروع أوّل قانون أسرة في السنغال، تقدّم بعض القيادات الدينية في البلد إلى الرئيس سنغور بمقترح قانون إسلاميٍّ لتنظيم الأسرة، والأمر نفسه حدث في ٢٠٠٢م عندما قدّمت اللجنة الإسلامية لإصلاح مدونة الأسرة في السنغال CIRCOF إلى الرئيس عبد الله واد بمقترح قانون إسلاميٍّ يطبّق على المسلمين، كما يمكن الإشارة هنا إلى الجدل الحادّ الذي شاركت فيه القوى الدينية

بخصوص قانون المساواة المطلقة بين الرجال والنساء La loi sur la parité absolue Homme-Femme، واستئناف هذا الجدل حول القانون نفسه عام ٢٠١٤م؛ عندما قدّمت مدينة طوبى (العاصمة الروحية للطريقة المريدية) لائحةً خاليةً من النساء؛ في مخالفةٍ صريحةٍ لمقتضيات قانون المساواة المطلقة بين الجنسين.

٣ – في مالي: يمكن أن نشير هنا إلى إلغاء مسابقة ملكة الجمال ١٩٩٩م؛ بطلبٍ من بعض الحركات الإسلامية، وإلى المظاهرة ضدّ فتح البارات والمراقص الليلة خلال أيام رمضان سنة ١٩٩٩[١]، وقد اكتسبت الجمعيات الإسلامية المالية، مثل: المجلس الأعلى الإسلامي، وجمعية أنصار الدين، واتحاد الشباب المسلم، والاتحاد الوطني للمرأة المسلمة...، خبرةً متراكمة كبيرةً في الاحتجاج السياسي، مكّنتها من النجاح في دفع السلطات السياسية إلى التراجع عن مشروع قانون الأسرة والأحوال الشخصية؛ بفضل قدرتها الكبيرة على التعبئة الاجتماعية، وذلك سنة ٢٠٠٩م، حيث اضطرّ رئيس الدولة حينئذ آمادو تماني توري إلى إرجاع المشروع إلى البرلمان للمراجعة من أجل إخراج صيغة مُرضية للشارع، فاعتُمدت النسخة الأخيرة ٢٠١٢م بعد أخذها بالاعتبار مطالب الجمعيات الإسلامية[٢]، كما يمكن الإشارة هنا إلى إنشاء وزارة الشؤون الدينية في مالي ٢٠١٢م استجابةً لرغبة الجمعيات الإسلامية برغم المعارضة الشرسة من التيّار العلماني المتطرّف في الدولة.

هذا العرض البانورامي لمسار جدل الديني والسياسي في المنطقة؛ ينبئ بأنّ هناك نوعاً من التوافق على النمط الحداثي للدولة؛ برغم وجود نوع من الشدّ والجذب بين النخب السياسية المختلفة، ومن ضمنها النخبة الإسلامية، على جملةٍ من القضايا الجزئية التي يحاول فيها كلّ طرفٍ دفع الآخر إلى تقديم تنازلات؛ مع اعترافٍ صريح أو ضمنيٍّ بوجود الآخر كقوّة اجتماعية تمارس دَوْراً في تشكيل المجتمع وتدبير الشأن العام.

ونظرة في آليات الاحتجاج السياسي التي تستخدمها الجمعيات الإسلامية في التعبئة الاجتماعية ضدّ بعض المشاريع العلمانية، تسلّط الضوء على اندماجها في الحراك السياسي بصورته المعاصرة؛ لأنّ هذه الآليات في الغالب من إفرازات الدولة الحديثة، مثل: عقد المؤتمرات الصحافية، وتنظيم المسيرات والاحتجاجات والمظاهرات.

٢ – العداء، أو المواجهة المفتوحة:

على هامش الإسلام الرسمي الذي ربطته مع السلطة العلمانية السياسية علاقات مهادنة متبادلة؛ فإنّ هناك عدداً من التوجّهات الإسلامية اتّخذت مسار إنكار شرعية السلطة السياسية العلمانية القائمة، وطرحت رؤى وأنساقاً ومشاريع سياسية بديلة أحدثت قطيعة إبستمولوجية تامّة مع الدولة الحداثية ومشروعها العلماني الذي يُعتبر في تصوّرها ميراثاً استعمارياً مفروضاً من الخارج، يجب الانقلاب عليه استكمالاً لمشروع الاستقلال.

وقد اتخذت هذه الدينامية مسارَيْن اثنين كالآتي:

(١) انظر: Emergence de la religion dans la rue au Mali et laïcité de la république, Dr Ahmed Boly http://mabdaa.fr/

(٢) عن تفاصيل أكثر حول المدوّنة ارجع إلى مقالة: «مدونة الأشخاص والأسرة في مالي: أي آفاق للمقاربة التشاركية»، سعيد دغونا www.mabdaa.fr

المسار الأول: الانكفاء على الذات، ورفض التجاوب والانخراط في مشاريع الدولة الحديثة:

وذلك على المستويات السياسية والاجتماعية والفكرية والثقافية كافّة، وهذا المسار لا يطرح بالضرورة رؤية سياسية مفصّلة ومتكاملة يسعى أصحابها إلى تجسيدها في الواقع؛ بقدر ما هو حركة مقاومة وممانعة ثقافية من خارج السلطة القائمة، هدفها التصدّي لعلمنة سلوك ووجدان الفرد/المواطن في الدولة الحديثة، وهذا المسار يمكن أن نلاحظه في:

١ – المواقف الفردية أو الجماعية الضيّقة النطاق: التي تعزف عن السياسة ومؤسساتها المختلفة بحجّة «نجاستها» و «دناستها» جملةً وتفصيلاً، وتتبنى موقف الاعتزال، مدفوعة سيكولوجيّاً بمعارضة السياسات العلمانية التي أنتجت مجتمعاً غير ديني، لا أخلاق ولا قيم ولا مثل عليا له، فهذه المعارضة مع تيقّن العجز عن التغيير الفعلي للواقع من العوامل التي تفسّر اعتزال هذه الفئات عن السياسة، وهذا الاعتزال في نظرها مرتبة من مراتب تغيير المنكر المشار إليها في قوله صلى الله عليه وسلم: من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان (رواه مسلم).

٢ – حركات وفرق دينية اختارت سلوك هذا السبيل: نشير منها مثلاً إلى تلك الفرقة التي نشأت في مالي في نهايات الثمانينيات من القرن الماضي، ثمّ انتشرت فيما بعد في كثيرٍ من دول الجوار، مثل بوركينافاسو، وكوت ديفوار (ساحل العاج)، وغينيا، ألا وهي: الفرقة الإسلامية المعروفة باسم Sen lankolodinè؛ أي: (دين الحفاة) باللغة البمبرية، وقد تأسست هذه الفرقة على يد شيخ إبراهيم خليل كانوتي، واستطاعت أن تستقطب بعض الأتباع في أماكن مختلفة في سنوات ١٩٩٠م، وتقوم فكرة الجماعة على رفض كلّ ما هو حداثي ومنتج غربي من ملابس ومساكن ومآكل ومراكب، ومن هنا أصل تسميتها باسم (دين الحفاة)؛ إشارة إلى عدم انتعال أتباعها تشديداً في الابتعاد عن منتجات الحضارة الغربية، حتّى وصل الحال ببعضهم إلى عدم قبول أن تطأ أقدامهم الشوارع المعبّدة، أو أن يصلّوا في المساجد بحجّة بنائها بموادّ ومنتجات غربية، واختارت العيش في القُرى والمخيّمات، أو في الأحياء النائية داخل المدن، وذلك لغرض تشكيل مجتمع مثاليٍّ يلتزم برؤيتها للوجود.

وبرغم أنّ الدستور المالي علمانيٌّ، يوجب على الدولة ضمان حرّية الاعتقاد لكلّ المواطنين، فإنّ الحكومة اضطّرت أنْ تدخل ضدّ هذه الجماعة في صراعٍ ضروس؛ لأسباب كثيرة؛ منها:

– رفض دفع الضرائب إلى الدولة.

– رفض مشاركة أطفالهم في حملات التطعيم التي تنظمها الدولة ضدّ بعض الأمراض.

– عدم الاعتراف بشرعية الدولة ومؤسساتها المختلفة.

وقد بدأت الدولة معركتها الاستئصالية لهذه الجماعة في ١٩٩٨م، عندما قتل أتباعُها أحد القضاة في مدينة جويلا Dioïla، بعدها اعتقلت الدولة رئيس الجماعة ومؤسسها، وكثيراً من أتباعها، وقد كان ذلك ضربةً قاسيةً لها، حيث توقّف بعد ذلك زحفها وامتدادها، سواء في مالي، أو في دُول الجوار.

المسار الثاني: العنف والمواجهة المباشرة مع الدولة:

١ – في الجزائر: عرفت الجزائر– التي لها حدود مع ثلاث دول ساحلية: (مالي، النيجر، وموريتانيا)– في التسعينيات من القرن الماضي صراعاً عنيفاً بين التوجّه العلماني والحركة الإسلامية[١]، أودى– حسب التقديرات– بحياة أكثر من مائة ألف شخص، وكانت الجماعة الإسلامية المسلّحة GIA Groupe Islamique Armé– من أهمّ الفصائل الإسلامية التي شاركت في هذا الصراع المسلّح، وقد انشقّت عن هذه الجماعة ١٩٩٨م فصيلة أخرى عُرفت باسم: (الجماعة السلفية للدعوة والقتال)Groupe salafiste pour l'appel et le combat ، ثمّ أخذت في ٢٠٠٧م اسم: (القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي) AQMI، ووسّعت نطاق عملياتها ليشمل المناطق الساحلية في مالي والنيجر وموريتانيا.

٢ – في مالي: وفي ٢٠١٢م، بعد اندلاع الحرب بين دولة مالي وحركات التمرّد الطارقية، نشأت جماعات مسلحة أخرى في المنطقة، أهمّها: (جماعة أنصار الدين) بقيادة الطارقي المالي إياد أغ غالي، و (جماعة التوحيد والجهاد) في غرب إفريقيا MUJAO

(١) بدأ الصراع في يناير عام١٩٩٢ م عقب إلغاء نتائج الانتخابات البرلمانية لعام١٩٩١ م في الجزائر، والتي حققت فيها الجبهة الإسلامية للإنقاذ فوزاً مؤكداً؛ مما دفع بالجيش الجزائري إلى التدخل لإلغاء الانتخابات البرلمانية في البلاد مخافة فوز الإسلاميين فيها، وتمّ حظر الجبهة الإسلامية للإنقاذ، واعتقل الآلاف من أعضائها، ما دفع الجماعات الإسلامية لشن حملة مسلحة ضد الحكومة ومؤيديها.

بقيادة الموريتاني حمادة ولد محمد الخيري، و كتيبتا: (المرابطيـــن) و (الملثّمين)؛ بقيادة الجزائري المختار بلمختار؛ المكنّى بالأعور.

وقد ســـاعدت هذه الجماعـــات المختلفة حركة التمرّد الطارقية في حربها ضدّ الحكومة المركزية، وتمكّنت بذلك من الســـيطرة على الأقاليم الشـــمالية التي تشـــكّل في المجموع أكثر من ثلثي المساحة الإجمالية للدولة، وبعد النجاح من السيطرة على هذه الأقاليم نشأت خلافات بين هذه الجماعـــات وحركة التمرّد الطارقية لاختـــلاف منطلقاتها الأيديولوجية؛ ما أدّى إلى طرد الحركة الوطنية لتحرير أزواد العلمانيـــة التوجّه من جميع المدن الكبيرة في المنطقة في يونيو ٢٠١٢م.

ومنذ ذلك الوقت وحتّى التدخّل الفرنسي في يناير ٢٠١٣م؛ أعلنت تلك الجماعات تطبيق الشـــريعة في المنطقة، وكانت بذلك مسرحاً لإقامة عديد من الحدود الشـــرعية، مثل: حدّ الزنى والسرقة والحرابة...، بالإضافة إلى منع كلّ مظاهر التأثّر بالغـــرب، مثل: لعب الكرّة، وبيع أو تدخين الســـيجارة، والاســـتماع إلى الموســـيقى، والاختلاط بين الرجال والنساء، ولعب الورق وغيرها.

٣ – فـــي نيجيريا: قبل التســـعينيات من القرن الماضي لم تعرف دول الساحل الحديثة أيّ عداءٍ حقيقيٍّ أو مواجهة عنيفة مع السُلطة الدينية، ما عـــدا نيجيريا التـــي عرفت منذ الثمانينيات مـــن القرن الماضـــي مواجهات عنيفة بين الدولة وبعض الحـــركات الدينية، منها مثلاً: حركة Yan Maitatsine المهدية التوجّه، التي أســـفرت المواجهـــة بينها وبين الشـــرطة في مدينة كانو في ديسمبر ١٩٨٠م عن مقتل ما لا يقلّ عن ستة آلاف شخصٍ في حيّز أحد عشر يوماً فقط[١].

وفي الســـياق نفسه يمكن الإشـــارة إلى: حركـــة «المنظمـــة الإســـلامية» Islamic mouvement المشهورة باسم Yan chi'a لتوجّهاتها الشيعية وقربها من إيران، وقد عرفت هـــذه الحركة أيضاً مواجهات كثيرة مع الدولة لحملاتها الكثيرة ضدّ العلمانية، ودعوتها إلى إقامة دولة إسلامية، وارتكابها أحياناً لأعمال إجرامية، كمـــا في تدميرها للمجلة النيجيرية Daily time في ولاية كاتسينا[٢].

وكانت نشـــأة (جماعة أهل السنّة للدعوة والجهاد) فـــي نيجيريا، المشـــهورة إعلاميّاً باســـم (بوكو حرام)، منعطفاً بارزاً في مسار الصراع بيـــن الدولة والحركات الإســـلامية المســـلحة، فقد كان إنشـــاء الجماعة ٢٠٠٢م في ولاية ميدوغوري الشمالية على يد محمد يوســـف، الذي اعتقلتـــه الحكومة في ٢٠٠٩م قبل قتله بعد ذلك بقليـــل، ومنذ مقتل محمّد يوســـف وانتقال القيادة إلى أبي بكر شـــيكو؛ ازداد تطرّف الجماعة، واتّسع نطاق عملياتها لتشمل: الكاميرون والنيجر والتشاد.

ومنذ تمكّن هذا التيّار المسلّح من الحراك الإســـلامي في الفضاء الســـاحلي؛ أصبح هو التحدّي المصيري الأكبر الذي تواجهه الدولة الحديثة فـــي المنطقة، خصوصـــاً أنّ هناك خطورة كبيرة من توسّـــع التيّار المســـلّح في كلّ المنطقـــة؛ لوجود قاعدة شـــعبية عريضة

---

(١) انظر: http://www.jeuneafrique.com/Article/ARTJAWEB20140902160941/

(٢) انظر: Islam et politique au Nigeria: genèse et évolution de la charia, Alhadji Bouba Nouhou, p 183.

انظر كذلك: Religion et transition démocratique en Afrique, F. Constantin, Christian Coulon, 80-p 71

لديها قابلية لتبنّي الخطاب الجهادي المُعادي لحداثة الغرب وعلمانيته؛ بعد فشل الدُول والحكومات الوطنية المتعاقبة- منذ الاستقلال إلى الآن- في بناء أنظمةٍ سياسيةٍ واقتصاديةٍ متينة، تستطيع أن تضمن الرفاهية والكرامة للمواطنين، مع تدهورٍ كبيرٍ في القيم والأخلاق والمُثل التي كانت تنظّم حياة الفرد والمجتمع الإفريقي المسلم.

ولا يزال الخطاب الجهاديّ المعادي لعلمانية الدولة الحديثة هامشيّاً في الصفّ الإسلامي الساحلي، حيث يقف الإسلام الرسمي المعتدل، وغالبية المجتمعات المؤمنة، في خطٍّ معارضٍ ومناهضٍ للتطرف الديني، إلاّ أنّ تنامي هذه الظاهرة يثير إشكالية الشرعية السياسية للدولة العلمانية الحديثة المفروضة على الشعوب المسلمة منذ أيّام الاستعمار إلى الآن.

وتزداد إشكالية شرعية الدولة العلمانية الحديثة إلحاحاً؛ بحالة الانفجار الكبير للحركات الإسلامية المعتدلة التي- برغم اعترافها العملي لشرعية الدولة الحديثة بمفهومها العام- تتبنّى موقفاً مناهضاً للفصل الحدّي بين الديني والسياسي، وتطرح رؤى جديدة لحداثةٍ أخرى مندمجة في الخصوصيات المحلّية، ومنفتحة على الصالح من الحضارات الأخرى.

الخاتمة:

في البحث عن أسباب فشل الدولة الحديثة في إفريقيا عموماً، ومنطقة الساحل خصوصاً، غالباً ما توجّه أصابع الاتّهام إلى الدّين بوصفه أحد عوائق نجاح الحداثة والتنمية والديمقراطية، وهو تشخيص تبسيطي يتجاهل- عمداً أو كسلاً- الأسئلة الحقيقية المرتبطة بتاريخ المجتمعات الإفريقية وهويّتها، كما يتجاهل كذلك طبيعة الدولة الحديثة وتوجهاتها العلمانية ومصدرها الأجنبي المفروض.

فهل ستستمرّ الدول والحكومات الساحلية في إنكار تاريخ شعوبها وواقعها الراهن؟ هل ستحاول أن تبني أنظمةً سياسيةً متناسبةً مع الخصوصيات الحضارية للمجتمعات الساحلية؟ أو أنّها ستستمرّ في فرض النموذج الغربي المأزوم؟ وهل التحوّلات الاجتماعية والدينية والسياسية الراهنة بالمنطقة ستعيد الاعتبار لمسألة الشرعية السياسية للدولة الحديثة؟ ■

تنامي ظاهرة عنف الجماعات يثير إشكالية الشرعية السياسية للدولة العلمانية المفروضة على الشعوب المسلمة منذ أيّام الاستعمار