

الإسلام وسياسة المسلمين في أفريقيا

بنجامين سواريس و رينيه عُتَيَق

الإسلام وسياسة المسلمين فى أفريقيا

ترجمة
عوض محمد الحسن

مراجعة
د . فيصل عوض



الناشر

المكتبة الأكاديمية

شركة مساهمة مصرية

٢٠١٣

Islam And Muslim Politics In Africa

Edited by
Benjamin F. Soares and René Otayek

The Publisher **palgrave**
macmillan

حقوق النشر

الطبعة العربية الأولى ٢٠١٣م - ١٤٣٤هـ

حقوق الطبع والنشر © جميع الحقوق محفوظة للناسر :

المكتبة الأكاديمية

شركة مساهمة مصرية

رأس المال المصر والدفع ١٨,٢٨٥,٠٠٠ جنيه مصري

١٢١ شارع التحرير - الدقى - الجيزة

القاهرة - جمهورية مصر العربية

تليفون : ٣٧٤٨٥٢٨٢ - ٣٣٣٦٨٢٨٨ (٢٠٢)

فاكس : ٣٧٤٩١٨٩٠ (٢٠٢)

لا يجوز استنساخ أى جزء من هذا الكتاب بأى طريقة
كانت إلا بعد الحصول على تصريح كتابى من الناسر .

فهرست

الصفحة

٧	شكر وتقدير
٩	تمهيد الطبعة العربية
١٣	مقدمة: الإسلام وسياسة المسلمين في أفريقيا
	رينيه غُتيق وسواريس
	الجزء الأول: بين المحلية والعالمية
٤٩	١. الإسلام في موريتانيا بين التوسع السياسي والعولمة: النخب والمؤسسات والمعرفة والصلات
	زكريا ولد أحمد سالم
٧٩	٢. هموم دولية وحقائق محلية: الإسلام والإسلامية في دولة صومالية تحت الإنشاء
	مارلين رندرز
١٠٥	٣. التغيرات في الإسلام والعلاقات المجتمعية في اللو، إثيوبيا
	يان أتبك
١٣٣	٤. المساعدات والأمن والسياسة: المنظمات غير الحكومية الإسلامية الدولية في تشاد
	مايكا كاخ
١٥٩	٥. جهات دينية فاعلة جديدة في جنوب أفريقيا: أنموذج العون الإنساني الإسلامي
	ساماديا سعدوني
	الجزء الثاني: مسألة الدولة
١٨٧	٦. المسلمون المجددون والدولة في بنين
	دينيز بركاند
٢١١	٧. الإحساس بالتهميش: المسلمون في تنزانيا المعاصرة
	رومان لومير

٨. المسلمون الكينيون وآثار ما بعد ١١ سبتمبر/أيلول و"الحرب ضد الإرهاب" ----- ٢٤١
روديجر سيسمان
٩. السياسة والشرعية الإسلامية في شمال نيجيريا ----- ٢٦٩
سنوسي لاميدو سنوسي
١٠. الإسلام السياسي في السودان: الإسلاميون وتحديات سلطة الدولة ---- ٢٨٥
إيناس أحمد
- الجزء الثالث: أوجه جديدة للإسلام
١١. الإسلام في مالي في عصر الليبرالية الجديدة ----- ٣١٧
بنجامين سواريس
١٢. الجمعيات الإسلامية في الكامبيرون: بين "الأمة" والدولة ----- ٣٣٩
همانو آداما
١٣. التفاوض حول ملامح المستقبل: الإسلام والشباب والدولة في النيجر -- ٣٦١
أديلين ماسكليير
- قائمة الكتاب المشاركين ----- ٣٨٩

شكر وتقدير

يأتى إعداد هذا الكتاب كأحد مكونات المشروع البحثى المشترك حول "الإسلام وتخلّى الدولة عن دورها، والعولمة فى أفريقيا"، وذلك بالتعاون بين كل من مركز الدراسات الأفريقية فى لايدن ومركز الدراسات الأفريقية فى جامعة بوردو، وتمويل وزارة الخارجية الهولندية. ولقد سبق إعداد هذا الكتاب، تم فيه استعراض ومناقشة الأوراق المضمنة فى هذا الكتاب (فى صورتها الأولى) تحت رعاية ودعم كبيرتين من وزارة الخارجية الفرنسية.

ولعلنا فى هذا الصدد، بحاجة للتعبير عن عظيم امتناننا وتقديرنا لوزارة خارجية هولندا وبعض العاملين فيها، على دعمهم المادى الكبير الذى ساهم كثيرا فى أن يرى المشروع النور بما فى ذلك هذا الكتاب. ونقدر للوزارة عاليا تفهمها وإتاحتها الفرصة والحرية أمام الباحثين الأكاديميين لتمديد محتويات بحوثهم وموضوعاتهم الرئيسية. ونخص بالشكر كل من نوربيرت براكهوس وإيفيت داود، بالإضافة إلى فرانسوا خافيير ليجيه (من وزارة الخارجية الفرنسية)، ونشكر أيضاً جيرتى هيسلنج لمساهمتهما المقدرة فى بدايات المشروع، وكل من ليو دو هان وميشيل دولبو وجووب نيسن وبول شرايفر واليزابيث فيجناتى لجهودهم التنظيمية الملموسة مما ساعد فى أن يخرج هذا المشروع بأحسن صورة. كما نشكر كل من جون شيسورت وكارولين فلوهر - لوبان وإريك مورييه - جونو وحسن مواكيماكو وفابيان سامسون وعبد الله سوناي لمشاركتهم الطيبة فى هذا المشروع.

والشكر موصول للسادة الباحثين الأكاديميين الذين قاموا بإعداد وكتابة فصول الكتاب المختلفة والسادة الذين أثروا مناقشات المؤتمر من خلال مداخلاتهم الموضوعية، التى انعكست إيجابا فى تقديم الصورة الحقيقية والواقعية لأفكار الباحثين وواقعيتها. وشكرنا الجزيل نتقدم به إلى السيد دافيد لوني لتفضيله بترجمة البحوث المقدمة من الفرنسية إلى الإنجليزية وللسيدة شوشانا جرين لمساهمتها فى تحرير ومراجعة الكتاب.

تهديد الطبعة العربية

حينما نشرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب باللغة الإنجليزية (بالجريف ماكميلان، Paulgrave Macmillan) في عام ٢٠٠٧، كان الأول من نوعه الذى يخوض فى التعقيدات السياسية لدى المسلمين فى مختلف البلدان الأفريقية الواقعة جنوب الصحراء، والذى تمت ترجمته إلى اللغة الفرنسية (كارثالا، Karthala، ٢٠٠٩) وهذه هى الطبعة العربية من النسخة الأصلية الصادرة فى عام ٢٠٠٧.

لقد شهدت بلدان أفريقيا جنوب الصحراء، وأماكن أخرى من العالم، تحولات عديدة منذ نشر هذا الكتاب لأول مرة، إلا أننا نؤمن بأن ما اشتمل عليه من معلومات، بالإضافة إلى خطوطه العريضة لا يزال صحيحاً، وأن الكتاب فى مجمله يساعد فى فهم السياسة لدى المسلمين فى مختلف البلدان التى تمت دراستها، كما يساعد فى البحث المقارن حول هذه القضية فى باقى بلدان العالم.

ونسعد كثيراً بأن يتيح نشر هذه الطبعة العربية من الكتاب الفرصة لقراء العالم العربى، ولقراء فى أماكن أخرى، للإطلاع على الجهد الأكاديمى الذى قدمه نخبة من الباحثين من أصقاع شتى (أفريقيا، العالم العربى، أوروبا وأمريكا الشمالية)، ونتطلع لأن تكون حجج هؤلاء الباحثين متاحة للجميع، وأن تساهم فى إثراء الحوار الفكرى حول العلاقة بين الدين والسياسة فى عالمنا المعاصر. والحق يقال بأن الحاجة لدراسة المجتمعات الأفريقية المسلمة، والحوار والتلاقح الفكرى بين الباحثين فى مختلف أنحاء العالم مازالت قائمة، ونأمل أن يسهم هذا الكتاب فى دعم هذا التوجه.

نشكر سفارة مملكة هولندا فى الخرطوم لمساعدتها فى ترجمة وطباعة هذا الكتاب، ونخص بالشكر مركز الدراسات والوثائق الاجتماعية والاقتصادية

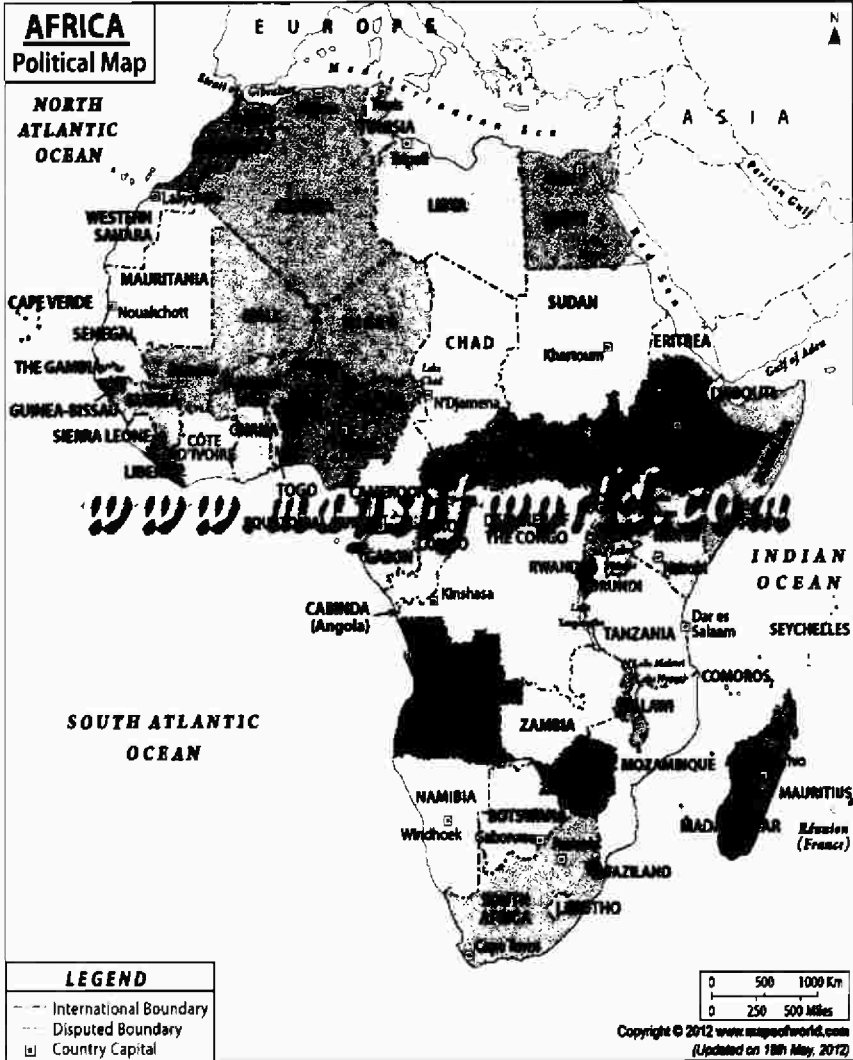
(CEDEJ) بالخرطوم، ومديرته اجنس دى جفروا وذلك للمساهمة بإعداد الطبعة العربية. وعظيم التقدير والامتنان للدكتورة ايناس أحمد محمود لجهودها الحثيثة فى هذا الإطار، ونخص بالشكر أيضاً كل من السفير م. عوض محمد الحسن لترجمة النسخة من الإنجليزية إلى العربية ود. فيصل عوض للمراجعة.

رينيه عتيق Rene Otayek

بنجامين سواريس Benjamin Soares

خريطة أفريقيا

موقع البلدان التي تناولتها الدراسات المضمّنة في هذا الكتاب
(البلدان التي كتبت أسماؤها على الخريطة)



مقدمة: الإسلام وسياسات المسلمين في أفريقيا

رينيه غثيق وبنجامين سولارس

خلال الخمسة عشر عاماً التي أعقبت الحرب الباردة، شهدت أفريقيا تحولات بالغة الأهمية والأثر. وفي حقيقة الأمر، ومنذ بداية التسعينيات، كان لسياسات الإصلاح والتحرير الاقتصادي والسياسي، وتحجيم دور الدولة (أو انهياره في بعض الأحيان)، وتسارع عملية العولمة، أثر عميق على القارة. وقد أثرت هذه العوامل على المجتمعات المسلمة في أفريقيا، وعلى ممارستها للإسلام إلى درجة بات من العسير الآن سبر غورها. والإسهامات التي تتضمنها هذه المجموعة من الدراسات، تحاول تقصي العلاقات المتشابكة بين الإسلام وبين المجتمع والدولة في أفريقيا الواقعة جنوب الصحراء، كما تحاول معالجة القصور في فهم أفريقيا المعاصرة، وتشجع على إعادة التفكير في العديد من المسلمات والافتراضات بشأن الإسلام والمجتمعات الأفريقية المسلمة، وفي أماكن أخرى من العالم.

لهذه المقدمة هدفان أساسيان، أولهما: تقصي الأساليب التقليدية لفهم المجتمعات المسلمة والإسلام في أفريقيا، وتلمس أوجه القصور في هذا الفهم، خاصة في عالم ما بعد ١١ سبتمبر/أيلول ٢٠٠١، الذي اتسم بفهم غير كاف للمسلمين في أفريقيا المسلمة، وتقديم أسس جديدة للتحليل وأساليب التأويل. أن تركيزنا سينصب - بشكل أساسي - على السياسة، متجاوزين الفهم الضيق لما هو سياسي في محاولة لإدراك أفضل لما أسماه ديل إيكلمان وچيمس يسكاتوري (١٩٩٦) "السياسة عند المسلمين" (انظر أيضاً هفنز ٢٠٠٥)؛ وبمعنى آخر، هي محاولة لاستكشاف الدور الذي لعبته السياسة في حياة المسلمين

بأفريقيا. وعلى هذا فإن فهمنا للسياسة، وعلى نحو مقصود، سيكون فضفاضاً ليشمل السياسة بمعناها المعتاد المرتبط بالإحزاب السياسية والانتخابات والحكم، بالإضافة إلى السياسة كما يراها رجل الشارع (انظر مثلاً بايارت ومبمبي وتولا بور ١٩٩٢). بيد أن هذا الفهم يتجاوز مثل هذه الساحات الرسمية وغير الرسمية للعمل السياسي؛ ليتضمن المجالات والفرص الجديدة للحوار الحر، والتي اتسعت اتساعاً كبيراً في العديد من البلدان الأفريقية منذ التسعينيات. وبالإضافة لذلك، سنضع في مقدمة اهتماماتنا العلاقات الدولية المعقدة والمتشابكة بين أفريقيا وبقية العالم والتي أثرت على السياسة في أفريقيا.

وهكذا، توجه الدراسات التي تلي هذه المقدمة الاهتمام نحو المسلمين في كافة نواحي القارة الأفريقية، الذين انخرطوا بأشكال مختلفة في العمل السياسي. ويشمل هؤلاء السياسيون وموظفو الخدمة المدنية المخضرمون، والناشطون من شباب المسلمين، والطلاب، والعلماء، والدعاة، والعاملون في حقل تقديم الخدمات الاجتماعية، والذين ازدهرت أنشطتهم في حقبة التحرير السياسي والإقتصادي. وبهذا التركيز على التحديات والأزمات التي واجهها الأفارقة، والمسلمون بينهم على وجه الخصوص، نستطيع التفكير في كيفية التغيير، الذي طرأ على ممارسة الإسلام في عالم عولمي متسارع.

الإسلام في أفريقيا

وفقاً لآخر التقديرات، يعيش في القارة الأفريقية الآن نحو خمس سكان العالم المسلمين. وقد ازداد عدد المسلمين في أفريقيا جنوب الصحراء، والذين يقدر عددهم حالياً بأكثر من ٢٠٠ مليوناً، زيادة كبيرة خلال العقود القليلة المنصرمة^١. ورغم أن الإسلام دخل أفريقيا منذ ما يقارب الألف عام، وأن هنالك بلداناً مثل الصومال وجيبوتي وموريتانيا يدين سكانها كلهم، أو يكادون، بالإسلام، إلا أن انتشار الإسلام في العديد من المناطق الجديدة، بين عدد من المجموعات السكانية المختلفة، لم يتم إلا في القرن العشرين. واليوم، يشكل المسلمون أغلبية كبيرة في معظم بلدان الساحل في غرب أفريقيا، بما في ذلك

السنغال وموريتانيا ومالي والنيجر. أما في السودان وتشاد وتنزانيا، فيشكل المسلمون أكبر مجموعة دينية. وفي نيجيريا، والتي يبلغ عدد سكانها أكثر من ١٢٠ مليوناً، مما يجعلها أكثر بلدان أفريقيا سكاناً، فإن المسلمين يشكلون نحو نصف هؤلاء السكان (في حين يشكل المسيحيون النصف الآخر). ورغم محدودية المسلمين في جنوب أفريقيا، فإنهم يشكلون أقلية معتبرة في كينيا وأوغندا، وكذلك الحال في بلدان أخرى مثل ملاوي وموزمبيق. وحتى حين يكون المسلمون أقلية في أفريقيا جنوب الصحراء، فإننا نجدهم في بعض الأحيان يشكلون أغلبية واضحة في مناطق معينة، داخل بلدانهم، مثلما هو الحال في شمال بنين والكاميرون، وغانا، وفي الهضبة الأثيوبية وسواحل كينيا.

ولاشك أن حقيقة وجود هذا العدد الكبير من المسلمين والمسيحيين، الذين يعيشون جنباً إلى جنب في أفريقيا جنوب الصحراء، يجعل القارة تختلف عن المناطق الأخرى في العالم الإسلامي. فمثلاً يشكل المسلمون الأغلبية الساحقة في بلدان الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، باستثناء إسرائيل بالطبع، وربما لبنان أيضاً الذي يبلغ عدد مسلميه نحو ٦٠ بالمائة من سكانه. وتشكيل المسلمين لأقليات معتبرة في عدد من بلدان أفريقيا - التي يشكل المسيحيون أغلبية سكانها - أدى في بعض الأحيان إلى جعل الأعداد المقارنة للمسلمين والمسيحيين أمراً حساساً من الناحية السياسية ومثيراً للخلاف. غير أنه لا تتوافر حتى الآن إحصاءات دقيقة موثوقة بها لأعداد المسلمين والمسيحيين في معظم البلدان في أفريقيا. وتبرز بين الفينة والأخرى مشكلة الأعداد النسبية للمسلمين والمسيحيين في النزاعات القديمة المستمرة في بلدان مثل كوت ديفوار وكينيا ونيجيريا والسودان. ونسبة لما لحق مثل هذه الإحصاءات من تسييس في مناطق كثيرة، فإن معظم الحكومات في أفريقيا لا توافق على نشرها، حتى وإن توافرت.

وقد أنتج العلماء والباحثون، خلال العقود القليلة الماضية، كمّاً هائلاً من الأعمال حول الديانات في أفريقيا جنوب الصحراء. وقد تركز جزء كبير من هذه البحوث على ما يسمى بالديانات الأفريقية التقليدية، وعن المسيحية والكنائس الجديدة والتبشيرية، التي اكتسحت أفريقيا مؤخراً. ورغم أن هنالك بحوثاً عديدة

حول تاريخ الإسلام في أفريقيا (انظر ليفتزيون وبويلز ٢٠٠٠)، فإن معرفتنا بالإسلام في أفريقيا لا تزال قاصرة.

ويشير القدر الأكبر من البحوث المتوافرة حول الديانات في أفريقيا إلى أن التعددية الدينية هي النمط السائد في أفريقيا جنوب الصحراء. وفي حقيقة الأمر، يجد المرء معتقّي الديانات الأفريقية التقليدية والمسيحية والإسلام يعيشون جنباً إلى جنب في مناطق عديدة. والطرق التي يتفاعل بها معتقّو المسيحية والإسلام والديانات التقليدية مع بعضهم البعض، ويتعاملون مع الدولة والسياسة، هي طرق مختلفة الأوجه ومتغيرة^٢. ويبدو جلياً أن هنالك تعددية معتبرة في أوساط المسلمين في أفريقيا، داخل البلدان نفسها وفيما بينها. ورغم أن بعضهم يتبع المذهب الشيعي، إلا أن معظم المسلمين في أفريقيا كانوا ولا يزالوا يتبعون المذهب السنّي مثل غالبية المسلمين في العالم. وفي أفريقيا جنوب الصحراء نجد أن العلمانية، التي خلقتها السلطات الاستعمارية البريطانية والفرنسية والبرتغالية، لا تزال هي النمط السائد. والاستثناءات الواضحة هي السودان وموريتانيا، والأخيرة تسمى نفسها رسمياً "جمهورية إسلامية".

وعلى الرغم من أن كثيراً من المراقبين يعترفون بالتعددية وسط مسلمي أفريقيا، إلا أن المتعارف عليه أن هنالك مدرستين متغايرتين للإسلام في أفريقيا: "الإسلام الأفريقي" وحركة الإصلاح الإسلامي. فهناك الإسلام التقليدي في أفريقيا والذي يسميه الكثيرون "الإسلام الأفريقي"، سواء في أشكاله التاريخية أو المعاصرة^٣. و"الإسلام الأفريقي"، وفق هذا المنظور، يرتبط بالطرق الصوفية والتقاليد الأثرية في الإسلام. وفي هذه المدرسة يعامل المسلمون بعض الشخصيات الفذة، والزعماء الدينيين، أحياء أم أموات، والشيوخ و"المرابطين" (إذا استخدمنا اللفظ الاستعماري الفرنسي)، كوسطاء بين عامة المسلمين وخالقهم. وينتظم مثل هؤلاء الزعماء الدينيين وذريرتهم وأتباعهم في طرق صوفية، تصبح من أبرز الأشكال التنظيمية لممارسة شعائر الإسلام في بعض أنحاء العالم الإسلامي.

وقد أوضح المؤرخون بشكل مقنع أن الطرق الصوفية نشأت في أفريقيا جنوب الصحراء منذ القرن الثامن عشر، على أقل تقدير، وتزايدت أهمية التقاليد الصوفية في أفريقيا في القرنين التاسع عشر والعشرين، كما لعبت الطرق الصوفية أدواراً مهمة في أرجاء القارة. وشارك شيوخ الطرق الصوفية في أماكن عديدة أخرى في حركة الفكر الإسلامي، وفي التجارة الدولية وبناء الدولة والإمبراطورية، وفي الجهاد والتنشير ومقاومة الاحتلال الأجنبي. وقد كانت لهم علاقات متباينة الأشكال مع الدولة في العهود الاستعمارية والوطنية، اشتملت حيناً على ما اسماء البعض "تبادلاً للمنافع".

نخلص من كل هذا إلى أن القدر الكبير من الاهتمام، الذي حظيت به الصوفية والطرق الصوفية في أفريقيا يستند إلى قاعدة صلبة من البراهين العملية. بيد أنه من المهم الانتباه إلى أن الفهم السائد للإسلام في أفريقيا كإسلام صوفي النزعة أساساً، هو فهم قاصر ومُشوّه في آن معاً. وفي حقيقة الأمر، يرتبط مفهوم "الإسلام الأفريقي" ارتباطاً وثيقاً بتطور الرؤية الأوروبية للإسلام في أفريقيا خلال القرنين التاسع عشر والعشرين. ويعود ذلك إلى المحاولات الاستعمارية الأوروبية لإيجاد، واستمالة رعايا مسلمين في أفريقيا يسهل قيادتهم.^٥ وقد رأت الإدارات الاستعمارية الأوروبية في الإسلام والمسلمين ودعوات الوحدة الإسلامية، خاصة في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، مصادر تحدٍ وتهديد لسلطتهم. ولهذا ركزوا اهتمامهم على الطرق الصوفية المنظمة، والتي هي مجموعات تراتبية لها قيادات واضحة، ووفق ذلك، بحث البريطانيون والفرنسيون عن شيوخ الطرق الصوفية في مستعمراتهم، واعتمدوا عليهم في لعب دور الوسيط بين الإدارات الاستعمارية وعامة المسلمين. وعقب الاستقلال، واصلت الحكومات الوطنية، في أحيان عديدة، هذا المنحى في تربية مواطنيها المسلمين ليسهل قيادتهم والسيطرة عليهم.

وقد افترض العديد من المراقبين أن الصوفية والممارسات المرتبطة بها، بما في ذلك توقيير الشيوخ وزيارة الأضرحة والطقوس المعقدة والأنشطة الاقتصادية المرتبطة بكل ذلك، لها صلات عضوية بالمجتمعات الأفريقية

وثقافتاتها. والحق يقال، أن المرء يجد مثل هذا الموقف، ليس فقط في البحوث الأنثروبولوجية عن الإسلام في الأطر المحلية، بل كذلك في بعض الدراسات المقارنة الحديثة أيضاً. فعلى سبيل المثال، يؤكد شارلوت وفريدريك كوين في دراستهما عن الإسلام، في خمسة من بلدان أفريقيا جنوب الصحراء، أن "الصوفية تظل القوة الإسلامية الأكثر عنفواناً في معظم أنحاء أفريقيا جنوب الصحراء، رغم الصيت الإعلامي البارز للإصلاحيين" (٢٠٠٣، ١٤). كذلك يُعطي معظم المعلقين هذه "القوة" أو "الإسلام الأفريقي" قيمة إيجابية. ووفق ما ذكره أستاذ العلوم السياسية ويليام مايلز، فإن الإسلام الأفريقي "اشتهر بأنه Syncretistic ومتسامح ومرن في طبيعته" (مايلز ٢٠٠٤، ١١١). والافتراض العام الذي يتبع ذلك عادة، هو أن المسلمين الأفارقة الذين يمارسون ما يُسمى بالإسلام الأفريقي هم عموماً غير نشطين سياسياً. غير أن "الإسلام الأفريقي" لم يحظ دائماً بمثل هذا التقييم الإيجابي، ولم يُعتقد دائماً أنه مسالم. وفي الواقع، كان المراقبون الإستعماريون للإسلام يدركون جيداً أن أعنف معارضة للغزو الإستعماري جاءت من المسلمين المنتمين للطرق الصوفية. كذلك من الملاحظ أن بعض الممارسات المفترضة أن تكون في قلب "الإسلام الأفريقي"، مثل: توقيف الشيوخ وزيارة الأضرحة هي، في واقع الأمر، ممارسات شائعة في كل العالم الإسلامي من المغرب إلى إندونيسيا؛ لذلك فمن الصعوبة الإصرار على أن هذه الممارسات هي أصيلة في أفريقيا، كما أنه من المشكوك فيه القول على أن أوجه الإسلام الأخرى في أفريقيا، والتي قد لا يكون لها صلة تذكر بالصوفية، هي أقل أفريقية أو أنها تفتقد الصلة العضوية بالمجتمعات الأفريقية.

ووفقاً للحكمة السائدة، فإن النوع الثاني من الإسلام التقليدي في أفريقيا (كما في غيرها) هو ما يدعى الإسلام الإصلاحي. ويشير آخرون إلى ما يدعونه "الوهابية" أو التفسير "الوهابي" للإسلام، في إشارة إلى الجزيرة العربية في القرن الثامن عشر، وإلى الفكر السائد في الدولة السعودية الحديثة. ويشير آخرون إلى السلفيين والسلفية، ناظرين إلى شمال أفريقيا في القرن العشرين؛ حيث استرشد بعض المسلمين المجددين "بالسلف الصالح" باعتبارهم القدوة المثلى للمسلمين ولمجتمعاتهم. وحين تتم مناقشة جهود المسلمين لتغيير

مجتمعاتهم، يُشير الكثيرون إلى الأصولية الإسلامية والإسلاموية والإسلام السياسي؛ خاصة عندما يكون الهدف الاستيلاء على السلطة وأسلمة المجتمع. بيد أن بعض المعلقين يميلون إلى خلط بعض هذه التيارات مثل الوهابيين والسلفيين والتجديديين و"التأصيليين" والإسلامويين و"الأصوليين" مع بعضها البعض، كما يستخدمون بعضها مكان البعض الآخر أحياناً.

وكما لاحظ الكثيرون، أدى ما يُدعى بالتجديد الإسلامي في أفريقيا إلى محاولات لتغيير الطريقة، التي يُمارس بها الإسلام هناك، أي لتغيير "الإسلام الأفريقي" (ويُقرأ "الصوفي").^٧ وهو ما لخصته بعض الدراسات التي تميل إلى تبسيط التجديد الإسلامي، فيما يُدعى التفسير الوهابي، الذي يُفترض أن يكون ضد الصوفية. ووفق دونالد كروز أوبراين، فإن "دعاة الإصلاح الإسلامي.... هم جزء من حركة تنشُد تقليد المعتقدات والممارسات، السائدة الآن في الشرق الأوسط العربي أو في إيران" (٢٠٠٣، ١٨٥). وعلى الرغم من أن بعض المجددين في أفريقيا قد وجهوا أنظارهم خارج أفريقيا جنوب الصحراء، وغالباً صوب الشرق الأوسط العربي، أي القلب المفترض للعالم الإسلامي بحثاً عن نماذج تقتدي بها مجتمعاتهم، إلا أننا نعتقد أن ما يمكن تسميته تجديداً إسلامياً هو بالتأكيد أكثر تعقيداً وتنوعاً من مجرد التقليد.

وفي الواقع، استرشد المسلمون في أفريقيا بالمفكرين المسلمين في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا وأماكن أخرى، ونظر بعض مسلمي أفريقيا في القرن العشرين إلى دعاة الإصلاح والتحديث من المسلمين مثل المصري محمد عبده (المتوفى عام ١٩٠٥)، والسوري رشيد رضا (المتوفى عام ١٩٣٥)، ومؤخراً حسن البنا (المتوفى عام ١٩٤٩) مؤسس حركة الإخوان المسلمين في مصر، بحثاً عن الأفكار والنماذج والإلهام. كما نظر البعض إلى الوطنيين من دعاة الوحدة العربية (مثل جمال عبد الناصر في مصر)، ودعاة الوحدة الأفريقية، وإلى الوطنيين المناهضين للاستعمار في العالم الثالث. وفي وقت لاحق، نظر البعض الآخر إلى أعمال وأفكار الإسلاميين المتطرفين من أمثال سيد قطب (المتوفى عام ١٩٦٦)، وأبو الأعلى المودودي (المتوفى عام ١٩٧٩)، وحتى إلى آية الله الخميني. وخلال العقد المنصرم، تعرف مسلمي أفريقيا أيضاً على

أفكار يوسف القرضاوي (المصري المولود عام ١٩٢٦ والمقيم في قطر)، وطارق رمضان حفيد حسن البنا (المولود عام ١٩٦٢ ويحمل الجنسية السويسرية)، وآخرين؛ خاصة عن طريق محطات التلفزة الفضائية. ومعظم الأفارقة الذين تطلعوا إلى مثل هؤلاء المجددين و/أو دعاة التحديث هم من "المفكرين المسلمين الجدد"، رغم أن بعضهم انخرط في سلك الطرق الصوفية (أوتايك ١٩٩٣ أ، وقارن روي ١٩٩٤). وقد دعم هؤلاء المفكرين الجدد أحياناً نظم التعليم الحديث، باللغة العربية في غالب الأحيان، في أفريقيا (انظر عتيق ١٩٩٣ ب، وبرنر ٢٠٠١). وقد دعوا أيضاً، هم وأتباعهم، إلى الإصلاح الشخصي والأخلاقي للفرد وإلى أشكال معينة من التدين؛ وهؤلاء هم الجهات الفاعلة اجتماعياً الذين أسماهم أوليفر روي "الأصوليين الجدد" (١٩٩٤). غير أنه من المهم أن نتذكر أن عدداً من المسلمين المنتسبين للحركات والطرق الصوفية مهتمون أيضاً بالإصلاح الأخلاقي والتدين. وعلاوة على ذلك، لا نعتقد أن بحث مسلمي أفريقيا عن الأفكار والنماذج والإلهام لمجتمعاتهم، حتى من خارج أفريقيا، هو محاولة لجعل المجتمعات الأفريقية على شاكلة المجتمعات في إيران والعالم العربي، كما نجدها في العربية السعودية، أو في مصر، على سبيل المثال.

المنعطف التاريخي الراهن

على الرغم من أن البلدان الغربية ظلت، لأمد طويل، تولي اهتماماً بسياسات وطموحات بعض الجهات الفاعلة في القارة الأفريقية مثل ليبيا، بأهدافها التوسعية والوحودية في أفريقيا، والسودان، بمساره الإسلاموي منذ الثمانينيات، إلا أن مواقفها أو اتجاهاتها بدأت تتحول عقب نهاية الحرب الباردة وانهيار الاتحاد السوفيتي. وفي الوقت نفسه، وبحثاً عن "تهديد" جديد، حسبت أن الإسلام سيصبح بسهولة مركز الاهتمام الغربي (اسپيسيتو ١٩٩٤). وفي الواقع، أدت سلسلة من الأحداث والملايسات إلي تصاعد الاهتمام بالإسلام والمسلمين في أفريقيا. وأصبح احتمال قيام حركات تمرد مسلحة إسلاموية مثار قلق، في ضوء الحرب الأهلية الطويلة في الجزائر، وتصاعد العنف الإسلاموي والقمع الحكومي في مصر. وعقب هجمات عام ١٩٩٨ على السفارات الأمريكية في

كينيا وتنزانيا، وما خلفته من ضحايا كثر، تحول الاهتمام تدريجياً إلى قضية الإسلام، وإمكانية أن يكون للأفراد والجماعات المسلمة صلة بمتطرفين أجانب أو بالقاعدة. وأصبحت نيجيريا أيضاً مركزاً لاهتمام شديد، بعد تطبيق الشريعة الإسلامية في إثنتي عشرة ولاية من ولايات البلاد. وعقب أحداث الحادي عشر من سبتمبر/أيلول ٢٠٠١ في الولايات المتحدة، تم إيلاء اهتمام غير مسبوق بالإسلام والمسلمين في أفريقيا. وكما ذكر محمود مامداني (٢٠٠٤)، يبذل الكثيرون هذه الأيام جهوداً كبيرة لتحديد المسلمين الصالحين والمسلمين الطالحين في العالم.

ولقد أولى الباحثون ووسائل الإعلام وصناع السياسات اهتماماً كبيراً بالإسلامية والإسلام السياسي في أفريقيا، في ضوء الحروب الأخيرة في أفغانستان والعراق. وبعد ١١ سبتمبر/أيلول، خرجت مظاهرات تأييد لأسامة بن لادن في شتى أماكن القارة الأفريقية؛ وبيعت قمصان تحمل صورته، وتمت تسمية المواليد الجدد باسمه تيمناً به. وفي حين أن هذه المظاهر العامة قد تعكس عدم رضا عديد من الأفارقة عن السياسة الخارجية الأمريكية (خاصة الحروب في أفغانستان والعراق) وعن التأثير الغربي (انظر أدناه)، أكثر من التأييد لأسامة بن لادن (قارن مع ماسكليه وسيسمان)، إلا أنها رغم ذلك مفاجئة لمعظم المراقبين للشأن الأفريقي الذين، كما أسلفنا، كانوا يفترضون أن مسلمي أفريقيا خامدون سياسياً ومتسامحون. وعلاوة على ذلك، حذر الكثيرون من أن الدول المتعثرة مثل الصومال (وسيراليون وليبيريا أيضاً) قد توفر أماكن لانتشار الإسلام المتطرف، أو إيواء المسلمين المتطرفين، بما في ذلك أولئك المرتبطين بتنظيم القاعدة. وكون أن معظم انتحاريي ١١ سبتمبر/أيلول من السعوديين يعني أن أقرب الحلفاء إلى الولايات المتحدة، ومواطنيه وعلاقاته (بما في ذلك الموجودة في أفريقيا) سيخضع للمراقبة الدقيقة. وكان من أول ردود الفعل الأمريكية الاستثمار في مبادرات شتى لمناهضة الإرهاب مثل "مبادرة عموم السهل"، والتي استمرت من ٢٠٠٢ إلى ٢٠٠٤، والبرنامج الطموح الذي تبع ذلك المسمى "المبادرة الصحراوية لمناهضة الإرهاب"، والذي بدأ في عام ٢٠٠٥،^٨ كما كثفت السياسة الأمريكية برامج "التواصل" مع المسلمين.

وفي رأينا، كان معظم ما كُتب عن الإسلام والإسلاموية في أفريقيا خلال السنوات الأخيرة منذ التسعينيات سطحيًا ويبحث على الخوف، في آن واحد، ويكاد يركز فقط على قضايا الأمن الدولي. ويشير الكثيرون الآن إلى الصلة المحتملة بين الإسلام/الإسلاموية والإرهاب في أفريقيا، ويبحث البعض الآخر في كل أنحاء أفريقيا عن ارتباطات بمسلمين متطرفين، وعن صلات مريبة مفترضة بالسعودية وجنوب آسيا. ورغم أن مثل هذه الهموم الأمنية أمر مشروع لا شك، إلا أن التركيز عليها ربما يقود إلى تشويه صورة الإسلام في أفريقيا جنوب الصحراء (انظر عُثيق ٢٠٠٣-٢٠٠٤، ٥٢-٥٣). وكما أسلفنا، فإن الطرق الصوفية ذات أهمية في أفريقيا المعاصرة، كما أصبح الاصلاحيون ودعاة التحديث، وحتى الإسلامويون، أكثر بروزًا، وتباع المطبوعات وأفلام الفيديو والأقراص المدمجة، التي تحتوي على مواد محرضة معادية للغرب ولأمريكا وللمسيحيين واليهود في المتاجر، بينما تنتشر قمصان وملصقات بن لادن في كثير من بلدان أفريقيا جنوب الصحراء. غير أنه ليس من الحكمة افتراض أن مثل هذه الآراء، أو المتحدثين باسمها، يلقون تأييداً واسعاً، وليس من الحكمة كذلك تجاهل وجودها. والرأي القائل بأن الإنقسام بين "الإسلام الأفريقي" "التقليدي" للصوفي، من جهة، والإسلامويين أو الأصوليين والأصوليين الجدد من جهة أخرى، هو مفتاح فهم الإسلام والمجتمعات المسلمة، رأي مُضلل (قارن بيجا ٢٠٠٣، وروساندر ١٩٩٧).

ومنذ ١١ سبتمبر/أيلول، بُعثت هذه الطريقة التقليدية العقيمة في فهم الإسلام في أفريقيا - التي يشجعها الكثير من الباحثين - مرة أخرى؛ خاصة في الدوائر الرسمية في الولايات المتحدة. فقد ذكر أحد منشورات مركز سياسات الأمن، الذي صدر عام ٢٠٠٥، بعنوان "إعصار أفريقي: الإسلاموية في أفريقيا جنوب الصحراء" أن

الفكر الوهابي وتدفق الأموال السعودية يغيّران بسرعة فائقة الإسلام الصوفي الهادئ المسالم في أفريقيا جنوب الصحراء إلى إسلاموية متطرفة. والنتيجة المتوقعة..... هي "نزاع طائفي لا يمكن احتواؤه بين المسلمين وغير المسلمين" و"مناخ مهيب لإرهابيين ذوي أجندة خارجية".^٩

وفي تقرير صدر مؤخراً عن مؤسسة راند بعنوان "الإسلام المدني الديمقراطي"، اقترحت إحدى التوصيات إيجاد ورعاية "شركاء" مسلمين، كما اقترح كاتب التقرير "دعم شعبية وقبول الصوفية" على أساس أنها خط دفاع ضد الإسلام المتطرف أو الإسلاموية. ويبدو أن هذه السياسة المقترحة بُنيت على افتراض أن "الوهابيين" معادون للصوفية في توجههم، وإذا قبلنا صحة مقولة أن "عدو عدوك صديقك"، فسوف يترتب على ذلك أن يدعم صانعو السياسات الصوفيين الأفارقة (أي "الإسلام الأفريقي").

ومثل هذه الآراء عن الإسلام التي تستند على البحث الأكاديمي تسود الآن في أوساط صانعي القرار في واشنطن، ولكنها لا تقتصر بأي حال من الأحوال على المناقشات عن أفريقيا. وفي حقيقة الأمر، فإن مثل هذه الأنماط من التفكير والتي تجعل "الوهابيين" الخطر الرئيس، هي الأنماط نفسها تقريباً التي استخدمها الكثيرون في روسيا؛ لفهم ما يحدث في حدود روسيا الجنوبية بعد الفترة السوفيتية (انظر كنيش ٢٠٠٤). وتشبه هذه المحاولات لتحديد من هو المسلم الصالح، إلى حد مذهل، الجهود الاستعمارية المماثلة لتحديد ما إذا كان المسلمون في أفريقيا مواليين لهم أم مباينين للتمرد. ولكن رغم ما صدر من بحوث وسياسات مؤخراً، نود أن نؤكد أن معظم المسلمين في أفريقيا اليوم لا ينتمون للطرق الصوفية ولا للتيارات الإصلاحية أو الإسلاموية، غير أن ذلك لا يعني أن نقلل من شأن الطرق الصوفية أو التيارات التجديدية والإسلاموية. ولكن مما لا شك فيه أن المسلمين الأفارقة لا يمكن النظر إليهم فقط من خلال هذا الانقسام؛ لأن مثل هذا التبسيط يجعل من المستحيل فهم ظواهر مثل مساندة الحكومة الإسلاموية في السودان، من قبل العديدين الذين ينتمون للطرق الصوفية (أحمد، هنا)، أو كيف اجتمع عديد من الصوفيين مع الإسلامويين المحليين لجعل حكم الشريعة يشمل القانون الجنائي في إثنتي عشرة من ولايات شمال نيجيريا (سانوسي، هنا).

وإذا لم نستطع أن نفترض أن عامة المسلمين في أفريقيا ينتمون للطرق الصوفية أو للتيارات التجديدية أو للدعوات الإسلاموية، فمن هم إذاً ملايين

المسلمين الأفارقة العاديين - والنخب الإسلامية أيضًا - وكيف يمكننا أن نصفهم؟ وفي واقع الأمر، نظل لا نعرف إلا النذر اليسير عن الجوانب التاريخية والاجتماعية للإسلام في أفريقيا المعاصرة، وعن تكوين الهوية الإسلامية، وطبيعة القيادات الجديدة للمسلمين، وعن تفاعل المسلمين مع السياسة والدولة. وقد تواصلت بعض التحولات الاجتماعية والسياسية-الاقتصادية الكبرى، التي بدأت أثناء الفترة الاستعمارية وبعدها، وتعمقت مؤخرًا في ظل الإصلاحات السياسية والاقتصادية وسياسات التحرير، وتخلي الدولة عن لعب دورها، وازدياد وتيرة العولمة. وعلينا إذا أن نعي كيف شارك المسلمون الأفارقة وغيرهم في هذه التحولات الهائلة، التي شهدتها السنوات العشر أو الخمس عشرة الأخيرة، وكيف تأثروا بهذه التحولات وتفهموها، وكيف تغيرت ممارسة الإسلام والسياسة في أفريقيا. وفي الفصول التي تلي، حاول المساهمون في هذا الكتاب اقتراح سبل لفهم ما يحدث. وفي رأينا، فإن اللجوء للدين، وللإسلام على وجه الخصوص، لا بد أن يفهم، إلى حد كبير، من خلال النظر إلى التفاعلات الداخلية في المجتمعات الأفريقية، مثل: أزمة الدولة، وفشل جهود التنمية الاقتصادية، وتدهور نظم التعليم والرعاية الصحية، والتوسع الحضري الهائل، والانفجار السكاني.. تلك التفاعلات التي تُرد في أصولها إلى الدين، لاسيما الإسلام على وجه التحديد..

سنركز فيما تبقى من هذه المقدمة على ثلاث مجموعات من القضايا المترابطة، التي تعيننا على فهم الإسلام وسياسة المسلمين في أفريقيا جنوب الصحراء حاليًا: أولاًها البعد العالمي؛ وثانياتها التحولات المرتبطة بالانفتاح السياسي واتساع الساحة العامة؛ وثالثتها، الإسلام السياسي أو الإسلاموية، وبعض ما توافر مؤخرًا من بدائل.

الإسلام والبعد العالمي

أبرز الكثيرون تنامي الصلات الدولية المتشابكة بين أفريقيا وبقية العالم، غير أنه لم يُؤل إلا القليل من الاهتمام للأثر الفعلي للإسلام العالمي على أفريقيا جنوب الصحراء.^{١١} وعولمة الإسلام كما هو معلوم ليست بالأمر الجديد؛

"قالامة" هي، بحكم طبيعتها، تكوين فوق القوميات. وفي السنوات القليلة الماضية، ازداد تسارع وتيرة وكثافة الصلات بين مسلمي أفريقيا وباقي العالم، ورغم الانشغال الحالي بعالمية التطرف الإسلامي، فإن الصلة بين المحلي والعالمي في الإسلام والمجتمعات المسلمة وبين الإسلام العابر للحدود (كولون ٢٠٠٢؛ وسواريز ٢٠٠٥؛ ولويمانيه وسيسمان ٢٠٠٦) لا يمكن حصرها في الأنشطة المربية للشبكات الإسلامية. ونود هنا أن نستعرض، في إيجاز، الصلات العابرة للحدود التي تربط مسلمي أفريقيا ببقية المسلمين في أنحاء العالم الأخرى.

نبدأ بالعلاقات بين بلدان أفريقيا والبلدان العربية والإسلامية الأخرى؛ لأن الإسلام عامل أساسي في هيكلة هذه العلاقات، ونسبة لأن الكثيرين يزعمون أن انتشار الإسلام والإسلاموية في أفريقيا جنوب الصحراء هو نتاج مباشر لجهود الدول العربية أو إيران أو كليهما. غير أنه من المهم ألا نبالغ في تقدير نفوذ أثر سياسات الدول العربية والإسلامية في أفريقيا جنوب الصحراء؛ لأن واقع الحال يُشير إلى أن قلة من هذه الدول تمتلك القدرة على وضع وتنفيذ "سياسة أفريقية" حقيقية. فقد تطلعت ليبيا، تحت قيادة معمر القذافي، إلى فرض قيادتها على أفريقيا، وعلى وجه الخصوص بعد تسوية خلافاتها مع الولايات المتحدة وأوروبا. أما الجزائر، التي كانت فيما قبل في مقدمة دول العالم الثالث المناهضة للإمبريالية، فقد ألقتها مشاكلها الداخلية، بينما افتقدت مصر، منذ رحيل عبد الناصر عام ١٩٧٠، الموارد الكافية لدعم أي مطامح سياسية في أفريقيا جنوب الصحراء، رغم أنها ما زالت تحاول الاستفادة من المكانة الرمزية للأزهر. أما السودان، والذي كان نشطاً في دعم الإسلاموية، وآوى أسامة بن لادن في التسعينيات، فقد تحسن وضعه قليلاً بعد تعاونه مع الولايات المتحدة فيما يُسمى بالحرب على الإرهاب، ولكنه ظل منشغلاً بمشاكله الداخلية. والسعودية وإيران الغنيتان بالبتروول هما إذاً الوحيدتان القادرتان على تعبئة الموارد الاقتصادية الضخمة؛ لدعم توجهاتهما الفكرية (المعارضة)، ورغم أن نفوذ السعوديين قد تزايد في بعض البلدان مثل إثيوبيا ونيجيريا (أيتك وسانوسي، هنا)، إلا أن هذا النفوذ، مثله مثل نفوذ إيران، لم يكن دائماً نفوذاً واضحاً ومباشراً.

ورغم أنه من المتوقع أن تقوم المؤسسات مثل منظمة المؤتمر الإسلامي بدفع التكامل الإسلامي العالمي أكثر مما تستطيع الدول العربية والإسلامية فرادى، إلا أن النزاعات والتنافس بين دولها الأعضاء تحدّ من هذا الدور (انظر إيكلمان وبيسكاتوري ١٩٩٦)، وظلت الدول الأفريقية الأعضاء في المنظمة، وهي أكثر من عشرين دولة، تلعب دور الشريك الأصغر في المنظمة. وفي الواقع، يجب ألا نُقل من أهمية الخلافات والتنافس بين الدول العربية والإسلامية. ورغم أن بعض هذه الدول قد تتعاون فيما بينها لتحقيق هدف دبلوماسي محدد في أفريقيا جنوب الصحراء، إلا أنها تظل على المدى الطويل متنافرة متناحرة، ويبدو هذا جلياً في علاقة مصر عبد الناصر مع السعودية، وهما بلدان لهما رؤيتان مختلفتان للإسلام. ومنذ الثورة الإيرانية، برز هذا الإنقسام والتنافس بصورة أكثر وضوحاً في التنافس المعلن بين إيران والسعودية على النفوذ في أنحاء العالم الإسلامي. وبينما سعت إيران إلى تصدير نموذجها الثوري، وإلى تحدي نفوذ الغرب والحكومات العربية الموالية له، بذلت السعودية جهوداً حثيثة للحد من النفوذ الإيراني.. وظلت السعودية، مستندة على مكانتها كحامية للحرمين الشريفين (مكة والمدينة)، وتستخدم مواردها الهائلة لدعم رابطة العالم الإسلامي والجمعية العالمية للشباب المسلم، وكلاهما تدافع عن المصالح السعودية والأسرة المالكة، وعن الرؤية المحافظة للإسلام على وجه الخصوص.

وقد كان للتنافس المستمر بين الإيرانيين والسعوديين آثار مهمة في بعض البلدان الأفريقية. وبداية من الثمانينيات، استخدم البلدان عائدات النفط لتمويل المساعدات الإنمائية والتعليم والبعثات الخارجية في أفريقيا. وفي بعض البلدان الأفريقية، تطلع الشباب المسلم إلى الثورة الإيرانية كقوة في سعيهم لتغيير مجتمعاتهم، في وقت ضاقت فيه فرص الحوار السياسي، بينما تطلع البعض الآخر إلى السعودية بحثاً عن فرص التعليم والتمويل. وفي نيجيريا، على سبيل المثال، قدمت المملكة العربية السعودية الدعم للزعيم قاضي أبوبكر جومي (المتوفي عام ١٩٩١)، أبرز المفكرين المسلمين المجددين في البلاد، بينما سعت إيران للتودد إلى بعض المفكرين والسياسيين من منافسيه؛ مما ترك أثراً باقياً حتي اليوم (سانوسي، هنا). وعلاوة على ذلك، فإن مقدرة إسرائيل على إعادة

علاقاتها الدبلوماسية الكاملة مع العديد من البلدان الأفريقية، رغم الجدل الذي يثيره ذلك أحياناً (ولد أحمد سالم، هنا) أمر له أهمية بالغة، كما أنه يوضح بجلاء، المقدرة المحدودة للقوى الرئيسة في العالم العربي والإسلامي على عزل إسرائيل ودفع التكامل الإسلامي العالمي.

وعلى الرغم من أن العلاقات مع الدول العربية والإسلامية كان لها دور مهم في انتشار الإسلام والإسلامية في أفريقيا، فقد ساهمت الشبكات العالمية التي تشمل الطرق الصوفية والنخب المسلمة والمساعدات الإنسانية أيضاً في إدماج مسلمي أفريقيا جنوب الصحراء في "الأمة" الإسلامية. وقد ظلت الطرق الصوفية لأمد طويل وسيطاً مهماً لانتشار الإسلام في أفريقيا، عابرة الحدود - بسهولة - أثناء الحكم الاستعماري وبعده، متجاوزة الحواجز الاجتماعية والعرقية واللغوية. وقد استطاعت الطرق الصوفية تحت الحكم الوطني أن تصبح ذات طبيعة عالمية، وانتشرت حركة المريدين على سبيل المثال، والتي اعتبرت دائماً حركة صوفية تنحصر في السنغال، تدريجياً عبر الحدود إلى بلدان أخرى،^{١٢} ووطورت شبكة علاقاتها الدينية والتجارية في بقية أفريقيا، علاوة على أوروبا وأمريكا الشمالية، كما استخدمت تقنيات الإعلام والمعلومات الجديدة - باقتدار - في ممارساتها وأنشطتها الدينية والاجتماعية والتجارية.

ومنذ بداية النصف الأول من القرن العشرين، كثف العديد من دعاة الإصلاح والتحديث من المسلمين اتصالاتهم مع من يماثلونهم فكرياً في أفريقيا وغيرها، مما أسهم في ازدهار الإسلام العالمي في أفريقيا. وقد تلقى معظم هؤلاء الدعاة تعليمهم باللغة العربية، وهم من يُطلق عليهم اسم "المستعربين"، والذين يتحدثون في غالب الأحيان باللغة العربية ويشجعون استخدامها. كما سعى بعضهم إلى نيل الدراسات العليا في مصر والمملكة العربية السعودية، وأماكن أخرى في العالم الإسلامي في نهاية الفترة الاستعمارية وبعد الاستقلال. وقد أصبح المثقفون المسلمون لاحقاً جزءاً من نخبة مسلمة جديدة، عالية التعليم أحياناً، نجدها في كل أنحاء أفريقيا جنوب الصحراء عند نهاية الفترة الاستعمارية. وقد وجدت هذه النخبة المسلمة نفسها أحياناً في تعارض واضح، في هذه الفترة

نفسها، مع النخبة المتأثرة بالغرب وبالتيارات المدنية في معظم البلدان الأفريقية. وانضم بعض هؤلاء إلى الخدمة المدنية، وكان لهم تأثير بالغ في إنشاء وتدعيم العلاقات مع العالمين العربي والإسلامي؛ وعمل بعضهم كدبلوماسيين في البلدان العربية والإسلامية، وسعوا للحصول على المنح الدراسية للطلاب الأفارقة في جامعات هذه البلدان، وعلى المساعدات الإنمائية لأفريقيا، كما أنشأوا وأداروا المنظمات الإسلامية المحلية في كثير من البلدان. وقد تبعهم - في ذلك - أجيال من دعاة الإصلاح والتحديث المسلمين، الذين أصابوا في بعض الأحيان من الدراسات المدنية العليا باللغات الأوروبية.

وقد شارك أعضاء النخبة المسلمة في مجال مهم، هو مجال العون الإنساني الإسلامي والمنظمات غير الحكومية الإسلامية في أفريقيا. ويمكن إرجاع نشأة العون الإنساني الإسلامي العالمي إلى السبعينيات من القرن الماضي^{١٣}، ومنذ بدايتها، كانت ساحات العمل المفضلة لمنظمات العون الإنساني الإسلامي، هي أفريقيا جنوب الصحراء وأفغانستان تحت الاحتلال السوفيتي. وقد وسعت هذه المنظمات أنشطتها في كل أنحاء أفريقيا، وهدفها المعلن هو منافسة المنظمات الغربية غير الحكومية التي اتهمت هي الأخرى (أحيانا على حق) بأنها تستخدم العون الإنساني لمآرب دينية. وقد شاركت المنظمات الإسلامية، مثل المنظمات غير الدينية، في مجالات الإغاثة والجهود التنموية والتعليم (أداما وبريجاند وكاج وولد أحمد سالم وسعدوني، هنا)، ولكنها كانت عادة ما تخط العون الإنساني "بأجندة" إسلامية. وعندما تقدم العون للأرامل والأيتام، مثلا، تقرن ذلك بالتنشيط والتعليم الإسلامي، وعادة ما تنسق أنشطتها مع المنظمات الإسلامية المحلية، وتقدم لها الدعم الفني والمالي لبناء المساجد والمدارس، أو تمويل الوعاظ المدربين في البلدان العربية. ويُعزى النمو السريع لهذه المنظمات في أفريقيا إلى التنافس المذكور آنفاً بين الدول العربية والإسلامية. فعلى سبيل المثال؛ كونت دول الخليج النفطية، بقيادة السعودية، شبكة من منظمات العون الإسلامي للحد من نفوذ ليبيا، ومن نفوذ إيران بعد الثورة.

كذلك لا بد أن يُفهم نمو العون الإنساني الإسلامي، في إطار التوسع، في استخدام الارتباطات الدولية للتعليم والتمويل والخبرة حين واجه المسلمون الأفارقة (مثل كل الأفارقة الآخرين) تقليص الميزانيات الحكومية في مجال الخدمات، والأزمات الاقتصادية الطاحنة، في ظل سياسات التحرير والتكيف الهيكلي. وبانسحاب الدولة التدريجي من القيام بدورها في بعض المجالات، فُتح الباب أمام الجهات الدينية الفاعلة؛ لتملأ الفراغ الذي خلفه غياب الدولة، كما أن بعض هذه المجالات المهمة مثل الصحة والتعليم، وحتى الأمن في بعض الأحيان، قد أوكلت لمؤسسات دينية. ورغم أن الوضع في تشاد والصومال (كاج ورنرز، هنا) يوضح ذلك بجلء، إلا أن رجال الأعمال المسلمين في أماكن عديدة في مجال العون الإنساني، مستفيدين من سهولة الحصول على التمويل الإسلامي، عن طريق شبكات الاتصال الدولية (أبتك وسعدوني، هنا).

وعلى كل حال، لا بد من توخي الحذر؛ كي لا نبالغ في تقدير حجم تدفقات العون عن طريق القنوات الإنسانية الإسلامية، أو في آثاره الأيديولوجية وغيرها، على المدى الطويل. وكما توضح حالة الجنوب الأفريقي، فإن بعض مسلمي جنوب أفريقيا، الذين تطلعوا أحياناً إلى إيران للإرشاد قبلوا التمويل السعودي لمنظماتهم، مع احتفاظهم بقدر من استقلالية أنشطتهم وبمسافة فكرية من الأفكار السعودية المحافظة عن الإسلام (سعدوني، هنا). كما لا يجب أن ننسى أن المنظمات والهيئات غير الحكومية الإسلامية الجديدة هي، في بعض الأحيان، مبادرات لرجال أعمال، أكثر اهتماماً بالحصول على الموارد المالية الخارجية عن القيام بالأنشطة الدعوية ونشر الإسلام. وفي عالم ما بعد ١١ سبتمبر/أيلول، أصبحت المنظمات غير الحكومية الإسلامية موضع دراسة، وتعرضت في بعض الأحيان للقمع من مختلف الدول. وقد حاولت الولايات المتحدة حظر نشاط بعض المنظمات غير الحكومية الإسلامية الدولية البارزة، بما في ذلك تلك للمنظمات العاملة في أفريقيا (كاج وسيسمان، هنا)، وحظر بلد أفريقي، هو موريتانيا، نهائياً كل المنظمات غير الحكومية الإسلامية (ولد أحمد سالم، هنا). غير أن كل ذلك قد لايفلح إلا في جعل البحث عن التمويل الإسلامي الخارجي أكثر سرية.

وعلى الرغم من الاهتمام الذي حظي به العون الإنساني الإسلامي مؤخراً، يظل المسلمون الأفارقة العاديون يمثلون، بلا شك، العامل الأكثر فاعلية في تقدم الإسلام العالمي. ونجد الآن، وبعد مضي أكثر من أربعة عقود على استقلال معظم البلدان الأفريقية، أعداداً لا حصر لها من المسلمين الأفارقة، الذين درسوا في المؤسسات التعليمية الإسلامية في مختلف أرجاء القارة، بالإضافة إلى آلاف منهم درسوا في القاهرة والمدينة والخرطوم وقم وكوالالمبور، وفي أوروبا وأمريكا الشمالية أيضاً. ويواجه العديد من الشبان الأفارقة المسلمين، الذين تلقوا تعليمهم باللغة العربية، تحديات جسيمة في العمل في القطاعات الاقتصادية، وفي الخدمة المدنية أيضاً، في بلدانهم الأصليين؛ حيث يُشترط لذلك معرفة اللغات الأوروبية الرسمية. كذلك فإن العديد من الشبان الأفارقة المسلمين مهاجرون، يقيمون ويعملون في أفريقيا وأوروبا وأمريكا الشمالية والشرق الأوسط وشرق وجنوب شرق آسيا. ويؤثر هؤلاء المهاجرون في التكوين الديني والاجتماعي - السياسي لمجتمعاتهم الأصلية، عن طريق التحويلات المالية والأفكار والممارسات التي يدخلونها في هذه المجتمعات (أتبك ورندرز وولد أحمد سالم، هنا؛ انظر أيضاً سواريز ٢٠٠٤ أ). وقد نشطت جماعة التبليغ - أكبر المنظمات الدعوية الإسلامية الدولية - وسط الأفارقة في المهاجر، وتزايدت أهميتها في أفريقيا جنوب الصحراء (بريجاند ورندرز ولواماييه وولد أحمد سالم، هنا). ويتعارض تدين أعضاء الجماعة وتشفهم الواضح، بطريقة صارخة، مع الغنى الفاحش للنخبة الأفريقية والمُحسنين العرب. ورغم أن هذا الكتاب لا يتحدث في تفصيل يذكر عن أولئك المسلمين الأفارقة المشاركين في التنظيمات السرية، التي تستخدم العنف لتحقيق أهدافها، فقد سلط الكتاب المشاركون الضوء على الشبكات غير النظامية، والآخذة في التعقيد والتحول للمسلمين في أفريقيا (وخارجها)، والتي لاتخضع لسيطرة الدولة في معظم الأحيان.

الساحة العامة والحلبة السياسية

رغم أن البعض (هنتجتون ١٩٩٦، مثلاً) رأى أن الإسلام والديمقراطية لا يتفقان، وأن المجتمعات المسلمة غير قابلة للحكم العلماني، فإن الانفتاح السياسي الذي بدأ في أفريقيا في مطلع التسعينيات يقف على النقيض من الوضع

في معظم بلدان الشرق الأوسط العربي.^{١٤} وفي حقيقة الأمر، فإن الانفتاح السياسي في أفريقيا يمنحنا فرصة ثمينة للتفكير في مسألة السياسة والدين؛ فقد بدأ الدين في لعب دور متعاظم في الساحة العامة، في ضوء التحرر السياسي وتوسع هامش حريات التعبير، والتجمع، الذي أعقب نهاية حكم الحزب الواحد في أفريقيا، وأصبح الإسلام والمسيحية، وحتى الأديان الأفريقية التقليدية، بدرجات متفاوتة، "شأنًا عامًا" ودخلت في حلبة السياسة. ولا يجب أن يفهم ما حدث على أنه "إعادة للتقليدية" لهذه المجتمعات (شابال ودالوز ١٩٩٩)، بل إنه يُعزى للفراغ السياسي الذي دام ثلاثة عقود من الحكم المتسلط. غير أن مشاركة الأفارقة المسلمين في السياسة يجب أن تُفهم في الإطار العريض للساحة العامة الأخذة في الاتساع.

ولأكثر من عقدين من الزمان، كان للإسلام دور أكثر بروزاً في الشأن العام، خاصة بانتشار المساجد وقيام مؤسسات تعليمية إسلامية جديدة، "مدرسة" (وهي شكل حديث للمدارس القرآنية التقليدية حيث تُدرّس العلوم الدينية والحديث، ومظاهر عامة مرئية ومسموعة للتدين). ورغم أن هذا الدور العام للإسلام (والأديان الأخرى) لم يقتصر على المناطق الحضرية فقط، إلا أنه كان ذا أثر كبير على المناطق الحضرية متسارعة التوسع؛ حيث أدت الهجرات الكثيفة، في بعض الحالات، إلى التوتر والعنف بين الطوائف الدينية، وفي البعض الآخر إلى أنماط جديدة من التدين. وتشير التجمعات الضخمة لصلاة الجمعة، والأعياد الإسلامية، والزيارات إلى أضرحة الأولياء المسلمين، في كافة أنحاء أفريقيا، إلى هذا الدور العام للإسلام. وفي السنغال، يجتذب "الماجال" الكبير السنوي للمريدين مئات الآلاف من الأشخاص من كل أرجاء المعمورة إلى مدينة "توبا" (كولون ١٩٩٩). وفي مالي المجاورة، يجمع الشريف عثمان حيدرة، أشهر وعاط البلاد وزعيم "أنصار الدين" - أكبر التنظيمات الإسلامية الحديثة - أتباعه في ملعب لكرة القدم يسع هذه الجموع (سواريس ٢٠٠٥). وكما يقترح هذا المثال، فإن هناك أساليب جديدة ومتغيرة لتدين المسلمين ولإجتماعياتهم في أفريقيا، وهي أساليب تختلف اختلافاً كلياً عن صور الإسلام التقليدي/الأفريقي القديمة.

ومع قدوم الانفتاح السياسي وتوسع حرية التجمعات والتنظيم، ازدهرت أنماط جديدة للتجمعات في أفريقيا، إذ لم تعد المنظمات الإسلامية المحلية وحدها هي وسيط التعبير الديني والاجتماعي للمسلمين. وحتى ١١ سبتمبر/أيلول لم يعر المراقبون الغربيون هذه المنظمات أي انتباه؛ لتعارضها مع الرؤية التقليدية للمجتمع المدني؛ أي إنها كانت ذات طبيعة دينية أو إسلامية كما تدل أسماؤها وتوجهاتها. وكما تشير الأدلة من الكاميرون وكينيا ومالي وأرض الصومال وجنوب أفريقيا وتنزانيا (انظر، هنا)، فإن مثل هذه التنظيمات تسعى للاستجابة للطلب المتنامي للإسلام: فهي تنظم المؤتمرات حول قضايا لها أهمية بالغة للمسلمين (الإسلام والديموقراطية، وحقوق المرأة في الإسلام، والعدالة الاجتماعية... إلخ)، وتنظم كذلك الصلوات المسائية، وتقدم الإرشادات للسلوك الإسلامي "الصحيح". وفي بعض الحالات، استطاعت بعض الفئات الاجتماعية المهمشة كالنساء والشباب أن تعبر عن نفسها، وتؤكد وجودها من خلال هذه الجمعيات التي تتيح لهم فرص المشاركة في الحوارات السياسية، التي عادة ما يتم إقصاؤهم منها (أداما، هنا، وانظر أيضا سامسون ٢٠٠٥). وتعتمد الجمعيات الإسلامية الجديدة - والتي تنشط في المناطق الحضرية - على قطاع وسائل الإعلام متسارع التوسع، بما في ذلك الصحافة المطبوعة والتلفزيون ومحطات الإذاعة الخاصة، والأشرطة المسموعة والمرئية، لمعرفة ما يجري في العالم، بما في ذلك "الأمة"، وللمشاركة في الحوار العام.

ويتجاوز أثر وسائل الإعلام الجديدة المحررة في أفريقيا الأشكال المؤسسية، مثل: الجمعيات الإسلامية، أو حتى قطاع التعليم الإسلامي النامي؛ إذ أن معرفة السياسة الدولية ومحنة المسلمين في فلسطين أو العراق أو أفغانستان، أو في أوروبا، من خلال وسائل الإعلام، تؤثر في الكيفية التي يرى بها المسلمون أنفسهم جزءاً من "الأمة"، كما يمكن لوسائل الإعلام الحرة أن تؤثر في الكيفية التي يرى بها الأفارقة (مسلمون وغير مسلمين) علاقتهم بالدولة و/أو "بالغرب". وبالسماح لعدد كبير من المسلمين في أفريقيا بالحصول على المعلومات عن الإسلام والسياسة وعن الأوجه الجديدة للإسلام، تستطيع وسائل الإعلام حفز المسلمين على إثارة تساؤلات عن ممارساتهم، وإعادة النظر فيها وربما حتى تغييرها.^{١٥}

وقد نشأت في ظل التحرر السياسي أجيال جديدة من المثقفين والوعاظ والناشطين المسلمين (من الرجال والنساء)، واستطاع الناشطون المسلمون من خبراء الإعلام، منذ تحرير وسائل الإعلام في التسعينيات، استخدام تقنيات الإعلام الحديثة لنشر أفكارهم الدينية والسياسية والاجتماعية التي تتعارض أحياناً مع أفكار نخب ما بعد الاستقلال، المتأثرة بالغرب وبالعلمانية. ويشمل هؤلاء الناشطون الوعاظ والدعاة الإسلاميين المتشددون في موريتانيا وكينيا، إلى المعلقين الإذاعيين الذين يدعون لأفكار تجديدية عن الإسلام والصوفية، وحتى عن حقوق المرأة. وقد استطاع مثل هؤلاء المثقفين المسلمين التشكيك أحياناً في السلطة الدينية للعلماء المسلمين الحاليين، مما أدى إلى تشتت السلطة الدينية في العالم الإسلامي، التي أشار إليها إيكلمان وبيكاتوري (١٩٩٦؛ قارن زمان ٢٠٠٢).

تزامن انتشار الإسلام السياسي، في أي من صورته، مع بروز الإسلام على الساحة العامة في أفريقيا جنوب الصحراء، إن لم يسبقه. ففي التسعينيات، لم يشارك الزعماء الدينيون في بدايات الجدل، في بلدان عديدة، حول قضايا، مثل: حقوق الإنسان، والنظام التعددي، وحكم القانون. غير أن هذا الوضع تغير سريعاً، وشارك كثير من مسلمي أفريقيا بحوية في الحوار السياسي، حين اتسعت حرية التعبير السياسي، كمواطنين غيورين أو كناشطين إسلاميين، أو حتى كإسلاميين، ولكن تظل أقلية محدودة من الأفارقة تؤيد الإسلام السياسي والإسلاموية كبرنامج عمل.

وبالإضافة إلى السودان، حيث نُفذت المشاريع الإسلامية بنشاط منذ الثمانينيات، سعى ناشطون، أفراد أو مجموعات، إلى دفع مشاريع إسلامية سياسية في عدد من بلدان أفريقيا. وعلى أية حال، فإن مجهوداتهم غالباً ما كانت تنتهي بالفشل أو النسيان، مثلما حدث للترشيح الذي تم وأده قبل أن يولد لمصطفى سي، زعيم أحد فصائل الطريقة التيجانية المنشقة، في الانتخابات الرئاسية للسنغال في عام ٢٠٠٠. أو الظهور الوجيز "لحزب الله" الثوري المدعوم من إيران، الذي أسسه في السنغال أحمد خليفة نياس في أواخر السبعينيات، أو

حزب الله المماثل في مالي في التسعينيات. وفي معظم بلدان أفريقيا جنوب الصحراء، لم يتمخض الإسلام المؤسس عن الأحزاب الإسلامية؛ لأن الأحزاب القائمة على العرق أو الإقليم أو الدين لا يُعترف بها، أو قد تُمنع أو تُحظر (مثل الحزب الإسلامي في كينيا وحزب الأمة في موريتانيا)، بل عن نمو النخبة المسلمة، المستعربة غالبًا والناشطة في الساحة العامة (في التنظيمات الإسلامية الجديدة، ووسائل الإعلام الحرة، والصلات الدولية المتشابكة)، التي ساعدت على توضيح بعض الأساليب التي يتم بها إضفاء الملامح السياسية على الإسلام.

وفي معظم البلدان، تركزت انتقادات النخبة المسلمة الجديدة على النخب الحاكمة المتأثرة بالغرب، وبالعلمانية، والعمود الفقري لمذنية الدولة. وسعى بعض الأفراد والجماعات إلى تحدي الغرب، وإدانة النهج العلماني المعارض لإرادة الله وإلى الدعوة للأسلمة. وفي بعض الأحيان، وضع الإسلاميون التجديد الأخلاقي والسياسي في قلب طموحاتهم؛ لذلك كانت مناهضتهم لما يحسبونه ممارسات غير إسلامية (مثل: السحر وتوقير الأولياء و"الخرافات")، وإدانتهن للانحطاط الأخلاقي وتقليد الغرب، وانتقادهن لقوانين الأسرة كمنسخ "عربي" (انظر عتيق ١٩٩٦)، وللخلاف حول قانون الميراث. وفي بعض الحالات، اشتط الانتقاد إلى درجة المطالبة بتطبيق الشريعة وأسلمة الدولة، غير أنه عدا السودان (أحمد، هنا)، وشمال نيجيريا حيث طُبّق القانون الجنائي الإسلامي (سنوسي، هنا)، لم يقدم دعاة هذا النهج مشروعًا بديلاً متكاملًا لأسلمة الدولة إلا نادرًا. ويمكن القول بأن هذه الجهود لم تكن استراتيجيات للاستيلاء على السلطة، بل مجرد تأكيد لهويتهم الإسلامية. وفي واقع الأمر، واجه العديد من المسلمين في كينيا وتنزانيا (سيسمان ولوإماير، هنا) مشكلة مكانتهم كمواطنين في مجتمعات تعددية، تجعلهم يحسون (بالحق أو بالباطل) بأنهم مهمشون ومهددون كمسلمين في دولة مدنية (أي مسيحية كما يرونها). ونجد هذه التفاعلات نفسها في أماكن أخرى حيث يشعر المسلمون أنهم مهمشون في مواجهة النخبة العلمانية وجهاز الدولة، كما هو الحال في إثيوبيا ومالي والنيجر ونيجيريا. وتطبيق الشريعة الإسلامية لتشمل العقوبات في شمال نيجيريا، والجدل المحتدم مؤخرًا حول المحاكم الشرعية في كينيا، والنشاط الإسلامي المتصاعد في

موريتانيا، كلها براهين على تعبئة إمكانات الإسلام، والإسلام السياسي على وجه الخصوص. ولا شك أن وجود أعداد كبيرة من المسيحيين، كما هو الحال في السودان ونيجيريا وكينيا، يجعل تطبيق الشريعة - أو حتى حق المسلمين في تطبيق القانون الإسلامي، في المسائل المتصلة بالأسر - أمراً مثيراً للجدل وللاحتكاك، خاصة في ضوء نمو الجماعات الأصولية المسيحية المتزمنة التي تلعب الإسلام والمسلمين. وإذا اعتقد الكثير من المسلمين في السودان أن المسيحي لا يمكن أن يصبح رأساً للدولة في بلدهم، فإنه يوجد عدد من المسيحيين الأفارقة الذين يرون أن رئاسة المسلم أمر يستحيل قبوله، وغير وارد للتفكير فيه.

ثمة حالات مهمة للتطرف في أفريقيا جنوب الصحراء، على رأسها نماذج بارزة في السودان ونيجيريا، وكلا البلدين لهما تاريخ طويل من الحركات الألفية، التي سعت إلى تغيير الأنظمة القائمة بالقوة، مثلما فعلت المهدية في السودان في القرن التاسع عشر، والحرب الطويلة التي شنها النظام الإسلامي في الخرطوم ضد سكان الجنوب باسم الإسلام والحضارة العربية. وفي نيجيريا، قامت انتفاضة المييتاسين في الثمانينيات، وتوالت المصادمات بين المسلمين والمسيحيين، وبرزت الجماعات الطالابانية في الشمال.^{١٦} غير أنه مهما كانت صحة التركيز على مثل هذه التطرف، فمن الخطورة المبالغة في تصوير قوته. وتظل الإسلامية خارج السودان ونيجيريا، كما لاحظنا، ظاهرة هامشية نسبياً، ومرد ذلك يرجع جزئياً إلى فشل الجماعات الإسلامية في تقديم برنامج سياسي مقنع، ولم يستطع الإسلامويون الوقوف بفاعلية في وجه الجماعات والنخب المسلمة، التي لها علاقات متينة بالدولة والتي استطاعت لعب دور الممثل الرسمي للإسلام. كذلك لم يستطع الإسلامويون تجاوز التعددية العرقية والدينية، والفروقات الجهوية، التي تنسم بها أفريقيا جنوب الصحراء. بيد أن مقدرة الدولة المدنية - حتى حين تكون ضعيفة نسبياً - على قهر وقسر وإقصاء منتقديها، إسلاميين وغيرهم، لا يجب إغفالها، وقد أتاح الدعم النشط، والمتحمس أحياناً، للحرب الأمريكية "على الإرهاب"، لبعض الحكومات الأفريقية، تجنب الانتقادات الداخلية والخارجية، واستخدام هذه الحرب كذريعة للكبت والقهر.

ويصاحب العمل الإسلامي أحياناً نزاع حاد وعنف (انظر، مثلاً، دي وال ٢٠٠٤) يرتبط في بعض الأحيان، كما هو الحال في قضية الميتاتسين، التي ارتبطت بالهجرات الضخمة والنمو السريع للمراكز الحضرية، الذي أسهم في إعادة تشكيل الخارطة الاجتماعية والدينية؛ مما عمق التوتر القائم، غير أن هذا العنف لا يزال نادراً نسبياً (ولكن إلى متى؟). وفي الواقع، استطاعت المجتمعات الأفريقية، إلى حد كبير، تكيف نفسها لاحتواء التعددية الدينية؛ لذلك علينا - عوضاً عن التعميم من حالات العنف المتطرفة، في السودان ونيجيريا وأماكن أخرى للتلويع بشبح "صدام الحضارات" - أن نفحص كل حالة على حدة، وأن ندرس العوامل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ذات الصلة في النزاعات، التي قد يكون لها بعد ديني، أو تتخذ هذا البعد؛ ففي السودان، مثلاً، ظلت الإسلامية دائماً مشروعاً للنخب السياسية في شمال السودان، بينما ارتبطت النزاعات الدينية بصراع هذه النخب على الاستيلاء على السلطة، والاحتفاظ بها (أحمد، هنا). أما في نيجيريا، فإن تكرار النزاعات الدينية يعود إلى إغلاق الأنظمة العسكرية المتتالية حتى عام ١٩٩٨ لكل منافذ الحوار الديمقراطي، وصعوبة إدارة الهويات المتعددة في إطار نظام للحكم الفدرالي، والتنافس بين الفصائل السياسية والدينية للاحتفاظ بالسلطة، مستخدمين في ذلك الدين والعرق (سنوسي، هنا؛ قارن هاينز ١٩٩٦). ويهدد إذكاء جذوة التطرف في الهويات الدينية، المسلمة والمسيحية على حد سواء، بـ"البينة" (أي تقسيم نيجيريا على التنسيق اللبناني) نيجيريا وتفتت السودان، ووضع نهاية للتعايش السلمي النسبي، بين المسلمين والمسيحيين في إثيوبيا (أبتك، هنا) وفي غيرها.

ومن الواضح أن أفريقيا ليست بمأمن من الآثار الضارة لتسييس الدين؛ خاصة بسبب التبشير المتطرف والخطب التحريضية لبعض الجماعات المسلمة التي تماثل الحركات الأصولية البروتستانتية المتزمتة (هاكيت ١٩٩٩، ٢٠٠٢). وفي كوت ديفوار، مثلاً، طورت الكنائس البنதாகوستال والتبشيرية خطايا، يلعن الإسلام، ويذكر من طرف خفي بسياسة "الإيفورية" التي هي المعيار للأيفوريين "الحقيقيين" (أعضاء المجموعات العرقية الجنوبية، ومعظمها مسيحية أو وثنية)، و"الغرباء" (الشماليين الذين جُمعوا كلهم في فئتين فضفاضتين، هما: الديولا

والمسلمين). ومن المفارقات التاريخية، المثيرة للسخرية، أن هذا الخطاب المعادي للمسلمين لا يستهدف الإسلام المتطرف أو الطائفي، بل الإسلام الذي يمثله المركز الإسلامي الوطني، وهو صيغة لإسلام "اصلاحي ويحترم التعددية المحلية في التقاليد الإسلامية والذي هو، لأسباب بدهية، الفصيل الديني الوحيد، الذي يدعم بقوة مبدأ مدنية الدولة الإيفورية" (ماري ٢٠٠٢، ٨٦؛ انظر أيضاً عُنُق ٢٠٠٢، وميران ٢٠٠٦).

ومن إحدى العلامات المميزة للديموقراطية، وإحدى تناقضاتها أيضاً، سماحها لأعدائها بانتقادها؛ إذ يدعو البعض، باسم الديمقراطية وباسم حكم الأغلبية - أحد مبادئها الأساسية - إلى تطبيق الشريعة في أفريقيا جنوب الصحراء. وهكذا امتد تطبيق الشريعة، والتي ظلت تطبق لعقود في نيجيريا على الأحوال الشخصية فقط، ليشمل القانون الجنائي بالنسبة للمسلمين في الولايات الشمالية عقب العودة للنظام الدستوري في عام ١٩٩٨، بعد فترة طويلة من الأنظمة العسكرية. وقد تم ذلك عن طريق صناديق الاقتراع، أكثر الطرق ديموقراطية، ونتيجة لضغوط من أفقر فئات المجتمع، التي رأت في الشريعة أكثر أشكال العدالة مقبولة على اجتثاث الفساد المستشري (لاست ٢٠٠٠). وكما تبين حالة كل من كينيا ومالي والنيجر ونيجيريا (سيسمان وسواريس وماسكلييه وسانوسي، هنا) وبلدان أخرى، فإن الانتقادات الإسلامية للمؤسسات السياسية تزايدت حين شجع التحول الديمقراطي نمو تطلعات سرعان ما وئدت، وبرهنت أيديولوجيات التنمية، التي اعتمدت عليها شرعية حكم الحزب الواحد عدم جدواها؛ مما أفسح المجال واسعاً أمام دعاة الإسلام السياسي لإدانة ما اعتبروه فشلاً بيّناً لمشاريع الحداثة على النمط الغربي، واعتبروه للدولة المدنية اليعقوبية (أى مركزية)، التعبير السياسي المنظم لتلك الحداثة، العاجزة عن القيام بأبسط مهامها. ووفق رؤية الإسلاميين، فإن الأزمة التي تواجه البلدان الأفريقية لا يمكن التغلب عليها، إلا بالعودة إلى الإسلام، المرشد الأخلاقي والقانوني والسياسي الأسمى. وقد كانت هذه هي الحجة الأساسية لبعض الحركات الإسلامية المتطرفة في الثمانينيات والتسعينيات، رغم أن عدداً من المسلمين الاصلاحيين المستقلين تم استيعابهم في حلبة السياسة في شتى البلدان؛ فقد

استطاع الرئيس السنغالي السابق عبده ضيوف جزئياً - من خلال إدماج مثل هذه الحركات الإسلامية - تحييد تحديها المباشر للدولة المدنية، وتقليل اعتمادها على مؤسسة الزعامات الصوفية المسلمة (فيلالون ١٩٩٩ ولوايماييه ٢٠٠١). أما في موريتانيا وكينيا، فقد اختارت الحكومة أسلوب المواجهة مع الإسلام المتطرف وبعض المسلمين، بينما عززت في الوقت نفسه علاقتها مع المنظمات والشخصيات الإسلامية المعتدلة (ولد أحمد سالم، قارن سيسمان هنا؛ وأوديد ١٩٩٦).

سعى دعاة الإسلام السياسي في أفريقيا جنوب الصحراء إلى تطوير مشروع له شعبية واسعة. غير أن خطاب الإسلاميين، في ضوء الجدل المتكرر حول القضايا الاجتماعية التي توحد المسلمين، يُعطي مصداقية للفكرة القائلة أن الدين والسياسة لا يمكن فصلهما، وأن الإسلام السياسي يقدم البديل للنموذج التغريبي ولتحديات الحداثة. وقد زاد من انتشار خطاب الإسلاميين إجبارهم للمسلمين الآخرين، وخاصة زعماء الجمعيات الإسلامية الوطنية، والذين يحرصون على شرعيتهم، ويتجنبون الخوض في العمل أو الفعل السياسي، على "أسلمة" خطابهم بالتركيز على مواضيع العودة للإسلام وللقليم الإسلامية بغية حماية مكانتهم في الساحة الدينية وصلتهم المميزة بالسلطة. كذلك سعى العديد من المسلمين العلمانيين، بما في ذلك السياسيين، إلى تأكيد مؤهلاتهم الإسلامية.

وفي حين حذر الكثيرون من خطورة انتشار الإسلاموية في أفريقيا، ومن احتمال استحالتها إلى تيار جارف لا يمكن إيقافه، دعا بعض الإسلاميين في أفريقيا مؤخراً إلى انتهاج الديمقراطية (أحمد وسواريس وولد أحمد سالم، هنا). وفي نفس الوقت، فقد الإسلامويون في بعض البلدان مكانتهم، ففي السودان، رغم أن الإسلاميين مازالوا في السلطة، إلا أنهم أجبروا على التخلي عن أجزاء كبيرة من برامجهم السياسية والاجتماعية بتوقيع اتفاقات السلام مع المتمردين الجنوبيين، واتفاقية اقتسام السلطة مع غير المسلمين؛ وربما تبشر مثل هذه البراجماتية ببداية فترة ما بعد الإسلاموية في السودان. أما في نيجيريا، حيث تسود خيبة الأمل في مشروع الشريعة الذي تطبقه الولايات والذي لا يبدوا

أنه يعطي النتائج المرجوة، فمن المرجح أن يقود مشروع الشريعة إلى تعزيز دور الدولة المدنية (أوستن ٢٠٠٦). وفي الوقت نفسه، رغم أن الأقليات المسلمة في بنين وجنوب أفريقيا قد اندمجت إلى حد كبير في مجتمعاتها، إلا أن هنالك خطورة في أن يؤدي تهميش وإقصاء المسلمين في إثيوبيا وكينيا وتزانيا إلى أن يلجأ بعضهم إلى حلول متطرفة. ورغم أن بعض المسلمين قد احتموا بالدعوة، في فترات الكبت، إلا أنهم قد لا يفعلون ذلك على الدوام.

الأساليب الجديدة لأن تكون مسلماً

كما اقترحنا من قبل، فإن سياسات التحرير في بداية التسعينيات كان لها آثار غير متوقعة في أفريقيا جنوب الصحراء، وتبدو الساحة الإسلامية أكثر تنوعاً في الوقت الراهن؛ نتيجة للتنافس الحزبي المنفلت في بعض البلدان أحياناً، وللاستراتيجيات المتنافسة للدول العربية والإسلامية، التي تستخدم الجماعات الإسلامية المختلفة لتحقيق أهدافها بدرجات متفاوتة من النجاح. ويصبح من الصعوبة، في مثل هذه الظروف، أن يسود خطاب إسلامي موحد لا تتنازع فيه. وكما أشار البعض، فإن زيادة "العرض" الديني في المسيحية أسهم في نمو النزعة الفردية، واستمراراً في استخدام هذا التشبيه الاقتصادي، يمكننا القول بأن السوق الديني أصبح أكثر تعدداً، وكذلك الخيارات المتاحة للأفراد. وينطبق نفس الشيء على المسلمين، حيث أصبح الإسلام شأناً فردياً. وحسبما ذكر كريستيان كولون، فإن "القانون الصارم الذي يحكم علاقة الجماعة، والمجموعة" أو "المجموعة العرقية" بالانتماء الديني كما في المجالات الأخرى - إن حدث ذلك أساساً - يميل إلى تغليب الاعتبارات والسلوك والاستراتيجيات، النابعة من نشوء النزعة الفردية" (كولون ٢٠٠٢، ٢١؛ انظر أيضاً ماري ١٩٩٧). وبطبيعة الحال، فإن الجهات الفاعلة اجتماعياً، وعملية نمو النزعة الفردية المصاحبة لذلك، تواجه عقبات، تنجم عن العلاقات الهرمية، والاختلافات الاجتماعية-الاقتصادية، التي تُقيد حرية الأفراد.

ومن الجلي أن كثيراً من المسلمين من كافة قطاعات المجتمع في أفريقيا المعاصرة يهتمون بهويتهم كمسلمين، كما يزداد اهتمام المسلمين في أماكن عديدة من العالم الإسلامي، وليس في أفريقيا وحدها، بمسائل الدين، والممارسة الصحيحة للإسلام، والإصلاح الأخلاقي. وفي حين أن بعضاً من الراديكاليين، أو ممن يحسبون أنفسهم إسلاميين، لهم صلات أو مطامح دولية، نجد أن كثيراً منهم ليسوا بالضرورة إسلاميين، ولا ينادون بمشروع سياسي يتمركز حول الإسلام. وقد أشار بعض الأكاديميين المتخصصين في الإسلام والمجتمعات المسلمة، مثل أوليفيه روي (٢٠٠٤) وعاصف بيات (٢٠٠٥؛ قارن في برجات ٢٠٠٥، وهوايت ٢٠٠٥)، إلى هذا التحول الملاحظ، والذي أسموه "ما بعد الإسلامية". ولكننا ننصح من جانبنا بتوخي الحذر عند إعلان نهاية الإسلامية في أفريقيا وفي غيرها، وفي نفس الوقت، يدفعنا فهمنا للإسلام ولسياسة المسلمين في أفريقيا على الاعتراف بنشوء أنماط جديدة للإسلام.

وفي هذا الصدد، قد يتساءل المرء، كما فعل باتريك هايني وتيسك هولتروپ (٢٠٠٢، ص ص ٤٥-٤٦) حول ما إذا لم يكن من الأفضل نبذ المعالجات المتمركزة كثيراً على السياسة، والتي تظل "الإسلامية" بالنسبة لها أنموذجاً تُقاس عليه كل أشكال التجديد الديني؟ وبمعنى آخر، ألا يكون من الأنسب، إذا أردنا فهم ما يحدث للإسلام في أفريقيا من تحولات، أن نستقصي ما يمكن تسميته - استناداً إلى هاتين المدرستين في الإسلام في العالم العربي: "الإسلام المدني أو الدنيوي"؟ وتعني "مدني" هنا الإسلام كما يُمارس اليوم، وليس بالتحديد بمعنى "علماني"؛ أي أن يكون المرء مسلماً في مجتمعات علمانية، دون أن يكون "علمانياً". وتتعارض هذه الأنماط الجديدة لممارسة الإسلام، مع ما ورد في الأعمال الصادرة مؤخراً لسابا محمود (٢٠٠٥) وتشارلز هيرشكند (٢٠٠٦)، اللذين حاولا تطبيق أنموذج "فوكو" في تربية الأتباع المتدينين وسط المنتمين إلى "حركات الدين"، أو ما سُمي بالتجديد الإسلامي، في القاهرة. ولا يختلف "الإسلام المدني أو الدنيوي" كثيراً عن هذه النظرة "الفوكوية" لتربية الأتباع المسلمين؛ إذ إنه إسلام أخلاقي. غير أنه لا يحل، بالضرورة، محل الإسلام السياسي، ولا يُشكك في الاهتمام الذي يُوليه الأكاديميون له، بل يُثير تساؤلات

جديدة؛ لأنه يُجسد بصورة أفضل الأساليب التي يتفاعل بها المسلمون مع العالم المعاصر. وقد يركز المسلمون، الذين ينتمون إلى الإسلام المدني/الدنيوي جهودهم على تحسين ظروفهم، وعلى الممارسة الصحيحة للإسلام، وليس فقط على السياسة والشأن السياسي، رغم أنهم قد يُشاركون في ذلك أيضًا. ويُشير الإسلام المدني/الدنيوي إلى نمط جديد من الاجتماعيات الإسلامية، التي نراها في أماكن عديدة حيث ينشغل المسلمون - في معظم الأحيان - ولكن ليس بطريقة حصرية، على التأقلم مع التدهور الاقتصادي والانخفاض في الدعم المالي من الدولة للخدمات، وخيبة الأمل العميقة في الانتخابات التعددية، التي تبدو وكأنها تعيد النخب الحاكمة نفسها إلى السلطة وتديم نظم التوريث الجديدة (قارن هايني ٢٠٠٥).

ويمكن رؤية هذا النمط من الانتماء للإسلام وسط المسلمين الأفارقة العاديين، بما في ذلك المجموعات التي تقصى عادة من الساحة العامة؛ خاصة الشباب والنساء. نقول هذا وفي ذهننا الشباب النيجريين، الذين يتساعلون في وسائل الإعلام - التي لاتخضع لسيطرة السلطات الدينية، أو سيطرة الدولة - عن "معنى أن تكون مسلمًا أو مواطنًا، أو مجرد شاب له قناعات أخلاقية" (ماسكلييه، هنا)، وهي تساؤلات يقوم عليها وعظ عمرو خالد ذي الشعبية الكبيرة في القاهرة، والتي درسها هايني وهولتروپ. وإذا سلمنا أن الجمهور المصري للداعية ينتمي إلى النخب القاهرية الموسرة، فإن الشبان النيجريين ينتمون إلى طبقات مهمشة اجتماعيًا واقتصاديًا، ولكن في كلا الحالتين تشير الممارسات الثقافية - الهيب هوب والموسيقى المصاحبة لدى الشباب النيجيري، والاستهلاك الفاخر المفرط لدى القاهريين الموسرين - والممارسات الطقسية - عدم الالتزام بالصلوات في مواعيدها لدى النيجريين، و"نبذ ممارسة دينية يُعتبر الالتزام فيها بالمواعيد كافيًا في حد ذاته" (هايني وهولتروپ ٢٠٠٢، ص ٤٧) بين القاهريين - عمليات متطابقة، أو تكاد، لصياغة الشخصية وتأكيد الفردية ربما تكشف عن التغييرات في ممارسة الإسلام في أفريقيا وغيرها، أكثر مما تفعل الدعوة المكررة للإسلامية أو للأفكار الشمولية عن غرس الفضيلة، كما يرد في كتابات محمود (٢٠٠٥). إذا، ما معنى أن تكون مسلمًا؟ وكيف

يعيش المرء وفقاً لديانته، ويوفق في الوقت نفسه بين ذلك، وبين الحداثة والتّرقّي الاجتماعي والعولمة؟ وفي رأينا، فإن إعادة الأسلمة في المجتمعات الإفريقية، أو على الأصح، تأكيد الإسلام لا بد من أن يفهم من خلال هذه التساؤلات، وليس من خلال النموذج الإسلاموي، على الرغم من "المواجهة الرمزية" (كروز أوبراين ٢٠٠٣) مع الغرب.

وعلى النحو نفسه، فإن معظم المسلمين في بنين لا ينتمون لإحدى الطرق الصوفية ولا للتجديدين ولا حتى للإسلاميين. ولكن ثمة إصراراً واضحاً في بنين على أهمية أخلاقية الحياة العامة والاجتماعية، كما هو الحال في أماكن أخرى (بريجاند، هنا). أما في مالي، فحين يُساور القلق مسلميها من أن الأشياء "غير الإسلامية" متوافرة أكثر من غيرها في هذا العصر الليبرالي، اتخذ بعض الدعاة والمتقنين خطاباً أخلاقياً موجهاً للأفراد وللحكومة (سواريس، هنا). وفي الكاميرون، كتب النجم الإعلامي والشخصية الإذاعية الإسلامية، سليمان بوباء، مسرحيات "إسلامية"؛ بغرض التسلية وإعطاء دروس أخلاقية لجمهوره ذي التطلعات، والأخذ بأطراف الحداثة. وقد سخر سليمان في إحدى مسرحياته من المسلمين الصاعدين في سلم التّرقّي الاجتماعي، الذين تركوا تقاليد دينهم، وانساقوا وراء إغراءات الفساد والخيانات الزوجية، عندما تسنموا قمة الهرم الاجتماعي (أداما، هنا). ونجد وسط "المسترشدين" السنغاليين، الذين يعلمون الشباب المسلم السلوك القويم والزي الصحيح، ويقدمون دروساً في تنظيم الأسرة والطهي والتدبير المنزلي (انظر سامسون ٢٠٠٥)، إصراراً مماثلاً على النزعة الفردية الأخلاقية، والنجاح الاجتماعي، والممارسات الدينية المواكبة للحداثة. وفي كل هذه الحالات، فإن "الإسلام المدني/الديني" هو تصور للدين، يتوافق اجتماعياً وأخلاقياً مع الاقتصاد المُحرر (قارن سواريس ٢٠٠٤ ب وهائيني ٢٠٠٥) ويتأتى ذلك من عملية تحديث الدين (هائيني وهولتروپ ٢٠٠٢)، والتي تسهم إيجابياً في هز صورة أفريقيا: إما كأسيرة لتقاليدها (التي تشمل ما يسمى بالإسلام الأفريقي)، وولاءاتها القبلية، أو كمعينة لا ينضب للإرهاب الإسلامي. ومثل هذا الضرب من التحليل يفتح أفقاً لوجهات جديدة في البحث، ولكنه لا ينقص من ضرورة مواصلة البحث في الإسلام السياسي، بل يؤكد أنه، حتى

ولو لم تفشل الإسلامية تمامًا كمشروع سياسي (قارن روي ١٩٩٤ وبورجات ٢٠٠٥)، فإن الإسلام يظل ممثلًا لأنموذج اجتماعي وثقافي للمسلمين الأفارقة. وينطبق هذا، على وجه الخصوص، على المسلمين الأفارقة العاديين، الذين يعملون ويدرسون ويتفاعلون اجتماعيًا وينضمون للجمعيات والأحزاب السياسية، وينظمون حلقات الدراسة في المساجد والبيوت، ويستمعون للبرامج الإذاعية والأشرطة المسجلة، ويشاهدون أشرطة الفيديو والقنوات الفضائية، ويستخدمون الإنترنت، ويتجادلون حول الإسلام، ومعنى أن تكون مسلمًا وحول السياسة وغيرها.

* * *

نُظِّمَت فصول هذا الكتاب في أقسام، تعكس ثلاثة موضوعات عريضة متطابقة جزئيًا؛ إذ ينظر الكتاب في القسم الأول إلى الإسلام عند تقاطع الشأن المحلي بالشأن العالمي. أما كتاب القسم الثاني، فيركزون على مسألة الدولة عند الأفارقة المسلمين، بينما يسلط الكتاب في القسم الثالث على أوجه الإسلام الجديدة، التي لا تقتصر على الصوفية والإسلاموية. وتُظهر دراسة الحالات المفصلة للمسلمين العاديين، والشباب المسلم، وجمعيات الطلاب المسلمين، والناشطين، والدعاة والوعاظ، والشبكات الدولية، والمنظمات غير الحكومية الدولية، والجدل حول الشريعة، والعلمانية، وحقوق الأقليات، والمسلمين والعملية السياسية في ظروف النزاعات وبعدها.. تظهر كلها محدودية الفهم التقليدي السائد للإسلام وسياسة المسلمين في أفريقيا، كما توضح أيضًا حاجتنا إلى أسس تحليلية، جديدة وأساليب مستحدثة لتفسير الإسلام والسياسة عند المسلمين في أفريقيا وفي غيرها.

هوامش

نشكر أدلين ماسكالييه وروديغر سيسمان وليوناردو فيلالون لما أبدوه من ملاحظات على المصودة الأولى لهذه المقدمة.

- ^١ . للمزيد عن التقديرات لأعداد المسلمين في العالم، انظر ديفال ١٩٨٤، ولأعدادهم في أفريقيا، انظر ليتمان وموريسون، ٢٠٠٤ وديكسون ٢٠٠٥.
- ^٢ . للمزيد عن المواجهات بين المسلمين والمسيحيين، انظر سواريس ٢٠٠٦.
- ^٣ . القول الفصل عن الإسلام الأفريقي أو "الإسلام الأسود" نجده عند مونتبي ١٩٨٠.
- ^٤ . للاطلاع على استعراض شامل للطرق الصوفية في تاريخ أفريقيا، انظر فيكر ٢٠٠٠.
- ^٥ . للمزيد عن مثل هذه الكيفية في فهم الإسلام في أفريقيا، انظر هاريسون ١٩٨٨، وتريو ١٩٩٢، ولوني وسواريز ١٩٩٩، وروينسون ٢٠٠٠، وسيسمان ٢٠٠٢، وسواريز ٢٠٠٠ و ٢٠٠٥ و ٢٠٠٧.
- ^٦ . في المقابل، أوضح بعض الكتاب (مثلاً، عتيق ١٩٩٣ أ، وكان وتريو ١٩٩٨) للتعقيد الذي يحيط بالتسميات مثل الإصلاح الإسلامي والإسلاموية، وبالمجموعات الاجتماعية والدينية المرتبطة بذلك.
- ^٧ . للمزيد حول مالي، انظر كايا ١٩٧٤، وبرنر ١٩٩٣، وهوك ١٩٩٩، وسواريس ٢٠٠٥؛ وعن السنغال، انظر جوميز-بيريز ١٩٩٧، ولواماييه ٢٠٠١؛ وعن نيجيريا، انظر عمر ١٩٩٣، ولواماييه ١٩٩٧ وكان ٢٠٠٣؛ وعن كوت ديفوار، انظر لوني ١٩٩٢ ولويلان ٢٠٠٦، وميزان ٢٠٠٦؛ وعن كينيا، سيسمان ٢٠٠٦؛ ولمنظور مقارن، انظر كولون ١٩٨٨، وعتيق ١٩٩٣ ب، وكان وتريو ١٩٩٨، ولوميه ٢٠٠٣، وييجا ٢٠٠٣، وجوميز-بيريز ٢٠٠٥.
- ^٨ . حول مبادرة عموم السهل، انظر إليس ٢٠٠٤. وللزيد حول السياسة الأمريكية في أفريقيا، قارن مع شرايدر ٢٠٠٥، وليتمان وموريسون ٢٠٠٤.
- ^٩ . أليكس أليكسييف في مقدمة كتاب ديفيد ماكورمك "عصر أفريقي: الإسلاموية في أفريقيا جنوب الصحراء"، مركز السياسات الأمنية، سلسلة أوراق متفرقة رقم ٤، واشنطن يناير ٢٠٠٥، متوافر أيضاً على الموقع الإلكتروني للمركز. انظر أيضاً تقرير مؤتمر مجلس المعلومات الوطني الأمريكي عن "استعراض مستقبل أفريقيا"، مارس ٢٠٠٥، والذي يذكر المملكة العربية السعودية وتصدير "النهج الوهابي" الخاص بها.

- ^{١٠} . "الإسلام المدني الديمقراطي: الشركاء والموارد والاستراتيجيات" لشيريل بينارد، مؤسسة راند، ٢٠٠٣، المتوافر أيضا على الموقع الإلكتروني للمؤسسة.
- ^{١١} . في المقابل، درست المسيحية، وخاصة "الپنتوكوستل" في أفريقيا دراسة مستفيضة. انظر مايير ٢٠٠٤.
- ^{١٢} . المساهمات الأخيرة في الدراسات المتزايدة عن المريدین تشمل بابو ٢٠٠٢، وكولون ١٩٩٩، وضيوف ٢٠٠٠، وجوي ٢٠٠٣، وریشيو ٢٠٠٤، وروبرتس وروبرتس ٢٠٠٣. ولمنظور نقدي لبعض هذه الأعمال، انظر سواريس ٢٠٠٧.
- ^{١٣} . للمزيد حول المنظمات غير الحكومية الإسلامية، الدولية، انظر بنثال وببليون-چوردان ٢٠٠٣، ولأفريقيا صالح ٢٠٠٤.
- ^{١٤} . باستثناءات قليلة (مثلا كونستانتين وكولون ١٩٩٧، وإليس وتير هار ٢٠٠٤، وجيفورد ١٩٩٥، وعتيق ٢٠٠٠ وفيلالون ١٩٩٥ و١٩٩٩)، لم ينظر معظم الباحثين في علاقة الدين بالانفتاح السياسي في أفريقيا. وللمزيد حول نقاش مستفيض حول التحول الديمقراطي في أفريقيا، انظر فيلالون وفوندويپ ٢٠٠٥.
- ^{١٥} . للمزيد حول الإسلام ووسائل الإعلام والساحة العامة في المجتمعات المسلمة، انظر إكلمان وأندرسون، ١٩٩٩، وسلفاتور ولأقين ٢٠٠٥، وسواريس ٢٠٠٥. وللمزيد حول الدين ووسائل الإعلام والساحة العامة، انظر مايير ومورس ٢٠٠٦.
- ^{١٦} . للمزيد حول الميتاتسمين، انظر نيكولاس ١٩٨١، ولوبيك ١٩٨١، وواتس ١٩٩٦. أما "الطالبان" الناجريين فقد كُتب عنهم في وسائل الإعلام الناجرية والعالمية منذ عام ٢٠٠٤ على الأقل.

الجزء الأول

بين المحلية والعالمية

الفصل الأول

الإسلام في موريتانيا بين التوسع السياسي والعولمة: النخب والمؤسسات والمعرفة والصلات

زكريا وثراء سالم

شهدت العلاقة بين الدولة والإسلام السياسي ذات التاريخ الطويل والمضطرب، شهدت مؤخراً بعض التطورات الجديدة. وقد نمت هذه العلاقة بالتزامن مع تغييرات عميقة في الدولة الموريتانية، مع عولمة الإسلام المتزايدة هناك. ونظراً لإتساع مجال الدراسة، فإن الأسلوب متعدد الأوجه هو الوحيد، الذي يمكننا من فهم التعقيدات التي نكتنف الوضع في موريتانيا؛ إذ إن هناك علاقة خفية بين دور الدولة والإسلام والعولمة، لا يمكن سبر غورها إلا باستكشاف عدة مجالات مختلفة من النشاط، والتاريخ الحديث للعلاقة بين الدولة و"الإسلاموية"، والتطور في الخطاب الإصلاحي يمكن فهمه، من خلال العلاقة التي نشأت بين الإسلاموية والعالم الخارجي، وعلى وجه الخصوص من خلال الجاليات الموريتانية في الخليج الفارسي، والإمارات العربية المتحدة. كذلك.. فإن المؤسسات المحلية البحتة مثل المنظمات الوطنية غير الحكومية والمساجد والمدارس القرآنية التقليدية، تتصل اتصالاً مباشراً ووثيقاً بالحركات الإسلامية الموريتانية والأجنبية في آنٍ معاً، كما يتضح في تمويل المساجد وتجنيب الطلاب للمحاضرات (المدارس الإسلامية للدراسات المتقدمة، ومفردها محاضرة).

وتمكننا دراسة هذه المؤسسات، وعلاقاتها المتشابكة من أن نتفهم بصورة أفضل كيفية ضلوع عدد من الموريتانيين - بشكل رئيسي - في شبكات الإرهاب الدولية (على الرغم من التأثير المحدود للحركة الإسلامية الموريتانية في موطنها).

الإسلام في موريتانيا:

المناطق المحلي والديناميكية الدولية

في فجر يوم ٣ يونيو/حزيران ٢٠٠٥، تعرضت ليمغيتي، أحد المراكز الحدودية الشمالية العسكرية الموريتانية الواقعة على الحدود الجزائرية المالية، إلى هجوم من قبل قوات كوماندوز ثقيلة التسليح. وقد نسبت الحكومة الموريتانية الهجوم إلى جماعة إرهابية جزائرية، تدعى الجماعة السلفية للدعوة والقتال، تشتهر بعملياتها في منطقة يصعب السيطرة عليها، وتقع على الحدود المشتركة للجزائر ومالي وموريتانيا، وتشتهر كذلك باختطاف الأجانب طلباً للفدية^(١). وقد كان هذا الهجوم الإرهابي الذي خلف نحو ثلاثين قتيلاً (تسعة منهم من المهاجرين) الأول من نوعه في موريتانيا، ناهيك عن كونه هجوماً، قامت به جماعة إرهابية مثل الجماعة السلفية للدعوة والقتال. وقد أعلنت الجماعة السلفية عن مسئوليتها عن الهجوم على موقع إلكتروني، وذكرت أن دافعها هو عداوة الحكومة الموريتانية "المارقة" ضد الحركة الإسلامية، ومضايقتها للناشطين الإسلاميين^(٢). ومهما تكن أبعاد هذه المشاركة (والتي لم تتضح بعد)، فقد اتخذها النظام السابق ذريعة، تبرر ضغوطه على الإسلاميين في العامين المنصرمين. وفي أبريل/نيسان ٢٠٠٥، أعلنت السلطات الموريتانية أنها اعتقلت سبعة شبان موريتانيين، أنهموا بتلقى التدريب في الجزائر من قبل الجماعة السلفية. وقد صُحب هذه الاعتقالات سجن القادة الروحيين والسياسيين للحركة الإسلامية الموريتانية. ورغم أن الحكومة الموريتانية أطلقت سراح القادة الإسلاميين، إلا أن الإرهابيين السبعة المفترضين لازالوا قيد الاعتقال، وقد تمت كل هذه الاعتقالات في لحظة فارقة في علاقة الإسلام بالدولة.

الدولة في مواجهة الإسلاميين

تعتبر أهمية التيارات الإسلامية الناشطة أمراً معيّناً في الجمهورية الإسلامية الموريتانية، وقد انداح تأثير هذه التيارات، والذي إقتصر لفترة طويلة من الزمن على الجانب الديني، ليشمل الجوانب السياسية إبان حكم العقيد محمد خونا ولد هايدالله (١٩٧٩ - ١٩٨٤)؛ حين تم إشراك الإسلاميين الإصلاحيين في إدارة الشؤون العامة. وقد تأكد ذلك التوجه باتخاذ الشريعة الإسلامية المصدر الوحيد للتشريع (وهو قرار لم يُشر حوله أي تساؤل منذ ذلك الوقت). وقد تميزت تلك الفترة من الأسلمة الجزئية للدولة وقوانينها (مونتيه ٢٠٠٢) بتطبيق العقوبات الإسلامية (الحدود) في محاكم الشريعة^(٣). كما شهدت مولد حركة سياسية، خرجت من تحت عباءة الإخوان المسلمين. غير أنه عدا هذه الفترة القصيرة والحاسمة، ابتعدت الدولة عن الدوائر الدينية، وتركزت لهم إدارة الشؤون الدينية حتى منتصف عام ٢٠٠٣. ولم يكن إبقاء حُماة الخطاب الديني الإصلاحي على مبعده من الدولة أمراً عسيراً، فمن جهة ساهمت "الصبغة الإسلامية" للبلاد دائماً في حماية هذا التوجه، إلى حد ما، من الاتهامات التي يسوقها عادة دعاة التجديد الإسلامي (بأن الدولة علمانية أو شيوعية، أو ملحدة... إلخ)، ومن جهة أخرى كان القادة الدينيون في موريتانيا يحترمون القانون بصفة عامة، وينعمون باحترام السلطات.

تأسست الحركة الإسلامية في نهاية السبعينيات من القرن الماضي، امتداداً لحركة الإسلام السياسي في بقية العالم العربي والإسلامي، مدافعة عن إسلام احتجاجي، انتشر عن طريق الخطب المباشرة والمسجلة والمنظمات غير الحكومية. وقد كان معهد الدراسات الإسلامية، وهو مؤسسة حكومية قصد منها تدريب خريجي المحاضر، مهذاً خرج منه شباب الإسلاميين، الذين تبوأ بعضهم مراكز قيادية لاحقاً، مثل.. جميل ولد منصور، ومحمد الحسن ولد ددو. وفي الوقت نفسه، ازداد نشاط البعض الآخر تدريجياً، مسبباً الانقسامات والتحالفات المعتادة في الحركات الأخرى: التبليغيون (أعضاء جماعة التبليغ)، والإخوان المسلمون، ومؤيدو الوهابية و"التقليديون"، وغيرهم. وفي منتصف الثمانينيات

تجمع هؤلاء تحت مظلة حاسم (الحركة السياسية الإسلامية في موريتانيا). وقد قاد هذه المجموعة الصغيرة الشباب من المعلمين والأئمة، والناشطين من مختلف المشارب. وبعد تطبيق التعددية الحزبية في يوليو/تموز ١٩٩٨، رفضت الدولة الاعتراف بالحزب السياسي، الذي أنشأته المجموعة (حزب الأمة^(٤))، ولكنه استمر رغم ذلك لفترة قصيرة، حدثت خلالها أحداث عديدة، نُسبت إلى "متعصب إسلامي".^(٥) وقد ازدادت حدة الخطب الدينية في المساجد، ونمت حركة التجمعات نموًا ملحوظًا، كما شرعت الحكومة في إجراء مراقبة لصيقة للناشطين، وشنت في عام ١٩٩٤ حملة مطاردة ضد الإسلاميين، وطردت مجموعات كبيرة من الدعاة الأجانب (الباكستانيين والجزائريين والتوانسة وغيرهم)، والذين أُعتبر أن وجودهم أسهم في تحريض وإثارة الموريتانيين، الذين أكدت الحكومة أنهم "مسالمون بطبيعتهم"، وقد تم إغلاق العديد من الأندية والجمعيات والمؤسسات الإسلامية التي ازدهرت في البلاد، واعتقل قادتها واتهموا بـ"التآمر"، قبل أن يُطلق سراحهم لعدم توافر الأدلة. غير أن هذه الضغوط لم تمنع الناشطين الإسلاميين من إحراز بعض التقدم، ليس فقط في انتقاد السلطات، بل كذلك في معارضة الممثلين التقليديين للإسلام. وكان الشيخ محمد سيدي يحيى خير من يمثل دعاة الخطاب الراديكالي (ولد أحمد سالم ٢٠٠٠، ٢٠٠١)، والذي واصل انتقاده للنظام، دون مضايقة تذكر، وكان في بداية عام ١٩٩٤ الشخص الوحيد بين هذه المجموعة، الذي لم يتعرض للقمع الشديد، رغم أنه وُضع قيد الاعتقال المنزلي لفترة وجيزة.

وفي أعقاب هذه التطورات، والتي منحت الحركة بروزًا سياسيًا، تفرق قاداتها بسرعة، وهاجر بعضهم إلى الخليج، أو ضُموا إلى البيروقراطية التي تسيطر مؤسسات "الإسلام الرسمي"، مثل: المجلس الإسلامي الأعلى، وهيئة علماء موريتانيا ووزارة الإرشاد الإسلامي وغيرها، في حين انضم غيرهم، بما في ذلك جميل ولد منصور، وولد سالك، والحسن ولد مولاي على إلى المعارضة. ولم يضعف كل ذلك من نمو المشاعر الإسلامية في موريتانيا، بينما تصاعد عزم الدولة على شكم الإسلاميين، حتى بلغ ذروته في آخر سنوات النظام بإعلان حرب عالمية ضد "الإسلاموية والإرهاب".

التجذر في المجتمع

في النصف الثاني من عقد الثمانينيات، كثَّف الدعاة جهودهم على مستوى قاعدة المجتمع، وغضت السلطات الطرف عن نشاط جماعة التبليغ؛ نتيجة لابتعادها الواضح عن السياسة. وقد تمكنت الجماعة من إنشاء مركزين للدعوة في الأحياء الفقيرة في نواكشوط، وحظيت بالدعم الرسمي المتواصل من مشاهير علماء الدين والأئمة في البلاد. وفي حقيقة الأمر، فإنه رغم اضمحلال التأثير السياسي للحركة الإسلامية في موريتانيا بالكامل تقريباً، فإنها استطاعت نقل نشاطها للدعوة، وقد مكنها ذلك "الانسحاب" من ميدان السياسة من كسب التأييد والقبول والتفهم من جانب العلماء، ومنافسيها الرئيسيين^(٦)، وإستطاعت في ذروة عنفوانها تجنيد المؤيدين من كافة قطاعات المجتمع الهشة، مثل الحرّاتين^(٧) (الأرقاء السابقين وسلّتهم)؛ حيث حققت نجاحات باهرة. وقد ساعدت الفترات المتعاقبة من الكبت والتسامح - رغم التناقض البادي - على انتشار الحركة الإسلامية، السرية في السابق، والتي جرى تشويهها باضطراد؛ خاصة بعد الأحداث التي شهدتها العالم في بواكير العقد الأول، من القرن الحادي والعشرين. كما أسهمت الحوارات عن العلاقات الخارجية في جعل الخطاب الإسلامي أكثر وضوحاً؛ فعلى سبيل المثال، حين بدأت موريتانيا في إقامة علاقات دبلوماسية مع إسرائيل، حدث شرخ عميق في أوساط القادة الدينيين، الذين كانوا على صلة وثيقة بالدولة. وفي ضوء تحليل الدولة من التزامها بالقضية الفلسطينية، والانحسار الداخلي في مشاعر القومية العربية، والتي عانت كثيراً من حملات التطهير داخل النظام الموريتاني، الذي طالما ساند هذه المشاعر، استطاع الإسلاميون تقديم أنفسهم كمدافعين عن القضية الفلسطينية وعن القومية العربية. وقد شكّل ذلك الإطار الذي برز فيه القادة الجدد، وفي أقل من عامين، استطاع أحدهم، وهو الشاب محمد الحسن ولد ددو، أن يصبح القائد الفذ للحركة الإسلامية في موريتانيا.

بروز القادة الجدد

درس ولد الددو، الذي يمت بصلة القرابة للشيخ محمد سالم ولد أنود (من علماء الدين المشهورين، والوزير السابق للإرشاد الإسلامي، والرئيس السابق للمجلس الإسلامي العالي) في المحاضر الموريتانية، وكان إماماً لمسجد في الرياض بالمملكة العربية السعودية، ومحاضراً في جامعة محمد بن سعود في مكة المكرمة. وقد بذل ولد ددو جهداً كبيراً في تعزيز التيار السلفي المتطرف في الحركة الإسلامية الموريتانية. ورغم اقتصار أشرطته المسجلة واسعة الانتشار لأمد طويل على الجوانب الفنية والفقهية، أسهمت حركة المعارضة الواسعة المناهضة لإقامة علاقات دبلوماسية مع إسرائيل في عام ١٩٩٩ في ارتياده لحلبة السياسة، معطية مثالا لما يُسمى "أثر البومارانق"، حين تكون للأحداث العالمية آثار على العلاقة بين الدولة والمجتمع والإسلام في موريتانيا.

وفي عام ٢٠٠٢، أستطاع ولد ددو، بمشقة، "إثبات" أن الدولة الإسلامية لايمكنها الدخول في علاقات مع دولة إسرائيل بشكلها الحالي، ووقع العلماء على هذه الفتوى التي أصدرها ولد الددو، بما فيهم العلماء، الذين كانوا على صلة وثيقة بالنظام. وقد أكسب هذا النصر الرمزي والسياسي ولد ددو صيتاً قوياً، واستمع مزيد من الناس لخطبه (خاصة بعد تقاعد سيدي ولد محمد يحيى، أكثر خطباء موريتانيا شعبية، لأسباب شخصية)، وبرز كناشط مناهض للعلاقات مع إسرائيل، ومنافح عن القضية الفلسطينية في الشارع الموريتاني وفي مساجدها. ومن حينها، رأى مؤيدو إعادة أسلمة موريتانيا في ولد ددو قائداً، جمع إلى جانب الجاذبية والسند الشعبي والشباب (وُلد في عام ١٩٦٥)، الصلات الأسرية والمشروعية. وأصبح مسجد الذكر في تتسليم، أحد أحياء نواكشوط، بين ليلة وضحاها، قاعدة له، وإنضم إليه، دون تردد، الإسلاموي المحافظ جميل ولد منصور الذي إشتهر - رغم صغر سنه - بكونه ناشطاً متحمساً في المعارضة الراديكالية. وقد انتخب عام ٢٠٠١ في قائمة، تجمع القوى الديمقراطية عمدة لعرفات، أكثر أحياء نواكشوط اكتظاظاً بالسكان. وهو إلى جانب ذلك المؤسس والأمين العام للرباط، وهي جمعية لا تعترف بها الحكومة، تعمل - كما تعلن في بياناتها الرسمية - "ضد تطبيع العلاقات مع إسرائيل وللدفاع عن القدس". وقد انضم سراعاً إلى ثنائي ولد ددو - منصور، مختار ولد محمد موسى، سفير

موريتانيا السابق في سوريا، وكون الثلاثة مجموعة، استطاعت أن توقد جنوة حماس الخطاب الإصلاحى الثائر. وفي بداية عام ٢٠٠٣، نظم تيار التجديد هذا صفوفه بطريقة أكثر فاعلية، وأفلح في تنظيم مختلف التظاهرات، والتي تراوحت بين المسيرات والإضرابات المساندة لفلسطين في جامعة نواكشوط، حيث فاز الإسلامويون بانتخابات اتحاد الطلاب في عام ٢٠٠٢، وأيام التضامن مع العراق. غير أن نقطة التحول الحاسمة في العلاقة بين الدولة والإسلامويين لم تأت إلا في عام ٢٠٠٣.

الإسلامويون تحت الهجوم

في عام ٢٠٠٢، قررت الحكومة أن تعيد سيطرتها على النشاط الديني في البلاد؛ فحظرت فجأة المنظمات غير الحكومية، والمعاهد الجامعية، والأندية والجمعيات والهيئات الإسلامية الأخرى. وبعد أن هدّد وزير الثقافة والإرشاد الإسلامى بتدمير مساجدهم، تعرض الأئمة - والذين كانوا حتى ذلك الحين في مأمن من سيطرة الدولة - للإنذار ثم الاعتقال الجماعي، واتهموا بأنهم ينشرون "رسائل هدامة"، ويسمحون "لطفيليين بالدعوة داخل المساجد". وأعقب ذلك زعم رئيس الوزراء بوجود صلات بين المساجد الموريتانية، و"الحركات الإرهابية الدولية". وكما اتهم المعتقلون بالتحريض على العنف، وبالاتصال بدوائر أجنبية متطرفة وإرهابية، وشملت الاعتقالات الخمسة وثلاثين الأولى عدداً من القانونيين والقضاة والمعلمين والعاملين في المنظمات غير الحكومية، بالإضافة إلى القادة المشهورين، أمثال: ولد الدّوّ، وولد محمد موسى، وجميل ولد منصور (الذي عُزل من منصبه كعمدة، رغم أنه أفلح في إدخال بعض التحسينات في عرفات). وقد أثار اعتقال الإسلامويين احتجاجات شعبية صاخبة غير مسبقة؛ إذ إن التعرض للزعماء السياسيين، الذين لا صيت يذكر لهم في الأوساط التعليمية الإسلامية التقليدية، لا يثير أي رد فعل يذكر، غير أنه في هذه الحالة، فإن الأئمة والعلماء من الشهرة والمكانة؛ بحيث يصعب على مؤيديهم والمتعاطفين معهم والمجتمع ككل تجاهل اعتقالهم، والسكوت عليه. وقد بلغ رد الفعل حد تنظيم أيام للإضراب في سوق نواكشوط؛ حيث يشكل التجار قطاعاً معتبراً في صفوف الإسلامويين.

طُورِد الإسلامويون وضيق عليهم الخناق، واتهموا بشتى التهم، ولكنهم أحوالوا السجن الذي احتجزوا فيه إلى منبر للدعوة والأنشطة الدينية، وأصبحت أيام زيارة السجن مناسبات شعبية حاشدة. وحين أُحبطت محاولة انقلاب عسكري دام يوم ٣ يونيو/حزيران ٢٠٠٣ في نواكشوط (مُخلّفة خمسة عشر قتيلاً وتسعة وثلاثين جريحاً وفق الأرقام الرسمية)، قام الرئيس ولد الطابع بنسبة المحاولة للناشطين الإسلامويين، على الرغم من غياب أي دليل مباشر يربطهم بها. وقد عمّت الفوضى في ذلك اليوم لدرجة أن أبواب السجون فُتحت، وهرب منها كل المعتقلين. بيد أنه حين استتب النظام، عاد كل الهاربين إلى السجن عدا ثلاثة من الإسلامويين، بينهم جميل ولد منصور وأحمد ولد وديا (مدير صحيفة *الرأية الأسبوعية الإسلامية*)، اللذان هربا وطلبا اللجوء السياسي في بلجيكا. وقد عاد ولد منصور لاحقاً إلى موريتانيا في أكتوبر/تشرين الأول، وسُجن بضعة أيام ثم أُطلق سراحه. وكان زملاؤه وبينهم ولد ددو وولد محمد موسى قد أُطلق سراحهم قبل عودته. وقد رفضوا في بادئ الأمر مغادرة السجن، وطالبوا، دون نجاح، بتقديمهم للمحاكمة. وفي ٣٠ يونيو/حزيران، أي بعد أسابيع من محاولة الانقلاب الفاشلة، طُبق قانون ينظم المساجد، في محاولة متأخرة لاستعادة السيطرة على أماكن العبادة، والتي ازدادت أعدادها عشرون ضعفاً في السنوات العشر المنصرمة.

بعد اعتقال قادة محاولة الانقلاب الهاربين، ساد هدوء نسبي في العلاقة بين النظام والإسلامويين، ولكن في ٨ أغسطس/آب ٢٠٠٤، اعتقلت السلطات واحداً وثلاثين ضابطاً من الجيش، وظهر وزير الدفاع الوطني على التلفاز يوم ١٠ أغسطس؛ ليعلن أن محاولة انقلاب أخرى قد أُحبطت، وراءها ضباط على صلة بالمجموعة نفسها التي حاولت القيام بانقلاب عسكري في العام المنصرم. وقد أعلن الوزير أيضاً أن محاولة الانقلاب الفاشلة مرتبطة بتهديدات، ضد موريتانيا، زعم أنها صدرت عن الأردني أبو مصعب الزرقاوي؛ وقد تم اعتقال الضباط، ومعهم قادة الحركة الإسلامية الذين اتهموا بأن لهم صلة بمخططي المحاولة الانقلابية في عام ٢٠٠٣، وبينهم ولد ددو، وجميل ولد منصور، وولد محمد موسى. وأثناء فترة اعتقالهم، جُمعوا وجهاً لوجه مع الإسلامويين الشبان الذين، وفقاً لرواية النظام، تلقوا تدريبهم في الخارج مع مدبري الانقلاب؛ بغية التخطيط

لإنقلاب آخر. وعند مغادرتهم السجن بعد شهر، كشف القادة الإسلامويون قسوة ظروف اعتقالهم، وأفلحوا في إثارة ضجة كبرى، حين أعلنوا أن المعتقلين تعرضوا للتعذيب الشديد من قبل الشرطة. وقد ردت الحكومة بعنف على نشر الموقع الإلكتروني لمرصد حقوق الإنسان في موريتانيا، والموجود خارج البلاد، والمحسوب على الإسلامويين، صوراً ادّعى أنها للمعتقلين، الذين تعرضوا للتعذيب، فقامت بإعادة اعتقال قيادات الإسلامويين، واتهمتهم "بترويج معلومات كاذبة". وكان من المتوقع أن يقدم المعتقلون للمحاكمة مع قادة الانقلاب، الذين بدأت محاكمتهم في نوفمبر/تشرين الثاني ٢٠٠٤ في وادي ناجة قرب نواكشوط، غير أن ذلك لم يحدث، ومكثوا في السجن حتى نهاية المحاكمة، ثم أطلق سراحهم في النهاية في فبراير/شباط ٢٠٠٥ بعد أن شرعوا في بدء إضراب عن الطعام.

وقد استفاد الإسلامويون الموريتانيون سياسياً من هذا القمع، ودعا ولد ددو على قناة الجزيرة القطرية، إلى حوار بين مختلف القوى السياسية، في محاولة جادة لوضع نفسه في مركز الحدث السياسي في موريتانيا. كذلك أقرّ جميل ولد منصور أن الحركة - والتي هي جزء من الصحوة الإسلامية التي انتظمت العالم - قد تجذرت في موريتانيا. بيد أن تفاصيل خيارهم الفكري وبرنامجهم السياسي، لم يتم بسطها قط؛ إذ اكتفى الزعيمان بتأكيد أنهما يؤيدان - دون تحفظ - اختيار قادة البلاد ديمقراطياً عن طريق صناديق الاقتراع. ومضى ولد ددو ليعن في مقابلات مع "الصحف الموريتانية" أن الديمقراطية هي أفضل منهج للحكم ابتدعه العقل البشري.

وفي أبريل/نيسان ٢٠٠٥، زعم النظام أنه قد تعرف على عشرة من شباب الإسلامويين (اعتقل منهم سبعة) المتهمين بالتخطيط لعمليات إرهابية في موريتانيا، بعد تلقّيهم تدريباً مكثفاً في المعسكرات الجزائرية للجماعة السلفية للدعوة والقتال. وتبع ذلك اعتقال القادة الإسلامويين مرة أخرى، عدا جميل ولد منصور، الذي تمكن من الهروب من البلاد. وقد شنّ النظام حملة حظر بموجبها الدعوة غير المصدق بها في المساجد، وأدان الصلات الفكرية بين الإسلامويين والموريتانيين من الشباب، الضالعين في الحركات الإسلامية العالمية. وعند هذه النقطة الحاسمة، حدث الهجوم ضد النقطة العسكرية في ليمغيتي على الحدود الشمالية.

ومهما كان الأثر المستقبلي لهذه الحادثة الدامية، فقد جاء هجوم الجماعة السلفية للدعوة والقتال، والأسباب التي ذكرتها الجماعة، مصدقاً لنبوءة الحكومة؛ إذ اتهمت الإسلامويين الموريتانيين خلال العامين السابقين بتدبير أعمال إرهابية عنيفة، ولكن هبت لنجدتهم جماعة أجنبية، وأصبح من الصعوبة معرفة ما إذا كانت الدولة أم الناشطون الدينيون هي الجهة المسؤولة عن العنف، الذي صبغ العلاقة بينهما. والحق يقال أنه من المستحيل العثور على أي صلة عضوية، أو سياسية، بين ذلك الهجوم والإسلامويين الموريتانيين. ورغم ذلك، ثيقن النظام أن الدعاة والأئمة مسؤولون عن تشجيع هذا التحول الخطير، الذي يؤثر تأثيراً بالغاً على العلاقة المعقدة بين الحركات الإسلامية والدولة الموريتانية. وعقب انقلاب ٣ أغسطس/أيلول ٢٠٠٥، تم الإفراج عن القيادات الإسلامية عدا واحداً وعشرين منهم، لم يستمتعوا بالعفو "العام والكامل والشامل"، الذي منحه النظام الجديد للذين اعتقلوا أو تم نفيهم بسبب آرائهم. ومن الواضح أن كل هذا تم في مجال الترابط بين الداخل والخارج. وحتى حين تم اكتشاف موريتانيين في الحركات الإرهابية الإقليمية والدولية (مثل الجماعة السلفية للدعوة والقتال أو القاعدة)، فإن طبيعة الشتات "الديني" الموريتاني في المهاجر تظل أمراً بالغ التعقيد، كما سنرى لاحقاً.

الشتات "الديني": الشبكات الإسلامية

الموريتانية في الامارات العربية المتحدة

اهتم البحث الميداني الذي قمت به مع يحيى ولد البار في الإمارات العربية المتحدة، بشكل أساسي، بعدد رجال الدين المهاجرين وصفاتهم الشخصية وتنقلاتهم، وبصلتهم برجال الدين في موريتانيا نفسها. ومن الضروري أن نضع في الحسبان شهرة محمد الحسن ولد دتو، الزعيم الحالي للإسلامويين الموريتانيين، والاحترام الذي يكنه له مسلمو الإمارات والجالية الموريتانية هناك. فقد حظي ولد دتو باحترام واسع في كل بلدان الخليج، باعتباره أحد كبار المختصين في علم الحديث في العالم الإسلامي. وقد اقترن اسم موريتانيا باسمه في الإمارات التي زارها عدة مرات، وانتشرت فيها أشرطة المسجلة،

وتعاطفت مكانته في أوساط المهاجرين الموريتانيين. وقد أقدم بعض شباب المهاجرين على جمع التبرعات لدعم ولد هايد الله أثناء الانتخابات الرئاسية في نوفمبر/تشرين ٢٠٠٣؛ إذ عُرف هايدالله، العقيد السابق الذي حكم موريتانيا من ١٩٧٩ إلى ١٩٨٤ بأنه الزعيم الوحيد المتعاطف مع التيار الإسلامي. وقد حظي أثناء ترشيحه الفاشل عام ٢٠٠٣ بدعم قطاع واسع من الإسلامويين الموريتانيين، وخاصة من القادة الثلاثة المشهورين، وتم اعتقاله بعد الانتخابات وحوكم بتهمة استلام أموال من جهات أجنبية.

وتتركز الجالية الموريتانية في الإمارات العربية المتحدة في مساحة ضيقة بين أبوظبي ودبي، في قرية صغيرة تدعى سمحة الشعبية، تتكون من مجموعة مساكن جاهزة بُنيت أساساً لإسكان رجال الشرطة والرعاة وصبيان سباق الهجن، وأصبحت تدريجياً ما أطلق عليه اسم "موريتانيا الصغيرة". وقد قدرّت السفارة الموريتانية هناك عدد الموريتانيين في الإمارات بنحو أربعة آلاف، معظمهم من الرعاة استجلبوا في السبعينيات والثمانينيات لمهارتهم في العناية بالإبل، بالإضافة إلى رجال الشرطة والأمن. وقد تم توفير هذه الوظائف في إطار إتفاقية بين موريتانيا والإمارات العربية المتحدة، مثلما هو الحال بالنسبة لمعظم الأئمة والمعلمين، والقضاة الشرعيين.

يمكن تقسيم الموريتانيين العاملين في المجال الديني في الإمارات إلى خمس فئات رئيسية، بالإضافة إلى بعض الأفراد، الذين لا ينتمون إلى أي من هذه الفئات. ويبلغ عدد أئمة المساجد نحو ستين إلى سبعين إماماً، عُيّن بعضهم من موريتانيا مباشرة، بينما اختيرت قلة من داخل الإمارات، بينهم تجار سابقين إذ كان أحدهم تاجراً في الكنفو - برازيل، أفلس أثناء الحرب الأهلية هناك في منتصف التسعينيات، والبعض الآخر طرد من السنغال عقب الأزمة مع موريتانيا، وأصبح إماماً في الإمارات. ويأتي معظم الأئمة المحترفون من مجموعات من "الزوايا" من جنوب غرب موريتانيا وأماكن أخرى. ورغم تعاطفهم مع الحركة الإسلامية، إلا أنه ليس من المؤكد ما إذا كان جلهم من المهتمين حقاً بالعمل السياسي أم لا، علماً بأن بعضهم تم تعيينه بفضل الدوائر

الدينية الرسمية في موريتانيا. ويبدو أنهم يفضلون فرصة العمل بالخارج، الذي يمكنهم من مزاوله الأعمال الرسمية والانخراط في العمل السياسي. غير أن تضامنهم مع زملائهم في موريتانيا كان أمراً لا يتطرق إليه الشك.

يحتل نحو إثني عشر موريتانياً مناصب رفيعة في سلك القضاء الشرعي، ولم يكن هذا المنصب قبل عام ٢٠٠٠ يخضع لاتفاق مع الحكومة الموريتانية، بل لعب أحد افراد الجالية الموريتانية دوراً بارزاً في تعيين معظم القضاة الاوائل، وهو الشيخ محمد عبدالله ولد صديق، عالم من قبيلة تاجاكانت، من مدينة جويرو (في إقليم عصابة شرق موريتانيا)، وهو رجل دين سلفي، درس لمدة طويلة في المعهد الإسلامي الرسمي في بوتلميت (١٥٠ كيلومتر جنوب غربي نواكشوط). وقد أقام في الإمارات لأكثر من عشرين عاماً، وأصبح مستشاراً دينياً (وله صلات بوزارة العدل، وبنك دبي الإسلامي، وبنك ابوظبي الإسلامي)، مما سمح له بتعيين سبعة قانونيين من قبيلته. وقد اشتهر ولد صديق بنزعه السلفية، وألف كتاباً يتم الكتاب المشهور "مشتهى الخريف"، الذي ألفه محمد الخضر ولد مايبا عام ١٩٢٠، منتقداً فيه الطرق الصوفية عامة، والطريقة النيجانية على وجه الخصوص. وقد أصبح ولد صديق شخصية ذات تأثير في الأوساط المالية والاقتصادية، وفي الأوساط الدينية المحلية والعالمية أيضاً، فضلاً عن كونه شخصية بارزة في الجالية الموريتانية. وفي صيف ٢٠٠٤، زارت لجنة من وزارة العدل الإماراتية نواكشوط؛ لإجراء مقابلات مع مرشحين رسميين لمنصب القضاء الشرعيين، غير أن اللجنة لم تختار أياً من المرشحين الذين تمت مقابلتهم.

وتختار الإمارات القانونيين الموريتانيين لأسباب سياسية ودينية معاً، إذ إن موريتانيا سنية على المذهب المالكي في الفقه والمدرسة الأشعرية في علوم الدين، وفق تعاليم خليل بن إسحق وكتابه المشهور "المختصر" الذي تفقّهت فيه المدارس الدينية (المحاضر) في موريتانيا. ورغم أن الأسر الحاكمة في الإمارات هي الوحيدة التي تتبع المذهب المالكي ومعظم السكان السنة حنابلة وشافعية، إلا أن الحكومة تبدو وكأنها تحاول أن تجعل إدارة الشؤون الدينية أكثر

اقتراباً من المذهب المالكي، وجهودها التي تبذلها لاختيار أئمة وقضاة وعلماء على هذا المذهب عمل سياسي في المقام الأول.

أما الفئة الثالثة من الموريتانيين فتتضم *الواعظين*، والذين رغم أنهم ليسوا دعاة بالمعنى التبليغي (أي إنهم لا ينتمون لجماعة لها طقوسها وزيتها وأساليبها وخطابها)، إلا أنهم جعلوا من الوعظ حرفة يتكسبون منها، وهم يلقون عظاتهم هذه في الأماكن الخاصة والساحات العامة على حد سواء. ويأتي هؤلاء الوعاظ غالباً من قبائل شرق موريتانيا، وهم عادة أئمة يرجون الحصول على أي وظيفة أخرى، ومنهم صغار السماسرة في عالم التجارة، الذين يرجون مناصب أكثر فائدة في المجال الديني، أو في الخدمة العامة.

وقد بلغ عدد الأساتذة في جامعات الإمارات ومؤسسات التعليم العالي الأخرى سبعة عشرة استاذاً، بينهم ثلاثة دعاة فقط يعتبرون أنفسهم غير مسيئين، رغم أنهم يعطون دون أجر وفق المنهج *التبليغي*. وقد أقام عدد من مؤسسي الحركة الإسلامية في موريتانيا، منذ عشرين عاماً في الإمارات العربية المتحدة، وأفلحوا في جعل أنفسهم أساتذة جامعات، أبرزهم بوميا ولد بوياء ومحمد لمين ولد مزيد، وكلاهما أصبح محاضراً في الجامعات المحلية مثل جامعة الشارقة؛ ذلك أن الأسرة الحاكمة في الشارقة تتطلع لأن تجعل المدينة حامية للقيم الإسلامية والثقافية في الاتحاد. ومن فرط حرصها على اجتذاب المفكرين من العالمين العربي والإسلامي، فتحت الإمارة أبوابها للمفكرين الإسلاميين حين ضاقت بهم بلدانهم، وأصبحت محطة تلفزيون الشارقة، والتي تبث بلغات متعددة (العربية والفرنسية والإنجليزية والأوردية)، منبراً لترويج تعاليم الإسلام، يقوم بتقديم برامجها، التي يغلب عليها الطابع الديني مذيعون من جنسيات شتى، غربيون وأفارقة وشرق أوسطيون، كلهم في إهاب إسلامي بلحيهم وجلاليهم البيضاء وما إلى ذلك.

وفي التسعينيات، في العقد الأول من الألفية الثالثة، انضم للآباء المؤسسين لحركة الإسلام السياسي في موريتانيا بعض الذين لجأوا إلى الإمارات العربية المتحدة، وهم إسلامويون يحملون مؤهلات علمية وحديثة، بينهم ناشطون،

يزعمون أنهم درسوا العلوم والتكنولوجيا في الغرب، ومهندسون درسوا أيضاً في الغرب في مجالات رائدة، يزعم بعضهم أنه أسهم في نشر الأفكار الإسلامية.

أما الفئة الأخيرة فهي فئة الشيوخ (المرايطين)، أي المتخصصين في علوم الدين. ورغم العقيدة السلفية الرسمية في الإمارات، تزدهر فيها الممارسات الغيبية والدجل، وهناك طلب متزايد من أفراد كل الطبقات الاجتماعية، وخاصة ميسوري الحال بينهم، على الوصفات الطبية السحرية، والتفسير الديني للأحلام، والرجم بالغيب، والممارسات الغريبة الأخرى للحصول على الثروة والصحة والنجاح. وهذا الطلب، وإن كان حقيقياً، إلا أنه في طي السرية، يستجيب له مسلمون من شتى البلدان، وشتى الفئات، بينهم المعالجون الذين يستخدمون الرقي الدينية بين الطبقات الوسطى، والمعالجون المشاهير، الذين يقيمون مع "زبائنهم" لشهور عديدة، أو الذين يروحون ويغدون بين دبي وأبوظبي وبarris ونواكشوط، وخير مثال لذلك هو الشيخ يوبا، وهو شيخ مرابط سامي المقام، له أتباع كثر، اشتهر - لمدة عشرين عاماً - في مجتمعات الخليج. وهناك أيضاً شخصيات أخرى اشتهرت في السعودية، ولكنها معروفة في الخليج أيضاً مثل محمد الحسين، وهو من ممولي الحزب الديمقراطي الإجتماعي الجمهوري، الحزب الحاكم السابق في موريتانيا. وإلى جانب هؤلاء نجد أعداداً أكبر من ما يمكن تسميتهم بـ "الدجالين" المشكوك في قدراتهم، الذين يأملون أن يسعفهم الحظ؛ فيجدوا امراء أو أميرات، يقدمون لهم خدماتهم أو خدمات "شيخ" مرابط أكثر قوة وتأثيراً.

الجهات والمؤسسات الفاعلة:

المنظمات غير الحكومية والجمعيات والشبكات

رفعت السلطات المركزية يدها، إلى حد كبير عن الإسلام "الرسمي" ومؤسساته؛ مما كان في مصلحة الشبكات الدينية والمالية، وبعضها أجنبي، كما

أدى تهميش قطاعات معينة في المجتمع إلى إفساح مجال واسع للأنشطة الخيرية للمنظمات الإسلامية. وقد أشارت نتائج دراستنا للمنظمات غير الحكومية والجماعات والهيئات الإسلامية، والتي كانت أو لاتزال، نشطة في موريتانيا، أن هذه المؤسسات تنقسم إلى قسمين: يتصل الأول منها بالمنظمات غير الحكومية الدولية، والثاني بالمنظمات الموريتانية، التي انخرطت في شبكات منظمة، تحظى أحياناً باعتراف الدولة، أو على صلة ما بها.

المنظمات الإسلامية غير الحكومية: تأثير طويل المدى

نشطت المنظمات الإسلامية غير الحكومية، ذات الطابع الدولي لأكثر من عشرين عاماً، وكانت لها نجاحات ملموسة، وتأثير اجتماعي وسياسي منظم. وقد نشأت معظم المنظمات غير الحكومية المحلية بدعم من المساعدات الإنسانية الإسلامية من خارج موريتانيا. وقبل أن تُحظر في ٢٠٠٣، كانت هذه المنظمات تقع تحت مظلة أربعة تنظيمات دولية كبرى، هي:

١. هيئة الإغاثة الإسلامية التي تمولها رابطة العالم الإسلامي.
٢. وكالة مسلمي أفريقيا التي تمولها الكويت.
٣. الوكالة الإسلامية الأفريقية للإغاثة التي تمولها السودان.
٤. هيئة الإغاثة الإماراتية التي تمولها الإمارات العربية المتحدة.

ويمكننا تحليل هياكل وأنشطة هذه المنظمات ووسائلها التنظيمية لفهم تأثيرها على موريتانيا، وهو تأثير لم يضعفه إغلاق مكاتبها في البلاد.

ورغم أن هيئة الإغاثة الإسلامية هي منظمة للمساعدات الإنسانية، إلا أنها كانت تدار بواسطة مجلس إدارة، يدعى "الدعوة والإرشاد"، استطاع أن يجعل إدارتها تعكس مزيجاً من الأعمال الخيرية والعمل الدعوي، وقد نفذت مشاريع مهمة، مثل: بناء ملجأ للأيتام في نواكشوط، ألحقت به مدرسة داخلية تسع ١٢٠ طالباً، هذا بالإضافة إلى تقديم مساعدات مالية تبلغ أحياناً نحو ٢٠ دولار يومياً للفرد لإعاشة ٥٠٠ من الأيتام وأسرهم. ونشأت في معظم أحياء نواكشوط لجان،

مهمتها حصر أعداد الأيتام ومقابلة تكاليف دراستهم وكسوتهم، وتقديم إعانات مالية شهرية لهم، كما بنت المنظمات غير الحكومية، وجهزت مركزاً صحياً في عرفات يديره أطباء من وزارة الصحة الموريتانية، تقدم الرعاية الصحية فيه دون مقابل. كذلك تم بناء المدارس في روسو وبوغي (وكلاهما على نهر السنغال). وأثناء تمرد الطوارق في مالي المجاورة، تم إنشاء معسكرات للاجئين في شرق موريتانيا، وقدمت هيئة الإغاثة مساعدات مالية مقدرة للاجئين، واستقدمت سنوياً أطباء من باكستان، أجروا عدداً من العمليات الجراحية دون مقابل، ووزعوا النظارات الطبية. كذلك وزعت الهيئة الخراف أثناء الاحتفال بعيد الأضحى، وحفرت الآبار في المناطق، التي تشكو من شح مياه الشرب. وقد كان أحد مديري الهيئة، الذين خدموا لفترة طويلة في موريتانيا، وينتمي لقبيلة *هالنولارين*، وهو إسلاموي النزعة ويتبع الطريقة التيجانية. وحين خُطرت هذه الهيئة، انضم هذا المدير إلى جمعية علماء موريتانيا كمفتش. كذلك تلقى أحد مديري الهيئة فترة تدريبية في معهد الدراسات والبحوث الإسلامية، وعمل إماماً لمسجد بناه بنفسه، بينما واصل عمله كمدير لإقرأ، المعهد الموريتاني الذي يدرّب خريجي المدارس التقليدية (المحاضر) على العمل اليدوي.

أما وكالة مسلمي أفريقيا، وهي منظمة غير حكومية تعمل في مجال المساعدات الإنسانية، وترتبط بالإخوان المسلمين الكويتيين؛ فقد كانت تساعد الحاجاج، الذين كانوا يُختارون في غالب الأحيان على أساس الالتزام الإسلامي، على أداء فريضة الحج. غير أن أحد الناشطين الإسلامويين تلقى تدريبه في المعهد الإسلامي للدراسات والبحوث، وأسس نادي "مصعب" المشهور محلياً والذي خُطر في عام ١٩٩٤. ويعمل هذا الشخص حالياً في مجال الإنشاءات. وقد أوكلت إدارة الهيئة لاحقاً إلى الجزائري حبيب الجزائري، واستمر برنامج مساعدة الأيتام حتى بعد حظر الهيئة. ويدير الهيئة الآن خبير قانوني مشهور ذو صلة لصيقة بالنظام الموريتاني.

ونشط أحد فروع المنظمة السودانية "الوكالة الإسلامية الأفريقية للإغاثة" بشكل متقطع في موريتانيا، ولم يكن على رأسها موريتاني قط، ولا يُعرف

الكثير عن أنشطتها، سوى أنها تعمل في مجال الدعوة، وتقدم الدعم للأيتام والمرضى.

أما أنشطة هيئة الإغاثة الإماراتية، وهي منظمة غير حكومية دولية في طور التجريب، فهي مماثلة لأنشطة بقية المنظمات، وقد أدارها في البداية سوداني ينتمي للجهة الإسلامية يدعى عطا المنان، ثم أدارها لاحقاً أحد أعضاء الحركة الإسلامية الموريتانية، الذي شغل على الرغم من ذلك منصب المستشار للوزير الحالي للإرشاد الإسلامي، وآلت إدارتها بعد ذلك إلى أحد الناشطين الإسلامويين المشهورين على النطاق المحلي.

لا بد أن نذكر هنا أن كل المنظمات غير الحكومية الإسلامية قد حُظرت دون استثناء، أو أُغلقت مكاتبها في مايو/أيار ٢٠٠٣ أثناء الحملة المعادية للإسلامويين التي سبقت الإشارة لها. كذلك جُمِدت أنشطة معظم المنظمات غير الحكومية الهامة وأُغلقت مكاتبها، كما حُظرت مراكز الوعظ السعودي والمعهد الإسلامي في نواكشوط (وهو جامعة إسلامية سعودية، تقدم المنح الدراسية للطلاب من كل غرب أفريقيا). والحق يقال أن أسلوب وطريقة الحملة المضادة تستحق التأمل، ففي يوم ٧ مايو/أيار ٢٠٠٣، هجمت قوات الشرطة على مقر المعهد السعودي، متجاهلة الأعراف الدبلوماسية، وقامت باعتقال ستين شخصاً بينهم كل الموريتانيين العاملين في هيئة التدريس، كما هاجمت مقر هيئة الإغاثة الإماراتية. وقد ردت سلطات الإمارات في أبوظبي بمطالبة السفارة الموريتانية هناك بتقديم التوضيحات، وأكدت على الطبيعة الإنسانية غير السياسية للهيئة، ورغم أن الرد الموريتاني الرسمي أشار إلى أن إغلاق الهيئة مُوجّه أساساً إلى مديرها الموريتاني الجنسية، إلا أن الحقيقة التي أكدها استمرار حظر الهيئة دلّت على أن الهيئة نفسها هي المقصودة، وليس مديرها.

بيد أن حظر المنظمات غير الحكومية الدولية ومعظم المنظمات المحلية التي لعبت دور الوسيط لها لم يضع حدّاً لأنشطتها، بل جعل السيطرة عليها أكثر صعوبة لسريتها، وفتح الباب للوسطاء للسفر مباشرة إلى الخليج بحثاً عن التمويل. ويقول أحد هؤلاء الوسطاء إن مثلي العون هم "الحراطين" في حوض

نهر السنغال، وأنه يحفر الآبار وينشر الدعوة هناك، مُركزاً جهوده على أفقر فئات المجتمع. وقد ادعى أنه وغيره يحاولون القيام ببرامج لحكومة، لا تعترف بالمشاكل الخاصة بالحرّاتين (والذين لا ينتمي لهم شخصياً). غير أن أهدافه ينقصها الوضوح، كما أن حججه بشأن اختيار أماكن أنشطته كانت تعكس النمط السائد، الذي يجعل وكلاء الإسلامويين في الميدان يستهدفون الفئات الأكثر ضعفاً بين السكان. وقد كان هذا الناشط فيما قبل ممثلاً لمنظمة غير حكومية قطرية، لم يكن لها وجود قط في موريتانيا. والحق يقال أن وجود معظم المنظمات غير الحكومية يظل وجوداً غير رسمي، يرتبط بشخصيات بعينها مما يجعل حظرها أو تتبع موظفيها أمراً صعباً. وبين هذه المنظمات الجمعية العالمية للشبان المسلمين، والتي تركز نشاطها في بناء المدارس وحفر الآبار، ومؤسسة الحرمين ذات التمويل السعودي والتي تنشط في مجال بناء المساجد، ويمثلها الإسلاموي السلفي أحمد كوري. وتجدر الإشارة هنا إلى أن المديرين الحاليين والسابقين للمنظمات غير الحكومية، لا ينكرون الغياب التام لأي سيطرة على استخدام الموارد المالية لهذه المنظمات. ووفقاً لإفادات البعض، بلغ هذا الإهمال ذروته في الفترة بين ١٩٨٧ و ١٩٩٤، وهي فترة تتزامن مع تحول الحركة الإسلامية، من مرحلة العمل السري والفكري إلى العمل في المجالات السياسية والإنسانية.

وتُذكرنا السرية التي تحيط الآن بأنشطة منظمات الإغاثة الإسلامية بالفترة التي سبقت قدومها إلى موريتانيا؛ حين تعرضت لانتقادات الوزارة^(٨) حول انعدام الشفافية في مصادر تمويلها وفي أنشطتها وإدارة برامجها، ولرفضها التعاون مع الحكومة أو قبول مراجعة حساباتها، وعدم اتصالها الرسمي بالسلطات المحلية وغير ذلك. وعلى كل حال، واصلت كل سفارات دول الخليج تقديم دعمها المالي وعطاياها لشبكات الإغاثة والشخصيات الإسلامية.

وإلى جانب هذه المنظمات الأجنبية، توجد مجموعة من المنظمات الموريتانية المحلية، التي انتظمت في شبكات مؤسسية، معترف بها من قبل الدولة، أو على صلة بها، أو على صلة بالمنظمات الإسلامية الدولية. وقد

استطاعت النخب التقليدية الوصول، من خلال هذه الصلات، إلى المناصب الحكومية السياسية والإدارية. فعلى سبيل المثال نشأت الجمعية الثقافية الإسلامية في كنف نظام هايدالله وحظيت بتشجيعه في بداية الثمانينيات، ورعت تأسيس حركة كشفية إسلامية في موريتانيا، وقامت بتخصيص موارد مالية معتبرة، لأول مرة في البلاد، لتمويل شبكة من الأندية للصبيان (أندية مصعب بن عمير) وللفتيات (أندية عائشة)، التي عرّفت عددًا كبيرًا من شباب موريتانيا بالقيم والخطاب الإسلامي والسلفي. وقد كان معظم مؤسسي هذه الجمعية من رجال الأعمال ورجال الإدارة الذين يتمتعون بالنفوذ. كما كانت الجمعية، في آن واحد، سابقة لحركة الجمعيات، ومهدًا احتضن العناصر الإسلامية لأمد طويل، وقد أثرى من الموارد المخصصة لها عدد كبير من قادتها، وقاد ذلك في نهاية المطاف إلى تمويل الشبكات الإسلامية الأولى، كما ظلت سلطتها الأخلاقية بغير منازع حتى اليوم. أما معهد "اقرأ" والذي جاء ذكره سابقًا، فهو فرع من شبكة سعودية من معاهد مماثلة، تهدف إلى تقديم التدريب المهني، وفي موريتانيا أسسه ويديره الحسن ولد مولاي علي، وهو أحد أوائل قادة الحركة الإسلامية في موريتانيا. ويجب كذلك ذكر المعهد العالي للفكر الإسلامي المنتسب إلى معهد عال مقره الولايات المتحدة. أما جمعية الحكمة والمحافظة على التراث، والتي يرهاها ولد ذو شخصيًا، فهي تقدم الدروس الإضافية لطلاب شهادة البكالوريوس في الآداب من خريجي المحاضر، كما تدير مبيعات أشرطة الخطب المسجلة.

المساجد والمحاضر بين المحلية والعالمية

يُعتبر بناء ورعاية المساجد من علامات التدين لدى المسلمين، وبناء مسجد في الحياة الدنيا يعتبر ضمانًا "لمكان" في الجنة، فليس من المستغرب أن يكون بناء المساجد من أهم استثمارات المسلمين. ومنذ الثمانينيات، تدفقت الأموال من بلدان الخليج النفطية لبناء المساجد في موريتانيا، ويعود الفضل في ذلك بشكل أساسي للجالية الموريتانية في المهجر، والمنظمات الإسلامية غير الحكومية، ولم تبخل الحكومة بمنح الأراضي اللازمة لذلك. وخلال السنوات الخمس عشرة

الماضية، زُوِّدت المرافق العامة (المستشفيات والمكاتب الحكومية والملاعب الرياضية والجامعات والمعاهد) بمساجد خاصة بها، بلغ عددها في نواكشوط خلال عام ٢٠٠٣ نحو تسعة وأربعين مسجدًا. وعلى العموم، فإن انتشار دور العبادة لم يخضع للتخطيط، واعتبرته الكثير من الفوضى، غير أنه من الصعوبة بمكان للدولة الموريتانية رفض منح الإذن لبناء المساجد، وقد حاولت في قانون تم اعتماده عام ٢٠٠٣^(٩)، إرساء بعض الضوابط في هذا المجال، إلا أن القانون لم يطبق قط، رغم أن الاجتماعات التي تتم في المساجد التي يسيطر عليها الإسلاميون مُنعت بواسطة السلطات في بعض الأحيان. والمساجد هي أماكن للصلاة وأيضاً لدراسة القرآن وللدعوة، ولها استخدامات عديدة هذه الأيام في موريتانيا والبلاد الأخرى في العالم.

ازداد عدد المساجد في نواكشوط من ٤٦ في عام ١٩٨٩ إلى ٦١٧ مسجدًا في عام ٢٠٠٢، وأكدت وزارة الاتصالات في أبريل/نيسان ٢٠٠٥ أنها بلغت ٧٣٠ مسجدًا؛ مما يجعل تقدير الوزارة المختصة بالمساجد لنسبة الزيادة (عشرة مساجد في العام) غير صحيح؛ إذ إنه خلال شهر رمضان يتم افتتاح جامع جديد كل يوم. ووفق إفادة هيئة أئمة موريتانيا (التي أسست في ٤ يوليو/تموز ٢٠٠٠)، بُني ١٦٢ مسجدًا في عام ٢٠٠٢ وحده؛ نتيجة للمساهمة الجماعية لسكان الأحياء، و٣٧ مسجدًا من أثرياء موريتانيا، و٢٤٨ مسجدًا نتيجة لمساهمات فردية من مواطني دول الخليج، بينما تم بناء ١٦٦ مسجدًا آخر بواسطة المنظمات الإسلامية غير الحكومية. أما مساهمات الحكومات الأجنبية (قطر والمملكة العربية السعودية والمغرب)، فقد أفلحت في بناء ثلاثة مساجد فقط، وبنت الحكومة الموريتانية منذ عام ١٩٦٣ مسجدًا واحدًا، ولكنها تتكفل بمقابلة المرتبات والمنصرفات الأخرى لنحو مائة إمام ومسجد. وتجدر الإشارة إلى أن ٣٧ بالمائة من هذه المساجد هي مساجد جامعة؛ أي إنها من الاتساع بحيث يمكن إقامة صلاة الجمعة فيها.

تكثر المساجد في الأحياء الفقيرة المكتظة بالسكان، مقارنة بالأحياء ميسورة الحال، ورغم ذلك فإن السبحة، وهي أكثر أحياء نواكشوط ازدحامًا بالسكان، بها

على غير ما يتوقع، أقل عدد من المساجد (٣٦ مسجداً)؛ لأنه حي يقطنه المهاجرون من البلدان الأفريقية والموريتانيون المنحدرون من أصول أفريقية، ولا يحرص كثير من سكانه على متابعة حلقات الدعوة، ويحصل سكانه على أقل نسبة من مساعدات دول الخليج، ولا تنشط فيه الجمعيات الإسلامية كثيراً.

"المحاضر" مراكز التدريب للنخبة الإسلامية

رغم أن المدارس التقليدية الموريتانية للدراسات الإسلامية العليا (المحاضر) أفلحت دائماً في اجتذاب المسلمين من كافة بلاد العالم، إلا أن المسلمين الذين درسوا فيها في فترات مختلفة، جاءوا إليها لأسباب متباينة، وقد مَحَصْنَا، في عام ٢٠٠٤، الدارسين الأجانب في "المحاضر" الموريتانية، أملاً في تعميق فهمنا للأشخاص، الذين يستهويهم مثل هذا النمط في اكتساب المعارف الإسلامية، وسبر غور دوافعهم، والفوائد التي يرجون من مثل هذه المؤسسات.

تنتم موريتانيا بثقافة إسلامية راسخة، ذات طبيعة رفيعة ومتعمقة، وتهتم بالدراسات القرآنية والدينية التقليدية (ولد شيخ ١٩٨٥، ليدون ٢٠٠٤). ورغم أن الإسلام في موريتانيا هو إسلام شكلته الطرق الصوفية، إلا أن تميزه يكمن في قدرته على "الإنتاج" الغزير لنخبة دينية مدربة على الفقه المالكي، لها شهرة واسعة في الأوساط الإسلامية الدولية وفي البلدان الإسلامية الأخرى على حد سواء. وقد سافر العلماء الموريتانيون دائماً إلى المغرب وبلدان الخليج وأماكن أخرى.

ولا ننري على وجه الدقة تاريخ نشوء هذا النمط من التعليم، ولانجد كلمة "محاضر" في المعاجم العربية، والتي تبدو مثلاً للكلمات الدارجة في اللهجة العربية في موريتانيا التي يتحدث بها "البيضان" (عرب موريتانيا). وأصل الكلمة غير معروف، ولكنها تأتي من الجذر نفسه، الخاص بكلمة "محاضرة" (درس، فصل) و"محضر" (تقرير) و(حضور) "اجتماع، تواجد". ويمكننا إذن أن نزعم بأن الكلمة تعني "الدرس" والمستمعين له. وفي بداياتها، كانت المحاضر جامعات بدوية، تحت إشراف شيخ معترف بعلمه على الصعيد المحلي والإقليمي،

ويجري توارثها أحياناً عبر الأجيال. وقد جاء نجاح "المحاضر"؛ نتيجة لجهود عدد من الشيوخ والعلماء المشهود لهم، والذين تدرّبوا في "المحاضر" نفسها. والتعليم في هذه المحاضر، في آن واحد، هو حفظ النصوص والقدرة على تحمل المشاق الجسدية، وحياة الشيوخ لا تزال إلى يومنا هذا هي حياة الصحراء بتقشفها وشظفها. ويتم دعم "المحاضر" من الصدقات التي تغطي بالكاد احتياجاتها الأساسية، وتمثل بالنسبة للدارسين امتحاناً لتحملهم للمشاق وللعوز والعزلة. وتختلف "المحاضر" عن "زوايا" الطرق الصوفية، ولكنها لا تمنع شيوخها من إقامة صلات وثيقة بهذه الطرق (ولد سالم ١٩٩٦، ١٧٨ - ١٨٣)، وكقاعدة، فإنه عادة ما تنحصر مناهج "المحاضر" في الجانب الديني، ولكنها لا تشمل الدروس الصوفية الإسلامية. والعلوم الأساسية التي تُدرس فيها هي القرآن، والحديث، والعقائد والفقه والسيرة النبوية، وكذلك اللغة العربية وآدابها وقواعدها. غير أن "المحاضر" الكبيرة هي التي تغطي كل هذه العلوم، بينما تقتصر الغالبية ذات الحجم المتواضع على تدريس القرآن والحديث.

وقد ظل التعليم في هذه "المحاضر" خارج مظلة الدولة إلى حد كبير، وفشلت محاولات الدولة الحديثة في ضمها إلى كنفها. وعقب موجة الجفاف في السبعينيات، توقف تنقل "المحاضر" من مكان لآخر، وأصبحت مستقرة في أماكن محددة؛ لتتمكن من تلقي الدعم من الدولة والمنظمات الإسلامية الدولية، ولتتمكن من الاستخدام الرشيد لمواردها. وقد حاولت بعض "المحاضر" أن تتحول إلى قرى مستقلة، أو إلى مدن دينية (بوريك ١٩٩٩)، وتشير الإحصائيات الرسمية إلى حقيقة مذهلة، وهي أن عدد "المحاضر"^(١٠) بلغ في عام ٢٠٠٣ نحو ٣٠٥٤ "محاضرة".

ورغم أن العلاقات الدينية بين المدارس الموريتانية وبين أفريقيا جنوب الصحراء (فوتا جالون والسنغال ومالي، على سبيل المثال) وجدت منذ زمن طويل بحيث لا تحتاج إلى بحث مفصل، إلا أن أعداد الدارسين من بلدان أخرى أخذ في الازدياد، وكذلك وجود بعض المغاربة والأوروبيين، بالإضافة إلى الطلاب من أمريكا الشمالية يعود فقط إلى الثمانينيات. ويأتي الطلاب على وجه الخصوص من الجاليات المسلمة في المهاجر (أمريكا الشمالية) في غالب

الأحيان، ربما لأن التعليم الذي يتلقونه تحت خيمة، يقتزن بصورة الإسلام في بداياته، والتي لم تفسدها الحداثة بعد. ويقوّي هذه الصورة أن التعليم يقدم دون مقابل، وفي حرية ودون جمود، بالإضافة إلى البيئة الصحراوية المشابهة للبيئة التي نشأ فيه النبي وأصحابه. وهكذا أفلح "البيضان" (عرب موريتانيا) في اكتساب سمعة كعلماء ضليعين في العلوم الإسلامية، وانتشرت هذه السمعة تدريجياً عن الطريق الشفاهي.

ويشير كل الدارسين الأجانب إلى أن ما دفعهم إلى الدراسة في "المحاضر" هو أن ذلك يشكل تجربة "روحية" أيضاً^(١١)؛ إذ يفد الدارسون الأجانب إلى "المحاضر" الموريتانية من أماكن عديدة، وقل الآن عدد الآسيويين (الباكستانيين) بعد طردهم عام ١٩٩٤.

وقد وقع اختيارنا على أربع "محاضر"، تمثل نمطاً للتعليم التقليدي خير تمثيل، وتحظى بشعبية كبيرة في أوساط الدارسين الأجانب، قمنا بزيارتها في صيف ٢٠٠٤ (الحقيقة أنه ربما كان فصل الصيف سيئاً في قلة عدد الدارسين الأجانب في هذه المدارس)، وفي مايلي عرض لنتائج دراستنا.

تمثل "أم القرى" إحدى أبرز التناقضات الصارخة لهذا النظام التعليمي^(١٢)، ويرأسها واحد من أشهر العلماء في البلاد هو الشيخ محمد سالم ولد أتود، الوزير السابق للثقافة والإرشاد الديني (١٩٨٩ - ١٩٩٢)، الذي عُين في عام رئيساً للمجلس الإسلامي العالي. وكان هذا الإعراف بأستاذ نموذجي في "المحاضر" مشهور عالمياً كأحد الأعلام في الفقه المالكي بمثابة اعتراف بممثل للإسلام الرسمي والمعتدل. وهو عم لولد تدو، الذي تلقى تعليمه هو الآخر في أم القرى. وقد تبادلت هذه المدرسة البدوية المتقشفة - والتي تتمتع بتأثير رمزي وديني - المراسلات المكثفة مع الجامعات في المملكة العربية السعودية.

تبعد القرية التي بنيت حول "المحاضرة" نحو خمسة وسبعين كيلومتراً من نواكشوط. ولاتخفى النزعة السلفية لولد تدو؛ لذلك فإن العلوم الأساسية التي تُدرس هي علم الحديث واللغة العربية. وحين قمنا بزيارة القرية، وجدنا

"بالمحاضرة" ١٣٢ طالبًا، بينهم طلاب أقل عددًا من المرات السابقة، منهم طلاب من الجزائر وتونس، ومختلف بلدان غرب أفريقيا.

أما قرية معطي مولانا (عطاء الله) فتقع على مسافة ١٢٣ كيلومترًا شرقي نواكشوط، وقد أسسها العالم الديني تيجاني الطريقة الشيخ المشري، وكل سكانها من أتباع الطريقة التيجانية. ورغم ذلك، فإن "المحاضرة" تركز فقط على تدريس القرآن، ويقودها حاليًا ابن مؤسسها، وهو من قبيلة إداو على، أقوى قبائل موريتانيا؛ نسبة إلى نقلها الفكري والمالي والاقتصادي. وتستفيد المحاضرة من العلاقات الدولية، التي أقامها مؤسسها في الأوساط التيجانية، وتتلقى مساعدات محلية وأجنبية كبيرة، وتشتهر بتعليم أبناء صفوة نواكشوط. وفي أغسطس/آب ٢٠٠٤، كان بالمدرسة ١٦١ طالبًا، بينهم طلاب من السنغال والجزائر وفرنسا والولايات المتحدة وتونس ومالي وغينيا وغامبيا.

ووفق سلطات المحاضرة، فإن العلاقات التي أقامها مؤسسها مع أتباع الطريقة التيجانية، في أنحاء العالم، هي سبب قدوم الطلاب الأجانب. ويأتي هؤلاء عبر القنصليات التيجانية السنغالية، وخاصة سيرنو منصور بارو، الزعيم الهالبولاري لزاوية مبور التيجانية، والذي يوجه كل من يأتيه طلبًا للتعليم القرآني والدراسات الصوفية، وخاصة الغربيين الذين اعتنقوا الإسلام حديثًا، إلى معاطي مولانا. وقد كان سيرنو منصور بارو نفسه، (والذي توفي في بداية ٢٠٠٧) واحدًا من مراكز التأثير التيجاني في أوساط المهاجرين السنغاليين والموريتانيين، الذين ينتمون للطريقة التيجانية^(١٣).

تقع نوباغية، وهي مدينة صغيرة، على طريق الأمل الذي يتجه شرقًا من نواكشوط، ويسكنها بصفة أساسية أحد بطون قبيلة إداو على؛ وخاصة عائلة أهل عبد الرحمن وعائلة أهل القاضي. ويتبع سكانها الطريقة التيجانية كذلك، وتوجد بهازاويتان تيجانيتان مشهورتان، وهما الزاويتان الوحيدتان في موريتانيا التي لا تتبع مدرسة ابراهيم نياس أو مدرسة الشيخ حماهو الله، وهما المدرستان اللتان تضمّان كل التيجانية في موريتانيا. وهذه المحاضرة من أقدم المحاضرات عمرًا في موريتانيا وأحسنها إدارة، أسسها في القرن السابع عشر الشيخ عبد الله

القاضي، وتتلقى من المساعدات السخية من قبيلة إدوا على، ما يفوق ما تتلقاه محاضرة معاطي مولانا، وهي إلى جانب ذلك محاضرة جامعة، تدرس فيها كل علوم الدين واللغة العربية. ومنذ عام ١٩٧٠، ظل المعلم الرئيسي بالمحاضرة هو الشيخ محمد فال ولد عبدالله ولد باه، الذي يبلغ الستين من العمر حالياً. وتعترف سلطات القرية صراحة بأنهم يتلقون الأموال من الخليج، دون أن يحددوا البلد أو يسموا المانحين. وعند زيارتنا القرية، وجدنا بها نحو ٢٢٠ طالباً، بينهم طلاب من مالي وغينيا والجزائر والمغرب وتشاد والسنغال وفرنسا (من باريس) والولايات المتحدة (من ولاية تكساس)، ولا تتلقى المحاضرة أي إعانات من الدولة.

أما التيسير فهي قرية تبعد نحو خمسين كيلومتراً من نواكشوط، وينتمي سكانها للفرع النياسى للطائفة التيجانية، ومعظم سكانها من قبيلة إيديغوب، التي يتزعمها الشيخ محمد الحسن ولد احمد الخادم. والمحاضرة الملحقة بها زاوية تيجانية، أسست عام ١٩٦٨ مواصلة لمدرسة قديمة أسسها أسلاف الشيخ، وبها نحو ٣٠٤ طلاب. وتُقر المحاضرة أن جزءاً من تمويلها يأتي من تبرعات من بلدان الخليج، بالإضافة إلى إعانات من الدولة الموريتانية، وبها طلاب من غينيا والجزائر والمغرب وفرنسا (أصلهم من المغرب) والنمسا وتونس والولايات المتحدة (أرسلهم الشيخ حمزة من معهد الزيتونة بكاليفورنيا).

هل هنالك موريتانيون في الشبكات الإرهابية الدولية؟

منذ عام ١٩٩٨، كانت الاعتقالات التي تقوم بها السلطات الموريتانية موجهة إلى أنشطة معينة للناشطين الإسلاميين الموريتانيين، الذين اتُهمتهم بأن لهم صلات بالشبكات الإرهابية الدولية، دون وجود أدلة دامغة على هذه الصلات. وقد أعلنت الشرطة في عام ١٩٩٩ أنها فككت شبكة، تنظم نقل الأشخاص عبر السودان إلى معسكرات التدريب التابعة للقاعدة في أفغانستان. كذلك اتُهمت منظمة غير حكومية تدعى "نور" - حُظرت من ذلك الوقت^(١٤) - بأنها تسلمت أموالاً من اسرة أسامة بن لادن، واعتُقل أبو حفص، واسمه محفوظ ولد الوالد، والذي سيلعب دوراً بارزاً في تنظيم القاعدة لاحقاً (كما سنرى)، قبل أن يتمكن

من الفرار من البلاد^(١٥). وفي ديسمبر/كانون الأول ٢٠٠٤، أعتقلت السلطات أيضاً عدداً من الشبان، الذين أتهموا بالتهديد بالقيام بهجمات إرهابية ضد رالي دكاك باسم القاعدة. وفي عام ٢٠٠٠، نشرت وكالة الأسوشيتد برس تقريراً من أفغانستان، ذكر أن "موريتانيين" على صلة وثيقة بزعيم القاعدة (أسوشيتد برس ٢٠٠٠). والإسلاميون الموريتانيون، الذين يشاركون في هذه الشبكات الدولية ليسوا بهذه الكثرة، ولكن وجودهم ملحوظ نسبة إلى عدد الجنسيات المشاركة، والعدد المتواضع من الموريتانيين في الشبكات الإرهابية، من مصادر محلية ودولية عامة موثوق بها، لا تترك مجالاً للتخمين: فقد تأكد مثلاً وجود اثنين من الموريتانيين في مناصب رفيعة في قيادة القاعدة.

وأول هؤلاء هو محفوظ ولد الوالد، المدعو أيضاً أبو حفص الشنقيطي، المطلوب من السلطات الأمريكية عقب هجمات الحادي عشر من سبتمبر/أيلول، وهو قريب من أسامة بن لادن وكان المفتي الذي أصدر الفتوى، وأم زملاء في الصلاة. وعقب ١١ سبتمبر، ظهر أبو حفص على شاشات عديد من القنوات العربية، متحدداً باسم القاعدة. ووفق الصحف الموريتانية، نقلاً عن مصادر إيرانية، أن أبا حفص معتقل بالسجون الإيرانية الآن، وأن إيران عرضت تسليمه لموريتانيا، التي رفضت العرض.

أما الثاني فهو محمد ولد صلاح، الذي أبرزت اللجنة القومية حول الهجمات الإرهابية على الولايات المتحدة (لجنة سبتمبر/أيلول) دوره، وقد تحصل على دبلوم في هندسة الاتصالات من ألمانيا. وحين كان هناك، أمضى بعض الوقت مع الأشخاص، الذين نفذوا هجمات ١١ سبتمبر/أيلول، وقدم لهم النصيح، وأم لاحقاً الصلاة في جامع السنة في مونتريال بكندا. وقد حفلت الصحف الكندية بمعلومات وفيرة عن إقامة وأنشطة ولد صلاح في كندا. ووفقاً لتقرير اللجنة القومية، لعب ولد صلاح دوراً محورياً في تدريب أربعة شبان في أفغانستان، قاد ثلاثة منهم الطائرات يوم ١١ سبتمبر/أيلول. وقد أستاذت اللجنة معلوماتها عن دور ولد صلاح من العضو الرابع في المجموعة ومنسقتها، والذي لم يستقل طائرة، وهو رمزي بن الشيبة اليمنى الجنسية والأربعة، هم: محمد عطا ومروان الشحي وزياد جارج ورمزي بن الشيبه.

وقد أصبح عطا و الشيحي وجارح قواذا لطائرات هجمات ١١ سبتمبر/أيلول، بينما لعب بن الشيبه دور المنسق للعملية". ووفقاً لإفادات قدمت للجنة، تكونت مجموعة هامبورج، في المانيا، في نهاية الثمانينيات، وأخذت شكلها النهائي في عام ١٩٩٩.

وحسب إفادات بن الشيبه، قرر الأربعة خلال عام ١٩٩٩ العمل وفق معتقداتهم بإعلان الجهاد ضد الروس في الشيشان، وادعى بن الشيبه أنه و الشيحي تمكنا في العام نفسه من مقابلة شخص، أطلعاه على رغبتهما في الذهاب إلى الشيشان للقتال. وقد أحالهما إلى شخص آخر، اسمه محمد ولد صلاحي، وهو عضو في تنظيم القاعدة يقيم بألمانيا، وقد نصحهما بالذهاب إلى أفغانستان أولاً. ووفق نصيحة صلاحي، ذهب عطا والجراح والشيبي بين نوفمبر/ تشرين الثاني، وديسمبر/ كانون الأول ١٩٩٩ كل على حدة، إلى أفغانستان، (تقرير اللجنة القومية حول الهجمات الإرهابية عام ٢٠٠٤).

وهكذا منحت اللجنة دوراً مركزياً لولد صلاحي في الهجوم كمُجند للأربعة. وبعد هروبه من مونتريال في عام ٢٠٠٠، احتجز واستجوب في السنغال، ثم أطلق سراحه، قبل أن يعتقل مرة أخرى في نواكشوط، ويسلم إلى الولايات المتحدة الأمريكية. وتزعم أسرته أنها تلقت منه رسالة، بينما أدعت الصحف الكندية أن حالته الصحية في تدهور حاد^(٦).

ورغم أن الإسلام هو دين الدولة في موريتانيا، فإن السلطات الموريتانية لم تفلح في رفع الإسلام إلى المصاف المؤمل، والغريب في الأمر أن الناشطين الذين يريدون استخدام الشطط الديني، في العمل السياسي، استفادوا من محاولات الدولة للتدخل في مجال الدين، الذي لم يعد في يد قلة من الأفراد، ولم يعد أيضاً شأنًا وطنياً بحثاً، وأصبحت الحركة الإسلامية - حتى دون تقديم برنامج سياسي مفصل - قادرة على اجتذاب أعضاء جدد، عن طريق عمل الجمعيات الدؤوب، ووجود أعداد متزايدة من المساجد، وعن طريق الشبكات الدولية والجاليات في المهاجر، والتي يتم الاستفادة منها بطرق شتى ضمنها تعبئة الموارد المالية. ويبقى فقط أن ننتظر؛ لنرى إلى أي حد تفيد هذه المزاي

الناشطون الإسلامويين المحليين، الذين يتمتعون على الصعيد الوطني بالمصداقية، والذين لم يتضرروا من مشاركة زملائهم في أنشطة الإرهاب الدولي. وعلى كل حال، فإن علينا ألا ننسى أن الدولة لا تزال تحتفظ بوسائل القمع، تلجأ إليها بالحق وبالباطل، مما يصب في مصلحة أولئك الناشطين الإسلامويين، الذين اتهموا مرارًا بارتكاب جرائم خطيرة لم يلبثوا أن يبرأوا منها. وقد يكون الهجوم على النقطة العسكرية، على التخوم الصحراوية لموريتانيا، علامة على بداية استهداف البلاد من قبل الجماعات الإرهابية الإقليمية، مثل: الجماعة السلفية للدعوة والقتال، التي تتمرس في المناطق الحدودية، غير الخاضعة لسلطة الحكومة، وترتبط بأنشطة التهريب المزدهرة هناك. ومن ناحية أخرى، تواجه الدولة الموريتانية معضلة شائكة، فهي تحاول أن تسيطر على الأنشطة الدينية لمجموعة مسالمة من الإسلاميين المحليين، دون أن تستثير، في الوقت نفسه، غضب المتعاطفين معهم من الإرهابيين المحليين والدوليين. ولعل النظام العسكري (الذي استولى على السلطة في ٢٠٠٥ يستطيع حل هذه المعضلة، مادام أنه ليس في خلاف مباشر مع الإسلامويين الموريتانيين، رغم أنه لا يزال يحتجز واحدًا وعشرين من المتعاطفين معهم). وعلى كل، فإن التحول التدريجي نحو الديمقراطية، الذي بدأه النظام، قد وجد ترحيباً من القيادات الإسلامية ضمن موقف وطني مؤيد للمجلس العسكري للعدالة والديمقراطية. ومن المؤكد أن جماهير الإسلامويين وقاداتهم سيجملون الحكومة، التي ستفرزها انتخابات ٢٠٠٧ مسؤولية تحديد نوع المكانة، التي ستحتلها التيارات الإسلامية في الساحة السياسية والمؤسسية في موريتانيا، وإلى ذلك الحين ربما يستمر الوضع في فترة هدوء نسبي.

هوامش

بمساعدة يحي ولد البار في البحث الميداني.

١. في عام ٢٠٠٣، أطلقت لحركة السلفية للدعوة والقتال سراح ٣١ من السواح الغربيين، مقابل فدية مالية.
٢. صحيفة "ليبراسيون" الفرنسية، ٨ يونيو/حزيران ٢٠٠٥.
٣. أنشأ القانون ٨٠-٨٥ بتاريخ ١٠ مايو/أيار ١٩٨٠ محكمة جنائية خاصة، كُلفت بتطبيق الفقه المالكي. وفي ١٩ سبتمبر/أيلول ١٩٨٠ تم إعدام سجين وبترت أبادي ثلاثة من السارقين.
٤. تنص المادة الرابعة من قانون حرية الصحافة والأحزاب السياسية على أن "الإسلام لا يكون أساساً لأي حزب سياسي" (موريتانيا ١٩٩١، ٢). وقد تضمن الدستور المقترح للاستفتاء في يونيو/حزيران ٢٠٠٦ هذه المادة.
٥. في أكتوبر/تشرين الأول ١٩٩٣، هاجم الشخص نفسه قسيساً في كنيسة بنواكشوط، وهاجم في نوفمبر/تشرين الثاني مجموعة من الوزراء الذين اجتمعوا في مناسبة رسمية. ولم يصب ضحايا الهجوم بأذى يذكر، ولا يوجد ما يدل على أن "الإسلامية" هي دافع الهجوم، ولم يُحدد من هو المهاجم، وإن زعم البعض أنه "مجنون".
٦. للمزيد حول العلماء الموريتانيين وعلاقتهم بالمنطقة، انظر ولد البار ٢٠٠٠.
٧. تختلف معاشية ورؤية الجوانب السياسية للإسلام باختلاف الفئات والمجموعات العرقية، التي تكون المجتمع الموريتاني. وللمزيد حول هذه النقطة، انظر ولد البار ٢٠٠٠.
٨. مقابلة مع محمد الأمين ولد شواف، مدير الإرشاد الإسلامي، إدارة محو الأمية، والتعليم الابتدائي، والإرشاد الإسلامي، نواكشوط، يوليو/تموز ٢٠٠٤.
٩. القانون رقم ٠٣١،٠٣ بتاريخ ٢٤ يوليو/تموز ٢٠٠٤، "الغازية الرسمية للجمهورية الإسلامية الموريتانية"، رقم ١٠٥٢، ٥ أغسطس/آب ٢٠٠٣.
١٠. تمكن المساعدات السنوية المتواضعة، التي تتلقاها هذه المدرسة وزارة الإرشاد الإسلامي من إعداد هذه الإحصاءات، والتي قد تكون لذلك غير محايدة تماماً.
١١. كانت المحاولات لإجراء مقابلات مع الطلاب الأجانب مثمرة، ولكن ليس على النحو المتوقع؛ إذ رفض الطلاب الحديث عن المواضيع السياسية التي زعموا إنها لا تهمهم، كما ذكروا أنهم جاءوا من أجل الدراسات الإسلامية وللتجربة الغيبية وليس لأي شيء آخر. وقد أعطوا عنوان أحد

"المرابطين" بواسطة صديق، أو قريب أو مهاجر موريتاني، قابله في ظروف غير محددة، وأمضوا نحو عامين في المدرسة في المتوسط.

١٢. أثناء إعداد هذه الدراسة، نشرت الصحيفة اليومية "نواكشوط/إنفو" مراراً تقريراً صحفياً، نقلًا عن صحيفة نيجيرية (نيسينيز) حول النيجيريين، الذين أعتقلوا في نيجيريا، واتهموا بتلقي التدريب في معسكر إرهابي في موريتانيا اسمه "أم القرى". وقد صادف وصولنا هنا جو متشكك من الأسئلة عموماً، وأسئلة الباحثين على وجه الخصوص. وقد قاضت المحاضرة الصحيفة الموريتانية، وتوصلت إلى تسوية خارج المحكمة (نواكشوط/إنفو، ١٢ يوليو/تموز ٢٠٠٤).

١٣. للمزيد حول سيرنو منصور بارو وأتباعه في غرب أفريقيا وأوروبا، انظر سواريس ٢٠٠٤.

١٤. "لا تريبون"، ١٧ مارس/آذار ١٩٩٩.

١٥. "لو كلام"، ٢ أكتوبر/تشرين الأول ٢٠٠١.

١٦. نشرت عدة مقالات في صحيفة "الميل آند جلوب" الكندية في يناير/كانون الثاني، وفبراير/شباط ٢٠٠٠ ويونيو/حزيران ٢٠٠٤، وفي "لا برس" في مارس/آذار ٢٠٠١، وأماكن أخرى. انظر على وجه الخصوص كولن فريز، "أحد سكان مونتريال السابقين "يعاني" في جوانتانمو، يقول الموقع، "الميل آند جلوب"، ٢ يونيو/حزيران ٢٠٠٤، أ ٩.

الفصل الثاني

هموم دولية وحقوق محلية:

الإسلام والإسلاموية في دولة صومالية تحت الإنشاء

مارلين رنررز

مقدمة

الصومال هو خير مثال "للدولة الفاشلة"؛ فمنذ عام ١٩٩١، لم تر البلاد حتى الحد الأدنى من الحكم المركزي الحقيقي. وفي عام ١٩٩٣، فشل تدخل عسكري دولي تحت مظلة الأمم المتحدة، كان يهدف إلى مساعدة الدولة على الوقوف على قدميها، وتم سحب قوات الأمم المتحدة للمرة الثانية، بينما كانت العاصمة مقديشو تغرق في أوحال مليشيات العشائر المتناحرة، وغدت الصومال نسياً منسياً، وعيون العالم واهتمام ساسته تتجه نحو الحرب الأهلية في يوغسلافيا، التي نشبت في العام نفسه. غير أن ساسة العالم تذكروا الصومال فجأة بعد أحداث ١١ سبتمبر/أيلول ٢٠٠١، إذ إن الفوضى في الصومال، والدولة تمر بأخر مراحل التفكك، كانت تبعث على القلق، خاصة وأن جل سكانه (ما يقارب المائة بالمائة) من المسلمين.

كانت الصومال آنذاك تتصدر قائمة المخابئ المحتملة لأسامة بن لادن، المطارِد الأول عالمياً. كذلك جذبت المنظمة الصومالية "الاتحاد الإسلامي" اهتماماً خاصاً فيما سُمي الحرب على الإرهاب، وازداد الاهتمام تدريجياً بالبعد

العالمي للإسلام منذ ١١ سبتمبر/أيلول، وأصبح الإسلام السياسي، أو الإسلاموية، ظاهرة تُحلل على أساس أنها حركة عالمية أو ربما معلومة. وللهمة الأولى يبدو ذلك منطقياً: فالحركات الإسلامية أو الإسلاموية تستخدم خطاباً متشابهاً أكثر فأكثر، وتشير إلى المظالم التي يتعرض لها المسلمون في فلسطين وكشمير والبوسنة وفي غيرها. غير أن الواقع أكثر تعقيداً، والأحداث والنزاعات الدولية لا تثير اهتماماً كبيراً لدى الإسلامويين المحليين، خلافاً لما قد يُقرأ من خطابهم.

وفي خضمّ الانشغال الحقيقي أو المتخيل بما يسمى الإرهاب الإسلامي الدولي، يبدو أن التحليلات السياسية أغفلت البيئة المحلية، التي يوجد فيها الإسلام والإسلاموية. وفي حالة الصومال، لا يمكن إغفال عوامل مثل العشيرة والدولة (أو غيابها)، ويبرز هنا أمران، أولهما: أن الصومال شهد نشوء عدد من الكيانات السياسية المحلية، بعضها أقر على البقاء من البعض الآخر، تستند كلها على العامل العشائري. ومن ضمن ذلك أرض الصومال، التي تقع في المنطقة الشمالية الشرقية من الدولة الفاشلة، والتي استحوطت إلى وضع متعدد العشائر، له شكل ورائحة ومذاق الدولة^(١). فلها حكومة، وسيطرة على الأرض، وبرلمان من مجلسين يصدر التشريعات؛ كذلك يفرض هذا الكيان الضرائب، ويصدر لوائح السيارات وينظم الانتخابات. والأمر الثاني هو أن العشيرة - في أرض الصومال وبقيّة الصومال - تظل العامل الأساسي الأكثر تأثيراً على الإسلام والحركات الإسلاموية.

يُبرز هذا الفصل الترابط بين الإسلام والإسلاموية، والمجتمع المحلي والسياسة في أرض الصومال. ويعتمد شكل وفكر والدور الاجتماعي-السياسي للإسلام والإسلاموية في هذا الإطار. والإسلام والإسلاموية - مثلها مثل كل المرجعيات (دينية أو غير ذلك) - هما نتاج للسياسة في كيان سياسي معين^(٢). وحقيقةً، يؤثر الإسلام والإسلاموية على المجتمع والسياسة، وعلى قرارات وأفعال الأفراد، ولكنهما في الوقت ذاته يتأثران بالمجتمع وبأفعال الجهات السياسية الفاعلة، التي تستند إلى المرجعيات نفسها. وعلى الرغم من أن الجماعات الإسلامية أو الإسلاموية قد تستخدم خطاباً "معلوماً"، إلا أن أفعالها يُشكلها ويحركها إطارها المحلي.

الإسلام والدولة والعشيرة في الصومال

لا يمكن فصل النظام العشائري في الصومال عن الإسلام. وحين دخل الإسلام الصومال من الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي، امتزج سريعاً بالنظام العشائري الوليد. وكان النظام العشائري في المجتمع الصومالي قبل الاستعمار البريطاني والإيطالي، الذي لم يعرف الدولة بعد، هو النموذج الأساسي لتنظيم المجتمع. وكانت العلاقات في إطار العشائرية، في غياب نظام مركزي شامل (كالدولة)، هي التي توفر للناس الحماية والأمان. وفي النظام العشائري، يعرف كل شخص نفسه أو نفسها، بأحد بطون العشيرة، أو بعشيرة فرعية، أو حتى بفرع من عشيرة فرعية، وصولاً إلى مستوى القرابة من الدرجة الأولى. ويتحتم على أفراد العشيرة أن يساعدوا بعضهم البعض مالياً، وبأي وسائل أخرى.

ويحكم القانون العرفي (حير) العلاقات بين العشائر. وحين يُخرق القانون العرفي، فإنه لا بد من دفع الدية لعشيرة المتضرر، بينما تتحمل عشيرة المذنب بكاملها دفع الدية. ويترك لشيوخ العشائر الاتفاق على كيفية تسوية انتهاكات القانون العرفي ومقدار التعويض في كل حالة. كذلك يُحدد شيوخ العشيرة الرد المسلح لما يلحق بالعشيرة من أذى. ويرأس العشائر والعشائر الفرعية ما يسمى بالزعماء ذوي الألقاب، رغم أنهم لا يمتلكون سلطة القسر. وتختلف هذه الألقاب، ويمكن أن يلقب زعيم العشيرة، مثلاً، بالسلطان (سلطان)، أو "جراد" أو "بوكر".

وكما أشار لويس (١٩٥٥)، لم يعتنق الصوماليون الإسلام العقلاني القانوني المعروف في الغرب، بل اعتنقوا إسلاماً غيبياً صوفياً. ووفق لويس، فإن الفهم الصوفي للإسلام أكثر ملائمة للنظام العشائري في الصومال؛ لأنه لا يشدد على القانون الإسلامي (والذي يتعارض إلى حد ما مع القانون العرفي "حير"، بل على التجربة الدينية والعلاقة بين العبد وخالقه. وتنشأ هذه العلاقة تحت الرعاية الأخلاقية لمعلم روحي، في إطار طريقة صوفية، والطريقة القادرية، والتي أدخلت في الصومال في القرن الخامس عشر، هي أقدم هذه الطرق الصوفية.

وفي النصف الأول من القرن التاسع عشر، أسس شيوخ الطريقة القادرية قرى لأتباعهم في داخل البلاد (تُسمى "جماعة" أو "إخوان" باللغة الصومالية)، وهي مجتمعات دينية، يعيش فيها الصوماليون من مختلف العشائر كإخوة، يشتغلون بالزراعة وتربية الأنعام ودراسة العلوم الدينية والعبادة (كايتنز ٢٠٠٠، ٢٣٥). وقد أصبحت "جماعة" مضر في الشمال الغربي للصومال نواة لما أصبح الآن هرقيسا، عاصمة أرض الصومال.

وفي القرن العشرين، دخل مفهوم الدولة إلى الأراضي الصومالية، ونشأ الحس القومي الصومالي في الكيان السياسي الصومالي، الواقع تحت الحكم الإستعماري البريطاني والإيطالي في المناطق التي احتلتها الدولتان، على التوالي^(٣). وقد أراد الوطنيون الصوماليون إنهاء نظام العشيرة، الذي رأوا فيه عقبة أمام جهود التحديث والتقدم. وقد تبنى هذا الرأي وحوّره النظام العسكري لسياد بري، الذي استولى على السلطة بعد حكم مدني قصير، بين عامي ١٩٦٠، و ١٩٦٩^(٤). وقد ظن النظام العسكري أن بناء الدولة والهوية القومية، المصاحبة لذلك، يتطلب القضاء على كل أشكال الانتماءات المحلية؛ خاصة التكافل والروابط القانونية المستمدة من روابط الدم، وعليه حظر النظام الانتماء للعشيرة، بينما رأى في الإسلام أيديولوجية وطنية مفيدة، على الرغم من توجهه الاشتراكي المعلن. واستخدم الإسلام - رغم صبغته "السيادية" - أداة للتلاعب السياسي والدعاية. ورغم خطابه المعلن، فعل النظام الشيء نفسه بالانتماء العشائري، إذ اتبع سياسة "فرّق تسد"، مقرباً بعض العشائر ومبعداً البعض الآخر. وقد أفلح النظام الدكتاتوري، بتلاعبه بالدين والنظام العشائري، في اكتساب عداوة هاتين الجهتين.

المعارضة الإسلامية

برزت في بداية السبعينيات مجموعات صغيرة، متأثرة بالحركات الناشطة في المملكة العربية السعودية (الوهابية) وفي مصر (الإخوان المسلمين). وقد عززت هذه الحركات الإسلامية الفهم والتفسير الحرفي والأخلاقي للإسلام، وعلى إقامة المجتمع والدولة على الشريعة الإسلامية، وأدانت العلمانية

و الصوفية بوصفهما ضلالاً عن الصراط المستقيم. وقد انتقد الإخوان المسلمون الصوماليون الفساد في الحكومة، وشاركوا في احتجاجات عام ١٩٧٥ ضد قانون الأسرة - الذي منح حقوقاً متساوية في الميراث للمرأة. وقد سارع سياد بري باعتقال عدد من القادة الإسلاميين (تم إعدامهم بعد أسبوع)، مؤكداً أن تفسير الرسالة المحمدية هو من صميم سلطة الدولة أو - بالأحرى - سلطة رأس الدولة. وعلى الرغم من أن عدداً من المنظمات الإسلامية السرية تكونت أثناء السبعينيات، مثل: النهضة والأهلي (عبد الرحمن ٢٠٠١)، إلا أنها كانت من الضعف؛ بحيث لم تستطع تحدي النظام (مارشال ٢٠٠١، ٤) .

وقد استغل سياد بري نفسه العامل الديني، فأشرك خلال الثمانينيات القرى الدينية، التي أنشأتها الطرق الصوفية في تجاربه الاجتماعية والاقتصادية، وأجبر بعضها على تسمية نفسها "تعاونيات"؛ لتضخيم نجاح الحركة التعاونية، التي بدأها (هيلاندر ٢٠٠١، ٤٦). وفي بعض الحالات، منح قادة هذه القرى سلطات وامتيازات في مقابل ولائهم لنظام سياد بري. وأحد أمثلة هذه القرى هي جماعة الشيخ رعي، الملقب بـ "تيمو وين" ("الشعر الكثيف")، بالقرب من ياجوري. ويبدو أن رعي بدأ كفرع من الطريقة القادرية، غير أن اهتمامه انتقل، مع مرور الزمن، من الروحانيات إلى السلطة الاقتصادية والسياسية المرتبطة بذلك. وقد اهتم نظام سياد بري بجماعة رعي، لما للشيخ من نفوذ قوي في منطقة إستراتيجية على حدود عدوه اللدود إثيوبيا، والتي يرغب بري في إحكام السيطرة عليها.^(٥) وقد أشيع أن أعضاء جماعة تيمو وين منحوا أموالاً وسيارات وأسلحة من جانب الحكومة، وتحولت الجماعة إلى منظمة حسنة الإدارة والتنظيم، لها أنشطتها المدرة للدخل؛ مما مكنها من البقاء بعد سقوط نظام سياد بري، وبعد انهيار الدولة الصومالية.

ومن المثير للدهشة أن الحركات الإسلامية أدانت النظام العشائري، مثلما فعل نظام بري؛ لأن النظام العشائري في رأيها يحول دون وحدة المسلمين، كما أنه نظام متخلف، يضر بمستقبل الدولة الإسلامية. وحين أصاب الوهن نظام سياد بري في نهاية الثمانينيات، تساءلت جماعات المدارس الإسلامية

والمجموعات الناشطة عن كيفية مواصلة نشر أفكارها، وثار الجدل في أوساط الطلاب الإسلاميين، في جامعة مقديشو الوطنية، عما إذا كان من المفيد والمشروع حمل السلاح والاستيلاء على السلطة،^(٦) غير أن الأحداث سرعان ما تجاوزت مثل هذه التساؤلات؛ إذ سقط نظام سياد بري في يناير/كانون الثاني ١٩٩١. ولم يسقط النظام على يد الإسلاميين، بل على يد مليشيات العشائر، التي قادها السياسيون الذين فقدوا مناصبهم، أو استعادهم النظام، وما عادوا ينالون نصيبهم من مغنم السلطة.

وحين سيطرت مليشيات العشائر على البنيات التحتية الاستراتيجية وأصول الدولة، نظم الإسلامويون مليشياتهم، وحاولوا السيطرة على أجزاء من التراب الصومالي، غير أنهم نادراً ما استطاعوا الوقوف في وجه مليشيات العشائر؛ فلما سيطرت مليشيا عشيرة الهوية (تحت اسم المؤتمر الصومالي المتحد) على مقديشو، أجبر الإسلامويون، الذين لا ينتمون إلى عشيرة الهوية على الالتجاء إلى عشائريهم أو الهروب إلى كسمايو؛ حيث اشتبك بعض منهم مع محمد فرح عيديد، أمير الحرب المنتمي إلى عشيرة الهوية.^(٧) وفي ٢٢ سبتمبر/أيلول ١٩٩١، أعلن عن قيام حركة مسلحة إسلاموية اسمها الاتحاد الإسلامي.^(٨) وقد جاء في دستورها، "مانفستو لحزب إسلامي"، أن هدفها الرئيسي هو إقامة الدولة الإسلامية، بالإضافة إلى إرساء دعائم النظام القضائي الإسلامي، والإصلاح الاقتصادي، ونشر الإسلام ومحاربة المعتقدات المنحرفة. كذلك أعلن الاتحاد أنه سينشئ جيشاً قوياً بعد إقامة الدولة الإسلامية. وإلى حين تحقيق كل ذلك، أعلن الاتحاد رفضه لعقد لأي تحالفات مع القوى غير الإسلامية (عبد الرحمن ٢٠٠١، ٢٣٦). غير أن المانفستو لم يوضح بجلاء أيديولوجية الجماعة.

أصبح الاتحاد فصيلاً مسلحاً آخر في الحرب الأهلية الصومالية يسعى - مثله مثل العشائر - إلى السيطرة على الأرض والمواقع الاستراتيجية. غير أنه لم يلق إلا نجاحاً محدوداً، ففي يناير/كانون الثاني ١٩٩١، سيطر الاتحاد على ميناء كسمايو، ولكنه ما لبث أن طُرد منها بواسطة مليشيات المؤتمر الصومالي. ثم تكرر الشيء نفسه في بوساسو؛ حيث هُزمت قوات الاتحاد بواسطة مليشيا

عشيرة مجرتين، جبهة إنقاذ الصومال الديمقراطية، تحت قيادة عبد الإله يوسف (لو ساج ٢٠٠١). وحيثما فشلت المليشيات الإسلامية في بناء تحالفات عسكرية مع إحدى الفصائل القوية المدعومة عشائرياً، فإنها فشلت كذلك في الاحتفاظ بالمواقع العسكرية. وقد انسحب الاتحاد من مجال العمل العسكري المباشر في الصومال، بعد أن مُني بهزائم عسكرية متتالية، وعاد مقاتلوه وقادتهم إلى عشائرتهم وحياتهم السابقة.

المعارضة المستندة على العشائر

كانت الحركة الوطنية الصومالية - والتي أسست في النهاية جمهورية أرض الصومال - مثلها مثل المؤتمر الصومالي المتحد، نتاجاً لسياسات القمع واستراتيجية "فرّق - تسد"، التي اتبعتها نظام سياد بري. وقد أسس الحركة في عام ١٩٧٧ عدد من المثقفين المهاجرين المنتمين لعشيرة الإسحق المقيمين في المملكة العربية السعودية والمملكة المتحدة، الذين أرادوا لها أن تكون حركة للمعارضة في كل الصومال، ضد النظام العسكري الدكتاتوري.^(٩) وقد سميت الحركة في البداية الحركة الصومالية الديمقراطية الإسلامية، غير أن كلمة "إسلامية" أسقطت من الاسم. ورغم أن بعض الأعضاء المؤسسين أخذوا على النظام احتكاره واستغلاله للإسلام، في سبيل إحكام سيطرته السياسية الكاملة، لم يكن هذا هو تظلمهم الوحيد ضد النظام؛ إذ انضم للحركة - إلى جانب الصوماليين نوي الميول "الإسلامية" - آخرون لهم دوافع مغايرة، مثل السياسيين الذين جرى تهميشهم، أو الضباط الذين تركوا الخدمة. وأصبحت الحركة الوطنية الصومالية بذلك خليطاً من قوى المعارضة، لها خلفيات وأهداف متباينة؛ مما قاد لاحقاً إلى انقسامات فكرية في داخلها (لويس ١٩٩٤؛ وكومبانون ١٩٩٢).

بدأت الحركة العمل العسكري ضد نظام سياد بري في عام ١٩٨٢، وقد حول العمل العسكري الحركة الصومالية من تنظيم نخبوي يسمو - على الأقل نظرياً - فوق الولاءات العشائرية، إلى حركة جماهيرية حقيقية متجذرة في عشيرة الإسحق، إذ أن عشائر الإسحق هي التي زودت الحركة بالمقاتلين وبالدعم اللوجستي.. ومن ثم أصبحت السلطة، في الحركة الصومالية، في يد

هياكل وقيادات عشيرة الإسحق. وغدت الخلافات الفكرية بين كوادر الحركة الأصلية لا أهمية لها، بينما ازدادت أهمية الولاء للعشيرة. وحين أصبح لزعماء عشيرة الإسحق دور حاسم في الحرب، فإنهم تقلدوا المناصب الرفيعة في الهياكل الإدارية للحركة الصومالية، المتمثلة في مجلس الشيوخ (الجورتي). وقد كَوّن المجلس أساساً ليكون هيئة استشارية للجنة المركزية للحركة الصومالية، ولكنه اكتسب وزناً سياسياً معتبراً بفضل بعض أعضائه، مثل: رئيسه الشيخ إبراهيم شيخ يوسف شيخ مضر، مؤسس "جماعة هرجيسا". ومع أن المكانة الدينية لشيخ إبراهيم زادت لا شك من مكانته السياسية، إلا أن مكانته في العشيرة وحنكته هما ما أعطاه الوزن السياسي.^(١٠) وقد أطلق مقاتلو الحركة على أنفسهم لقب "مجاهدين"، وهو لقب خادع؛ لأنه يُعطي الإحساس بأن الجميع جزء من قوة عسكرية إسلامية أو "إسلاموية" موحدة، وهم قطعاً ليسوا كذلك، والإسلام كان صيحة حرب ودافعاً معنوياً، ولكنه لم يكن ذا أهمية تذكر كأيدولوجية للحركة.^(١١)

ومع أن الحركة الصومالية لم تشارك مباشرة في إسقاط نظام سياد بري في ١٩٩١ (فمليشيات عشيرة الهوية التابعة للمؤتمر الصومالي، هي التي اكتسحت مقديشو)، إلا أنها وجدت نفسها تسيطر آنذاك على الشمال الغربي، وقد قررت الحركة وقيادات عشيرة الإسحق التركيز أولاً على الشمال الغربي، بدلاً من انتظار ما تسفر عنه الأحوال في الجنوب من فرص سياسية. وقد دُعيت العشائر من خارج عشائر الإسحق، التي تقطن الشمال الغربي، والتي ساندت نظام بري ضد الإسحق، إلى المشاركة في عملية سلام محلية في الشمال الغربي. وحين انعقد المؤتمر الجامع لشعوب الشمال في مايو/أيار ١٩٩١، قررت وفود عشائر الإسحق وجدابورسي وارسنجيلي ودلبننتي إعلان استقلال الشمال الغربي تحت الاسم السابق للمحمية البريطانية، أرض الصومال.

وقد خول المؤتمر الجامع للحركة الوطنية الصومالية إدارة أرض الصومال لفترة انتقالية مدتها عامان، وبعد انقضاء هذه الفترة، اعتمد مؤتمر آخر للعشائر ميثاقاً انتقالياً، حدد جمهورية رئاسية وبرلماناً من مجلسين، أحدهما للنواب والآخر للشيوخ (جورتي). ويُعين أعضاء المجلسين وفقاً لانتماءاتهم العشائرية،

وحسب الثقل السكاني (وفق تقدير متفق عليه) لكل عشيرة. وقد استتب تدريجياً سلام هـش، وبدأت هياكل الدولة تترسخ في الأقاليم، الواقعة تحت السيطرة الرسمية للحكومة. وفي عام ١٩٩٧، تمت صياغة الدستور، الذي اعتمد من خلال صناديق الاقتراع في عام ٢٠٠١. وقد جرت انتخابات محلية ورئاسية وبرلمانية في الأعوام ٢٠٠٢ و ٢٠٠٣، و ٢٠٠٥، على التوالي، اعتبرها المراقبون الأجانب "حرة ونزيهة".

تزعم حكومة أرض الصومال أنها تبسط سيطرتها على كل الأراضي، التي كانت تشكل المحمية البريطانية السابقة. وقد ركزت سلطتها بداية على مثلث هرجيسا- بربرة- براما، ثم امتدت بعد ذلك إلى برعو. وإلى الشرق من برعو، لا تتضح الصورة تماماً، وسيطرة الحكومة على برعو في غاية الضعف، كما أن سيطرتها على الأقاليم الشرقية في سول وسناج تنازعها عليها دولة بـنتلاند الصومال، التي أسسها عبد الإله يوسف في عام ١٩٩٧. غير أن أجزاء كبيرة من أرض الصومال لم تشهد أي نزاع يذكر خلال العقد الماضي. ورغم أن أرض الصومال لم تتل إعتراف الأسرة الدولية بعد، إلا أنها - بلاشك - تتمتع بكل مقومات الدولة. ومن الغريب أن الإسلاميين لم يكونوا هم الذين أسسوا هذا الكيان السياسي، وتـعترف "دولة" أرض الصومال أنها قامت على الولاء العشائري، الذي يعد إحدى العقبات الأساسية أمام بناء الدولة.

ورغم أن أرض الصومال هي ترتيب سياسي، يقوم على النظام العشائري، إلا أنها، ومنذ مولدها، قدمت نفسها كدولة إسلامية، يجعل دستورها الإسلام دين الدولة، ويعد أي قانون يتعارض مع الشريعة الإسلامية لاغياً، ويشرف مجلس مكون من أحد عشر عالماً على صياغة القوانين؛ لضمان ألا يجاز أي قانون جديد يتعارض مع الشريعة. كذلك يحظر التبشير بأي دين آخر، ويـشترط في أي مرشح للانتخابات البرلمانية والرئاسية أن يكون مسلماً. وتفسر الحريات الدينية في الدستور على أساس حق المسلم في أن يزال على دينه (فالشريعة تحظر الردة)، وحقوق غير المسلمين (إن وجدوا) هي أن يعتنقوا الإسلام (دستور أرض الصومال).

الإسلام والإسلاموية في إطار حكم الصومال

يبدو الإسلام ويُمارس في أرض الصومال بطرق شتى، وليس من الواضح دائماً تلك الخصائص، التي تجعل الشخص "إسلامياً"؛ فهناك عدد كبير من الأشخاص المتدينين النقاء الذين يعملون باجتهاد، ويحكم الدين تصرفاتهم الاجتماعية والاقتصادية. وهناك اهتمام خاص بالدين، لدى النخبة المتعلمة في أرض الصومال، فقد أسست أمران علي، سيدة الأعمال المحلية وزوجة أحمد حاشي العمدة السابق لهرجيسا، مجموعة دراسات إسلامية للنساء. وتصف أمران نفسها بأنها "مسلمة ولدت من جديد"، نذرت نفسها لتعليم الناس "الإسلام الصحيح" الخالي من الشوائب التاريخية والتشوهات المحلية. ولا تنتقد أمران الممارسات الدينية لدى الصوفيين، بل تركز على الآثار والتبعات الاجتماعية للصوفية؛ كما تنتقد استخدام الانتماء الصوفي ذريعة للسلوك السيئ؛ إذ تشتمل الممارسات الدينية للصوفية، مثلاً، تعاطي المنشطات العشبية لشحن الفريضة وتعميق التجربة الدينية، رغم أن الصوفية - عكس ما يعتقد الرجال - لا تعني الجلوس مع الأصدقاء، ومضغ القات طوال اليوم؛ فالرجال الذين يمضون سحابة يومهم في مضغ القات لا يعتنون بأسرهم. وتؤكد أمران أن مثل هذا السلوك غير إسلامي، ويتعارض مع الصوفية أيضاً، كما تصرّ أنه يجب على معظم الناس زيادة معرفتهم بالإسلام؛ حتى لا يكونوا فريسة لخداع المعلمين السيئين، أو لفهمهم الخاطئ للدين ومعرفتهم المحدودة به. وينطبق هذا أكثر على النساء اللاتي حُرمن في الماضي من تلقي التعليم النظامي في أمور الدين. وتجتمع مجموعة الدراسة مساء كل يوم خميس للاستماع لمحاضرة يلقيها شيخ، أو مشاهدة فيلم، أو قراءة كتاب، وتبادل الآراء حول استنتاجاتهن وتساؤلاتهن.^(١٢)

وتحظى "السيدة" أمران بالاحترام في هرجيسا كمسلمة نقية، وذات معرفة واسعة، وكذلك الحال بالنسبة لزوجها أحمد حاشي، الذي هو أحد المهاجرين السعوديين، الذين أسسوا الحركة الوطنية الصومالية. وقد أصبح عمدة لهرجيسا في عام ١٩٩٥، واكتسب سمعة طيبة لكفائه ونزاهته، وإجباره موظفي العمودية على العمل في فترة الظهيرة (بدلاً من تمضيّتها في مضغ القات)، كما

حسنَ مقدرة المدينة على التخلص من النفايات وتقية المياه. وقد كان الاحتفال الذي اقتصر على النساء فقط في فندق مان- سور في هرجيسا، مناسبة جمعت النساء البارزات في المدينة، وضمَّ إلى جانب سيدات الأعمال ذوات الميول العلمانية، شابة هجرت مهنتها كمهندسة؛ لأنها تعتقد أن العمل مع الرجال تصرف غير إسلامي.^(١٣) وبعد أشهر من هذا الاحتفال، عُيِّن أحمد حاشي وزيراً للتجارة.

ويُذكر خطاب وأخلاقيات أحمد حاشي وزوجته أمان علي بالخطاب الأخلاقي "التجديدي" "الإسلامي"، غير أنهما لا يُعتبران نفسيهما "إسلاميين"، ولا يعتبرهما أُنادهما من النخبة كذلك، وإنما يُعتبران مجرد مسلمين نموذجيين. وفي حقيقة الأمر، يبدو الجو الاجتماعي - بالفعل - في أرض الصومال أكثر محافظة مما كان عليه إبان نضال الحركة الوطنية الصومالية، أو قبلها، فهناك إصرار على الاحتشام في الملبس، خاصة بعد الثمانينيات. ورغم أن النساء الصوماليات، مثلهن مثل السنغاليات وبقية نساء غرب أفريقيا المسلمات، لا يلبسن "الحجاب" عادة، إلا أنهن يفعلن ذلك الآن. وفي الشرق من بربرة، في برعو ولاس عانود، فإنه من المعتاد رؤية النساء منقبات بالكامل، ويُمنع بيع وتعاطي الخمر، ويعترض بعض الشيوخ على عزف الموسيقى أمام جمهور مختلط.

ورغم أن حاشي وأمان لا يُعرفان نفسيهما "كإسلاميين"، فإن أفراد وجماعات أخرى يعرّفون أنفسهم بهذه الصفة علناً. ويبدو أن ذلك مقبول لدى حكومة أرض الصومال، وكذلك لقيادات المجتمع (وعلى الأخص زعماء العشائر) مادام الأمر لا يتضمن استخدام العنف. وهناك جماعات إسلاموية في هرجيسا، إلا أننا لا نعلم الكثير عنها أو عن نشأتها وديناميتها وأنشطتها وعضويتها. وبينما كان نظام سياد بري يقمع أي نشاط ديني أو سياسي، فقد توقف ذلك الآن؛ إذ اعترف أحد أعضاء المجموعات الإسلامية، الذي التقيناه في هرجيسا بأن لهم حرية عقد الاجتماعات، والترويج لأفكارهم وتعاليمهم، ولا يبدو أن هناك أي قيود حكومية تذكر على أنشطتهم.^(١٤) وفي الواقع، فقد نظم مسجد جماعة التبليغ في شرق هرجيسا في سبتمبر (أيلول) ٢٠٠٢، مؤتمراً كبيراً (أمه سبعة آلاف صومالي وثلاثمائة من المشاركين الأجانب)، وخطبه

متحدثون من الأعضاء السابقين للاتحاد الإسلامي (مجموعة الأزمات الدولية ٢٠٠٥ ب، ١٨). وعلى أية حال، فإنه في الفترة ٢٠٠٣ - ٢٠٠٤م، وضمن سلسلة من الأحداث ذات الصلة، قامت خلية صغيرة من الجهاديين، بتوجيه من مقديشيو، باغتيال عدد من موظفي العون الأجنبي في أرض الصومال. وقد قام القرويون فيما بعد باعتقال المهاجمين وسلموهم لسلطات أرض الصومال للتحقيق معهم ومحاكمتهم (مجموعة الأزمات الدولية ٢٠٠٥ أ، ٥).

وكانت أول مجموعة إسلاموية، فيما أصبح أرض الصومال، هي الوحدة (وحدة الشباب الإسلامي) التي أسسها في هرجيسا عام ١٩٦٩ محمد حاج دوعالة شيخ، وكانت عضويتها أساساً من الطلاب. ورغم أن الوحدة عارضت النظام الاشتراكي، فإن موقفها اتسم بعدم الوضوح؛ ففي حين أن الكفاح المسلح لمليشيات الحركة الوطنية الصومالية كان يهدف، لا شك، إلى تحرير الشمال الغربي بجيش من عشيرة الإسحق، بدت الوحدة وكأنها تتأرجح بين دواعي التضامن العشائري، ودواعي التضامن الإسلامي، ولم يشارك أعضاؤها في الكفاح المسلح. ووفق إفادات البعض، فإن المجموعات الإسلامية في أرض الصومال كانت لها صلات قوية بنظيراتها في الجنوب، وفي أماكن أخرى، ويبدو أن ارتباط الحركة الوطنية الصومالية بعشيرة الإسحق، لا يتسق وأيديولوجية الوحدة الإسلامية التي يؤمنون بها. ورغم ضغوط قيادات الحركة الوطنية الصومالية، فإن الوحدة لم تشارك في القتال ضد نظام سياد بري.^(١٥) وفي الجانب الآخر، يزعم أعضاء الوحدة أنهم قدموا الدعم المعنوي، والمادي أحياناً، للاجئين من عشيرة الإسحق في معسكرات اللجوء في إثيوبيا، كما قدموا الوعظ والإرشاد للمقاتلين، وأنشأوا المدارس، وجمعوا التبرعات لرعاية الأطفال اللاجئين.^(١٦)

وتشكل الخدمات الاجتماعية - وخاصة التعليم - جزءاً مهماً من أنشطة الإسلامويين المنتمين للوحدة. ويقال إن المجموعات المحلية أنشأت عدداً من المدارس لتدريس العلوم الإسلامية واللغة العربية، بالإضافة إلى المواد الأخرى، مثل: الرياضيات. والمعلمون في هذه المدارس هم صوماليون، تخرجوا في جامعات مصر والسودان والمملكة العربية السعودية، ويستخدمون اللغة العربية كلغة تدريس. ويقال إن هنالك خمساً وستين مدرسة من هذا النوع، بينها ثلاث

أو أربع مدارس ثانوية، في هرجيسا وحدها، يومها نحو عشرة آلاف طالب. وهناك مدرسة أخرى في بوراما (مدينة غربية قرب الحدود الإثيوبية) بها نحو ألف طالب، بينهم خمسون فتاة.^(١٧) ولا يُعرف من أين تحصل هذه المدارس على الموارد المالية اللازمة. ووفق الناشطين الإسلامويين، الذين يروجون لهذه المدارس وينظمونها ويديرونها، يتم جمع هذه الموارد محلياً، وهي معلومة لم أستطع التثبت منها، ولكني لا أستبعد صحتها؛ لأن هرجيسا شهدت - وسط بطالة متفشية - بروز جيل جديد من المهنيين الشباب المتدينين، الذين يعملون (ويجنون الثروات) في شركات الاتصالات الكبرى، وخدمات تحويل الأموال، ولا يخفون، بلحيهم وسراويلهم القصيرة، انتماءهم الديني والسياسي. غير أن ذلك لم يقد إلى نشوء حركة سياسية بالمعنى الضيق للكلمة، وقد ذكر لي أحد الذين استجوبتهم أنه حاول تكوين حزب سياسي، بعد أن تأثر بأفكار إسلامويي شمال أفريقيا، مثل راشد الغنوشي^(١٨)، ولكن مشروعه لم ينجح.^(١٩)

وخلاصة القول، أن الولاء للعشيرة يبدو أكثر مئانة من الولاء لفكرة وحدة المسلمين. ورغم أن الجماعات الإسلامية هي خليط، يجمع أفراداً من عشائر مختلفة بالمدينة، إلا أن من استجوبتهم أشاروا إلى أن صلة القرابة تظل العامل الأهم، وإذا حدث خلاف بين عشيرتين، لهما أعضاء في المجموعة الإسلامية نفسها - حتى ولو كان الخلاف لا صلة له بالمجموعة - فإن المجموعة تنقسم وفق الولاء العشائري. ومع أن التنظيمات الإسلامية، مثلها مثل العشائر، هي شبكة للضمان الاجتماعي، إلا أنها لا تستطيع قط أن تحل محل العشائر، وفي حين يمكن لأعضاء الجماعات الإسلامية من رجال الأعمال أن يمنحوا أعضاء هذه الجماعات معاملة تفضيلية في فرص التوظيف، إلا أن الأولوية تُمنح دائماً للأقرباء وللولاة العشائري^(٢٠). وعموماً، لا تعتبر الجماعات الإسلامية ذات تأثير مهم على الحياة السياسية في هرجيسا، كما أكدت كتابات رولاند مارشال (٢٠٠١) ومارك - أنتوان بيروس دي مونتكلوس (٢٠٠٣).

ومثل الإسلامويين، نظم المسلمون الصوفيون أنفسهم بطرق، تلائم واقعهم الاجتماعي - السياسي في أرض الصومال. وتاريخ أحد الذين استجوبتهم جدير بالاهتمام، فأصوله تنتمي إلى بوراما، الواقعة في غرب أرض الصومال، وهو

ينتمي لأسرة من المشايخ. وبعد أن أكمل دراسته الثانوية، عمل بالبنك الوطني في مقديشيو؛ حيث عاش حياة "علمانية"، ثم بعثته الحكومة إلى إيطاليا لدراسة الشؤون المصرفية، وحصل على شهادة في علم الاجتماع من جامعة جرينتش، وشهادة الدكتوراه في الأنثروبولوجيا الاجتماعية من جامعة لندن. وأثناء إعداده لرسالة الدكتوراه، عمل بالقسم الصومالي في هيئة الإذاعة البريطانية (بي.بي.سي.)، واستعاد حينها اهتمامه بالصوفية. وعند عودته إلى أرض الصومال، بعد أكثر من عقد من الزمان، اتجه نحو تدريس العلوم الدينية، وله الآن مجموعة من الطلاب، يدعوهم لحلقات القادرية في منزله؛ لإنشاد الذكر، الذي ورثه عن والده، شيخ بوراما.

وعلى الصعيد المهني، يريد هذا الشخص أن يظل مشتغلاً بالصحافة، كما أنشأ، مثل العديدين من المثقفين الصوماليين، منظمة غير حكومية؛ بغية استقطاب الدعم المالي الخارجي لمشاريعه. ويخطط كذلك لافتتاح مقهى أدبي في هرجيسا، يوفر الصحف الأجنبية والحواشيب لتيسير استخدام الإنترنت. وهو مولع بالكتاب الفرنسيين أمثال سارتر ولاكان وديريدا وفوكو، كما أخبرني. وهو يعتقد أن مثل هذه الاهتمامات تتعارض مع الإسلام؛ لأن الصوفية، في رأيه تعنى بالحب والمعرفة وليس بالسياسة. أما الإسلامويين، في المقابل، فلمهم أهداف سياسية، ويهتمون بالمال والسلطة؛ مما يهدد الصوفييين، الذين هم المسلمون الحقيقيون في الصومال. وقد استجلبت الإسلاموية من السعودية، وهذه الأيديولوجية المستجلبية في صراع الآن مع الإسلام الأصيل، الذي ينظم نفسه ضد هذا الدخيل. وحسب رأيه، فإن عدداً كبيراً من الجماعات القادرية تأسس الآن في الصومال، بواسطة "أشخاص معتدلين من أبناء الشيوخ" - أي ليس بواسطة انتهازيين، حديثي عهد بالساحة، وهو ينوي أن يساند هذا التوجه، كما ذكر لي، وأنه سيهتم "بتأديب أتباعه" حينما يسبغون للصوفية بتصرفاتهم، كما يفعل "ماضغو القات الفوضيون، عديمو الفائدة".^{٢١}

هكذا يصف الإسلامويون أتباع الطرق الصوفية، وأحد أمثلتهم المفضلة هو الشيخ القادري رعبى أو "تيمو وين"، الشيخ الصوفي الذي جاء ذكره آنفاً.^(٢٢) ويُعجب به - بشدة - معظم من استجوبتهم، ويرددون في شغف الروايات عن

زيارته إلى ياجوري. ولكن حسب رأي الإسلامويين، كان الشيخ رعبى زنديقاً أشعث الشعر يتعاطى المخدرات. ولكن رغم التنافس المحتدم بين الصوفيّين والإسلامويين، إلا أن الرهانات غالباً ما تكون سياسية واقتصادية. وحين تُنظم الصوفية صفوفها - كما هو الحال بالنسبة لمجموعة الشيخ رعبى - فقد تصبح المنافسة أشدّ ضراوة. ويحدث هذا على مستوى القرية؛ إذ إن من يسيطر على المسجد والمدرسة الدينية، يسيطر على المجتمع المحلي بامتلاكه لوسائل الدعاية الوحيدة المتوافرة. ويتطلب الأمر كثيراً من المناورات السياسية لكسب دعم شيوخ العشيرة^(٢٣)، فهم الذين يُحددون في نهاية المطاف من سيكون القادة الدينيين المحليين (ومن أي طريقة سيأتون).

ووفق أحد المصادر الإسلامية في هرجيسا، حلّ الإسلامويون مكان الصوفيّين في المدن، بينما حافظ الصوفيّون على مكانتهم في الأرياف. ويُقال إن جماعة تيمو وين، مثلاً، تتصرف كطائفة دينية، وتسيطر على موارد ضخمة، وهي سلسلة من الجماعات التراتبية داخل الطريقة القادرية، وتشمل ممتلكاتها: الشاحنات وسيارات الدفع الرباعي، وألف بعير على أقل تقدير في طالح، شرق لاس عانود، وقد تلقت الدعم في الماضي من حكومة سياد بري، غير أنها تحصل على مواردها الآن من خلال أنشطتها: فقد بنى الشيخ رعبى مزاراً للشيخ ضارود، يُدر بعض الدخل، كما يتلقى الهبات من المريدين من مختلف أنحاء الصومال، ومن الخارج أيضاً. وينتقد الإسلامويون هذا "التسول" وتبجيل الشيوخ، ولا يخفون ذلك، إذ إن الشخص المتدين - في رأيهم - لا بد أن يكسب قوت يومه بعمله، بدلاً عن تلقي الهبات من الآخرين. وللإسلامويين أنشطة اقتصادية، خاصة في مجال التجارة، والتي لاشك تتنافس الأنشطة الاقتصادية لجماعة تيمو وين، والتي حين أحست أنها قد أهينت، وأن مصالحها قد تضررت، انضمت إلى عبد الإله يوسف في الشرق، ولحكومة أرض الصومال في الغرب؛ لاستغلال الطرفين ضد الإسلامويين. وقد ذكرت مصادر أخرى أن لجماعة تيمو وين صلات بأشخاص في حكومة أرض الصومال، وإن لم يكن من الواضح من هم؟ وما طبيعة ومدى هذه الصلات؟^(٢٤)

في غياب الحكومة

لا يحب عامة الناس مجموعات الميليشيات المسلحة (إسلاموية أم عشائرية)^(٢٥)، وحيث تمتلك الحكومة السلطة السياسية والعسكرية، فإنها تحظر هذه الجماعات وتقمعها. ورغم أن كل صومالي بالغ في أرض الصومال يحتفظ بمدفع رشاش في داره، أو أي أسلحة صغيرة أخرى، فإن وجود ميليشيات مسلحة حقيقية غرب بُرعو قد انتهى؛ فقد استطاع زعماء العشائر المحلية القضاء على عصابات الشباب المسلحين، الذين كانوا يجوبون الأرياف، ويقمون الحواجز في الطرقات؛ لتحصيل الضرائب من العابرين. وفي معظم الأحيان، يتم التوصل إلى اتفاق بين شيوخ العشائر وقادة الميليشيات، تخلي بموجبه رجالها عن سلاحهم وعادوا إلى أسرهم وعشائرهم، وخضعوا لسلطة شيوخها. وفي بعض الحالات، غادروا حين أخطرهم الشيوخ بأنهم غير مرغوب فيهم، ووفق بعض التقارير المحلية، فإن أراضي جامعة بوراما الحالية كانت تحتلها ميليشيات الاتحاد عام ١٩٩٣. وقد طلب شيوخ العشائر في بوراما - والذين كانوا بصدد إنشاء إدارة محلية، ويريدون إنهاء ظاهرة الميليشيات المتفلة - من قوات الاتحاد أن تغادر المكان، ففعلت (منكهاوس ١٩٩٧، ١٣).

وفي حالات أخرى، تيرأت العشائر من رجال الميليشيات المنتمين إليها، وإذا قتل هؤلاء الرجال أحداً أو آذوه، فإن عشائرهم ترفض أن تتكفل بدفع التعويضات اللازمة، بل إنهم يقتلون المتهم. ولا ينطبق ذلك فقط على الميليشيات العشائرية، بل ينطبق أيضاً على الميليشيات التي تسمى نفسها "إسلامية"، وحينما تعززت المؤسسات الحكومية في هرجيسا بعد نهاية الحرب الأهلية الصومالية، سيطرت حكومة أرض الصومال على السلطات المحلية. وحسب الروايات الرسمية، لم تعامل الميليشيات الإسلامية معاملة تختلف عن بقية الميليشيات، وبالتالي اختفت هذه الميليشيات من المناطق الواقعة تحت سيطرة الحكومة، مثلما كان الحال بالنسبة لميليشيات العشائر.^(٢٦)

وعلى كل حال، تبدو العشيرة مصدر السلطة السياسية الأكبر، حين تتصارع المصالح. وفور نهاية الفوضى العارمة، التي صاحبت الحرب الأهلية، طُردت الميليشيات المستقلة من المناطق، التي قويت فيها السلطة العشائرية "التقليدية".

وقد انطبق هذا حتى في حالة المناطق، التي لم يقبل فيها شيوخ العشائر بأن يحكموا من هرجيسا، وحين طُرِدَت مليشيات الاتحاد من بوساسو بواسطة عبد الإله يوسف في عام ١٩٩٢، لجأت إلى الغرب الأقصى، واستولت على ميناء لاس كوراي الصغير في المنطقة، المتنازع عليها بين أرض الصومال وبنتلاند المجاورة. وقد ظل الميناء والمدينة تحت سيطرة مليشيات الاتحاد لمدة عام كامل، ويقال إن الميليشيا حاولت مساندة عشائر ورسنجلي الفرعية؛ مما أغضب سلطانها. وقد أخبرت أن جهداً قد بُذِلَ لإجلاء مليشيات الاتحاد من المنطقة،^(٢٧) بدعم من منظمة غير حكومية، تستند على الدعم العشائري (الوكالة الصومالية للتنمية والإغاثة).

ويبدو أن وجود سلطة الحكومة، في أرض الصومال، ساهم في سرعة التخلص من الميليشيات (الإسلامية) أو في حلها، أما حيث لم تكن القيادات التقليدية بالقوة اللازمة، واصلت الميليشيات المستقلة نشاطها، وينطبق هذا على مناطق سول وسانانج؛ خاصة بعد وفاة سلطانها العجوز، الذي كان محل احترام خاص. وتعاني القيادات التقليدية في سول وشرق سانانج من الانقسام، خاصة حول التحالف مع أرض الصومال ومع بنتلاند. وتزعم أرض الصومال وبنتلاند، على حد سواء، أن لها مؤسسات حكومية عاملة في المنطقة. وحين زرت المنطقة في ربيع عام ٢٠٠٢، وجدت مركزين للشرطة واليين في المنطقة، شاغلها الوحيد هو إثبات وجودهما؛ إذ إن أي نشاط آخر قد يثير رد فعل الطرف الآخر، ويقود إلى النزاع.^(٢٨)

ويُشاع أن القيادات التقليدية المحلية، في سول، قد تم "شراؤها" إما من قبل أرض الصومال، أو بنتلاند، أو من كليهما. وتتهم هذه القيادات بأنها تعمل لخدمة مصالحها الخاصة فقط، ويبدو أن هذه القيادات لا تعتبر نفسها مسئولة أمام مجتمعاتها، كما تفعل قيادات عشائر الإسحق والجادابورسي. وفي غرب أرض الصومال، يبدو أن الحرب شجعت اندماج القيادات التقليدية والسياسيين المحدثين ورجال العشائر وعامة المواطنين، في الحركة الوطنية الصومالية بداية، ثم في عملية بناء الدولة التدريجي فيما بعد. بينما حدث العكس تماماً في الشرق؛ حيث كان للحرب وتبعاتها أثر مدمر على المجتمع، إذ إن عشائر الشرق (التي كانت

أقرب الحلفاء لسياد بري) خسرت الحرب، وأحسّت بأنها معزولة عن عملية بناء الدولة (والمغانم المرتبطة بها) في مثلث بوراما - بريرة - هرجيسا. وعليه، أصبحت القيادات التقليدية في الشرق، بانقساتها وانتهازيتها، من الضعف؛ بحيث لم تستطع فرض سلطتها على المنطقة. ويقال إن المليشيات الإسلامية مازالت نشطة في هذه المنطقة، غير أننا لا نعلم الكثير عنها. وعلى كل حال، يبدو أن القيادات التقليدية أفلحت في بناء الدولة، والقضاء على المليشيات الإسلامية (وكل المليشيات الأخرى في الواقع).

وفي هرجيسا يُنكر وجود الاتحاد الإسلامي، ويقال إنه اختفى بعد هزيمة عبد الإله يوسف. وفي لاس عانود، مال المستجوبون إلى إطلاق اسم "الاتحاد" على كل المتدينين، وليس من الواضح ما هو الاتحاد؛ أهو مجرد ائتلاف فضفاض لأفراد، أم هو منظمة، أم ائتلاف منظمات، أم مجرد كلمة تعني "إسلامي"؟ وقد أبدى المستجوبون، في غالب الأحيان، عدم الرغبة في توضيح هذه النقطة، أو ربما لم تكن لديهم المعرفة الكافية به. ويقل بعض "الجاراد" (الشيوخ ذوي الألقاب) في منطقة سول من أهمية الوجود الإسلامي، مدعين أن "الإسلاميين" هم مجرد أشخاص على درجة من العلم، يدرسون القرآن للأطفال، وأن عامة الناس لا يحبون الأشكال الجديدة للإسلام؛ لأنها لا تناسب الثقافة الصومالية. وفي المقابل، يتهم البعض الآخر من الجاراد نظرائهم بالعمل مع الإتحاد لفقدانهم سند عشائريهم.^(٢٩) وقد تصح مثل هذه الاتهامات؛ غير أن تأكيدها أمر صعب؛ خاصة وأن اتهام الخصوم والمنافسين السياسيين "بالأصولية" أصبح أمراً معتاداً، أملاً في الحصول على دعم خارجي لمحاربتهم.

وقد اعترف بعض المستجوبين أنهم لا يعرفون من هو "الإسلامي"، ومن هو غير "الإسلامي". وزعم أحدهم "أن أعضاء الاتحاد لا يختلفون عن المتدينين الآخرين، بل هم مجرد أشخاص على قدر من العلم، يلجأ إليهم الناس بحثاً عن إجابات عن بعض تساؤلاتهم". وحسب رأي أحد السياسيين القدامى، فإن عضوية الاتحاد لم تكن ذات أهمية، حتى بعد وقوع هجمات ١١ سبتمبر/أيلول ٢٠٠١. وعلى الجانب الآخر، أكدت عضوة في مجموعة نسائية،

أنه من السهولة معرفة أعضاء الاتحاد، "فلهم كل يوم جمعة خطبة في الطريق العام، يتبادل فيها خمسة أو ستة رجال مكبر الصوت، ويأتي الرجال والنساء للإستماع إليهم"، غير أنها أوضحت أنه "لا يوجد من يعارضهم، وهم يحظون باحترام المجتمع؛ لمعرفتهم بأمور الدين ومقدرتهم على شرحها".

ومنذ نهايته كمليشيا، أصبح الاتحاد صعب المتابعة. وتختلف الآراء حول ما إذا كان لا يزال موجودًا، أم لا ويبدو أن اسم "الاتحاد" أصبح يُطلق على مجموعات ومنظمات شتى، ترتبط ارتباطاً فضفاضاً ببعضها البعض. ويؤكد منكهاوس (٢٠٠٢، ٨) أن حركات الاتحاد تختلف من منطقة إلى أخرى، ويبدو بعضها أكثر اعتدالاً، ويبدو البعض الآخر أكثر تشدداً؛ وأهدافها في الصومال، وفق منكهاوس، محلية بحتة وليست عالمية. وتشير الأدلة التي حصلت عليها في لاس عانود إلى أهمية الظروف المحلية. ومن المعروف أن الاتحاد يسيطر على موارد اقتصادية ضخمة، تشمل: المتاجر والشركات في لاس عانود. وقد اكتسب الأشخاص المنتمون للاتحاد سمعة طيبة كشركاء في العمل ومقاولين، ويحصلون في معظم الأحيان على فرص العمل (حتى مع منظمات العون الأجنبي)، ويشتهرون بجديتهم في العمل وحفاظهم على المواعيد، وعدم مضغهم للقات؛ مما يوفر وقتاً ومالاً يمكن إعادة استثمارهما؛ ولا يرى بينهم عاطلون أو متبطلون لا عمل لهم، ومعظمهم في وضع اقتصادي جيد، ويتمتعون بالاحترام.^(٣٠) كذلك يلعب الإسلامويون، في لاس عانود، دوراً مهماً في توفير الخدمات الاجتماعية، فهم يديرون عددًا من ملاجئ الأيتام، التي تمول من دول الخليج، وهي ملاجئ - كما سمعت - حسنة التشييد والإدارة لدرجة أن المواطنين يحضرون أطفالهم لها، وإن لم يكونوا أيتامًا. وفي حالات الطوارئ، مثل حوادث السير، يُقدم الاتحاد للمصابين وأسرهم الطعام والمواصلات، وهي خدمات لا تستطيع المستشفيات تقديمها.^(٣١)

ورغم أن الاتحاد يبدو قادرًا - إلى حد ما - على تجاوز انقسامات النظام العشائري، تظل قدرته هذه محدودة. ووفق رأي إحدى عضوات المجموعات النسائية في لاس عانود، يبدو أن أعضاء الاتحاد محل ثقة كمفاوضين وصناع

سلام في بيئة، تشظت بفعل السياسات العشائرية؛ ذلك لأنهم لا يستخدمون العشيرة كاستراتيجية خلاف.^(٣٢) وعلى الرغم من كل ذلك، لا يعمل الاتحاد والمجموعات الإسلامية الأخرى بمعزل عن النظام العشائري، وهم لا ينتقدون النظام ولا قياداته، كما كانوا يفعلون قبل عام ١٩٩٢، بل يستخدمون النظام لمصلحتهم، ويسعون للتأثير على هياكله؛ وإحدى وسائل تحقيق هذا الهدف هي التأثير على اختيار قياداته التقليدية، مثل السلاطين. وربما يحاولون استخدام طرف ضد الأطراف الأخرى؛ ففي عام ٢٠٠١، لعب الاتحاد دوراً أساسياً في مؤتمرات العشائر، التي أعقبت خلافاً على الزعامة في بونتلانند.^(٣٣) بيد أن الاتحاد حاول، في الوقت ذاته، السيطرة على ميناء بوساسو، وعرض أن يدير الميناء لمصلحة جامع علي جامع، منافس عبد الله يوسف، مقابل نصيب معقول من إيرادات الميناء. ويتلقى الاتحاد الدعم من تجار عشائر مجرتين الصغيرة؛ لعجز هؤلاء عن الوقوف في وجه عبد الإله يوسف.

ويُشير مارشال - بحماس - إلى أن الإسلاميين أصبحوا، راضين أم مجبرين، جزءاً من السياسة العشائرية في الإقليم. وحين تساندهم الجهات السياسية الفاعلة، فإنها تفعل ذلك ليس دعماً لفكرهم التجديدي، بل لمواجهة خصومهم (مارشال ٢٠٠١)، ويأتي إغفال دور العشيرة في هذه الحالة على حساب المكانة السياسية، أو مصدر الدعم لمن يفعل ذلك. وقد بلغني أن واحداً من أبرز المتحالفين مع الاتحاد، وهو الشيخ علي وارسمى (ومقره بُرعو)، استدعي لمقابلة زعماء عشيرته، وأمر أن ينسحب من العمليات العسكرية في إثيوبيا؛ لأن أقارب لبعض من قُتلوا هناك، قدموا إلى بُرعو لطلب التعويض من عشيرة علي وارسمى. وقد خيّر الشيخ علي بين الانحياز لصف العشيرة ومصلحتها، أو الرحيل إلى مقديشو.^(٣٤)

ولا تتوافر لدينا معلومات عن وضع الاتحاد الآن، وعن قوته أو نفوذه. غير أنه من الواضح - على كل حال - أن الإسلاميين أُجبروا على التخلي عن إستراتيجية العمل بمعزل عن النظام العشائري. وحين تجنح العشائر للسلم، يحاول الاتحاد أن يُشارك كوسيط أو صانع للسلم؛ للتأثير على شروط الصلح

واختيار القيادات الجديدة، وقد يحاول أيضاً إطالة أمد النزاع على الزعامة في داخل العشيرة. وقد أشار بعض من استجوبتهم في منطقة سول أن الاتحاد يسعى لإبقاء الخلافات المحلية مستعرة؛ ليحول دون ترسيخ الهياكل الإدارية في هذه المناطق، لأن أي شكل من أشكال السلطة المحلية أو الإقليمية قد يهدد مصالحه،^(٣٠) فالسيطرة الحكومية وضرائبها تُقلل أرباح ونفوذ الاتحاد. وللحيلولة دون حدوث ذلك، فإن الاتحاد يدعم الميليشيات المستقلة في سول، ويُسلحها ويُمولها لزراعة الأمن، كما يُشاع.

خلاصة

للإسلام والإسلاموية مظاهر وأدوار شتى في أرض الصومال. وفي حقيقة الأمر، فإنه ليس من الواضح دائماً من هم الأفراد والمجموعات، التي قد نسميها إسلاميين؛ إذ لا يستخدم سكان أرض الصومال هذه الصفة في بعض الأحيان. وإطلاق الصفات جزء من اللعبة السياسية، ووصف أحد الأشخاص بأنه إسلامي قد يكون مناوره سياسية. وفي حالات أخرى، فإن صفة "الإسلامي" خيار شخصي، وقد لا يعني ذلك بالضرورة موقفاً سياسياً محدداً، ويعتمد كل شيء - في نهاية الأمر - على خصائص الوضع المحلي.

وتبقى فكرة "الدولة الإسلامية" التي آمنت بها الحركات "الإسلاموية" - في الثمانينيات - في جامعة مقديشيو حلماً بعيد المنال. وبانهيار الدولة الصومالية، جُوبه الإسلاميون بتنشيط النظام العشائري، الذي أثر على صفوفهم. وقد أثبتت التجربة أن الإسلاموية فشلت تماماً كأيدولوجية توحيد، في ضوء تفتت البلاد وفق الولاء العشائري، وزوال كل الهياكل والمؤسسات الوطنية، والولاء العشائري حقيقة سياسية، لا يستطيع الإسلاميون (وكل الساسة الصوماليين) إغفالها. وقد نشأ من حطام الحرب الأهلية كيانات سياسية جديدة، بعضها هش سرعان ما ذوى، والبعض الآخر، مثل أرض الصومال، أثبت أنه أكثر صلابة، ولكن كلها تستند، على كل حال، إلى النظام العشائري؛ مما أجبر الإسلاميين على التأقلم مع هذا الوضع.

ويبدو أن الإسلاميين في، عاصمة أرض الصومال، هرجيسا ووطنوا أنفسهم على قبول جمهورية أرض الصومال؛ فهم يديرون أنشطتهم الاجتماعية والتجارية والخيرية بموافقة حكومة أرض الصومال الضمنية، واندمجوا في هياكل السلطة المستندة إلى العشيرة، وشاركوا في اللعبة السياسية المحلية. وتتعايش شبكات التضامن الإسلامية، في هرجيسا مع نظيراتها العشائرية. أما في شرق أرض الصومال - حيث لا وجود لحكومة فاعلة - فربما تحاول الجماعات الإسلامية - وخاصة الاتحاد- جاهدة منع تجذر مؤسسات الدولة، أو أي هياكل إدارية أخرى. وفي المناطق التي تغيب عنها سلطة الدولة وتضعف فيها القيادات التقليدية، يحاول الإسلاميون ابتلاع هذه القيادات.

ولا يثير ذلك الدهشة، حينما نأخذ في الاعتبار ما يحدث في غرب وشرق أرض الصومال، فحين شجعت الحرب في الغرب إدماج القيادات التقليدية والساسة المحدثين ورجال العشائر والمواطنين عمومًا في الحركة الوطنية الصومالية في بادئ الأمر، ثم في عملية بناء الدولة فيما بعد، حدث العكس في الشرق؛ مما أفرز وضعًا مختلفًا، فحيث تسيطر الدولة نتيجة لوفاق عشائري، يقبل الإسلاميون، الذين يخضعون لدرجة كبيرة للنظام العشائري، المشاركة في الوضع القائم. أما حين يغيب التوافق العشائري وترتيبات الحكم المستندة إلى النظام العشائري، يستمر النزاع (العشائري وغيره)، ويشارك فيه الإسلاميون.

وللظروف المحلية، إذًا، الأثر الأكبر في طبيعة ونفوذ الحركات الإسلامية في أرض الصومال. وتهتم قلة من الإسلاميين بما يحدث خارج النطاق المحلي المباشر، كما يتفق معظم المراقبين أن الإسلاميين (سواء في داخل الدولة أو خارجها) يمكنهم التأثير على توازن القوى فقط، حين يقترن ذلك بالنظام العشائري أو البنية العشائرية..

وبينما تأقلمت الحركات الإسلامية مع النظام العشائري، ومع وجود (أو غياب) هياكل الدولة المدنية والبيئة الاجتماعية - السياسية، المتغيرة دومًا في أرض الصومال، أفلحت المنظمات الصوفية مثل تيمو وين في التأقلم أيضًا. ولم تستطع المنظمات الإسلامية أن تحل محل كل المنظمات والشبكات الصوفية، كما أن كل المنظمات والأيدولوجيات الصوفية ليست "تقليدية"، أو متخلفة أو محلية، أو غير قادرة على الابتكار في مجال الدين والتنظيم والنشاط السياسي.

والمنظمات والأفكار الإسلامية والصوفية على حد سواء، هي نتاج للتطور التاريخي لكيان أرض الصومال السياسي، وكذلك الحال بالنسبة لمفاهيم العشيرة والزعيم التقليدي والدولة.

ومن الخطأ افتراض أن النظام العشائري لم يتطور؛ فهو ليس مؤسسة جامدة، فقد تأثر بالحكم الاستعماري، وبقدوم الدولة الحديثة، وبالنمو الحضري، وبالعلمة، وبالحرب الأهلية. كما تغيرت الزعامات التقليدية، وتزايد عدد السلاطين، وأصبح المنصب أكثر صلة بالمراكز الحضرية، وأصبح الجنود السابقون، وموظفو الخدمة المدنية، وحتى رجال الأعمال، زعماء "تقليديين" أو "رجال دين". ويسود إحساس عام بأن كلا الدورين قد أصبحا أكثر تسييساً (في الشرق كما في الغرب)؛ بفضل تأثير الدول والحكومات الصومالية.

والإسلامية والعشائرية والدولة يمكن أن تمتزج فيما بينها، كما هو الحال في شرق الصومال، لتكون وضعاً معقداً يصعب على المراقب - أو حتى المشارك فيه - سبر غوره. فقد نجد "زعيم عشيرة تقليدياً" في سول، والذي هو - في الغالب - قائد مليشيا سابق، يتلقى راتباً من حكومة أرض الصومال لتضمن ولاءه، ويسعى، في الوقت نفسه، للتعاون مع الاتحاد لتدعيم مكانته في عشيرته الفرعية. كذلك يمكن أن يسعى أحد الإسلاميين إلى الحصول على منصب "تقليدي"، بلعب دور الوسيط بين العشائر المتناحرة، أو يحاول الصعود في سلم زعامة عشيرته؛ ليحصل على منصب حكومي.

ورغم أن جل سكان جمهورية الصومال من المسلمين السنة، إلا أن ذلك لم يقد إلى استيلاء جماعة إسلامية إرهابية على السلطة. ومع أن الدلائل تشير إلى وجود مجموعات إسلامية ميالة للعنف (مثلما هو الحال في بلجيكا وفرنسا وإسبانيا والمملكة المتحدة وهولندا وألمانيا)، فإن تلك الدلائل - نفسها تشير إلى أن هذه المجموعات أقليات صغيرة (مجموعة الأزمات الدولية ٢٠٠٥ ب). وعليه، فإن الإخفاق في فهم التعقيد الذي يحيط بالإسلام والإسلامية، في الصومال وغيره، قد يؤدي إلى اتخاذ إجراءات غير واعية، وغير حكيمة، من جانب صانعي السياسات الدوليين، كما قد يجعل هذه المجموعات الهامشية أكثر قوة وجماهيرية.

هوامش

البيانات والمقابلات لهذا الفصل جمعت خلال البحث الميداني في أرض الصومال ونيجيريا ولبنان في الفترة بين ٢٠٠٢ و ٢٠٠٤. وعلى وجه التحديد، تمت مقابلات مع زعماء تقليديين، وموظفي منظمات غير حكومية محلية وعالمية، وأعضاء في منظمات نسوية وشبابية، وعاملين في الحقل الصحي، وسياسيين محليين، ومتقنين، في لاس عانود في يونيو /حزيران ٢٠٠٢. وقد انتهت كتابة الفصل في بداية ٢٠٠٦.

١. استعرت هذه العبارة من مات براين.
٢. لا أنوي وصم الإسلام كدين أو معتقد روحي يؤمن به أفراد ومجتمعات مسلمة، بل أتحدث عنه كأيدولوجية، وطريقة تنظيم اجتماعي وليس كلاهوت.
٣. كان لبريطانيا العظمى محمية في الشمال الشرقي لما أصبح لاحقاً الصومال المستقل، بينما حكمت إيطاليا الأقاليم الواقعة في الجنوب والوسط، بداية كمستعمرة، ثم لاحقاً بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، كإقليم تحت الوصاية.
٤. استولى سياد بري على السلطة في انقلاب أبيض غير دموي في أكتوبر /تشرين الأول ١٩٦٩. وقد اتهم النظام السابق بأنه فاسد وبخضع لنفوذ العشائر.
٥. صحفي صومالي وشيخ صوفي، مقابلة.
٦. مثقف إسلاموي، مقابلة.
٧. مثقف إسلاموي، مقابلة.
٨. هذا الاسم يعني "الوحدة الإسلامية"، وربما يشير إلى المفهوم الإسلامي عن وحدانية الله (التوحيد).
٩. محمد حاشي، مقابلة؛ سعد نور، مقابلة.
١٠. عثمان أكسمد كسن، مقابلة، ٢٧ يونيو (حزيران) ٢٠٠٤.
١١. مثقف إسلاموي، مقابلة، أكدها برونبيه.
١٢. أمران علي، مقابلة.
١٣. أخبرتني بهذه القصة امرأة أخرى حضرت الاحتفال.
١٤. رجل أعمال ودين، مقابلة.
١٥. رجل أعمال ودين، مقابلة؛ مثقف إسلامي.
١٦. رجل أعمال ودين، مقابلة.
١٧. ناشط إسلامي، مقابلة. أكد لي من استجوبتهم، من غير الإسلاميين، وجود المدارس، ولكنني لم أتأكد من عدد الطلاب. ومثل هذه الأعداد عرضة للتخمين.. لم تستطع إدارة أرض الصومال أن تحتفظ بسجلات أو إحصاءات عن التعليم للخاص، كما أن أصحاب المدارس الخاصة يميلون إلى تضخيم أهمية مؤسساتهم.

١٨. أسس راشد الغنوشي منظمة الاتجاه الإسلامي التونسية، التي سميت فيما بعد النهضة.
١٩. ناشط إسلامي، مقابلة.
٢٠. مثقف إسلاموي، مقابلة.
٢١. صحفي صومالي وشيخ صوفي، مقابلة.
٢٢. توفي رعيبي في خريف ٢٠٠٥.
٢٣. مثقف إسلاموي، مقابلة.
٢٤. رجل أعمال صومالي، مقابلة.
٢٥. عثمان أحمد حسن، مقابلة، ٢٧ يونيو /حزيران ٢٠٠٤.
٢٦. عثمان أحمد حسن، مقابلة، ٢٧ يونيو /حزيران ٢٠٠٤.
٢٧. الرئيس السابق للوكالة الصومالية للتنمية والإغاثة، مقابلة.
٢٨. سحبت أرض الصومال موظفيها من المنطقة، بعد وقوع حادث أثناء زيارة لرئيس أرض الصومال إلى لاس عانود في ديسمبر / كانون الأول ٢٠٠٢، ولكن الوصف صحيح، على كل حال.
٢٩. جارد جاني، جارد أبشير، جارد سوليمان، مقابلة.
٣٠. موظف في منظمة غير حكومية تعمل في سول، مقابلة. وقد أكد ذلك بعض الصوماليين المحليين الذين استجوبتهم في لاس عانود.
٣١. مهني في الحقل الصحي يعمل في مستشفى لاس عانود الإقليمي.
٣٢. عضوة مجموعة نسائية، مقابلة.
٣٣. يخص هذا إقليم سول أيضا لأن القادة التقليديين من سول، الذين تاصروا بـنتلاند، شاركوا أيضا في مؤتمرات العشائر كممثلين لعشائر دولبا هانتي.
٣٤. عثمان أحمد حسن، مقابلة، ٢٧ يونيو /حزيران ٢٠٠٤.
٣٥. عضو منظمة شبابية، مقابلة.

المقابلات

- أمران علي، سيدة أعمال، ٣ يونيو (حزيران) ٢٠٠٢، هرجيسا.
- رجل أعمال ورجل دين وعضو سابق في الوحدة، ٩ يونيو (حزيران) ٢٠٠٢، هرجيسا.
- موظف في منظمة غير حكومية تعمل في سول، ١٧ يونيو (حزيران) ٢٠٠٢، لاس عانود.
- الرئيس السابق للوكالة الصومالية للتنمية والإغاثة، إحدى منظمات ساناق غير الحكومية، ٨ يونيو (حزيران) ٢٠٠٢، هرجيسا.
- سياسي سابق، ١٨ يونيو (حزيران) ٢٠٠٢، لاس عانود.
- جاراد أبشير، شيخ عشيرة ملقب، ١٦ يونيو (حزيران) ٢٠٠٢، لاس عانود.
- جاراد لاثي، شيخ عشيرة ملقب، ١٥ يونيو (حزيران) ٢٠٠٢، لاس عانود.
- جاراد سوليمان، شيخ عشيرة ملقب، ٢٠ يونيو (حزيران) ٢٠٠٢، لاس عانود.
- مهني في الحقل الصحي يعمل في مستشفى لاس عانود الإقليمي. ٢٢ يونيو (حزيران) ٢٠٠٢، لاس عانود.
- متقف إسلاموي، ٣ أبريل (نيسان) ٢٠٠٣، هرجيسا.
- محمد حاشي، العمدة السابق لهرجيسا ومن مخضرمي الحركة الوطنية الصومالية، ٣ أبريل (نيسان) ٢٠٠٣، هرجيسا.
- ناشط إسلامي، ٩ يونيو (حزيران) ٢٠٠٢، هرجيسا.
- عثمان أحمد حسن، ممثل أرض الصومال الرسمي في المملكة المتحدة، ٢٧ و ٢٩ يونيو (حزيران) ٢٠٠٤.
- سعد نور، ممثل أرض الصومال الرسمي في الولايات المتحدة، ومن مخضرمي الحركة الوطنية الصومالية، ١٤ أبريل (نيسان) ٢٠٠٣، هرجيسا.
- رجل أعمال صومالي، ٢٩ يونيو (حزيران) ٢٠٠٢، لندن.
- صحفي صومالي وشيخ صوفي، ٢٣ مارس (آذار) ٢٠٠٣، هرجيسا.
- عضو منظمة شبابية، ٢٠ يونيو (حزيران) ٢٠٠٢، لاس عانود.
- عضوة مجموعة نسائية، ٢٢ يونيو (حزيران) ٢٠٠٢، لاس عانود.

الفصل الثالث

التغيرات في الإسلام والعلاقات المجتمعية في اللو، إثيوبيا

جان آبنك

مقدمة

تحتل إثيوبيا مكاناً خاصاً في تاريخ العلاقات بين المسلمين والمسيحيين في أفريقيا، وللإسلام تاريخ طويل في هذه البلاد يرجع إلى عهد النبي محمد صلى الله عليه وسلم (كوك، ١٩٨١، ٢٨). ورغم الخلافات والعنف، في السنوات الخمسمائة أو الثمانمائة الماضية، أصبحت العلاقة بين الطوائف الدينية في إثيوبيا، خاصة في عهد الإمبراطور منليك الثاني (حكم بين ١٨٨٩ و ١٩١٣)، تتسم بالتصالح والتوافق، وليس بالعداوة والصراع. وينتمي المسلمون في إثيوبيا إلى مجموعات عرقية ولغوية شتى، واكتسب الإسلام طابعاً محلياً قوياً.

يبحث هذا الفصل في التحولات التي حدثت للمسلمين في إقليم اللو بإثيوبيا، والذي تسكنه إحدى أقدم المجموعات المسلمة وأكثرها عدداً في البلاد، ويقيم كيف أثرت هذه التحولات على الصلات المجتمعية على المستوى المحلي، وعلى السياسات على المستوى القومي، في ضوء خلفية تتسم بتسارع العولمة والانفتاح السياسي، والذي يعني في إثيوبيا ازدياد لامركزية سلطة الدولة وقدرًا من الحكم الذاتي المحلي. والدراسة المتعمقة لإقليم اللو أمر مثير للإهتمام (نسبة لطبيعة العلاقات الإسلامية والمسيحية المتشابكة والمتسامحة)، ووثيق الصلة بما يحدث الآن (نسبة إلى التطورات الأخيرة التي قد تدخل بالتوازن القائم وتختلف آثاراً سياسية محتملة).

حظيت إثيوبيا، والقرن الأفريقي عمومًا، باهتمام جديد في إطار الهيمنة العالمية للقوى الدولية،^(١) والترابط الديني عبر الحدود، والتوتر في العلاقات بين الطوائف المسلمة والمسيحية، في أفريقيا والشرق الأوسط، وما يسمى بالارهاب الإسلامي، والذي يعتبره البعض تهديدًا حقيقيًا للأمن في شمال شرق أفريقيا وشرقها (مارشيسن ٢٠٠٣؛ وماكورماك ٢٠٠٥؛ وشن ٢٠٠٤؛ ووست ٢٠٠٥؛ وپان ٢٠٠٣) وقد أسهم هذا التخوف في ضبابية الآراء حول الثقافة والمجتمع الإسلامي في شمال شرق أفريقيا، كما أنه قد يقود إلى مفاهيم خاطئة لسياسات الهوية، والإسقاطات السياسية للإسلام في المنطقة.

وللوصول إلى التقييم الصحيح للإسلام، وعلاقته بالمسيحية والدولة في القرن الأفريقي، فإنه من المهم فهمه كنمط حياة قديم ومرجعية لمجموعات كبيرة من الناس، وليس فقط كمصدر محتمل لتصوّر مسيئ ومتشدد للعالم. وسأحاول بيان ذلك في تقديم مختصر لإقليم اللو، وهو إقليم في شمال إثيوبيا يمثل حالة خاصة للتمازج الديني (أبتك ١٩٩٩؛ وبرهانو ١٩٩٨، يصدر قريبًا؛ وفيكيت، يصدر قريبًا). ولا اعتزم تأكيد الطبيعة الفريدة لهذا الإقليم فحسب، بل أسعى لبيان التنوع والثراء الممكن في العلاقات بين الطوائف في إطار أفريقي. ويمثل إقليم اللو والذي يسكنه نحو أربعة ملايين نسمة، نمطًا فريدًا في التمازج الاجتماعي-الاقتصادي، والتسامح الواقعي وقبول التنوع. ومن المفيد هنا أيضًا الرجوع إلى مساجلات العلوم الاجتماعية حول سياسة الهوية والتمازج الثقافي (كاپشان وسترونج ١٩٩٩، وانتياش ٢٠٠١)، أي توليف عناصر من تقاليد ثقافية ممتازة في كيانات جديدة كاملة.

وفيما يلي، سأشرح الأصول التاريخية للثقافة الدينية في إقليم اللو، والإطار الاجتماعي والثقافي للمجتمع المحلي، والخطوط العريضة للتغيرات الحاسمة في العقد المنصرم، ومن المهم أن نلاحظ أن هنالك تنوعًا كبيرًا داخل المجتمعات المسلمة في إثيوبيا، كما أنني سأناقش مستقبل ممارساتهم الدينية وهويتهم ومكانتهم داخل المجتمع ككل، وصلتهم بالعالم الإسلامي خارج إثيوبيا. فهنالك تنوع إقليمي ملحوظ في أوساط المسلمين؛ ووضع المسلمين خارج اللو

وتجاربهم، مثلاً في هرر وأرسي وچيما وإقليم العفر والمنطقة الصومالية، قد يشوبه اختلاف واضح. غير أن كل مسلمي إثيوبيا لابد أن يتصدوا للتأثيرات الإصلاحية التجديدية (التي يشار إليها غالباً بالوهابية)، وهي تيارات إسلامية "صفائية" تستند على (حرفية النص الديني)، أتت في غالب الأحيان من المملكة العربية السعودية، وتعارض روح الإسلام السارية في شمال شرق أفريقيا. وأثناء المقابلات التي أجريتها في نهاية ٢٠٠٤ مع مصادر من اللو، ومسلمين ومسيحيين على حد سواء، كان هذا الأمر دائماً مثاراً للحديث.^(٢)

وسألتق أيضاً إلى مسألة القبول والتسامح الديني في اللو، وما إذا كان وضعا دائماً أم أنه كان على الدوام وضعا مؤقتا، وعرضة لما تتمخض عنه التفاعلات التاريخية، مع استمرار التوتر الكامن تحت السطح. وبعبارة أخرى، هل كانت "التنازلات" أو التعاون بين المسيحيين والمسلمين توازناً هشاً فقط، أم أنه كان يستند إلى نمط حياة مشتركة، ومعتزف بها من قيادات المجتمع، مثلاً، كمخرج من تحديات التنوع الديني؟ ولهذا السؤال أهميته؛ نتيجة للحركة التجديدية الحالية من جهة، ولحقيقة أن حركة جهادية كبرى عصفت بالإقليم في القرن السادس عشر، ولا تزال تمثل مرجعية مسكوت عنها للأراء والمواقف من جهة أخرى. وسأدلل على أن خليطاً معيناً من السياسة، وسلطة الدولة، والهوية الدينية في اللو أدى إلى بروز تكوين علاقة هجين بين الطوائف، تم التوصل إليها عن طريق التفاوض، وأن هذا التوازن لا يزال هشاً وعرضة، أولاً، للتغيرات في النظام السياسي وموقف الدولة من دور الدين في الحياة العامة، وثانياً، للتدهور الذي طرأ على اللو في أسس التعايش الديني والسلوك المتحضر. وقد تؤدي مثل هذه التحولات إلى سياسات دينية معادية وسياسات إقصائية في الطائفتين المسلمة والمسيحية على حد سواء، لها نتائج سياسية وخيمة على الصعيد الوطني (ابنك ١٩٩٨).

ويشكل القبول المتبادل في اللو نمطاً فريداً في إثيوبيا، رغم أنه لا يجب تضخيم درجة التمازج والتعايش الديني. ورغم أن الصورة الشائعة في إثيوبيا عن سكان اللو أنهم متساهلون أو سطحيون في تدينهم، إلا أنه كان هناك دائماً توتر خفي ومنافسة بين الطوائف الدينية في اللو، منذ القرن السادس عشر.

ولعل القضية الرئيسية التي تواجه مجتمع واللو، هي الفقر الطاحن وانعدام الأمن (انظر ليثل وآخرين ٢٠٠٤). وقد اشتهرت واللو أثناء المجاعات الرهيبة في إثيوبيا في الأعوام ١٩٧٤-١٩٧٥ و ١٩٨٤-١٩٨٥؛ حين دفعت المجاعات وانعدام الأمن سكان واللو للبحث عن خيارات أخرى، ووسائل جديدة للبقاء، ولمحاولة العثور على مصادر بديلة للدخل. وقد أثرت مشكلات الحصول على الأرض، والمال، والمعالجين والمرشدين الدينيين، أو لأي شيء آخر يحسن ظروف حياتهم، على تمسكهم بالدين لأن مثل هذه المشكلات يمكنها - تحت ظروف معينة - خلق روابط اجتماعية وشبكات للدعم المتبادل - والمسيحيون والمسلمون في واللو - وفي إثيوبيا عموماً - أميون يعتمدون على وسائل النقل الشفاهي والطقوسي للدين، وربما كان اشتراكهم في الفقر واليأس قد ساهم في خلق التعايش والصلات الاجتماعية بينهم.

الإسلام في واللو: نظرة تاريخية

دخل الإسلام إلى إثيوبيا في القرن السابع الميلادي؛ حين بعث النبي محمد صلى الله عليه وسلم عددًا من أتباعه إلى إثيوبيا المسيحية الأرثوذكسية للاستجارة بعدما تعرضوا لمضايقة قريش، واستقبلهم ملك أكسوم المسيحي، وأحسن معاملتهم. وقد عاد أولئك المسلمون لاحقاً إلى الجزيرة العربية، وإن بقي بعضهم في إثيوبيا واعتنق المسيحية. وقد أشار الموروث الإسلامي إلى حديث أورده الطبري، أنه بعد سنوات قليلة (عام ٦٢٨ ميلادية)، اعتنق الملك الإثيوبي (النجاشي) الإسلام، وإن كنا لا نجد ما يؤكد ذلك،^(٣) ووفق النظرة الإسلامية، فإن إثيوبيا هي "دار حياء" أعفيت من الجهاد (انظر أيضاً إرليك ٢٠٠٣).

ازداد عدد المسلمين في المناطق الساحلية لإثيوبيا، في القرن التاسع الميلادي، وتوسّع تدريجياً من خلال الطرق الصوفية والمعلمين المتجولين والشيوخ والتجار. والطرق الصوفية الرئيسية، هي: الختمية والسمانية والتيجانية والشاذلية والقادرية. وقد وصلت هذه الأخيرة إلى إثيوبيا في القرن السادس عشر، بينما وصلت الطرق الأخرى خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر،

ولكن تظل الطريقة القادرية هي الأكثر شيوعاً؛ خاصة في هرر وواللو (حسين ٢٠٠١، ٦٧-٧٠).

والمسلمون في إثيوبيا سُنّة، معظمهم على المذهب الشافعي (وبعضهم على المذهب الحنفي)، ومعرفتهم باللغة العربية محدودة. ويشكل المسلمون في إثيوبيا نحو ٣٥ إلى ٤٠ بالمائة من السكان (استقراءً من نتائج تعداد ١٩٩٤)، يعيشون في كل أنحاء إثيوبيا، وإن كانوا يتركزون بصفة خاصة في الشرق، وبعض أجزاء وسط إثيوبيا، وفي الجنوب الغربي. ونجد المسلمين، يشكلون أقلية في مراكز الثقل المسيحي في إثيوبيا، أي جوندار والتجراي وشوا الغربية، وجُجام، مما يدل على أن الإسلام دين أصيل في إثيوبيا.

أما في جنوب واللو، فإن الإسلام قد تجذر منذ أمد بعيد، ربما منذ القرن العاشر الميلادي^(٤)؛ لأن الإقليم يقع على طرق تجارية مهمة، تربطه بالمناطق الساحلية، وهي طرق سلكها التجار المسلمون والمسافرون إلى داخل إثيوبيا، وقد عُرفت منطقة غرب واللو باسم (بيت الامهرا)، وكانت على مرّ التاريخ الإقليم المركزي للإمبراطورية المسيحية. وقد قدم العلماء من سلطنة العفر في شرق إثيوبيا؛ للتبشير في المنطقة في القرن الرابع عشر، غير أن الأسلمة لم تبدأ بقوة إلا أثناء الجهاد (الأعوام ١٥٢٩-١٥٤٣)، الذي قاده أحمد بن إبراهيم (جراجن)، وهو إمام ثائر من هرر.^(٥) وقد تمت الأسلمة القسرية لعشرات من المسيحيين المتحدثين بالأمهرية، وكادت هذه الفترة من الحرب المدمرة أن تقضي على المملكة الإثيوبية المسيحية، وخلفت جرحاً غائراً في إثيوبيا، وعداوة كامنة متغلغلة في نفوس سكان الهضبة من التوسع الإسلامي العنيف. ثم نزحت أعداد كبيرة من الأورومو، من الجنوب إلى واللو، وفي نهاية ذلك القرن توقف انتشار الإسلام بصفة مؤقتة. وفي القرن السابع عشر، اعتنق الأورومو في واللو الإسلام، وتحولوا كذلك إلى الحديث باللغة الامهرية المحلية، ونجد أن واللو اليوم هي خليط عرقي من سكان الأمهرا والأرجوبا والأجاو والأورومو والعفر. وفي بداية القرن الثامن عشر، برزت سلالة حاكمة قوية (حسين ٢٠٠١، ٢٧) هم "المامادوك"، والذين أصبحوا - فيما بعد - على صلة بالحكومة الإمبراطورية،

واعتمدت سلطة الإمبراطور في إثيوبيا، منذ أواخر القرن السابع عشر إلى أواخر القرن التاسع عشر، إلى حد كبير، على السيطرة على إقليم واللو.

يتسم الإسلام في اللو بكثرة وتوقيع الأولياء والأضرحة والتصوف والمذاهب^(٦)، ومعظم المزارات والأضرحة الإسلامية المعاصرة في اللو، أسسها شيوخ الطريقة القادرية، ما عدا الأضرحة في جيتا والتي أسسها التيجانية. وفي القرون الأولى لانتشار الإسلام في شرق إثيوبيا، استقرت مجموعات من المسلمين والتجار والعرب واليمنيين في البلاد، واختلطوا بالسكان المحليين، غير أن أعداد العرب لم تكن من الكثرة بحيث تصبح اللغة العربية شائعة. وقد أصبح الأرجوبا المحليين وسيطاً مهماً في انتشار الإسلام. كذلك أسس المسلمون الأوائل المؤسسات الدينية ومراكز العلم، وكونوا الأسر الحاكمة المحلية، وبعد موتهم أصبحت قبورهم مزارات وأضرحة مثل ضريح أبائي شوتكي^(٧)، أحد مشاهير زعماء المسلمين في اللو وأولياهم، والذي لا يزال في قرية بوكوكي في منطقة الأرجوبا. ويلجأ الناس أيضاً للأحياء من سلاة الأولياء وخلفائهم؛ طلباً للمساعدة. ويرتبط شيوخ الصوفية في اللو بروابط القرابة أو التلمذة، ويصنفون في تسلسل هرمي حسب مكانتهم. ويوجد الضريح الرئيسي في أنواع (في منطقة رايا)، تليه الأضرحة الأخرى في دافار ودانا وجامع النجاشي وجيتا، ووريوايو وشالي. وهي مراكز للتعليم الإسلامي، يطوف الطلاب على عدد منها؛ للأخذ بفروع المعارف الدينية، التي سيتخصصون فيها مثل التوحيد والفقه. وقد تأسست هذه المراكز، في غالب الأحيان، في مناطق محايدة على الحدود الفاصلة بين المجموعات العرقية أو المحلية، فمثلاً يقع ضريح شالي في منطقة محايدة، بين مناطق العفر والأمهرا في شرق واللو.

تمتع زعماء اللو المحليين بالقوة الاقتصادية، ونافس بعضهم للحصول على العرش الإمبراطوري. وكانت اللو، عمومًا، منطقة تتنازع تمزقها الخلافات الداخلية. وفي نهايات القرن التاسع عشر، تحالف زعيم أسرة المامدوك، محمد علي، مع اثنين من الأباطرة المسيحيين الإثيوبيين، أولاً مع يوهانس، ثم مع منليك الثاني، وقد اعتنق محمد علي المسيحية، وتم تعميده ومنح

اسم "مايكل" ولقب "راس"، وضمن بذلك دعم حلفائه الجدد ضد منافسيه في اللو. وقد أصبح محمد علي نصيرًا للدين المسيحي، وبنى عدة كنائس. وفي ١٩٠٩، أصبح ابنه إياسو وليًا لعهد منليك الثاني، ولكنه حكم فقط لمدة ثلاثة أعوام (١٩١٣-١٦)، قبل أن يُعزل بالقوة.

فقدت اللو في القرن العشرين أهميتها السياسية والاقتصادية السابقة بتحول مركز الثقل في إثيوبيا إلى الجنوب. وعلى أية حال، فقد تحالف الامبراطور هيلا سلاسي الأول (حكم بين ١٩٤٥ و ١٩٧٤) مع نبلاء اللو، وتزوج حفيدة راس مايكل، كما قاد أيضًا حملات عسكرية لإخضاع اللو. وأثناء الاحتلال الإيطالي (١٩٣٦-٤١)، ساند الإيطاليون الطائفة المسلمة سعيًا لكسر شوكة المسيحية، وإنهاء دورها المؤسسي، بعد أن رأوا فيها تجسيدًا للحس القومي الإثيوبي، الذي حسبوا أن التزام المسلمين به ليس بالقوة ذاتها. وقد شجع الإيطاليون بناء المساجد (ترمينجهام ١٩٥٢، ١٣٧، وبورسو ٢٠٠١)، وعملوا عمومًا على خدمة مصالح المسلمين في محاولة لإدخال التوازن بين الديانتين. وقد أعاد ذلك العداءات القديمة إلى السطح في بعض مناطق داللو، وخاصة في غربها (منطقة أمارا ساينت المسيحية المتشددة والمعزولة)، دون أن يتحول ذلك إلى صدامات. وبعد أن أعيد هيلا سلاسي للحكم في عام ١٩٤١، أهملت منطقة اللو في سياسات التنمية، ربما لتقاعس مواطنيها عن مقاومة الاستعمار الإيطالي. وبفاخر سكان اللو الآن بتسامحهم ومرونتهم في المسائل الدينية، التي ربما كانت نتيجة للتمازج العرقي فيها، وهم يستخدمون دائمًا التعبير الأمهري "مشاتال ابرعمانور"، الذي يعني "نعيش جنبًا إلى جنب؛ ولذلك نتقبل بعضنا البعض، ونصل إلى وفاق".

الإسلام والمجتمع والسياسة في إثيوبيا ١٨٨٧-١٩٩١

ظلت المسيحية الأرثوذكسية الديانة السائدة في إثيوبيا، منذ القرن الرابع الميلادي، غير أن القرون التي أعقبت "جهاد" أحمد جرانج، شهدت توازنًا في العلاقات الدينية، فقد تمكن النظام الإمبراطوري - إلى حد كبير - من منع

المواجهات العنيفة بين الطائفتين، كما أن التطورات الاجتماعية والاقتصادية والتشابه الثقافي ساهم في احتواء الخلافات بينهما. ورغم ذلك ظل التوتر باقياً تحت السطح، وقد حدث آخر الصدامات العنيفة بين المسلمين والمسيحيين في اللو، في الفترة ١٨٧٨-١٨٨٢، بعد أن أصدر الإمبراطور يوهانس أمراً بالالتزام بالوحدة الدينية في الإمبراطورية وبتنصير المسلمين. وقد أعادت هذه السياسة القسرية البلاد إلى النزاع الذي شهدته القرون الوسطى، وفشلت في خاتمة المطاف نسبة لمعارضة المسلمين المحليين، وحتى معارضة المسيحيين، الذين لم ترضهم القلاقل (المشاكل) التي تثيرها هذه السياسة. وقد نظم القادة المسلمون المحليون (أمثال: شيخ طلحة بن جعفر، ومحمد كانكي، وأمادي تصادق، وحسين جبريل) مقاومة مسلحة؛ مما يدل على وجود إحساس قوي، وإن كان كامناً، بالهوية الإسلامية والتجديد الإسلامي، متجذرة في البلاد، وليست وافدة من الخارج.^(٨) وقد توافق ذلك مع مواقف المسلمين في أماكن أخرى، ورفضهم قبول معاملتهم كمواطنين من الدرجة الثانية. وقد كان العديد من شيوخ الصوفية - في ذلك الوقت - قد تلقوا تعليمهم الديني في البلاد العربية كاليمن والسودان ومصر (قارن. حسين ٢٠٠١). وقد فشلت ثورات هؤلاء الشيوخ، واضطر العديد من المسلمين إلى اعتناق المسيحية، وإن عادوا إلى الإسلام في عهد الإمبراطور منليك الثاني، الذي أعلن أنه يحترم رغبتهم في "اعتناق دين آبائهم".

وخلال الغزو الإمبراطوري، في الأقاليم الجنوبية، في نهاية القرن التاسع عشر، اعتبرت المسيحية عادة جزءاً من سياسة الإمبراطور الغازي، واستخدمت راية الإسلام في أقاليم مختلفة لتوحيد المقاومة ضد الغزو، وتشكيل أيديولوجيته ومقاومة بين المجموعات، التي تعرضت للغزو (انظر عباس ١٩٩٩ب، وحسن ١٩٩٤)؛ مما دفع العديد من معتقلي الديانات التقليدية إلى اعتناق الإسلام^(٩). وبعد قيام إمبراطورية منليك في تسعينيات القرن التاسع عشر، والتي نتج عنها إخضاع الجنوبيين واستغلالهم اقتصادياً، ساد التعايش السلمي مرة أخرى، وأوقف المسيحيون والمسلمون حملاتهم التبشيرية، ولم يُد المسيحيون الإثيوبيون رغبة قوية في مواصلة التبشير، واكتفوا ببناء الكنائس في الأقاليم الجديدة، وخاصة في المدن^(١٠).

أما الإمبراطور هيلاسلاسي، فقد حافظ على غلبة الكنيسة الأرثوذكسية الإثيوبية في البلاد، ولم يشجع، أو يحظر، مشاركة المسلمين في مناصب الدولة العليا، ولم يوافق على مطالب المسلمين بمنحهم الأراضي أو الاعتراف بأعيادهم الدينية غير أنه في عام ١٩٤٤، اعترف قانون المحاكم المحمدية بالقانون والشريعة الإسلامية في الأحوال الشخصية والأسرية والميراث، كما أمر الإمبراطور بترجمة القرآن إلى اللغة الأمهرية (وُطِّعَ في ١٩٥٨). وقد استندت سياسة الإمبراطور الدينية إلى مبدأ مشهور نسب له يقول "إن الوطن شأن عام والدين شأن خاص" (بالأمهرية: "هاجار يا جارا ناو، هايمانوت ييجل ناو"). ورغم أن الإسلام في إثيوبيا حافظ على علاقاته بالمراكز الإسلامية خارج البلاد بإرسال زعماء الطائفة والمعلمين إلى مصر أو لبنان أو العراق للتعليم الديني، إلا أنه انكفأ على نفسه في الغالب.

وقد قادت الثورة الإثيوبية في عام ١٩٧٤ إلى تغييرات عديدة، ففي أبريل (نيسان)، أي بعد أشهر من قيام الثورة، تظاهر نحو مائة ألف مسلم في أديس أبابا، مطالبين بالمساواة وبالاعتراف بهم في ظل القانون، وانضم عدد من المسيحيين إلى هذه المظاهرة. وبالفعل سرعان ما تمكّن "الدرق" (لجنة الضباط الثورية التي قادت الثورة) من مساواة الأديان والاعتراف بالأعياد الإسلامية، وسُمح ببناء المساجد والمؤسسات التعليمية، وزاد عدد الأشخاص الذين يذهبون للحج، كذلك عيّن "الدرق" مسؤولين ذوي خلفية إسلامية في الجهاز السياسي، والاعتراف بحقوقهم. وقد كان لكل ذلك أثر في خلق نوع من التوازن الديني، إن لم يكن قد أضعف الكنيسة الأرثوذكسية القوية. ولكن حين اتخذ النظام الثوري أيديولوجية ماركسية صارخة بعد عام ١٩٧٧، صحب ذلك اتباع سياسة مضادة للأديان والمسلمين، أجبرت المسلمين الإثيوبيين على أن يكونوا أكثر حذرًا في التعبير عن هويتهم الدينية، وقاد ذلك إلى انحسار علاقاتهم الخارجية، وانكفائهم على ذاتهم وانغلاقهم.

تزايد قمع قادة الجيش والإدارة المحلية في النظام الجديد، وكذلك عنفهم ضد المتدينين والمعارضين السياسيين على حد سواء، ولم يتم التفريق في ذلك بين المسلمين والمسيحيين. وقد اشتهر على موسى، قائد المليشيا في ديسي عاصمة اللو، بممارساته الوحشية^(١١)، وقد أثر العنف السياسي للنظام على سكان اللو

من الديانتين؛ مما أدى إلى زيادة التضامن بين المسلمين والمسيحيين، وتعاونهم في أعمال المقاومة. كذلك أسهمت السياسات الاقتصادية الفاشلة للنظام في زيادة إفقار المنطقة، وفي التدهور الاجتماعي، مما عمق هذا التعاون.

وفي ١٩٩١، أطاحت الجبهة الإثيوبية الشعبية الثورية الديمقراطية بنظام منجستو هايلي مريام. وكانت الجبهة تحالفاً لأربع مجموعات، بينها جبهة التحرير الشعبية للتجرايين، والتي مازالت في الحكم حتى الآن. وقد التزمت الجبهة بأن يقوم النظام الجديد في إثيوبيا على الديمقراطية "والفيدرالية العرقية"، وفتحت الباب أمام العمل السياسي المبني على "العرق"، وأمام التجديد الثقافي والديني. وقد شهدت الخمس عشرة سنة الماضية توسعاً ملحوظاً في الآفاق، وفرصاً جديدة للتنقل، والاحتكاك للزعماء الدينيين، وتدفقاً في أعداد المنظمات غير الحكومية والتبشيرية إلى إثيوبيا؛ مما كان له الأثر في تغيير الطائفة المسلمة^(١٢). وقد أدت عملية العولمة إلى زحزحة أشكال العقيدة، وسمحت بازدياد الضغوط من أشكال التدين الوافدة والمدعومة مالياً مثل الكنائس البروتستانتية التبشيرية والإسلام التجديدي؛ خاصة الوهابية القادمة من الجزيرة العربية المجاورة. والوهابية ظاهرة ذات أهمية بالغة، وحركة ضخمة ممولة تمويلًا جيدًا تهدف إلى إعادة صياغة الإسلام الشعبي التقليدي في أفريقيا، في شكل جديد، أكثر "التزاماً"، أو ما يسميه الوهابيون الإسلام "الصحيح". غير أنه من الصعوبة تناول هذه الظاهرة بالبحث؛ لأن أساليب الحركة الوهابية غير رسمية وغير مرصودة. ورغم أن أهداف الحركة لا تزال محل اختلاف وانتقاد، إلا أنها تعتبر نفسها مركز الثقل للدين الإسلامي^(١٣).

الثقافة المسيحية والإسلامية في اللو

تتعارض هذه الأشكال الجديدة للتدين مع المسيحية والإسلام المحليين في اللو، وتشكل تحدياً اجتماعياً وفكرياً وسياسياً خطيراً لنمط التعايش والوفاق السائد هناك. وسأحاول في هذا الجزء أن أصف هذا النمط، كما هو موجود اليوم بتركيز خاص على الإسلام^(١٤).

للإسلام في اللو طبيعة "شعبية" محلية، ولمسلمي واللو طقوس ومعتقدات غنية ومتنوعة، لم تنشأ من النصوص الدينية، ولكنها تكتسب معتقدات ثقافية أقدم، تمت مواعمتها مع المنظمة الإسلامية. ويختلف الإسلام في اللو عن الإسلام، كما يُمارس في مصر أو السعودية أو إندونيسيا، حيث يتم توفير الأولياء، الذين يتوسطون بين العبد وخالقه، وكذلك توفير أضرحتهم وزيارتها، بالإضافة إلى طقوس أخرى، مثل: الاحتفالات المنظمة للمولد (مولد النبي محمد صلى الله عليه وسلم)، والصلوات الجامعة، التي تسمى "ودجة" (انظر برهانو، يصدر قريباً) والإعجاب الشديد بالصوفيين والمداح الذين ينشدون "النكر" والشعر الديني، ويمارسون طقوسه لأغراض تعليمية للبسطاء من الناس (برهانو ١٩٩٨). كما يحتفي مسلمو واللو بذكرى موتاهم في مناسبات تسمى "الصدقة" (تمائل نفس المناسبة نفسها عند المسيحيين المسماة "تذكار")، ويؤدون صلاة الاستسقاء حين تشح الأمطار، ويعالج الشيوخ المرضى الذين بهم من الجن. وهناك دور مهم آخر يقوم به ما يسمى "أباجار"، أي "أب الأرض"، وهو وسيط مسلم في الأرياف، يُصلح بين الناس باسم الله، ولكن ليس على أساس الشريعة. ويلجأ المسلمون والمسيحيون على حد سواء إلى خدمات "الأباجار".

ومعظم المسلمين، خاصة في أرياف إثيوبيا، ينتمون إلى هذا الشكل "الشعبي" للإسلام، الزاخر بالروحانيات والطقوس، الذي يحدد طريقة حياتهم وهويتهم الدينية. ومن المهم أن نشير هنا إلى أن الأمية والجهل باللغة العربية كانتا دائماً سائدتين في تلك الأوساط؛ مما حتم النقل الشفاهي والطقوسي للدين. وحقيقة، شهدت الثقافة الإسلامية (باللغة الأمهرية) نمواً ملحوظاً في اللو. وفي ظروف الفقر والمرض وانعدام الأمن، يزداد التمسك بالمعتقدات والطقوس الدينية، حين تثبت فعاليتها في تخفيف عنت الحياة اليومية. ويزعم الإصلاحيون أن معظم هذه الممارسات "غير إسلامية"، متجاهلين بذلك حقيقة أن بسطاء الناس شحنوا هذه الممارسات والطقوس غير الإسلامية بمعان إسلامية. ويلاحظ الآن هذا الخلاف المتزايد بين الفهم الصوفي للإسلام، والإسلام التجديدي-الإحيائي في أفريقيا، ولكن الوضع يختلف في اللو؛ نتيجة لنمط "الردّة" (المتبادلة)

والمتكررة بين المسلمين والمسيحيين والتشابه في الخصائص الثقافية واللغوية لاتباع الديانتين، والتشابه بين الدين (الإسلام والمسيحية)، والسياسة في إثيوبيا عامة، وفي اللو على وجه الخصوص.

حين يرى المراقبون من خارج اللو هذه الأمثلة للممارسات الدينية "غير الإسلامية"، يظنون أن المسلمين في اللو ضعاف الإيمان، وأنهم "لا يؤدّون الشعائر الإسلامية على الوجه الصحيح"، أو أنهم "جهلة" يرتدون بسهولة عن الإسلام إلى المسيحية عدة مرات. ورغم أن هذه الاتهامات بها شيء من الصحة، إلا أنها تنفي عن مسلمي اللو العاديين حسهم الديني والتزامهم الروحي، رغم أن بعض خصائص هؤلاء المسلمين لها جانب إيجابي؛ ففي مثل هذا الوضع الذي يختلط فيه المسلمون والمسيحيون - وكلاهما متأصل في المنطقة، وله عادات مشتركة - تنشأ ممارسات اجتماعية تتسم بالانفتاح والتوافق؛ فالمسلمون والمسيحيون كثيراً ما يتزاجون ويختلطون اجتماعياً، ويشاركون في احتفالات بعضهم البعض، ويقومون بأنشطة مشتركة. وفي بعض الأحيان، يقبل المسلمون وساطة القساوسة المسيحيين، ويؤمنون بمقدرة القساوسة والقسيسين على شفاء الأمراض (ولهم أضرحة في المنطقة). وفي المقابل، يزور المسيحيون أضرحة الشيوخ المسلمين (مثلاً أثناء المولد)، ويلجأون إلى شيوخهم؛ للمساعدة في حل المشكلات والمرض والنوازل الأخرى، وأكثر ما يبعث على الانتباه الحالات العديدة لترك دين وإعتناق الدين الآخر، ثم العودة لاعتناق الدين الأول، ويؤدي هذا التغيير المتكرر إلى وجود أسماء مختلطة مثل "إدريس ماكونن" أو "تيفاري يمانى".

ويمثل هذا نمطاً، أسميته من قبل "التأرجح الديني" (أبئك ١٩٩٩)، وهو نمط يتميز بأنه لا يطبع حياة الأفراد فحسب، بل يميز العلاقات الاجتماعية التي قد يقوم فيها المسيحيون بمساعدة المسلمين في ممارسة شعائرهم وطقوسهم، كما قد يحدث العكس. وقد قدم كالكلاشيو (١٩٩٧، ٨٣، ٨٥) أمثلة ممتازة لهذه الظاهرة، أحدها مساعدة مسيحيين لجارهم المسلم في بناء مسجد، وقيام المسلمين بالعمل في حملة لإبقاء كنيسة قروية مهددة بالإغلاق. ويشارك المسلمون

والمسيحيون في جمعيات "الدفن" (كبير) وأندية الادخار، ويمكننا أن نرى في كل ذلك دلالة على أسلوب حياة عملي متسامح في ظروف الفقر وانعدام الأمن، وتعبير عن التزام بالدعم المتبادل والتضامن الاجتماعي بين أتباع الديانتين. ولم يمنع هذا الوضع الطائفتين المسلمة والمسيحية وقادتهما من الإحساس بالهوية، بل عُرف البعض بتمسكه الشديد بدينه، بل وبالتعصب، وتشمل أمثلة ذلك مسلمي القرن التاسع عشر: كالشيخ حسين جبريل^(١٥)، ولبن أميدي، والشيخ محمد كانكي، والحاج بشرى محمد والشيخ طلحة بن جعفر، وهو مسلم محافظ، عارض حملة التنصير، التي قادها الإمبراطور يوهانس الرابع.. كذلك أخرجت واللّو عددًا كبيرًا من علماء المسلمين (انظر حسين وأوافهي وواجتر ٢٠٠٣).

وليس هناك أدنى شك في وجود اختلافات بين الديانتين، في: القانون الديني والطقوس، ومفهوم الإله والطبيعة الإلهية أو البشرية للمسيح، ومراسم الدفن، وطريقة الصلاة، والعادات الغذائية، وعلى وجه الخصوص في "تحريم" أكل اللحوم المذبوحة من جانب أتباع الديانة الأخرى، الذي يُتبع بصرامة، ويشكّل الخط الفاصل، والواضح بين الطائفتين^(١٦). أما الموقف من مضغ القات (الذي يبيحه المسلمون، ويحرّمه المسيحيون)، ومن شرب الخمر (يشربها المسيحيون ويحرّمها المسلمون)؛ فهو أقل إلزامًا. ومن ناحية عامة، فإن مزيجًا من العوامل التاريخية والتوزيع السكاني لإقليم واللّو - والذي يشكل فيه المسلمون والمسيحيون أعدادًا متقاربة - جعل حدوث التفاعل الاجتماعي والدعم المتبادل أمرًا حتميًا^(١٧). ويتبادل المسلمون والمسيحيون المزاح حول الاختلافات الدينية، وتوصلوا إلى وضع ما يمكن وصفه "بالغموض المؤسسي".

إن القيم الإسلامية الجوهرية، كما يعبر عنها مسلمو واللّو، هي: تقوى الله والعدل، ومعرفة القرآن والشريعة، والتعليم والوعي الديني، واحترام علماء وشيوخ الدين العارفين (الأولياء وشيوخ الصوفية والمذاحون) والمعالجون والوسطاء، والتقدم المادي، واتساع الصدر في التعامل مع الخلافات مع الآخرين؛ بمعنى تقبل اختلافاتهم. ويمكن اعتبار مكانة المسلمين في واللّو بالجيدة؛ نظرًا لسيطرتهم على التجارة وقبولهم للاندماج الاجتماعي؛ إذ لم

يُحرّموا قط من امتلاك الأرض مثل المسلمين في بقية إثيوبيا. وباختصار، تمثل واللو أنموذجاً للإسلام الذي لا يتسم بالعداء ولا يسعى لزرع الفرقة في الوطن، والذي يستند إلى شخصيته المتأصلة وتفاعله التاريخي مع المسيحية، وإلى التكامل الاقتصادي والتسامح، أو - على الأقل، إلى إدماج مبتكر للخصائص العرقية- الثقافية الموجودة، في الحياة الإسلامية، ونبذ الهويات الإقصائية المتشددة.

الدين والمجتمع

في الوضع السياسي لاثيوبيا ما بعد ١٩٩١

سمح الوضع السياسي الذي أقامته جبهة إثيوبيا الشعبية الثورية الديمقراطية، منذ ١٩٩١، على أساس حركة تمرد عرقية جهوية، ببروز الأديان المنظمة، التي قمعها نظام، "الدرج" لأمد طويل. ورغم أن "الدرج" أنهى الوضع المميز للكنيسة الأرثوذكسية الإثيوبية، وأمم كل ممتلكاتها، وألغى كل المساعدات الحكومية لها، واعترف بالمكانة المتساوية للإسلام، وسمح بالاحتفال بأعياده، إلا أنه اعتبر الديانتين المسيحية والإسلامية إرثاً تاريخياً غير مرغوب فيه.

رحب النظام الحالي بالاستثمارات من كل نوع، بما في ذلك استثمارات المنظمات الدينية، وسمح بتقوية الأواصر مع البلدان الإسلامية، وبانتشار المنظمات الإسلامية غير الحكومية. ويزعم صالح (٢٠٠٤، ١٥٦) أنه في عام ٢٠٠٠ كان باثيوبيا ١٣ منظمة إسلامية غير حكومية (من مجموع ١٥٦ منظمة)، مقارنة بعام ١٩٨٠ حيث لم تكن بالبلاد أي منظمات مماثلة. ولا يُعرف الكثير عن أنشطة هذه المنظمات، سوى أنها تركّز بشكل أساسي على الشؤون الدينية ومساعدة المسلمين. وأصبح للإسلام بذلك وجود بارز على الساحة الوطنية، وانعكس ذلك في وسائل الإعلام؛ خاصة الصحف مثل "سلفية" و"هجرة" و"فلس"^(١٨)، وعُرضت للبيع الكتب الإسلامية والمنشورات التعليمية، بالإضافة إلى الأشرطة المسجلة، وأشرطة الفيديو الخاصة بالصلوات والمواعظ، خاصة في المنطقة المحيطة بالجامع الأنور (جامع أديس أبابا الكبير)، كما فُتحت

مكتبات في المراكز الحضرية، التي أصبحت تعرض الكتب الإسلامية المنشورة باللغة العربية، أكثر من أي وقت مضى.

تعمقت عملية العولمة في السنوات الخمس عشرة الماضية - بشكل ملحوظ - خاصة في المجال الديني، فقد أعادت الطائفة المسلمة في إثيوبيا بعد عام ١٩٩١ صلاتها بالعالم الإسلامي، من خلال الأسفار والدراسة بالخارج، وأنشطة المنظمات الإسلامية غير الحكومية في إثيوبيا، والتجارة الدولية والأنشطة الاقتصادية^(١٩). ونتيجة لذلك تواترت أنباء البعث الإسلامي بإثيوبيا. وأطلق بعض المراقبين على هذا التحول تعبير "خروج الاشتراكية (بعد سقوط الدرج) ودخول الإسلاموية" (جابلونسكا ٢٠٠٤). وقد تدفقت موارد مالية ضخمة من مصادر غير رسمية ودوائر خاصة في السعودية، ودول الخليج؛ لتمويل هذه النهضة الإسلامية والتوسع في إثيوبيا (إريك ٢٠٠٣، ٣؛ فيكيث، يصدر قريباً). وقد رأيت مساجد جديدة، في نحو عشرين مدينة وقرية في اللو، واستمعت إلى أحاديث مماثلة من المواطنين العاديين. يذهب أحد أعضاء منظمة غير حكومية، أو أحد المسلمين المحليين (عادة عامل مغترب أو طالب دين أو معلم) إلى المملكة العربية السعودية، أو إلى بلد عربي آخر، ويقيم علاقة مع مُمول ديني خاص أو منظمة، ثم يعود بالمال لبنى مسجداً أو مدرسة.

وعلى الصعيد الوطني، يبدو أن الحكومة الإثيوبية - والتي تحمي الحريات الدينية - لم تهتم كثيراً بالتأثير التدريجي الزاحف للإسلام الوهابي التجديدي، خلال السنوات الخمس عشرة الماضية، أو بالنزاع الداخلي وسط المسلمين، وانحصر اهتمامها في السيطرة على العناصر النشطة سياسياً؛ إذ إن هنالك منافسة حادة في المجالس الإسلامية (وهي مجموعات للممثلين المحليين، المعترف بها من جانب الحكومة) بين التقليديين والتجديديين (واشتهر الأخيرون باستخدام كل الوسائل، بما في ذلك دفع الرشاوي للناخبين). وفي ديسمبر/كانون الأول من عام ٢٠٠٤م، على سبيل المثال، خصصت مبلغ ٤ ملايين ريال سعودي (حوالي ٧٥,٠٠٠ جنيه استرليني) لإنجاح مرشحها في انتخابات المجالس الإسلامية؛ ليكونوا الصوت الطاعى للإسلام المنظم في إثيوبيا^(٢٠).

غير أن ثمة تفاعلات اجتماعية معينة في إثيوبيا، أسهمت في نمو هذا التيار التجديدي، منها: أن الجيل الجديد في المراكز الحضرية احتضن، وهو يواجه البطالة المتزايدة، والفقر، والمشكلات الصحية واليأس، ورسالة الإسلام التجديدي، والإسلاموية، لأسباب سياسية في بعض الأحيان. وقد اتجه شباب المدن، في وجه الإحباطات الحادثة في المجالات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية - والتي مازالت غير ديمقراطية، وتتسم بعدم احترام الحقوق، وغياب المشاركة المحلية في الحكم - نحو الإسلام للبحث عن خطاب مختلف، وبحثاً عن الانتماء إلى مجموعة ما^(٢١). وقد أصبحت النزاعات بين أتباع الديانتين المسيحية والإسلامية من جهة، وبين أتباع المفهوم الصوفي للإسلام والتجديديين من جهة أخرى، أكثر حدوثاً مما كانت عليه في الفترة قبل عام ١٩٩١^(٢٢) ويبدو أن الإجراءات الحكومية والقانونية لم تكن، في غالب الأحيان، كافية لمنع هذه الأحداث أو معالجتها.

"التوازن المتأرجح": المسلمون المحليون والتجديديون

والمسيحيون وتحول في الهوية في اللو

من الواضح أن التحولات التي طرأت على الإسلام والعلاقات المجتمعية المحلية، في إثيوبيا، تجري في خضم خطاب معولم، حول الإسلام العالمي وحول المسيحية أيضاً. وكما هو الحال في عديد من البلدان الإفريقية الأخرى، يحتدم جدل مفتوح بين الإثيوبيين، يتسم بعض الأحيان بالسفسة، عن الديانتين؛ خاصة عن الوهابية (عالم ٢٠٠٣؛ ويوهانس ٢٠٠٤؛ وهيرت ٢٠٠٤). والوهابية هي الوصف الفضفاض، الذي تجمع تحته مختلف أشكال الإسلام التجديدي، "الأصولي" الإصلاحية كما يُمارس في إثيوبيا، ويهدف إلى إبعاد المسلمين عن المؤسسات والمجموعات "غير الإسلامية"؛ حيث يرفض الأشكال الشائعة للمعتقدات والممارسات، أو العادات الجديدة غير الشرعية التي يروجها "الجهلة" ويرى أنه يجب القضاء عليها. ويهدف هذا النوع من الإسلام المحافظ الجديد إلى "تنقية" الدين وإعادة صياغته. والإشكال القائم هو أن الإسلام الصوفي الذي تميز

بعمق الالتزام، يدعوا إلى السلوك الأخلاقي القويم والثراء الروحي، وهي الأسباب الرئيسة التي جعلت الإسلام مرغوباً وناجحاً في اجتذاب الأتباع الجدد خلال القرون الماضية.

والسؤال هو: هل يتجه مسلمو واللو إلى قبول رسالة الإسلام التجديدي المستندة إلى التفسير الحرفي للنصوص القرآنية (ديسيلات ٢٠٠٢) وإلى إعادة تعريف الهوية الإسلامية؟ لا يمكننا الإجابة على هذا التساؤل إلا بتحليل عمليات التفاعل الاجتماعي بين المسلمين والمسيحيين، وإعادة صياغة المجتمع المحلي والعلاقات المجتمعية، وأنماط الارتداد عن الدين، والدعم المتبادل والزيجات المختلطة، واحترام شيوخ الصوفية والوسطاء والشيوخ والأضرحة وممارسة الطقوس الإسلامية الشعبية، ولا يمكنني إلا أن أقدم إجابة متواضعة هنا على هذه التساؤلات.

- يتضح من البحث الميداني أن سكان الريف، في واللو، لم تؤثر فيهم كثيراً هذه الرسالة التجديدية؛ أما سكان المدن والقرى من الصفوة فربما يطالبون بممارسة أكثر حرفية وأفضل للإسلام، ولكن حتى هؤلاء لا يوافقون على قطيعة اجتماعية مع الدولة العلمانية أو مع المسيحيين. بيد أن الازدياد المضطرد في التأثير الوهابي-التجديدي، والأنماط الأخرى المتشددة للإسلام، في واللو، قد يؤدي إلى حدوث التغيير. ويمكنني، بناء على المسوحات والمقابلات، التي أجريتها في ديسمبر في ديسي، وفي أرياف جنوب واللو، تأكيد التوجهات التالية:
- يجري بناء أو إعادة بناء المساجد في كل مدينة ومركز ريفي في واللو، في السنوات الأربعة عشرة الماضية (كما تم بناء، أو إصلاح الكنائس).
 - الزيجات المختلطة في تناقص تدريجي، ولكن هذا يحدث أساساً في المدن فقط.
 - يوجد المعلمون الإسلاميون التجديديون والزعماء الريفيون في العديد من المدن في المدارس، وأنشطة المنظمات غير الحكومية الإسلامية.
 - يترك الشيوخ في الأضرحة والمزارات الريفية التحدي، الذي يمثلته المسلمون التجديديون لممارساتهم، والمبنى على التفسيرات الحرفية للنصوص القرآنية، ويتصدون لهذا التحدي، من خلال تأكيد أهمية محو الأمية في

- اللغتين الأمهرية والعربية، ودراسة القرآن والحديث والكتب التعليمية عن الإسلام، ولكنهم يرفضون ما يسمونهم بالمتشددين و"الوهابيين".
- يتناقص عدد جمعيات الدفن (كبير) المشتركة في المدن (خاصة في ديسي عاصمة واللو): ويهجر المسلمون هذه الجمعيات لتكوين جمعياتهم الخاصة (رغم أن المسيحيين لا يفعلون ذلك).
 - يجتذب الإسلام التجديدي الشباب المسلم في المدن، الذين أصبحوا أقل ميلاً إلى تكوين صداقات مع المسيحيين، أو إلى الزواج منهم، وبدأوا في تجاهل أو الابتعاد عن غير المسلمين، بما في ذلك أصدقائهم القدامى.
 - يزداد عدد المدارس الإسلامية والمدارس النظامية، كما يزداد عدد الطلاب، وتزداد أعداد الدارسين للغة العربية.
 - يُظهر الناس في واللو - وفي إثيوبيا عامة - رغبة متزايدة في معرفة التاريخ الإسلامي، والدور المستقبلي للإسلام والمسلمين، ويؤدي هذا أحياناً إلى إعادة كتابة التاريخ. ويتضح ذلك في روايات تاريخ واللو؛ خاصة التي تصدر عن قادة المجتمع والدين.
 - يزداد تأثير المغتربين المسلمين من واللو (وإلى حد أقل من المسيحيين)، فهم يرسلون إلى ديارهم التحويلات المالية والتبرعات للمقاصد الدينية، وقد يفدوا إلى واللو ليروها من خلال هويتهم الجديدة الأحادية النزعة.
- تشير هذه التحولات إلى إعادة النظر في العلاقات المجتمعية، وإلى انفتاح على الإسلام التجديدي. وتصر صفوة واللو المسلمة على هويتها الإسلامية، أو تعيد اكتشافها في الإطار السياسي والديني الجديد في إثيوبيا الفيدرالية، مستفيدين من الفرص، التي وفرها العهد الليبرالي لفترة ما بعد ١٩٩١. ولكنهم لا يسيئون هذه الهوية الإسلامية صراحة، بل يسعون نحو ترسيخها اجتماعياً وتأكيد غلبتها في الظروف المحلية، ويختلف ذلك باختلاف نوعية السكان؛ فالشباب من المدن - الذين تم تدريبهم حديثاً كمعلمين للدين وقادة ناشطين - لهم أجندة سياسية قد تتحقق بعد حين، بينما يواصل المواطنون العاديون - والذين يعيشون في ظروف تتسم بالدعم المتبادل والتفاعل الاجتماعي - الاقتصادي - مساندة الثقافة

الهلجين والصلوات المجتمعية التي تميز مجتمع واللو. والحق يقال إن جوهر الإسلام في واللو، والذي يخضع للتساؤل في الجدل الدائر، مع المجددين في المراكز الحضرية والمنظمات الإسلامية غير الحكومية، يبقى كما هو، ويبعث على استمرار الالتزام به: توقيير الأولياء والأضرحة والإعجاب بالمُذاح والشعراء الشعبيين المسلمين، والمعالجين الشعبيين المسلمين ووسطاء النزاعات (أباجار) وممارسة "الوداج" والطقوس الحياتية كالصدقة. وبواصل معظم المواطنين العاديين بناء علاقات متسامحة مع المسيحيين. غير أن ممثلي الإسلام "الشعبي" قد لا تكون لهم إجابات مستنيرة للتحديات الدينية والنصية، التي تضعها الصفوة الجديدة الناشئة من المحافظين الجدد، أو حتى التجديد بين المتشددين.

والخلاف الجوهرى بين الفهم الوهابي للإسلام، والفهم الصوفي المحلي له، هو أن الوهابيين يصرون على أن المرجعية الوحيدة هي القرآن والحديث والطقوس الرسمية و"صفاء" العقيدة. أما الصوفية، فيبرزون التجربة الروحية والالتزام بالأفكار والأخلاقيات الأساسية، المنظمة للإسلام، والمفسرة بمرونة. ويعترف الناس بالمعرفة الإسلامية النظامية، وبأهداف المعلمين والأئمة المتأثرين بالوهابية، ولكنهم لا يفهمون لماذا يُطالبون بنبذ الممارسات، التي تعطي معنى روحياً لهويتهم، أو لماذا يديرون ظهورهم لجيرانهم وأصدقائهم المسيحيين. وقد تساءل بعض من استجوبتهم في ديسي، وفي قرى أرياف واللو: لماذا يُطالبون بعدم زيارة أضرحة الأولياء، أو بالتوقف عن الاحتفال بالمولد النبوي، أو بكراهية المسيحيين، الذين عايشوهم لزمن طويل، وتلقوا منهم المساعدة في أحيان عديدة. وقد قال أحد المزارعين في منطقة تانتا: "إن معرفة القرآن والشريعة أمر محمود، ولكن هل تطالبنا التعاليم الجديدة بنبذ أصدقائنا وإنكار شيوخنا؟ من قال أننا لسنا مسلمين؟"^(٢٤)، وكثيرون مثله يرفضون من يسمونهم "المتطرفين" (أكراريوش باللغة الأمهرية ومفردها أكراري). كذلك تحدث المستجوبون من واللو مستنكرين وغير مصدقين لما يحدث في منطقة جيما في جنوب إثيوبيا؛ حيث تم إحراق أكثر من مائة مسجد من مساجد الطرق الصوفية، في خلال العامين الماضيين بواسطة متشددين دينيين تحت تأثير الوهابية، ويرفضون كذلك تحطيم شواهد قبور المسلمين، التي يعارضها الوهابيون. ويثير الوهابيون في

إثيوبيا التشكك؛ نتيجة لموقفهم الرافض لمساواة المرأة سياسياً وقانونياً، ودورها في الحياة العامة، ففي أرياف إثيوبيا ربما لا يُنظر إلى المرأة على أساس أنها مساوية للرجل، ولكن دون شك يُنظر إليها على أساس أن لها رأيها المستقل. وللنساء في مناطق عديدة، في إثيوبيا، حقوقاً واضحة في الملكية تحت القانون العرفي، ولهن دور حيوي في الاقتصاد وفي الحياة الأسرية. كذلك لا يُحذَ الحجاب؛ إذ قال أحد المستجوبين من مدينة كيمس "لماذا الحجاب؟ لم يقل القرآن قط أن على النساء ارتداء الحجاب - اننا لانبه"^(٢٥). ومثل هذا الرأي شائع في اللو.

إن الوهابية ليست هي التيار التجديدي - الإصلاحية الوحيد في إثيوبيا المسلمة، ولكنها أكثر التيارات ثراءً ونفوذاً نسبة لارتباطها بالخارج، وبمصادر التمويل مما يجتذب الأتباع الجدد^(٢٦). كذلك توفر الكنائس التبشيرية (البروتستانتية) الموارد في شكل بعثات دراسية ومساعدات مجتمعية. والتحدي الذي تمثله التيارات الميالة للفكر الوهابي في إثيوبيا تحد خطير، له أثر مباشر على السلام الاجتماعي والنظام العام؛ لأن النظرة الوهابية تكفر المسلمين الذين لا يتفقون مع المذهب الوهابي في آرائه، وهي نظرة يرفضها المسلمون الآخرون في إثيوبيا، وفي اللو على وجه الخصوص. وكما ذكر ديفيد شين، الخبير الإقليمي، والسفير السابق للولايات المتحدة في إثيوبيا، في أحد تحليلاته لسياسة الإسلام في شمال شرق أفريقيا قائلاً: "مما لاشك فيه أن التبشير الوهابي قد أسهم في زيادة التوتر الديني" (٢٠٠٤، ٢).

لقد ازدادت أنشطة التيارات التجديدية المسيحية والإسلامية، في إثيوبيا، بعد الانفراج المفاجئ في بداية التسعينيات في الجو السياسي، ولكن هذه الحركات ارتكبت عدداً من الأخطاء في حملاتها الشرسة، وأثارت الكثير من التشكك والرفض؛ غير أنها أصبحت الآن تعمل في صبر وأناة وتتجنب الظهور، كما عدلت رسالتها أيضاً؛ لأن أجهزة الأمن الإثيوبية أحكمت مؤخراً مراقبتها على الناشطين الإسلامويين واعتقلت "مثيري المشاكل"، ومنعت بعض المناسبات العامة، ووضعت المدارس الإسلامية تحت السيطرة المتزايدة لوزارة التعليم القومي، والتي تشرف على المناهج والتدريس.

ولا بد لأي دراسة أوفى للتوازن الديني المتغير، في إثيوبيا، أن تتناول بالتحليل رد فعل الكنيسة الأرثوذكسية الإثيوبية الرسمية، وأكتفي هنا بالإشارة إلى أن البناء المتزايد للمساجد والمدارس والمنظمات غير الحكومية الإسلامية أثار رد فعل مماثل من الكنيسة، التي بنت مزيداً من الكنائس ونشّطت المنظمات الشبابية، ونظمت المزيد من المسيرات والمواكب، واحتجت على مواقع بعض المساجد الجديدة. ومن الواضح أن الضلع الثالث في هذه المعادلة، هو الحركة التبشيرية البروتستانتية، التي تنمو في سرعة وتجذب الشباب؛ خاصة من طائفة الأورثوذكس، وتثير كذلك المشاعر السالبة لدى الكنيسة الرسمية، فقد قال أحد أتباع الكنيسة الأرثوذكسية في ديسي "إن البروتستانت هم وهابيوننا"، فهم متعصبون وغير عادلين ومخادعين، ويعملون تحت دعاوى غير صحيحة. ونحن نرفض انفصاليّتهم وعداوتهم للكنيسة الأرثوذكسية".

يمتد هذا التنافس الديني داخل الطائفتين المسلمة والمسيحية إلى مجالات أخرى، مثل: النشاط التبشيري، ومشاريع العون المجتمعي للفقراء ولضحايا مرض الإيدز والأيتام، وجهود الاتصال وممارسة الضغوط على السلطات.

خاتمة: سياسية جديدة تحت السطح؟

لاحظ هاجاي إرليك في ورقة ممتازة، نُشرت في عام ١٩٨٠، أن الاتجاه العام هو تسييس الإسلام من جهة، وإبعاد الكنيسة عن السياسة من جهة أخرى في إثيوبيا. وقد دعمت عملية العولمة في العقدين الأخيرين هذا الاتجاه. كما استفاد الإسلام في إثيوبيا من الاتصالات الخارجية ببلدان إسلامية أكثر ثراءً ونفوذاً، في حين أن الكنيسة الأرثوذكسية ليس لها صلات خارجية مماثلة؛ لأن الكنائس في الخارج تفضل أن تدعم الكنائس التبشيرية البروتستانتية الصاعدة (والتي يشكل أتباعها الآن نحو عشرة بالمائة من السكان). وكما ذكرت سابقاً، لا تتدخل الحكومة الحالية في الحياة الدينية وحملات التبشير وأنشطة المبشرين إلا للسيطرة على أي تعبير سياسي مكشوف؛ ولضمان ولاء الصفوة الدينية للنظام. وقد ضمت إلى كنفها القيادات الدينية المحلية مثل بابوية الكنيسة الأرثوذكسية،

(التي يسيطر عليها مؤيدو النظام)، والمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية في أديس أبابا (الذي يعتبره كثير من المسلمين مؤسسة حكومية تقريباً). وقد أثارت المؤسسات الدينيّتان الرئيّسيتان تشكك، بل واحتقار أتباعهما. ومنذ عام ١٩٩١، أصبحت المؤسسات والمجالس الإسلامية حلبة تنافس بين مجموعات صفوية تريد أن تطبع هذه المؤسسات بطابعها، وكان من نتيجة ذلك تركيز الأهمية على الإيمان والعقيدة؛ مما يحول دون التعدد والتنوع. وعلى المستوى القومي، أصبحت الهوية الدينية لدى المسلمين أكثر أهمية من المواطنة (أوستيو ١٩٩٨، ٤٤٥-٤٥٠). ويحدث هذا بدرجة أكبر عند المسلمين؛ نتيجة لارتباطهم القوي مع مراكز العلم والتمويل الإسلامية في الخارج، مقارنة بالكنيسة الأورثوذكسية، التي لا علاقة لها بالكنائس الأخرى في الخارج.^(٢٧)

وفي اللو، لا تزال العلاقات بين الطائفتين تبتعد عن النزاع، وتتحو منحى التسامح. والحق يقال إن العلاقات بين المسلمين والمسيحيين في اللو خلال القرن المنصرم، كانت علاقات نموذجية؛ نظراً للاعتراف الصريح بالخلاف على خلفية ثقافية متشابهة. ويميل سكان اللو إلى تقديم تاريخهم في هذه الصورة، وهم فخورون بذلك. وربما أدت مكانة اللو الحالية كإقليم ثانوي، مهمش في إثيوبيا، إلى زيادة التضامن المحلي بين المسلمين والمسيحيين. غير أن مجتمع اللو ليس مجتمعاً جامداً أو معزولاً أو لا يتغير، وكانت التيارات التجديدية فيه تمر تحت السطح، منذ القرن التاسع عشر على الأقل. بيد أن التحدي الحالي للإسلام المحلي، لا يأتي من داخل مجتمع اللو نفسه، ولكنه يأتي من خارجه، فالمنظمات الإسلامية والأفراد من البلدان الغنية مثل المملكة العربية السعودية لهم تأثير عميق؛ فهم يقدمون الموارد المالية وصورة ملحة، ولكنها خلافية للإسلام، ويزرعون بذلك بذرة التجديد والإصلاح. وبالإضافة إلى ذلك صرح أعضاء أرفع مؤسسات المسلمين؛ أي المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية في أديس أبابا - رغم أنهم لا ينتمون للمذهب الوهابي - "أن مسلمي اللو، نسبة لمزيج من العوامل الثقافية غير الإسلامية، ليسوا مسلمين حقيقيين، وهم أميون ويفتقدون المعرفة الدينية الصحيحة"^(٢٨). ومثل هذه الآراء تشير إلى أن المؤسسة

الإسلامية الرسمية والحركات التجديدية كذلك، لن تترك إقليم واللّو يحتفظ بنمطه الخاص للإسلام، وستعمل على إحداث التغيير فيه. وعليه، فإنه ليس من المؤكد استمرار أسلوب التسامح والتوافق، وتأرجح الهوية الدينية في واللّو، ومجتمع واللّو، والذي يراه أهل الإقليم إنجازاً تاريخياً وتجسّداً للتسامح وتقبّل الآخر، يواجه خطر الاضمحلال. وإذا حدث هذا، فسوف نرى المزيد من التوتر الديني، وربما النزاع، (بين طوائف المسلمين أنفسهم، وبينهم وبين المسيحيين)، وتقويض شكل فريد من أشكال التعايش يميّزه وفاق، نما على مر العصور، يعترف بالتنوع الديني والتكامل. ويحاول المسلمون "التجديديون" تقليل أهمية عناصر الإسلام الشعبي بتحديد تعريف المسلم فقط، بالالتزام بالنصوص الدينية، وعكس صورة عالمية للهوية الإسلامية، خالية من المحتوى الثقافي المحلي، وسيكون لكل ذلك، لاشك، نتائج سياسية على مستوى الإقليم، والنظام السياسي العلماني في إثيوبيا، وأنشطة المجموعات الإسلامية، التي تنشط في تجنيد الأتباع في القرن الأفريقي (معهد الولايات المتحدة للسلام ٢٠٠٤)، وإذا استمر تدهور العلاقات المجتمعية، فإن ذلك سيؤثر على علاقة إثيوبيا بمجموعة المانحين الدوليين، وبالعالم الإسلامي.

يمكن للدولة الإثيوبية والمجتمع الدولي دعم التطور في مجتمع واللّو، والعلاقات بين الأديان في إثيوبيا عامة، من خلال إتباع أجندة تنمية غير طائفية، وإقليم واللّو - مثله مثل معظم المناطق الريفية في إثيوبيا - يعاني من فقر مزمن وانعدام للأمن، وهي مسائل ذات أولوية لدى أي شخص، مهما كانت معتقداته الدينية، والسياسات التي تحسن الاقتصاد المحلي وظروف المعيشة تدعم الثقة بين الطوائف، أما مخاطبة الناس على أساس أنهم مسلمون أو مسيحيون، بدلا عن مخاطبتهم عبر أدوارهم الاقتصادية (كمزارعين وتجار وعمال وأمهات وزوجات وأرباب أسر.. إلخ)، سيدفعهم إلى وضع هويتهم الدينية في المقدمة، حتى وإن كانت هوية ظرفية أو جزئية، وهو وضع لا يساعد على التعايش.

وربما تستمر الدولة الإثيوبية في التزامها بالعلمانية في المجالات القانونية العامة، بينما تعترف بالقوانين الدينية في الأحوال الشخصية، التي لا تمس

الشؤون العامة. وفي حقيقة الامر، فإن مجال الشؤون العامة لا يمكن أن يكون إلا علمانيًا أو "محايدًا" نسبة لتنوع المجتمع. وحرّيّ بالمجتمع الدولي والدول المانحة، ومشروعاتها، أن تتجنب وضع نفسها في موضع المؤيد لأي أجندة تنموية دينية أو طائفية، وأن تحرص على المشاريع الموجهة نحو مشكلات محددة، تفيد كل الطوائف، ونابعة من المجتمع المحلي نفسه.

هوامش

ارتكز هذا الفصل على العمل الميداني في إثيوبيا في أكتوبر - نوفمبر ٢٠٠٤. وأشكر مجموعة من الأشخاص في أديس أبابا وديسي وأرياف جنوب واللو لاستعدادهم للتحدث عن العلاقات الدينية في إثيوبيا ولمشاركتهم لي حكاياتهم وأفكارهم. وأخص بالشكر الشيخ إنريس محمد، والشيخ سيد محمد والسيد محمد علي وقيس تاي تماجا والشيخ آدم حسين والسيد سراج محمد. كما أعرب عن امتناني لمساعدتي الميداني الرئيسي السيد حسين محمد، والسيد برهاتو جيببيهو من جامعة أديس أبابا، وأشكر كذلك معهد الدراسات الإثيوبية في جامعة أديس أبابا وخاصة مديرتة إليسابت ولدجورجيس لتسهيل مهمتي.

١. تشمل هذه القرى ليس فقط الولايات المتحدة والإمارات العربية، ولكن أيضاً الصين والسعودية وبلداناً أخرى.
٢. السعوديون غير محبوبين في إثيوبيا، ولا يتمتعون بسمعة طيبة، ويصفهم العديد من الإثيوبيين من مختلف الطوائف، بأنهم "مغرورون" "زيار نساء" ويعاملون آلاف الإثيوبيين، الذين يعاملون بالسعودية، كعمال وخدم بالمنازل معاملة مهينة.
٣. كان للملك الإثيوبي وقتها (أرماء) قطع نقود تحمل علامة الصليب (سيرجو ١٩٥٠، ١٩٧٢)؛ مما يضعف مصداقية الرواية. ولا ينكر أي مصدر إثيوبي أو غيره واقعة الارتداد (انظر كوك أيضاً ٣٤، ٣٣، ١٩٨١).
٤. توجد دراسة أساسية للإسلام في واللو في (حسين ٢٠٠١، وانظر أيضاً تريمينجهام ١٩٥٢).
٥. انظر رواية شاهد عيان للمرحلة الأولى من هذه الحرب، كتبها أحد مؤيدي أحمد (عرب فقيه ٢٠٠٣). وتشبه الرواية الكتابات الإسلامية المعاصرة بآرائها المتطرفة عن القيمة الدينية لتحطيم (دور العبادة لغير المسلمين)، وإعلان الحرب على الكفار.
٦. المادح هو مغني شعبي للملاحم والأشعار والنصوص الدينية بالعامية (وأحياناً باللغة العربية) عن الأولياء والعلماء والشخصيات الإسلامية المهمة في التاريخ المحلي.
٧. أبّاي شونكي هو الاسم الشائع للشيخ جوهر بن حيدر بن علي (١٨٣٧-١٩٣٧). انظر حسين ٢٠٠٥ لسيرة حياته.
٨. من المحتمل أن شيخ طلحة بن جعفر تحالف سياسياً مع المهديين السودانيين، الذين غزوا إثيوبيا في ثمانينيات القرن التاسع عشر، وخرّبوا مدينة جوندلار (حسين ٢١، ١٩٨٩).
٩. لن أحاول تعريف "الارتداد"، كما أفرق بينه وبين "الانتماء" أو "الانضمام" لديانة جديدة. وهناك تواصل في الالتزام الديني والممارسة.
١٠. كما لاحظ أب. وايلد نائب القنصل البريطاني في عام ١٩٠١ "إن الإثيوبي لا يُلوحَ بدينه مثل الأوروبي، وتجربتي أن رجل الدين الإثيوبي يريد أن يُترك شأنه ليصلي في سلام".
١١. أصبح لاحقاً حاكم منطقة جامو-جوا. وبالصدفة كان على موسى أيضاً من أعيان الأسرة المسلمة الحاكمة في وراهيمانو. وقد انتحر في عام ١٩٩١ حين سقط "الدرج".

١٢. يحتوي صالح ٢٠٠٤ على سجل ممتاز لأنشطة المنظمات الإسلامية غير الحكومية في ١٢- إثيوبيا والقرن الأفريقي.
- وفق شهادة أليكس أليكسيف في يونيو ٢٠٠٣ أمام لجنة الكونجرس الفرعية حول الإرهاب.
١٣. والتكنولوجيا والأمن القومي، نقلاً عن الصحيفة السعودية الحكومية "عين النقيس" أن السعودية وحدها تستثمر عشرات الملايين من الدولارات في أفريقيا، في السنوات العشرين الماضية، في شكل "مساعدات خارجية" كبناء المساجد والمدارس الدينية وتوزيع القرآن وتدريب المعلمين والمبشرين الإسلاميين. وقد حدث هذا تحت إشراف رابطة العالم الإسلامي، التي تأسست عام ١٩٦٢ -.
١٤. باستخدام تعبير "الإسلام الشعبي" لا أقصد بأن هناك "إسلاماً أفريقياً" يختلف عن أشكال الإسلام الأخرى ولكن الإسلام تم التعبير عنه بطريقة مختلفة. فقد شكلت الثقافة والمجتمع، إلى حد ما، التجربة الإسلامية في أفريقيا" واضحة إياها في اتجاه التعدد والتنوع. أنظر أيضاً الانسايكلوبيديا بريتانكا، الطبعة الخامسة عشرة، مجلد ٩، صفحة ٩٢٢-٩٢٣ (القسم الخاص بالإسلام الشعبي). والاسهامات الجديدة تشمل لويس ١٩٩٨ ودي منك ٢٠٠٥ وماهد ٢٠٠٣ وديوال ٢٠٠٤.
١٥. أنظر ابوجالا ٢٠٠١ وهو كتاب عن تنبوءات حسين جبريل، كما سجلت من الموروث الشفاهي في اللو.
١٦. في الاحتفالات المشتركة والأعراس، يأكل المسيحيون والمسلمون فقط اللحم الذي ذبح على طريقة ديانتهم، ويوفر المضيف للطاقتين الطعام المناسب، ومازالت هذه الطريقة سائدة.
١٧. ولكن وفق التعداد السكاني لإثيوبيا لعام ١٩٩٤، بلغ عدد سكان جنوب والو ٧٠ بالمائة مسلمين و ٣٠ بالمائة مسيحيين. أما الأجزاء الشرقية لجنوب والو مثل ريك وكالو ووراجو وتيهولادير، فتبلغ نسبة المسلمين من ٩٠ إلى ٩٥ بالمائة.
١٨. بعض الصحف القديمة مثل "بلا" والتي كانت تصدر بالعربية والأمهرية غير موجودة الآن، كما توقفت "سلفية" عن الصدور في عام ٢٠٠٥.
١٩. محمد العمودي، أغنى رجل في إثيوبيا، ينظر إليه أحياناً كمثال للمسلم التجديدي" لكن ليس بالمعنى الروحي أو الديني. ولا شك أن نجاح هذه الشركة السعودية الإثيوبية -يمتلك عدة أشياء بينها فندق شيراتون أديس أبابا، أحد أفخم فنادق الشيراتون في العالم، قد أثار البعث الإسلامي عن طريق تمويل بناء المدارس الإسلامية والمساجد في أماكن عديدة، ولكنه يدعم أيضاً القضايا المسيحية والقضايا الإثيوبية الأخرى عن طريق مؤسسته الخيرية. وله رؤية لعموم إثيوبيا مفترقة متعدد الهويات الدينية، وليس من الغريب إذا علمنا أنه أصلاً من والو.
٢٠. "ذا روبرتر" - صحيفة بالأمهرية ٢٩ ديسمبر ٢٠٠٣.
٢١. العامل الإضافي "التوجه للدين" قد يكون خيبة الأمل المتكررة في السياسة، كما حدث بعد الانتخابات البرلمانية عام ٢٠٠٥، والتي أعقبتها سياسات قمع عنيف وضعف للثقافة الديمقراطية الوليدة.

٢٢. في عامي ٢٠٠٤ و ٢٠٠٥ مثلاً، احتج المسلمون المحليون ضد المسيحيين المتبقيين في مدينة الأبا كما هو منشور على مواقع إلكترونية تابعة لجهات كنسية، قد تجنح إلى المبالغة، غير أن معظم المعلومات المنشورة تم تأكيدها.
٢٣. للردود المنتقدة للوهابية انظر باشا ٢٠٠٤ وكاها وإيرليك ٢٠٠٤.
٢٤. مقابلة، ٨٨ أكتوبر ٢٠٠٤.
٢٥. مقابلة مع سراج محمد، ١٦ أكتوبر ٢٠٠٤.
٢٦. زعم عدد من المستجوبين أن المنظمات غير الحكومية الإسلامية تقدم الاموال عن؟؟ عن المسيحية (بين ٣٠٠ الى ٤٠٠ جنيه إسترليني للشخص).
٢٧. حرب الهويات التي تتم على الكمبيوتر تساهم بقوة في ذلك. وتعمل المواقع الإلكترونية المخصصة للمجموعات العرقية والسياسية والدينية على خلق فضاءات مغلقة، تمجد هذه الهويات، وتستحق الطريقة التي تقدم بها هذه المواقع، ويدعم تكوين الهويات والدراسة. وفي ٢٠٠٦-٢٠٠٧، كان هنالك ١٢ موقعاً على الأقل عن وصول المسلمين الإثيوبيين، تعطي تليلاً واضحاً على توجه عالمي، يقلل من أهمية التاريخ الإثيوبي والثقافة لصالح هوية إسلامية أوسع، ولكنها متزمتة- انظر موقع شبكة مسلمي اثيوبيا في اوربا، والمواقع الأخرى المرتبطة بها، وكلها معادية للمسيحيين واليهود ومتزمتة دينياً.
٢٨. مقابلة مع سكرتير المجلس، ١٣ أكتوبر ٢٠٠٤، أديس أبابا.

الفصل الرابع

المساعدات والامة والسياسة

المنظمات غير الحكومية الاسلامية الدولية في تشاد

مايكا كاج

مقدمة

ظلت المنظمات غير الحكومية الإسلامية الدولية تعمل في أجزاء عديدة من أفريقيا، منذ الثمانينيات من القرن الماضي؛ خاصة بعد التسعينيات، حين اتسعت أنشطتها في كل القارة. وتستطيع هذه المنظمات، بصفتها الدولية، التمدد عبر الحدود الوطنية، وأن تمثل بصفتها الإسلامية أحد مراكز القوى المعتمدة في عالم اليوم. وبالإضافة إلى ذلك، فإن لهذه المنظمات أهمية محلية؛ لأنها تحاول تحسين حياة الناس المادية والروحية من خلال المساعدات الصحية والغذائية والتعليمية، كما تُرشد إلى قواعد السلوك القويم وإلى الإحساس بالانتماء "للأمة"؛ أي إجماع المسلمين في العالم. ونسبة لهذه الخصائص والدعم الدولي والنشاط المحلي، تكتسب هذه المنظمات أحياناً كثيرة دوراً سياسياً على النطاق المحلي.

ونظراً لما ذكر، فمن المدهش أن دور المنظمات غير الحكومية الإسلامية الدولية لم يحظ إلا باهتمام أكاديمي محدود. وركزت الدراسات الخاصة بالتدخلات الدولية في أفريقيا، بصفة رئيسة، على الأشكال الغربية للتدخل،

وأغفلت النفوذ الإسلامي الدولي في أفريقيا جنوب الصحراء (انظر مثلاً كالا هي وكازيمير ولاثام ٢٠٠١). كذلك أهمل الباحثون المختصون بالإسلام في أفريقيا هذه الظاهرة، وليس من الواضح إن كان ذلك بسبب تركيزهم على دراسة الأشكال والممارسات الإسلامية المحلية، مقارنة بما يسمونه بالتقاليد الإسلامية "الأصيلة"؛ مما صرفهم عن دراسة التأثير الخارجي القادم من البلدان العربية، أم أن هذه المنظمات تعتبر نابعة أكثر من مفاهيم غربية أو اقتصادية، وليست ذات صلة بدراسة الإسلام.. غير أن هناك ما يُشير إلى أن الوضع أخذ في التحسن؛ فقد صدرت دراستان مثيرتان للاهتمام عن المنظمات غير الحكومية الإسلامية، هي "الجهاد الإنساني" لعبد الرحمن غندور (٢٠٠٢)، و "الهلال الخبز" لجوناثان بنثال وجيروم بيبون - جوردان (٢٠٠٣).

وعلى الرغم من أن الدراستين تختلفان في الأسلوب والتناول، فإن حججهما تتشابه إلى حد كبير، إذ تؤكد كلتا الدراستين أن المنظمات غير الحكومية الإسلامية، منذ نشأتها في نهاية السبعينيات من القرن الماضي وبداية الثمانينيات، استندت على فهم للتضامن الإسلامي، يتكوّن من ثلاثة عوامل: الإغاثة، بمعنى تخفيف آلام البشر، والدعوة للدين الإسلامي، والجهاد (بمعنى الدعم المسلح لقضايا المسلمين). وتشير الدراستان إلى أنه في ظروف مختلفة - كما في أفغانستان والبوسنة - نجد أن العوامل الثلاثة متوافرة في أنشطة المنظمات غير الحكومية الإسلامية، كما تشير أيضاً إلى أنه بمرور الزمن، تطورت هذه المنظمات نحو "الحرفية" (بنثال وبيبون - جواردين ٢٠٠٣)، وتطور بعضها أكثر نحو العمل الإنساني، بينما نحا البعض الآخر نحو النشاط السياسي (غندور ٢٠٠٢، وانظر أيضاً صالح ٢٠٠٤). ومع أن هذين الكتابين يحتويان تفهماً عميقاً لنشأة وأفكار واستراتيجيات العمل للمنظمات غير الحكومية الإسلامية عموماً، انصبّ تركيزهما على الشرق الأوسط، وبؤر النزاع المعروفة؛ حيث تدور الحروب بين المسلمين وغير المسلمين، مثل: أفغانستان والبوسنة، والصومال في أفريقيا.

ولسوء الطالع، لم تحظ بقية أفريقيا إلا بنظرة عابرة، وهذا أمر يؤسف له لأن أفريقيا - منذ بداية عام ١٩٨٤ - سُميت "دار الإسلام" بواسطة رابطة العالم

الإسلامي، أثناء اجتماعها السنوي (المعهد البابوي للدراسات العربية).^(١) وقد جاءت أنشطة المنظمات غير الحكومية الإسلامية؛ محاولة لتحقيق هذا المسمى، أساساً من خلال الإغاثة والدعوة، ولم يحظ الدعم المسلح بالأهمية نفسها؛ لأن الجوانب السياسية وأثر أنشطة هذه المنظمات جاءت في شكل موارد غير مباشر.

وقد كان هذا السياق الأخير هو المجال، الذي تناولت فيه التقارير الصحفية والمجادلات العامة المنظمات غير الحكومية الإسلامية الدولية. وفي اللغة الجديدة، التي أفرزتها الحرب على الإرهاب، صُورت هذه المنظمات على أساس أنها تجسيد للشّر، وتمثّل في "الأخر" الأصولي، وحين ينصب الاهتمام على عملها كمنظمات إغاثة غير حكومية، تُتهم بأنها تقليد محض للمنظمات غير الحكومية الغربية - وحتى ذلك تفعله بدوافع غير حميدة. وتعارض البيانات الواردة في هذا الفصل هذه الصور النمطية، وسأحاول أن أبين أنه من التبسيط المخل للحقيقة اعتبار المنظمات غير الحكومية الإسلامية المَحْرُض الرئيسي للإسلام الأصولي، في تشاد وفي غيرها من البلدان الأفريقية. كذلك، لا يمكن قبول صورتها كمنظمات أصولية العقيدة، يصعب التعامل معها وهي صورة تتناقض مع طريقة عملها على الأرض. وأخيراً سأوضح، أن أخذ مفهوم الأعمال الخيرية في الإسلام مأخذ الجد، لا يمكن تصويره كمجرد تقليد للمنظمات غير الحكومية الغربية.

تشاد: بلد فقير على مفترق طرق مناطق

النفوذ العربية والغربية

يبلغ متوسط العمر المتوقع في تشاد نحو خمسة وأربعين سنة، وتبلغ نسبة الأمية ٤٥,٨ بالمائة، كما يبلغ نصيب الفرد من الناتج الإجمالي الرسمي ١,٠٠٢ دولاراً أمريكياً، مما يجعل تشاد البلد الحادي عشر في قائمة أقل البلدان صلاحية للعيش (برنامج الأمم المتحدة الإنمائي ٢٠٠٤). وقد تزامنت الحرب الأهلية الشرسة التي نكبت البلاد في السبعينيات والثمانينيات، من القرن الماضي، مع

موجات الجفاف المتعاقبة، وما زال أسلوب إدارة موارد الدولة العشائري يسهم في عدم الاستقرار السياسي، بينما لازالت الهشاشة البيئية تهدد بقاء كثيرين من سكان تشاد، يضاف إلى ذلك تدفقات اللاجئين من أفريقيا الوسطى والسودان، التي تضع على البلاد عبئاً إضافياً. وقد كان لبداية إنتاج البترول بالقرب من دوبا، في جنوب تشاد، بواسطة مجموعة شركات أمريكية وماليزية بإشراف البنك الدولي، أثر واضح في رفع سقف التوقعات والمطالب لدى الشعب التشادي، كما زادت من حدة النزاع على السيطرة على عائدات البترول (بنافلا ٢٠٠٠؛ وجوير ٢٠٠٢؛ وإليس ٢٠٠٣). وقد أصبحت تشاد جزءاً مهماً من حرب الولايات المتحدة "على الإرهاب"؛ خاصة بعد مبادرة "كل السهل" الأمريكية، وهي برنامج لقيادة القوات الأمريكية في أوروبا، يهدف إلى تدريب بلدان السهل الأفريقي وتزويدها بالمعدات في حربها، التي بدأت عام ٢٠٠٣ ضد العناصر المرتبطة بالقاعدة، وتشاد أحد أربعة بلدان يُركز عليها هذا البرنامج، بجانب: مالي والنيجر وموريتانيا (إليس ٢٠٠٤).

ظلت تشاد لأمد طويل منطقة عبور بين المناطق المسلمة والمناطق "الوثنية" والمسيحية، فقد تمت أسلمة الشمال تدريجياً، خلال القرون السبعة الماضية عن طرق متعددة، منها: التجارة العابرة للحدود، والهجرات العربية من الشرق منذ القرن الرابع عشر، في حين دخل المبشرون المسيحيون إلى تشاد، ثم أفريقيا الوسطى والكاميرون، في ثلاثينيات القرن الماضي.

وفي التاريخ القريب، أصبح للدين دور مهم في الصراع حول السلطة، من جانب العشائر الشمالية والجنوبية، على حد سواء. وعند الاستقلال في عام ١٩٦٠، أصبح أحد الجنوبيين أول رئيس للجمهورية، واحتل الجنوبيون معظم الوظائف العليا في الدولة، وتلقى هؤلاء تعليمهم في المدارس الفرنسية، التي قاطعتها أغلبية المسلمين. وقد ساعد على هذه الهيمنة الجنوبية أن فرنسا ركزت على تنمية الجنوب (تشاد المقيّدة). وقد أدى هذا الوضع، والموقف السلبي العلني للرئيس وأعوانه إلى زيادة التوتر في العلاقة بين المسلمين والجماعات الحاكمة. وبعد فترة طويلة من حرب العصابات والحرب الأهلية، استطاع الشماليون انتزاع السلطة في الثمانينيات (رغم أنهم لم يكونوا جبهة واحدة متماسكة). وقد

أحس الجنوبيون تحت رئاسة حسين هبري، أول رئيس مسلم، أن الشماليين احتلوا مناطقهم تدريجياً؛ إذ لم يقتصر الأمر على تعيين إداريين شماليين لهم، بل جاءت أعداد كبيرة من التجار والرعاة المسلمين، هرباً من موجات الجفاف في الشمال. وقد أصبح التوتر بين رعاة الأبقار الشماليين والمزارعين الجنوبيين المتحدثين (بالسارا) من أخطر المشكلات (أرديتي ٢٠٠٣) التي يعمقها الدين في الجنوب. غير أن الوضع لم يكن جامداً، ففي مدينة جنوبية مثل "سار" أصبح التجار المسلمون الناجحون قوة يحتذيها شباب قبيلة "السارا"، وقد ينتهي الأمر باعتناقهم الإسلام. ورغم غياب البيانات الموثقة، يميل معظم الكتاب إلى أن الإسلام في صعود مستمر في جنوب تشاد (ماجنان ١٩٩٢، وماجرين ٢٠٠١).

سقط نظام هبري في عام ١٩٩٠؛ لأن فرنسا (والتي لها نفوذ اقتصادي وسياسي وعسكري كبير في تشاد حتى الآن) قررت أن تسحب دعمها له، وخلفه في السلطة إدريس دبي، أحد معاونيه السابقين. ومع أن التحول الديمقراطي كان قد بدأ في تشاد، فإن المجموعة التي استولت على السلطة سخرت موارد الدولة لصالحها، وبالتالي تواصل النزاع بين الشمال المسلم والجنوب المسيحي. وقد هيمن هذا الخلاف الثنائي بين الإسلام / الشمال والمسيحية / الجنوب على أي رؤية أخرى للفاعلات الدينية والاجتماعية والسياسية؛ مما يجعل من العسير (ومن غير المرغوب فيه سياسياً أيضاً) رؤية أي تنوع أو تباين، داخل هذين "المعسكرين". كما أثار استغلال حقول النفط في الجنوب، الذي بدأ في عام ٢٠٠٤، النزعات الانفصالية وسط الجنوبيين، وإن كان قد زاد في الوقت نفسه من إصرار المسيطرين على السلطة على كبح جماح هذه النزعات، ومن ثمّ زيادة القمع والعنف.

ورغم أن الاحتياطات التي يتوقع وجودها من النفط اجتذبت اهتمام العالم الغربي، إلا أن تشاد كثفت روابطها بالبلدان العربية، منذ الثمانينيات من القرن الماضي، وهذا التوجه الجديد نحو العالم العربي له وجهان: اقتصادي، وديني/ثقافي؛ إذ ازدادت واردات تشاد من دول الخليج، بينما زادت استثمارات الدول العربية في سوق العقارات والمنشآت العامة والصناعات (بنافلا ٢٠٠٠). ويعتبر السودان لاعباً قديماً على الساحة التشادية، غير أن نفوذه في تشاد يستند إلى تحالفه مع إدريس دبي (الذي وصل إلى السلطة بمساعدة السودان).

شرك (فج) المساعدة (المعونة) والآمة

يوضح الجدول التالي صورة عامة للمنظمات غير الحكومية الإسلامية الدولية، التي تعمل في تشاد في عام ٢٠٠٤، وعددها إحدى عشرة منظمة من بين إثنين وأربعين منظمة، تعمل في تشاد حالياً^(٢)، بينها واحدة ليبية، وثلاث منظمات سودانية وواحدة كويتية، وست منظمات سعودية.

المنظمة	الدولة	المنظمة	الدولة
الدعوة الإسلامية	السودان	البنية التحتية، مساعدة الأيتام، العون الإنساني	1985
الوكالة الإسلامية الأفريقية للإغاثة	السودان	المساعدات الطارئة، وحفر الآبار، ومساعدة الأيتام	1985
هيئة مسلمي أفريقيا	الكويت	التعليم، وبناء المساجد، مساعدة الأيتام	1985
المنظمة الإسلامية الدولية للإغاثة	السعودية	بناء المساجد، التعليم، مساعدة الأيتام	1986
جمعية الشباب المسلم العالمية	السعودية	التعليم والإغاثة	1990
المنتدى الإسلامي	المملكة المتحدة السعودية	بناء المساجد، وحفر الآبار، التعليم والإغاثة	1997
جمعية الدعوة الإسلامية العالمية	ليبيا	التعليم، بناء المساجد، بناء وإدارة المستشفيات	1998
لجنة الأمير سلطان بن عبد العزيز للإغاثة	السعودية	الإغاثة، القوافل الطبية	2000
مؤسسة مكة المكرمة	السعودية	التعليم، مساعدة الأيتام، بناء المساجد	2002
الحرمين	السعودية	الإغاثة، بناء المساجد، حفر الآبار، والتعليم	2002
مؤسسة البر الخيرية العالمية	السودان	الصحة، الخدمات الاجتماعية، التعليم والإغاثة	2002

يوضح الجدول أيضاً أن المنظمات الإسلامية غير الحكومية قدمت إلى تشاد في دفعتين: الأولى في منتصف الثمانينيات مع موجات الجفاف المدمرة، ووصول حسين هبري للسلطة. وشهدت نهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات مولد أولى المنظمات غير الحكومية الإسلامية الدولية، مع بداية الحرب في أفغانستان، ويسر تمويلها الازدهار النفطي في البلدان العربية (غندور ٢٠٠٢). وفي الأعوام التالية، بدأت هذه المنظمات العمل، في أجزاء أخرى، من آسيا وفي أفريقيا. وقد بدأت الوكالة الإسلامية الدولية للإغاثة، إحدى أولى المنظمات السعودية غير الحكومية (أسستها الحكومة السعودية في عام ١٩٧٨)، عملها في أفريقيا في بداية الثمانينيات، بينما يرجع وصول منظمة الدعوة الإسلامية السودانية، والوكالة الأفريقية الإسلامية للإغاثة إلى تشاد، للسياسة الخارجية السودانية، التي كانت تهدف إلى نشر الثقافة العربية الإسلامية في أفريقيا (جراندين ١٩٩٣). ولم تكن منظمة الدعوة آنذاك أداة سودانية فحسب، بل كان تمويلها يأتي - إلى حد كبير - من معمر القذافي، وتتلقى مبالغ متزايدة من السعوديين، الذين كانوا يخشون أن يستخدم القذافي المنظمة لزيادة نفوذ ليبيا في تشاد، وحاولوا لذلك أن يقهروا ليبيا مالياً (بنثال وبيليون-جوردان ٢٠٠٣، ١٥).

أما الموجة الثانية فقد بدأت في نهاية التسعينيات. ففي عام ١٩٩٣ أطلق مؤتمر وطني عقد، في تشاد، البداية الرسمية للتحوّل الديمقراطي وإحلال السلام. مما قاد إلى استفتاء وانتخابات دستورية في عام ١٩٩٦-١٩٩٧^(٣). وفي إطار هذه البداية الجديدة، بدأت بعض الشخصيات القيادية اتصالات بدول الخليج؛ لاجتذاب المنظمات غير الحكومية الإسلامية، وعقدوا الاجتماعات والمؤتمرات التي تم فيها الحديث عن فقر تشاد، واحتياجها للدعم المادي والاجتماعي والثقافي، وأن "المنظمات المسيحية لا تنتظر عادة الدعوة للقدوم إلى تشاد، فلماذا تنتظرون أنتم مثل هذه الدعوة؟"^(٤). وكانت المملكة العربية السعودية قد شهدت، في أواخر التسعينيات، زيادة في عدد المنظمات غير الحكومية الجديدة، المستقلة عن المملكة السعودية (وإن كان يديرها في معظم الأحيان أعضاء من الصفوة السعودية). وقد بحثت هذه المنظمات عن قنوات لإنفاق مواردها؛ لذلك رحبت بالدعوة التشادية، بينما لم تصل جمعية الدعوة الإسلامية الليبية إلى تشاد، إلا بعد تسوية نزاع أوزو، وزيارة القذافي التاريخية للمصالحة إلى إنجمينا في عام ١٩٩٨ (حداد ٢٠٠٠).

المساعدات المادية

تركز المنظمات غير الحكومية أساسًا على تقديم العون الملموس كبناء المساجد وحفر الآبار، ومساعدة الأيتام، وتقديم خدمات الرعاية الصحية والتعليم. وعادة ما يصحب بناء المساجد حفر للآبار؛ لاحتياج المصلين لماء الوضوء قبل الصلاة، كما أن مساعدة الأيتام عمل يقع في صميم اهتمامات معظم المنظمات، من خلال تمويل الملاجئ (كما تفعل الهيئة الإسلامية للإغاثة). ورعاية الأيتام عمل متجذر في الإسلام؛ إذ إن النبي محمد صلى الله عليه وسلم نفسه كان يتيمًا، وتبرز أحاديث نبوية عديدة فضل رعاية الأيتام.

أما في مجال الرعاية الصحية، فإن عددًا من المنظمات غير الحكومية تشرف على مراكز صحية صغيرة في المدن، مثل: إنجمينا وأبشي وسار، كما تنظم الكثير من هذه المنظمات (بما في ذلك لجنة الأمير سلطان وهيئة مسلمي أفريقيا والمنتدى الإسلامي) قوافل صحية، تتكون من عدة أطباء وممرضات، وتتجول في أنحاء البلاد لتقديم خدماتها، وتخلق مثل هذه القوافل سمعة طيبة لرعائها.

وفي مجال التعليم، شيدت المنظمات الإسلامية غير الحكومية المدارس (النظامية والقرآنية)، وتكفلت بتسييرها، كما قامت بدفع رواتب معلمي المدارس القائمة. وقد قامت هيئة مسلمي أفريقيا، مثلاً، بمقابلة تكلفة إنشاء إحدى عشرة مدرسة نظامية بها نحو ٢٧٦٤ تلميذًا، وتدفع رواتب ٢٨ مدرسًا، بالإضافة إلى بناء سبع مدارس قرآنية، بها ٤٥٠ طالبًا (هيئة مسلمي أفريقيا، ٢٠٠٢). كذلك تمويل منظمة الدعوة الإسلامية المدارس في سار وأبشي لما مجموعه ٦٠٠ تلميذ، ومدرسة في إنجمينا بها ١٠٠٠ تلميذ. وتمول جمعية الدعوة الإسلامية العالمية الليبية مدرسة ثانوية بمكتبها في إنجمينا إلى جانب مشاريع تعليمية أخرى. وتعتبر كل هذه المنظمات أن دراسة اللغة العربية، والتدريس بها، أمرًا بالغ الأهمية، واللغة العربية بالنسبة لها تمثل نمط حياة وروية، تستلهم الإسلام والثقافة العربية، وهي قيم همّشها التعليم النظامي التشادي من وجهة نظرهم.

وتركز المنظمات، مثل: هيئة مسلمي أفريقيا، وجمعية الدعوة الإسلامية العالمية أنشطتها بصفة خاصة على التعليم، بينما تتعدد أنشطة الوكالة الإسلامية الأفريقية للإغاثة والحرمين. أما البر فهي أكثر المنظمات تخصصاً، في تشاد، فهي تركز بصفة واضحة على الرعاية الصحية، وأنشطتها الأخرى مرتبطة بهذا التركيز الأساسي، وتشمل: الخدمات الصحية والتوعية الصحية والإغاثة. وتستثمر بعض المنظمات (مثل: مكة المكرمة، وهيئة مسلمي أفريقيا، والمنتدى) بصفة أساسية في بناء مراكز إسلامية كبيرة، تحوى على مسجد ومدرسة وملجأ للأيتام، ومركز للتدريب المهني، ومركز للمرأة... إلخ، وكلها خدمات متكاملة، بينما تمول المنظمات الأخرى مثل الوكالة الإسلامية الأفريقية للإغاثة مشاريع صغيرة متفرقة.

وعموماً، تعطي هذه المنظمات كل أرجاء تشاد، ما عدا أقصى الشمال، والذي يحظر ارتياده على الأجانب؛ نسبة لوجود متمردين. ويبدو أن هناك نوعاً من تقسيم المهام بين هذه المنظمات، ففي الجنوب، مثلاً تعمل هيئة مسلمي أفريقيا في منطقة موننو، في حين يعمل المنتدى في منطقة سار، أما "الحرمين" فإنها تعمل بصفة أساسية في وسط تشاد (جويرا).

الأنشطة التبشيرية

نظراً لأن المنظمات غير الحكومية الإسلامية - وليس مجرد المنظمات غير الحكومية - هي التي يديرها مسلمون، والتي كانت موضع هذه الدراسة لها أيضاً مهام تبشيرية، فإنها في خاتمة المطاف معنية بنشر الإسلام، سواء بإدخال أتباع جدد في الإسلام (الأسلمة). أو تعميق معرفة المسلمين الحاليين بدينهم، وتحسين ممارساتهم لشعائره (إعادة الأسلمة). ويتضح هذا الوجه الدعوي بجلاء في أعمال هذه المنظمات في حقل التعليم الديني والترويج للإسلام (ودعم معلمي القرآن، وتوزيع مواد تعليمية... إلخ)، كما ينتظم - في حقيقة الأمر - كافة أنشطتها الأخرى. وتورد مؤسسة "الحرمين" في موقعها الإلكتروني، مثلاً، أنه ضمن أهم أهدافها، "الاستعداد لتقديم العون للمسلمين، ضحايا الكوارث والمصائب، ومساعدتهم بالمواد اللازمة لهم؛ لتثبيت الإيمان في قلوبهم، وغرس المعرفة في صدورهم بإذن الله تعالى".

وتوجّه أنشطة التبشير للمسلمين، الذين ترى المنظمة أن معرفتهم بالإسلام محدودة في جنوب تشاد، وهو في الغالب مسيحي أو وثني. كما أنها موجهة أساساً لغير المسلمين، وقد أقامت المنظمات، مثل: مؤسسة مكة المكرمة، وهيئة مسلمي أفريقيا، والمنتدى الإسلامي مراكز للمؤلفة قلوبهم، ويرسل رجال الدعوة إلى القرى؛ لإحضار من يبدي الرغبة في دخول الإسلام إلى هذه المراكز، حيث يمضون فيها مدة تتراوح من شهر إلى تسعة أشهر للدراسة، ويتكفل المركز بإطعامهم وإقامتهم، ثم يعودون إلى قراهم لنشر الدعوة. وهناك استراتيجية أخرى للأسلمة، وهي الاهتمام بمراكز السلطة مثل رؤساء المناطق (كانتون)، على أساس أن أسلمة هؤلاء تقود إلى أسلمة أسرهم ومواطنيهم. وقد يعطى مثل هؤلاء القادة في بعض الأحيان الهدايا أو المال، أو تذكرة سفر إلى مكة، أو مشروع للمنطقة. وقد أخذت هيئة مسلمي أفريقيا، رئيس منطقة دنيا إلى مكة، ثم إلى الكويت؛ حيث قابل أميرها وحصل منه على مركز، به مسجد ومدرسة وعبادة صغيرة لمنطقته. ويشمل التقرير السنوي للهيئة لعام ٢٠٠١ تكلفة حج سبعة أشخاص إلى مكة (هيئة مسلمي أفريقيا، ٢٠٠٢).

غير أنه من المهم الإشارة إلى أن الأسلمة عملية معقدة، لا يمكن نسبتها إلى جهود منظمة واحدة. وإذا نظرنا في وضع قرية في جنوب تشاد؛ حيث أخبرت بأن رئيس القرية قد اعتنق الإسلام مؤخراً، هو وعدد كبير من سكان القرية. بدا لي عندما زرت القرية أن ما حدث لم يكن بغتة، بل كان نتاجاً لعملية مركبة، أسهم فيها التجار المسلمون القادمون من الشمال، والذين أقاموا بالقرية لسنوات خلت، ورئيس قرية مجاورة أمضى بعض الوقت في نيجيريا، حيث اعتنق الإسلام، قبل أن يعود إلى قريته، وجهود الدعاة في المسجد الكبير بمونزو، وجهود المبشرين من هيئة مسلمي أفريقيا، والتي دفعت عدداً من الأشخاص إلى اعتناق الإسلام في السنوات الماضية. ومن المهم كذلك ارتباط صورة الإسلام في أذهان الناس بالسلطة؛ ذلك أن معظم كبار الإداريين المحليين وضباط الجيش كانوا من المسلمين.

وحين سألت المتخصصين في الدين، والعاملين بالمنظمات غير الحكومية، عما إذا كان هناك اختلاف بين المنظمات العديدة، اتفقوا على أن رسالة كل هذه

المنظمات متشابهة، وبدا هذا التوافق أيضًا في أن المنظمات السعودية والكويتية والسودانية تستخدم الأدوات التعليمية والترويجية لبعضها البعض؛ فالكتيب الذي صدر من هيئة الشباب المسلم العالمية يمكن أن نجده في مراكز هيئة مسلمي أفريقيا، وكتيبات الهيئة، يستخدمها مركز للمؤلفة قلوبهم، تديره مؤسسة مكة المكرمة. ويبدو أن المنظمة الليبية تعمل في معزل عن بقية هذه المنظمات، وهو أمر متوقع؛ لأن القذافي يزعم أن إسلامه المتأثر بنهجه "الاشتراكي" يختلف عن الفكر الوهابي التجديدي للمنظمات الإسلامية الأخرى (ماتس ١٩٩٣). ويمكننا القول بأن الفكر الإسلامي الذي تروج له الدولة السودانية، والمتأثر بفكر الإخوان المسلمين (بنافلا ٢٠٠٠؛ وغندور ٢٠٠٢) يختلف عن الفكر السائد في السعودية، ولكن مادامت منظمة الدعوة الإسلامية تتلقى الدعم من بلدان الخليج، فإن توجهها لا يختلف كثيرًا عن توجه المنظمات السعودية، كما أن المنظمات العربية الأخرى تعتبرها جزءًا من مجتمع المنظمات غير الحكومية، ويتبادل مديريها الزيارات مع رصفائه.

وعلى الصعيد النظري، يتعارض التوجه الوهابي للمنظمات غير الحكومية العربية عن التوجه التيجاني الصوفي، السائد في تشاد. ويعتبر المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، أعلى سلطة إسلامية في تشاد، ويسيطر عليه أتباع الطريقة التيجانية. فهو ينظر، من ناحية، في توجس إلى هؤلاء اللاعبين الجدد في الميدان، ويتعاون - من ناحية أخرى - مع هذه المنظمات الإسلامية في بناء وتسيير المساجد^(٦) أما مديرو هذه المنظمات، فهم على استعداد للتعاون مع المجلس. وفي الواقع، تتسم علاقة المجلس بالمنظمات بنوع من البراجماتية، أكبر قدرًا؛ مما يتوقع علمًا بمواقفهما الأيديولوجية المتباينة^(٧).

ويعتمد مدى إبراز الجانب الإنساني أو الدعوي ليس فقط على المنظمات، بل أيضًا على الجمهور والظروف السائدة. وبالنسبة لباحثين غربيين من أمثالي، ربما تميل المنظمات غير الحكومية إلى إبراز الجانب الإنساني في عملها^(٨)، بينما يبرز الجانب الإسلامي التبشيري أكثر، حين تخاطب مموليها في المملكة العربية السعودية. وينطبق الوضع نفسه على المحافل التي تشارك فيها؛ إذ يشارك عدد من هذه المنظمات، مثل: هيئة الإغاثة الإسلامية، وهيئة الشباب المسلم العالمية، وهيئة

مسلم في أفريقيا، في الملتقيات الإنسانية (مثل: تجمع المنظمات غير الحكومية بالأمم المتحدة، واليونسيف)، وفي المحافل الإسلامية (مثل رابطة العالم الإسلامي).

أما المنظمة السودانية، فلها طريقة فريدة في التعامل مع هذه الهوية المزدوجة؛ فقد تكونت منظمة الدعوة الإسلامية في عام ١٩٨٠، وظلت تعمل في الجانب الدعوي التبشيري، ولكنها أسست الوكالة الإسلامية الأفريقية للإغاثة كفرعها المختص بالإنسانيات. وقد أصبحت الوكالة لاحقاً منظمة مستقلة بذاتها لأسباب مختلفة (انظر بيليون-چوردان ١٩٩٧). وتوزيع الأعباء هذا بين اليوم؛ فمنظمة الدعوة الإسلامية مازالت تحافظ على توجهها "الإسلامي"، في حين تقدم الوكالة نفسها كمنظمة إنسانية بحتة، وتحاول الحصول على الموارد من مصادر غير إسلامية (ولا يحتوي اسمها على إشارة للإسلام).

كيف تمول هذه الأنشطة؟

لم تكن كل المنظمات ترغب في تبادل تفاصيل ميزانياتها معي، ونستطيع - رغم ذلك - في ضوء ما يتوافر من بيانات أن نخلص إلى أن ميزانيات المنظمات غير الحكومية، التي تمت دراستها، تتراوح بين ٣٠,٠٠٠ إلى ١,١٢٥,٠٠٠ دولار أمريكي في العام. وتتلقى هذه المنظمات تمويلاً من مصادر شتى. وفي الحد الأقصى، يتوجب على الوكالة الإسلامية الأفريقية للإغاثة أن تبحث عن التمويل لكل مشروع جديد، تبدأه؛ مما يجعل عملها من الصعوبة بمكان. وفي المقابل، تتلقى اللجنة الخاصة للأمير سلطان بن عبد العزيز للإغاثة تمويلها كاملاً من الأمير نفسه؛ مما يضمن لها توافر الموارد على نحو دائم. ولكن معظم هذه المنظمات تعتمد على مصادر متنوعة للتمويل؛ فجمعية الشباب المسلم، مثلاً، تتلقى نصف تمويلها من الحكومة السعودية، وتتلقى النصف الآخر من هبات شخصية ومؤسسية. أما هيئة مسلمي أفريقيا، فتعتمد على التمويل من الأفراد والمؤسسات (خاصة ورسمية)، وعلى ريع استثماراتها. وتمويل منظمة البر هو الأكثر تنوعاً، فهي تتلقى المنح الحكومية والخاصة ومساهمات أعضائها واستثماراتها في حقل الرعاية الصحية، وكذلك من مدارسها وشركاتها الخاصة، ولها مكاتب تجمع التبرعات في سويسرا وهولندا والمملكة المتحدة. ومن الملفت

للافتباه أنها أسست مراكز طبية متخصصة للموسرين في اليمن والسودان، تمويل من أرباحها مراكز صحية مجتمعية في المناطق الفقيرة، كتشاد مثلاً.^(٩)

ويرتكز تمويل المنظمات غير الحكومية أساساً على مفهوم التضامن والتكافل الإسلامي، الذي تطرقنا إليه في المقدمة. ويتمثل الجانب المالي لهذا التضامن والتكافل في "الزكاة" و "الصدقة"؛ والزكاة هي تصدق إجباري وواجب ديني^(١٠)، بينما الصدقة مساهمة طوعية. والزكاة هي نوع من "العبادة المالية" وتمثل وجهاً للتضامن الاجتماعي وتؤكد الالتزام الديني (بنثال وبييون -جوردا ٢٠٠٣، ٢٦).

ويحدد القرآن مصارف الزكاة التي هي أولاً للفقراء والمساكين، ثم أولي القربى، والمؤلفة قلوبهم، والغارمين، وأبناء السبيل، والمجاهدين في سبيل الله (انظر أيضاً بنثال وبيليون -جوردا ٢٠٣، ١٠). وتُخرج الزكاة تقليدياً لمساعدة المحتاجين في مجتمع المُرَكِّي (المحلي أو القطري)، غير أن ذلك المعنى اتسع تدريجياً ليصبح "المجتمع" هو "الأمة" الإسلامية بأكملها. وقد ترسخ هذا الفهم، عندما بدأ المسلمون في البلدان الغنية - كالسعودية والمملكة المتحدة - يحسون أن الفقر الحقيقي لا يوجد في مجتمعاتهم، أو أنه يوجد بطريقة محدودة، في وقت كانت فيه وسائل الإعلام تكشف الفقر والكوارث في أنحاء متفرقة في العالم. ويدور الجدل أحياناً ما إذا كانت الزكاة مقتصرة على فقراء المسلمين فقط، أم للفقراء من غير المسلمين أيضاً. ولكن إذا اتسع مفهوم الزكاة ليشمل ليس المسلمين فحسب، بل أيضاً أولئك، الذين يمكن أن يعتنقوا الإسلام (المؤلفة قلوبهم)؛ إذ إن مساعدة غير المسلمين تصبح أمراً وارداً ومحبباً. وهذا يعني أن "الدعوة" تظل مكوناً مهماً في استراتيجيات المنظمات الإسلامية غير الحكومية.

المساعدات و"الأمة" والسياسة

إن العون و"الأمة"، أي الجانب الإنساني والواجب الديني، صنوان يكونان جزءاً من هوية منظمات الإغاثة الإسلامية الدولية. ومفهوم العون متجذر في فكرة التكافل الإسلامي، ولكنه أيضاً يقرب (مزيداً) من الناس إلى خالقهم - بتلقى العون وتقديمه. أما "الأمة"، فهي مفهوم أخلاقي في المقام الأول، يُعرف

مجموعة الناس الذين يطيعون الله، هذا بالإضافة إلى أن لها معنى مكانياً لأن هنالك فرقاً بين "دار الإسلام" التي تشير إلى بلدان المسلمين و"دار الحرب" وهي البلاد التي لا يسود فيها الإسلام، وبين هذين المفهومين توجد منطقة تدعى "دار الصلح" وهي البلدان غير المسلمة التي لا تعادي الإسلام، وحيث يمكن "للامة" أن تتوسع، وتقع "دار الصلح" عادة في أفريقيا (غندور ٢٠٠٢). ومن ناحية عامة، يُعتقد أن من واجب المسلم المساهمة في توسيع رقعة "الامة"، ويتبع من ذلك أن هذا التوسع قد يُفسر على أساس "أخلاقي" أو "طبيعي".. وكما في حالات التوسع، فإن هنالك عواقب سياسية؛ إذ يعني ذلك التنافس على الإنسان، وعلى الأرض.

وفي تشاد، يبدو أن المنظمات الإسلامية تعتبر المنظمات المسيحية منافسها الرئيسي، فهي - كما يعتقد المسلمون - التي تحاول إبعاد الناس عن الإسلام، وتستخدم وسائل شرسة للتبشير لاكتساب الأتباع. ومن المنظور الدولي، يعتبر مديرو المنظمات غير الحكومية الإسلامية الأمريكيين، والرئيس بوش تحديداً وبشكل أكثر دقة - عدوهم الألد؛ فالأفكار والسياسات الأمريكية هي التي وصمت الإسلام عموماً، والمنظمات الإسلامية على وجه الخصوص، بالإرهاب وهي التي تعرقل أعمالها.. كل ذلك على خلفية الصراع الإسرائيلي-الفلسطيني، الذي تلعب فيه الولايات المتحدة دوراً بارزاً، وغزو العراق. ومن الملاحظ أن مديري المنظمات لم يشيروا إلى الولايات المتحدة في إطار استغلال النفط (كما توقعت قبل بداية بحثي)؛ ربما لأن التنافس على النفط اعتبر منافسة بين الأمريكيين والفرنسيين، أكثر منه محاولة لزيادة الهيمنة الأمريكية على حساب نفوذ العرب والمسلمين.

وسأحاول فيما يلي أن أسهب في شرح هذين المجالين للعداوة والتنافس. وعلى الصعيد الوطني، سأركز على التنافس بين المنظمات غير الحكومية الإسلامية والمسيحية (وسنرى أن المنظمات المسيحية، هي الأخرى، لها الأفكار نفسها والتحامل نفسه على المنظمات الإسلامية). وعلى الصعيد العالمي، سأركز

على الاتهامات الأمريكية بأن المنظمات غير الحكومية الإسلامية تدعم الإرهاب.

الإسلام السياسي في مواجهة المنظمات غير الحكومية المسيحية

يمثل الجنوب التشادي - أكثر من أي جزء آخر من البلاد - مسرحاً للتنافس بين المنظمات غير الحكومية الإسلامية والمسيحية. وقد كانت المنطقة فيما مضى "وثنية" ومسيحية في غالبيتها، غير أن النفوذ المسلم تصاعد منذ الثمانينيات؛ بفضل هجرة التجار وأصحاب المواشي من الأجزاء الشمالية إلى تشاد؛ هرباً من الجفاف والحرب، ولأن الشماليين سيطروا تدريجياً على الوظائف في الإدارة والجيش، حين آلت السلطة إليهم. ويذكر جبرود ماجرن، في دراسته المتعمقة عن التغيرات في جنوب تشاد في العقود الأخيرة، أن المنافسة بين المنظمات غير الحكومية الإسلامية والمسيحية لم تأخذ الشكل العدائي العنيف، الذي اتخذته في السودان.. ولكنه رغم ذلك يتسم بالحدة؛ نتيجة لازدياد عدد المسلمين في الجنوب، وتأثير الحركات التي تنادي باتباع ممارسات إسلامية أكثر التزاماً (٣٤٤، ٢٠٠١). وأود هنا أن أشدد على حقيقة أن تسييس الدين من جانب السياسيين الشماليين والجنوبيين، على حد سواء، قد أسهم في زيادة التوتر.

والمنظمات غير الحكومية الإسلامية والمسيحية، هي جهات فاعلة في الميدان، تشعر عموماً بأنها تدافع عن قضية، ويتهم كل طرف الآخر بأنه يستخدم العون لاكتساب أتباع جدد لدينه (بنثال وبيليون-چوردان ٢٠٠٣)، كما يتهم كل طرف الآخر بأن له أهدافاً سياسية خفية، أو أنه أداة في يد دول أو تكتلات دولية. وعلى سبيل المثال، اتهم أحد مديري المنظمات الإسلامية "وورلد فيشن" المنظمة المسيحية، بأن لها نشاطاً سياسياً في مدينة، تعمل فيها المنظمتان. كذلك وصف أحد موظفي منظمة أمريكية بروتستانتية المنظمات الإسلامية الدولية بأنها أدوات في مخطط كبير للحكومة السعودية؛ لأن تشاد بلد استراتيجي، غير أن المنظمات المسيحية (والمسيحيين في تشاد عموماً) يرون "الخطر الإسلامي" آتياً من السودان، ويخشون من أن تأثير هذا البلد المجاور

سيحيل تشاد إلى دولة إسلامية أيضاً، وسيتحمل المسيحيون في تشاد العواقب نفسها، التي يتحملها المسيحيون في السودان. كذلك، تشكك المنظمات المسيحية أن نظيراتها الإسلامية تتلقى معاملة تفضيلية، من جانب الحكومة التشادية. ومن بين كل العاملين بالمنظمات الإسلامية والمسيحية الذين التقيتهم، لم أجد بينهم من ينظر نظرة نقدية إلى ما يفعله هو نفسه، إلا راهبة من بعثة كاثوليكية، بالقرب من بونجور، تعمل في الميدان، قالت لي: "كل طرف يحاول أن يجتذب المواطنين عن طريق الهدايا، ونحن أيضاً نحاول أن نفعل ذلك عن طريق تقديم الرعاية الصحية".

ولابد أن نضع، في الحسبان، أن المنظمات المسيحية قد تعمل بالتبشير مثلما تفعل المنظمات الإسلامية، وتجمع الكنائس والبعثات التبشيرية في تشاد، مثلاً، والجمعية الوطنية للكنائس البروتستانتية، تذكر التبشير بوضوح كأحد أهدافها، جنباً إلى جنب مع تجويد الممارسات الدينية، ومحاربة "الأفكار الخاطئة" في المجتمع، والدفاع عن مصالح أتباعها لدى الدولة... إلخ. وتذكر التبشير بوضوح في وثيقة، تصف مهمتها، فهدف الجمعية هو: "جعل كل الشعب التشادي من أتباع المسيح" (إيميت ٢٠٠٣). وهذه الأهداف الثلاثة - تعليم المجتمع وتنصير الآخرين والدفاع عن مصالح المجموعة، هي عموماً الأهداف نفسها، التي تسعى إليها معظم المنظمات الإسلامية.

والمواجهات بين المنظمات المسيحية والإسلامية لا تكاد تُذكر، إلا أن المجموعات المستهدفة بأنشطتها تشعر، رغم ذلك، بالتوتر بينهما، كما يوضح المثال التالي:

قابلتُ في قرية صغيرة في جنوب تشاد، قسيساً سابقاً اعتنق الإسلام مؤخراً. وكان يجمع التبرعات للكنيسة كل يوم أحد، ولكنه لم يشعر يوماً بأن الكنيسة قد قدمت له، أو لمجتمعه، أي شيء. وقد ذكر لي بعاطفة جياشة أنه رأى النور، حين قرأ كتيباً صغيراً بعنوان "الطريق إلى الإسلام" أعطاه إياه بعض الأشخاص، الذين وفدوا إلى القرية كمبشرين. وقد ذهب إلى المسجد، في قرية أخرى، قرب الطريق الرئيسي، وذكر لهم أنه يريد اعتناق الإسلام، غير أنهم نصحوه بأن

بفكر ملياً، وطلبوا منه مغادرة المسجد - وبعد خمسة أيام عاد، وأعلن أنه قد اتخذ قراره، وحينها رحبوا به بحرارة. وبعد أيام من ذلك تبعه عشرة رجال وأسره، غير أن راهبة من الأبرشية حضرت إلى القرية، وأخبرتهم بأن الشيطان هو الذي قادهم إلى الإسلام، وأنهم لا يجب أن يستمعوا له، فأخبروها بأنهم لم يعتنقوا الإسلام من أجل المال أو أي غرض آخر. وحينما رأت الراهبة أنها لن تستطيع إقناعهم، تركت القرية. ولكن القس السابق يذكر، بمرارة، أن الكنيسة تُشيع في كل الأبرشية أنه تجسيد للشيطان، ويبدو أن ذلك يؤلمه كثيراً، كما لاحظت. غير أن ما يؤلم أكثر هو أن القس السابق أرسل خطاباً إلى المنظمة الإسلامية، التي كان لها صلة مباشرة أو غير مباشرة باعتناقه الإسلام، يطلب بناء مسجد، ولم يحصل قط على إجابة، ويبدو لي أنه غُومل بالطريقة نفسها من الجهتين.

يشارك المثقفون المسيحيون، في تشاد، في موقفهم تجاه المنظمات غير الحكومية الإسلامية، وتشكل الآراء السياسية التي أوردناها في بداية هذا القسم جزءاً من ذلك الموقف، وهم أيضاً يتهمون الإسلام "بالمحاكاة": "حين نبني مدرسة بينون مدرسة أيضاً، وحين نبني ملجأً للأيتام، بينون ملجأً أيضاً"، والفكرة مؤداها أن المنظمات الإسلامية تعتمد عموماً على رد الفعل، لما تقوم به المنظمات المسيحية/ الغربية، ونراها بوضوح في الكتابات ذات الصلة (كودري ١٩٩٢). ويرتكب بنثال وبيليون -جوردان الخطأ نفسه، أحياناً حينما يذكران أن تأسيس المنظمات غير الحكومية الإسلامية هو رد فعل لوجود المنظمات الغربية، أو أن اتجاهها إلى الحرفية، ما هو إلا تقليد لما يحدث في المنظمات المسيحية/ الغربية. غير أن معظم هذه التطورات، يمكن إرجاعها إلى أفكار وتطورات في الإسلام نفسه، أو في التطورات الداخلية في هذه المنظمات. وقد يبدو أن بناء ملجأً بانجمينا - بواسطة وكالة الإغاثة الإسلامية - هو تقليد للملجأ المسيحي، الموجود من قبل، ولكننا رأينا أن رعاية الأيتام أمر مهم في الإسلام، وقد يكون بناء الملجأ نتيجة لهذه الأهمية؛ مثلما قد يكون نتيجة للرغبة في مناقشة المبادرة المسيحية.. كذلك لا يمكن معاملة التوجه المتزايد للمنظمات الإسلامية، نحو العمل الإنساني، كما أورد بنثال وبيليون -جوردان، على أساس

أنه فقط؛ نتيجة للرجبة في التشبه بالمنظمات المسيحية، والتوجه نحو "الحرفية" تطور ملاحظ في عالم المنظمات غير الحكومية عموماً منذ التسعينيات، وربما كانت المنظمات المسيحية والإسلامية تسير في خط متواز في هذا الاتجاه، وقد تتأثر المنظمات ببعضها البعض، ولكن لا يمكن اختصار كل التطورات في المنظمات الإسلامية، في أنها مجرد "محاكاة".

ومن ناحية عامة، نجد أن المنظمات الكاثوليكية أكثر استعداداً للتعاون مع نظيراتها الإسلامية من المنظمات البروتستانتية.. كذلك نجد أن العاملين، في أي من هذه المنظمات أكثر براجماتية وانفتاحاً، مما يتوقع، إذا نظرنا إلى التوجه الفكري لمنظماتهم، أو إلى العلاقات المتوترة بين الطوائف المختلفة في تشاد،^(١١) وقد تتعاون لجنة الأمير سلطان بن عبد العزيز، مثلاً، مع قساوسة لتوزيع موادها، ومدير جمعية الشباب المسلم العالمية عضو في مجموعة دولية للحوار الإسلامي-المسيحي.. كذلك قامت منظمة كاثوليكية بمساعدة منظمة إسلامية، في أحد معسكرات اللاجئين، في توزيع اللحوم خلال عيد الفطر.^(١٢)

ويبدو أن الانفتاح على الآخر أسهل للمسلمين، أكثر منه للمسيحيين. كما أن إحساس المسيحيين بأنهم أقلية قد يقودهم إلى موقف "دفاعي"، كما يتضح في الأمثلة التالية: عبّر أحد مديري المنظمات الإسلامية لنظيره المسيحي عن انفتاحه، وأنه يعتقد أن المنافسة بينهما أمر سيئ. وفي المقابل، اعتقد أحد المديرين المسيحيين بأن هذه المنافسة ليست "مُسلية" أو طبيعية، بل إنها تهدد حقيقي. كذلك نُظمت ندوة بعنوان: "كيف نرد على اعتراضات المسلمين على الدين المسيحي"؛ لتمكين أعضائها من الدفاع عن أنفسهم. وقد اشتمل الكتيب الذي صاحب الندوة على معلومات عن الإسلام، وأيضاً الردود المناسبة على اعتراضات المسلمين (حول فكرة الثالوث الإلهي، وكون المسيح ابن الله.... إلخ)، وانتهى الكتيب بالسؤال: من سيكسب المعركة؟ والجواب الذي يقول إن المسيحية ستفوز فقط في حالة مشاركة كل المسيحيين. ودون ذلك، ستكون النتيجة مغايرة: سيصبح كل المسيحيين مسلمين (الحق ٢٠٠٤).

ورغم أن المسيحيين هم العنصر الغالب في تشاد؛ نتيجة للوضع السياسي، وأن المسلمين هم أغلبية السكان (كودري ١٩٩٢)، إلا أن الوضع على الصعيد الدولي معكوس. وبعد الحادي عشر من سبتمبر/أيلول ٢٠٠١، وجد المسلمون أنفسهم في قفص الاتهام. وفي القسم التالي، سنرى كيف يؤثر ذلك الوضع على المنظمات غير الحكومية الإسلامية موضع البحث في هذه الدراسة.

السياسة: الاتهامات بالإرهاب

لا يمكن تفهم وضع المنظمات غير الحكومية الإسلامية الدولية على مستوى العالم، وفي تشاد، إلا بأخذ المناخ الدولي السائد في الحسبان؛ خاصة العداء المتزايد بين العالم الإسلامي والغرب، الذي استحكم بعد الإعلان عن "الحرب ضد الإرهاب". وتتهم المنظمات الإسلامية أحياناً - وبطريقة مباشرة بدعم المجموعات والأنشطة الإرهابية. أما الآثار الأخرى لهذا القرار، فهي غير مباشرة، وإن كانت تؤثر في الجو الذي تعمل فيه هذه المنظمات.

ولقد اتهمت المنظمات الإسلامية بتشجيع ودعم الإرهاب منذ بداية التسعينيات في أفغانستان وفلسطين وباكستان والبوسنة، وفي غيرها (بنثال وبيليون-چوردان ٢٠٠٣). وبعد ١١ سبتمبر/أيلول، أصبحت هذه الاتهامات أكثر حدة، وأصبح لها أثر سياسي، بعد أن أصبحت جزءاً من "الحرب على الإرهاب" التي شنتها إدارة بوش. وفي هذا الإطار، تتهم المنظمات بتقديم الدعم المالي والمادي واللوجستي لشبكة القاعدة والمنظمات مثل حماس. وقد ذكر مدير إحدى المنظمات الإسلامية الدولية العاملة، في تشاد، أن موظفي منظمته يُعاملون كأعداء من جانب الولايات المتحدة؛ لأنهم يتولون بالرعاية أيتام قتلى حماس، ويبنون المنازل في الأراضي الفلسطينية التي هدمها الجيش الإسرائيلي. (وقد أشار، وهو يذكر ذلك، أن دعمهم إنساني بحت، وأنهم لا يشاركون في المقاومة المسلحة). كذلك أكد كل العاملين بالمنظمات الإسلامية أن الإرهابيين ليسوا مسلمين صالحين، وأن الإسلام دين سلام.

وأحد الأسباب، التي تجعل من العسير، إصدار حكم بشأن هذه المنظمات، هو أنها دولية، فهي تستخدم استراتيجيات، تختلف باختلاف البلدان، ولها

أولويات مختلفة، وتواجه ظروفًا محلية متباينة وتستعين بموظفين مختلفين. كما أن الاتهامات الموجهة لأحد فروع هذه المنظمات، قد لا تنطبق على فرع آخر، في بلد آخر أو في قارة أخرى. وحتى عام ٢٠٠٢، كانت السياسة الأمريكية تأخذ هذه الاختلافات في الحسبان؛ فمُنظمة الحرمين، مثلاً، حُظرت في بلدان قليلة كالصومال والبوسنة. ولكن سياسة الولايات المتحدة أصبحت مؤخراً أقل تمييزاً وأكثر كبتاً، وأصبحت منظمات إسلامية بكاملها هدفاً للإجراءات المضادة للإرهاب.

وهكذا، حينما كنتُ في تشاد في ربيع عام ٢٠٠٤، أُجبر فرع منظمة الحرمين في تشاد على إغلاق مكاتبه هناك؛ لأن وزارة الشؤون الإنسانية السعودية أوقفت المنظمة تحت ضغوط الولايات المتحدة. ولم تواجه المنظمات الأخرى مثل هذه الإجراءات القاسية، إلا أن بعضاً منها تأثر أيضاً بهذه المعاملة؛ فجمعية الشباب المسلم الدولية، مثلاً، فقدت جزءاً من ميزانيتها؛ نتيجة للضغوط الأمريكية على الحكومة السعودية، وبينما لا تزال المنظمة تتلقى الدعم من الحكومة السعودية، فإنه لا يُسمح للمانحين من الخواص بتقديم التبرعات لها. وحين عدتُ إلى تشاد في ربيع عام ٢٠٠٤، كانت كل المنظمات السعودية قد وُضعت تحت المراقبة، وجمُدت أرصدها لحين اكتمال التحقيق. ونتيجة لهذه الإجراءات، وللضغوط الأمريكية، أوقفت لجنة الأمير سلطان بن عبد العزيز أنشطتها، وكانت تستعد لمغادرة تشاد، وقد ذكر لي مديرها أن كل العاملين في أفريقيا، طُلب منهم العودة إلى المملكة العربية السعودية، وأن كل منظمات الإغاثة السعودية قد حُل، وتدمج أنشطتها في منظمة دولية واحدة، تسيطر عليها الحكومة السعودية وتراقبها (أنظر أيضاً ميلل إيست أونلاين ٢٠٠٤).

ولكن المنظمات السعودية الأخرى، التي تحدثت معها لم تكن مقتنعة بأن هذا سيحدث، وأنهم ينتظرون نتائج التحقيق. ويبدو أن السلطات الأمريكية والسعودية - على حد سواء - كانتا تريدان توثيق تدفق التبرعات من الأفراد إلى منظمات، لا تخضع لسيطرة السلطات. وحقيقة أن الأمير سلطان، وهو في الوقت نفسه وزير الدفاع والطيران، قد تفسر لماذا كانت منظمته أول المنفذين

لهذه السياسة الجديدة. وقد ذكر مدير هيئة مسلمي أفريقيا أن منظّمته كانت تخضع أساساً للمراقبة اللصيقة من جانب السلطات الكويتية لذلك لم تؤثر الضغوط الأمريكية على أنشطتها.

ليس من اليسير على باحث مثلي، أن يحكم بصحة الاتهامات بدعم الإرهاب، ولكن من المؤكد أن حل المنظمات الإسلامية ستكون له آثار مباشرة في تشاد؛ إذ ستقلل المدارس، ولن يستمر دعم الأيتام.. وحتى إذا لم يتحقق هذا السيناريو، فإن "الحرب على الإرهاب" سيكون لها أثرها؛ إذ يشكّي معظم مديري هذه المنظمات من أنهم يُعاملون بالريبة والتشكك، في أوساط المنظمات الإنسانية الدولية؛ مما يؤثر سلباً على عملهم.

وعلى المستوى القطري، كان "الحرب على الإرهاب" تأثير على ظروف عمل المنظمات الإسلامية. ومن ناحية أخرى، هناك "مبادرة عموم السهل"، التي تقدم الولايات المتحدة - بموجبها - السلاح والتدريب للجيش التشادي؛ ليتمكن من محاربة الأنشطة الإرهابية. وستزيد هذه المبادرة، في الغالب، نفوذ الولايات المتحدة في تشاد، ويعتقد بعض مديري المنظمات الإسلامية أن ذلك سيجعل العمل في تشاد أكثر صعوبة. ورغم أن الحكومة التشادية لها مواقف إيجابية، تجاه المنظمات العربية، إلا أن النفوذ الأمريكي يجعل علاقتها بهذه المنظمات أكثر تعقيداً، وقد يحدث هذا على وجه الخصوص؛ لأن القيادات التشادية تستفيد مادياً من المبادرة الأمريكية، ومن أنشطة المنظمات غير الحكومية الإسلامية.^(١٣) بالإضافة إلى ذلك، ربما تأثر برنامج مكافحة الإرهاب الأمريكي، بوجود احتياطات كبيرة للنفط في تشاد (دي فولكسكرانت ٢٠٠٤)؛ مما يثير اهتمام السلطات الأمريكية والتشادية معاً. ومن ناحية أخرى، يذكر المراقبون أن الوضع الدولي الحالي قد غدّى شعوراً بالعداء للغرب والمسيحية، لدى المسلمين، لم يكن موجوداً من قبل (المونا ٢٠٠٤). وكل هذه العوامل ستؤثر على أنشطة المنظمات غير الحكومية الإسلامية الدولية، في تشاد، في المستقبل القريب، وربما أصبحت تدخلاتها المادية والمعنوية أكثر نسبياً عن ذي قبل.

خاتمة

حاولتُ في هذا الفصل استكشاف طبيعة ووسائل وتأثير المنظمات غير الحكومية الإسلامية في تشاد. وتجنّ طبيعتها الدولية من مصادر تمويلها، ومجال عملها الجغرافي، وتكوين العاملين بها، وأهدافها، التي ترتبط في غالب الأحيان "بالأمة"؛ مما يعنى أنه من التبسيط المُخل اعتبار أنشطة هذه المنظمات مجرد محاكاة لنظيراتها الغربية، ونسيان أنها منظمات إسلامية أساساً. وقد ذكرتُ من قبل أن إنشاء ملجأ للأيتام في انجمينا قد يعتبر مجرد محاولة لمجاراة مبادرة مسيحية مماثلة، وقد يعتبر أيضاً انعكاساً للأهمية التي يوليها الإسلام لرعاية الأيتام. وتختلف المنظمات العربية أساساً في أساليب عملها (لبعضها مراكز كبيرة مسيطرة، ولل بعض الآخر مشاريع صغيرة متفرقة)، وفي التوازن بين "الدعوة" و"الإغاثة" في عملها، وفي مصادر وحجم تمويلها (حكومية أم خاصة).

إن العون "والأمة" والعمل الإنساني والديني، كلها عوامل متشابكة في أنشطة هذه المنظمات، وهذا يعني أن هذه المنظمات يمكن اعتبارها جهات سياسية فاعلة، تستخدم المساعدات لتوسيع "الأمة" بمعنى ديني وجيو-سياسي في آن معاً. وعلى الرغم من أنه على المستوى القطري، تكون المنافسة الدينية بين المنظمات الإسلامية والمسيحية الأكثر بروزاً، إلا أن كل طرف منها يتهم الآخر بالتدخل في السياسة. ولكن هذه المنافسة لا تمنع موظفي هذه المنظمات من التعاون من ناحية عملية، ويتم مثل هذا التعاون بالفعل، مثلاً، بين المنظمات الإسلامية والكاثوليكية.

أما على المستوى الدولي، فإن التوتر الجيو-سياسي أمر بارز؛ خاصة وأن المنظمات الإسلامية، التي اتهمتها الولايات المتحدة (وتبعته دول أخرى) بمساندة الإرهاب، أصبحت هدفاً في "الحرب على الإرهاب". ولهذه الحرب العالمية تأثيرها على عمل هذه المنظمات في تشاد؛ إذ تشير البيانات أن "الحرب على الإرهاب" قد تغيّر المشهد "الخيرى" والسياسي في تشاد، مثلاً ستفعل في بلدان أفريقية أخرى؛ لذلك لا يجب حصر تحليل هذه الآثار فقط على الساحة الدبلوماسية الدولية، أو على الوضع المحلي في أفغانستان والعراق.

من الصعب تحديد مدى تأثير المنظمات غير الحكومية الإسلامية الدولية على تشاد؛ بناءً على هذه الدراسة الأولية. وأول ما يمكن أن يقال أن هذه المنظمات لها دور بارز؛ فهي تبني مراكز تعليمية كبرى، وعدداً من المساجد، أو ترفع - في الغالب - لافتة، تحمل اسمها أمام كل مشروع، كبيراً كان أم صغيراً. وهذا البروز قد لا يعني الكثير؛ ففي أنجينا، قد نجد أن بعض هذه المراكز تعمل بسلاسة، إلا أننا في الأرياف قد نجد أن معظم المساجد، التي بُنيت لم تفتتح قط، وأن المراكز متعددة المهام تفتقد الموظفين والتمويل. كذلك، من الصعب معرفة نتيجة جهودها التبشيرية، وفي رأيي أن حالات الأسلمة، التي نجحت فيها هذه المنظمات هي حالات "سطحية"، وتحتاج إلى عوامل إضافية لجعلها أسلمة راسخة، مثل: وجود مجموعة مسلمة مُحبة، أو فوائد سياسية أو اجتماعية يمكن للمسلم الحصول، أو الإرشاد والإشراف المستمر، من قبل إمام أو أي سلطة إسلامية أخرى. وعليه، فإن هذه المنظمات - بمفردها - لها تأثير محدود، وتكمن أهميتها الحقيقية في كونها جزءاً من عملية أكثر اتساعاً للأسلمة والتعريب، والمنظمات العربية الإسلامية تجسّد، وتسهم، في الوقت نفسه، في هذه العملية من خلال بروزها والوسائل الأخرى، كما تستفيد منها. ويمكن في هذا الأهمية السياسية لهذه المنظمات؛ إذ إنها تمثل، وتكون جزءاً من، ظاهرة كبرى، يحسبها البعض خطيرة، ويراها البعض الآخر مرغوبة.

ولابد من القيام بمزيد من البحث في تفاعل تدخلات المنظمات غير الحكومية الإسلامية في أفريقيا، وآمل أن أكون قد أوضحت - أولاً - أن الأسلوب الذي يجمع الجوانب المادية والمعنوية والسياسية، ويحلل الترابط بين العوامل الدولية والقطرية والمحلية هو أسلوب واحد، وثانياً، أن اجتماع مختلف أشكال الإسلام، واجتماع الإسلام والمسلمين يجب أن يخضع للدراسة على الطبيعة؛ لمراقبة تفاعل الناس، وليس عن طريق مراجعة النظريات والأيديولوجيات فقط، فالواقع أكثر حركية، والناس أكثر براجماتية؛ مما قد تفترضه النظريات، التي يتبعونها. وفي الختام، أقترح أن تتم دراسة هذه المنظمات كجزء من دراسة أوسع لعملية الأسلمة والتعريب في تشاد، وفي أماكن أخرى في أفريقيا.

هوامش

أرجو أن أعبر عن تقديري للدعم المادي المقدم من "وترو" وفانكويغيردن أدرياني ستشتق، وبرنامج "الإسلام في أفريقيا"، ومركز الدراسات الأفريقية، بالإضافة إلى شكري لبنجامين سواريس ومريام برويين على ملاحظاتهم على المسودة الأولية لهذا الفصل.

١. تتضح حدة التنافس المسيحي الإسلامي في أفريقيا في أن توصيات هذا الاجتماع نُشرت في صحيفة القاتيكان بعد سنة.

٢. في ٢٠٠٥، كان هناك ٦٩ منظمة أجنبية مسجلة لدى وزارة التخطيط، ولكن ٤٢ منها فقط كانت عاملة، أي إنها كانت ترسل تقارير للوزارة (مقابلة في وزارة التخطيط، إدارة المنظمات غير الحكومية، أنجينا، أبريل ٢٠٠٥).

٣. انظر بويتنهاوس ١٩٩٣ كرد شامل للمؤتمر والتفاعلات ذات الصلة، وبويتنهاوس ١٩٩٨ لعملية التحول الديمقراطي، التي تلت ذلك.

٤. مقابلة مع أحد الناشطين في أنجينا، مايو ٢٠٠٤.

٥. موقع الحرمين الإلكتروني، ولكن لا يمكن الوصول إليه الآن.

٦. غير أن المجلس لم يكن راضياً عن أن هذه المنظمات تحت إشراف وزارة التخطيط، وعليه، فإن المجلس ليس له سيطرة عليها، "ويرى أن هذه غير مبررة لأن دور المجلس هو الإشراف على كل الأنشطة الإسلامية في البلاد (انظر أيضاً المونا ٢٠٠٤).

٧. ربما أسهم في هذا التوجه المنفتح أن عدداً من مديري هذه المنظمات أجانب، ولهم خبرة دولية كبيرة. ومدير مكة المكرمة مثلاً سعودي خدم في البوسنة، قبل أن يأتي إلى تشاد، ومدير هيئة مسلمي أفريقيا مغربي، عمل من قبل في بوركينا فاسو.

٨. لم يطرأوا إلى مسألة "الدعوة" في حديثهم معي، وقد تحصلت على المعلومات عنهم من الميدان.

٩. يذكر غندور (٢٠٠٢، ١٤٤) أن هذه الاستراتيجية واحدة بين المنظمات الإسلامية.

١٠. الزكاة تُحدد باثنين ونصف بالمائة من ثروتك في السنة، وتحديد الممتلكات التي تجب عليها الزكاة يخضع للنقاش والفقه الإسلامي، والمسلمين الذين تكون ممتلكاتهم أقل من نصاب معين، يُعفون من إخراج الزكاة.

١١. كما أوضحت، هذا صحيح أيضاً بالنسبة للعلاقة بين المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، والمنظمات السعودية.

١٢. هذه المبادرات، على أية حال، ظرفية. وفي المحافل المنظمة، قلما تلتقي المنظمات المسيحية والإسلامية، ناهيك عن أن تتعاون، وملتقى المنظمات غير الحكومية في مونرو مثلاً يكون فقط من المنظمات المسيحية والمنظمات الأخرى. ولم تدع أي منظمة إسلامية لمؤتمر حول أطفال الشوارع نظمه برنامج الأمم المتحدة الإنمائي في أنجينا.

١٣. أثار ممثل تشاد في الأمم المتحدة - وهو السفير السابق لها في الولايات المتحدة الأمريكية - في مقابلة في "الجزيرة" خطورة أن يستخدم رئيس تشاد العتاد والجنود المدربين لمصلحته الشخصية. انظر أيضاً نشرة "أفريكا كونهنشيال" ٢٠٠٤، التي ذكرت أن الدعم العسكري الأمريكي للرئيس أدريس دبي أكثر تحت النفوذ الأمريكي. وقد ذكر تقرير صدر مؤخراً عن مجموعة الأزمات الدولية، أنه رغم أن أهداف المبادرة طموحة، إلا أن "الأنشطة اليومية - غالباً - متواضعة" (٢٠٠٥، ٣٠).

الفصل الخامس

جهات دينية فاعلة جديدة في جنوب إفريقيا: العمل الإنساني الإسلامي كنموذج

سامريا سعدوني

يمثل العمل الإنساني الإسلامي في جنوب أفريقيا أفاقاً سياسية واجتماعية واقتصادية جديدة للأقلية المسلمة في جنوب أفريقيا^(١). وقد ارتبط نموه في السبعينيات بالاتجاهات التجديدية الإسلامية الدولية. وتحاول هذه الدراسة تحليل الأشكال الحالية للعبء الإسلامي، من منظور اجتماعي تاريخي، يأخذ في الاعتبار تأثير التدين، المعولم على نشأة جهات مسلمة فاعلة وعلاقتها بالدولة. وسأبين أن مسلمي جنوب أفريقيا؛ خاصة المنحدرين من أصول هندية، دخلوا في حقل العمل الإنساني؛ بهدف تعزيز الأسلمة، وإعادة الأسلمة تحت تأثير المؤسسات الإسلامية الدولية. وفي التسعينيات، ترسخت ممارسات جديدة للتضامن الإسلامي في إطار التحرير الاقتصادي؛ خاصة بتحول المنظمات غير الحكومية الإسلامية في جنوب أفريقيا إلى الاحتراف في عملها، وهي التي ربطت هويتها الإسلامية تدريجياً بهوية مواطنيها؛ مما ساعد على توطيد الجمعيات الإسلامية وعلى التغيير الديني.

عولمة الدين

وتسييس التضامن الإسلامي

تميزت رسالة الجمعيات الإسلامية الخيرية والاجتماعية في جنوب أفريقيا بغلبة الوشائج الاجتماعية؛ ففي ولاية ناتال^(٢) السابقة، كانت المؤسسات ذات المنشأ الهندي، تحت قيادة مسلمي جوجاراتي في غالب الأحيان، أولى الحركات المنظمة لبناء التضامن الإسلامي. وقد استمر هذا النمط في تعبئة طاقة الجمعيات، وإحياء وعي المواطنين المسلمين. وفي السبعينيات، تأسست عدة منظمات خيرية، تحت قيادة الهنود المسلمين المتحمسين، مثل: حركة الدعوة الإسلامية، والجمعية الطبية الإسلامية، والصندوق الوطني للزكاة لجنوب أفريقيا، ووكالة مسلمي أفريقيا في الثمانينيات.

وقد جاءت المنظمات الأخيرة نتاجاً للحركة الوطنية الإسلامية، المسماة "حركة الشباب المسلم". والتي ترجع جذورها إلى الثلاثينيات من القرن الماضي. وقد كانت هذه المنظمات القديمة - والتي تضع في قلب رسالتها الخدمات التعليمية والاجتماعية - مبادرة من التجار ورجال الأعمال، تدفعهم حركة "الإجارة" وأشكال أخرى من الحركات التجديدية الهندية. وقد تم تمويل الأنشطة الاجتماعية باسم الإسلام ومؤسساته؛ خاصة "الزكاة"، و"الصدقة" و"الأوقاف". وفي الفترات اللاحقة، استندت الجمعيات الإسلامية إلى أنماط أخرى من الأفكار والأيدولوجيات: إسلاموية الإخوان المسلمين، وأفكار المودودي، وجماعته الإسلامية، و"الوحدة الإسلامية" للجمعية العالمية للشباب المسلم.

وقد انتشرت هذه الأفكار الإسلامية الدولية بواسطة "حركة الشباب المسلم" في مختلف المجموعات العرقية في البلاد (المالاي والهنود والأفارقة السود)، وغدلت لتوائم الظروف الخاصة بالإسلام، كدين للأقلية في إطار العزل السياسي الذي يمارسه نظام الفصل العنصري (الأبارتهايد). هذا بالإضافة إلى أن إدماج حركة الشباب المسلم في الشبكات الإسلامية الدولية، التي تسيطر عليها التوجهات الإسلامية للإخوان المسلمين والجماعة الإسلامية، والتي تمولها المؤسسات الدولية مثل الجمعية العالمية للشباب المسلم، مكنت مسلمي جنوب

أفريقيا من البروز على المشهد الدولي للأحداث، وأن تصبح جزءاً أصيلاً ومتكاملاً من "الأمة".

غير أن هذا البروز على مسرح الأحداث الإسلامية الدولية لم يكن يعني ولاء لإسلاموية تميزها رغبة في الاستيلاء على السلطة. وحتى لو أكدت هذه المنظمات الهادفة إلى إعادة الأسلمة أهمية أسلمة البلاد، واعتماد الشريعة في كتاباتها وخطابها، لا يمكننا اعتبارها جهات إسلامية فاعلة. ولم يكن الاستيلاء على السلطة ومجابهة الحكومة جزءاً من برنامجها السياسي؛ خاصة وأن أغلبية الجمعيات الإسلامية في البلاد حرصت على علاقتها السلمية بالدولة.

وبالتأكيد، كانت حركة الشباب المسلم من المناهضين للفصل العنصري، ولكنها لم تتبع قط سياسة كسياسة "دعوة الإسلام"، والتي تركت أثرها على الحركة المناهضة للأبارتهايد في مديريةية الكاب⁽⁴⁾، وقد كان في إثارة المنظمات الإسلامية للحياد تجاه النظام العنصري، ما سهل عليها العمل في المجالات الاجتماعية والخيرية. ويقدم الإسلام في جنوب أفريقيا - بهذه الصورة - ضرباً من ضروب العمل الإسلامي، يعرف في هذه الحالة كعمل يركز على المجتمع. وستؤثر هذه الثقافة السياسية، مصحوبة بالبعد الدولي الإسلامي، تأثيراً بالغاً على العلاقة بين الدولة والإسلام الرسمي في جنوب أفريقيا، والمواطنين الأفارقة السود والمسلمين الهنود.

العمل الإسلامي في الجنوب الأفريقي

بدأ إنشاء مجال للعمل الإسلامي بإقامة منظمة إقليمية، هي مؤتمر الشباب الإسلامي للجنوب الأفريقي. وقد ساعدت هذه المنظمة - والتي تمولها المؤسسات الإسلامية للدول البترولية العربية؛ خاصة المملكة العربية السعودية - على إدماج منطقة الجنوب الأفريقي في الإسلام العالمي. وقد استطاعت الأقلية الهندية المسلمة - بوصفها وسيلة الاتصال الفكري مع هذه المؤسسات الدولية - أن تحافظ رغم ذلك - على سيطرتها على المنحى الجديد؛ لإعادة الأسلمة في جنوب أفريقيا من قاعدتها هناك. وستواصل هاتان الجهتان: "الممولون" السعوديون

و"المديرون" الإسلاميون الجنوب أفريقيون، يتقاسمان القيادة المشتركة لمشروع الأسلمة، وإعادة الأسلمة في الجنوب الأفريقي، دون نشوء علاقة تبعية تحت قيادة سعودية.

وقد أصبح مؤتمر الشباب الإسلامي لجنوب أفريقيا - والذي أنشئ بموجب قرار اتخذته رابطة العالم الإسلامي^(٥)، في موريتانيا عام ١٩٧٦ - أداة للحركات الإسلامية في جنوب أفريقيا في إطار هذا الجنوب. وقد كان مؤتمره الأول - والذي عقد في بوتسوانا في يونيو/حزيران ١٩٧٧ - تحت عنوان "مسئولية المسلمين تجاه الإنسانية (مع إشارة خاصة إلى الجنوب الأفريقي)"، انداحت أولاً عبر جنوب أفريقيا، ثم عبر كامل منطقة الجنوب الأفريقي. وقد جاءت سياسة التركيز الإقليمي؛ بغية خلق معالجة جديدة للهوية الإسلامية، فقد دُعي مسلمو جنوب أفريقيا إلى التوقف عن التوجه إلى بلدانهم الأصلية (مثل الهند)، أو مجموعاتهم العرقية، أو العالم العربي الذي تشكل مدنه المقدسة (مكة والمدينة) قلب العالم الإسلامي. وقد كان ذلك خطوة مهمة؛ للابتعاد عن أنماط التفكير، التي تجعل المسلمين، الذين يعيشون على هامش العالم الإسلامي، يندمجون في المركز العربي (أو في بعض الأحيان الجنوب آسيوي).

ولمؤتمر الشباب الإسلامي مكتب في ثربان، يقوم بتنسيق برنامج الأسلمة وإعادة الأسلمة في تسعة من بلدان الجنوب الأفريقي، وهي: بوتسوانا وليسوتو وملابوي وسوازيلاند وموزمبيق وجنوب أفريقيا وزامبيا وزيمبابوي وناميبيا. ويبلغ عدد المسلمين في هذه البلدان نحو ١١,٥ مليون مسلم؛ مما يشكل ٣ بالمائة من جملة سكان القارة الأفريقية (موميسا ٢٠٠٢، ٢٨٥)^(٦). وقد انعقدت المؤتمرات كل عامين، ليلتقي فيها مسلمو الجنوب الأفريقي لتبادل التجارب في مجال إعادة الأسلمة، وللالتزام بجعل الإسلام، كما قال المودودي، "منهاج حياة" في المنطقة. وقد كانت إعادة الأسلمة، أكثر من أسلمة الأفارقة، في قلب اهتمامات مؤتمر الشباب الإسلامي بين مختلف بلدان المنطقة^(٧)، عن طريق دعوة الشخصيات الإسلامية مثل خورشيد أحمد، أحد قادة الجماعة الإسلامية الباكستانية.

غير أن الإسلاموية السنية - على أية حال - لم تكن المصدر الفكري الوحيد لمؤتمر الشباب الإسلامي؛ إذ إنه بعد نجاح الثورة الإسلامية في إيران في عام ١٩٧٩، أصبح المذهب الشيعي مصدراً جديداً مهماً. ولا بد إذن من أن ندرك الفروق الدقيقة في الدور، الذي يمكن أن يلعبه مؤتمر الشباب الإسلامي الجنوب أفريقي، كوسيط فكري للمذهب الوهابي السعودي، فقد نمى قادة المؤتمر نزعة استقلالية تجاه التيارات الإسلامية في العالم، وقد نظروا في شتى مصادر التجديد بحثاً عن الوسائل، التي تميزهم على القيام بالتعبئة السياسية والدينية في منطقتهم؛ لذلك نجد في داخل المؤتمر أنواع الأنشطة نفسها، التي تقوم بها "حركة الشباب المسلم"، فقد اعتمد انتشار أنموذج إعادة الأسلمة في كامل الجنوب الأفريقي، أساساً على الأنشطة، التي نفذتها "حركة الشباب المسلم" في جنوب أفريقيا، خاصة إنشاء المكتبات والمراكز الإسلامية، وتوزيع الكتب الإسلامية، وتنظيم معسكرات الشباب، وحصر أعداد السكان المسلمين، وجمع وتوزيع الزكاة.

التمويل والاستقلالية

جاءت فكرة إنشاء مؤتمر الشباب الإسلامي، في الجنوب الأفريقي، من الأمين العام للجمعية العالمية للشباب المسلم؛ فقد اقترح على أعضاء "حركة الشباب المسلم"، الذين كانوا على صلة وثيقة به، أن يوسعوا أنشطتهم لتغطي البلدان المجاورة لجنوب أفريقيا، وقد شكل الأفراد، الذين كانوا في صلب عملية التركيز الإقليمي، قنطرة بين الجماعات المسلمة في الجنوب الأفريقي، ومختلف التنظيمات الإسلامية العالمية في بلدان النفط^(٩). ومن خلال مجموعات، مثل: الجمعية العالمية للشباب المسلم، ورابطة العالم الإسلامي، تمكنت بلدان الجزيرة العربية (وعلى الأخص المملكة العربية السعودية) من تقديم الموارد المالية لنصرة القضايا الإسلامية، وتشجيع مؤتمر الشباب الإسلامي وحلقات الدرس على عقد مؤتمرات دورية، والدفاع عن مصالح المسلمين، وتحديد استراتيجية العالم الإسلامي على الصعيدين الوطني والدولي. وتنتشر هذه المؤسسات الدولية العامة في غالب الأحيان، فكرياً وهابياً يخدم مصالح النظام الملكي السعودي، ويسهم في تدعيم هيمنته

على العالم السنّي. غير أنه من الضروري إدراك أن نشر الفكر الوهابي على الصعيد الدولي لا يتم بطريقة مباشرة، إذ إن السعوديين على عكس الإبرانيين، يشترطون هيمنتهم وهذوء بالهم، دون انشغال كبير بالسيطرة المباشرة؛ فهم يتركون لمؤتمر الشباب الإسلامي حرية توجيه الأنشطة الإسلامية، ونمط إعادة الأسلمة، الذين ينشره المؤتمر في كل الجنوب الأفريقي من قاعدته في هذا الجنوب^(١٠).

إن الوجود والدعم المالي للمنظمات الإسلامية الدولية (مثل: رابطة العالم الإسلامي، وبنك التنمية الإسلامي^(١١))، والاتحاد الإسلامي العالمي لمنظمات الطلاب، والجمعية العالمية للشباب المسلم) في مؤتمرات الشباب الإسلامي ضروري لنجاحه؛ ولدمج منطقة الجنوب الأفريقي في العالم الإسلامي. ويمكن فهم دوافع استثمارات هذه المنظمات غير الحكومية، في أفريقيا، من خلال نظرتها لما يريدون أن تكون عليه أفريقيا؛ إذ إن أفريقيا بالنسبة للاتحاد الإسلامي لمنظمات الطلاب "هي قارة المسلمين"^(١٢).

وقد تمت أنشطة عديدة مختلفة، افترض فيها أن تتسق مع هذا الطموح العالمي تجاه القارة الأفريقية، فجاء أولاً بناء أول مسجد في سوازيلاند، مولته الجمعية العالمية للشباب المسلم في عام ١٩٨١، والذي أصبح رأس المرح لحركة الشباب المسلم هناك، ثم ساهمت الجمعية العالمية - بالتعاون مع بنك التنمية الإسلامي - في تقديم ملايين الدولارات لبناء المدارس الإسلامية في جنوب أفريقيا وزيمبابوي وزامبيا وناميبيا، وساهمت رابطة العالم الإسلامي بمبلغ ٨٠,٠٠٠ دولار لبناء معهد إسلامي في هاراري^(١٣). ورغم ذلك، جعل غياب الاتصال والتعاون بين المؤسسات الرئيسية، مثل: الاتحاد الدولي الإسلامي للمنظمات الطلابية، والجمعية العالمية للشباب المسلم في توزيع المنشورات، وإدارة المركز للتدريب الإسلامي، مهمة مديري مؤتمر الشباب المسلم بجنوب أفريقيا أمراً أكثر صعوبة. وقد انعكس تكرار الأنشطة في أفريقيا، التي يقوم بها الاتحاد الدولي، والجمعية العالمية ورابطة العالم الإسلامي، ودار الإفتاء (الإدارة السعودية للشؤون الإسلامية)^(١٤). غياب التنظيم في شبكة التمويل السنّي، وربما حتى خلافات، في تصميمهم على نشر الفكر الوهابي.

وعلى الرغم من تمويله المؤسسي وتنظيمه للقاءات دولية.. لم يفلح الاتحاد الدولي في جعل مشاركة الأفارقة السود أكثر ديمقراطية، وظلت "أفرقة" الإسلام وأسلمة الأفارقة ظاهرة هامشية. وحال عدم حصول المسلمين الأفارقة على الموارد الاقتصادية، والشبكات الإسلامية المتاحة للمسلمين من أصول هندية، عكس التنوع العرقي والثقافي، الذي يميز وضع المسلمين في الجنوب الأفريقي. وخلال المؤتمر الرابع للاتحاد العالمي للشباب الإسلامي بالجنوب الأفريقي، الذي عقد في هراري في عام ١٩٨٣، ضم وفد جنوب أفريقيا أربعين عضواً، في حين أرسلت البلدان الأخرى في الجنوب الأفريقي وفوداً مكونة من أربعة أعضاء فقط. وقد تأثرت قيادة الاتحاد تأثيراً قوياً بالمهاجرين الهنود المسلمين، في الجنوب الأفريقي، مما أثر على التضامن والصلات بين الأعراق. وهكذا طغت الانقسامات العرقية والوطنية على عالمية الإسلام، والالتزام الفكري.

وعموماً، كانت الإنجازات الرئيسة للاتحاد الدولي للشباب الإسلامي هي منح المجتمعات المسلمة في المنطقة فرصة التعارف، وتذليل العقبات التي واجهت نشاط التجديد الإسلامي، ودمج الجنوب الأفريقي في العالم الإسلامي، من خلال شبكات اتصال دولية، قادرة على توفير الموارد والدعم المالي. بيد أن هذا الدعم المالي لم يواكب الآمال والطموحات، التي عبرت عنها المؤتمرات المختلفة^(١٥)؛ ففي عام ١٩٩٥، علّق الاتحاد الدولي أنشطته؛ لأن الجمعية العالمية للشباب المسلم أوقفت دعمها المالي لمشروع الأسلمة الإقليمي. ومنذ حرب الخليج، تناقص الدعم السعودي الرسمي، وفشل قادة الاتحاد العالمي في الحصول على دعم من جهات خاصة أخرى، مثل: رجال الأعمال من الدول النفطية^(١٦). ورغم ذلك، لا تزال الجمعية العالمية، موجودة في الإقليم، وتواصل تمويل المنظمات الإسلامية الأخرى، التي تزوج للتضامن الإسلامي.

وباختصار، فإن حيوية التبادلات الدولية التي بدأها مؤتمر الشباب المسلم نتجت عن فائدتها كأداة، وعن الطبيعة المؤسسية لشبكات اتصالها، وعدم تدخل دولة الفصل العنصري. وقد كانت عولمة الإسلام، والظروف السائدة في جنوب أفريقيا، في مصلحة العمل الخارجي للمؤتمر في منطقة الجنوب الأفريقي؛ حيث تتوافر فرص الأنشطة السياسية-الدينية للمسلمين الأفارقة. ومنذ نهاية نظام الأبارتهايد، تحولت المؤسسات الإسلامية في جنوب أفريقيا أكثر نحو بلادها،

واستطاعت أن تؤسس بالتدريج، علاقة تعاونية مع الدولة الديمقراطية الجديدة. وقبل أن نشرع في تحليل فترة ما بعد الأبارتهايد، سأستعرض الجزء الثاني من التحليل الاجتماعي-السياسي لمؤتمر الشباب الإسلامي، والذي يوضح بجلاء الخطوات الرئيسية، التي شكلت العلاقة السياسية بين المنظمات الإسلامية والسلطات العامة.

نشاط مؤتمر الشباب الإسلامي في موزمبيق

عُقدت الدورة الخامسة لمؤتمر الشباب الإسلامي، في موزمبيق، في يناير/كانون الثاني ١٩٨٧، بالتعاون الوثيق مع الجمعية العالمية للشباب المسلم. ويعود وجود الجمعية العالمية والمنظمات الإسلامية الدولية الأخرى، في موزمبيق، إلى نشوء حركة إسلامية في ذلك البلد بدأت عام ١٩٨٤؛ غير أن وضع الإسلام في موزمبيق لم يكن مناسباً دائماً لانتشار الإسلام التجديدي.

ومنذ انعقاد الدورة الأولى لمؤتمر الشباب الإسلامي، في الجنوب الأفريقي في بوتسوانا في ١٩٧٧، ظل وضع المسلمين في ملاوي وموزمبيق موضوع النقاش. وفي ذلك العام؛ أي بعد عامين من الاستقلال، اعتمدت فريليمو (جبهة تحرير موزمبيق)، والتي قادت النضال ضد الحكم الاستعماري البرتغالي، سياسة ماركسية، مضادة للتقاليد الثقافية والدينية لشعب موزمبيق. وقد عانى المسلمون - الذين كانوا سلفاً هدفاً للقمع أثناء الإستعمار البرتغالي - من المضايقات والقيود المشددة على الحريات الدينية بعد الاستقلال، مثلما هو الحال بالنسبة للمسيحيين. وقد تم تهيش الإسلام بتحويل المدارس الدينية والمساجد إلى مدارس نظامية، وخطر استيراد القرآن، وفرضت الرقابة على المنشورات الإسلامية، ووضعت القيود على حرية التعبير، وحركة المسلمين، الذين يودون، مثلاً، مواصلة دراستهم بالخارج (برادلو ١٩٨٧ أ، ٦-٧). كذلك حدّ تصاعد التوتر العرقي، والفقر، والمستوى المتدني للتعليم، وقلة الموارد المالية المخصصة للمساجد، وغياب الأئمة المؤهلين من النشاط الإسلامي. وقد طالبت المنظمات الإسلامية في موزمبيق - وهي تواجه هذه الصعاب - البلدان الإسلامية بالتدخل من خلال القنوات الدبلوماسية، والضغط على الحكومة وعلى فريليمو لحماية الحريات الدينية (برادلو ١٩٨٧ ب). وقد طُوبل ممثلو المؤتمر

بتقديم المنح الدراسية؛ لتدريب القادة المسلمين، من خلال السفارات الأجنبية (نيجيريا، السودان، الباكستان، ومصر) في مابوتو (جمعية الشباب المسلم بموزمبيق، غير منشور).^(١٧)

وفي الثمانينيات فقط، قررت فريليمو تغيير سياستها تجاه الأديان بخلق إدارة للشؤون الدينية؛ للإشراف على كل المنظمات الدينية. وقد سمح هذا التغيير، في السياسة للمؤسسات الدولية بالتدخل في تنظيم الإسلام في موزمبيق. وفي هذه الظروف السياسية المواتية، قرر مؤتمر الشباب المسلم عقد دورته الأفريقية الخامسة في موزمبيق، والتي نظمها المجلس الإسلامي لموزمبيق؛ علامة على نهاية عداوته السابقة للإسلام (مؤتمر الشباب المسلم في الجنوب الأفريقي ١٩٨٧).

جاءت الدورة تحت عنوان "الإسلام، دين لكل مكان وزمان"، موحية بأن المؤتمر سيكون مناسبة مستيصة. وقد وُصفت الحقبة الاستعمارية البرتغالية - بمولاتها للكنيسة الكاثوليكية والتوسع التبشيري، وحظرها للممارسات الإسلامية، وإغلاق المدارس الدينية - بأنها السبب الأساسي لمحو الإسلام من خارطة البلاد، فقد تواصلت عداوة الدولة الاستعمارية، ضد الإسلام حتى نهاية الستينيات. وأراد مؤتمر الشباب أن يجعل من مشاريعه الجديدة، في موزمبيق، "عودة إسلامية" على خلفية العلاقة بين الإسلام والمسيحية أثناء الفترة الاستعمارية. وقد سمحت الطبيعة، المتعددة الأوجه، للمؤتمر بأن يكون وسيطاً بين المؤسسات الإسلامية الدولية - بما في ذلك بنك التنمية الإسلامي - والحكومة الموزمبيقية؛ مما يفتح الباب أمام الاستثمارات الاقتصادية في بلد، أصلح من شأن معاملته لمواطنيه المسلمين وفي إطار هذا الحراك السياسي.

فإنه ليس من الحكمة اعتبار مؤتمر الشباب الإسلامي مجرد أداة سياسية في يد المؤسسات السعودية التي تموله، بل من الأصوب رؤية ذلك على أنه تصميم مثابر من جانب مسلمي جنوب أفريقيا؛ لاستخدام المنظمات الإسلامية الدولية لمساعدة المسلمين، الذين هم في وضع أقلية، ويواجهون صعوبات سياسية واقتصادية واجتماعية. ويمكن لهذه الشبكة من الصلات، والتي يشكل المؤتمر

جزءاً منها - تقديم الحلول لبعض الأزمات، التي تؤثر على المسلمين. وهكذا أصبح المؤتمر قناة دبلوماسية جديدة عن طريق لعب دور الوسيط في العلاقات الدولية.

وعلى الرغم من كل ما ذكر، فإن تسييس الأنشطة الدينية لمؤتمر الشباب الإسلامي يعتمد، في الحقيقة، على مساحة الحركة، التي تمنحها إياها حكومات دول الجنوب الأفريقي. وفي حالة موزمبيق، فإن السياسة التي انتهجتها الدولة - في منتصف الثمانينيات، على الصعيدين الوطني والدولي، والمستندة إلى الشرعية والبراجماتية - كانت في مصلحة مؤتمر الشباب الإسلامي (شوتر ١٩٩٥ب؛ وموانجي ٢٠٠٢)؛ إذ اضطرت موزمبيق الآن، والتي عرفت بمساندتها لحركات التحرير في روديسيا/زمبابوي وفي جنوب أفريقيا، إلى التفاوض مع جارتها جنوب أفريقيا للخروج من أزمتها السياسية والاقتصادية. ورغم ذلك، فإن التغيرات في السياسة الخارجية في أعقاب توقيع اتفاقيات نوكماتي عام ١٩٨٤ (والتي تشترط، ضمن أشياء أخرى، وضع قيود على أنشطة الاتحاد الوطني الأفريقي على أراضي موزمبيق)، لم تكن تعني التخلي عن سياسة الإدانة للدولة الجنوب أفريقية ولسياستها، الرامية إلى زعزعة الاستقرار في المنطقة. ويمكن وفق ذلك قراءة مشاركة أعضاء من حكومة موزمبيق في دورات مؤتمر الشباب الإسلامي على أن الحكومة تميل إلى سياسة تعاون مع الجهات الدولية الفاعلة المختلفة، وعلى عزمها في الوقت نفسه على السيطرة على أنشطة المؤسسات الإسلامية الدولية على أراضيها. غير أنه من المهم الإشارة إلى الأهمية، التي اعطتها الحكومة للمؤسسات الإسلامية الدولية القادرة على تقديم الدعم المالي.^(١٨) وبانضمامها إلى منظمة المؤتمر الإسلامي عام ١٩٩٤، وبذلك التنمية الإسلامي في العام التالي، ضاعفت الدولة الموزمبيقية جهودها؛ لاكتساب الشرعية في أعين مواطنيها المسلمين، بينما واصلت، في الوقت ذاته، انتهاج سياسة خارجية مرنة، مصحوبة منذ عام ١٩٩٥ بسياسات تحرير سياسية واقتصادية (موانجي ٢٠٠٢).

وفي هذا السياق المواتي لعمل الوسطاء الدوليين، شكّل مؤتمر الشباب الإسلامي منبراً للهجوم على سياسة جنوب أفريقيا العنصرية وسياستها الخارجية. فقد أشار وزير العدل، أثناء مؤتمر مايوتو، إلى "أعمال زعزعة الاستقرار"، وزعم أن "الأعمال العنوانية التي يشجعها نظام جنوب أفريقيا العنصري ضد شعوب دول الجنوب الأفريقي قد تزايدت"، وشدد على ضرورة "تدعيم الوحدة في منطقة الجنوب الأفريقي"، التي تشكل المجموعات المسلمة جزءاً منها.^(١٩) وقصد الوزير بكلماته هذه التمرد المناهض للشيوعية، الذي تقوده "رينامو" منذ عام ١٩٧٩. ولكن لم يعلن المؤتمر عن تحديه المسافر لجنوب أفريقيا حتى أغسطس (آب) عام ١٩٨٨، أثناء دورته السادسة (فى لوساكا، زامبيا)؛ حين قدم الدعوة للمؤتمر الأفريقي الوطني ليشترك في الاجتماعات. وقد خاطب المؤتمر الوطني الأفريقي والرئيس كينيت كاوندال اثنين وأربعين وفداً مسلماً، التي أنت غالبيتها من أفريقيا الجنوبية. وقد شجع كل هؤلاء مسلمي الإقليم على دعم إقامة حكومة ديمقراطية في جنوب أفريقيا (روهان ١٩٨٨). وقد جعل مؤتمر لوساكا عملية العولمة عاملاً حاسماً في تسييس أنشطة مؤتمر الشباب الإسلامي؛ بيد أن إدانة الأنظمة القمعية في المنابر الدولية ظلت جانباً هامشياً في أنشطة المؤتمر الدولية، واتجه المؤتمر، عوضاً عن ذلك، إلى تبني حوار مختلف النوع عن المساعدات الإنسانية والتنمية، والتي ستمثل في مستقبل السنوات وسيلة جديدة للتضامن الإسلامي وللعمل السياسي.^(٢٠) ولم يسهم تبني مثل هذا الخطاب الديني والسياسي، الذي يدور حول التدخل الإنساني في تواصل أنشطة جمعيات مسلمي جنوب أفريقيا المبكرة فحسب، بل أصبح الإسهام الأساسي لمؤتمر الشباب الإسلامي.

وأثناء مؤتمر مايوتو عام ١٩٨٧، اعتُبر التعاون من أجل التنمية رسمياً أمراً لا ينفصم عن "الدعوة"، وقدمت قرارات المؤتمر الدعم للمجتمعات المسلمة التي تعاني من الفقر والجوع والمجاعات والحروب، أو من الكوارث الطبيعية. غير أن مؤتمر الشباب الإسلامي لم يوسع دائرة أنشطته في مجالات المساعدات الإنسانية والتنمية، بل ظل منظمة إسلامية تهتم بتوطيد العلاقات بين المسلمين في الإقليم من ناحية، وبناء شبكة من المؤسسات الإسلامية التعليمية، من ناحية

أخرى. وقد تابعت منظمات أخرى جهود مؤتمر الشباب الإسلامي في إعادة الأسلمة، بدخولها في مجال المساعدات الطارئة في الجنوب الأفريقي. وفي الواقع.. فإنه مع ازدياد الاتصالات بين مسلمي جنوب أفريقيا والشبكات الدولية (ذات الأصل السعودي في غالب الأحيان)، بدأ ممثلون جدد للمسلمين، في المساهمة في "فرقة" الإسلام بإنشاء منظمات غير حكومية إسلامية، هدفها مساعدة أكثر فئات المسلمين احتياجاً.

تكاثر المنظمات غير الحكومية الجنوب أفريقية:

نمط جديد من الجهات الإسلامية الفاعلة

منذ نهاية الثمانينيات - وعلى الأخص بعد قيام جنوب أفريقيا الديمقراطية - دفعت "الدعوة" في وسط المجتمعات المحلية الهنود المسلمين للاهتمام بالأبعاد السياسية للتنمية الاقتصادية والاجتماعية للمجتمعات الأفريقية السوداء، ولم تُعد المنظمات الإسلامية، في جنوب أفريقيا، تستمتع بالحرية النسبية، التي يتمتع بها مؤتمر الشباب المسلم في تحديد أهدافه وغاياته؛ إذ أصبحت المجتمعات الهندية المسلمة تلقي التشجيع الآن من المؤسسات الإسلامية الدولية لتبني توجه عام تجاه "الدعوة"، وألاً تهمل المدن الأفريقية العشوائية.^(٢١) غير أن الإحساس باللامبالاة والاحتقار، أحياناً، المتغلغلة في بعض العقول، تؤثر تأثيراً قوياً على العلاقة بين الهنود والأفارقة السود. وللتغلب على مختلف النزاعات بين الهنود والأفارقة السود، استخدمت المنظمات أساليب، استنبطتها من الطبيعة الدولية لهذه المنظمات؛ لتمكّن نفسها من التأقلم مع هذا النموذج الجديد للعمل الإنساني الإسلامي.

الوكالة الإسلامية لأفريقيا

أصبح مجال المساعدات الطارئة، والعون الإنساني، مرحلة جديدة في تطور "الدعوة"، واستحال في الثمانينيات مجالاً مزدهراً للعمل الإسلامي بإنشاء منظمات غير حكومية إسلامية، مثل: الوكالة الإسلامية لأفريقيا، ولها فروع في

عدد من البلدان الأفريقية. وقد ركزت أنشطتها في البداية على مجال الدعوة؛ خاصة في ملاوي. وقد رسمت الدورة الثالثة لمؤتمر الشباب الإسلامي، والتي انعقدت في ذلك البلد، صورة تبعث على الانزعاج لمسلمي ملاوي، الذين يعانون من أزمة الهوية، ويربطون الإسلام بالأمية والرق والتقاليد البالية، ودعت إلى تدابير عاجلة لمعالجة ذلك. وقد استجاب للدعوة طبيب كويتي، اسمه عبد الرحمن السوميت، الذي أنشأ اللجنة الإسلامية لأفريقيا؛ بمساعدة ممثل للجنة الإسلامية لأفريقيا، ومقرها بالكويت.

وقد أجبر غياب المنظمات الإسلامية، في مجال المساعدات الطارئة، الوكالة الإسلامية لأفريقيا على جعل ملاوي هدفاً أساسياً لإعادة الأسلمة. وتفخر الوكالة أنها - بعد خمسة أعوام من دورة مؤتمر الشباب الإسلامي التي انعقدت هناك - استعادت ولاء المسلمين، الذين، وفق ما تقول الوكالة، شكلوا مرة أخرى أغلبية السكان، أي ٦٠ بالمائة.^(٢٢) وقد نفذت الوكالة أيضاً أنشطة في موزمبيق، حيث واجه المسلمون - مثلما حدث في ملاوي - صعوبات دينية وسياسية أمام حركة إعادة الأسلمة. وقد طورت الوكالة ضرباً من الأنشطة، يعني فقط بالمساعدات الطارئة، التي أصبحت محور نشاط المنظمات الإسلامية في جهودها؛ لإعاقة تقدم منظمات التبشير المسيحي في أفريقيا جنوب الصحراء. ولا يجب أن نظن أن تاريخ إنشاء الوكالة، أو تركيز مشروعها الأول على إعادة الأسلمة في ملاوي وموزمبيق، أمر لا دلالة له؛ كذلك من الملاحظ أن ظهور حركات التجديد في أي مكان يصاحبه نشوء المنظمات غير الحكومية الإسلامية. وفي إطار عملية العولمة، تمثل هذه المنظمات مؤسسات جديدة لإعادة الأسلمة؛ نتيجة لدخولها معترك العمل العام، ولطبيعة أنشطتها الدولية.

وقد تحصلت الوكالة على الموارد، والقدرة على القيام بأنشطة متعددة، في مجالات شتى كالـدعوة والتعليم والرعاية الصحية والعون التنموي (والذي يشمل، ضمن مشاريع أخرى: بناء المدارس، والمراكز الصحية، وتنظيم دورات التدريب المهنية). ولم يقتصر عمل الوكالة على أفريقيا الجنوبية فقط؛ بل امتدت أنشطتها لتغطي أربعة وثلاثين من بلدان أفريقيا جنوب الصحراء. وقد جاءت شبكة

اتصالاتها الدولية، نتاجاً لاستراتيجيتها فى إدارة الأنشطة الخيرية. ووفق أوراقها وتقاريرها، قامت الوكالة بمختلف الأنشطة فى أفريقيا فى عام ١٩٩٨؛ إذ استخدمت فيها نحو ٣,٢٨٨ من العمال المحليين: شيدت الوكالة ١٤٠ ملجأً للأيتام، و ١٦٢ مدرسة و ١٢٠٠ مسجد و ٨٤٠ مدرسة إسلامية، و ١٠٠ عيادة، و ٣٤ مستشفى و ١٠٠ مركز لتدريب النساء على الإنتاج الحرفي. وبالإضافة إلى ذلك، قامت الوكالة بحفر ٢,٠٠٠ بئر، وتوزيع ٥,٥ مليون نسخة من القرآن، وقدمت العون الغذائى والكساء وأشياء أخرى عديدة. ومنذ عام ١٩٨٠، أصبحت المنظمات غير الحكومية الإسلامية تجمع التبرعات من كافة أنحاء العالم، وتُشرف على التضامن الإسلامى الدولى.^(٢٣) ويعكس التنوع الكبير فى الأنشطة، التى تقوم بها الوكالة رؤية للتجديد، لا تغفل أى مجال اجتماعي أو اقتصادي فى استراتيجيتها للأسلمة وإعادة الأسلمة، وسط الفقراء من سكان أفريقيا السوداء.

وبحكم قربها من المؤسسات العربية الدولية ودورها الإستراتيجي فى تنفيذ حملات إعادة الأسلمة، ركز فرع جنوب أفريقيا، للوكالة، أنشطته على كامل منطقة الجنوب الأفريقي حتى منتصف التسعينيات، وقام بزيارات رسمية لمختلف البلدان؛ خاصة موزمبيق. وإذا نظرنا نظرة مقارنة، فإنه يمكننا التساؤل عن العلاقة بين فرع الوكالة فى موزمبيق ورئاستها فى الكويت، إذ إن قادة الوكالة فى الكويت، على عكس قادتها فى الجنوب الأفريقي، ليسوا كويتيين، بل مهاجرين سودانيين. وكذلك لا تعتمد الوكالة فى جنوب أفريقيا مالياً على المنظمة الأم فى الكويت، كما تفعل الفروع فى البلدان الأفريقية الأخرى، مثل: موزمبيق حيث يعاني معظم السكان من الفقر.^(٢٤) أو لا تحول المنظمات غير الحكومية الإسلامية نفسها، إلى أدوات دبلوماسية، فى خدمة السياسة الخارجية لبعض البلدان العربية^(٢٥). يصر دكتور عبد الرحمن السوميت، مؤسس الوكالة أن المنظمة لا تعتمد مالياً على الدولة الكويتية، ولا تمثل مصالح الكويت السياسية والدينية فى أفريقيا جنوب الصحراء، وأن الموارد المالية للمنظمة تأتي أساساً من تبرعات الأفراد المسلمين.^(٢٦)

وقد تمكن فرع الوكالة في جنوب أفريقيا - لما له من موارد مالية وفيرة - من الهيمنة على مجال العمل الانساني الإسلامي، من خلال تحديث استخدامه لوسائل الإعلام وجمعه للتبرعات. وقد اعتمد "تسويق" العمل الخيري في جنوب أفريقيا - بصورة أساسية - على توزيع الكتيبات؛ أي المنشورات التي تحض المسلمين على دعم العمل الإنساني، الذي يفيد "أخوانهم وأخواتهم في الإسلام". وتستخدم الوكالة في حملاتها البريدية لغة إسلامية، تكثر من الآيات القرآنية وأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم في المناسبات كشهر رمضان وعيدي الفطر والأضحى، والتي تستمر لمدة ثلاثة أو أربعة أيام. وتجمع التبرعات خلال هذه الأيام؛ حين تنشط التنظيمات الإسلامية والمنظمات غير الحكومية في حث المسلمين على المشاركة في دعم التضامن الإسلامي. وتستخدم الوكالة مناقشات مماثلة، لما تستخدمه معظم المنظمات غير الحكومية الإسلامية. إذ تطلب من المسلمين المساهمة في تمويل إفطار الصائمين إستاناداً إلى حديث نبوي، يؤكد أن من يسهم في إفطار صائم له أجر الصائم. وتعمق المنشورات المرسل بالبريد هذه الرسالة بتساؤلها: "هل تريد أن تضاعف أجر صيامك في رمضان؟"، وتشمل المراسلات البريدية حساباً مصرفياً لتلقي أموال الزكاة والصدقات، مع إمكانية الدفع على أقساط. وتمثل اللهجة الملحة المستخدمة، في مثل هذه الحملات، ضغطاً معنوياً على المسلمين الذين هم - وفق ما تقول الوكالة - ملزمون دينياً بمساعدة المحتاجين من المسلمين. خاصة أولئك الذين قد يتعرضون لخطر التنصير. وفي أحد الكتيبات، تصف الوكالة موقف الأفارقة السود بأنه حرج، "ونحن نعامل كل تبرع ومساهمة من جانب مانحينا كأمر عاجل"، وتركز المنظمات غير الحكومية والمؤسسات الإسلامية الأخرى على الزكاة، إحدى ركائز الإسلام، على أساس أن لها دوراً مركزياً في تنظيم المجتمع، وتذكر معظمها المسلمين بهذا الواجب الديني.

وأخيراً، ازداد استخدام هذه المنظمات لوسائل التسويق الحديثة كحملات إرسال الرسائل النصية القصيرة، عن طريق الهاتف، وحملات الترويج التلفزيونية المطولة، والمواقع الإلكترونية، التي يمكنها تسلم المساهمات، والإعلانات في الصحافة الإسلامية ووسائل الإعلام، ولا تتردد هذه المنظمات

في استخدام الآيات القرآنية، وتبذل الوعود بدخول الجنة. ويمول فرع الوكالة بجنوب أفريقيا نفسه (على خلاف فرعها بموزمبيق)، بعد أن طور وسائله في جمع التبرعات، التي تمّول أنشطته.^(٢٧)

المنظمات غير الحكومية المحلية والدولية :

رهانات العون التنموي في جنوب أفريقيا لما بعد نظام "الأبارتهايد"

واجهت المنظمات غير الحكومية الدولية، مثل وكالة مسلمي أفريقيا، خلال السنوات القليلة الماضية صعوبات جمة تتعلق بصورة أنشطتها، التي تعكسها وسائل الإعلام لقربها من مركز النزاعات العرقية، التي تقسم مجتمع المسلمين في جنوب أفريقيا. ورغم دور المنظمات غير الحكومية الدولية المهم في تأسيس العمل الإنساني الإسلامي، لم تفلح في التأقلم مع تحديات التحول الديمقراطي في جنوب أفريقيا. وقد تأثرت الصورة العامة للوكالة نتيجة لعدد من الاتهامات من المسلمين الأفارقة السود، ومن المهاجرين الصوماليين، الذين يتهمون الوكالة بأنها توزع مساعداتها بطريقة غير عادلة؛ نتيجة لأن قيادتها الهندية عنصرية (فاهر وجيببي ٢٠٠٤). وهذه النزاعات بين الأفارقة السود والهنود المسلمين تمثل عقبة كأداء أمام توطين مؤسسات العون الإسلامية؛ إذ إن قياداتها المحبّطة تفضّل تحويل جهودها إلى منظمات العون الدولية.^(٢٨)

ومن ناحية أخرى، فإن المنظمات غير الحكومية الإسلامية المحلية أكثر قدرة على قبول التعددية والانفتاح على الظروف الاجتماعية، وكذلك فإن المنظمات المتجذرة في النسيج الاجتماعي المحلي تبدو أكثر قدرة على مساهمة متطلبات التحول إلى المهنية في عملها. وقد أوضحت الدراسات للمنظمات غير الحكومية الإسلامية في منطقة الكاب، مثل مؤسسة "مستضعفين" ومركز "توان يوسف"، أن أنشطتها الإنسانية تعكس شكلاً جديداً لمواطنة المسلمين، في مناخ التحرير السياسي والاقتصادي. وقد أصبحت التنمية مجالاً جديداً للعمل، كما يؤمن هذا الجيل الجديد من المنظمات غير الحكومية الإسلامية بأن عالمية العون أمر مفروغ منه. ومن دوافع ذلك، كما قال أحد قادة مؤسسة "مستضعفين": "إن

النجاح الذي لقيته مشاريعنا المختلفة، كإنشاء رياض الأطفال، ومحو الأمية للكبار، وبرامج التغذية، وبرامج المساعدات في حالات الكوارث والمدارس الإسلامية، وتدريب رجال الأعمال قد تجاوز كل توقعاتنا وقد شملت برامج التغذية كل المجتمع، بغض النظر عن الدين أو الثقافة" (جونسون -آدامز، غير منشور). وقد أثرت عملية التحول الديمقراطي، لاشك، على بروز ناشطين مسلمين حريصين على ربط هويتهم الإسلامية بهويتهم كمواطنين. وقد أعتبر الأشخاص - الذين استجوبتهم متطلبات المواطنة الإسلامية - بما في ذلك مساعدة المحتاجين والشرائح الاجتماعية المحددة - هي الدوافع الرئيسة لانضمامهم إلى هذه المنظمات الإنسانية.

ومؤسسة "مستضعفين" ومركز "توان يوسف" مثيرتان للاهتمام، ومميزتان؛ لأن تأسيسهما تم عبر نساء حريصات على إبراز صورة حديثة للعمل الإسلامي.^(٢٩) وقد شمل التحول، في شكل العمل الخيري الإسلامي، تغييرات مهمة أبرزها نشاط المرأة المسلمة من الجاليتين الهندية والملاوية. وقد أسست "مستضعفين" عام ١٩٨٦، وهي منظمة تحرص على تحسين وضع النساء اللاتي - كما تقول مديرة المنظمة - أول من يعانون الفقر في غرب مديرية الكاب، كما تحتج المديرية على احتكار الرجال للمؤسسات الإسلامية.^(٣٠) وقد زادت شعبية مؤسسة "مستضعفين"؛ نتيجة عدم لجوئها إلى التفرقة في توزيع مساعداتها للمحتاجين، ولم يقتصر ذلك على الجالية المسلمة، بل في عموم مدينة الكاب أيضاً. وتلقت المؤسسة التبرعات من الشركات الكبيرة، مثل: ولورث وبرتش بترولويوم، ومن الحكومة الكندية التي ساهمت في تمويل بناء مدرسة أساس. والمؤسسة منضمة أيضاً إلى شبكة وطنية للمنظمات النسوية؛ مما مكن مديرتها من تقديم شهادتها أمام لجنة برلمانية، تنظر في وضع المرأة والعنف الأسري في جنوب أفريقيا. وهكذا يتضح لنا أن مؤسسة مستضعفين تعمل في آنٍ معاً على ثلاثة مستويات، هي: الهوية، والاقتصاد، والسياسة.

وكما ذكر آنفاً فإن مركز توان يوسف يتميز بأنه أسس أيضاً بواسطة منظمة نسوية (اتحاد المرأة المسلمة في جنوب أفريقيا) في عام ٢٠٠٢. وقد

استطاع المركز أن يصبح منظمة غير حكومية، بمقدرات دولية، بفضل تمويل بنك التنمية الإسلامي (بلغ ٢٠٠,٠٠٠ دولار أمريكي). وفي الواقع، استطاعت إحدى عضوات مجلس الإدارة أن تقيم علاقات تضامن مع عدد من المنظمات الإسلامية الدولية (ليبية وسعودية... إلخ)، كذلك أسهم القرار الأخير بضم متطوعين مهنيين - بينهم رجال أعمال - في تحديث المركز؛ مما مكّنه من إعادة تنظيم أعماله وإبراز هويته الإسلامية. ويود أعضاء المركز الجدد أن يعطوا بعداً مهنيّاً جديداً للعمل الخيري الإسلامي، بتحريره من الاعتماد على الدعم الأجنبي، وإنتاج وبيع البضائع الاستهلاكية - من مخبز على سبيل المثال - يهدف إلى توفير الموارد المالية اللازمة لتسيير أنشطة المنظمة التنموية. وقد سمحت مساهمات وزارة العمل للمركز - والذي امتلك مطبخاً - بتعيين متخصص في عمل المطاعم لتدريب الكبار، وقد مكّن هذا الابتكار النساء الفقيرات، من الأفارقة السود، من تلقي التدريب اللازم لإيجاد فرص العمل.

ورغم صعوبة قياس فعالية هذه الأنشطة التنموية، إلا أنه يبدو من الأسر بالنسبة للمنظمات الصغيرة، مثل مركز تون يوسف، أن تصبح أكثر مهنية. وفي المقابل، يشدد المراقبون في جنوب أفريقيا وموزمبيق على المستوى المهني المتدني لوكالة مسلمي أفريقيا، وافتقادها للأهداف في أنشطتها التنموية؛ إذ يبدو أن المساعدات الطارئة لا تزال محور عملها. ويرى كثيرون أن مستقبل المنظمات غير الحكومية الإسلامية، لا بد أن ينبني على القيام بمشاريع التنمية الاقتصادية والاجتماعية، ولا يتطلب ذلك الكفاءة الفنية اللازمة لكي يستطيع الناشطون في العمل الإنساني الإسلامي تحديد أهدافهم المالية فقط، بل أيضاً مزيداً من التعاون مع الشركاء الاقتصاديين والاجتماعيين المختلفين.^(٣١) وقد استضاف المركز - في سعيه لتوسيع دائرة شراكاته في المجتمع المدني - "شبكة تمكين المواطنين"، والتي تضم اختصاصيين في الطب النفسي، وفي العمل الاجتماعي ممن يلتزمون بالعمل أيام السبت لمساعدة الأشخاص؛ الذين يواجهون مشاكل أسرية وزوجية ونفسية.

وفي موزمبيق، لم تفلح المنظمات الإسلامية في القيام بأعمال جماعية عديدة. وفي مجال الوقاية من الإيدز وحماية الأطفال، لم تتحصل وكالة مسلمي

أفريقيا على الموارد اللازمة لرعاية الأيتام، الذين في عهدها، وبعضهم يحمل فيروس الإيدز. وقد أبرز تقرير دعمه المؤتمر العالمي للأديان والسلام - بالتعاون مع منظمة اليونسيف - على جهود الوكالة لإنشاء ملاجئ للأيتام، ولكنه انتقد غياب برامج الوقاية والتثقيف الصحي، والذي يعود إلى ضعف التدريب لدى قيادات الوكالة (المؤتمر العالمي للأديان والسلام ٢٠٠٣). ويتم حث المنظمات غير الحكومية الإسلامية في جنوب أفريقيا وموزمبيق؛ نتيجة لمواردها المالية والمادية، على لعب دور أكثر أهمية في مجال المساعدات الإنسانية ومجال الصحة. ولتحقيق ذلك، فإنه ينبغي على هذه المنظمات تحديث هياكلها وزيادة مهنتها (سميانت ٢٠٠١).

ورغم أن الأنشطة المهنية وعالمية توزيع العون الباديتين في عمل مركزي "توان يوسف" ومؤسسة "مستضعفين" تستندان دائماً على منطلقات إسلامية، إلا أن المنظمين لا تضفيان شرعية على أنشطتهما الإنسانية والتنموية، باستخدام الخطاب الديني فقط. ومن المؤكد أن سياسة التمييز الإيجابي، التي انتهجتها الحكومة قد وجهت الأنشطة المجتمعية للمنظمات الإسلامية^(٢٢). وقد اعترف أعضاء مركز توان يوسف ومؤسسة مستضعفين - وهم في الغالب من أصل هندي - بأنهم ينتمون إلى جالية موسرة، وأن هويتهم الوطنية، المدعومة بقيمهم الدينية، توجههم نحو عمل إنساني، يتسم بالعالمية وعدم التفرقة. ويمثل هذا النوع من التضامن، بالنسبة لمعظمهم، تعبيراً عن المواطنة الجنوب أفريقية، وبرهاناً على التزامهم بتنمية البلاد، من خلال تقديم العون لأكثر مواطنيهم احتياجاً، بغض النظر عن هوياتهم العرقية والدينية. وينعكس هذا الانفتاح على التعدد أيضاً في التسامح الديني، الذي يلتزم به أعضاء مركز توان يوسف، وعلى سبيل المثال، يمكن للنساء، اللاتي لا يرتدين الحجاب بالعمل بالمركز.

ورغم أن المنظمات غير الحكومية الإسلامية الدولية قد تُعرف وتعامل الفقر بطرق متباينة، إلا أنها تشترك في التزامها بالتعاون الوثيق مع الحكومة. وقد ركزت مؤسسة مستضعفين ومركز توان يوسف على زيادة توطيد حركتها المجتمعية. ولضمان تحقيق الوضع الأمثل؛ لإقامة علاقات تعاون مع الدولة،

تشجع المؤسسات وخاصة غير الحكومية على زيادة التزامها بسياسة "تمكين السود"، وأن نتقبل، من خلال ذلك، قواعد العمل الإنساني العالمي، الذي لا يفرق بين متلقي العون. ومن جانب آخر، تمثل الطبيعة الدولية للعمل الإسلامي إمكانات سياسية هائلة لحكومة ما بعد "الأپارتهايد"، والتي تتوق إلى التدخل في كافة أرجاء القارة؛ للمساهمة في تسوية النزاعات السياسية، وتخفيف آثار الكوارث الطبيعية. وفي اغسطس/آب ٢٠٠٤، مثلاً، مولت وزارة الخارجية نقل أربعين طناً من الاغذية والأدوية، جمعتها وكالة مسلمي أفريقيا لإقليم دارفور بالسودان. وقد برر مسؤول من الوزارة، هذا العمل الإنساني لحكومة جنوب أفريقيا، في السودان بقوله:

إن حكومة جنوب أفريقيا مهتمة بمعاناة الناس في دارفور، وتحاول أن تبذل كل ما في وسعها لتخفيف معاناتهم. وهذه الرحلة جزء من الدعم، الذي تقدمه الحكومة لمنظمات المجتمع المدني، مثل وكالة مسلمي أفريقيا؛ لتمكينها من دعم سكان دارفور. وكل هذا محاولة من الحكومة؛ للمساعدة والعمل على تسوية المشكلات في أفريقيا، وهذه هي الرسالة المهمة (صوت الكاب ٢٠٠٤).

وقد استطاعت وكالة مسلمي أفريقيا - أثناء ممارستها للدعوة عن طريق العمل الإنساني - أن تحسن علاقتها بالدولة، التي تظل اللاعب الأساسي في العلاقات الدولية. وكذلك استمدت الدولة القوة من التعاون في مجال العون الإنساني؛ مما يمكنها من لعب دور قوى في المنطقة، ومن التحكم في التدفقات الإسلامية الدولية الصادرة عن مسلمي جنوب أفريقيا^(٣٣)، وأيضاً لإضفاء الشرعية في الساحة العامة على الممارسات المجتمعية لهذه المنظمات غير الحكومية الإسلامية. وهكذا تلعب الدولة دوراً مهماً، وإن كان متأرجحاً، في تشكيل العمل الإنساني الإسلامي في جنوب أفريقيا.^(٣٤)

إن دراسة الأشكال المتعددة للعمل الإنساني الإسلامي، الذي تقوم به المنظمات المحلية والعالمية، مكنني من متابعة تطور العون المعاصر. ويبين نمو مؤتمر الشباب الإسلامي ووكالة مسلمي أفريقيا، أن الدعوة تصبح تدريجياً

متعددة المهام؛ لأن المزج السياسي للإسلام، والعون للمحتاجين ومشاريع التنمية يتطلب تنويعاً للأنشطة في القارة الأفريقية. ومنذ بداية التحول الديمقراطي، ظلت مسألة العمل الإنساني والتنمية في قلب الأنشطة الدينية لمسلمي أفريقيا.^(٣٥) ويتطلب ذلك على وجه الخصوص، أن تتسم إدارة هذه المنظمات الإسلامية بالمهنية، ومعظمها - مثل مؤسسة مستضعفين ومركز توان يوسف - أصبحت منظمات غير حكومية؛ بغية اكتساب الاحترام، كجهات فاعلة وجادة على الصعيدين الوطني والدولي. ويقود التوجه نحو المهنية إلى تغييرات دينية في هذه المنظمات؛ خاصة النشاط المتزايد للنساء المسلمات، وكذلك تغييرات سياسية، مثل: التعاون الوثيق مع الدولة في مشاريع التنمية الوطنية، وتوزيع العون الطارئ في الخارج. وهكذا ظل تأثير حكومة ما بعد فترة "الأپارتهايد" أمراً لافراً منه، يضع القيود على المجموعات والأفراد، العاملين في مجال محدد، هو مجال العمل الإنساني الإسلامي.

هوامش

١. يكون مسلمو جنوب أفريقيا أقل من ٢ بالمائة من جملة السكان، ويشمل الإسلام هناك أربع مجموعات رئيسية، هي: مجموعة الكاب من الملونين، والمسلمون من أصول هندية، يشكلون الأغلبية الساحقة من مسلمي جنوب أفريقيا، وهناك أيضًا المسلمون من الأفارقة السود، والمسلمون من أصول أوروبية.
٢. في جنوب أفريقيا بعد "الأپارتهايد"، أصبحت ناتال تدعى كوازولو - ناتال، ومعظم الهجرات الهندية تتركز هناك.
٣. تأسست حركة الشباب المسلم في دُربان في عام ١٩٧٠، وكانت رأس الرمح في حركة إعادة الأسلمة في كل جنوب أفريقيا، وتقوم أفكار هذه الحركة على الحفاظ على الصلات داخل مجتمع المسلمين؛ للحفاظ على بقاء الهوية الإسلامية. انظر نايوب ١٩٩٥ للمزيد عن حركة الشباب المسلم.
٤. انشقت دعوة الإسلام وحركة الشباب المسلم؛ نتيجة لتحالف الدعوة مع الجبهة المناهضة للأپارتهايد في عام ١٩٨٣، والتي تمثلها الجبهة الديمقراطية المتحدة.
٥. "تقرير عن المؤتمر الأفريقي الإسلامي" موريتانيا، ٣-٥ مايو/أيار ١٩٧٦، مخطوطة مجهولة المصدر بأرشفيف مؤتمر الشباب الإسلامي في دُربان، وأنا أشكر إيجدوت، منسق المؤتمر للسماح لي بالأطلاع على الأرشيف.
٦. يتركز المسلمون في ملاوي، موزمبيق، جنوب أفريقيا، زيمبابوي وزامبيا.
٧. اعتبر احد منسقي مؤتمر الشباب الإسلامي وضع المسلمين في الإقليم بأنه حرج: ليس لدينا أي معلومات عن أحوال المسلمين في الإقليم. ورغم أننا نظرنا في إمكانية إنشاء مجلس تسيقي، إلا أننا دُهننا لمدى خطورة التحيز هناك. وقد واجهتنا مشكلتان: الأولى أن المسلمين، في حين لا يزالون متمسكين بدينهم، فعلوا ذلك من منطلق غريزي أكثر منه عقلائي. وقد كان للسنوات المتعاقبة من إهمال التعاليم الإسلامية الأساسية، أثر في جعل تدينهم يستند إلى الخرافة والأساطير. وبالإضافة إلى ذلك، كانت المشكلة الثانية هي العزلة. ولم يكن المسلمون معزولين عن "الأمة" فحسب، بل كانوا معزولين عن بقية المسلمين في المنطقة. وفي أجزاء عديدة من القارة، بدا المسلمون وكأنهم لا يعلمون بوجود أمة من المسلمين في العالم" (براندلو ١٩٨٧، ٥٩).
٨. تقرير المؤتمر الإسلامي الأول للجنوب الأفريقي، جابرون، بوتسوانا، ٣-٥ يونيو/حزيران ١٩٧٧، نسخة مجهولة المصدر في إرشفيف مؤتمر الشباب الإسلامي، دُربان؛ انظر أيضًا محضر

٩. كما أكد أ. كولومونوس، فإن الأشخاص الموجودين على رأس هذه المنظمات هم 'مركز الشبكة الذي يعطى معنى لعملها ومستقبلها' (كولومونوس ١٩٩٥، ١٦١).
١٠. على المنوال يلاحظ أ. روي أن "المؤسسات فوق-القومية هي شبكات للتمويل والتوزيع، أكثر منها مراكز للتحكم والتنظيم" (روي ١٩٩٢، ١٤٤).
١١. البنك الإسلامي للتنمية، ومقره جدة، تأسس عام ١٩٧٤ بواسطة منظمة المؤتمر الإسلامي في أعقاب تضاعف أسعار النفط أربع مرات.
١٢. تقرير الأمين العام للاتحاد الإسلامي الدولي الطلابي المقدم إلى الدورة الرابعة، زيمبابوي، ٥-٩ مايو/أيار ١٩٨٣، نسخة مجهولة المصدر بأرشيف مؤتمر الشباب الإسلامي، دربان.
١٣. الدورة الرابعة لمؤتمر الشباب الإسلامي، ألبير، هراري، رابطة الشباب الإسلامي بزمبابوي، سبتمبر/أيلول ١٩٨٣، كتيب يحوي برنامج الدورة وشذرات من الأوراق المقدمة في أرشيف المؤتمر، دربان.
١٤. مركز دار الإفتاء جهودها المالية على نشر الوهابية، على وجه الخصوص.
١٥. يعبر القادة عن قدر من التفاؤل بشأن المشاريع للمنجزه، على الرغم من ميزانية مؤتمر الشباب المحدودة والتي تبلغ ٢٥٠٠٠ دولار في العام في العالم. تقرير قدم إلى الدورة الخامسة لمؤتمر الشباب الإسلامي، ربما بواسطة إ. جادوات، مابوتو.
١٦. قد يتساءل المرء عن أسباب انتحاب الجمعية العالمية للشباب المسلم، الذي ربما كان نتيجة للمستغيرات في التسعينات، حين قلت الارتباطات بين مختلف المنظمات الإسلامية مثلما كان الحال بالنسبة للدعم السعودي (كيبيل ٢٠٠٠).
١٧. انظر أيضًا مذكرة حول موزمبيق، دربان ٢٩ مارس/أذار ١٩٨٤، مخطوطة مجهولة المصدر في إرشيف مؤتمر الشباب، دربان.
١٨. بداية من عام ١٩٧٤، طورت السعودية تعاونها مع أفريقيا جنوب الصحراء. وقد أملت الدول الأفريقية، التي قطعت علاقاتها مع إسرائيل أن تستفيد من العون المالي من دول الخليج، وأن تمتد علاقاتها مع العالم العربي. غير أن البلدان الأفريقية لم تكن على مستوى التوقعات، وعلى كل حال، ازدادت الصلات الدينية والثقافية من خلال الشبكات الدوابة المختلفة، التي كونتها المنظمات الإسلامية السعودية.
١٩. "كلمة السيد وزير الصحة بجمهورية موزمبيق الشعبية"، مابوتو، ٨ يناير/كانون الثاني ١٩٨٧، إرشيف منظمة الشباب المسلم، دربان.

٢٠. سنوك المنظمات الخيرية سياسي؛ لأنه يتصل بالمجتمع والجمهور العريض. وكما أكد بادي وسمات (١٩٩٥، ٦١)، لهذه المؤسسات أيضاً القدرة "على ملء الفراغ الاجتماعي".
٢١. هذا التركيز على المساواة في الفرص بالنسبة للمسلمين، بغض النظر عن أصولهم العرقية، يخفي انشغالاً آخر لهذه المنظمات غير الحكومية الدولية؛ فالجهات الفاعلة الدولية من دول الخليج ترى في وضع الهنود المسلمين حرجاً بسبب النزاع مع الأفارقة السود الموروثة من الماضي، لذلك لا بد أن يصبحوا ممثلين للأسلمة وإعادة الأسلمة، للسكان السود على المستوى الوطني والإقليمي.
٢٢. علّق شيخ سعد، وهو من أعضاء وكالة مسلمي أفريقيا، على هذا التبدل في وضع الإسلام في ملاوي قائلاً: "تمثل ملاوي ما يمكن فعله بقليل من المال لتغيير مصير أمة" (براندلو ١٩٨٧، ٧). ولكن تقديرات وكالة مسلمي أفريقيا لأعداد المسلمين في ملاوي تتوافق مع الحقائق؛ إذ إنه وفقاً لتقديرات أخرى، يُشكل المسلمون بين ١٠ و ٢٠ بالمائة من جملة سكان البلاد في السنوات ١٩٨٠-١٩٩٠ (موميسا ٢٠٠٢).
٢٣. منذ أحداث ١١ سبتمبر/أيلول ٢٠٠١، تضمنت دراسة المنظمات غير الحكومية الدولية تساؤلات حول مصادر تمويلها، ويبدو أن هذه المنظمات لها أربعة مصادر للتمويل، هي: الدول والمنظمات الإسلامية العالمية (مثل منظمة المؤتمر الإسلامي، ورابطة العالم الإسلامي)، والبنوك الإسلامية وتسويقها للأنشطة الخيرية للجمهور العريض، والشبكات المربية لما يُسمى "الإسلاموية الدولية".
٢٤. المانحون الرئيسيون في جنوب أفريقيا للمنظمات الإسلامية، هم من فئة التجار.
٢٥. يعتقد أ. ر. غندور أن هذه الملاحظة تنطبق أيضاً على بعض المنظمات غير الحكومية للغربية، التي هي "أدوات سياسية للجهات التي تمولها" (غندور ٢٠٠٢، ٢٠).
٢٦. الشهرة الدولية لهذه المنظمة الكويتية التي تحصلت عليها بتوسيع أنشطتها في القارة الأفريقية في أقل من عشرين عاماً، مكنت مديرها السميّة من الفوز بجائزة الملك فيصل الدولية.
٢٧. بالنسبة لفرع الوكالة في موزمبيق، المؤسسات هي المصدر الأهم لمواردها. مقابلات مع مدير الوكالة في جنوب أفريقيا، جوهانسبرج، ١٤ أغسطس/آب ٢٠٠٤.
٢٨. يؤكد هيرشمان أهمية مثل هذا الإحباط في تحليله للتوجهات الثورية: "تُشير خيبة الأمل إلى اختيار أو قرار مسبق خاطئ، وتتابع دراستي أثر الأخطاء الفادحة المتعاقبة، دون التأكد من احتمال الخلاص من خيبة الأمل" (هيرشمان ١٩٨٢، ٢٢٨).
٢٩. مشاركة المرأة في مجال العمل الخيري تزايد في القطاع العلوي في البلاد؛ إذ تتقدم المزيد من النساء المناصب العليا، حتى وإن استمرت المنظمات تحت قيادة الرجال (سويلنج ورسيل ٢٠٠٢).

٣٠. وفق مدير مؤسسة "مستضعفين"، فإن مشروعها للسنوات الخمس القادمة، هو تعميق الهوية الإسلامية لدى النساء بتشجيعهن على الالتحاق بالمدارس الدينية؛ لرفع مستوى تعليمهن ومعرفتهن بالإسلام. مقابلة، ٢ سبتمبر/أيلول ٢٠٠٤، مدينة الكاب.
٣١. مقابلة مع عضو سابق في وكالة مسلمي أفريقيا ومن قادة المؤتمر العالمي للأديان والسلام حالياً، مابوتو ١ أكتوبر/تشرين الأول ٢٠٠٥.
٣٢. حددت الدولة، على لسان وزير التنمية الاجتماعية، العمل في المستوى الأعلى كما يلي: "والتوقع الثاني للحكومة أن تساعد المنظمات غير الحكومية في توسيع الحصول على الخدمات الاجتماعية والاقتصادية، التي تخلق فرص العمالة، وتقضي على الفقر بين أفقر الفقراء، ويستدعي ذلك تقديم الخدمات بطرق اقتصادية ومستدامة" (سويلنج ورسل ٢٠٠٢، ٤-٥). كذلك يؤثر السياسيون على الأنشطة الإسلامية لمسلمي جنوب أفريقيا. وقد شجع إبراهيم رسول، رئيس وزراء غرب الكاب المنظمات الخيرية على المساعدة في تحقيق التنمية.
٣٣. شجعت العولمة التدخل المتزايد للجهات الفاعلة من غير الدول، مثل: الكنائس والمنظمات غير الحكومية، والشركات متعددة الجنسيات في السياسة الخارجية في الدول الأفريقية (أدار وأجولو ٢٠٠٢).
٣٤. يؤكد بارتليمي الطبيعة المتناقضة للدولة، ووفقاً لها "لا يمكن أن يُنكر المرء أنها تستغل المنظمات وتسيطر عليها. وينبغي تأكيد دورها كضامن للمعاملة المتساوية لمواطنيها ومؤسساتها وحماية مهامها التي تشمل الجميع" (بارتليمي ٢٠٠٠، ٢٦٦).
٣٥. نرى الظاهرة نفسها في موزمبيق حيث تنفذ المنظمات غير الحكومية برامج الإغاثة والتنمية الاقتصادية.

الجزء الثاني

مسألة الدولة

الفصل السادس

المسلمون المُجدّدون والدولة في بنين

وينيز برتندر

عندما صار دستورها ساري المفعول في ديسمبر (كانون الأول) ١٩٩٥، أصبحت بنين جمهورية مدنية، تحمي الحريات الدينية وحرية التنظيم، وتعترف بالقيم الدينية، في حين تمنع أي حزب ديني من إنزال مرشحين في الانتخابات.

وقد أعقب قيام النظام السياسي الجديد - وهو ثمرة لمؤتمر وطني جامع، عُقد في فبراير ١٩٩٥، برئاسة المونسير دي سوزا، كبير أساقفة كوتونو آنذاك - تكاثر لحركات دينية، معظمها كاثوليكي، وأهمية واضحة للدين، حتى في المجال السياسي، فقد اتجه نيسوفور سوجلو، الذي انتخب رئيساً للجمهورية في ١٩٩١ نحو السحر الأسود (الفودو)، واستن عطلة رسمية للاحتفال بالأديان التقليدية. وفي الانتخابات الرئاسية في عام ١٩٩٦، ترشح ماثيو كريكو كشخص جديد بعد أن تحول إلى الكنيسة البروتستانتية (بنتكوستال)، ولم يظهر قط في مكان عام إلا والإنجيل في يده (ستراندسبيرج؛ مايرار جو ٢٠٠٤)، وقد اختلط الخطاب الديني بالخطاب الوطني في شعار "الله يحب بنين"؛ فقد منحها الديموقراطية والعون الأجنبي (مايرار جو ٢٠٠٢).

وإذا قارنا وضع الأديان في بنين بوضعها في بلدان غرب - أفريقيا الأخرى؛ خاصة في نيجيريا المجاورة، فسوف يتضح أنه وضع أمثل، يتسم بالتعايش حيث نجد المسيحيين والمسلمين وأتباع الديانات التقليدية في الأسرة نفسها.. غير أن بعض القادة، حين رأوا فورة العودة للدين، التي صاحبت نهاية العهد الثوري، خشوا مخاطر التطرف الديني، فأنشأوا منذ انعقاد المؤتمر الوطني الجامع في ١٩٩٥، حواراً بين الأديان^(١) استمر طوال السنوات الأولى لعقد التسعينيات، في محاضرات ومنشورات^(٢). وقد شاركت قلة من المسلمين في المؤتمر الوطني؛ حيث فضلوا في ذلك الوقت الإستغفال بالتجارة، ولم يكن لهم كبير اهتمام بالسياسة. غير أن الوضع أخذ في التغير؛ إذ أصبح الشباب المسلم يشارك في الأحزاب السياسية، ويتقدم كمرشحين في الانتخابات.

ويمكن القول بأن الإسلام يتمدد في كل أنحاء بنين، ففي الإحصاء السكاني عام ١٩٩٢ كان الإسلام ديانة ٢٠,٦ بالمائة من السكان، وارتفعت هذه النسبة إلى ٢٤,٤ في عام ٢٠٠٢.^(٣) ويشكل المسلمون الأغلبية في شمال بنين؛ حيث تبلغ نسبتهم ٩٤,٣ بالمائة من سكان مالانفيل، ولكنهم يظلون أقلية في الجنوب؛ حيث تبلغ نسبتهم ١٤,٢ بالمائة من سكان كوتونو، و ٢٥,١ بالمائة من سكان پورتو نوفو، وهما المدينتان الرئيسيتان.

دخل الإسلام إلى بنين عن طريق التجار، الذين ينتمي معظمهم إلى الطرق الصوفية (التيجانية، ومؤخراً، فرعها "النياسي" - من الشيخ السنغالي إبراهيم نياس، والتي حلت محل القادرية، والتي لا تزال نشطة في البلاد)، وقد تم توطين الإسلام ليصبح ديناً "محلياً". وشهد الإسلام نمواً متزايداً في النصف الثاني من القرن العشرين، وبداية القرن الحادي والعشرين؛ لكثرة أعداد من غيروا دينهم واعتنقوا الإسلام. وقد أصبح هذا الإسلام "التقليدي"، وسمي كذلك لتجذره في الممارسات الاجتماعية المحلية، طريقة حياة؛ فهو ينظم الزمن، وينظم الحياة الاجتماعية حول المسجد، وحول الاحتفالات المرتبطة بدورة الحياة "كالعقيقة"؛ أي احتفال تسمية المواليد الجدد في اليوم السابع بعد الولادة، والزواج، والمناسبات التي تقام بعد أسبوع، وأربعين يوماً وبعد ثلاثة أشهر من

الوفاة. وتتفصل كل هذه الاحتفالات عن العرافة والسحر، وعن "الألفا" (دارسي القرآن الذين تلقوا التدريب على هذه الطريقة) بتعاويدهم وصلواتهم، التي تشفي من كل العلل.^(٤) وإلى جانب هذا الإسلام "الشعبي"، نمت الطرق الصوفية في بيئة فكرية، واتجهت وجهة باطنية. وقد تجددت الصوفية بدخول طريقتين جديدتين، هما: طريقة نعمة الله، والتي أدخلها في بنين في عام ١٩٩١ يعقوبو فاساسي، شيخ هذه الطريقة في غرب أفريقيا، والطريقة العلوية، والتي أدخلها في پورتو نوفو عام ١٩٩٥ الحاج صالو لاتونديجي، وهو صيدلي تتلمذ على يد الشيخ بن تونس، الذي يعيش في فرنسا. ومع أن أتباع هاتين الطريقتين ليسوا بالكثرة، إلا أنهم جزء من الصفوة الفكرية والاجتماعية بالبلاد.

وفي بنين، مثلما هو الحال في بقية بلدان غرب أفريقيا، تعرض هذا الفهم التقليدي للإسلام منذ السبعينيات لانتقادات خريجي الجامعات الإسلامية العربية، الذين يستند فهمهم للإسلام إلى القرآن والسنة فقط، والذين يريدون إزالة كل شيء لا يأتي من هذين المصدرين. وانضم إلى هؤلاء الخريجون "المستعربون"، ممن درسوا في أفريقيا جنوب الصحراء، في جامعات شمال نيجيريا والنيجر وكوت ديفوار (ساحل العاج). ويتلقى الخريجون الدعم من المنظمات غير الحكومية الإسلامية الدولية، والتي تواصل، أثناء تقديمها للعون الإنساني، العمل على خدمة هدفها الأساسي، وهو الدعوة. والمنظمات غير الحكومية الإسلامية الكبرى، ومقرها كوتونو، هي وكالة مسلمي أفريقيا الكويتية، والمنظمة العالمية للعون الإسلامي، والتي أسستها رابطة العالم الإسلامي (تحت التأثير السعودي)، وجمعية الدعوة الإسلامية الليبية، والمنندى الإسلامي، وهي منظمة بريطانية أسسها مسلمون من أصول عربية وآسيوية^(٥)، وهناك منظمات إسلامية أخرى أقل أهمية، تنشط في نواح أخرى من بنين. وتقدم كل هذه المنظمات العون الإسلامي، ولكن هدفها الرئيسي يظل هو الدعوة. وتعين "مكاتب الدعوة" خريجي الجامعات العربية كو عاظ (نحو أربعين لكل منظمة من المنظمات الكبرى). كذلك تستخدم هذه المنظمات كرأس رمح للسياسات الأفريقية للدول، التي تمولها (شولز ١٩٩٣، وماتيس ١٩٩٣). ويتضح هذا جلياً في حالة جمعية الدعوة الإسلامية الليبية (كما تمل كتاباتها)، وفي ردهات المدرسة الفرنسية-العربية^(٦)،

وفي عيادة المجمع الإسلامي في كوتونو، وكلها تبرز مقتطفات من خطب معمر القذافي. ولكن لابد أن نتذكر أن هذه المنظمات توفر فرص العمل، في المجال الديني لخريجي الجامعات العربية، في ظروف اجتماعية قاسية.

وعلى الرغم من أن الساحة الإسلامية المحلية تعاني، في غالب الأحيان، من توتر ونزاع بين التيارات القديمة والجديدة، إلا أن عددًا كبيرًا من المسلمين لا ينتمون لطرق صوفية، وليسوا مجددين أو أصوليين أو ناشطين، ولا يشاركون في النزاعات الداخلية بين المسلمين.

وسأستعرض فيما يلي التيارات المختلفة، وأشكال العمل للتيارات التجديدية والأصولية، ثم انظر بعد ذلك في العلاقة بين هذه التيارات والدولة.

حركة التجديد الإسلامي: تجديد متشطٍ

الإسلام والحدثة

ترجع بعض جذور حركة التجديد الإسلامي - والتي انتظمت العالم الإسلامي بأسره - إلى الجزيرة العربية ومحمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣-١٧٩٢)، والذي تبع خطى ابن تيمية (١٢٦٣-١٣٢٨)، الذي ينادي بأنموذج صارم للإسلام. وكلمة "تجديد" تشير على وجه الدقة إلى الحركة التي واجهت، منذ منتصف القرن التاسع عشر حتى الأعوام بين ١٩٣٥ و ١٩٤٠، الإسلام بإشكالية الحدثة، والتي كان على رأسها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا. وقد عوا "بالحدثة" امتلاك ناصية التقدم العلمي والتكنولوجي، والذي رآوا ضرورة تبنيه دون تحفظ، مع عودة إلى دين السلف الصالح. ومنذ ذلك التاريخ، أثر مفكرون آخرون في تطور الفكر الإسلامي في اتجاه، يميل إلى السياسة، بينهم المودودي (١٩٠٣-١٩٧٩) الذي أسس الجماعة الإسلامية في شبه القارة الهندية عام ١٩٤١، وحسن البنا (١٩٠٦-١٩٤٩)، الذي أسس جماعة الإخوان المسلمين، في مصر، في عام ١٩٢٩، وكذلك سيد قطب (١٩٠٦-١٩٦٦)، الذي انخرط في الجماعة نفسها. وقد استمر تأثير هؤلاء المفكرين على المسلمين حتى الآن. أما في بنين، فلا يذكر أحد هؤلاء المجددين القدامى أو "المفكرين

الإسلاميين المعاصرين" (بنزين ٢٠٠٤)، وكلمة "الإصلاح" (والتي يرفضها أصحاب الدعوة، ويفضلون عليها "التجديد أو "الصحو") لها معنى عملي، وتعني بتطهير الإسلام من تجلياته المحلية (الطقوس وممارسات السحر)، والعودة إلى المصادر الأصلية، وهي القرآن والسنة. كذلك فإن لمفهوم "الحداثة" معانٍ وتفسيرات عديدة، تتراوح بين القراءة التي تنظر إلى النص في سياقه التاريخي، وتلك التي تنحو نحواً أصولياً، يفسر النصوص تفسيراً حرفياً، ويدعوا إلى العودة إلى المبادئ الأصولية، ويريد أن يفرض على الجميع هذه الرؤية.

وعلى كل حال، فإن العلاقة بين الإسلام والحداثة هي لب المشكلة، وكل شيء يعتمد على ما نسميه حداثاً، وتتغير هذه التسمية من فترة لأخرى. وقد ذكر أوليفيه روي في معرض حديثه عن الحداثة في الحركة الإصلاحية: "يمكن أن نعرف الحداثة قياساً بالقيم (القيم الديمقراطية)، أو يمكن لنا أن نعرفها بمقدار انفصال الإنسان عن هوياته المتوارثة وارتباطاته، وعن طريق تأكيد الموضوع" (روي ٢٠٠٤). كما يؤكد روي، فإن هذا التعريف يشمل القيم في المجال الاجتماعي - السياسي، كما يشمل قيم الأفراد، وربط الالتزام الديني بالفرد يحرر الجميع من انتماءاتهم القديمة بالأسرة والقرية (ماري ١٩٩٧)، والتي تجذر - على أية حال - أنموذجها في بنين، ويمكن معرفة الأصوليين من انتقاداتهم العنيفة للغرب ولقيمه ولسياساته.

وعلى الرغم من سهولة تحديد المكونات القصوى لحركة "التجديد" العريضة هذه، فإن الأمر يكتنفه الكثير من التعقيد؛ فحركة الإصلاح جامعة لخليط، يشمل من الإصلاح المتحرر المنفتح على المتغيرات الدولية، إلى الأصولية الحرفية المتشددة، هذا بالإضافة إلى وجود حركة إصلاحية محلية، ينادي بها رجال ونساء، تلقوا في معظم الأحيان قدرًا من التعليم، ويحتلون مناصب مهمة في الحكومة والقطاع الخاص، ممن يرفضون - جملة وتفصيلاً - فكرة الإصلاح. وهكذا قد يكتشف عالم الأنثروبولوجيا، الذي يريد إجراء مقابلة مع مسلم "تقليدي" أنه أمام شخص، لم يدرس في جامعة إسلامية، ولكنه يشارك في جمعيات تشرح التعاليم القرآنية للمسلمين، وتشجع على العودة إلى ممارسات أكثر التزاماً،

ويحافظ في الوقت نفسه على علاقاته مع الأئمة. وهؤلاء الأشخاص هم الذين يجعلون بناء جسور التواصل بين الاصلاحيين والصوفيين أمراً ممكناً (أوتايك ١٩٩٣، ٨)، رغم ندرة مثل هذه الجسور.

ولأغراض هذا الفصل، سأطلق تعبير "إصلاحيين" على أولئك الأشخاص، الذين يسعون إلى إصلاح الإسلام، وهم ينظرون إليه في الإطار الحالي، والذين لا يرون تناقضاً بين الدين والتحولات السياسية والاجتماعية، التي تحدث في بنين، ويجب التفريق بينهم وبين "الأصوليين"؛ فالأصولية تعني الالتزام الصارم بالنصوص الدينية وفهمها حرفياً، وتبجيل فترة صدر الإسلام، والرغبة في إعادة ممارساته، مثل تقليد ملبس النبي محمد صلى الله عليه وسلم وإطلاق اللحية مثله. ولا يرفض الأصوليون الحداثه، ولكنهم يعتقدون أنها مضمّنة سلفاً في القرآن، ويقبلون التقدم العلمي والتكنولوجي، ولكنهم يعارضون تأثير هذا التقدم على المجتمع، وعلى طريقة حياة المسلمين، ووفق ما ذكره أحدهم:

هل يعني هذا التأثير التحرر على الطريقة الغربية؟ في رأيي أن الحداثه هي ما يمكن الإنسان من المواكبة، وقبول الاكتشافات العلمية، ومواءمتها مع الإسلام. وإذا كانت هذه هي الحداثه، فهي موجودة في القرآن والسورة الأولى في القرآن تحض على البحث، وتحدث القرآن عن علم الأحياء والطبيعة والطب، ولا يمكنك أن تكون مسلماً وتجنب الحداثه، غير أن المسلم يضع حدوداً لنفسه.^(٧)

ويوضح مثال واحد الفرق بين طرق التفكير في المشكلات المعاصرة؛ إذ ذكر لي أحد القلائل، الذين سموا أنفسهم "إصلاحيين"، وهو من خريجي الأزهر، ويدرس في المدرسة الفرنسية-العربية في بورتو نوفو، ويشارك في حملات التوعية، التي تنظمها الأمم المتحدة عن الإيدز، ويناقش الوقاية من الإيدز في خطبه، معتبراً أن التصدي لمشكلة الإيدز هو جزء من الإصلاح. وفي المقابل، أصر أحد الأصوليين أن الوقاية من الإيدز لا تقود إلا إلى "تشجيع الانحلال"، وأن البلدان التي تطبق الشريعة الإسلامية لا توجد بها مشكلة إيدز.

توجه أصولي مختلف السمات

نجد إلى جانب الجماعتين المنظميتين تنظيمًا محكمًا، والمعروفتين، أي جماعة التبليغ وجماعة الأحمدية، حركة واسعة غير منظمة، تسمى نفسها "سنية" وتلتزم بالحرفية و"العقائدية".

أما جماعة التبليغ، وهي منظمة تبشيرية، تأسست بالقرب من دلهي في عام ١٩٢٧، على يد العالم مولانا محمد الياس، فإنها تهدف إلى نشر الدين وترقية إيمان وممارسات المسلم (جابر يو ١٩٩٨). وقد انتشرت الجماعة في كل أنحاء العالم منذ عام ١٩٤٧، ووصلت إلى بنين عام ١٩٨٦ قادمة من نيجيريا، ونمت أساسًا في جنوب البلاد. وقد اجتذب اجتماعها الكبير في قلودجبي، على أطراف كوتونو، سبعمائة شخص، خلال ثلاثة أيام، في فبراير ٢٠٠٥. وربما وصل عدد التبليغيين في بنين إلى ألف. وتعتمد جماعة التبليغ في إيصال رسالتها على السفر في مجموعات، تلقى الدروس والمواعظ، وتنام في المساجد. ورغم أنهم ينتمون إلى منظمة عالمية، إلا أنهم لا يتلقون أي دعم مالي، ويعيشون في فقر، ويسافرون على الأقدام، وعليهم أن يكسبوا قوتهم، على أن يظلوا دائماً رهن إشارة الجماعة؛ فالانتماء إلى الجماعة يتطلب التزاماً تاماً. ونتيجة لخفة حركتهم، فهم لا يترددون في مغادرة بنين للوعظ في البلدان المجاورة، كما أنهم يستقبلون دعاة من باكستان ونيجيريا وغانا. ويحاول التبليغيون إحياء نموذج مجتمع المسلمين الأوائل في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وعهد الإسلام الذهبي، ويتبعون نمطاً صارماً لقواعد السلوك اليومي، ويشغلهم دائماً هاجس الطهارة وخشية النار، وتلتزم نساؤهم بالنقاب.

والجماعة الدولية الأخرى، هي الأحمدية، والتي تأسست في الهند في قاديان حيث ولد ميرزا غلام أحمد (١٨٠٨-١٨٣٨)، المسيح المنتظر والمهدي، والذي أعلن في ١٨٢٨ أنه مجدد اختاره الله (فريدمان ١٩٨٩). وقد دعا المسلمين إلى نبذ الجهاد، والالتزام بالتبشير السلمي. وشجع على التبشير الإسلامي في أنحاء الإمبراطورية البريطانية وخارجها كافة، وهو برنامج استطاع أتباعه تحقيقه بعد

موته، وقد استبدلوا "الجهاد"، بمعنى الحرب المقدسة، "بالدعوة" إلى الإسلام (جابريريو ٢٠٠٠).

وقد دخلت الطريقة الأحمدية إلى شرق وغرب أفريقيا، في الربع الأول، من القرن العشرين (أجايي وكراودر ١٩٨٨)، وفي بنين في الستينيات. وبعد أن طُرِدَت من هناك أثناء الحكم الثوري، سُمِحَ لها بفتح بعثتها في إطار التحول الديمقراطي. ويعيش "الأمير"، قائد الجماعة الروحي والزمني، في مقرها في پورتو نوفو، ويبعث مبشرين إلى الأقاليم الأخرى. ولا يعترف الكثير من المسلمين الآخرين بالأحمدية كمسلمين مثلهم، ويمنعونهم أحياناً من أداء فريضة الحج إلى مكة. ويمكن وصف الطريقة الأحمدية - وهي طريقة متناقضة - بأنها أصولية؛ لأن أعضاءها يلتزمون حرفياً بالقرآن، وبتعاليم ميرزا غلام أحمد، ويدعون، من ناحية أخرى، إلى التأقلم مع الواقع، وإلى النجاح الاجتماعي والحوار مع الطوائف الأخرى، كما يمنحون المرأة دوراً مهماً. وفي خطبة عيد الأضحى في فبراير/شباط ٢٠٠٢، أدان أمير الجماعة هجمات ١١ سبتمبر/أيلول ٢٠٠١، التي تمت باسم الإسلام، مصرّاً على مفهوم "الجهاد الأكبر"، وهو جهاد النفس. وللأحمدية علاقة ممتازة مع النظام الحالي، فقد أبلغت نشرة "الرسالة" (لو مساج) أتباع الطريقة "أن كل مواطن أحمدي حر في انتماءاته السياسية، ولكن عليه بعد نهاية الانتخابات دعم الدولة والحكومة القائمة".

ولا يفرق الأصوليون ذوو الميول الوهابية بين أنفسهم، والمسلمين الآخرين، من خلال إنشاء جمعيات خاصة بهم، بل يحاولون التأثير حيث يوجدون، سعياً نحو تشجيع "الصحة" لدى كل المسلمين. ويحاول الذين حصلوا على شهادات دينية أن يصبحوا أئمة؛ ليتمكنوا من قيادة الأمة الإسلامية. وبينما يدعواهم المسلمون "التقليديون" و"هابيين"، فإنهم لا يعترفون بأنفسهم على أنهم قادة هذا الفكر، مثل ابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب، بل يلتزمون عوضاً عن ذلك بما تعلموه في جامعات المدينة المنورة أو الكويت، ويصرون على التمسك، قدر الإمكان، بالنصوص، أو بالأحرى بتفسيرهم لهذه النصوص. ولعل أكثر مفكرهم تأثيراً هو أبو بكر جومي (١٩٢٢-٩٢؛ لومبييه ٢٠٠٣، ١٩٩٧)، الذي أيد، في

نيجيريا في عام ١٩٧٩، قيام الحركة المتطرفة "جماعة إزالة البدع وإقامة السنة"، والتي أسهم فكرها وممارساتها في تطبيق الشريعة الإسلامية وحدودها في الولايات الشمالية لنيجيريا. وتخضع "جماعة إزالة البدع" في مالانجيل، المدينة الحدودية والسوق العالمي، مباشرة لإشراف المنظمة النيجيرية، ولم تستطع الإشراف إلا على مسجد واحد، بعد نزاعات محلية عنيفة (عبدالله ٢٠٠٣) .. وعدا جماعة إزالة البدع، فثمة مجموعات صغيرة للغاية تسمى نفسها "أهل السنة"، وتمثل معظمها في بورتو نوفو، هذا الجناح المتشدد للفكر الوهابي. وهناك، أخيراً مجموعات فضفاضة من التيارات "الأصولية"، التي توجد في شبكة المساجد المحلية، والمدارس القرآنية، والمدارس الفرنسية- العربية، وفي المنظمات الإسلامية (غير الحكومية) الدولية.

بروز الإسلام في الساحة العامة

تتمتع الأصولية ببروز واضح على الساحة العامة؛ مما يعطي غير المسلمين إحساساً مضخماً بأهميتها. والأصوليون - بحكم اهتماماتهم بالشكليات - يرتنون "الجلباب" والسرَاويل "فوق الكاحل"، وبعضهم يعتمر العمام بينما يرسل الجميع للحي ذات "الطول القانوني". ويبدو أنهم يفرضون على كل من يريد العمل في الدوائر، التي تتحكم في الشؤون الدينية أن يلتزم بهذا الزي. وعلى النساء أن يغطين أنفسهن من أخصص الرأس إلى أسفل القدم بالسواد، أما ارتداء الحجاب، غطاء الرأس - الذي ترتديه عضوات الجمعية الثقافية للطلبة - والتلاميذ المسلمين في بنين، فهو علامة احتجاج.

وقد أصبح للإسلام صيت بارز في المدن والأرياف على حد سواء؛ فالمساجد الكويتية التي تمولها المنظمات غير الحكومية، انتشرت في كافة أرجاء بنين، وقد تغير المشهد الديني الحضري، بعد تشييد المجمعات الإسلامية، التي تضم مسجداً ومركزاً ومدرسة قرآنية، وأحياناً ملحاً للأيتام، كما افتتح الأصوليون المكتبات لجذب انتباه الرأي العام. وأفلح الإسلاميون، خلال العقد المنصرم، في السيطرة على الرأي العام في مدينة جوجو بشكل مثير للانتباه

(برجاند ١٩٩٩). والاهتمام بالمدارس الإسلامية أو المدارس الفرنسية - العربية جزءاً من حركة التجديد في القرن العشرين؛ إذ يحرص كل المجددين والأصوليين على ضرورة التعليم الديني للأطفال، وتطوير التعليم باللغة الفرنسية، وأصبحت المدرسة أداة رئيسة للدعوة.

وفي بداية التسعينيات، أصبح تعليم اللغة العربية مرادفاً للأسلمة، وبُشِّرَ به "كأداة لترسيخ الهوية، وكلفة سياسة" (أوتايك ١٩٩٣، ١١). ورغم أن تعلم اللغة العربية في بنين اليوم لفهم القرآن، لازال يعتبر من الضرورات، المنظمات غير الحكومية تواصل توزيع تراجم للقرآن، ويفسر هذا أحد أسباب النجاح الباهر الذي صادفته الدعوة. وقد أسست هذه المنظمات، وبعض رجال الأعمال المدارس، بعد أن شجعهم على ذلك الطلب المتزايد على التعليم. ومنذ التحرير الاقتصادي، شجعت القدرة المحدودة للمدارس العامة، وسمعتها المتدنية، على انتشار المدارس الخاصة، التي ترحب بالطلاب من كل شرائح المجتمع، بما في ذلك الآباء ذوو الدخل المحدود (خدم المنازل، وسائقي تاكسي الدراجات النارية مثلاً) التي ترسل أطفالها إلى المدارس الخاصة؛ نتيجة لأهمية التعليم بالنسبة لهم. وقد شهد قطاع التعليم التطور نفسه الذي شهده قطاع الصحة لأن إنسحاب الدولة من هذا المجال أفسح الطريق أمام القطاع الخاص، ومالأت المؤسسات الإسلامية الفراغ الذي تركه تقاعس الدولة، ولذلك انفتح المجال واسعاً أمام المدارس الفرنسية-العربية، والتي - إلى جانب التعليم - توظف خريجي الجامعات الإسلامية. ويعكس نجاح المدارس الفرنسية-العربية الاقتناع، بأنها تضمن تزويد طلابها بالأخلاقيات الإسلامية، بينما قد تقود المدارس العامة والمسيحية الطلاب بعيداً عن دينهم.

وفي هذا الإطار، يسعى الأصوليون إلى السيطرة على مجالات بعينها، مثل المساجد والمدارس، ويخلقون بذلك نواة لشبكات، يتحركون خلالها لنشر الدعوة وللوعظ. وحين يتوافر التمويل من الخارج (تمويل المنظمات غير الحكومية عن طريق أموال النفط)، وكذلك الوعاظ، يمكن اجتذاب الجمهور تدريجياً عن طريق العمل اليومي، على الصعيد المحلي. ويبدو أن العنصر المحلي يبرز العنصر

الخارجي، إذ إن بعض الخريجين - والذين نافسوا الأئمة الموجودين بشراسة فور عودتهم إلى بلادهم - نصبوا أنفسهم نشطاء دينيين، يغرسون أنفسهم في مجتمعاتهم، فور قبولهم لمنصب الإمام في أحد المساجد المهمة^(٨).

غير أنه من المهم التزام الحيطة؛ حتى لا يتم الخلط بين أشات المجددين المختلفين؛ لأن التجديد ظاهرة متعددة الأوجه في طور التكوين، يتم التعبير عن تعدديتها بأساليب ومواقف سياسية، متباينة لدى مختلف الجهات الفاعلة. وإذا اعتبر الجميع - لكونهم مسلمين - أنهم جزء من "الأمة"، يشتركون في الرغبة في العودة إلى الإسلام "الحق"، فلا يمكننا التعميم بشأن قراءتهم للعالم من حولهم، وتقييمهم للتحويلات السياسية، التي حدثت في بنين في الخمس عشرة سنة الماضية، أو عن توقعاتهم للمستقبل. وللجميع رؤيتهم السياسية، غير أن محتوى هذه الرؤية وشكل الأفعال، التي يؤيدونها قد تختلف اختلافاً كبيراً.

المجددون والسياسة والدولة:

"الوضع تحت السيطرة"

الأصوليون: "تجديد الحياة العامة في تجديد المجتمع"

الأصوليون - ما عدا أعضاء جماعة إزالة البدع - ليسوا إسلاميين؛ أي أولئك الذين يستخدمون الدين لأهداف سياسية. ولعلمهم بأنهم أقلية مسلمة، خاصة في المدن الساحلية، فإنهم لا يحاولون السعي نحو الاستيلاء على السلطة باسم الإسلام، وهم ينتمون إلى المجموعة التي يسميها أوليفر روي "الأصوليون الجدد"، الذين تميزهم قراءة حرفية صارمة لنصوص القرآن، وبموقف معاد للغرب (روي ٢٠٠٢).

ونعلم الآن أنه في كافة أنحاء العالم، يستطيع كل من يمتلك طبقاً لاقطاً للأقمار الصناعية أن يتلقى الإرسال التلفزيوني الأجنبي. وفي بنين، وجدت أن كل من تحدثت إليهم على علم بما يجري حولهم؛ فهم يتابعون نشرات الأخبار في الشبكات التلفزيونية الناطقة بالفرنسية، ويشاهدون القنوات العربية. ويجد

مستخدمو الإنترنت الحجج، التي تدعم آراءهم في المواقع الإلكترونية الإسلامية والإسلاموية. ورغم أن انتقاد النظام الدولي لا يقتصر على الأصوليين، إلا أنهم يميزون أنفسهم عن المسلمين الآخرين بخطابهم المعادي بشدة للغرب. وهم - مثلهم مثل كل أهل بنين - ينتقدون البنك الدولي وبرامج الإصلاح الهيكلي التي ينفذها، غير أن تطرفهم يتضح بجلاء في مجال العلاقات الدولية. كذلك تشمل انتقاداتهم الاستخدام غير السوي للتقدم العلمي، ولتدهور القيم الأسرية والاحتياط الخلفي. وقد أظهر المستجوبون في المقابلات التي أجريتها معهم، في الفترة من يناير /كانون الثاني إلى مارس /آذار ٢٠٠٥، اهتماماً شديداً بالموضوعات ذات الصلة بالإسلام، في نشرات الأخبار الفرنسية، وأدانوا ظاهرة العداء للإسلام وقانون مارس /آذار ٢٠٠٤، الذي حظر إظهار الرموز الدينية في المدارس، ودافعوا بضراوة عن طارق رمضان، الذي حسبوا أنه لم يلق معاملة عادلة من جانب وسائل الإعلام. وبالتالي، فإنه من المنطقي ألا يشعروا بالرضا عن نظام سياسي، يتبع النموذج الغربي، الذي لا يشاركونه في مفهومه للديمقراطية وللحريات الشخصية. ومثل معظم مواطنيهم، يدين الأصوليون الفساد، ولكنهم يميزون أنفسهم عن مواطنيهم بنوع الحلول، التي ينادون بها لحل مشكلات البلاد.

ويعتقد الأصوليون أن تجديد المجتمع يقود إلى تجديد الحياة العامة؛ لذلك فإنهم يبرزون أهمية السلوك القويم والأخلاق الحميدة، وينادون بأخلاقيات سامية للمجتمع. وللإجابة عن السؤال: "كيف تساهم في تنمية بلادك؟"، أجاب عدد من أهل السنة بما يلي:

نحن نساهم بطريقتنا الخاصة، من خلال تجديد الحياة الاجتماعية؛ لأننا نؤمن بأننا لو فشلنا في تحسين أخلاقيات المجتمع، ستصبح الحياة العامة لأخلاقية. وحين يجد أحدهم أن ماله تم الاستيلاء عليه في مسجد أو كنيسة، سيقوم بالاستيلاء على الأموال العامة. ويمكننا إذا أن نظهر النفوس عن طريق الدعوة، ولا نحتاج للاستيلاء على السلطة. والحصول على السلطة ليس منافياً للإسلام، وإذا شعرت بأنك تستطيع أن تقوم بعمل ما لتحسين الوضع، فلا بد أن تقدم على فعله؛ لأنك إن كنت تستطيع القيام به ولا تفعل، فإن ذلك من الخطايا. لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم زعيماً روحياً فحسب، بل كان منظماً للمجتمع.^(١)

وفي مسائل الدين، يدين الأصوليون كل أشكال الفساد والاختلاس، والتي هي أبعد ما تكون عن أن يتم القضاء عليها في بنين (بلوندو أوليفيه دي ساردان ٢٠٠٢). ويشارك الشباب في العمل السياسي، من خلال المجال الديني. ويعكس الصراع حول السيطرة على المساجد تنافساً بين الشباب والكبار، الذين يتحكمون في انتقال السلطة من جيل لآخر، وتستند مقترحاتهم للتغيير إلى المبادئ الأخلاقية، ويؤمنون أن تطبيق الشريعة سيحل كل المشكلات، كما أنهم ينظرون بعين خيالية، خالية من النقد للدول التي تطبق الشريعة:

بالنسبة لنا، فإن ذلك مقبول حيث يوجد القانون الإلهي، وليس من الممكن هنا فعل ذلك، إلا إذا كان الجميع مسلمين، فنحن في دولة علمانية. ولكنهم مقتنعون في دواخلهم أنه من الممكن تنظيم المجتمع، من خلال تطبيق الشريعة؛ لأنه في ظل الشريعة يتوجب على كل الأطفال الالتحاق بالمدارس، وتُحترم حقوق الإنسان، ومن يسرق يعتبر معتدياً على حقوق الغير، ويأمرنا الله بقطع يده، وحين تقطع يد السارق تقل السرقات. وحينما يرمون ويجلدون الزناة، تقل مشكلة الإيزر، وكلما اشتد العقاب، قلت مشاكل الأمن. وقد علمنا من شمال نيجيريا أن الإيجو (المسيحيين) قد عادوا هناك؛ لأنهم يشعرون بالأمان ولا تفتصب نساؤهم. إن الله هو الذي منحنا الشريعة، وقد طبقت الشريعة أيام النبي محمد صلى الله عليه وسلم.^(١٠)

وبالنسبة للتجديدين، تظل الشريعة هدفاً مثالياً، ولكنه صعب التحقيق؛ لأن الشريعة مقيدة بظروف تاريخية، تجعل المجتمع المعاصر لا يسمح بتكرارها.^(١١) وينقسم التجديديون والأصوليون وفق علاقتهم بالتاريخ، فالأصوليون، الذين لا يشكون في خرافة "الأمة" المثالية، يحلمون بنظام سياسي واجتماعي، يتمثل بأنموذج عهد النبي صلى الله عليه وسلم ولكنهم لا ينظرون إلى ذلك بمعزل عن عالم اليوم، أي إنهم عكس جماعة التبليغ، الذين يقولون بأن هدف الحياة هو "الإعداد للدار الآخرة"، ويعتقدون أن القانون الإسلامي يمكنه تغيير الحياة على الأرض، وهم في هذا أقرب إلى الإسلامويين.

كيفية موازنة المطالبة بالشرعية بالدولة المدنية

يمكن أن تطلق على بنين صفة العلمانية؛ إذا استخدمنا المعنى القانوني، مع أن المجتمع ليس علمانيًا (روي ٢٠٠٥)؛ بمعنى أن الدين والتدين يتخللان الحياة، ولا تشكل العلمانية مشكلة ما للمسلمين. ويحاول الأصوليون الذين يزعمون بأنهم يحترمون العلمانية، إيجاد توازن بين رغبتهم في تطبيق الشريعة من جهة، والعلمانية من جهة أخرى.

ويمس هذا التناقض الذي يستشعره الناس في حياتهم اليومية، أول ما يمس الزواج والأسرة والطلاق والميراث. وقد صدر العدد الأول من صحيفة "الأمة الإسلامية"، التي يصدرها مسجد حي زونجو في كوتونو، يوم ٢٧ يوليو/تموز ٢٠٠١ في الوقت نفسه الذي أعتد فيه قانون الأحوال الشخصية. وقد جاءت إحدى مقالاتها بعنوان: "لماذا لا يكون هناك خيار تشريعي للمسلمين؟"، أكد فيه الكاتب اعترافه بعلمانية الدولة، وتساعل، مستخدمًا الحق في حرية المعتقد والدين، عما إذا كان من الممكن استثناء المسلمين من مواد القانون، التي تعارض الإسلام، وخلص إلى أنه:

قد أُرِف الوقت للنظر في إمكانية أن يختار بعض المواطنين خياراً تشريعياً آخر، ويمكن للمسلمين حينئذ تطبيق التشريع القرآني في الحالات، التي لا تتفق مع قانون الأحوال الشخصية.

غير أن هذا الاقتراح لم يتم متابعته في الأعداد التالية للصحيفة، ربما توخياً للحذر؛ لأن السلطات كانت قد حذرت مسجد زونجو عدة مرات. وأكثر الموضوعات التي يتضح فيها التناقض بين القانون والشرعية، هي: تعدد الزوجات وعزل النساء، إذ تعيش نساء قبيلة الهوسا في عزلة خاصة، في أسر "الألفا" والأئمة. وقد اقتحم الجيش أثناء الثورة بعض المنازل في باراكو، وأجبر النسوة على الخروج (برجاند ١٩٩٨، ٢٢٣). وفي الجنوب، في المقابل، حيث دخل الإسلام عن طريق التجار من قبيلة اليوروبا، لا تمارس عادة عزل النساء، اللاتي يلعبن دوراً مهماً في المجتمع. ومثل حجاج باراكو (أولئك الذين أدوا

فريضة الحج)، قامت "الحاجات" من النساء، المشتغلات بالتجارة، في سوق دانتيكبا في كوتونو، بتمويل بناء مسجد؛ مما أكسبهن مكانة اجتماعية رفيعة، يستحيل الحصول عليها في شمال البلاد.^(١٣) ويلتف المسلمون، الذين ينادون بتعدد الزوجات وبغزل النساء على القانون بتجنب الزواج المدني؛ مما يجعلهم يعتقدون أنهم يعيشون وفق الشريعة في حياتهم اليومية، على الأقل.

وإذا كان الإسلام لا يعارض العمل السياسي، كما أشار أحد المستجوبين، وفي غياب أي أمل في فرض أي نظام سياسي إسلامي، أليس من التناقض المشاركة في نظام سياسي، يتخذ الغرب الذي ينتقدونه أنموذجاً؟ ولا يبدو، في الوقت الراهن، أن الأصوليين المعروفين يشاركون في العمل السياسي المنظم، بل إنهم يفضلون تسخير جهودهم "للأسلمة من القاعدة"، بينما لا يتردد المجددون في الانخراط في العمل السياسي.

فصل الدين عن السياسة، والاشتغال بالسياسة

رغم أن المجددين يؤيدون مبدأ عدم خلط الدين بالعمل السياسي^(١٤)، إلا أن ذلك لا يعني الحذر المقعد أو الانسحاب، فهم يبذلون جهداً جباراً في أنشطة الجمعيات، ويسمح التفريق بين العمل والنشاط الديني لهم بالمشاركة الفردية في السياسة كمواطنين. ولا تتدخل الدولة مباشرة في شؤون المسلمين، إلا في الحالات الاستثنائية، تاركة معالجة المسائل الخاصة بالمسلمين للمؤسسات الوسيطة.

ويذل عدد الجمعيات الإسلامية المسجلة لدى إدارة العبادات والتقاليد، في وزارة الداخلية والأمن وإدارة الأراضي عن رغبة المسلمين في أن يصبحوا إحدى الجهات الفاعلة في المجتمع المدني.^(١٥) ويتضح من سجل الجمعيات أن بعض القادة، الذين برزوا، في الساحة الإسلامية، يشرفون على عدد من الجمعيات. وفي عام ١٩٩٢، اجتمعت اثنتان وثلاثون جمعية إسلامية، في إستاد الصداقة بمبادرة من يعقوب فاساسي، وهو سياسي وصوفي، مساند للمؤتمر الوطني للجمعيات الإسلامية في بنين؛ للاتفاق على تنسيق أنشطة هذه الجمعيات، وقد

فشلت هذه المبادرة نتيجة للتنازع على قيادتها، ولم تُكرر التجربة بعد ذلك مطلقاً. وفي وقت لاحق - في عام ٢٠٠٠ تحديداً - أسس إمام مسجد زونجو، وهو مركز للتجديد في كوتونو، مشكلة الجمعيات الإسلامية والمنظمات الإسلامية غير الحكومية في بنين؛ بغية توحيد هذه الجمعيات، وقد انضمت خمس عشرة جمعية للشبكة. وعموماً، تقوم كل جمعية بأنشطتها في استقلال تام، ويركز بعضها على تشجيع التعليم الإسلامي.

وخير مثال لذلك هو منظمة الثقافة الإسلامية في بنين، وهي جزء من هذه الشبكة، وهدفها الأساسي هو التعليم الإسلامي، المتفق مع القرآن والسنة. وتعقد المنظمة اجتماعين في الشهر، في مسجد جمعية الدعوة الإسلامية؛ حيث يقدم المتعلمون باللغة العربية الدروس، ويلقي الإمام درساً يعقبه النقاش. وتصف المنظمة نفسها بأنها غير سياسية، ولكن يمكن لأعضائها - بصفته الفردية - المشاركة في العمل السياسي المنظم، والانضمام للأحزاب، التي قد تعارض بعضها البعض. ويتصرف هؤلاء كعلمانيين، ويشاركون منذ الاستقلال في العمل السياسي، ويتقلدون المناصب النيابية والوزارية، ليس كمسلمين وإنما كمواطنين^(١٦)؛ أي إنهم أصبحوا كسياسيين "مسلمين علمانيين".

أما اتحاد المرأة المسلمة في بنين، والذي تقوده نساء عاملات أو متقاعدات، فهو يعد مثلاً آخر.^(١٧) ويركز برنامج عمل الاتحاد على الصحة والتعليم ومعرفة الدين الإسلامي، ويهتم بمحو الأمية، والتوعية بالإنترنت، وتعليم الفتيات ومناهضة تدني مستوى التعليم. ويقدم الاتحاد المحاضرات، ويسعى - من فرط اهتمامه بتحسين وضع المرأة - إلى جعل النساء يعرفن حقوقهن وواجباتهن، وفقاً للقرآن. "ومع أنهم يرفضون دعوة التجديد؛ "لأن هنالك إسلاماً واحداً"، إلا أنهم يتبعن أسلوب المجددين في أن جهودهم لتحسين وضع المرأة تستند إلى فهمهم للإسلام، مع أن هذا الفهم يتعارض كلياً مع فهم أهل السنة. كذلك ينظم الاتحاد المحاضرات، ويسعى إلى التأثير على مستقبل البلاد؛ استناداً إلى أن الهدف هو "تدريب القيادات الإدارية ملتزمة أخلاقياً". وهم يريدون للمسلمين -

والذين يشكون أنهم ممثلين تمثيلاً غير عادل، في المجال السياسي، وفي المناصب التنفيذية العليا، للحاق بالركب.^(١٨)

ومع أن الأصوليين بارزون بحكم زِيهِم المميز، إلا أن المجددين - عموماً - وبينهم الأصوليين، يتوخون الحذر دائماً بالمقارنة مع أعضاء الكنائس التبشيرية البروتستانتية في جنوب بنين. وللمسيحية أيضاً أصوليها، والسؤال هو عما إذا كان التطرف الديني المتزايد سيهدد السلام، القائم الآن بين الطوائف. أما الدولة، فهي تحمي الحريات الدينية في بلد، يلعب فيه الدين دوراً بارزاً، ولكن تقع عليها في الوقت نفسه مسئولية حماية السلم الاجتماعي.

الدولة والمجتمعات المسلمة:

"الوضع تحت السيطرة"

رغم أن الحريات الدينية وحرية التجمع مصانة في بنين، إلا أن على المنظمات غير الحكومية والجمعيات أن تحصل على الاعتراف من وزارة الداخلية والأمن وإدارة الأراضي (بيرو ٢٠٠٥، ٣٥). وتستطيع الدولة لذلك ممارسة سيطرتها على الشؤون الإدارية، ولكنها نادراً ما تتدخل تدخلاً مباشراً في شؤون المسلمين؛ تاركة معالجة مشكلاتهم الداخلية للاتحاد الإسلامي لبنين. ونتيجة لتنامي المد الإسلامي في العالم، ولقرب نيجيريا، يخضع الأصوليون - والذين يعتقد البعض أنهم تحت مراقبة لصيقة - لتزايد خفي في المراقبة. وبالإضافة إلى ذلك، تعتمد المنظمات غير الحكومية الإسلامية - مثلها مثل المنظمات الأخرى - على الوزارة ذات الصلة بأنشطتها؛ فيخضع بناء المراكز الصحية، مثلاً، لموافقة وزارة الصحة. ويقر جميع مديري هذه المنظمات أنهم يتعاونون مع الحكومة، التي لا تعارض مشاريعهم، ما دام بناؤهم للمدارس والمراكز الصحية يملأ الفراغ، الذي تتركه الدولة. وتطبق الإدارات الحكومية القانون في بعض الحالات؛ فقد منعت الاتحاد، متذرة بعلمانية الدولة، من بناء مسجد في حرم جامعة أبومي-كالاثي (في ضواحي كوتونو). غير أن المسجد، والمعتبر قاعدة للدعوة في الجامعة، بُني في نهاية المطاف بتمويل سعودي.

كذلك، فإن وزارة التربية تلتزم جانب الحذر في منح الإذن لبناء المدارس الفرنسية-العربية، وقد اشتكى إمام مسجد زونجو، وهو شخصية بارزة في الأوساط التجديدية (أو الأصولية وفق آراء البعض في كوتونو)، ومؤسس المدرسة الفرنسية-العربية المواجهة للمسجد، أن وزيراً مسلماً هو الذي يضع معظم العقبات أمام بناء المدرسة. ولن تتم تسوية هذه المشكلة، إلا بعد انتخاب ماثيو كيروكو رئيساً للجمهورية لأن هذا الحي - والذي تقطنه أغلبية مسلمة - أيدته في انتخابات عام ١٩٩٦.^(١٩) وتستطيع المنظمات الإسلامية، غير الحكومية، القوية الحصول على الموافقة الرسمية لبناء المدارس؛ لأن مستواها التعليمي أفضل - في معظم الأحيان - من مستوى المدارس العامة. ويتسم الموقف بالحرص بالنسبة للمدارس، التي أسسها، بموارد محدودة، خريجون هدفهم خلق وظائف لأنفسهم، كما أن المباني نادراً ما تلتزم بالموصفات المطلوبة، وبعضها مجرد أكواخ، بينما لا يمتلك المدرسون دائماً المؤهلات اللازمة.

وحيث تنشب الخلافات داخل الجماعات المسلمة، تتدخل الدولة فقط للحفاظ على الأمن والنظام، بينما يلعب الاتحاد الإسلامي لبنين دور الوسيط بجعل الجهات المسلمة - فرادى وجماعات - تبدي التعاون مع السلطات السياسية المركزية.^(٢٠) ويعكس الاتحاد، والذي أسس في عام ١٩٨٤، التقسيم الإداري للبلاد، وله مكاتب فرعية في المديرية والمحليات. وقد تدخل رئيسه في عدد من حالات النزاع بين "التقليديين" من جهة، والمسلمين "المستعربين" والمنظمات الإسلامية من جهة أخرى. وتنشأ هذه الخلافات عادة، حين تحاول إحدى المنظمات التي شيدت مسجداً، أن تفرض اختيارها للإمام كما حدث في پاراكو حيث شيدت وكالة مسلمي أفريقيا عدداً من المساجد، بما في ذلك مجمع زونجو الإسلامي. وقد احتدت الأمور لدرجة أن وزير الداخلية، ذهب بنفسه للمكان، حين تم إعلان تعيين الإمام. كذلك نشأ نزاع حاد، حين أرادت وكالة مسلمي أفريقيا افتتاح مسجد خارج پاراكو، وجعله مسجداً "جامعاً" تقام فيه صلاة الجمعة، رغم معارضة الأئمة المحليين لذلك. وقد حدثت مشاكل مماثلة في مناطق أخرى مما اضطر رئيس الاتحاد الإسلامي إلى التدخل في كل حالة من هذه الحالات.

كذلك تظل مسألة مواقيت المناسبات الدينية مشكلة متكررة، فبداية شهر رمضان يحددها المجلس الإسلامي الأعلى لبنين (وهو جزء من الاتحاد الإسلامي لبنين)، غير أن الأئمة التجديدين، الذين يلتزمون بظهور الأهلة في السعودية، لا يقبلون التواريخ التي يحددها المجلس، ولذلك يتم الاحتفال بالمناسبات الدينية في يومين متعاقبين؛ مما يعقد الحياة العامة، خاصة وأن المناسبات الدينية هي عطلات رسمية، معترف بها في بنين.

وحين أحس أعضاء الاتحاد أن هذه الخلافات تضعف صفتهم - وحرصاً منهم على حيوية أنشطة المنظمة - انتخبوا قيادة جديدة في مؤتمرهم، الذي انعقد في ديسمبر/كانون الأول ٢٠٠٣، وصمموا على العمل بجد على نشر التعليم الإسلامي. وفي إطار هذه القيادة الجديدة، حيث يعمل "التقليديون"، جنباً إلى جنب - مع أولئك الذين تلقوا التعليم على النمط الغربي، اتسمت السياسات بالمرونة، وتغلغت الأفكار التجديدية في الاتحاد. وأحد مؤشرات هذا التغيير هو الأولوية الواضحة، التي مُنحت للتعليم الإسلامي. وأثناء مقابلاتي، بدا بعض أعضاء الاتحاد، وكأنهم يتأرجحون بين التقليدية والتجديد، وبعضهم بدا أكثر ميلاً للحدثة من غيرهم بدعوتهم لنبد بعض الممارسات، وموامة الإسلام مع الظروف المعاصرة. غير أنهم جميعاً يعارضون نمو الاتجاهات الأصولية، محذرين من تكرار التجربة النيجيرية. وذكر معظمهم - رغم ذلك - أنهم غير قلقين، قائلين "إن الوضع تحت السيطرة". وتوضح البيانات التالية، التي جمعتها أثناء البحث الميداني، مشكلات هؤلاء وتصميمهم:

نحن الآن في خضم جهود، لجعل من يريدون فرض رؤيتهم للإسلام أكثر هدوءاً، ونستطيع تحقيق الوحدة الإسلامية في البلاد. ففي كانوا يضعون أسلحتهم أثناء الصلاة، وإذا لم تفعل مثلهم، يقتلونك. ونحن لا نريد مثل هذه النزاعات في بلادنا، بل نجاهد من أجل إسلام مسالم.

وهناك بعض الشباب الذين عادوا من البلاد العربية، ويريدون تغيير الوضع، ولكنهم جريهوا بمعارضة صلبة، وأظن أنهم قد هداوا؛ لأنهم اضطروا لذلك، فحين حاولوا فرض إرادتهم، تم التغلب عليهم سريعاً.

ومع أن المسلمين هم الذين يتحكمون في شؤون أنفسهم، إلا أن ذلك لم يمنع الدولة من اللجوء إلى الوسائل، المعتادة؛ لفرض الرقابة على الأفراد والجماعات.

ويمر الإسلام في بنين بمرحلة تمدد، تُشجع مختلف الجهات على القيام بالدعوة على نحو متزايد. ويزيد من حيوية الإسلام، ليس فقط هذه التيارات النشطة الجديدة، بل أيضًا منافسة الكنائس التبشيرية البروتستانتية. ويظل التيار التقليدي والتجديدي ظاهرة حضرية؛ لأن الحياة الحضرية عرضة للتأثيرات الخارجية، وتُشجع النزعات الفردية، وتتقبل التغيير. كذلك.. فإن المدن تجتذب خريجي الجامعات الإسلامية، الباحثين عن العمل في المنظمات والمدارس الإسلامية. ويذهب الوعاظ من المدن إلى القرى؛ حيث تُشيد المنظمات غير الحكومية المساجد وبعض المدارس. وتكتسب الحركة التجديدية، بتعدداتها وتوجهاتها العملية، أنصارًا من مختلف شرائح المجتمع، يأتي بعضهم من الإسلام "التقليدي". وقد برز، من بين هؤلاء الأنصار، شخصيات تدعم التوجه الديموقراطي، وناشطون يعملون لتحقيق السلم الاجتماعي، وإسلام مسالم، يتعايش مع الأديان الأخرى، وخلفاء للحاج سالم سوار، الذي يدعو إلى التقاليد الإسلامية الهادئة (ويلكس ١٩٦٨). ويدرك هؤلاء التحولات الجارية، ويقول أحد الأئمة: "يمكن أن نتحدث عن صحو إسلامية، إذا تجنبنا فورة حماس الشباب؛ إذ إن عليهم تفهم الظروف المحيطة".

وقد أثرت النزعات التجديدية والأصولية على الجماعات المسلمة، في مختلف أنحاء العالم، غير أن التيار التجديدي في بنين - بما في ذلك فرعه الأصولي المتشدد - أظهر أنه ملتزم بقيم مجتمعه وبالسلام، في مثال لغلبة المحلية على العالمية، فهناك مجتمع واحد يضم المسلمين والمسيحيين، ومعتنقي الأديان التقليدية، ولا تتحول فيه الخلافات السياسية إلى خلافات دينية. أما الدولة فقد أثرت - في ضوء هذه التيارات التجديدية التي يصعب تحديدها - أن تترك للاتحاد الإسلامي مهمة التصدي للمسائل التي تهم المسلمين. ويبدو أن الاتحاد الإسلامي يثق في قدرته على القيام بذلك، فقد أعلن أحد أعضائه "أن كل شيء في بنين تحت السيطرة، وليست هنالك أي مشكلات. وإذا برزت مشكلة ما،

فنحن مستعدون للتدخل". ولكن حتى وإن صحَّ ذلك، فإلى متى يظل الوضع تحت السيطرة؟ إذ لا يجب أن ننسى أن الإسلام "التقليدي" يفتقد القِادات الشَّابة، وسيُغيَّر وجه الإسلام بالضرورة بتعاقب الأجيال. كذلك، تجدد الطرق الصوفية نفسها بظهور طرق جديدة، لا تزال صوفية العضوية. وربما غلب على هذا التغيير تيار تجديدٍ محلي، يقترب من التمسك بحرفية النصوص الدينية، ولكنه في الوقت نفسه متمسك بنهج التسامح والانفتاح الذي ميَّز، ولا يزال، الإسلام في بنين. ورغم وجود مثل هذه التيارات، إلا أن الأصولية المتشددة والمتطرفة، التي تعترف فقط بالقرآن والسنة، وترفض أي اعتراف بأثر الثقافة المحلية، قد تعصف بذلك في خاتمة المطاف.

إضافة إلى ذلك، ودون الركون إلى الحتمية، يمكننا أن نتفكر في مستقبل العلاقة بين التطرف السياسي، وانعدام المساواة المتزايدة. وقد خلَّص مفكر مسلم من بنين، ينتمي إلى الطريقة القادرية ومن الناشطين في الساحة الإسلامية، زار إسلام أباد في يونيو (حزيران) ٢٠٠٤ لحضور ندوة، نظمها الباكستان عن "الوسطية المستتيرة في مواجهة الإسلامية والإرهاب" إلى التالي: "ما الذي يسبب الأصولية المتشددة؟ إنه الظلم الاجتماعي والفقر، اللذان يمهدان الطريق أمام الأصولية".

هوامش

١. "نقول لبعضنا البعض في أوساط القيادات الدينية أن علينا التصدي للتحديد في الديانات التقليدية، كالأينو (وهم أرباب الأرض عند الفون)، وتطرف بعض المسيحيين في ضوء تعدد الكنائس، وتطرف الشباب "المستعرب" الذي يعود من السعودية". مقابلة مع الإمام ليجالي، كوتونو، ١١ مارس/أذار ٢٠٠٥.
٢. برز اتجاهان في مجال تشجيع الحوار بين الأديان في التسعينيات، أحدهما الحركة التي بدأها يعقوب فاساسي، قائد طريقة نعمة الله الصوفية، الذي أسس في عام ١٩٩٥ الجماعة الإسلامية لإحياء الإسلام، والتي تُصدر نشرة "اقرأ أفريقيا" الربع سنوية. والثانية هي الحركة الفكرية الملقة حول الشيخ بشير سومانو (من النيجانية النياسية)، مؤسس مجلة "تور الإسلام" ومركز الإسلام والتنمية للدراسات والبحوث.
٣. في الوقت ذاته، زادت الجماعات المسيحية، وغالبها تبشيري بروتستانتية، من ٦ بالمائة إلى ١٢,٥ بالمائة.
٤. للمزيد حول الإسلام "التقليدي" انظر بيجا ٢٠٠٣ وكولون ١٩٩٣.
٥. كذلك، فإن أنشطة المنظمات الإسلامية الدولية مثل مؤسسة المنتدى الإسلامي.... ومنشوراتها وحملات التوعية (٤) تضيف زخماً جديداً لتطلعات المسلمين لنظام إسلامي في نيجيريا" (بونزا ٢٠٠٤، ٥٤).
٦. المدارس الإسلامية، وتدعى المدرسة الفرنسية-العربية في بنين، تجمع بين تدريس المواد الحديثة وفق المناهج الوطنية، والتعليم الديني واللغة العربية، وتدرس بعض الحصص باللغة الفرنسية. - أما في المدارس القرآنية، فيدرس القرآن فقط، وأحياناً اللغة العربية.
٧. مقابلة في مدرسة قرآنية في حي دوجي في پورتو نوفو، ٢٦ يناير (كانون الثاني) ٢٠٠٥.
٨. هذا صحيح في حالة مسجد مجمع حي زونجو في پاراكو، وأحسب أن حالة مسجد زونجو في كوتونو لا تختلف عن ذلك.
٩. مقابلة جماعية في مسجد حي تشيببي في پورتو نوفو، ٢٦ يناير /كانون الثاني ٢٠٠٥.
١٠. المصدر نفسه. وأورد م. لاست الحجج نفسها والتطلعات نفسها، حين طُبقت الشريعة في شمال نيجيريا (لاست ٢٠٠٠).

١١. "المسلمين المستنيرين" الذين لا تأخذهم المؤسسات الإسلامية في الحسبان، تظل الشريعة، حتى في قانون الزواج، ذات تأثير ملهم وطريقة، مُعَبِّر عنها في ظروف تاريخية محددة" (كاري ١٩٩٣، ٣٤).
١٢. يصير أبادوراي (٢٠٠١) على البعد المتخيل للحياة المرتبطة بالشبكات الدولية في عالم معولم.
١٣. "الحاج" و"الحاجة" أصبح لفتين شائعين لسراة المسلمين. وتقوم توكورو، وهي امرأة ثرية تعمل بالتجارة في دانتكوبا تحظى بالاحترام لكرمها، بتمويل بناء مجمع إسلامي في حي أكاباكيا، الذي تقطنه في كوتونو.
١٤. بالنسبة لأونيقويه كاري، وهو خبير مشهور في الشؤون الإسلامية، فإن "التجديدين والإصلاحيين الحقيقيين القليلين" يقولون إن الدين والسياسة منفصلان نهائياً، وأن النظرية الإسلامية نفسها وليس الممارسة فقط، فصلت بين الروحي والمادي منذ عصر النبوة" (كاري ١٩٩٣، ٣٤).
١٥. للمزيد حول هذا المفهوم، انظر بيرو ٢٠٠٥.
١٦. مقابلة مع يحي سالوف عليهو، رئيس منظمة الثقافة الإسلامية، كوتونو، ٣ مارس/آذار ٢٠٠٥.
١٧. مقابلة مع السيدة ببو تشاني، رئيسة اتحاد المرأة المسلمة في بنين، والحاجة هادية أفسا إجوي، نائبة الرئيس المسؤولة عن شؤون المدارس، في منزل السيدة تشاني، كوتونو، ١٠ مارس/آذار ٢٠٠٥.
١٨. مقابلة مع قادة المنظمة الثقافية للطلاب المسلمين في بنين، ٤ مارس/آذار ٢٠٠٥. وقد قُتل الأمير موادثرو داراماني في حادث في أواخر ٢٠٠٥.
١٩. يؤيد معظم المسلمين في شمال بنين، وفي حي زونجو في كوتونو، ماثيو كيريكو.
٢٠. ماري ميزان (٢٠٠٥) تعطي صورة سلبية للاتحاد الإسلامي لبنين مؤيدة لمنتقديه. وتشير، محققة، أن المجتمع الإسلامي يظل منقسماً، وتستند آرائي حول المنظمة على ملاحظاتي، التي حصلت عليها في زيارتي الميدانية، خلال سنوات عديدة متعاقبة في الشمال، وعلى زيارتي للجنوب من يناير إلى مارس ٢٠٠٥، وأيضاً على مقابلات مع الأشخاص، الذين شاركوا في هذه الأحداث.

الفصل السابع

الإحساس بالتهميش: المسلمون في نغرانيا المعاصرة

رومان لوبرير

مقدمة

يُمكن تقسيم البلاد الأفريقية التي يعيش فيها المسلمون إلى ثلاث فئات، ففي بلاد الفئة الأولى - كالسنغال مثلاً - يُشكل المسلمون أغلبية واضحة، لا جدال فيها من السكان، والدين (الإسلام) جزء مقبول في الحياة اليومية، ولا يوجد خلاف يُذكر بين المسلمين وغير المسلمين. كذلك تتصل الخلافات في البلد - غالباً - بأسباب سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو عرقية أو مجتمعية، ولا تتخذ بالضرورة بعداً دينياً. أما الخلافات بين المسلمين، فهي في الغالب تنشأ حول الطقوس، أو حول سلطة التفسير الديني، لدى علماء الدين، أو لدى الحركات الإسلامية المتنافسة.

وفي بلدان الفئة الثانية - كجنوب أفريقيا - يُشكل المسلمون أقلية واضحة لاجدال فيها بين السكان ولا يشكل الدين جزءاً مهماً في الحياة اليومية لمعظم الناس، كما لا توجد خلافات تذكر بين المسلمين وغير المسلمين، رغم أن مثل هذه البلدان تختلف في مدى درجة اندماج المسلمين في السياسة القومية. وتتصل الخلافات، في هذه البلدان أيضاً، بأسباب سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو عرقية أو مجتمعية، ولا تتخذ بالضرورة أبعاداً دينية. أما الخلافات بين المسلمين فتتصل أساساً بمسائل الطقوس، والسلطة النسبية لعلماء الدين.

وفي بلدان الفئة الثالثة، كنيجيريا مثلاً، يشكل المسلمون جزءاً كبيراً من السكان، وربما حتى الأغلبية، ولكنها ليست أغلبية حاسمة، أو إذا كانت أقلية، فهم أقلية كبيرة، تستطيع أن تؤثر تأثيراً معتبراً على التنمية الوطنية. والنزاعات الداخلية في مثل هذه البلدان لها أبعاد متعددة سياسية واقتصادية واجتماعية وعرقية ومجتمعية، وفي الوقت نفسه قد تكتسب هذه النزاعات بسهولة أبعاداً دينية؛ أي أن الدين، في هذه البلدان، يشكل منطلقاً للتعبئة السياسية، وللمسلمين وغير المسلمين، أكثر مما هو في بلدان الفئتين الأولى والثانية. وعليه، فإن الدين (الإسلام) يشكل علامة مميزة للهوية، في حالات النزاع بين الطوائف الدينية، في هذه البلدان؛ حيث أدى الإرث التاريخي والسياسات التي أعقبت الاستعمار إلى بروز خلافات حول التنمية، والسلطة السياسية، أو اقتسام الثروة.

تواجه تنزانيا خطر الانضمام إلى بلدان الفئة الثالثة؛ حيث يمكن للدين أن يسهم في الاستقرار الوطني، أو يصبح عامل زعزعة؛ خاصة حين ننظر إلى العلاقات بين الأديان، وكيفية معالجتها في إطار السياسات الوطنية. وفي "مؤتمر عوالم السواحيلي" الذي عقد في زنبار في فبراير/شباط ٢٠٠٣، وصف أحد المشاركين من تنزانيا، المسلمين في بلاده، بأنهم يحسون بالتهميش وأشار إلى إحدى السمات الرئيسة لإستراتيجيهم السياسية: "إنهم يهاجمون الدولة من خلال مهاجمتهم للمسيحيين" (محمد سعيد، رسالة خاصة، في فبراير / شباط، ٢٠٠٣). وقد يثير هذا الإحساس بالتهميش لدى المسلمين العجب؛ لأن أعداد المسلمين في تنزانيا قد زادت زيادة كبيرة منذ القرن التاسع عشر. غير أن هذه الزيادة لم تواكبها زيادة في أعداد المسلمين، الذين يتبوأون مناصب في المجالات السياسية والتعليمية والاقتصادية. وفي نظر كثير من المسلمين، أصبحت تنزانيا بلداً مسيحياً، لا مكان فيه للمسلمين، وعليه فإن المسلمين حين يهاجمون المسيحيين فهم يُجبرون الدولة على العمل؛ لإزالة الظلم الذي حاق بهم.

السياق التاريخي

رغم أن الإسلام دخل ساحل شرق أفريقيا منذ القرن التاسع على أقل تقدير، إلا أن المسلمين لم يتوسعوا إلى داخل شرق أفريقيا، إلا مؤخراً خلال القرنين

الثامن والتاسع عشر. وقد أصبح الإسلام مألوفاً في المناطق الداخلية، قبل الفترة الاستعمارية، عن طريق التجار السواحيليين، واستمر هذا التوسع الإسلامي أثناء الحكم الاستعماري في شرق أفريقيا الألمانية وتانجانيقا البريطانية على حد سواء. وقد أشار نيمتزر إلى أن اعتناق الإسلام، جاء نتيجة للرغبة في "إحلال النظام في وضع فوضوي" بعد القلاقل، التي صاحبت تمرد الماي ماي في ١٩٥٩-٧، والحرب العالمية الأولى، ١٩١٤-١٩١٨ (نيمتزر ١٥، ١٩٨٠؛ انظر أيضاً إليف ١٩٧٩، ٢١١-١٦؛ وكويونن ١٩٩٤، ٥٨٠-٨٣). كذلك اعتمدت الإدارة الاستعمارية الألمانية، إلى حد كبير على موظفين محليين، ما يسمى "كيدا" و"لوالى"، وهم في الغالب من المسلمين المتحدثين باللغة السواحيلية. وهكذا اكتسبت الثقافة السواحيلية، والإسلام كذلك، إحساساً بالهيمنة والتفوق، ونتيجة لذلك تزايدت أسلمة المناطق الداخلية، كما أصبحت اللغة السواحيلية لغة التخاطب هناك (إليف ١٩٧٩، ١٩٦٩).

ورغم ذلك كانت الفترة الاستعمارية فترة عنت وأزمات بالنسبة للمسلمين؛ خاصة بعد عام ١٩١٩، عندما أصبح معظم شرق أفريقيا الألماني تانجانيقا، التي كانت أراضي تحت الوصاية البريطانية. وقد أدى تدخل السلطات الاستعمارية في شؤون المسلمين والقانون الإسلامي، وإدارة الأوقاف الإسلامية إلى اختلال كبير في المجتمعات الساحلية المسلمة (إليف ١٩٧٩، ١٩٦٩).

وقد لحق بالمسلمين الكثير من الظلم أثناء الحكم الاستعماري؛ خاصة في مجال التعليم؛ إذ إن التعليم الحديث ظل مقتصرًا على المدارس التبشيرية المسيحية؛ فقد قررت الإدارة البريطانية، أثناء ولاية الحاكم العام كامبيرون (١٩٢٥-١٩٣١م) أن "تشجع التعليم، بالتعاون مع الإرساليات المسيحية" (نيجوزي ٢٠٠٣، ١٥).^(١) وهكذا تم إعداد صفوة مسيحية؛ لتحل محل الموظفين المسلمين، الذين خدموا مع الإدارة الألمانية (لودفيج ١٩٩٩، ٢٧-٢٨). وقد رفض المسلمون مدارس الإرساليات؛ لشكهم في أنها وسيلة لتشجيع التنصير. ونتيجة لذلك، برزت صفوة جديدة في شرق أفريقيا. كل عضويتها، تقريباً، من المسيحيين الكاثوليك في أغلب الأحيان. وفي عام ١٩٥٥، أظهرت الإحصاءات

الاستعمارية مدى الظلم، الذي حاق بالمسلمين في كل جوانب التعليم، إذ إن لهم عدداً أقل من المدارس المختلفة، بداية بمدارس الأساس، وانتهاءً بالمدارس الطبية والفنية ومراكز تدريب المعلمين (مبوجوني، ٢٠٠٤، ١٠٧-١٠٨).

نوع المدرسة	حكومية	استقلية	إسلامية
مدارس أساس	٦٥٦	١٦٩٢	٢٨
مدارس ثانوية	١٠	١٦	--
مدارس ريفية متوسطة	٢٨	٢٢٣	--
مراكز تدريب المعلمين	١١	٢٣	--
مدارس طبية وفنية	٧	٥	--
الجملة	٧١٢	١٩٥٩	٢٨

وعند الاستقلال^(٢)، كان نحو ثلثي كل المدارس (ونصف المستشفيات أيضاً) في يد الإرساليات المسيحية، وظلت الهيمنة "المسيحية"، أو بالأحرى "الهيمنة الكاثوليكية" قضية أساسية في تنجانيقا وتنزانيا^(٣). وفي عام ١٩٨٧، مثلاً زعمت المجموعات المسلمة في زنبار أن الكاثوليك يسيطرون على تنزانيا (فورستر ١٩٩٧، ١٧٢)^(٤)؛ ولمواجهة هذه التحديات، تباينت ردود الفعل من جانب المسلمين، ففي حين كثف قادة الطرق الصوفية كالقادرية والشاذلية جهود الدعوة؛ أملاً في زيادة عدد المسلمين، لجأ بعض المسلمين الآخرين في نشر الأفكار الجديدة والإصلاحية، وشاركوا بنشاط في الكفاح من أجل الاستقلال.

وقد برز المسلمون بحق وسط مؤسسي حركة استقلال تنجانيقا، (جمعية تنجانيقا أفريقيا)^(٥) التي أصبحت في عام ١٩٥٤ الاتحاد الأفريقي الوطني لتنجانيقا، (تانو) بقيادة جوليوس نيريري. ومنذ الثلاثينيات حتى الخمسينيات من القرن الماضي، شكل المسلمون طلائع حركة الكفاح؛ من أجل الاستقلال في تنجانيقا (انظر سعيد - ١٩٨٨، ٨٨-١٦٧)، واكتسبوا أهمية بالغة في العمل

السياسي في فترة ما قبل الاستقلال. وكانت أول التنظيمات السياسية لمسلمي تنجانيقا هي الجمعية الإسلامية لتنجانيقا^(٦)، كما دعمت الجمعية الخيرية مسلمي شرق أفريقيا الكفاح؛ من أجل الاستقلال. وفي الوقت نفسه، برزت بوضوح قيادات سياسية مسلمة مثل بيبي تيتي محمد، من مغنيات "الإنجوما" المشهورات وأول رئيسة للاتحاد النسائي لتنزانيا، التابع لحزب (تانو)^(٧)، وتيوا سعيد تيوا أحد مؤسسي (تانو) السبعة عشر في عام ١٩٥٤، في الحزب، وفي جمعية مسلمي شرق أفريقيا (سعيد ١٩٩٨، وشاند ١٩٩٨). وقد تطابقت عضوية الجمعية الإسلامية لتنجانيقا، وهي أول تنظيم سياسي للمسلمين، تحت سيطرة الأفارقة وليس الهنود، مع عضوية جمعية تنجانيقا أفريقيا (التي أصبحت فيما بعد تانو)، كما أن قيادات الجمعية الإسلامية البارزة، مثل: الشيخ حسن بن عمير^(٨) والشيخ عبدالله شاوريمبو^(٩) في دار السلام، والشيخ عبد المحسن كيتومبا في اوجيجي، والشيخ مزي بن فريجي في تابورا، والشيخ محمد بن يحيى في باجامويو، أصبحوا كلهم من المؤيدين الأقوياء لحزب تانو وللاستقلال كوسيلة؛ لإزالة الظلم الذي لحق بهم في مجال التعليم، من جراء سياسات الإدارة الاستعمارية البريطانية (نيمتز ١٩٨٠، ٨٨).

التطور السياسي في تنزانيا مابعد الاستقلال

يمكن تقسيم تاريخ تنجانيقا وتنزانيا بعد الاستقلال إلى فترات محددة، وفق تطور العلاقة بين الدولة والدين.. وأولى هذه الفترات هي الفترة بين الاستقلال عام ١٩٦١، وإعلان أروشا عام ١٩٦٧، عندما حاول نيريري تثبيت دعائم حكمه بالتخلص من الصفوة المسيطرة على مقاليد السلطة، مسلمين وغير مسلمين على حد سواء، ونظرًا لأن المسلمين كان لهم الدور الأكبر في الكفاح من أجل الاستقرار، فقد تأثروا أكثر بما فعله نيريري. وثانية هذه الفترات، هي الفترة بين إعلان أروشا في عام ١٩٦٧ إلى نهاية حكم نيريري في عام ١٩٨٥، والتي يمكن وصفها بفترة "أوجماعه" في السياسة التنزانية. وقد نشأت صفوة بيروقراطية إسلامية جديدة دعمت سياسة (أوجماعه)، بينما لم ترض عنها الكنائس؛ خاصة الكاثوليكية. أما الفترة الثالثة، فقد بدأت في عام ١٩٨٥

واستمرت الى أيامنا هذه، وتتميز بتطور النظام الديمقراطي التعددي والاقتصاد الحر، كذلك يتصاعد سخط الناشطين من المسلمين، الذين بدأوا في انتقاد الموظفين المسلمين المواليين للنظام، وفضح عجزهم البين عن الدفاع عن مصالح المسلمين.

ورغم الدور البارز للمسلمين في الكفاح من أجل الاستقلال، تغيرت العلاقة بينهم وبين الدولة تغييراً كبيراً، بعد عام ١٩٦١، حين بدأ نيريري يتقبل تدريجياً المواقف "المسيحية" من التنمية الوطنية، وقبوله فيما يبدو مطلب الكنيسة الكاثوليكية بحل "الجمعية الخيرية لمسلمي شرق أفريقيا" (نيجري ٢٠٠٠، ٦٨؛ سعيد ١٩٩٨، ٨٤؛ وسيفالون ١٩٩٢). وقد ضمت الحكومة الوطنية الأولى أحد عشر وزيراً مسيحياً، وأربعة وزراء مسلمين فقط (لودفيج ١٩٩٩، ٤٠)؛ مما أسهم في زيادة سخط المسلمين وأدى الى احتجاجات داخل حزب تانو. وقد قام عدد من أعضاء الحزب من المسلمين بدعم عبدالله فنديكيرا، رئيس جمعية رفاه مسلمي شرق أفريقيا، الذي عارض نيريري في المنافسة التي سبقت الانتخابات الرئاسية للعام ١٩٦٢. ووفق مصادر حزب تانو، دعم المسلمون فنديكيرا بقوة، ولم يتضح لعدة أيام ما إذا كان نيريري سيفوز (لودفيج ١٩٩٩، ٥٣)، كذلك حث الشيخ حسن بن عمير وأتباعه، كرد فعل للتأثير المتزايد لممثلي الكنيسة، المسلمين على المشاركة النشطة في السياسة، وفي التعليم على وجه الخصوص؛ "حتى يستطيعوا اقتسام السلطة مع المسيحيين في حكم البلاد" (سعيد ١٩٩٨، ٢٩٥). ولكن قبل أن يتمكن المسلمون من صياغة استراتيجية جديدة، بدأت الحكومة في إزالة المسلمين من الإدارة، وأصبحت هذه المناورة السياسية علنية يوم ١ مارس/آذار ١٩٦٣، حين حل نيريري "مجلس شيوخ" تانو، الذي يسيطر عليه المسلمون (سعيد ١٩٩٨، ٢٦٦). وفي يناير/كانون الثاني ١٩٦٤، استغل نيريري تمرد كتيبة "تنجانيقا رايفلز"؛ لاعتقال عدد من المسلمين البارزين، مثل: بلالي ربحاني واكيلا، الذي بدأ ينتقد الحكومة علناً (سعيد ١٩٩٨، ٢٧٣).

وقد تعرض المسلمون لمصاعب عديدة في المجال السياسي. وكرد فعل أول لذلك، انعقد مؤتمر جامع لكل المنظمات الإسلامية في تنجانيقا في عام ١٩٦٢،

ضمّ جمعية رفاه مسلمي شرق أفريقيا، والجمعية الإسلامية لتنزانيا، والجمعية الإسلامية في تنجانيقا، واتحاد تعليم المسلمين، ومجموعات أخرى. وكان هدف الاجتماع توحيد الجميع "من كيجوما إلى دار السلام، ومن ليندي إلى أروشا"، في تنظيم إسلامي واحد، هو جمعية الدعوة الإسلامية، التي سُجلت في ٢٦ أغسطس / آب، ١٩٦٣ (وثائق الجمعية ٢٠٠٤). وقد انتخب المؤتمر تيوا سعيد تيوا رئيساً، وقرر كذلك إنشاء جامعة إسلامية. وفي أبريل ١٩٦٤، في إطار زيارة رسمية إلى مصر، وقّع تيوا سعيد تيوا اتفاقية لتمويل إنشاء الجامعة، غير أنه عُزل من الحكومة، في نهاية ذلك الشهر، في إطار تعديل وزارى بمناسبة وحدة تنجانيقا مع زنبار^(١٠)، وعين تيوا سفيراً لتنزانيا في الصين، وتم نسيان خطة إنشاء جامعة إسلامية^(١١). وفي نفس الوقت، همشت بيبي تيتي محمد، رئيسة الإتحاد النسائي التنزاني، وفقدت مقعدها البرلماني في عام ١٩٦٥، وحين احتجت في فبراير / شباط ١٩٦٧ على إعلان أروشا، اتهمت بأنها تتعاون مع أعداء نيريري وخاصة مع أوسكار كامبونا. وفي عام ١٩٦٩، اتهمت بالاشتراك في مؤامرة لعزل نيريري من السلطة، وقُدمت للمحاكمة خلال ١٩٧٠-٧١ وحُكم عليها بالسجن مدى الحياة، رغم أنه قد تم إطلاق سراحها في عام ١٩٧٢ (قايفر ١٩٩٧، ١٧٤-١٧٥).^(١٢)

وكان الضحية الثاني لسياسة نيريري الرامية إلى تهميش الحرس القديم، هي جمعية رفاه مسلمي شرق أفريقيا، التي أسسها أغا خان عام ١٩٣٧، وإن كانت قد أسست رسمياً فقط في عام ١٩٤٥. وفي عام ١٩٦١، وتحت قيادة عبدالله فندكير^(١٤)، تم نقل مقر الجمعية من ممباسا إلى دار السلام. وحين تحولت تنجانيقا إلى "الاشتراكية الأفريقية" بعد إعلان أروشا، أصبحت الجمعية - والتي دعت دائماً إلى الوحدة بين مسلمي شرق أفريقيا - غير ذات أهمية؛ إذ أصبحت الكيانات فوق القومية أمراً لا يتفق مع الشعور القطري المتنامي في شرق أفريقيا، وفي ضوء الخيارات التنموية المختلفة لتنزانيا وكينيا ويوغندا. غير أن حل الجمعية جاء نتيجة مباشرة للخلافات الداخلية، التي بدأت كنزاع محلي في بوكوبا عام ١٩٦٥ حول طقوس صلاة الجمعة^(١٥)، والتي أدت في ١٩٦٧-١٩٦٨م إلى تفكك المنظمة؛ حين قامت مجموعة مناوئة بقيادة آدم

نصيبو بانقلاب داخلي، وأعلنت عن دعمها لسياسات التأميم، التي أعلنها حزب تانو، ولإعلان أروشا، وتأكيدا أن "الاشتراكية تتسجم مع الإسلام" (سعيد ١٩٩٨، ٢٨٥). وقد لقي نصيبو، باستراتيجيته هذه، تأييد المعارضين المحليين لجمعية الرفاه في دار السلام، وخاصة من الشيخ عبدالله شاوريمبو، الذي زعم أن الجمعية "هندية" أكثر مما يجب، وأنها ضد إعلان أروشا "ومعادية لتنزانيا".^(١٦) وفي الوقت نفسه، كان أعضاء القيادة القديمة للجمعية، مثل تيوا سعيد تيوا وبيبي تيتي محمد، قد فقدوا نفوذهم في حزب تانو. وهكذا، لم يبق أحد في داخل الحزب؛ ليدافع عن جمعية رفاه مسلمي شرق أفريقيا ضد مجموعة نصيبو المنشقة. وكان جناح نصيبو قد انشق في اجتماع للجمعية، في بوكوبا، في يونيو/حزيران ١٩٩٨، وهو قرار لقي القبول المباشر من تسعة فروع محلية أخرى، وقد جاءت الضربة القاضية أثناء مؤتمر في إرنجا في ديسمبر/كانون الأول، ١٩٩٨، حين افتتح عبيد أمانى كارومي، نائب نيريري الزنباري، المؤتمر بهجوم شرس ضد الجمعية، التي اتهمها بأنها "تتآمر مع الأجانب" (شاندي ١٩٩٨، ١٣٨).

ونتيجة لحل جمعية رفاه المسلمين، في شرق أفريقيا، في نهاية مؤتمر إرنجا، قامت منظمة جديدة هي المجلس الأعلى لمسلمي تنزانيا. وقد أريد للمجلس - منذ البداية - أن يكون فصيلاً مسلماً في حزب تانو، الذي أعيدت تسميته في ١٩٧٧، فأصبح حزب الثورة. وقد تصاعد عدم رضا المسلمين عن المجلس (انظر شاندي ١٩٩٨، ١٥٨-١٦١)، ليس فقط لأنه يصدر الوثائق القانونية مثل التصديقات وشهادات الزواج للمسلمين، مما يجعل تجاهل المجلس أمراً صعباً، بل أيضاً لأن الزعيم الأكبر للمجلس، "شيخ مكوو"، (الشيخ علي بن حميدي البهري، الذي عُيِّن "مفتياً" للمجلس في عام ١٩٧٥)، دافع بانتظام عن سياسات الحكومة (شاندي ١٩٩٨، ١٤٣). ونتيجة لذلك، اعتبر المجلس مؤسسة حكومية، فشلت في الدفاع عن مواقف المسلمين وفي توحيدهم^(١٧)، ومن ناحية أخرى، كان المجلس واحداً من المجموعات الدينية القليلة التي ايدت سياسة نيريري (أوجماعه) في السبعينيات (مبونجوني ٢٠٠٤، ١٣٧). وكانت الكنائس قد أثارت حفيظة نيريري بانتقاد (أوجماعه) لسياسته، وخاصة الترحيل القسري

للقرى (لودفيج ١٩٩٩، ٩). ونظراً لاحتياج نيريري لدعم الكنائس لسياساته، وهو دعم لم يتحقق بالسرعة المرجوة، فقد أصبحت العلاقة بين الدولة والكنيسة الكاثوليكية متقلبة خلال السبعينيات. وقد "اشتكى نيريري أن الكنيسة الكاثوليكية قد فشلت - عامة - في تقديم الدعم الذي يحتاجه". ووفقاً لنيريري، "فإن الكنائس أثناء الفترة الاستعمارية قبلت النظام الاجتماعي والسياسي والاقتصادي القائم على أنه دائم لا يتغير؛ مما ساعد على نشر ثقافة الاستسلام". كذلك كرر نيريري انتقاده "لصمت الكنائس"، أثناء الفترة التي أعقبت الاستقلال، واتهمها بأنها "سجينة التفكير والهياكل التراتبية"، وأن الأمور قد تغيرت، وأن الكنائس كان عليها أن تتأقلم مع الظروف الجديدة (لودفيج ١٩٩٩، ١١١ و ١٠٤-١٠٥). كذلك، اعترف نيريري بعدم المساواة في التعليم بين المسيحيين والمسلمين، وناشد الكنائس في الستينيات؛ لفتح أبواب مدارسها للمسلمين. وحين امتنعت الكنائس عن فعل ذلك، اعتبر نيريري تأميم مدارس الإرساليات خطوة كبرى نحو تنفيذ سياسة "أوجماعه" (لودفيج ١٩٩٩، ٥٥، ٦٣)، وأقدم على تنفيذه من خلال قانون ١٥ مارس / آذار " ١٩٧٠. وقد فسرت هذه الخطوة بأنها تهدف إلى "تحييد نفوذ الدين في المدارس" (لودفيج ١٩٩٩، ١٣٤). وقد تم تنفيذ قرار تأميم مدارس الإرساليات دون مشاورة الكنائس، التي "عبرت عن دهشتها"، رغم أنها لم تعارض في النهاية قرار التأميم؛ خاصة بعد أن أعلن نيريري أن أراضي الكنائس ومدارس الإرساليات (وليس المباني "ستظل مملوكة للكنائس" (لودفيج ١٩٩٩، ١٣٥). وبحلول عام ١٩٧٤، يبدو أن كيل نيريري قد فاض تجاه الكنائس؛ وخاصة الكنيسة الكاثوليكية، نتيجة لانتقاداتها لسياسة "أوجماعه" (مبونجوني ٢٠٠٤، ١٣٩-١٤٤). وهنا يثور السؤال لماذا يعتبر المسلمون أنفسهم مظلومين في فترة ما بعد الإستقلال، ولماذا لم يستطيعوا الاستفادة الكاملة من موقعهم المتميز في السبعينيات؛ لترجمة نفوذهم السياسي إلى قوة في المجالات الأخرى، مثل التعليم؛ خاصة بعد تأميم مدارس الإرساليات وحرمان حكومة نيريري للكنائس من أهم مصادر نفوذها الاجتماعي والديني (نچوزي ٢٠٠٣، ١٦). وربما تكمن الإجابة عن هذا السؤال في أن المنظمات مثل المجلس الأعلى لمسلمي تنزانيا، لم يستطع أن يستغل نفوذ المسلمين السياسي لوضع إستراتيجيات طويلة الأمد لتطوير التعليم للمسلمين، واكتفى بقربه من السلطة، وبالتمثيل السياسي داخل النظام. وقد تصرف المجلس على نحو سياسي

بحث، ورأى دوره كممثل للحكومة، بديلاً عن أن يكون ممثلاً لتطلعات المسلمين في التنمية السياسية، وأستمر في الواقع كمؤسسة حكومية، مستفيداً من منافع السلطة ومزاياها، دون أن يستغل الفرصة لاستعادة التوازن بين المسلمين والمسيحيين.

منظمات إسلامية جديدة

لابد من النظر الى مسألة إنشاء المنظمات الإسلامية الجديدة منذ الثمانينيات في إطار أزمة نظام "أوجماعة" وفشله، وما تلى ذلك من "فتح" لتنزانيا أمام شروط صندوق النقد الدولي، والبنك الدولي للتحرير الاقتصادي، الذي قاد إلى إدخال نظام التعددية الحزبية في التسعينيات، والذي لا يزال، على الرغم من كل شيء، يهيمن عليه حزب الثورة. وعليه لابد أن نعتبر أن الهياكل القومية للاقتصاد تعتبر العامل الحاسم في تحديد العلاقة الجدلية، بين الدولة والدين في تاريخ تنزانيا، بعد الاستقلال، ويبدو أن للهياكل الاقتصادية أهمية قصوى أثناء الفترة ١٩٦٧-١٩٨٥م حيث هيمنت سياسة (واقتصاديات) "أوجماعة" على مسار التنمية في تنزانيا وعلى تفاعلات الدين. وينطبق الشيء نفسه على فترة التحرير الاقتصادي منذ عام ١٩٨٥، والتي كانت في مصلحة المسيحيين، الذين هم نسبياً أفضل تعليماً وتدريباً. كذلك أدت سياسات التحرير السياسي والاقتصادي إلى تعدد الفرص في مجالات الدين والسياسة؛ ونتيجة لذلك، استطاعت الجماعات المسلمة الناشطة - بدعم من المنظمات الإسلامية الدولية المانحة في الشرق الأوسط - أن تشيد المدارس الجديدة، وتحسن الفرص المتاحة لاكتساب قبول الجمهور (فاروق تويان، مراسلات خاصة، ٢٣ فبراير/شباط، ٢٠٠١). وقد نشأت، تبعاً لذلك، منظمات إسلامية جديدة ومستقلة، تعرف بجهودها لتطوير التعليم الإسلامي الحديث، وبمعارضتها لصورة "الإسلام الحق"، التي تقدمها الدولة ممثلة في المجلس الأعلى لمسلمي تنزانيا. وقد اكتسب تكاثر المنظمات الإسلامية الزخم، حين اكتشف المسلمون أن طموحاتهم في "تصحيح" رسمي لن تتحقق تحت رئاسة على حسن مويني، وهو سياسي مسلم من زنزيبار، انتخب رئيساً لتنزانيا في عام ١٩٨٥. وفي ١٩٨٧، أعلن مويني في خطاب رسمي

بدار السلام "أن حكومة بلادنا ليس لها معتقد وينطبق الشيء نفسه على حزبنا، فهو لا دين له" (إقتباس في لاكونزا بالدا ١٩٨٩، ٢٨٨).

وقد انتقدت مجموعة من المنظمات الإسلامية الجديدة المجلس الأعلى لمسلمي تنزانيا، بالإضافة إلى المعارضين المسلمين الناقدين، مثل: الشيخ سعيدي موسى^(١٨) الذين لم يؤسسوا منظمات خاصة بهم، حيث بعض التنظيمات المرتبطة بالطرق الصوفية، كالمجلس الأعلى للمنظمات والمؤسسات الإسلامية في تنزانيا (الذي أسس عام ١٩٩٢-٩٣)، ومنظمة شاذلية غير حكومية في كاريماكو، دار السلام التي يرأسها الشيخ نور الدين حسين، والذي اكتسب سمعة واسعة على الصعيد الوطني؛ نسبة لآرائه المستقلة^(١٩) وعدد من الجماعات المسلمة النشطة، والمنظمات غير الحكومية الإسلامية التي لا صلة لها بالطرق الصوفية، تجمع كلها أحياناً تحت اسم "أنصار السنة". وتزخر تنزانيا اليوم بالمنظمات والجمعيات والمنظمات غير الحكومية الإسلامية، بعضها له فروع في أنحاء البلاد، وبعضها ممثل في بعض الأقاليم، والبعض الآخر يقتصر وجوده في مدرسة واحدة فقط. وأهم هذه المؤسسات هي:

١. الجمعية الوطنية لنشر القرآن، وقد أسسها في عام ١٩٨٧، الشيخ يحيى حسين (لودفيج ١٩٩٢، ٢٢٧، انظر أيضاً لودهي ووسترلاند ١٩٩٩، ١٠٦)^(٢٠)

٢. ورشة عمل لجنة الكتاب المسلمين، وقد بدأت بالفعل في عام ١٩٧٥ كورشة عمل للمجلس الأعلى لمسلمي تنزانيا في مدرسة كنوندوني الثانوية في دار السلام؛ لتطوير المناهج الإسلامية (شاندي ١٩٩٨ ب، ١٤٤؛ انظر أيضاً لودهي ووسترلاند ١٩٩٩، ١٠٦، لودفيج ١٩٩٦، ٢٢٦). وقد انضم عدد من الشباب المسلمين، ينتمي معظمهم إلى اتحاد الشباب المسلم في تنزانيا، إلى المجلس الأعلى لدعم المستقلين في الورشة ضد علماء الحكومة. ورغم أن نيريري طلب من القادة المحليين للمجلس؛ خاصة الشيخ محمد علي (الأمين العام للمجلس آنذاك)، وقف الأنشطة الموجهة ضد الحكومة.. قاوم المشاركون في الورشة، ونتيجة لذلك طرد أعضاء الورشة المعارضين من

المجلس في ١٩٩٢، وأصبحت الورشة منظمة مستقلة للمفكرين والعلماء والمعلمين المسلمين، مقرها مسجد القبة (شاندي ١٩٩٨، ١٤٧). واليوم، تدير الورشة عددًا من المدارس، مثل: مسجد القبة، والمركز الإسلامي في دار السلام، وتحاول تطوير أشكال محسنة للتعليم الإسلامي.

٣. أصبح اتحاد الطلاب المسلمين في جامعة دار السلام مؤثرًا في التسعينيات نسبة لأنشطته التعليمية (لودفيج ١٩٩٦، ٢٢٧؛ شاندي ١٩٩٨، ١٦١). ويصدر الاتحاد أيضًا أكثر الصحف الإسلامية نفوذًا في تنجانيقا وهي صحيفة "النور".

٤. اتحاد الوعاظ المسلمين للأديان المماثلة، وقد أسس في عام ١٩٩٠، ومقره مسجد متورو في دار السلام ويرأسه الشيخ موسى حسين، وهو عالم ولد في أويجيجي في عام ١٩١٨، وله صلة وثيقة بالداعية الجنوب إفريقي أحمد ديدات والشيخ سعيد موسى (لاكونزا بالدا ١٩٩٣، ٢٢٩، أحمد ٢٠٠٥) (٢١). وقد أدى ميل قيادات اتحاد الشباب الإسلامي والمتعاطفين معهم، مؤخرًا، نحو إيران إلى انشقاق المنظمة، ونشأت منظمة جديدة هي "المركز الإسلامي لتنبيه الغافلين عن الدين"، فرفض الاتحاد موقف الاتحاد الموالي لإيران، واتخذ مواقف أقرب إلى التفسير الوهابي للإسلام (أحمد ٢٠٠٥، ٣). وفي الوقت ذاته تركز هذه المنظمة على الدعوة وسط المسلمين، أكثر من معارضتها للتبشير المسيحي.

٥. مركز "في سبيل الله" التبليغي، وهو الفرع التنجانيقي لجماعة التبليغ، ومقره في جونجو بدار السلام. ويدير عددًا من المدارس والمراكز الإسلامية في دار السلام، والمدن الأخرى مثل موروجورو (انظر كونستانتين ١٩٩٥، ولاكونزا بالدا ١٩٩٧، وجراندين ١٩٩٨).

٦. مجلس الأئمة، وله ميول قوية نحو أنصار السنة (انظر لاحقاً) وفي عام ٢٠٠٤، كان أمير المجلس هو الحاج الشيخ موسى كوندتشا (انظر إنجوزي ٢٠٠٣، ٧١).

٧. جمعية الصحوة، وهي أهم مجموعة في أنصار السنة (٢٢).

٨. اتحاد الشباب المسلم التنزاني، وقد أسسته مجموعة من خريجي جامعة المدينة، في نهاية السبعينيات، الذين انضموا لاحقاً للورشة، وسجلوا في النهاية كمجموعة مجددين مستغلين (وهابيين) باسم شباب أنصار السنة، في عام ١٩٨٨ (شاندي ١٩٩٨، ٢٢٢).
٩. جمعية المنظمات غير الحكومية الإسلامية، ويرأسها الشيخ على باصالح.^(٢٣)
١٠. الجمعية الاستشارية لأئمة دار السلام، وهي تجمع لأئمة مساجد العاصمة يرأسها حتى عام ٢٠٠١ الشيخ جمعة موكوزي، وقد أزيل من منصبه، حين قرر أن يساند الحكومة (والمجلس الأعلى) في حالة ديباجولا (نجوزي ٢٠٠٣، وللمزيد حول حالة ديباجولا، انظر التالي)^(٢٤).
١١. مركز النشر الإسلامي، ومقره أوبنغو بدار السلام، ويدير مدرسة كبيرة ويسعى لترقية التعليم الإسلامي، وينتمي إلى جمعية الطلاب المسلمين بجامعة دار السلام.

أنشطة الخلافات

على الرغم من أن الخلافات بين المسيحيين والمسلمين طغت على الساحة منذ الثمانينيات، فإنه لا بد من الإشارة إلى أن التسعينيات تميزت بالتنافس والخلافات بين المسلمين أنفسهم. كما ازداد بروز دور المجموعات المسلمة المتشددة والنشطة، والتي يطلق عليها عادة اسم "أنصار السنة"، ولم يقتصر ذلك على المدن الكبرى، مثل: دار السلام وتانجا وكيجوما وبوكوبا وموانزا، بل تعداه إلى المدن الصغيرة مثل باجامويو وأوجيجي وتابورا وموروجورو. ففي أوجيجي في عام ١٩٨٨، مثلاً، ابتدعت مجموعة أنصار السنة نوعاً جديداً من مراسم الدفن الإسلامية تتميز بالسرعة وإغفال عدد من الطقوس، والاحتفالات المحلية الراسخة. وأنشأوا كذلك مسجداً جديداً، خصص فيه مكان صلاة للنساء (لاكوزا بالدا ١٩٨٩، ٢٨١)، وقد أثار ذلك رد فعل غريب من محمد نصر، عالم من الطريقة القادرية، الذي زعم، في منشور له، أن النساء لا يسمح لهن بالصلاة في المساجد. وهكذا نشبت الخلافات الدينية، ليس فقط بين المسيحيين

والمسلمين، بل بين المسلمين أنفسهم؛ حيث ترفض جماعة ناشطة تقبل "الإرشاد" من السلطات القائمة حفاظاً على وحدة المسلمين، وحاولت عوضاً عن ذلك أن يكون لها رأيها في ماهية "الإسلام الحق". وقد كان المجلس الأعلى لمسلمي تنزانيا موضوعاً للخلاف في أغلب الأحيان؛ فقد حذر خطاب نشرته صحيفة "النور" أن المجلس "يجلب المذلة للإسلام" بتعاونه مع الحكومة ودعمه "لبيع تنزانيا للأجانب في سياسة متهالكة" (١٨ يوليو / تموز ٢٠٠٣). وقد سمى أنصار السنة المسلمين الموالين للمجلس "مسلمو المجلس" (فان دي بروينهورست ٢٠٠٥، ١٢)، وأتهمهم بالنفاق. كذلك اتهم المجلس بخلق "الفتنة" وسط المسلمين؛ لأن مطالب المسلمين جرى تقويضها، بواسطة موظفي المجلس مراراً وتكراراً، كما حدث في حالة مدرسة الفرقان (انظر لاحقاً). وفي تلك الحالة، مثلما هو الحال في كثير غيرها، اتهم المجلس بأنه يعمق الخلافات بين المسلمين، بدلاً من أن يعمل على وحدتهم. (٢٥)

تأثرت التطورات السياسية في تنزانيا، منذ بداية الثمانينيات، بعدد من الأزمات، التي أدت إلى مزيد من التدهور في العلاقات بين المسلمين والمسيحيين، فقد احتدم التوتر بينهما ببروز نوع جديد من الوعظ في الأماكن العامة، يسمى "محاضرة" (نجوزي ٢٠٠٠، ٨٠) وذلك في عام ١٩٨٤. وفي الوقت نفسه، بدأ المسلمون في استخدام إشارات إلى الإنجيل، وهي إستراتيجية ربما جاءت نتيجة لزيارة قام بها الداعية أحمد ديدات في عام ١٩٨١، بناء على دعوة من جمعية الطلبة المسلمين في جامعة دار السلام (نجوزي ٢٠٠٠، ١١). (٢٦) غير أن حركة "المحاضرة" يجب أن ينظر إليها كرد فعل لنمو الكنائس التبشيرية في تنزانيا، والتي أسست مثل هذا النوع من الوعظ الجماهيري. (٢٧) ورغم أن الحكومة التنزانية حظرت الوعظ خارج أماكن العبادة، في عام ١٩٩٢؛ لما يتضمنه من هجوم على الأديان الأخرى، واستخدام اقتباسات في غير موضعها من الكتب السماوية؛ مما يقود إلى الخلافات، تواصلت المواعظ العامة كنشاط قانوني داخل الكنائس أو المساجد. وقد حدث أحد هذه الخلافات يوم ١٦ مارس/ آذار ٢٠٠٠، حين اعتقل خميس رجب دباقولا - وهو مسلم من مورجورو؛ لأنه ذكر أن المسيح ليس ابن الله، وأن أي شخص يدعي بأن المسيح هو ابن الله،

لابد أن يكون كافراً، وأن عيسى المسيح لم يصلب. وفي محاكمته فيما بعد (جمهورية تنزانيا ضد دجاجولا)، أدين دجاجولا في محكمة مركز مورجورو، وحكم عليه بالسجن لمدة ثمانية عشرة شهراً، في يوم ٣١ يوليو /تموز ٢٠٠١ (نيجوزي ٢٠٠٣، ٢٢-٢٣). وقد أثارت قضية دجاجولا المسلمين في كل أنحاء تنزانيا، رغم أن المحكمة العليا عدلت الحكم وأطلقت سراحه في أغسطس /آب ٢٠٠١، ولو أنها أكدت أن محكمة مركز مورجورو محقة في وصف ما حدث بأنه "إهانة للأديان"، ومنذ ذلك الوقت، أصبحت عبارة "المسيح ليس إلهاً" موضع خلاف خاصة؛ وأن الوعاظ المسلمين أصبحوا يرددونها عن قصد لإثارة المسيحيين.

ورغم حظر الوعظ في الأماكن العامة، استمر ذلك خارج أماكن العبادة بعد عام ١٩٩٢ (أحمد ٢٠٠٥، ٥). وفي واقع الأمر، فإن الإعلانات عن المحاضرات العامة كانت تنشر أحياناً في الصحف الإسلامية، وفي ١٦ يوليو /تموز ٢٠٠٤، مثلاً، أعلنت صحيفة النور أن زعيم أنصار السنة في زنبار، الشيخ نصر عبدالله باجو^(٢٨) سيقدم محاضرة في موشي في أواخر ذلك الشهر كجزء من حملة في شرق أفريقيا نظمها، مركز أنصار في موشي، وقد دُعي أيضاً وعاظ آخرون من موانزا وممبسا ونيروبي وتانجا وأروشا ودودوما. وفي مثال آخر، نشرت النور في يوم ٣ سبتمبر /أيلول ٢٠٠٤، إعلاناً عن محاضرة عامة ستتم في اليوم التالي، نظمها جمعية تنمية المرأة المسلمة السلفية في "مسكيتي أنصار سنة" في كنوندونى بدار السلام، يشارك في تقديمها عدد من الوعاظ.

وبالطبع، يميل المسيحيون إلى رفض الوعظ الإسلامي، الذي يقارن بين الأديان. ويحتجون بأن "المحاضرات الدينية ستسبب الحرب" (نيجوزي ٢٠٠٠، ٨١)، على الرغم من أن المجموعات المسيحية المتشددة مارست مثل هذا النوع من المحاضرات العامة (آدم شافي، الاتصالات الشخصية، ٢٠٠٥م، ٢ أبريل). وكان من الطبيعي، أن تشتعل عدة صراعات في لقاءات المحاضرات العامة. وفي أبريل/نيسان ١٩٩٣، هاجم المسلمون ثلاث جزارات في دار السلام (في

أحياء ماجوميني وماتزيس) على أساس أنها باعت لحم الخنزير للمسلمين. وفي أعقاب هذه الهجمات، تم سجن ثمانية وثلثون مسلماً. كما قُدم الشيخ يحيى حسين، رئيس الجمعية الوطنية لنصرة القرآن، الذي أعلن على الملأ أنه كان القوة المحركة وراء الهجمات، للمحاكمة، وصدر الأمر بحل الجمعية في يونيو/حزيران ١٩٩٣ (لودفيج ١٩٩٦، ٢١٩). وفي حادثة أخرى، أطلق عليها اسم اغتيالات مويمبيكي، وقعت يوم ١٣ فبراير/شباط، ١٩٩٨، قتل أربعة مسلمين بواسطة وحدات القوات الميدانية خارج مسجد مويمبيكي في دار السلام، بعد أن أخبر قسيس الشرطة بأن المسلمين أهانوا السيد المسيح في محاضرة عامة (نجوزي ٢٠٠٠، ٥)^(٢٩). وقد حدثت اغتيالات مويمبيكي في جو اتسم بارتفاع حدة التوتر بين الأديان، ففي يناير/كانون الثاني ١٩٩٨، أعلن الرئيس بنجامين مكايا، الذي انتخب، منذ ١٩٩٥ - الحرب على "أولئك الذين يوزعون الأشرطة المسجلة والكتيبات، وينظمون الاجتماعات؛ حيث تم إهانة الألبان الأخرى والسخرية منها" (نجوزي ٢٠٠٠، ٣١). وقد أصبحت هذه الاغتيالات مناسبة مهمة للمجموعات المسلمة المتشددة، التي تحتفل بالمناسبة كل عام؛ فقد استخدمت المجموعات والمنظمات الإسلامية احتفالات عيد الفطر في يناير/كانون الثاني ١٩٩١، مرة أخرى للاحتجاج ضد معاملة حكومة تنزانيا للمسلمين، بما في ذلك حادثة مويمبيكي. وفي ٢٠٠١، حاولت جماعات أنصار السنة تحويل الاحتفال بالوقوف في عرفات إلى مظاهرات لدعم وحدة المسلمين واستخدام اغتيالات مويمبيكي "كمعلم تاريخي"، وأعلنت صحيفة النور أن المسلمين في جنقواني سيظلون "مرفوعى الرؤوس" في جانجواني يوم الأحد (٢) مارس/آذار ٢٠٠١). ويقصد أنصار السنة بتعبير "الوقوف برأس مرفوع في جانجواني" الإشارة إلى أهم شعائر الحج، وهو "الوقوف بعرفات" وترجمته إلى رمز للاحتجاج السياسي، يربط أحد الطقوس الدينية الكبرى بالسياسة المحلية (فان دي برونهورست ٢٠٠٥، ١).

أصبحت بعض القضايا محوراً لموقف المسلمين في النزاعات بينهم وبين المسيحيين، وتثار هذه القضايا مراراً، في ظروف معينة، تهيئ لذلك، وأسباب نشوب هذه الخلافات عديدة، وإن كانت رمزية، مثل الخلاف على نقل القبور في

حي إلالا بدار السلام في عام ٢٠٠٣ لإفساح المكان للمباني. وقد أشار أنصار السنة إلى فتوى أصدرها الشيخ حسن بن عمير ضد نقل القبور (صحيفة النور، ١٥ أغسطس / آب ٢٠٠٣). كذلك، فإن الصحافة الإسلامية تنشر كل أسبوع تقريرا أخبارا عن اقتحام الشرطة لمسجد ما، أو اتهام مسلم بإهانة المسيحية. وهكذا تتخذ الخلافات بين المسلمين والمسيحيين وبين المسلمين والدولة، وبين المسلمين أنفسهم، أبعادا محلية وإقليمية ووطنية متغيرة، وقد تتغير طبيعتها بسرعة تبعاً لذلك.

وقد اكتسبت الخلافات بين المسلمين والمسيحيين من جهة، والمسلمين والدولة من جهة أخرى تعقيدا جديدا في عام ١٩٨٨ حين طالبت صوفيا كواوا، رئيسة الاتحاد النسائي التنزاني آنذاك، الحزب الحاكم بإلغاء قانون الزواج الإسلامي لأنه يظلم النساء، وهو مطلب برز مرات بعد ذلك.^(٢٠) وقد أثار هذا المطلب شغبا في زنبار في مايو/أيار ١٩٨٨، بقيادة الشيخ نصر باشو وصالح جمعة في فوروداني، والشيخ علي جادير (لاكونزا بالدا ١٩٨٩، ٣٢٨)، الذي أصبح في ذلك الوقت أبرز زعماء أنصار السنة في زنبار. وحين دافع الرئيس موييني عن كواوا، هوجم في مجلة "صوت زنبار الحرة" لموالته المفرطة للمسيحيين، حيث نشرت المجلة "لقد تجرأ قادة حكومة زنبار على مساندة عدو الإسلام الأكبر واضطهاد الشيوخ. والآن، يسمح للوعاظ المسيحيين بحرية الدعوة ونشر المسيحية، بينما تمارس الضغوط على شيوخ الإسلام لمضايقتهم من أين يأتي كل هذا؟ وكيف لا يكون أمام المسيحيين أي عراقيل؟" (مقتبس من لاكونزا بالدا ١٩٨٩، ٣٠٤-٣٠٥). وقد تأكدت ظنون المسلمين في عام ١٩٨٧؛ حين أصبح البروفيسور كيجوما ماليا (١٩٣٨-٩٥) أول وزير مسلم للتعليم، وأعلن صراحة أن النظام التعليمي التنزاني ظلم المسلمين في الماضي، وأنه يجب الآن منحهم الأفضلية في الاختيار للمدارس الثانوية. وقد أثار هذا التصريح حفيظة المجموعات المسيحية، التي زعمت عام ١٩٨٩، في مؤتمر المجلس المسيحي لتنزانيا في روما، أن المسلمين في الحكومة يُعدون تنزانيا "للجهاد" (لودفيج ١٩٩٦، ٢١٧). وقد اكتسب الخلاف حول قضايا التعليم بعدا جديدا، في فبراير ١٩٩٢، حين قررت الحكومة إعادة المستشفيات والمدارس المؤممة، منذ

١٩٧٢، لملأها السابقين (أي الكنائس المسيحية في معظم الحالات). وقد احتج المسلمون، في حينه، على أن الإرساليات التبشيرية والكنائس ستكون أكبر المستفيدين من إعادة هذه الممتلكات (لودفيج ١٩٩٦، ٢١٨).

وفي عام ٢٠٠٤، أي بعد اثني عشر عاماً من هذا القرار، صرح الشيخ على باصالح - زعيم جمعية المنظمات غير الحكومية الإسلامية - أن وضع المسلمين لم يتغير، رغم التحقيق البرلماني، الذي تم في عام ١٩٩٢، ورغم تقرير الكنيسة الكاثوليكية ومذكرة التفاهم بين المسيحيين والمسلمين (لودهي وسترلند ١٩٩٩، ١٠٧)^(٢١)؛ فالمسلمين مازالوا يعانون التهميش منذ عام ١٩٦١، وظل تمثيل المسلمين في المدارس ناقصاً، ولا يتجاوز عدد الطلاب المسلمين في مدارس دار السلام الثانوية ٢٠ بالمائة، على الرغم من أن المسلمين يشكلون نحو ٨٠ بالمائة من سكان المدينة. وقد عدّد الشيخ علي باصالح حالات التفرقة ضد المسلمين، مثل: حل جمعية رفاه مسلمي شرق أفريقيا عام ١٩٦٨، وصولاً إلى آخر مثال "للتهميش الرسمي للمسلمين"، وهو إغلاق مدرسة الفرقان الأولية في بوجوروني/إلا بدار السلام، ولم يقتصر الأمر على إغلاق المدرسة فحسب، بل شمل أيضاً إغلاق حسابات المدرسة في بنك أكيبا التجاري في يوليو/تموز تنفيذاً لتوجيهات البنك المركزي. وقد أكد هذا القرار شكوك المسلمين؛ لأن المدرسة كانت تعتبر مدرسة أنموذجية وأفضل مدارس دار السلام الإسلامية التي يحرص الآباء، حتى المسيحيين منهم، على إرسال أطفالهم إليها. وقد وجهت الجمعية الاتهام إلى الحكومة في سلسلة مقالات في صحيفتي "النور" و"نصاحا" بأنها وراء إغلاق المدرسة.

وقد تجاوز اختلال التوازن في المعاملة بين المسيحيين والمسلمين حد الإحساس به والحديث عنه في الجدل الدائر، بل أصبح من الممكن التدليل عليه بالأمثلة الحية؛ فالطلاب المسلمون في جامعة دار السلام (البريطانية) مازالوا لا يعكسون الثقل السكاني للمسلمين في تنزانيا. وقد أوضح مسح، قامت به صحيفة "The Guardian" في ١٨ يوليو/تموز ٢٠٠٣ مستخدمة أسماء الطلاب لمعرفة انتماءاتهم الدينية، أن ٣٠٤، أي ١٢ بالمائة، من جملة الطلاب المقبولين في

جامعة دار السلام للعام الأكاديمي ٢٠٠٣-٤ من المسلمين (انظر أيضاً شاندي ١٩٩٨، ١٩٦-٢٠١؛ وشاندي ١٩٩٣؛ وسعيد ٢٠٠١). وفي الوقت نفسه، تكاثرت الكنائس في دار السلام، على الرغم من أن خريطة المدينة اظهرت في ١٩٩٥ نحو ٣٠٣ أماكن للعبادة، أكثر من نصفها من المساجد (١٨٧ مسجداً، و١١٢ كنيسة و٤ معابد هندية) تغير الوضع تماماً هذه الأيام؛ فالتجوال داخل دار السلام، ليس في وسط المدينة وفي كاريكو فحسب، بل إنها -على وجه الخصوص - أكثر أهمية في أحياء إلالا المختلفة، كذلك في كيجامبوني وتيمبكي وكونونوني وموينجي، والأحياء الجديدة المجاورة. على الطرق الرئيسة المؤدية إلى باجامويو وموروغورو، حيث يبدو أن مباني الكنائس أكثر من المساجد، وأن هذه المباني - خاصة مباني الكنائس التبشيرية البروتستانتية - ذات أحجام مذهلة.

كذلك أضحى العدد النسبي لمعتنقي الأديان المختلفة محل جدل في الثمانينيات. واستناداً إلى الإحصاء السكاني لعام ١٩٥٧، والذي أوضح أن عدد المسلمين يفوق عدد المسيحيين بنسبة ٣ إلى ٢، يصرّ المسلمون أنهم يشكلون غالبية السكان. غير أن المسيحيين يشيرون إلى تعداد عام ١٩٦٧، الذي يجعل المسيحيين يشكلون ٣٢ بالمائة من السكان، ويشكل المسلمون ٣٠ بالمائة، بينما يشكل أتباع الديانات الأفريقية "التقليدية" نحو ٣٧ بالمائة، مما يجعلهم يزعمون بأنهم المجموعة الدينية الأكبر عدداً. ولكن، في المقابل، لا يشير التعداد السكاني الأخير، الذي أجري في عام ٢٠٠٣ إلى مسألة الأديان (حكومة تنزانيا ٢٠٠٢). وقد أدت بيانات الإحصاء المختلفة إلى جدل متواصل، حول القوة النسبية لكل مجموعة؛ مما يسبب توتراً في الحوار بينها. ويزعم على كتاني، مثلاً، أن سكان تنزانيا في عام ١٩٧٨ ضم ٥٥ بالمائة من المسلمين (١٠,٢ مليون من جملة ١٨,٥٧ مليون، كتاني ١٩٨٢)، بينما يزعم المسيحيون مثل القس كيرثويل أوماري أن نسبة المسيحيين بلغت في منتصف الثمانينيات ٤٤ بالمائة من السكان، وبلغت نسبة المسلمين ٣٢ بالمائة، بينما بلغت نسبة معتنقي الأديان الأفريقية "التقليدية" ٢٢ بالمائة (أوماري ١٩٨٤، ٣٧٣؛ ولمزيد من النقاش، انظر لودفيج ١٩٩٩، ٢٢٩). وفي مقابل ذلك، تدعم مناقشة شاندي، للأرقام والإحصاءات،

والمبنية على التحليل النقدي للمصادر المختلفة، الانطباع بأن المسلمين مازالوا أكبر المجموعات الدينية عدداً، رغم أن تقديرات أعدادهم تختلف اختلافاً كبيراً (من ٣٤ بالمائة إلى ٦٠ بالمائة)، وأن المسيحيين يأتون في المرتبة الثانية، رغم بروزهم (شاندي ١٩٩٨، ٧).

كذلك يظل دور المسلمين، في النضال الوطني، من أجل الاستقلال محط جدل في الخلافات بين المسلمين والمسيحيين. ويزعم الكتاب المسلمون مثل محمد سعيد أن المسيحيين قصدوا التقليل من أهمية دور المسلمين، وضخموا دورهم. لقد أصبح تاريخ تنزانيا بعد الاستقلال بمثابة سجل للتهميش، المتزايد للمسلمين في كافة المجالات، وهو سجل لا تقتأ تذكر به الأحداث الكبرى، مثل حلّ الإتحاد الوطني لكل مسلمي تنجانيقا عام ١٩٦٤، والفشل في إنشاء جامعة إسلامية في دار السلام، وحل جمعية رفاه مسلمي شرق أفريقيا في عام ١٩٦٨، واستبدالها بالمجلس الأعلى للمسلمين في تنزانيا، والتمثيل غير العادل للمسلمين في المناصب الحكومية والإدارية والتعليمية، وتدخل الحكومة الاتحادية لمنع انضمام زنبار إلى منظمة المؤتمر الإسلامي في عام ١٩٩٣. (٣٣)

ولكن لا بد أن نذكر أن المسلمين فشلوا أحياناً في أن يثبتوا أن المسيحيين قد يشيرون أيضاً إلى أن المسلمين لهم تمثيل أكبر في عدد من المؤسسات؛ نسبة إلى المكانة المميزة (لمسلمي) زنبار في المؤسسات الاتحادية والبرلمان، على الرغم من أن المسلمين المتشددين عادة لا يعتبرون أعضاء البرلمان الزنباريين كمسلمين "حقيقيين" (٣٤). ويضم البرلمان الحالي ٥٠ عضواً من زنبار، وواحداً وعشرين منطقة إدارية، بينما لزنبار خمس مناطق، ولها مجلسها التشريعي الخاص بها، في حين لا يوجد مجلس مماثل لبقية تنزانيا. وبالإضافة إلى كل ذلك، تتلقى زنبار ٤,٥ بالمائة من كل المساعدات الخارجية، رغم أن عدد سكانها لا يتجاوز ٣ بالمائة من جملة سكان تنزانيا (هوفماير وهيرشler ٢٠٠٤، ٤٠). ويعتبر المسيحيون المسلمين المتشددين تهديداً للتطور السياسي لتنزانيا، ويصورونهم على هذا النمط للرأي العام؛ خاصة بعد تفجير السفارة الأمريكية في دار السلام عام ١٩٩٨، واعتقال أول تنزاني يشبهه في انتمائه للقاعدة في باكستان عام ٢٠٠٤.

خلاصة

في نهاية الثمانينيات، أصبح انتقاد الحكومة والمؤسسات التابعة لها كالمجلس الأعلى للمسلمين في تنزانيا، واتهامها بممالأة المسيحيين وقمع المسلمين، الإستراتيجية المفضلة لأنصار السنة. وقد نشرت هذه الانتقادات بصفة منتظمة في الصحف الإسلامية كصحيفة *النور* في مقالات تعنون، مثلاً: "حرب شاملة ضد الإسلام والمسلمين"، (*النور*، ١٣ أغسطس/آب ٢٠٠٤). وقد رُبط هذا الإحساس بالتهميش، لدى المسلمين، بخطاب ينحي باللائمة على "الآخرين" في الإخفاقات التاريخية. بيد أننا حين ننظر للعلاقة التاريخية بين المسلمين والمسيحيين والدولة في شرق أفريقيا الألمانية وتنجانيقا، وتنزانيا، نكتشف أن مزاعم المسلمين بشأن التهميش، لا يجب أن تقبل دون تمحيص؛ فالمسلمون كان لهم وضع مميز تحت الحكم الاستعماري الألماني، وفي الحركة الاستقلالية في تنجانيقا في الأربعينيات والخمسينيات. كذلك، لا يمكن الزعم بأن الإدارة البريطانية مارست التفرقة ضد المسلمين، غير أن الإدارتين الألمانية والبريطانية، دعمت بالفعل أنشطة الكنائس المسيحية وبعثاتها التبشيرية، واكتسب خريجو مدارس الإرساليات من مسيحيي تنجانيقا في الخمسينيات والستينيات أهمية بالغة كإداريين. وفي الوقت نفسه، فشل المسلمون في بناء نظام تعليمي حديث، قادر على تخريج أعداد مماثلة من المسلمين. وحين استقلت تنجانيقا في عام ١٩٦١، كان المسلمون لا يزالون في مكانة سياسية مميزة، ولكنهم افتقدوا النخبة المتعلمة، التي كان بإمكانها أن تترجم هذه المكانة المميزة إلى وضع تفضيلي دائم. وحتى حين سُنحت الفرصة مرة ثانية للمسلمين في السبعينيات لتحقيق ذلك، فإنهم لم يستطيعوا اغتنامها. ونتيجة لذلك، أصبحت النخبة المتعلمة القادرة على إدارة شؤون الدولة الحديثة والمستشفيات والمدارس والشركات، أكثر مسيحية في الثمانينيات والتسعينيات؛ مما أثار حفيظة المسلمين، الذين أصبحوا يعتبرون الفترة منذ الاستقلال فترة "الفرص المهدرة"، ولكي يتمكنوا من شرح فشلهم، التجأ المسلمون إلى "نظرية المؤامرة" - وقد كانوا في بعض

الأحيان محقين في ذلك؛ لأن عدداً من الأحداث، في فترة بعد الإستقلال، يوضح بجلاء محاولات تهميش المسلمين المقصودة.

بيد أن شكاوى المسلمين، التي لا تنتهي، لا تدعم - بالضرورة - فرضية أن كل فشل يلحق بالمسلمين في تنزانيا، هو نتاج لمؤامرة مسيحية. وقد بدأ بعض المسلمين يعترضون على التفسيرات الدارجة لفشل المسلمين، وأصبحوا لا ينتظرون تدخل الدولة لتصحيح الأوضاع، بل بدأوا في تنفيذ أفكار جديدة، وإنشاء مدارس إسلامية حديثة في وجه معارضة علماء المجلس الأعلى للمسلمين، في كثير من الأحيان. وهكذا فإن الخلافات العديدة بين المسلمين في تنزانيا ليست بسبب معارضتهم للدولة فحسب، بل بسبب معارضة المسلمين الناشطين الجدد للكوادر المسلمة في الجهاز الحكومي. وفي رأي هؤلاء الناشطين، فإن الدولة لا يسيطر عليها المسيحيون فقط، بل يشاركونهم المسلمون "الفاقدون"، الذين يتحالفون معهم. ومنذ الثمانينات ألقى الناشطون المسلمون باللوم لفشل المسلمين ليس على الدولة ومؤامرات المسيحيين فحسب، بل أيضاً على تقاعس جيلين من موظفي الدولة المسلمين، وقد تكون الخلافات بين المسلمين اليوم أكثر ضراوة من الجدل بين الناشطين المسلمين والناشطين المسيحيين. ولهذا السبب، فإن الخلافات بين المسلمين في تنزانيا تشبه - إلى حد كبير - خلافاً بين الأجيال. وفي صراع الأجيال هذا، يكتسب الشباب المسلم المتحمس الشرعية، من خلال الرجوع إلى العلماء الشيوخ ذوي الميول المحافظة، الذين يسيرون إلى تجارب مماثلة في التهميش في السنوات الأولى لحكم نيريري. وعلى سبيل المثال، يعتبر الشيخ حسين بن أمير، رغم انتمائه للطرق الصوفية، ممثلاً "للإسلام السياسي" المقبول، والذي في الوقت نفسه، يقف بمنأى عن مفاهيم الحكومة للتنمية.

ويوضح تاريخ تنزانيا، وخاصة تاريخ العلاقة بين المسلمين والدولة، أن الدين (الإسلام) تم استخدامه وفهمه كعنصر سياسي، كما تم استغلال الإسلام والرموز الإسلامية لانتقاد القرارات السياسية ونزع الشرعية عنها. وقد استخدم الدين أيضاً كأداة في إطار استراتيجيات اختفاء ونزع الشرعية عن السياسة،

وكمبر لتقديم المطالب السياسية. وقد أكد المسلمون هذا الفهم السياسي للدين، ورؤية غير المسلمين للإسلام كرمز سياسي، "ولاهوت تحريري" أو، في المقابل، أيديولوجية تدعم الإرهاب. وكل من هذه الصور المبسطة للإسلام، كعنصر سلبي أو إيجابي في السياسة، أثار ردود فعل دفاعية، تسعى إلى الدفاع عن تصورهما "للإسلام السياسي". وقد عمقت هذه التفسيرات الدفاعية للدين من فكرة أن الإسلام هو، أولاً وأخيراً، أيديولوجية سياسية. ولا بد - على كل حال - من رؤية هذا التبسيط المخل للإسلام "كفخ استشرافي"، يقود الإسلام نحو جدلية انهزامية، تؤكد في نهاية المطاف الرؤية الغربية للإسلام السياسي، حتى وإن تم التعبير عن ذلك بأسلوب أكثر تعاطفاً في ظاهره. ولا تتكرر الرؤية السياسية للإسلام فقط الجوانب غير السياسية للدين، بل إنها تحيل الدين إلى عنصر فاعل في المعادلة السياسية، التي يمكن التلاعب بها واستغلالها بسهولة. وهكذا يجعل استغلال الدين للأغراض السياسية من الدين أمراً عادياً مثل الإطار السياسي، ويقوض في نهاية المطاف مقدرة الدين على إضفاء الشرعية بوصفه عماداً أخلاقياً. ويتحول الدين إلى ساحة للتفاوض حول الخلافات، ويصبح عرضة للجدل والمساومة، مثله مثل كل العناصر الأخرى في الإطار السياسي. وبغية التغلب على أنماط النزاع التي تتغذى على الجدل الديني، وتنمية عقد التفرقة عند المسلمين والمسيحيين، التي قد تتطور سراعاً إلى رؤية معقدة للواقع، ورسم إستراتيجيات؛ لتخفيف التوتر بين الأديان في تنزانيا، يصبح من الضروري نزع القداسة عن الحوار السياسي العلني.

وإذا عدنا إلى ما بدأناه من نقاش حول الفروق الجوهرية، بين مختلف فئات البلاد المسلمة في أفريقيا، فإنه يمكن أن تقارن تنزانيا بنيجيريا؛ بحثاً عن إجابة عن السؤال: لماذا أصبح الدين عاملاً لزعزعة الاستقرار في نيجيريا وكيف أنه لم يلعب مثل هذا الدور في تنزانيا؛ فنيجيريا وتنزانيا - كما هو معلوم - كانتا مستعمرتين لبريطانيا، ونالتا الاستقلال في بداية الستينيات، ولهما المساحة الجغرافية نفسها (رغم أن سكان نيجيريا يبلغ أربعة أضعاف سكان تنزانيا)، كما أنهما يزخران بالتنوع العرقي، وبهما مئات المجموعات اللغوية. كذلك.. فإن البلدين لهما النسب نفسها من المسلمين والمسيحيين، ومعتقي الديانات الأفريقية

"التقليدية". ورغم كل ذلك، اتسم تاريخ نيجيريا، بعد الإستقلال، بسلسلة متصلة من الانقلابات والحكومات العسكرية، وحرب أهلية ضارية في بيافرا، وعدد كبير من الصراعات المسلحة المحلية والإقليمية، التي أثارها مزيج متقلب من الدوافع العرقية والاقتصادية والتاريخية والدينية والسياسية والاجتماعية، بالإضافة الى عداء إقليمي، متأصل بين الشمال والجنوب والشرق وال"الحزام الأوسط". بينما نجد أن تنزانيا لها تاريخ بعد الاستقلال، يتسم بالتعاظم، هيمن عليه "رئيس مُعلم"، وتحول سلمي نحو النظام البرلماني التعددي، والانتصار في الحرب على أوغندا، وخبرة طويلة في بناء الأمة، وبروز اللغة السواحيلية كلغة قومية، واضمحلال التقاليد العرقية المنغلقة. ورغم أن سياسى تنزانيا كان لهم نصيبهم من سوء الإدارة والفساد والاستخدام غير المرشد للسلطة؛ خاصة أثناء فترة "أوجاعة" في السبعينيات، إلا أنهم يبدون أفضل من نظرائهم في نيجيريا، بسجلها الحافل بالفساد وسوء الحكم؛ خاصة أثناء حكم الجنرال أباشا في التسعينيات. ورغم مواردها الطبيعية الهائلة - وخاصة النفط - لم تفلح نيجيريا قط في أن يكون لها برنامج وطني متماسك للتنمية، بل ظلت تعاني التمزق جراء التنازع العنيف على قسمة هذه الموارد. أما تنزانيا، في المقابل، فإنها لم تشغل قط بقسمة الثروة، بل أفلحت في بناء واحد من أكثر برامج التعليم والصحة العامة طموحاً في أفريقيا. وباختصار، يمكننا القول بأن تنزانيا أفلحت في أن تصبح دولة منذ الإستقلال، بينما تمزقت نيجيريا؛ بفعل حروب التنافس، التي لا تنتهي بين القوى السياسية الجهوية.

ورغم أن الدين يظل عنصراً قوياً للتعبئة في كلا البلدين، إلا أن الإسلام والكنائس المسيحية المختلفة كانت أكثر أهمية كمحددات للهوية، وكناصر فاعلة سياسياً، وكمراجعيات لاكتساب الشرعية في السياسة المحلية والإقليمية والوطنية في نيجيريا أكثر مما هو الحال في تنزانيا؛ حيث أدمج الإسلام والكنائس المختلفة في التنمية الوطنية، مما أفقدهما لعب دورها كعناصر فاعلة سياسياً. وبينما سيطر الجانب السياسي في تنزانيا دائماً على الجانب الديني (مما يثير حفيظة الجماعات النشطة)، نجد أن الجانب الديني في نيجيريا، في المقابل، قد سيطر على الساحة السياسية، وقد أصبح سياسيو نيجيريا - نتيجة لذلك - رهائن لدى

المتشدددين الدينيين؛ خاصة في الجدل الدائر حول تطبيق الشريعة. وعليه، فإن الثقافة الدينية - السياسية في نيجيريا تختلف عن مثيلتها في تنزانيا؛ ففي نيجيريا يستمر الجدل دائماً وينقلب عنفاً في بعض الأحيان، بينما يتسم الحوار العام في تنزانيا بالرغبة في الوصول إلى توافق في الآراء، حتى وإن جاء ذلك على حساب تحوير الحقائق التاريخية والتطلعات المشروعة (وإن كانت خاصة بفئة ما). وقد كنتُ شاهداً على أسلوب التنازليين في معالجة الماضي؛ حيث شاركت في مؤتمر في بريطانيا عن الحوار الإسلامي المسيحي في أفريقيا؛ فقد بدأ أحد المشاركين في تقرير إنجازات جوليوس نيريري، وشاركه في ذلك كل الحضور من التنازليين، على اختلاف انتماءاتهم الدينية والسياسية. وحين استفسرت من أحد المسلمين المعروفين بتشددهم عن سبب عدم اعتراضه، رغم علمه جيداً بسياسات نيريري ضد المسلمين، ردّ بأنه يعلم حقاً سجل فترة نيريري، ولكن "ما زال الوقت مبكراً" للحديث عن ذلك علناً؛ إذ قال: "ذلك سيسبب الكثير من الأذى. وإذا انتظرنا عشرين عاماً أخرى، يمكننا التحدث عن ذلك في سلام".

هوامش

١. في عام ١٩١٣، كان هناك ٢١ إرسالية في تنجانيقا (مبيليني ١٩٨١).
٢. للمزيد عن توسع التعليم في تنجانيقا البريطانية، انظر بوشير ١٩٩٤؛ ومبيليني ١٩٨٠؛ ورايت ١٩٧١.
٣. ثلثا المسيحيين تقريباً كاثوليك الآن (مبوجوني ٢٠٠٤). وقد كان هذا هو الحال في أواخر الخمسينات. ووفق إحصاء ١٩٥٧، كان ٣١ بالمائة مسيحيين، ثلثاهم كاثوليك (لودفيج ١٩٩٩، ٣٠).
٤. الرئيس جوليوس نيريري (١٩٦١-٨٨)، والرئيس بنجامين مكايا (١٩٩٥-٢٠٠٥) كاثوليك. أما الرئيس على حسن مويني (١٩٨٥-٩٥) فهو مسلم. والسياسيون المسيحيون الآخرون، هم: أوسكار كامبونا، وجوب لوسيندي، وبول بوماني (لودفيج ١٩٩٩، ٣٢، ٣٣).
٥. تأسست جمعية تنجانيقا في أفريقيا في ١٩٢٨-٢٩، بواسطة عبد الله كلايست سايكس (١٨٩٤-١٩٤٩) وقادها لاحقاً ابنه عبد الواحد سايكس (١٩٢٤-١٩٦٨) (سعيد ١٩٩٨، ٤٠-٤٤).
٦. تأسست الجمعية الإسلامية في تنجانيقا عام ١٩٣٣، بواسطة عبد الله كلايست سايكس، الذي كان عضواً بلجنة المسجد بدار السلام المسؤولة عن تنظيم احتفالات المولد النبوي. وقد قادها بعده الشيخ حسن بن عمير.
٧. ولدت بيبي تيتي محمد عام ١٩٢٦ في دار السلام، وتوفيت في نوفمبر/تشرين ٢٠٠٠. للمزيد حول حياتها أو كفاحها في حزب تانو، انظر جايجر ١٩٩٧؛ واسكيو ٢٠٠٢؛ وسعيد ١٩٩٢، ١٨٢).
٨. ولد الشيخ حسن بن عمير الشيرازي في عام ١٨٨٠ في ماكوندوتشي، أونجيوجا، وتوفي في أكتوبر/تشرين ١٩٧٩. وفي الأربعينيات والخمسينيات، أصبح الزعيم الأول لمسلمي تنجانيقا. للمزيد عن سيرة حياته، انظر الوقف الإسلامي بجامعة دار السلام، ٢٠٠٤.
٩. ينتمي شاور يميو إلى مجموعة زارامو، وكان زعيماً للشاذلية في دار السلام. وقد درس مع الشيخ حسن بن عمير من ١٩٦١ حتى فارقته (سعيد ١٩٩٨-٢٦٩). وفي الستينيات، أصبح رئيساً للجنة المسجد، وعضواً في اللجنة المركزية لحزب تانو.
١٠. زاد عدد الوزراء المسلمين في حكومة الاتحاد الجديدة إلى ١٠، والمسيحيين إلى ١٤. وكان كل الوزراء من داخل تنزانيا من المسيحيين (لودفيج ١٩٩٩، ٧٠؛ وسعيد ١٩٩٨، ٢٧٥).
١١. افتتحت الجامعة الإسلامية في عام ٢٠٠٤ في مروجورو.

١٢. كان أوسكار كامبونا حليفاً رئيسياً لنيريري وأُنقذ نظامه عام ١٩٦٤ أثناء التمرد في دار السلام. غير أن نيريري اعتبره في وقت لاحق منافساً له، وعزله من المناصب الحكومية والحزبية المهمة. وفي ١٩٦٨، هرب كامبونا إلى كينيا (جايغر ١٩٩٧؛ وسعيد ١٩٩٨).
١٣. لم يُعد نيريري الاعتبار لها حتى عام ١٩٨٤. ووفق عديدين، كانت بيبي أحد سياسيي حزب تانو القليلين، بجانب نيريري، المعروفين في كل تنزانيا في عام ١٩٦١ عند الاستقلال. ومثلها مثل معظم القيادات في الحزب في الخمسينيات والستينيات، المنخرطات في الاتحاد النسائي التنزاني، كانت بيبي مسلمة. وفي منتصف الستينيات، كانت المسيحيات لا يزلن أقلية في الاتحاد (جايغر ١٩٩٧).
١٤. كان فندكيرا من أعضاء تانو البارزين ومناوئاً لنيريري (انظر شاندي ١٩٩٤؛ ونميتز ١٩٨٠، ١٨٤؛ ولودهي ووسترلاند ١٩٩٩، ١٠٢).
١٥. زعمت مجموعة مسلمة في بوكوبا أن الركعتين المفروضتين لصلاة الجمعة، يجب إضافتهما إلى ركعات صلاة الظهر اليومية. وقد أصر خصومهم، بقيادة آدم نصيبو، وهو معلم مسلم من بوكوبا، أن صلاة الجمعة تُغني صلاة الظهر، وأن ركعات صلاة الجمعة هي اثنان وليست ستة. وفي ضوء هذا الخلاف، انشقت جماعة جمعة-نيريري، والتي دعمها بقوة مسلمو بوكوبا من الهنود. وكونت اتحاد التعليم الإسلامي التنزاني، بينما واصل نصيبو زعامته لفرع جمعية رفاه مسلمي شرق أفريقيا (شاندي ١٩٩٨، ١٣٦).
١٦. اختلف شواريمبو مع الشيخ حسن بن عمير في عام ١٩٦٦. انظر سلسلة المقالات عن "خلافات جمعية رفاه المسلمين في شرق أفريقيا" في صحيفة "النور"، ٩ أغسطس/آب ٢٠٠٢، و ٦ سبتمبر/أيلول ٢٠٠٢، و ١٦ أغسطس/آب ٢٠٠٣.
١٧. هيمن على جمعية القرآن (باكوات) في السبعينيات والثمانينيات العلماء المنتسبين للطريقة القادرية (انظر لودهي ووسترلاند ١٩٩٩، ١٠٣).
١٨. وُلد الشيخ سعيدي موسى في سميوم قرب أوجوينو في شمال پاربي عام ١٩٤٣. وفي عام ١٩٦٢، رحل إلى زنزابار؛ حيث تتلمذ على يد الشيخ عبد الله صالح الفارسي حتى ١٩٦٧ حين غادر الفارسي زنزابار. وفي عام ١٩٦٨، غادر موسى زنزابار أيضاً، واستقر في كاريكو بدار السلام حيث أصبح عاملاً بمصنع للأحذية من عام ١٩٦٨ إلى ١٩٩٢، وبدأ في الوقت نفسه نشاطه الدعوي، ونشر عدداً من كتاباته (بينها سيرة الفارسي)، وأصبح ممثلاً متشدداً للحركة للتجديدية "الثورية" في تنزانيا. وفي أواخر الأربعينيات، بدأ يساند الثورة الإيرانية علناً، وأصبح يخطب كل يوم جمعة في مسجد مانياما (أسس عام ١٩٠٣) أو مسجد القبلتين. وعلى الرغم من أن موسى كان نشطاً في حركة "الدعوة"، وأثر على عدد من المسلمين المتحمسين في تنزانيا في السبعينيات والثمانينيات، لم يؤسس قط منظمة خاصة به، مع أنه كان مؤثراً في أوساط اتحاد وعاظ الإسلام والأديان المماثلة الأخرى.

١٩. ولد الشيخ نور الدين حسين (عام ١٩٢٤ أو ١٩٢٥ في كيلوا)، وأصبح الزعيم الأكبر للطريقة الشاذلية في تنزانيا المعاصرة (أحمد ٢٠٠٥). وقد درس، ليس مع الشيوخ المحليين في تنزانيا فحسب، بل في جامعة الأزهر بمصر، قبل أن يستقر في ليندي في بداية الخمسينيات. وفي ليندي، افتتح مدرسة دينية، وعمل في مختلف المهن، قبل أن يبدأ عمله الخاص كتاجر في السمك المجفف. وفي ١٩٦٥، اعتُقل بتهمة التخطيط للإطاحة بنيريري، وقضى ثمانية أشهر في سجن متوارا. وبعد إطلاق سراحه، استقر في تانجا وواصل التجارة والتدريس، ودُعي لتأسيس مدرسة جديدة في كوروجوي المجاورة. وفي عام ١٩٨٠، انتقل إلى دار السلام، وأسس مدرسة أخرى في كاريكاو. وفي ١٩٩٢، أسس "صندوق الحج"، وهي شركة خاصة تنظم حج التتازنيين (حوالي ثلاثة إلى خمسة آلاف سنوياً)، رغم أن هذه المهمة ظلت تحت مسئولية باكواتا حتى عام ١٩٩٥. وقد استطاع الشيخ نور الدين، من خلال صندوق الحج، أن يصبح مشهوراً في كل تنزانيا، بالإضافة إلى أنه حاز على الشهرة كزعيم لبرازا كو، التي سيطرت على المركز الإسلامي التتازني في ماجوميني، وشارك في مبادرة (بدعم من بعض جماعات أنصار السنة) "للاستيلاء" على مساجد باكواتا في دار السلام، كما تشييع مصادر الحزب وباكوات (سورين قبسلا، اتصال شخصي، ٢١ أبريل/نيسان ٢٠٠٥؛ آدم شافي آدم، اتصال شخصي ٢ أبريل/نيسان ٢٠٠٥؛ انظر أيضاً لودهي ووسترلاند ١٩٩٩، ١٠٧).

٢٠. في عام ١٩٩٣، شارك الشيخ يحي حسين في أحداث شغب في أحياء ماجوميني ومانزيس، وتم اعتقاله (نچوزي ٢٠٠٠، ٢٠٠٣).

٢١. في ورقة صدرت مؤخراً، اقتص شافني أحمد من كاتب تنزاني (محمد سعيد)، زعم أن اتحاد الوعاظ بدأ في كيجوما أثناء الفترة الاستعمارية، كرد فعل لأنشطة شخص يهودي في تلك المنطقة. ويعتقد أحمد نفسه أن الاتحاد تأسس كرد فعل لبدء أنشطة الأحمدية في المنطقة في عام ١٩٣٤ (أحمد ٢٠٠٥، ٢).

٢٢. أسس الناشطون المعارضون كأنصار السنة مجموعة من المنظمات المستقلة ظاهرياً (مثل وامشوا، وشوري يا مايمامو، وغيرهما) لتفادي القمع (خاصة في زنبار) ولتضليل الخصوم. وقد انتظمت جماعة أنصار السنة، في داخل تنزانيا، في مجموعات شبه مستقلة في دار السلام وتانجا وموانزا والمراكز الحضرية الأخرى. وفي الوقت نفسه، كان من الممكن تعيين أفراد من المجموعات المعارضة في خدمة الحكومة (سورين قبسلا، اتصال شخصي، ١ يوليو/تموز ٢٠٠٥).

٢٣. يكتب الشيخ علي باصالح لصحيفتي "النور" و"نصاحا"، وقد وُلد في زنبار في عام ١٩٤٦ وأصبح أحد أشهر وعاظ "المحاضرين" في تنزانيا. وقد درس في كلية تدريب المعلمين، ودرس في المدارس الأولية والثانوية في زنبار وداخل تنزانيا. وفي نوفمبر/تشرين الثاني، سُجن لإعلانه أن المسيح ليس إلهاً.

٢٤. حتى ذلك الوقت، كان الشيخ ميوكوزي من أقوى المعارضين لباكوات (نچوزي ٢٠٠٣، ٧١).

٢٥. انظر "المسلمون لا يزالون يختصمون"، "النور"، ١٣ أغسطس/آب ٢٠٠٤.
٢٦. أحمد ديدات (وُلد عام ١٩١٨) هو مؤسس مركز نشر الإسلام في جنوب أفريقيا في عام ١٩٥٧، وقد توفي في أغسطس/آب ٢٠٠٥.
٢٧. تأسست أول كنيسة تبشيرية بروتستانتية في مبيا في عام ١٩٥٩، ومنذ بداية الثمانينيات، انتشرت الأنشطة التبشيرية، وفي أواخر التسعينيات، بلغ عدد أعضاء هذه الكنائس نحو مليون شخص. للمزيد حول نمو هذه الكنائس والتغيير في استراتيجية الكنيسة في الثمانينيات والتسعينيات، انظر لودفيج ١٩٩٦، ٢٢٢-٢٢٣، ولودفيج ١٩٩٩، ١٨٣، ١٨٦.
٢٨. نصر باتشو الزنباري كان متحدًا أساسياً، وزعيماً لحركة أنصار السنة، وهو الآن إمام مسجد كيكواچوني چو في زنبار. وقد كتب رسالة من ١٦٥ صفحة عن تحري هلال رمضان.
٢٩. حُظر كتاب حمزة نجوزي عن حادثة مومبيياكي (نجوزي ٢٠٠٠) في أغسطس/آب ٢٠٠٠ بأمر الرئيس مكابا. وقد اعتبرت "النور" ذلك كمثال آخر للتفرقة ضد المسلمين (ويجنس ٢٠٠٢، ٢٣٥-٣٦).
٣٠. قد يكون بيان صوفيا كاراوا ذا صلة بمطلب باكواتا في ١٩٨٧ بإعادة المحاكم الإسلامية، والتي ألغيت في عام ١٩٧١ في إطار توحيد القوانين التنازلية، ودمج محاكم الشريعة للأحوال الشخصية في النظام المدني (لودهي ووسترلاند ١٩٩٩، ١٠٤). للمزيد عن تطور القانون المدني التنازلي وفصل الزواج الديني عن المدني، انظر لودفيج ١٩٩٩، ١٤٥).
٣١. أثارَت مذكرة التفاهم الكثير من الاحتجاج بين المسلمين، الذين اعتبروها وسيلة لتمويل المؤسسات المسيحية، خاصة المستشفيات والمدارس (انظر مذكرة الاحتجاج التي قدمتها بارازا كوو في ٩ أكتوبر/تشرين، ٢٠٠٠ في نجوزي ٢٠٠٣، ١٨٩).
٣٢. أثارَت جهود زنبار للانضمام إلى منظمة المؤتمر الإسلامي، احتجاجات كنسية مماثلة عن "إهانات إسلامية" (لودفيج ١٩٩٩، ٢١٣).
٣٣. في عام ١٩٩٣، كان لزنبار ٨ مفتشي مراكز مسلمين مقارنة بـ ١١٣ مسيحيًا (نجوزي ٢٠٠٠، ٩٠؛ انظر لودهي ١٩٩٤ لمزيد من المعلومات)؛ وفي ١٩٧٠، كان بالبرلمان التنازلي ٢٣ نائباً مسلماً و ٨٠ مسيحيًا (٥٦ كاثوليك، و ٥٠ "تقليديين") (نجوزي ٢٠٠٠، ٤).
٣٤. منذ أكتوبر/تشرين الأول ٢٠٠٥، أصبح مريشو كيكويت، وهو سياسي مسلم من باجامويو شمال دنار السلام، رئيساً لتنازانيا خلفاً لبينجامين مكابا. وقد كان ترشيحه بواسطة الحزب الحاكم مخالفة لقاعدة تنازلية، غير مكتوبة، تقضي بأن يتلو الرئيس المسيحي من داخل تنازانيا رئيس مسلم من زنبار.

الفصل الثامن

المسلمون الكينيون، وآثار ما بعد ١١ سبتمبر/أيلول و"الحرب ضد الإرهاب"

روويجر سيسمان

مقدمة

رغم أن الكثير قيل عن الحادي عشر من سبتمبر /أيلول، إلا أن قليلاً من الاهتمام انصب على آثار أحداث ذلك اليوم على أفريقيا؛ خاصة إذا استثنينا الدراسات التي تركز على المخاوف الأمريكية المتزايدة، في أعقاب الهجوم على مركز التجارة العالمي وعلى مقر وزارة الدفاع (البنтажون).^(١) وسيكون تناولنا لهذا الموضوع، خلافاً للمنحى، الذي اتخذته معظم الدراسات السابقة، محاولة لتسليط الضوء على كيف ينظر الأفارقة - أي الكينيين في هذه الحالة - إلى أثر ١١ سبتمبر/أيلول على مجتمعاتهم والتحديات، التي يواجهونها، في عالم ما بعد ١١ سبتمبر/أيلول.

من نواحٍ عديدة، أبرزت فترة ما بعد ١١ سبتمبر/أيلول بجلاء تيارات سابقة، ارتبطت بما يُسمى "عصر الليبرالية الجديدة"، وبسدت الديمقراطية واقتصاد السوق الرأسمالي، المكونان الرئيسيان "للحضارة الغربية" (اللذان انتشرا في أنحاء العالم، منذ انهيار الاتحاد السوفيتي)، وكأنهما يواجهان تهديداً خطيراً. وقد اعتقد بعض المراقبين أن أحداث الحادي عشر من سبتمبر/أيلول، تعني أن المحرومين لم يعودوا راضين بقبول الهوية بين الأغنياء والفقراء كقدرهم (انظر مامداني ٢٠٠٤). كذلك أظهرت الأحداث أن مجموعة من المتطرفين على استعداد لمحاربة "الغرب" بكل الوسائل المتاحة - بما في ذلك أسلحة الدمار

الشامل إذا اقتضى الأمر. وباختصار، بدا العالم، وكأنه على حافة "صراع الحضارات" الذي يُسرنا به كثيرًا.^(٢)

وسأحاول في هذا الفصل تقصي أساطير وحقائق "صراع الحضارات" من خلال دراسة آثار ١١ سبتمبر/أيلول، والحرب ضد الإرهاب على المجتمعات المسلمة في شرق أفريقيا، بتركيز خاص على كينيا، والتفاته - بين الحين والآخر - إلى تنزانيا، الجارة الجنوبية لكينيا.^(٣) وستشمل القضايا التي سأتناولها كيف ينظر المسلمون إلى "الحرب ضد الإرهاب"، وكيف أثر الوضع الجيو-سياسي المتغير في أعقاب ١١ سبتمبر/أيلول على حياتهم وتوجهاتهم، وعلى التطورات السياسية في المنطقة. ويختلف المنظور المتبع في هذا الفصل عما اتبع في الدراسات السابقة، حول ١١ سبتمبر/أيلول، وأفريقيا (على سبيل المثال نيلنجر ٢٠٠٢ وجليكمان ٢٠٠٣ وكراكسبيرجر ٢٠٠٥ وكارمودي ٢٠٠٥)، من ناحية تركيزي على النظرة الأفريقية لتبعات ١١ سبتمبر/أيلول، بدلاً عن التركيز على النظرة الأمريكية أو الأوروبية. وسيدرس هذا الفصل عددًا من مجالات الحياة العامة في كينيا، التي تأثرت بالحادي عشر من سبتمبر/أيلول، في بلد يُشكل المسلمون فيه ما بين ١٢ بالمائة، من جملة سكانه، البالغ عددهم نحو ثمانية وثلاثين مليون نسمة حسب التعداد السكاني لعام ٢٠٠٩.^(٤) وسأولي اهتمامًا خاصًا بالجدل، الذي دار مؤخرًا حول مكانة الشريعة الإسلامية في الدستور الكيني، وتبعات مشروع قانون محاربة الإرهاب على مجتمع المسلمين في كينيا. ويوضح الجدل حول هاتين القضيتين، بجلاء، إلى أي مدى يحس المسلمون الكينيون أنهم تحت الحصار في أعقاب ١١ سبتمبر/أيلول. وسأوضح في الختام أن ردود أفعال المسلمين القوية تجاه القضيتين الرئيسيتين (المحاكم الشرعية، وقانون محاربة الإرهاب) تعكس الاتجاه المتزايد لدى المسلمين، باعتبار أنفسهم أقلية ضعيفة.

وسيوضح الفصل أيضًا كيف أن الأثر طويل المدى للحادي عشر من سبتمبر/أيلول على شرق أفريقيا سيعتمد، بدرجة أقل، على ما يجري في العالم، أو على السياسات الأمريكية من اعتماده على التطورات السياسية والدينية على المستويين الوطني والمحلي، وذلك عوضًا عن أن تصبح كينيا جبهة محتملة

"الصراع الحضارات"، والتي أضحت فيها كينيا حلبة، تحاول فيها أقلية مسلمة تحديد مكانتها في دولة مدنية، في وقت ترتفع فيه حدة التوترات الدينية-السياسية، ليس في شرق أفريقيا وحسب، بل في أنحاء كثيرة في أفريقيا والعالم؛ وهي توترات يعمقها حالياً الوعي المتنامي بالهوية الدينية، لدى المسيحيين والمسلمين، في كينيا على حد سواء.

ردود الفعل في كينيا وغيرها تجاه ١١ سبتمبر/أيلول

في أواخر سبتمبر/أيلول ٢٠٠١، بثت محطات التلفزيون الأمريكية والأوروبية المختلفة فيلماً وثائقياً، أنتجته أصلاً هيئة الإذاعة العامة (الأمريكية)، يلقي الضوء على شبكة الإرهاب الإسلامية الدولية. وقد خصص أحد أطول أجزاء الفيلم للحديث عن الهجوم على السفارة الأمريكية في نيروبي في ٧ أغسطس/آب، ١٩٩٨، والذي خلف ٢٢٦ قتيلاً، بينهم ١٢ من الأمريكيين، ونحو ٥,٠٠٠ جريحاً.^(٥) وفي الوقت نفسه تقريباً، فجرت قنبلة أمام السفارة الأمريكية في دار السلام، مخلفة ١٣ قتيلاً. وقد قادت بيانات صدرت، لاحقاً، عن أسامة بن لادن إلى الاعتقاد بأن تنظيم "القاعدة" مسؤول عن هذين الهجومين. وقد اجتهد صانعو الفيلم الوثائقي في جمع معلومات وفيرة عن الأحداث، التي سبقت هجوم نيروبي، وهي معلومات استندت إلى عمل وكالة الاستخبارات المركزية (سي آي إيه). وباستثناء فلسطيني واحد متزوج من كينية، أقام في كينيا لفترة طويلة، كان كل الأشخاص المشاركين في تخطيط وتنفيذ الهجوم قادمين من بلدان عربية وليس لأي أحد منهم معارف في كينيا.^(٦)

وقبل نهايته، اشتمل الفيلم الوثائقي على مقابلة قصيرة مع علي شي، وهو داعية إسلامي من ممباسا. وحين سئل عن رأي مسلمي كينيا في أسامة بن لادن، رد علي: "إنه بطل". ومنذ الثمانينيات، ظل علي من أشد منتقدي النظام الكيني، ومن أشد المناصرين الداعين إلى تفسير متشدد للإسلام (انظر بكاري ١٩٩٥)، وقد بدا في المقابلة، وكأنه تجسيد لحملة دعائية معادية لأمريكا، تجرف في تيارها المسلمين الأفارقة. وحين نتذكر أن صور أسامة بن لادن، التي تزين القمصان والملصقات والسيارات أصبحت ذات شعبية كبيرة في شرق أفريقيا،

وأماكن أخرى في القارة منذ الحادي عشر من سبتمبر/أيلول ٢٠٠١، نكاد نعتقد أن أسامة بن لادن أضحى - في نظر كثيرين - قائدًا لحرب إسلامية دولية، تهدف إلى تحرير المسلمين، ورجلا يتحمس الناس للانصياع لقيادته. وإذا صحت هذه الرؤية، فإنه يمكن اعتبار هجمات نيروبي ودار السلام الطرف البارز من جبل جليد إسلامي متطرف ومعاد لأمريكا، وأن هجمات ١١ سبتمبر/أيلول قوبلت بارتياح وسط مسلمي شرق أفريقيا.

غير أن هذا الانطباع خادع وخاطئ،^(٧) فقد يكون أسامة بن لادن قد أثار الإعجاب في كينيا وتنزانيا، ولكنه لم يحظ بتعاطف المسلمين هناك. ومثل ما كان الحال بالنسبة لدكتاتور العراق السابق، صدام حسين، والذي هو أبعد ما يكون عن الطموحات الإسلامية، كان بن لادن بالنسبة لمسلمي شرق أفريقيا رمزًا للمقاومة ضد الهيمنة السياسية والاقتصادية الأمريكية، وشخصًا تجرأ على الوقوف منفردًا في وجه القوة العظمى الأولى في العالم. وإن امتدح الناس شجاعة بن لادن، فهم لا يؤيدون أفعاله، وقد يعجبون به كنجم من نجوم الثقافة الشعبية، ولكن ليس "كمجاهد". وينعكس مدى رفض مسلمي شرق أفريقيا لمحاولة بن لادن إضفاء شرعية إسلامية على الإرهاب، في إصرار مسلمي شرق أفريقيا على أن مرتكبي هجمات مركز التجارة الدولي الحقيقيين، لا يمكن أن يكونوا مسلمين؛ لأن الإسلام يحظر مثل هذا العنف.

وفي حقيقة الأمر، كان رد فعل المسلمين في شرق أفريقيا لهجمات ١١ سبتمبر/أيلول مماثلًا لرد فعلهم للهجمات السابقة على السفارة الأمريكية في نيروبي. ففي السابع من أغسطس/آب عام ١٩٩٩، في الذكرى الأولى لذلك الهجوم المدمر، أصدر المجلس الأعلى لمسلمي كينيا - وهو منظمة جامعة يديرها محترفون، وليس رجال الدين، تزعم أنها تتحدث باسم الطائفة المسلمة، وتدافع عن حقوقها أمام الحكومة (انظر كونسنتين ١٩٩٥) - بيانًا قُرئ في كل المساجد في البلاد، يقول: "ما الهدف من زرع المتفجرات في نيروبي ودار السلام، إن لم يكن وقف انتشار الإسلام في شرق أفريقيا، والذي يسره المناخ السلمي السائد؟" وفي المسجد الجامع في نيروبي، أكبر مساجد كينيا، لخص عبد

الغفار البوسعيدي، رئيس المجلس الأعلى لمسلمي كينيا، في خطبته التجربة المريرة لمسلمي كينيا منذ الهجمات: الشكوك المعممة في أن المسلمين إرهابيون؛ والتشهير بالإسلام، من جانب وسائل الإعلام والسياسيين وممثلي الكنيسة؛ وحظر نشاط ست منظمات إسلامية غير حكومية، اتُهمت بأنها تهدد أمن البلاد؛ ومصادرة الوثائق وأجهزة الكمبيوتر من مكاتب المنظمات الإسلامية (بيلي نيشن {نيروبي}، ٧ أغسطس/آب ١٩٩٩).

وتكشف مثل هذه البيانات عن جانبين أساسيين في رؤية المسلمين للوضع الراهن: الأول عكسها تفسيراً للأحداث، يصورها كجزء من حرب عالمية، تقودها الولايات المتحدة، وربما "الغرب" بكامله، ضد الإسلام، والثاني إظهارها لإدراك المسلمين في كينيا وتنزانيا الكامل، النابع من تجربتهم بالأثر السلبي لهذه الهجمات الإرهابية، عندما ترتكب باسم الإسلام، وبالنسبة للكثيرين، يمثل هذا سبباً كافياً لإدانة مثل هذا العنف ورفضه. وعليه، فإن هجمات ١١ سبتمبر/أيلول و"الحرب ضد الإرهاب" التي تلتها لم تُعبئ المسلمين في شرق أفريقيا، بل إنها أثارت عوضاً عن ذلك ذكرى هجمات ٧ أغسطس/آب ١٩٩٨، والتي كانت أكثر زلزلةً لهم من الهجمات على مركز التجارة العالمي والبنيتاجون.

ومن وجهة نظر كينية، فإن القول بأن "العالم تغير يوم ١١ سبتمبر/أيلول" غير صحيح، وإن كان هناك تاريخ حاسم فهو في نظر الكينيين يوم ٧ أغسطس/آب. ومن جوانب عدة، فإن التطورات التي أعقبت يوم ١١ سبتمبر/أيلول، هي مجرد تكرار لما تعرض له المسلمون الكينيون قبل ثلاثة أعوام خلت: حظر مزيد من المنظمات غير الحكومية (منظمة الحرمين الممولة سعودياً، على سبيل المثال)، وإصدار بيانات عامة ضد الإسلام مرة أخرى، وربما أكثر من ذي قبل، واستهداف للمسلمين من قِبَل أجهزة الأمن والاستخبارات. وقد سمحت الحكومة الكينية، بالموافقة - كحليف مخلص للولايات المتحدة في "الحرب ضد الإرهاب" - لأجهزة المخابرات الأجنبية، بما في ذلك مكتب التحقيقات الفيدرالية ووكالة المخابرات المركزية و"الموساد"، بالعمل في كينيا (انظر منظمة العفو الدولية ٢٠٠٥)، واستُخدم ميناء مُمباسا

كقاعدة لعمليات المراقبة، التي تقوم بها السفن الحربية الأوروبية والأمريكية لخطوط الملاحة البحرية في القرن الأفريقي.

احتمالات نمو "إرهاب أفريقي محلي" في كينيا

يبقى السؤال عما إذا كانت آثار ١١ سبتمبر/أيلول ستقود، على المدى الطويل، إلى نشوء إرهاب إسلامي في شرق أفريقيا. وقد رأى ستيفان ماير، وهو محلل سياسي ألماني، مؤخراً أن المشاعر المعادية للأمريكيين وسط المسلمين الأفارقة قد تقود إلى نشوء "إرهاب أفريقي محلي"، في حالة وجود قادة قادرين على تحريض جمهور المسلمين (ماير ٢٠٠٢). ومثل هذا الرأي يعضده تقييم دوائر الاستخبارات الأمريكية أن كراهية المسلمين في أفريقيا للولايات المتحدة الأمريكية، يمكن أن تقضي إلى عنف منظم، ضد المواطنين والمؤسسات الأمريكية.^(٨)

وعلى أية حال، فإن استعراضاً للمواجهات التي شارك فيها المسلمون في السنوات القليلة الماضية، يُظهر أن اللجوء للعنف لا يحدث إلا حين يتعرض المسلمون للإجراءات القمعية من جانب الحكومة، وأحد أمثلة ذلك هو قمع الحزب الإسلامي الكيني، الذي حُظر في بداية التسعينيات، وأقصى من المشاركة في الانتخابات البرلمانية والرئاسية (انظر أودد ٢٠٠٠). وقد أدت إجراءات الشرطة الواسعة النطاق - والتي اتسمت بالعنف أحياناً - ضد أعضاء الحزب الإسلامي الكيني إلى تعبئة وتضامن غير معتادين - لم يتكررا مرة أخرى - بين المسلمين الكينيين. كذلك كان لما سُمي باغتيالات مويمبيتشي، التي دخلت فيها قوات الأمن التنزانية مسجدًا في أحد ضواحي دار السلام، وقتلت عددًا من المسلمين في الثاني عشر من فبراير، عام ١٩٩٨، أسباباً محلية صرفة.^(٩)

وفي السنوات الأخيرة، أثارت سياسة الولايات المتحدة الشرق أوسطية مراراً غضب المسلمين في كينيا وتنزانيا، غير أن ذلك الغضب لم يصل أبداً إلى نوع التصعيد، الذي حدث أثناء حظر الحزب الإسلامي الكيني في مُمباسا أو أثناء المواجهات العنيفة بين المسلمين التنزانيين وقوات الأمن في دار السلام أو

زنجبار. ومنذ الانتفاضة الثانية في الأراضي الفلسطينية، التي تحتلها إسرائيل على وجه الخصوص، قامت مظاهرات معادية لإسرائيل وللولايات المتحدة في نيروبي ومُمباسا (انظر همدوش ٢٠٠٢). غير أنه، بخلاف المصادمات المتفرقة مع قوات الشرطة، لم تؤد هذه المظاهرات إلى انتشار العنف. وفي منتصف عام ٢٠٠٢، لقيت دعوة لمقاطعة المنتجات الأمريكية تجاهلاً واسعاً، ورغم أن قوائم بالمنتجات الواجب مقاطعتها وُزعت في عديد من المساجد، إلا أن شيئاً لم يحدث ولم يتعد الأمر بعض المناقشات.

وفي ٢٨ نوفمبر/تشرين الثاني ٢٠٠٢، نفذ الإرهابيون هجوماً آخرين في مُمباسا هذه المرة. وقد انفجرت شحانات ناسفة مخبئة داخل سيارة، في فندق باراديس في كيكيمبالا، الذي يغشاه عادة الإسرائيليون، مخلفة ثمانية عشر قتيلًا، بينهم ثلاثة من منفذي الهجوم، وثلاثة إسرائيليين. وفي الوقت نفسه، وبالترام تقريباً مع التفجيرات، أطلقت قذيفتان من نوع سام-٧ على طائرة إسرائيلية؛ خاصة على متنها ٢٦١ راكباً بعد إقلاعها مباشرة من مطار مُمباسا، مخطئة هدفها. ورغم أن تقريراً صدر في بيروت، زعم أن جيش فلسطين - وهو تنظيم غير معروف من قبل - أعلن في خطاب مسؤوليته عن الهجوم، كما أشار متحدث حكومي في واشنطن إلى أن تنظيمًا صوماليًا، هو الاتحاد الإسلامي المرتبط بتنظيم القاعدة قد يكون خلف الهجومين (إسلام أون لاين. نت ٢٠٠٢ أ).^(١٠) وكما حدث في أغسطس/آب ١٩٩٨، أدان قادة المسلمين الكينيين الهجوم الإرهابي، وذكر بيان رسمي صادر عن المجلس الإسلامي الأعلى لكينيا، يقول:

إن من خطط ونفذ التفجيرات هو بالتأكيد العدو رقم واحد للإسلام والمسلمي كينيا....
وإن المسلمين في كينيا سيواصلون التعايش مع الكينيين الآخرين، من مختلف الأديان
مثلما فعلوا دائماً. (إسلام أون لاين. نت ٢٠٠٢ ب)

وبعد عدة أيام، أعلنت القاعدة عن مسؤوليتها عن الهجمات (منظمة العفو الدولية ٢٠٠٥، ٣).^(١١) وعلى الرغم من ذلك، ووفق الرأي السائد في أوساط مسلمي شرق أفريقيا، فإن الإرهاب لا يمكن أن يلام عليه الإسلام أو المسلمون، وهو مسألة أمنية من مسؤولية الدولة، المناط بها حماية حدود البلاد، ضد أي

اعتداءات من الخارج. ولهذا السبب على وجه التحديد، فإن سكان زنجبار - الذين يشكل المسلمون ٩٠ بالمائة من جملتهم - احتجوا بشدة، حين أصدرت وزارة الخارجية الأمريكية في يناير/كانون الثاني ٢٠٠٣ إنذاراً باحتمال حدوث أعمال إرهابية في زنجبار، وتبعها في ذلك عدد من الحكومات الأوروبية. وقد استبعد معظم الزنباريين حدوث أي عمل إرهابي على "جزيرتهم"، وأشار بعض سكان الجزيرة - ممن يعملون في مجال السياحة - إلى أن الإنذار جاء نتاج مؤامرة من بعض الجهات المغرضة، التي تريد تقويض النجاح الباهر، الذي حققته زنجبار في مجال السياحة. وفي ضوء الرفض السائد، وسط مسلمي شرق أفريقيا للهجمات الإرهابية، يصبح تخوف أجهزة المخابرات الأمريكية - من أن غضب المسلمين يمكن أن ينقلب إلى أعمال عنف واسعة النطاق ضد الأمريكيين - أمراً مبالغاً فيه، مثلما هو الحال بالنسبة لنظرية ماير عن "إرهاب أفريقي محلي".^(١٢)

ومنذ ١١ سبتمبر/أيلول ٢٠٠١، تبعت الولايات المتحدة استراتيجية ذات شقين في أفريقيا؛ لمواجهة الشعور المعادي المتنامي لأمريكا، فقد كثفت، من ناحية، جهودها الاستخباراتية في معظم بلدان أفريقيا جنوب الصحراء،^(١٣) بينما بحثت، من ناحية أخرى، عن سبل تمكنها من تغيير الصورة السالبة لأمريكا في أذهان المسلمين. وقد استندت هذه الاستراتيجية إلى افتراض أن التوتر، في علاقتها بالمسلمين الأفارقة، ناجم فقط عن مسألة "صورة أمريكا"، ويمكن معالجة ذلك عن طريق حملة للعلاقات العامة، لعبت فيها السفارة الأمريكية في نيروبي دوراً قيادياً؛ فقد أنشأ موظفو قسم العلاقات العامة موقعاً إلكترونياً يحتوي معلومات متجددة عن "الحرب على الإرهاب"، بينما يؤكد في الوقت نفسه أن الإجراءات التي تتخذ لا تستهدف المسلمين، بل المجموعات الإرهابية التي تجعل الإسلام ذريعة لأعمالها. كذلك يصف الموقع الإلكتروني النعائش السلمي لمختلف الطوائف في داخل الولايات المتحدة، وترجع ذلك لصدقة الولايات المتحدة تجاه الإسلام.^(١٤) وإلى جانب ذلك، يوزع قسم العلاقات العامة نشرة باللغة السواحيلية عنوانها "مايشا أميركا- أو إسلامو أميركا" تحمل المقالات نفسها الموجودة على الموقع الإلكتروني.^(١٥) كذلك حاولت هيئة المعونة الأمريكية (وكالة الولايات المتحدة للتنمية الدولية) أن تقيم علاقات مع المدارس

والمنظمات الخيرية الإسلامية؛ بغية تلمس إمكانات التعاون في مجال تحسين التعليم، وتقديم الدعم للمحتاجين من المسلمين (هامدوش ٢٠٠٢).^(١٦)

غير أن هذه الجهود الأمريكية - باستثناء القليل منها - لم تؤت أكلها، وبدأ من المستبعد معالجة أسباب المشاعر المعادية لأمريكا في كينيا، وأماكن أخرى في العالم الإسلامي، عن طريق حملة دعائية لتحسين صورة أمريكا؛ خاصة حين تتواصل أنشطة أجهزة الأمن، التي تعمق شكوك المسلمين. وقد ذكر لي عدد ممن استجوبتهم - والذين يتلقون نشرة "مايشا أميركا - إسلامو أمريكا" عن طريق البريد من السفارة الأمريكية دون طلب منهم - أنهم لا يعيرونها مجرد النظر؛ مما يؤكد أنهم يعتبرون النشرة دعاية رخيصة، وبريداً غير مرغوب فيه.

ويبدو أن مشاعر العداء لأمريكا وسط المسلمين الكينيين تدعم - إلى حد ما - فكرة المواجهة الدولية بين "الإسلام" و"الغرب". ولعل أهم نتائج ١١ سبتمبر/أيلول هو الوعي المتزايد وسط المسلمين، في شرق أفريقيا، أنهم ينتمون إلى "الأمة" (أي جماعة المسلمين في العالم). وقد أصبحوا يحرصون على متابعة النزاع الإسرائيلي-الفلسطيني، وتطورات الأحداث في العراق وأفغانستان، واحتل "التضامن مع إخواننا في الإسلام" مكاناً بارزاً في الخطاب الإسلامي الرسمي (كما في الخطب والمواعظ وفي الصحف الإسلامية)، وغير الرسمي على السواء. وحين عبّر المسلمون، في كل أنحاء العالم، عن غضبهم من الرسوم المسيئة للنبي محمد صلى الله عليه وسلم في الصحف الدنماركية والأوروبية في بداية ٢٠٠٦، انضم المسلمون الكينيون سراعاً إلى صفوف المحتجين، ونظموا المظاهرات في نيروبي، وفي مدن عديدة أخرى. غير أنه من الخطأ بمكان تصوير كينيا أو شرق أفريقيا كجبهة جديدة، في مواجهة دولية مفترضة، تكون فيها التطورات الحاسمة هي تلك التي تحدث على المستوى العالمي. وعلى الرغم من أنه من الصواب القول بأن الوعي المتزايد بالأحداث الدولية قد غيّر النظرة العامة للمسلمين للأمور المتصلة بدينهم، فإن هنالك ما يكفي من الأدلة، التي تشير إلى أن الشأن المحلي - وليس الشأن العالمي - هو الذي سيحدد مستقبل الأقلية المسلمة في كينيا.

ويشكو ممثلو المنظمات، كالمجلس الإسلامي الأعلى لكينيا، ومجلس الأئمة والوعاظ في كينيا، بانتظام من التمييز ضد المسلمين في نظام التعليم، ومن حملات التنصير، التي تقوم بها البعثات التبشيرية الكنيسية، وهي حملات شرسة لا تعارضها الحكومة.^(١٧) وقد ظل مجلس الأئمة والوعاظ - خلافاً للمجلس الإسلامي الأعلى الموجود في نيروبي، والذي يعتبر نفسه الصلة بين الطائفة المسلمة وبين مؤسسات الحكومة - صريحاً في انتقاده لسياسات الحكومة. وقد أصدر مجلس الأئمة ومقره مُمباسا، والذي يقوده الشيخ محمد دور ذو الشخصية الجذابة، عدة بيانات حول القضايا السياسية، والتي يُفضل قادة المجلس الإسلامي الأعلى التزام الصمت حيالها؛ مما يجعل مجلس الأئمة يدعي القيادة الروحية والسياسية للمسلمين السنة في البلاد. وفي حين يبدو أن المواقف السياسية، التي يتخذها قادة مجلس الأئمة والوعاظ، تعكس عادة الرأي العام المسلم، فإن المواقف الدينية، التي يتخذها العلماء فرادى لم تحظ دائماً بالقبول العام.

وفي حقيقة الأمر، فإنه بعيداً عن الانتقادات العامة الموجهة، ضد "المسيحيين" أو ضد "الغرب"، يدور الجدل بين المسلمين أنفسهم حول قضايا أخرى مهمة، والوحدة التي يظهرها المسلمون في القضايا، التي تتعلق "بالأمة"، أو في القضايا التي تتصل بمكانتهم كأقلية في البلاد، تختفي حين يتعلق الأمر بالمسائل الخاصة بمكانة المرأة، أو بالممارسات الدينية الصحيحة، أو اعتبار بعض المعتقدات والممارسات "بدعاً" مقبلة، وفق ما يتردد في خطاب التجديدين. وربما كان أفضل مثال لحدود الوحدة الإسلامية، هو الخلاف المتكرر حول مواقيت الأعياد الدينية في نهاية شهر رمضان، وأثناء الحج إلى مكة، والذي عادة ما يقسم المجتمع الإسلامي إلى مجموعتين: تحتفل كل واحدة منهما المناسبة نفسها في أيام مختلفة. وتفلح هذه الخلافات في إثارة حفيظة المسلمين في الإطار المحلي، حتي ولو بدا للمراقب أن ثمة قضايا أهم تشغل بال المجتمع الإسلامي، ككل تُعطي على هذه الخلافات. ويبدو أن هنالك تفاعلاً معيناً، يحدث في هذه الحالة، بحيث يُعزز الارتباط بالقضايا الدولية ووحدة المسلمين، في حين يقود التركيز على المسائل الداخلية إلى انقسامهم، في الوقت نفسه الذي نجد فيه أن المسائل الدولية والمحلية شديدة التشابك، وتؤثر أحياناً على بعضها البعض.

وفي ما يلي، سأنقضى هذه الجدلية عن طريق بحث القضيتين، اللتين طغتا على الساحة الدينية-السياسية منذ عام ٢٠٠٣: مكانة ما يُسمى بمحاكم القضاة (المحاكم الشرعية) في مشروع الدستور الكيني، ومشروع قانون محاربة الإرهاب، وكلاهما يُمكن إعتبارهما من المسائل، ذات الأهمية القصوى لمستقبل طائفة المسلمين في البلاد، كما أن كليهما يوضحا كيف أن الأثر الأعم للحادي عشر من سبتمبر/أيلول قد انعكس على الجدال بشأن مكانة الطائفة المسلمة في الدولة الكينية.

الجدل حول محاكم القضاة (الشرعية)

وُجدت محاكم المسلمين الدينية (الشرعية) منذ قرون، على طول الساحل السواحيلي. وعندما أقام البريطانيون محميتهم عام ١٨٩٥، احتفظوا بالمحاكم الإسلامية، وإن قصرُوا ولايتها على قانون الأحوال الشخصية. وقد تبعت هذه السياسة ما فعله البريطانيون في مستعمراتهم الأخرى، التي تسكنها أعداد كبيرة من المسلمين. كذلك أنشأ البريطانيون منصب قاضي القضاة برتبة (ومرتب) حكومي (انظر مواكيماكو ٢٠٠٦) - وهو إجراء مكن الإدارة الاستعمارية من إحكام سيطرتها على رعاياها المسلمين. وعندما استقلت كينيا في عام ١٩٦٣، ضُمّت المحاكم الشرعية، في القسم ٦٦ من الدستور؛ مما منح المسلمين الذين يعيشون في أراضي المحمية السابقة (أي الشريط الساحلي) الحق في تسوية مسائل الأحوال الشخصية (الزواج والطلاق والميراث)؛ وفقاً للشرعية الإسلامية، بواسطة قضاة مسلمين مؤهلين، تحت إشراف قاضي القضاة. وقد مدد قانون المحاكم الشرعية، الذي سنّ في عام ١٩٦٧ ولاية هذه المحاكم لكل أجزاء كينيا؛ بشرط اعتناق جميع الأطراف للإسلام. ويمكن استئناف أحكام المحاكم الشرعية لدى قاضي القضاة أو للمحكمة العليا، والتي يُمكنها الفصل في الأمر، دون الاستناد إلى الشريعة الإسلامية.

وتتجاوز أهمية المحاكم الشرعية بالنسبة للمسلمين الكينيين، بكثير، إدارتها الجزئية للعدالة، وفقاً للشرعية الإسلامية؛^(١٨) إذ يعتبر معظم المسلمين في كينيا

وغيرها الشريعة تعبيراً عن الإرادة الإلهية، التي تُقبل دون تساؤلات، على الرغم من تعدد الآراء حول تفسيراتها المختلفة. ومن المنظور القانوني الإسلامي، فإن الانصياع لأحكام الشريعة يصبح مقياساً للسلوك الإسلامي الصحيح. وعلى الرغم من أن النظرية القانونية الإسلامية تقصر تطبيق قانون العقوبات الإسلامي على المسلمين، الذين يعيشون في دولة إسلامية، إلا أنها تعتبر قانون الأحوال الشخصية الإسلامي واجب التطبيق، بغض النظر عن المكان الذي يعيش فيه المسلم. وبالنسبة لعدد من المسلمين، فإن الزواج والطلاق والميراث - وفق الشريعة الإسلامية - يشكل جزءاً مهماً من حياة المسلم الصالح. وعلاوة على ذلك، وبالنظر إلى تاريخ هذه المؤسسة في إطارها الكيني، فإن المحاكم الشرعية تمثل - في حقيقة الأمر - الاعتراف الرسمي بالأقلية المسلمة في البلاد. وسُيُعد تغيير الترتيبات المؤسسية التي وُضعت أثناء فترة الحماية البريطانية في نظر معظم المسلمين في كينيا تغييراً في الشروط، التي أصبح بموجبها الشريط الساحلي، وغالبية سكانه من المسلمين، جزءاً مما سيكون لاحقاً دولة كينيا المستقلة، ومما يوضح لماذا تواجه أي محاولة لمراجعة القوانين الوطنية، التي تُنظّم الزواج والطلاق والميراث بمعارضة شرسة من جانب الطائفة المسلمة.^(١٩) وهكذا تقوم المحاكم الشرعية - إلى جانب مهمتها القانونية - بمهام تعتبر حيوية بالنسبة للهوية الإسلامية في كينيا: فهي تُساعد المسلمين على تسوية أحوالهم الشخصية، وفق ديانتهم، كما تحدد مكانتهم، كأقلية دينية مُعترف بها رسمياً.

وقد حدث آخر الخلافات وأعظمها حول المحاكم الشرعية في سبتمبر/أيلول ٢٠٠٢ حين نشرت لجنة مراجعة دستور كينيا، والتي يرأسها أستاذ القانون ياش پال غاي، المسودة الأولى للدستور الجديد. وكان من المتوقع أن تقوم اللجنة، والتي صدر تكليفها أثناء حكم الرئيس دانيال أراب موي، بالفراغ من مهمتها قبل الانتخابات، التي ستتم يوم ٢٧ ديسمبر/كانون الأول ٢٠٠٢. غير أن موي لم يكن حريصاً على أن تكمل اللجنة مهمتها قبل الانتخابات؛ خاصة وأنه كان من المتوقع أن تقلص سلطات الرئيس في الدستور الجديد. وبعد فوز تحالف قوس قزح الوطني، وعد مواي كيباكي، الرئيس الجديد، بأن كينيا سيكون لها

دستور جديد في خلال مائة يوم - وهو جدول زمني؛ اتضح سريعاً أنه غير عملي. وقد دار الجدل، خلال الفترة التي سبقت المؤتمر الدستوري في مايو/أيار ٢٠٠٣؛ حيث يتوقع أن يناقش ستمائة مندوب مسودة لجنة مراجعة الدستور، حول موضوعين أساسيين، هما: توازن السلطات بين الرئيس ورئيس الوزراء المقترح، ومكانة المحاكم الشرعية. وقد اقترحت لجنة مراجعة الدستور - بعد مشاورات مكثفة مع ممثلي المجتمع المدني، وممثلي المنظمات الإسلامية - توسعاً كبيراً في نظام المحاكم الشرعية؛ فقد مُنحت المحاكم، بموجب القسم ١٩٩ من الدستور المقترح، سلطة معالجة، ليس قضايا الأحوال الشخصية فحسب، بل أيضاً قضايا النزاعات المدنية والتجارية؛ حينما يكون الطرفان مسلمين. وفي القسم ٢٠٠، اقترحت المسودة خلق نظام ثلاثي للمحاكم الشرعية: محلي وولائي وقومي، على قمته محكمة استئناف عليا.

وقد جاء قرار لجنة مراجعة الدستور، بإضافة هذه المقترحات للمسودة، ربما نتيجة للإحساس العام بضرورة تضمين حقوق الأقليات في صلب الدستور. ومهما يكن الحال، لم يأت ذلك نتيجة لحملة ضخمة، طالب فيها المسلمون بتعزيز مكانة قوانين الشريعة، بل جاء اقتراح توسيع سلطات المحاكم الشرعية، وإضافة محاكم للاستئناف أساساً كنتيجة لمشاورات، تمت بعيداً عن الأضواء، وليس نتيجة لمطالب عامة. ويمكن القول بأنه قبل هذه المشاورات، لم تكن المحاكم الشرعية والشريعة نفسها على رأس اهتمامات المسلمين في كينيا، ولم يطالب المسلمون الكينيون - إلا في حالات متفرقة - بتوسيع دور الشريعة ليتجاوز الأحوال الشخصية، في حين أنه في بعض بلدان أفريقيا جنوب الصحراء، مثل: نيجيريا والسودان، كان تطبيق الشريعة على رأس أجندة الإسلاميين، ومثار جدل عام محتدم. كذلك لم تُسمع أصوات المسلمين "العلمانيين"، والذين يمثلون الطرف الآخر في الجدل حول الشريعة في بلدان أخرى، في الحوارات الكينية. وربما كان سبب غياب مثل هذه الأصوات يكمن في حقيقة أن المسلمين - وإن لجأوا إلى القاضي الشرعي - لإبرام عقد زواج أو تسوية نزاع في أحوال شخصية، لهم حرية الالتجاء لخيارات أخرى "مدنية"، يوفرها لهم قانون الأسرة، متجنبين أحكام الشريعة.

ورغم أن المسلمين الكينيين على علم "بالجدل" المحتدم حول موضوع الشريعة في نيجيريا والسودان، إلا أنهم يعلمون أيضاً أن وضعهم مختلف؛ فهم أقلية في بلد، الأغلبية الساحقة من سكانه من المسيحيين، ولا يمكنهم من ناحية واقعية المطالبة بتوسع كبير في تطبيق الشريعة الإسلامية. ولهذا السبب، لم يثر الجدل في كينيا حول الشريعة، إلا بعد نشر مقترحات لجنة مراجعة الدستور الكيني، بشأن المحاكم الشرعية. وقد فجر نشر مسودة الدستور جدلاً حاداً ومطولاً حول الشريعة، وولاية القضاة الشرعيين، بين السياسيين، وقادة الكنائس وممثلي الطائفة المسلمة. ومن المهم أن نلاحظ أن نقطة الخلاف الرئيسية لم تكن التوسع المتواضع في نظام المحاكم الشرعية، بل مسألة أكثر جوهرية، هي ما إذا كان من المفروض أصلاً وجود مثل هذه المحاكم في البلاد.

وفي أوائل عام ٢٠٠٣، أشار عدد من أعضاء حكومة كيباكي إلى أن مقترحات لجنة مراجعة الدستور تهدد مبدأ فصل الدين عن الدولة، كما أبدى قادة الكنائس قلقهم من أن الدستور لن يعامل كل الأديان بمساواة تامة، إذا اعترف بنظام المحاكم الشرعية (بيلي نيشن ٢٠٠٣ ب). كذلك أصدر الأعضاء المسيحيون والهندوس في "مبادرة التحالف" - وهي مجموعة تضم ممثلين لكل الأديان، تهدف ترقية الحوار بين الأديان - بياناً عاماً، ترفض فيه المادة الخاصة بالمحاكم الشرعية، وتلمح إلى أن هذه المقترحات تكاد تعتمد الشريعة الإسلامية رسمياً. وقد أغضب هذا الموقف الأعضاء المسلمين في مبادرة التحالف، الذين انضموا إلى التحالف كممثلين للمجلس الإسلامي الأعلى، وللمجلس الاستشاري الإسلامي، واتهموا التحالف بأنه "تبذ مبادئ الاحترام المتبادل بين الأديان"، وقرروا الانسحاب الجماعي من التحالف، واصفين انتقاد المحاكم الشرعية "بالطعنة في ظهر" المسلمين الكينيين (بيلي نيشن ٢٠٠٣ أ).

وفي حين أفلح مندوبون في المؤتمر الدستوري الوطني في إجراء حوار هادئ، وإن كان خلافاً، حول المسألة، بدا الرأي العام منقسماً بشدة، وبدأ تحالف من ثلاثة وأربعين كنيسة تبشيرية - يُدعى كنيسة كينيا - حملة تُطالب بإعلان المسيحية "الدين الرسمي للدولة"، أو إزالة كل الإشارات إلى الدين من مسودة

الدستور.^(٢٠) كذلك حذر قادة الكنائس التبشيرية مراراً من الخطورة الشديدة لتضمين المحاكم الشرعية في الدستور، واصفين ذلك بأنه الخطوة الأولى نحو التطبيق الكامل للشرعية في كينيا. وقد قللوا باستمرار من عدد المسلمين في كينيا (تتراوح التقديرات المسيحية لعدد المسلمين في كينيا بين ٦ و ٨ بالمائة من جملة السكان، بينما تشير المصادر الإسلامية إلى ٣٠ و ٣٥ بالمائة)، لإعطاء الانطباع بأن أقلية ضئيلة على وشك السيطرة على النظام القضائي، في بلد الغالبية الساحقة من سكانه من المسيحيين. وقد مال ممثلو الكنيسة في اعتراضاتهم إلى إغفال الإشارة إلى اقتصار ولاية المحاكم الشرعية على القضايا التي تعلن أطرافها أنها مسلمة. وفي الجانب الآخر، شدد المسلمون على أن المسيحيين لن يتأثروا، إذا تمت تسوية قضايا الأحوال الشخصية والنزاعات التجارية بين المسلمين وحدهم؛ وفقاً للشرعية الإسلامية. غير أن هذه الحجة أخفقت في تخفيف حدة التوتر المتزايد، واستمر المسيحيون التبشيريون في خطوة، أطلق عليها بعض المراقبين لقب "متلازمة ١١ سبتمبر/أيلول"، تصوير المحاكم الشرعية (بيلي نيشن ٢٠٠٥ ب) على أساس أنها محاولة لفرض الشرعية الإسلامية، وأجندة إسلامية متطرفة على غير المسلمين في نهاية المطاف. وقد بُني كل ذلك على افتراض أن الشرعية هي الرجم وبتر الأعضاء؛ مما استغل مشاعر التحامل السائدة ضد المسلمين، والتي انتشرت بعد الحادي عشر من سبتمبر/أيلول.

بيد أن معارضة المحاكم الشرعية لم تقتصر على التبشيريين فقط؛ إذ إن قيادات الكنائس الإنجيلية والميثودية واللوثرية والكاثوليكية رفضوا إنشاء نظام قضائي مواز للمسلمين؛ مشددين على أن الدستور سيعطي بذلك أفضلية للإسلام على الأديان الأخرى. وبحلول مارس/آذار ٢٠٠٤، حين حان موعد إصدار النسخة النهائية للمسودة، قدمت لجنة مراجعة الدستور بعض التنازلات لمطالب المسيحيين؛ فبدلاً عن مد ولاية المحاكم الشرعية وإنشاء محكمة استئناف عليا، أعادت الوثيقة المحاكم إلى الشكل، الذي كانت عليه في القسم ٦٦ من الدستور السابق، وبدا وكأن معظم المسلمين قنعوا بهذا الحل، رغم فشلهم في تحقيق ما كانوا يصبون إليه. غير أن المسيحيين لم يكونوا راضين عن هذه التسوية، وصمم التبشيريون على عدم تأييدهم للوثيقة، ما دامت تتضمن إشارة إلى

المحاكم الشرعية. وقد نظم بعض المسيحيين مظاهرة، أمام مقر لجنة مراجعة الدستور، أدان فيها زعيم كنيسة الكتاب المُخلص مسودة الدستور، على أساس أنها "تهيئ اللجوء لحكم البلاد حكماً إسلامياً.... وإذا رضخت الحكومة لذلك، فهي تدفع البلاد نحو الفوضى، ولن أستحي من أن أقول أنهم سيلامون على إراقة الدماء" (مولاما ٢٠٠٤).

يعزى التأخير الطويل في عملية صياغة الدستور جزئياً إلى الجدل، حول المحاكم الشرعية، أما نقطة الخلاف الرئيسة؛ فقد كانت حول منصب رئيس الوزراء، الذي سيقسم السلطة مع الرئيس. ورغم أن مسودة لجنة مراجعة الدستور اقترحت دوراً قوياً لرئيس الوزراء، أصر موي كيباكي وحلفاؤه أن تظل السلطات التنفيذية في يد رئيس الجمهورية. وقد اعترض عدد كبير من وزراء حكومة كيباكي على النظام الرئاسي، مستندين إلى "مذكرة التفاهم"، التي اعتمدها تحالف قوس قزح الوطني، قبل انتخابات عام ٢٠٠٢، والتي تنص صراحة على أن الحكومة، التي يقودها التحالف ستكفل نقل السلطات من رئيس الجمهورية إلى رئيس الوزراء.

وكنتيجة لذلك، أصبح تأييد أو معارضة مسودة الدستور يعتمد على الانتماء لإحدى فصائل التحالف المتنافسة، أكثر من اعتماده على ما ورد في مسودة الدستور. ووفق الإجراءات التي حددها قانون مراجعة الدستور، كان على البرلمان مراجعة واعتماد النص النهائي للدستور، ثم مراجعته بواسطة النائب العام، ومن ثم يُعرض النص النهائي لاستفتاء عام. غير أنه قبل بداية المداولات البرلمانية، حول المسودة في يوليو/تموز ٢٠٠٥، أعلن عدد من قادة الكنائس أنهم سينظمون حملة، تدعو للتصويت بـ"لا" في الاستفتاء؛ بسبب الفقرات الخلافية الخاصة بالمحاكم الشرعية. وفي البرلمان، استخدم فصيل كيباكي أغلبيته لتقليص السلطات الممنوحة لرئيس الوزراء، وتضمن النص الذي أُحيل للنائب العام رئاسة قوية، ورئيساً للوزراء، يأتمر بأوامر رئيس الجمهورية؛ مما أدى إلى انضمام عدد من أعضاء الحكومة إلى معسكر الرافضين، احتجاجاً على ما قام به كيباكي.

وفي ٢٣ أغسطس/آب ٢٠٠٥، نشر النائب العام النص النهائي للدستور وأعلن أن الاستفتاء سيتم في ٢١ نوفمبر/تشرين الثاني ٢٠٠٥، ورغم أنه لم يمس الأقسام الخاصة بالرئاسة، خرج بمفاجأة كبرى؛ فبدلاً عن أن يُزيل الأحكام الخاصة بالمحاكم الشرعية، كما كان يأمل بعض غلاة التبشيريين، سمح النص الصادر عن النائب العام، بتكوين "محاكم دينية" للمسلمين والمسيحيين والهندوس، في محاولة لدحض التهمة بأن الدستور أعطى أولوية لذين واحد على حساب بقية الأديان، وبغية تجاوز المعارضة المسيحية للمحاكم الشرعية، دون فقدان مساندة المسلمين.

وقد تأرجحت ردود الفعل المسيحية والمسلمة، على السواء، تجاه هذا الاقتراح الجديد، وفي حقيقة الأمر، ساد قدر من التخبط داخل المعسكرين، خلال الفترة التي سبقت استفتاء يوم ٢١ نوفمبر/تشرين الثاني ٢٠٠٥. وفي حين صور التبشيريون، الذين تجمعوا تحت مظلة كنيسة كينيا، بدعم من بعض الكنائس البروتستانتية، الاستفتاء على أنه لا يقل عن معركة للحيلولة دون الأسلمة القسرية لكينيا، نصحت الكنائس التي تمثل التيار العام مثل مجلس الكنائس الوطني لكينيا (وهو تجمع للكنائس البروتستانتية الرئيسية)، والكنائس الكاثوليكية والإنجيلية، أتباعها بالتصويت وفق ما تمليه "ضمائهم"، كما أصدرت مبادرة التحالف بياناً مماثلاً. ومن المؤكد أن هذا الموقف المحايد لا صلة له بالحماس المسيحي للمحاكم الدينية - وفي حقيقة الأمر، أعلن معظم قادة الكنائس أنهم لم يُطالبوا بمثل هذه المحاكم ولا يحتاجون إليها، بل تبدو أنها نتيجة للضغط المكثف التي مارسها مؤيدو كيباكي في داخل الحكومة، الذين أدركوا أنهم لا يطبقون فقدان أصوات عامة المسيحيين، إذا أرادوا للدستور الجديد أن يرى النور. وهكذا، فإن قرار الكنائس بعدم إصدار توجيه إلى أتباعها، يبدو وكأنه استند إلى اعتبارات سياسية، لا إلى رفض أو تأييد الفقرات الخاصة بالمحاكم الدينية.

ويبدو أن المسلمين انقسموا أيضاً حول مسألة المحاكم الدينية؛ إذ لم يصدر رد فعل المجلس الإسلامي الأعلى إلا بعد أسبوعين، وتضاربت البيانات العامة التي صدرت بعد ذلك؛ فقد طلب بعض القادة من المسلمين دعم الدستور الجديد،

بينما حثهم البعض الآخر على معارضته، وتبع فريق ثالث نموذج كنائس التيار الغالب؛ بنصح أتباعهم بالتصويت، وفق ما تمليه ضمائرهم. وقد قرر بعض المسلمين أن يؤيدوا الدستور؛ لأنهم كانوا راضين بما ورد عن المحاكم الدينية، أو لأنهم رأوا في الدستور الجديد تحسناً، مقارنة بالدستور الحالي؛ بينما اعتزم البعض الآخر التصويت ضده؛ لاعتقادهم أن المواد الخاصة بالمحاكم الدينية لا تكفل حماية كافية للمحاكم الشرعية. غير أنه من ناحية عامة - ومثلما هو الحال بالنسبة للمسيحيين - يبدو أن الخط الفاصل بين مؤيدي ومعارضين الدستور الجديد تحدده اعتبارات سياسية لا اعتبارات دينية. ويبدو أن القضية الرئيسية تظل ما إذا كانت السلطة التنفيذية ستظل في يد رئيس الجمهورية (وهو موقف مواي كيباكي)، أم أن الرئيس سيقسم هذه السلطات مع رئيس وزراء تنفيذي (وهي حجة الفصيل "المتنرد"، داخل ائتلاف قوس قزح الوطني) أفلح في صرف الأنظار عن الجدل السابق حول المحاكم الشرعية.

جاءت نتيجة الاستفتاء هزيمة ساحقة للحكومة. وكانت الحكومة قد قررت - تيسيراً لمشاركة الأميين في التصويت - استبدال الإجابة بلا أو نعم بخيار بين رمزين: صورة موزة تمثل "نعم"، وبرتقالة تمثل "لا". وقد حقق فريق البرتقالة^(٢١)، الذي حاول إغراء الناخبين بمقدم "ثورة برتقالية" ضد "جمهورية الموز"، فوزاً مريحاً؛ حين صوت ٥٨ بالمائة من الناخبين المشاركين التصويت بـ "لا".^(٢٢) وقد اعترفت حكومة كيباكي بالهزيمة، وعزت النتيجة إلى فشلها في إيصال رسالتها للناخبين، بينما فسّر قادة "الحركة البرتقالية الديمقراطية" - كما أسمى التحالف المعارض للحكومة نفسه - رفض مسودة الدستور، على أساس أنه عدم ثقة في الرئيس كيباكي. وقد كان رد فعل كيباكي إعادة تشكيل الحكومة، وعزل الوزراء الستة الذين عارضوا مسودة الدستور، وانتقل موضوع الجدل، بعد ذلك من الدستور والمحاكم الشرعية إلى المناوشات السياسية المعتادة، ثم إلى الفساد في الآونة الأخيرة.

ومقارنة بالجو المتوتر وتبادل الاتهامات التجريبية، في بداية الجدل حول المحاكم الشرعية، يبدو هذا التطور مدعاة للارتياح. وحتى قبل الاستفتاء، أدرك

المسلمون أنهم لن يخسروا الكثير. فإذا رُفض مشروع الدستور، يبقى القسم ٦٦ من الدستور الحالي ساريًا؛ وإذا اعتمدت المسودة كدستور جديد، فإن المحاكم الشرعية ستظل موجودة، ضمن أحكام الدستور الخاصة بالمحاكم الدينية. وباستثناء قلة من غلاة المسلمين، لم يبق إلا التبشيريون، الذين واصلوا اعتبار الاستفتاء مجرد خيار مؤيد أو معارض للمحاكم الشرعية. وقبل شهرين من الاستفتاء، أصرت مارجريت وانجيرو من "كنائس المسيح الحي"، والمتحدثة باسم كنيسة كينيا، أن "الأمر في غاية البساطة: سيرفض المسيحيون الدستور المقترح ما دامت المحاكم الشرعية مضمنة في المسودة" (ديلي نيشن ٢٠٠٥). ومن المثير للحيرة أن هذا الموقف هو العكس تمامًا، لما كانت تطالب به كنيسة كينيا أثناء المؤتمر الدستوري. فهي قد قبلت في عام ٢٠٠٣ أن تظل محاكم القضاة (الشرعية) "كما هي في المسودة إذا استبدلت كلمة 'قضاة' حيثما ترد بكلمة 'محكمين دينيين'.... وسيمكّن ذلك..... كل المجموعات الدينية، المعترف بها والكنائس المسيحية من إنشاء محاكم التحكيم الدينية."^(٢٢) وتدل معارضة كنيسة كينيا للمحاكم الشرعية، حتى بعد الاستجابة لمطالبها على أنها ما زالت تحت التأثير القوي لـ"متلازمة ١١ سبتمبر/أيلول". ومن المتوقع أن يحدد الموقف مرة أخرى، إذا برّت الحكومة بوعدها ببداية مشروع الدستور من جديد. غير أن ذلك لن يحدث في المستقبل القريب، في ضوء الجمود السياسي الحالي، رغم أن الرئيس كيباكي عيّن في فبراير/شباط ٢٠٠٦ لجنة من الخبراء؛ لإعادة النظر في القضايا الخلافية.

النسخة الكينية من "الحرب على الإرهاب"

رغم أن اهتمام الرأي العام تحول بعيدًا عن المحاكم الشرعية، أثناء الجدل الدستوري، وانقطع تمامًا في أعقاب الاستفتاء، إلا أن هنالك مجالاً آخر، ترك فيه ١١ سبتمبر/أيلول آثارًا واضحة، وهو سياسة محاربة الإرهاب، التي اتبعتها الحكومة الكينية. وقد ذكرنا - من قبل - أن تفجير السفارة الأمريكية في نيروبي، في أغسطس/آب ١٩٩٨ كان وبالاً على المسلمين فيما بعد. أما هجمات ١١ سبتمبر/أيلول ٢٠٠١ فقد جاءت في وقت، انحسر فيه التوتر بين الأديان. بيد أن

١١ سبتمبر/أيلول أعاد شرق أفريقيا عامة - وكينيا على وجه الخصوص - إلى بؤرة الاهتمام، واستغل الرئيس أراب موي الفرصة لتحسين علاقته المتوترة مع الولايات المتحدة وبريطانيا (أساساً بسبب حكمه المتسلط، والفساد الحكومي المستشري)، من خلال عرضه التعاون الكامل في "الحرب على الإرهاب"، أثناء زيارته الرسمية لنيويورك ولندن في نوفمبر/تشرين الثاني ٢٠٠١. وفي الوقت نفسه، تمت اعتقالات واسعة النطاق في مُمباسا، والمدن الساحلية الأخرى، شملت خمسين مسلماً بتهمة تورطهم في صلات إرهابية. وقد أطلق سراح بعض المعتقلين بعد أيام، بينما استُبقِيَ البعض الآخر للتحقيق، الذي شارك فيه مكتب التحقيقات الفيدرالية أحياناً.^(٢٣) وكانت "جريمة" المعتقلين في غالب الأحيان استلامهم لأموال من البلدان العربية - وهو أمر لاغرابة فيه، في بلد يتمتع الأشخاص فيه بعلاقات تجارية واسعة مع الشرق الأوسط، أو لهم أقارب من العمال المهاجرين، الذين يرسلون التحويلات المالية إلى ذويهم في كينيا.

وحين رأى قادة الطائفة المسلمة التحرش غير المبرر بالمسلمين، حذروا الحكومة من أن تصرفاتها ستعمق التوتر السياسي، وقد تقود إلى نزاع داخلي. ولم تأت الانتقادات للاعتقالات العشوائية والاحتجاز غير القانوني من المسلمين فحسب، بل جاءت أيضاً من مواي كيباكي زعيم المعارضة آنذاك، الذي طالب الحكومة باطلاق سراح المعتقلين، وطلب من حكومة أراب موي أن "توضح للشعب الكيني ماهية أو طبيعية الخطط التي أعدتها البلاد لمحاربة الإرهاب" (روان ٢٠٠١).

غير أن مواي كيباكي نفسه تبع سياسة سلفه، حينما أتى إلى السلطة، واتخذ عدداً من التدابير، التي تكشف الأثر طويل الأمد للحادي عشر من سبتمبر/أيلول على المسلمين في كينيا. وقد كان الحادث الذي أضاف بُعداً جديداً في "الحرب الكينية على الإرهاب" هو تفجير نوفمبر/تشرين الثاني ٢٠٠٢ الانتحاري في فندق باراديس بكيكامبالا، والمحاولة التي تمت في نفس الوقت نفسه لإسقاط طائرة إسرائيلية قرب مُمباسا، بعد أسابيع قليلة فقط من الانتخابات، التي أتت بتحالف قوس قزح إلى السلطة، وفي الوقت نفسه الذي كثفت فيه الإدارة الأمريكية الضغوط على الحكومات الأفريقية؛ لسن تشريعات جديدة في الحرب

على الإرهاب إسوة بقانون "باتريوت"، الذي سنّته الولايات المتحدة بعد الحادي عشر من سبتمبر/أيلول ٢٠٠١.^(٢٤) وقد استجابت حكومة كيباكي لهذه الحملة الأمريكية، وبدأت في صياغة تشريع مناهض للإرهاب، اكتمل في أبريل/نيسان ٢٠٠٣. ورغم أن الهدف الأساسي كان سد النقص في القانون الكيني، الذي لم يكن يعتبر الاتصال بالمنظمات الإرهابية جريمة، إلا أن التدابير المقترحة جاءت أوسع بكثير من هدفها الأصلي؛ إذ قننت الإجراءات الموجودة: اعتقال المشتبه فيهم، دون أدلة تربطهم بأعمال إرهابية؛ ووضع المحتجزين في الحبس الانفرادي؛ واحتجازهم لفترات طويلة دون تهم أو محاكمة. ولكن حين حاولت الحكومة في يوليو/تموز ٢٠٠٣ أن تجيز، في البرلمان، مشروع قانون مناهضة الإرهاب على عجل قبل العطلة الصيفية، أثار عدد من أعضاء البرلمان اعتراضات عديدة، وأفلحوا في تأجيل التصويت على المشروع.

لم ينتبه الرأي العام إلى خطط الحكومة، إلا بعد أن فشلت في إجازة التشريع الجديد على عجلة في البرلمان، وأجبرت الحكومة على سحب المشروع، في ضوء المعارضة القوية من مجموعات حقوق الإنسان، ومكونات المجتمع المدني الأخرى، بما في ذلك عدد من ممثلي الكنائس. ولم تفلح الصورة المعدلة للقانون - والتي تمت صياغتها بالتشاور مع جمعية القانون الكينية، قبل عرضها على الرأي العام في عام ٢٠٠٤ -^(٢٥) في إسكات المنتقدين؛ مما قاد إلى صرف النظر عن إنفاذ القانون منذ ذلك الحين. وقد أبرزت عدة منظمات؛ خاصة منظمة العفو الدولية - أن مشروع القانون فشل في تعريف الإرهاب بدقة؛ ومنح سلطات واسعة للشرطة وضباط الجمارك في التوقيف والتفتيش والمصادرة، وفي الاعتقال والاحتجاز؛ وسمح كذلك بالحجز الانفرادي، ومنع المتهمين من حقهم في التمثيل القانوني أثناء الاستجواب؛ وجعل الاحتجاز هو القاعدة، والكفالة هي الاستثناء ومنح موظفي الدولة حصانة من المساءلة القانونية والدعوى المدنية؛ وحدد حرية التجمع والتعبير؛ واشتمل على تعريف فضفاض لجريمة "التحريض للقيام بعمل إرهابي" بشكل كامل أو جزئي خارج كينيا؛ وأخيراً، لم يتضمن المشروع ضمانات أو سلامة الإجراءات القانونية في تسليم المتهمين إلى دول أخرى أجنبية (انظر: منظمة العفو الدولية ٢٠٠٥).

وقد رفض مسلمو كينيا مشروع قانون مناهضة الإرهاب بالقوة نفسها، التي رفضته بها مجموعات حقوق الإنسان. وقد أعلنت منظمة "مسلمون من أجل حقوق الإنسان"، وهي منظمة تعمل تحت مظلة اللجنة الكينية لحقوق الإنسان، أن التشريع المقترح يعارض معايير حقوق الإنسان الدولية، كما أصدر ممثلو المنظمات الإسلامية الكبرى الأخرى بيانات عامة، تعكس غضب الطائفة المسلمة. وقد أشار المتحدثون، باسم المجلس الإسلامي الأعلى ومجلس الأئمة والوعاظ، إلى أن التشريع يستهدف المسلمين بصفة خاصة، وانتقد محمد حيدر، رئيس المؤسسة الإسلامية للتعليم المدني ومقرها مُمباسا، بشدة التحقيقات المناهضة للإرهاب، التي تقوم بها الحكومة الكينية؛ "لأنها تستهدف طائفة واحدة للإدانة والترويع والمضايقة"، مضيفاً أن "مشروع قانون مناهضة الإرهاب يجعلنا أكثر قلقاً؛ لأنه يَفْتَن كل الإجراءات غير القانونية، التي تقوم بها الحكومة حالياً" (حيدر ٢٠٠٣).^(٢٦)

والحق يُقال، إن النسخة الكينية من "الحرب ضد الإرهاب" تثير، من منظور حقوق الإنسان، قلقاً شديداً، حتى وإن لم يوافق المرء على الرأي السائد وسط المسلمين في كينيا وغيرها، القائل بأن "الحرب على الإرهاب" هي في الحقيقة "حرب على الإسلام". وتسجل منظمة العفو الدولية في تقريرها "كينيا: أثر إجراءات "مناهضة الإرهاب" على حقوق الإنسان"، حالات سوء المعاملة أثناء الاعتقال، بما في ذلك التعذيب وأشكال العنف الجسدي الأخرى؛ والاعتقال دون توجيه تهمة في أماكن مجهولة، ودون السماح بالاتصال بمحامي أو بالأقارب، واحتجاز المتهمين في ظروف مهينة وغير صحية، وعدم توفير الرعاية الطبية عند الحاجة؛ ومضايقة أفراد الأسرة، واعتقال بعضهم دون تهمة لممارسة الضغوط على المتهمين الفارين لتسليم أنفسهم؛ وفشل الشرطة في إبراز أوامر القبض عند اعتقال الأشخاص، أو عند تفتيش الأماكن (منظمة العفو الدولية ٢٠٠٥).

وعلى الرغم من أن عدد المسلمين، الذين تعرضوا للاعتقال العشوائي أو الحبس الانفرادي، أو الاستجواب بواسطة محققين أجانب أو سوء المعاملة، قد

يبلغ المئات، لم تصل إلى المحاكم حتى الآن إلا حالة واحدة. ففي يونيو/حزيران ٢٠٠٤ - وبعد أربعة عشرة شهراً في السجن - واجه أربعة أشخاص، متهمين بالمشاركة في الإعداد لتفجيرات فندق باراديس بكيكامبالا يوم ٢٨ نوفمبر/تشرين الثاني ٢٠٠٢، تهماً متعددة بالقتل، أمام المحكمة العليا في نيروبي، وصدر الحكم بعد طول انتظار في ٩ يونيو/حزيران ٢٠٠٥ بإطلاق سراح جميع المتهمين؛ "لأن المبدأ العام في القانون الجنائي، هو أن المتهم لا يمكن إدانته بجريمة إلا إذا أثبت الإتهام لهكذا/ بدون أي شك لهكذا/ أنه سبب حادثاً معيناً، أو أن المسؤولية تقع على عاتقه" (ديلي نيشن ٢٠٠٥ أ). ووفق رأي المحكمة، فشل الادعاء في إبراز أدلة كافية، تثبت أن المتهمين لهم ضلع في القتل الذي حدث في فندق باراديس. ورغم وجود أدلة تربط المتهمين بالمنزل الذي صُنعت فيه القنبلة، التي استخدمت في الهجوم، وأدلة تُثبت اتصالاتهم بالمنسق المفترض لشبكة القاعدة في كينيا، إلا أن الادعاء لم يستطع إثبات علمهم المسبق بخطط الانتحاريين.

وقد رأت المنظمات الإسلامية - في هذا الحكم - تأكيداً لموقفها المنتقد تجاه "الحرب ضد الإرهاب"؛ نتيجة لأن معظم المعتقلين في أعقاب ١١ سبتمبر/أيلول ٢٨ نوفمبر/تشرين ثاني احتُجزوا بناء على أدلة أوهى من أدلة القضية، التي عُرضت على المحكمة. غير أن الحكم كان - بالنسبة للحكومة الكينية - ضربة قاصمة؛ لأنها أصبحت من جديد تحت ضغوط متزايدة من جانب حكومات الولايات المتحدة وإسرائيل لإنفاذ قانون مناهضة الإرهاب (مولاما ٢٠٠٥). ولو كان مشروع القانون سارياً وقت المحاكمة، لمكن المحكمة من إدانة المتهمين، لاتصالاتهم بشبكات الإرهاب، مهما كانت درجة الاتصال، بدلاً عن الخوض في مداولات مطولة، فشل فيها الادعاء في إثبات تهم القتل. ونظراً للتعريف غير المحدد للإرهاب في مشروع القانون، فمن المرجح أن يقود إنفاذه المرتقب إلى عدد كبير من الاعتقالات العشوائية، وبالتالي إلى مزيد من التغريب لمسلمي كينيا.

خلاصة: إدماج أم إقصاء؟

ما الدروس المستخلصة مما حدث في أعقاب ١١ سبتمبر/أيلول في كينيا؟ ربما كان الدرس البديهي هو أن الحرب على الإرهاب لا يمكن الانتصار فيها "ضد" المسلمين. وقد أدت الإجراءات التي اتخذتها الحكومة الكينية لمناهضة الإرهاب حتى الآن إلى نتائج متناقضة، وأفلحت الاتهامات المعممة ضد الإسلام - مقرونة بانتهاكات حقوق الإنسان - في استعلاء المسلمين في كينيا، وفي مناطق أخرى في شرق أفريقيا، والعالم.

وكما أشار أليكس دي وال و أ. هـ. عبد السلام - في دراسة صدرت مؤخراً عن القرن الأفريقي، والإسلاموية، و"الحرب على الإرهاب" - فإن الصفات "إرهابي" و"جهاد" أصبحت "شائعة، وفي الغالب دون إشارة تذكر إلى الحقائق السياسية، وبقصد إغلاق الباب أمام فرص الحوار السياسي والتنازلات" (دي وال وعبد السلام ٢٠٠٤، ٢٤٧). ولا يعني التحذير من الاستخدام غير الواعي، لمثل هذه التعابير التقليل من الأخطار المحتملة للأفكار المتطرفة، أو الدعوة إلى التساهل مع العنف الديني. غير أن حالة كينيا تدل على أنه من الخداع - وربما من الخطورة أيضاً - استخدام صفات مثل "إسلاميين" في شكل معمم، وبناء سياسة كاملة "للحرب ضد الإرهاب" على مثل هذه الأسس الهشة. والتشديد على أن "الإسلاموية في تقدم مضطرد، وتهديد النظام والتقدم السياسي والاجتماعي والاقتصادي"، كما تذكر دراسة، صدرت مؤخراً عن مركز السياسات الأمنية في واشنطن، أنه لا يُعطي صورة حقيقية للوضع الراهن في البلاد، كما هو الحال؛ بالنسبة للزعم بأن "عدم الاستقرار الذي يثيره الإسلامويون هناك، يمكن أن يسبب الفوضى في إقليم، يعاني أصلاً من مشكلات مستفحلة" (ماكورماك ٢٠٠٥، ١٥).

وبدلاً عن العمل على إدماج المسلمين، "واستمالة قلوبهم وعقولهم"، كما يحب بعض السياسيين الغربيين أن يقولوا هذه الأيام، فإن سياسة تستند إلى مثل هذه الافتراضات الخلافية قد تعمق من إحساس المسلمين بالتهميش، وهو أساساً إحساس قوي في كينيا هذه الأيام. والجدل حول المحاكم الشرعية مثال حي

لذلك؛ فالرهان من وجهة نظر المسلمين يتعلق أساساً بالاعتراف بهم كأقلية دينية في الدولة الكينية. ويظهر المسار المتعرج للجدل، بالإضافة إلى الخلاف، الذي دار مؤخراً حول قانون مناهضة الإرهاب نمطاً عاماً: إذ كلما أحس المسلمون بأنهم أكثر تهميشاً، أصبحوا أكثر ميلاً لرؤية أنفسهم، كمشاركين في مواجهة عالمية بين "الإسلام" و"الغرب". ويتعبّر آخر، فإن درجة الانتماء إلى "الأمة" كلها تزداد بنسبة طردية، مع الإحساس بالتعرض للتفرقة على المستوى المحلي، وتصبح معالجة مسألة "صدام الحضارات" - إن كان ثمة صدام - من هذا المنظور، تكمن في إدماج المسلمين في العملية السياسية. ويبدو من الممكن، والحال كذلك، أن يقلل الإنماج الناجح للمسلمين، على الصعيدين المحلي والقومي، من جاذبية الأيديولوجيات الدولية، التي تدعو لمواجهة عالمية بين "الإسلام" و"الغرب"، وقد يواصل المسلمون معارضتهم لما يعتبرونه ظلماً ترتكبه الولايات المتحدة وإسرائيل ضد إخوتهم المسلمين في أنحاء شتى من العالم، وإن فقد الانتماء "للأمة" بعضاً من أهميته المحلية.

يمكن القول بأن كينيا تجد نفسها في ظل الظروف السياسية الراهنة في مفترق طرق، ويشير نمط العلاقات بين الطائفة المسلمة والدولة الكينية - كما رأينا في هذا الفصل - إلى أنه يمكن احتواء التوتر المتنامي؛ حين يطمئن المسلمون إلى أن الاعتراف بهم كأقلية محترمة ليس موضع شك. غير أنه إذا تواصلت متلازمة ١١ سبتمبر/أيلول، واستهدفت "الحرب ضد الإرهاب" الطائفة المسلمة ككل، فإن الحكومة الكينية وبعض الكنائس التبشيرية، قد تزيد فرص بروز المتطرفين، الذين تزعم أنها تحاربهم. فالأمر هنا لا يتعلق بـ"صراع الحضارات"، وإنما يتعلق بعملية تفاوض بشأن قضايا الاحتواء والإقصاء، والتسامح الديني، والمشاركة السياسية.

هوامش

عُرِضَت صور مختلفة من هذا الفصل في مناسبات عديدة، كان آخرها الاجتماع السنوي لجمعية الدراسات الأفريقية في نيو أورليانز في ١٠-١٤ نوفمبر/تشرين الثاني ٢٠٠٤، وسلسلة محاضرات "أفريقيا في العالم" في مركز الدراسات الأفريقية بلانين. وقد قامت المؤسسة الألمانية للبحوث برعاية بحوثي الميدانية، من خلال مشروعها للأبحاث المشتركة المسمى "الدور المحلي في أفريقيا، في إطار تأثير العولمة" ومقره جامعة بيروت بألمانيا. وأود أن أعير عن امتناني للدعم المالي، الذي تلقينته من المؤسسة، وللأراء والاقتراحات الواردة من المشاركين في اجتماع جمعية الدراسات الأفريقية، وسلسلة محاضرات لاين.

١. الدراسات التي تتناول أحداث الحادي عشر من سبتمبر/أيلول من وجهة نظر أفريقية نيلنجر ٢٠٠٢ وسولي ٢٠٠٢. ويشمل أحد الأعداد الأخيرة من مجلة "أفريقيا اليوم" مساهمات، ألقت للضوء على العلاقات الأفريقية الأمريكية بعد ١١ سبتمبر/أيلول؛ أنظر كذلك كرامسبيرجر ٢٠٠٥ وكارمودي ٢٠٠٥. ويعطي جليكمان ٢٠٠٣ مثلاً للأسلوب النموذجي المتأثر حصرياً بالمنظور الغربي. وهناك كتاب آخرون أكثر إنتقاداً للسياسة الأمريكية؛ انظر مثلاً أدبساو ٢٠٠٣ ودي وال وعبد السلام ٢٠٠٤.

٢. 'صراع الحضارات' مصطلح، ينسب عادة إلى صمويل هنتنجن (هنتنجن ١٩٩٣-١٩٩٦)، غير أن أول من أشاع استخدامها في إشارة للمسلمين، هو برنارد لويس (انظر لويس ١٩٩٠).

٣. ساستند في هذا على البحث الميداني، الذي قمت به أثناء زيارتي الخمس لكينيا بين عام ٢٠٠١ وعام ٢٠٠٥، وثلاث رحلات بحثية إلى زنجبار ودار السلام بين ٢٠٠٢ و٢٠٠٤..

٤. قبل هذا التعداد السكاني لم توجد إحصاءات موثوق بها عن عدد معتقي كل ديانة في كينيا. انظر مناقشة هذا الموضوع في كروز أوبراين ١٩٩٥، ٢٠١٠.

٥. تتراوح تقديرات أعداد قتلى انفجارات نيروبي بين ٢١٣ و٢٩١ قتيلًا.

٦. في أكتوبر/تشرين أول ٢٠٠١، حكم على أربعة متهمين (أردني وسعودي وأمريكي من أصل لبناني وتزاني) بالسجن المؤبد؛ لمشاركتهم في هجمات نيروبي ودار السلام (إسلام أونلاين، نت، ٢٠٠١م).

٧. تستند الفقرة التالية على مقابلات ومناقشات شخصية أجريتها مع أئمة وعلماء وناشطين مسلمين أثناء زيارتي الميدانية إلى نيروبي وممباسا ومالندي وزنجبار في أغسطس/آب ٢٠٠٢، وفبراير/شباط ٢٠٠٣، ويوليو/تموز وأغسطس/آب ٢٠٠٤.

٨. للمزيد حول العداء ضد الأمريكيين، انظر سيسمان ٢٠٠٦.

٩. أنظر الرواية في إنجوزي ٢٠٠٠؛ وهذا الكتاب محظور في تنزانيا.

١٠. يتناول تقرير آخر الوجود الإسرائيلي القوي نسبياً في كينيا؛ أنظر حنفي ٢٠٠٢. والاتحاد الإسلامي موجود في قائمة الجماعات المحظورة، التي تُعدها الحكومة الأمريكية منذ ١١ سبتمبر/أيلول، والتي تضم كل التنظيمات التي تعتبر هدفاً محتملاً "للحرب ضد الإرهاب". ولرؤية واحدة من أحدث هذه القوائم، انظر وزارة الخارجية الأمريكية ٥٠٠٢، ٩٢-١٢٩.

١١. من الملفت للنظر أنه لم تكشف حتى الآن أي معلومات حول هوية الانتحاريين. والأسماء الوحيدة التي ذكرت في وسائل الإعلام، ومن قبل المحققين الرسميين كانت هي أسماء للمخططين والمساندين المزعومين للهجوم، والعقل المدبر المزعوم فيصل عبد الله محمد من مواطني جزر القمر، المطلوب أيضاً لصلته بتفجيرات ٧ أغسطس/آب ١٩٩٨. أما سليمان عبد الله سالم حميد، وهو تنزاني من أصل يمني، فهو متهم بعضويته لخلية القاعدة نفسها، فقد اعتقل في مقديشو في مارس/آذار ٢٠٠٣، وأُتي به إلى كينيا، ثم سلمته الحكومة الكينية للسلطات الأمريكية.

١٢. اقترح سيناريو آخر أكثر حدة، ولكنه لا يقل خداعاً، في تقرير عن "الخطر الإسلامي" في أفريقيا أصدره مركز سياسات الأمن، ومقره واشنطن. وقد جمع كاتب التقرير، دون تحييص، عدداً كبيراً من المنظمات والحركات التي أسماها "إسلامية"، وزعم أنها، في كينيا، "تقترب من استخدام العنف" (مكورك ٢٠٠٥، ١٤)، غير أن الأدلة اللازمة لهذا الاتهام ضعيفة للغاية.

١٣. عملت وكالة الاستخبارات المركزية في كينيا، بصورة لصيقة، مع أجهزة المخابرات الوطنية (أنظر حامادوش ٢٠٠٢). أما عن مشاركة مكتب التحقيقات الفيدرالي، أنظر ماسون ٢٠٠١. وقد أورد تقرير أصدرته مؤخرًا منظمة العفو الدولية قائمة بأحداث، شارك فيها عملاء أجانب في البلاد، وتجمع البعثات الدبلوماسية الأمريكية في الوقت الراهن المعلومات عن الإسلام في مناطق تمثيلها.

١٤. أنظر الموقع الإلكتروني للسفارة الأمريكية في نيروبي (رُوجع في ٣ ديسمبر/كانون الأول ٢٠٠٢، وفي ١٦ أكتوبر/تشرين ٢٠٠٥).

١٥. حتى يونيو/حزيران ٢٠٠٥، صدر ٢٠ عددًا من "مايشا أميركا - أو إسلامو أميركا".

١٦. حاول قسم العلاقات العامة بالسفارة الأمريكية في نيروبي أيضاً بداية التعاون مع المحطة الإذاعية "إقرأ إف. إم" دون نجاح كما يبدو. غير أنه أفلح في إقامة علاقات عمل جيدة مع مؤسسة التعليم للمدني الإسلامي في ممباسا.

١٧. لم يتغير هذا الوضع كثيراً منذ أن وصفه على مزروعي في عام ١٩٩٣، وهو من أشهر المثقفين المسلمين في البلاد. انظر مزروعي ١٩٩٣.

١٨. للمزيد عن الدراسات حول الجوانب المختلفة لمحاكم القضاة والممارسة القانونية في كينيا، أنظر براون ١٩٩٣، وهيرش ١٩٩٨، وستوكرايتر ٢٠٠٢، وشوارتز ١٩٧٩.

١٩. الأمثلة هي الجدل المطول حول الإصلاحات المقترحة في قانون الزواج (من أواخر الستينيات إلى عام ١٩٧٩)؛ أنظر أندرسون ١٩٦٩ وكوران ١٩٦٩، وقوانين الخلافة (في الثمانينيات؛ أنظر

- كاميري-مبوتي (١٩٩٥). أنظر أيضاً كونستانتين ١٩٨٩ وهاشم ٢٠٠٦ لمنظور مقارن عن قوانين الأحوال الشخصية في شرق أفريقيا.
٢٠. أنظر، مثلاً، الإعلان المنشور في صحيفة *ايبست/أفريكان ستاندارد* يوم ٢٣ مايو/أيار ٢٠٠٣.
٢١. من بين ١١ مليون ناخب، لم يشارك إلا ٦ ملايين، عارض ٣،٥ مليون منهم مسودة الدستور.
٢٢. أنظر، مثلاً، الإعلان الذي ملأ صفحة كاملة في صحيفة *ايبست/أفريكان ستاندارد* يوم ٢٣ مايو/أيار ٢٠٠٣.
٢٣. أنظر راون ٢٠٠١. ويذكر التقرير نفسه أن "وحدات خاصة لمنع الجريمة" عملت وفق قائمة، قدمها مكتب التحقيقات الفيدرالي، تضم ٢٠٠ متهم لهم صلة محتملة بأحداث ١١ سبتمبر/أيلول.
٢٤. أنظر "التقارير النظرية حول الإرهاب" لوزارة الخارجية، خاصة القسم الخاص بالمبادرة الأمريكية لمحاربة الإرهاب في شرق أفريقيا (وزارة الخارجية الأمريكية ٢٠٠٥، ٢٩). وقد قامت كل من أوغندا وتنزانيا بإعمال قوانين لمحاربة الإرهاب في عام ٢٠٠٢.
٢٥. النسخة المعدلة موجودة على الموقع الإلكتروني لجمعية القانون الكينية (روجعت في ١٢ يوليو/تموز ٢٠٠٥). وفشل الحكومة الكينية في اعتماد قانون مماثل، كان سبب الإشارة إلى أن كينيا "سجلت تقدماً محدوداً تعزيراً لمقدراتها على محاربة الإرهاب، ومقاضاة المتهمين بالإرهاب، والاستجابة لحالات الطوارئ" (وزارة الخارجية الأمريكية ٢٠٠٥، ٣٠).
٢٦. من المفارقة أن حزب الاتحاد الوطني الكيني المعارض انضم إلى المسلمين في انتقاد الحملة الأمريكية لمكافحة الإرهاب، وهو حزب الرنيم السابق موي، الذي تباع سياسة مماثلة، بينما شكك كيباكي، الذي كان في المعارضة آنذاك، في إجراءات موي المناهضة للإرهاب. أنظر صحيفة *ايبست/أفريكان ستاندارد* ٢٠٠٣.

الفصل التاسع

السياسة والشريعة الإسلامية

في شمال نيجيريا

سنوسي لامبرو سنوسي

مقدمة

سبق انتخاب الحكومات المدنية في جمهورية نيجيريا الفيدرالية في عام ١٩٩٩، حملة سياسية كانت أهم مكوناتها: الهويات والخلافات العرقية والدينية. وقد ظلت قيادة الحكومة الفيدرالية في يد ضباط مسلمين، من شمال البلاد معظم تاريخ نيجيريا الحديث؛ خاصة أثناء فترات الحكم العسكري الطويلة. وبحلول عام ١٩٩٨، عندما تسلم الجنرال عبد السلام أوبوكر السلطة (بعد وفاة الجنرال أباشا)، وأعلن أنه سيُسلم السلطة لحكومة منتخبة بعد عام واحد، طالبت حملة قوية في الجنوب بما دعت "تحول السلطة" بعيداً عن الشمال. وقد توصل السياسيون بعد كثير من تبادل الاتهامات إلى توافق للآراء، وقرر سياسيو الشمال، عدا واحداً أو اثنين،^(١) ألا يقدموا مرشحين لأحزابهم لرئاسة الجمهورية، وأن يقبلوا ويساندوا - عوضاً عن ذلك - مرشحين مسيحيين للرئاسة من الجنوب.

وفي مايو/أيار ١٩٩٩، انتُخب أوليشجن أوباسانجو - وهو جنرال مسيحي متقاعد ورئيس سابق للجمهورية (١٩٧٦-٧٩) من الجنوب الغربي للبلاد - رئيساً للجمهورية. وبعد أقل من عام، أعلن ساني يريما، حاكم ولاية زامفارا في الشمال الغربي، التطبيق الكامل للشريعة الإسلامية في ولايته، وتبع ذلك إعلانات مماثلة من إحدى عشرة ولاية من ولايات الشمال، ذات الأغلبية المسلمة. وفي معظم هذه الولايات، جاء تطبيق الشريعة نتيجة - في الظاهر

على الأقل - لمطالب شعبية واسعة النطاق، يقودها علماء مسلمون؛ خاصة من خريجي الجامعات العربية. وما تبع ذلك أمر معروف؛ ففي بعض ولايات الشمال، أدى تطبيق الشريعة الكامل إلى بتر أيادي بعض الأشخاص، الذين أدينوا بالسرقة، وإلى أحكام مثيرة للجدل ضد مطلقات في ولايات سوكونو وكاتسينا أُتهمن بالحمل سفاحاً وحُكم عليهن بالرجم، وإنْ نُقض الحكم لاحقاً من قِبَل محاكم الاستئناف في النظام القضائي الشرعي. وفي ولايتي جيجاجوا وكانو، حُكم على رجال بالإعدام رجماً بعد إدانتهم باللواط. وقد عَطِل حكم محكمة جيجاجوا، بعد أن شهد أقارب أحد المتهمين أنه يُعاني من فقدان عقله منذ مدة، بينما لا تزال قضية كانوا قيد الاستئناف.

وعموماً، فإنه رغم أن تطبيق الشريعة صاحبه عدد من الأحكام القاسية المثيرة للضجة، خَفَّت هذه الأحكام لدرجة كبيرة الآن، وهناك كثير من التردد تجاه تنفيذ بعض الأحكام مثل الرجم. وليس من الواضح تماماً ما إذا كان ذلك نتيجة لضغوط الأسرة الدولية، أم للقبول المتأخر للرأي (المتأصل في فلسفة التشريع الإسلامي)، أن مثل هذه الأحكام نادرًا ما تُنفَّذ نظرًا لشبه استحالة مقابلة شروط الإثبات الصارمة، التي يتطلبها القانون (سنوسي ٢٠٠٢ ب). وعلى كل حال، يظل الأمر مثيرًا للاهتمام في عالم شهد حربين في العراق، وحرب أمريكية في أفغانستان، وهجمات الحادي عشر من سبتمبر/أيلول على الولايات المتحدة.

في هذا الفصل، سأقدم صورة عامة للوضع في شمال نيجيريا والصلة بين مشروع تطبيق الشريعة، كما أسميه، والسياسة الدولية والمحلية. وسأستعرض في القسم التالي تاريخاً مختصرًا للإسلام في المنطقة؛ خاصة في القرنين التاسع عشر والعشرين، وستسهم هذه الخلفية في توضيح دور الإسلام القوي، في تشكيل الهويات في المنطقة، ودور الإدارة الاستعمارية البريطانية في ذلك. ثم أدلف بعد ذلك إلى مناقشة الاقتصاد والعولمة والشريعة في شمال نيجيريا، وأحاول تسليط الضوء على عوامل السياسة المحلية والعالمية المُعقدة، التي تلعب دورًا في التجديد الإسلامي، وفي النزاعات الدينية في المنطقة. وسيستعرض القسم الأخير تحولات المستقبل، وفرص تخفيف التوترات الدينية في هذا البلد الأفريقي الكبير.

خلفية تاريخية موجزة

نيجيريا أكثر بلدان أفريقيا سكاناً، وغالبية سكان شمالها من المسلمين، رغم أنهم ينتمون إلى مجموعات عرقية شتى، والهوسا هي اللغة الغالبة هناك. وقد وفد الإسلام إلى شمال نيجيريا مبكراً، بداية بمملكة كانم-برنو، مباشرة بعد وفاة النبي محمد صلى الله عليه وسلم. وتشير المصادر إلى أن التأثيرات الإسلامية بدأت في إقليم تشاد، حوالي عام ٤٦ من الهجرة (٦٦٦-٧ ميلادية)، بوصول المجموعة الأولى من المسلمين بقيادة عقبة بن نافع (أ. كان ١٣، ١٩٨٧). بيد أن ملوك كانم - برنو لم يعتنقوا الإسلام، حتى القرن الحادي عشر الميلادي. وقد دخل الإسلام ديار الهوسا في وقت لاحق، ويُقرن تغلغله هناك عادة بأحد ملكين من ملوك كانو، إمّا ياچي دان تساميا (١٣٤٩ - ٨٤)، أو محمود رُمفا (١٤٦٣-٩٩). وعلى كل حال، هناك اتفاق عام بأن الإسلام دخل إلى ديار الهوسا، قبل القرن الرابع عشر الميلادي (أ. كان ٣٣، ١٩٨٧).

وفي الفترة بين ١٨٠٤ و ١٨٠٨، شن العالم الفولاني عثمان بن فودي (دان فوديو) حرباً جهادية ضد حكام الهوسا، الذين اتهمهم بعدم صفاء العقيدة وبالشرك، وأقام إمارات إسلامية، مؤسسة على القانون الإسلامي التجديدي،^(٤) كما أنشأ - بمساعدة شقيقه عبد الله وابنه محمد بيللو - نظاماً اجتماعياً-سياً واقتصادياً وقانونياً على نسق الخلافة الإسلامية، في العهود العباسية والعثمانية. وقد أصبحت الأسس الأخلاقية-القانونية للنظام السياسي والاقتصادي في هذه الفترة مادة لعدد من الدراسات العلمية، أبرزها أعمال توكور (١٩٩٩). وبعد فترة وجيزة من جهاد الشيخ عثمان، سيطر شيخ منافس من برنو، هو الشيخ محمد أمين الكانمي، على إمبراطورية كانم-برنو إلى الشرق، وأدخل إصلاحات عميقة، رمت إلى تنقية النظام من البدع والشرك.^(٥) ونتيجة لهذين الحدثين، ظل شمال نيجيريا - أو الجزء الأكبر منه - تحت سيطرة إمبراطوريتين إسلاميتين لقرن كامل، قبل وصول الاستعمار البريطاني. وقد اشتملت خلافة سوكو تو نفسها على عدة إمارات، يصل عددها إلى أكثر من ستة وثلاثين إمارة (أبوبر ١٩٧٧، ١)، وامتدت رقعتها الجغرافية إلى ما بعد الحدود الحالية لشمال نيجيريا

حتى الكاميرون والنيجر وبنين المجاورة، كما امتد نفوذ برنو أيضًا إلى تشاد الحالية.

وقد تمخض اجتماع هذا العدد من المجموعات العرقية، تحت سلطة سياسية واحدة، تربطها أيديولوجية مشتركة متجذرة^(٦) في الإسلام والشريعة، وبقاء هذا النظام لأكثر من قرن، بالضرورة عن مجتمع موحد في معظم شمال نيجيريا، وتشابهت الهياكل السياسية والإدارية للإمارات إلى حد كبير، وكانت الشريعة هي القانون الأساسي، في كل الإمارات، التي تتبع كلها المذهب المالكي. أما النظام التعليمي - والذي يقوم على دراسة معمقة لنصوص الفقه المالكي، واللاهوت الأشعري، والصوفية، وقواعد اللغة والبلاغة والتفسير - فقد ظل دون تغيير، يُذكر منذ القرن الرابع عشر حتى يومنا هذا. وقد اتخذ أمراء الخلافة الإنتاج الغزير لثلاثي سوكونو (عثمان وبيللو وعبد الله) مصدرًا للإرشاد والهداية. وكانت اللغة العربية هي لغة البلاط، بينما تحدث معظم السكان بلغة الهوسا أو الفولاني، رغم أن الخلافة ضمت مسلمين، يتحدثون لغات شتى مثل النوب واليوروبا.

قرر البريطانيون - بعد محاولة أولية فاشلة لفرض الحكم المباشر - قبول سياسة الحكم غير المباشر، التي اقترحها لورد لوجارد. ومن العجيب أن هذه السياسة أعادت للأمراء سلطتهم، بعد أن اضمحلت، وعمقت نظم القيم الثقافية لفترة ما قبل الاستعمار، في مقابل الولاء السياسي للطبقة الأرستقراطية، وقبولها لبعض التعديلات في النظام، تهدف إلى تحسين الحوكمة وحقوق الإنسان، ومقابلة الحد الأدنى من القواعد، التي وضعها البريطانيون وفق معاييرهم. ويبدو أن ذلك كان ما توقعه وزير سوكونو، محمد بخاري؛ حين وقع معاهدة سلام مع البريطانيين؛ إذ يبدو جليًا من تفكيره أنه اختار التخلي عن السلطة "الزمنية" لصالح البريطانيين، مقابل المحافظة على الدين الإسلامي والشريعة في الأراضي الواقعة، تحت سيطرة سلالة الجهاديين.^(٧) وفي الواقع، حين أعلن لورد لوجارد عام ١٩٠٠ قيام محمية شمال نيجيريا، تعهد صراحة "بألا يتدخل في الشؤون الدينية للمسلمين" (ع. كان ٢٠٠٣، ٣٥). غير أن لوجارد أدخل بعض التعديلات على التشريع في الوقت نفسه الذي شجع فيه الأمراء على اتباع قانون إيجابي النزعة. وقد أفلح لوجارد - عن طريق حث الأمراء على نبذ

العقوبات الجسدية - في اتخاذ الخطوة الأولى نحو اعتماد قانون الإدارة الأهلية لعام ١٩٣٣، وقد ألغيت آخر بقايا الحدود الإسلامية عشية الاستقلال (ع). كان (٢٠٠٣، ٩٣).

ومن المهم - رغم ذلك - أن نلاحظ أن قانون الأحوال الشخصية، كما هو الحال في مناطق أخرى من العالم الإسلامي، ظل إسلاميًا حتى تحت الحكم الاستعماري، وأن قوانين العقوبات في شمال نيجيريا استندت - إلى حد كبير - إلى القانون الإسلامي، ما عدا العقوبات الجسدية. وأخيرًا، حين يضطر الأمراء إلى الحكم بطريقة تخالف أحكام الإسلام، فإنهم يجاهدون لإبعاد أنفسهم عن مثل هذا الحكم. وتكشف وثائق مجلس قضاء أمير كانو عباس، مثلاً، أنه كان حين يُصدر حكمًا وفق القواعد التي وضعتها الحكومة الإستعمارية، فإن ذلك يسمى عادة "حكم زماننا"، وهو ابتكار قانوني يُستخدم على مضض (مجلس قضاء كانو ١٩٩٤، خاصة ١١-١٧).

وعموماً، رسخ الحكم الاستعماري سلطة الأمراء، وتكون حلف طبقي بينهم وبين الإدارة البريطانية والشركات التجارية. كما استمدت سلطة الأمراء شرعيتها من "السلطة الدينية للإسلام، واكتسبت المؤسسية، من خلال إدارات بيروقراطية وقضائية معقدة" (دياموند ١٩٨٨، ٣٤). ووفق ذلك، عزز نظام الحكم غير المباشر سلطة الأمير الإدارية (بجعله السلطة المحلية الوحيدة في إقليمه)، وأمنه الاقتصادي (بجعله أداة الحكم الاستعماري لجمع الضرائب)، وسلطته القضائية (من خلال سلطات جديدة للتعيين ومحاكم أميرية جديدة؛ ذلك ١٩٦٨، ١٦). وقد كانت نتيجة ذلك أن الحكم غير المباشر قوى سلطة الأمير؛ بإزالة القيود التقليدية على السلطة المركزية. وحسب أحد الباحثين، فإن الحكومة الإستعمارية حولت الأمراء "سلطات..... لم تكن معروفة قبل العهد الاستعماري". وعلى كل حال، فنظرًا لأن حرية الأمراء فيما يخص الضرائب والرعاية (خلال الهبات الإعتباطية) قد قُيّدت، اضطر الأمراء إلى اللجوء إلى الإجراءات القسرية لضمان الامتثال لأوامرهم. وهكذا شكل الحكم الاستعماري نقطة تحول، فاصلة في العلاقة بين الأمراء والرعية، وعمق الفروقات بين الطبقات، وقوى الحكام

التقليديين، الذين فرضوا إرادتهم عن طريق أدوات القسر (إبراهيم ١٩٨٨، خاصة ٧١-٧٥).

كانت إحدى نتائج التحالف بين البريطانيين والإمارات المسلمة، هي أن سلامة الهياكل السياسية والاجتماعية، في الشمال، لا يمكن المحافظة عليها، إلا بعزل الشمال تمامًا عن التأثيرات الغربية، بما في ذلك من جنوب نيجيريا. وفي سبيل عزل الشمال تمامًا، لم يُسمح إلا بانتشار قدر محدود من التعليم الغربي هناك؛ بغية تجنب ما أسماه لورد لوجارد "عدم احترام المثل البريطانية والمحلية على حد سواء"، الذي بدأ يظهر في الجنوب (كولمان ١٩٥٨، ١٣٧). وبحلول عام ١٩٤٧، وفق كولمان، بينما كان الشمال يمثل أكثر من نصف سكان نيجيريا، لم تتجاوز نسبة الالتحاق بالمدارس الابتدائية فيه ٢,٥ بالمائة (١٣٤). وعند الاستقلال، لم تتجاوز هذه النسبة ١٠ بالمائة، بينما لم تتجاوز نسبة الالتحاق بالمدارس الثانوية في الشمال ٥ بالمائة (دبلي ١٩٦٨، ٢٨١). وحتى عام ١٩٥١، "لم يكن بالشمال إلا شخص واحد، أكمل التعليم الجامعي، وهو من فولاني زاريا الذين تنصروا" (كولمان ١٩٥٨، ١٣٩).

وقد جاء هذا الوضع نتاجًا لسياسات متعددة، هدفت إلى الحد من أعداد الشماليين، الذين تلقوا التعليم الغربي؛ إذ إن البريطانيين عزموا على الإبقاء على النظم الاجتماعية والسياسية السائدة في الشمال، وعلى جعل "الأهالي" هناك عاجزين عن التفكير المستقل، الذي قد يُصاحب تلقّي التعليم الغربي. وحتى عام ١٩٥٨، لم يكن بشمال نيجيريا مدرسة ثانوية واحدة، توفر التعليم حتى الصف السادس، بينما كان بجنوب نيجيريا ست عشرة مدرسة كاملة الصفوف. ونتيجة لذلك، كان عدد الشماليين إبان الاستقلال في عام ١٩٦٠، في الجامعتين الوطنيتين، ٣٠٠ طالب من مجموع الطلاب، البالغ عددهم ٢٢٩٠ (تبنديرانا ٢٠٠٣، ٢٥). وحين أنشئت المدارس، كان هدفها تنمية واستمرار "نمط للإنتاج والسلطة يفترق المساواة والعدالة". (٢٨) ووفق تبنديرانا، "كان النظام التعليمي الإستعماري الذي أسسه البريطانيون في شمال نيجيريا من أكثر نظم التعليم الإمبريالية لومًا وأقلها فائدة" (٢٨).

- كانت الأهداف الأساسية للتعليم الاستعماري، في شمال نيجيريا، التي أرساها هانس فيشر، أحد موظفي الحكم الاستعماري، كما يلي:
١. تنمية الخصائص الوطنية والعرقية "للأهالي" على نحو، يمكنهم من استخدام مقدراتهم الأخلاقية والجسدية، على أفضل وجه.
 ٢. توسيع آفاقهم الفكرية، دون الإضرار باحترامهم للأعراق والأنساب.
 ٣. إمداد الإدارة الأهلية بالموظفين.
 ٤. الحيلولة دون ترسخ فكرة أن الجلوس في المكاتب، أفضل من العمل اليدوي (تبنديرانا).

ولم يُسمح بتعليم اللغة الإنجليزية لأطفال الفقراء، بينما كان أطفال النخب يُدربون لتحقيق حلم لوجارد بأن تكون الصفوة في الشمال المسلم "خير عون للإدارة البريطانية" (تبنديرانا ٢٠٠٣، ٢٨).

كان الإقليم الشمالي الذي انضم للاتحاد المعروف الآن بنيجيريا - إذاً، كياناً متجانساً إلى حد كبير؛ إذا استثنينا العدد الكبير من مجموعات الأقليات العرقية في جنوبه، التي اعتنقت المسيحية إبان الحكم الاستعماري، وكان نظامه التعليمي متخلفاً، ونظامه السياسي رجعيًا، ونظامه الاجتماعي تراتبيًا، واتسم بعقلية توأكلية تفتقد الاستقلالية. أما زعماءه المسلمون، فلم يشاركوا - رغم تمسكهم القوي بهويتهم الإسلامية - في ثورة الحماة الثوري، التي اتصفت بها آنذاك، مثلاً، الصفوة المصرية الحضرية المسلمة الأكثر تعليمًا. وقد ساندت الصفوة الشمالية الإدارة الإستعمارية بشدة، وسيطرت سيطرة كاملة على عدد كبير من السكان، المحرومين من التعليم، وفرص الحراك الاجتماعي.

وعند استقلال نيجيريا في أكتوبر/تشرين الأول ١٩٦٠، كانت هناك مؤشرات لوجود انقسامات محتملة في الكيان السياسي لشمال نيجيريا، بين المسيحيين في ما عُرف، لاحقاً، بالحزام الأوسط وسكان برنو من جهة، والخلافة في سوكوتو، التي يهيمن عليها الفولاني، من جهة أخرى.^(٨) غير أن الأزمات الدينية، التي تتخذ شكل الصدامات العنيفة بين المسلمين والمسيحيين، هي ظاهرة حديثة نسبياً يكمن سببها في فشل الدولة النيجيرية، وبروز

المجموعات المسيحية التبشيرية والإسلامية المتطرفة. وقد درس ماثيو حسن كوكاه (١٩٩٣)، وعثمان كان (٢٠٠٣) سياسة المواجهات المسلمة-المسيحية، في شمال نيجيريا، دراسة متعمقة.

وبيت القصيد هنا - على كل حال - هو أن الإسلام والشرعية متجذرتان في تاريخ وثقافة الإقليم، وأن مسلمي شمال نيجيريا قد استبطنوا هوية دينية، كتبت الهويات العرقية والقبلية بمساعدة نشطة - ولا بد أن نضيف - وتحكم من بريطانيا الإمبريالية. وخلافاً للمجموعات العديدة في جنوب نيجيريا؛ حيث تغلب الهويات العرقية والقبلية على ما سواها (اليوروبا والإيبيو والإجاو والإتسكيري، على سبيل المثال)، يعتبر الهوسا والفولاني والنوب والكانوري، وبقية المجموعات المسلمة في شمال نيجيريا أنفسهم - منذ القرن التاسع عشر - مسلمين أولاً وأخيراً. وفي المقابل، كوتت مجموعات غير المسلمين، التي تقطن ما يسمى بالحزام الأوسط، هوية مضادة، في غالبها مسيحية، تستصحب أيضاً القصص عن الظلم التاريخي، والتهميش على يد الهوسا والفولاني المسلمين. وعليه، فإن الدين يلعب دوراً متعاضداً في سياسة الإقليم، أكثر مما يفعل في أي إقليم آخر في نيجيريا، ويجب وضع ذلك في الحسبان - ضمن عوامل أخرى - عند دراسة ما يحدث الآن.

تخلي الدولة عن دورها، والعولمة.

والشرعية في شمال نيجيريا

حاولت مجموعة من الدراسات توضيح الصلة بين فشل النخبة السياسية النيجيرية، وبروز الدين السياسي، أو - بعبارة أخرى - إثبات أن الدين السياسي له جذور علمانية في قلب الصراع على النفوذ الاقتصادي والسياسي.^(٨) ويبدو أن "الازدهار النفطي" في منتصف السبعينيات تزامن مع بروز السياسة المشحونة دينياً في شمال نيجيريا. ومنذ نهاية السبعينيات، شهد شمال نيجيريا عدداً من أحداث الشغب والصدامات الدينية. وقد انحصرت هذه - في البداية - على النزاعات داخل المجتمع المسلم نفسه بين المجموعات المنشقة الناشئة، التي تنتقد التفسيرات والممارسات التقليدية للإسلام في نيجيريا؛ خاصة بين الجماعات

التجديدية (ما يسمى بالواهبيين) مثل: جمعية إزالة البدع (المعروفة عامة بـ "يان إزالة"، والجماعات الأصولية العنيفة مثل "يان تاتسين"، التي فجّرت الأوضاع في كانو في ديسمبر/كانون أول ١٩٨٠، من جهة، وبقية الجمهور من ناحية أخرى. وفي الوقت نفسه تقريباً، حدثت صدامات بين الإخوان المسلمين، وهي مجموعة إسلاموية أفرختها الثورة الإيرانية، تسعى لإقامة دولة إسلامية في نيجيريا، وبين القوات الحكومية. أما الشق الأخير، فتمثله الصدامات الطائفية بين المسلمين والمسيحيين.

ويُجادل البعض بأنه لا يجب ربط الصدامات الدينية بالخطاب المطالب بالشرعية، وتستند هذه الحجة إلى محاولة ساذجة نوعاً ما لإغفال - على أقل تقدير - العلاقة القوية المتبادلة بين الاثنين؛ فقد سبق انتخابات ١٩٧٩ جدل حاد حول دور الشريعة في الدستور، كما أصبحت الأسئلة المتعلقة بعضوية نيجيريا في منظمة المؤتمر الإسلامي، وتوزيع المناصب على اتباع كل معتقد نقاط خلاف، على مدار سنوات عديدة. كذلك.. فإن تطبيق الشريعة في ولايات الشمال المسلمة صاحبتة عدة مشكلات، ففي الولايات التي يوجد بها أعداد كبيرة من غير المسلمين، أدى اعتزام تطبيق الشريعة، إلى صدامات خطيرة وإراقة دماء، كما حدث في ولاية كادونا، مثلاً، والتي لها تاريخ طويل من العنف الطائفي كأحداث الشغب في كافانسان (١٩٨٧)، وفي زانجون - كاتاف (١٩٩٢).

وتتبع الدراسة، التي أجراها عثمان كان عن النزاعات الطائفية في نيجيريا، (٢٠٠٣، ٢٠٣-٤) جذور هذه الظاهرة إلى ما يمكن إيجازه في ثلاثة مصادر، أولها: أن الأقليات المسيحية في الشمال، والتي تلقت التعليم؛ بفضل الحكم الاستعماري، أصبحت واعية سياسياً، وصممت على تغيير النظام الاجتماعي القائم، الذي أحسوا أن المسلمين يهيمنون عليه؛ والمصدر الثاني هو أن قيادات الجمعية المسيحية لنيجيريا وجماعة نصر الإسلام - المنظمين الجامعتين للمسيحيين والمسلمين في نيجيريا - أصبحا مسيستين، وقد تجسد هذا التسييس في شخص كبير الأساقفة (الكاردينال الآن) أولوليونمي أكوجي، والشيخ الراحل أبوبكر جومي؛ وآخرها، كما أوضحت روث مارشال (١٩٩٥)؛ أنظر أيضاً هاكيت (١٩٩٩)، هو لجوء الكنائس البروتستانتية الجديدة للتبشير العدائي، و"أبلسة" المسلمين؛ مما أدى إلى نمو الأصولية الإسلامية.

يشير معظم أجزاء دراسة كان المفصلة إلى أن الإحساس العام، لدى سكان الجزء الجنوبي من الحزام الأوسط بالحرمان الاقتصادي، هو مصدر كل هذا التوتر. غير أن هذا هو جانب واحد فقط من الوضع؛ إذ إن الفقر والحرمان في الشمال يحيطان في الواقع بالمسلمين والمسيحيين على حد سواء، وأصبح الشعور السائد بالإحباط سبباً رئيساً للنزاعات. وقد شكك عدد من الباحثين المسلمين - مثلاً - في صدق نوايا السياسة المسلمين، الذين يطبقون الشريعة في ظروف تتسم بالفقر المدقع والامية والتوزيع غير العادل للثروة.^(٩) وقد كان لبرنامج الإصلاح الهيكلي، الذي فرضه على نيجيريا دائئوها الأجانب، والاعتماد على قوى السوق لتوزيع الثروة في عصر العولمة، والتطلعات البرجوازية التي لا تحدها حدود، أثر مدمر على الاقتصاد النيجيري. فقد انخفضت قيمة العملة النيجيرية، وانهارت الصناعات الصغيرة، وتدهورت شروط التجارة، وارتفعت نسبة التضخم. وقد شهدت الفترة منذ عام ١٩٨٦ زيادة في إفقار النيجيريين، حتى بلغت نسبة الذين يعيشون تحت خط الفقر نحو ٩٠ بالمائة.^(١٠) فالوضع الاقتصادي العام هو، إذًا، من العوامل الرئيسية، التي تسهم في النزاعات الدينية.

وهناك أيضاً عوامل خارجية؛ فالثورة الإيرانية، في نهاية السبعينيات، أدت إلى موجة جديدة من الحركات الإسلامية، انتظمت العالم الإسلامي بأكمله، كما أن ثروة المملكة العربية السعودية النفطية جعلت لهذه المملكة الصحراوية من الموارد، ما يمكنها من تكوين المؤسسات، القادرة على تشكيل الأفارقة، الذين سينشرون الفكر الوهابي في أفريقيا.^(١١) ويقف العديد من العلماء في طليعة المطالبين الآن بتطبيق الشريعة في نيجيريا - وهي في رأيهم تطبق الحدود الشرعية - هم من المتمسكين بالمذهب الوهابي، رغم أن لهم ارتباطات بالطرق الصوفية، التي تدعم أيضاً مشروع الشريعة. ومعظم هؤلاء أتوا من خلفيات اجتماعية فقيرة، ولم يتلقوا غير قدر يسير من التعليم الغربي، وهم عادة من الوافدين على المجتمعات التي تستضيفهم، ويستخدمون الوهابية مطية للترقي الاجتماعي، ولتحدي السلطة القائمة.^(١٢)

ولعل أفضل منظور هو ذلك الذي يضع الجدل، حول الشريعة في إطار الصراع الدائر؛ من أجل السيطرة بين مجموعات النخب السياسية المختلفة. ولا يمكن لأية دراسة للسياسة النيجيرية المعاصرة أن تغفل طبيعة الدولة النيجيرية الغنية بالنفط، التي أصبحت حلبة لصراع حاد، داخل نخبة سياسية، اشتهرت بأنها الأكثر فساداً في العالم، وتظل السلطة التي في يد الدولة عامل جذب للنخبة. وكما لاحظ جايتانو موسكا، فإنه ما دام الحصول على "الفوائد المعنوية والمادية يعتمد على القوة التي تمسك بمقاليد السلطة، لا يتورع الآخرون عن النزول إلى أي درك لإرضاء هؤلاء، أو عن اللجوء إلى أي عمل من أعمال الخداع والعنف للاستيلاء على هذه السلطة. وبتعبير آخر.. فإن الانتماء إلى المجموعة الصغيرة، التي تُوزع المغانم أفضل من الانتماء للمجموعة الأكبر، التي تقع بالفتات الذي يُلقى إليها" (١٩٣٩، ١٤٤).

يسعى هذا التحليل إلى إبراز التفاعل المُعقد والجدلي، بين العناصر الدينية والعناصر العلمانية المادية، الذي يقود إلى الصراع الديني في نيجيريا.. وأن فشل النخب السياسية النيجيرية في صياغة شعور قومي حقيقي، والفساد وغياب شبكة للضمان الاجتماعي للفقراء، والهويات المتجذرة في التاريخ، والبحث عن التاصيل، والخلافات بين الأديان وداخلها، كلها عوامل تساهم في تسأجيج ذلك الصراع. كذلك، من المهم أن نذكر أن هذه العوامل كلها تحدث في ظروف دولية، تُصوّر الإسلام والغرب كقوتين في حالة عدا، وتُصور أي نزاع أو كارثة، من الصراع الفلسطيني والحرب في إيران إلى أحداث الحادي عشر من سبتمبر/أيلول، بصفة أساسية، كحلقة أخرى من حلقات هذه المواجهة بين الإسلام والغرب.^(١٣) وفي الوقت نفسه، لا بد أن يتم التشديد على أن الخطاب المُطالب بالشريعة ليس أحادي الصوت، إذ إن أفراداً ومجموعات شتى، تتخذ أساليب مختلفة في تطبيق الشريعة، ومن الخطأ - بمكان - الظن بأن الولايات الاثنى عشر، التي طبقت الشريعة على اتفاق كامل أو حتى شبه كامل، حول ما تعنيه الشريعة. كذلك ليس من المؤكد أن الذين أعلنوا تطبيق الشريعة، هم - في الواقع - على درجة من الصدق في إعلانهم هذا، بل على العكس؛ أظهر حكام هذه الولايات درجات متفاوتة من الالتزام - وفي بعض الأحيان غياباً صارخاً له.

خاتمة: تحولات المستقبل

عندما شرعت ولاية زامفارا في تطبيق الشريعة تطبيقاً كاملاً في عام ٢٠٠٠. أبدى المراقبون مخاوف شديدة من تبعات مثل هذا القرار على بقاء نيجيريا دولة موحدة. وقد كان مصدر هذه المخاوف التوتر المتوقع بين دستور ليبيرالي، وقوانين تختص بدين معين في مجتمع تعددي، وعمق هذه المخاوف تاريخ الصراعات الدينية في هذه المنطقة، بالإضافة إلى العنف الطائفي والعنفي، ليس في أفريقيا والشرق الأوسط فحسب، بل في وسط وشرق أوروبا أيضاً. وفي نيجيريا نفسها، تفجرت المواجهات العنيفة، بين المسلمين والمسيحيين في ولايات كادونا وكانو والهضبة. ورغم أن هذا العنف لم يكن له دائماً صلة بتطبيق الشريعة، إلا أنه إحدى نتائج تسييس الهويات الدينية في الإقليم.

حظي تطبيق الشريعة في البداية بسند جماهيري جياش. وكان سكان الشمال غير راضين - عموماً - عن حالهم؛ فقد أجبروا على التخلي عن السلطة السياسية وشعروا بعدم الأمان، وبأنهم، مثل النيجيريين الآخرين، ضحايا لنظام فاسد سيئ الإدارة، قاد إلى انتشار الفقر والفتنوط. وقد منحهم الدين إحساساً بالأمل وتوقعاً بتحسين أحوالهم المزرية. كذلك جعل موقف المجتمع الدولي المسلمين يشعرون بأنهم تحت الحصار؛ خاصة وأن المسلمين اعتبروا أن حكومة الولايات المتحدة، بقيادة جورج و. بوش، تتبع معايير مزدوجة في تعاملها مع القضايا الدولية، وأجندة معادية للإسلام يصعب إخفاؤها. وقد أدى وجود مفكرين، يشجعون التطرف المسيحي والإسلامي، إلى تعقيد هذا الوضع وتعميق التوتر في المنطقة.

وبعد أربعة أعوام، يبدو أن فورة الحماس للشريعة قد خمدت، واكتشف الناس - بعد الأحكام المثيرة بالبتر والجلد والرجم حتى الموت (الذي لم يُنفذ) - أن واقعهم لم يتغير، وأن الفقراء وحدهم هم، الذين تطالهم نقمة هذه القوانين.^(١٤) وانصب الاهتمام الآن على المشكلات الحقيقية التي تواجه الناس، وأصبحت

الأسئلة تدور حول الحكم الرشيد والكفاءة والالتزام الصادق بمصالح الجماهير ورفاههم.

ويتواصل الحوار بين المسلمين وبقية النيجيريين، وبين المسلمين أنفسهم. ولكن لا بد من الإجابة - على الصعيدين النظري والعملي - عن بعض التساؤلات. إذ لا بد من تعريف دور وحدود الدين والقوانين الدينية؛ فالعلاقة بين الدولة المدنية الليبرالية والدين لا تزال تشكل معضلة تواجه كل المجتمعات، والليبرالية السياسية، كما كتب هابرماس في هذا الصدد، "تعتبر نفسها المبرر اللاديني واللاغيبي للأسس القانونية للدولة الديمقراطية الدستورية" (هابرماس ٢٠٠٥، ٣٤٠). وتجد الدولة، التي يتوجب عليها اتخاذ "نظرة محايدة"، نفسها على طرفي نقيض، مع افتراض الاعتماد على تقاليد دينية محلية، أو حتى على أي تقاليد أخلاقية أخرى ملزمة جماعياً (٣٣٩). وقد طُرحت هذه الحجة في إطار الحوار بين المسلمين أنفسهم، من قبل مجموعة من المفكرين أمثال عبد الله النعيم، الذي أشار إلى أن الشريعة - وفق فهم النيجيريين وغيرهم من الإسلاميين لها كقانون عام - كانت دائماً قانوناً علمانياً؛ نتيجة لتوسط البشر في تفعيلها، وأن فكرة الدولة الإسلامية في حد ذاتها "غير متناغمة مفاهيمياً، وخطيرة على سلامة التجربة الدينية للمسلمين أنفسهم" (عبد الله النعيم ٢٠٠٥، ٣٤١). والقضية الرئيسة بالنسبة للنعيم، إذاً، هي أن المسلمين في شمال نيجيريا لم يتبينوا بوضوح ماذا يريدون، ولم يعوا التبعات الحقيقية لمطالبتهم بتطبيق الشريعة في دولة تعددية، يفترض فيها الحياد في مسألة الأديان. ورغم أن نظرية النعيم لا زالت تُثير الجدل، فإنه من المهم أن نتذكر أنه ليس الوحيد الذي يتخذ هذا الرأي، فقد تابع وليد حلاق، في مقال نقدي ثاقب، حول الدعوة لتطبيق الشريعة، "تدهور" القانون حتى مرحلة صياغته، وهي عملية "ليست في حقيقتها شكلاً محايداً من أشكال القانون، أو أداة قانونية مبرأة، خالية من الأهداف السياسية أو غيرها" (حلاق ٢٠٠٤، ٢٣). ويقول حلاق - بشكل حاسم - أن "هذا الخطاب السائد والمهيمن يُغفل نقطة مهمة، هي أن الشريعة لم تزل أمراً ممكناً، وأنها قد لاقت حثفها منذ مائة عام، وأن مثل هذا الخطاب يتموضع في حالة إنكار لا فكاك منها" (٢٢).

ومن ناحية أخرى، هناك مفكرون مسلمون، يؤمنون بإمكانية تطبيق الشريعة، ولكنهم يُصرون على إتاحة الفرصة لإعادة التفسير للمجتمعات المختلفة في الأزمان المختلفة. ويعتمد هؤلاء المفكرون - عادة - على المصادر التقليدية للقانون، ونشر الآراء والتفاسير، التي أسكتت، وتم تهميشها من قبل التيارات الثقافية والسياسية المهيمنة. ويسعى البعض الآخر إلى تفسير القانون وفق مبادئ الحرية والمساواة والعدالة - وهي مبادئ حديثة - بينما يُشكك البعض الآخر في سلطة مصادر قانونية معينة، كالأفراد والمدارس والتقاليد.

ويبدو لي أن العرض المتزايد لوجهات النظر هذه، والنقاش المفتوح الحر حولها سيقود إلى وفاق جديد بين المسلمين أنفسهم، وبينهم وبين الآخرين حول مكانة الشريعة في نيجيريا؛ فواقع العالم الذي نعيش فيه، ومطالب النساء لمزيد من الحرية، ومتطلبات الحكم الرشيد، والوعي المتزايد بمقدرة أدعاء الدين على خلق المشكلات ستدفع الحوار نحو مجالات أكثر علمانية، وتخفف من حدة التوتر الديني. وفي نهاية الأمر، فإن تعميق فهم المسلمين، ليس للقانون فحسب، بل لمعاني المواطنة وأهمية الحريات الشخصية أيضًا، أمر حيوي لمستقبل هذا الحوار. وعندها، فقط، سيصبح من الصعوبة استغلال الدين لتحقيق الأهداف السياسية.

هوامش

أشكر مركز الدراسات الأفريقية في لايدن، ومركز دراسات أفريقيا السوداء في بوردو لدعوتهم لي للمشاركة في المؤتمر في باريس في ١٢-١٣ مايو (أيار) ٢٠٠٥. والآراء التي يتضمنها هذا الفصل هي آرائي الشخصية، ولا تعكس بالضرورة رأي فيريست بانك أوف نيجيريا أو مجلس إدارته.

١. حاكم ولاية كانو المدني (١٩٧٩-٨٣) والوزير الفيدرالي لاحقاً. وفي عام ١٩٩٩ وعام ٢٠٠٣، أصر ريمي على أن التقسيم رجعي وظل في المنافسة حتى اقتراب موعد الانتخابات الأولية، ولكنه لم يحصل على مساندة الحزب. والمثال الثاني هو الحاج عمرو شنكافي، النائب السابق للمفتش العام للشرطة والمدير العام لجهاز الأمن النيجيري، الذي يأتي من الشمال الغربي. وفي عام ١٩٩٩، ظل مرشحاً للرئاسة حتى اللحظات الأخيرة، حين وافق على أن يكون المرشح لمنصب نائب الرئيس مع الزعيم أولو فالي عن القائمة الموحدة لحزب الشعب لعموم نيجيريا، والائتلاف من أجل الديمقراطية. وقد خسر الانتخابات، وفاز بها أوباسانجو وأبوكرا تيكي.

٢. هذه، مثلاً، وجهة نظر كارولين فوريس في نقدها الحاد في كتابها عن طارق رمضان "الأخ طارق" (فوريس ٢٠٠٤). وأعتقد أن معظم الأحكام، التي وردت في الكتاب، تعكس قفزات في المنطق تغتفر إلى البراهين، غير أن ذلك ليس بيت القصيد هنا.

٣. يبدو أن ذلك هو وجهة نظر فاطمة مرنيسي وعبد الله للنعيم ونصر أبو زيد، مثلاً. وفي رأيي أن هذا مبسط بعض الشيء، وإن كان لا تنقصه الصحة.

٤. للمزيد عن تاريخ الجهاد، انظر لاست ١٩٧٧.

٥. للمزيد حول الحوار بين زعماء جهاد سوكونو والكانمي، انظر أ. كان ١٩٨٧، ٧٨-١٠٦؛ برنر ١٩٩٢.

٦. لدفاع الوزير عن نفسه وتبريره لتوقيع اتفاقية السلام مع البريطانيين، انظر رسالته المعنونة "رسالة إلى أهل العلم والتدبير"، التي نشرت بكاملها في جالادانسي ١٩٨٢، ٢٦٤-٦٧.

٧. انتقل هذا التوتر إلى السياسيين؛ مما قاد إلى تكوين مؤتمر الحزام الأوسط، المتحد بقيادة جوزيف تاركو، وحركة شباب برنو بقيادة إبراهيم إمام.

٨. يشمل هؤلاء كوكاه ١٩٩٣ وعثمان ١٩٨٧.

٩. لمثال ممتاز لذلك، انظر محمد وأدامو وأبا ١٩٩٩.

١٠. لإستعراض نقدي مفصل للسياسة الاقتصادية النيجيرية في هذه الفترة وأثرها، انظر سنوسي ٢٠٠٥ أ.

١١. لتحليل الوهابية وكيف تولّد عدم التسامح، وكذلك للجذور العلمانية للتطرف، انظر سنوسي ٢٠٠٤.
١٢. لدراسة عن القاعدة الاجتماعية للمفكرين الوهابيين في كاتو، انظر عثمان كان ٢٠٠٥، الفصل الرابع، خاصة ص ١٠٤-١٠.
١٣. استعرضتُ في مكان آخر هذا الحوار بين الثقافات، وقدمتُ مقترحات محددة لتحسين فهمنا له، انظر سنوسي ٢٠٠٥ ب.
١٤. غطت عدد من الكتب هذا البعد، والأبعاد الأخرى للمشروع. انظر، مثلا، سنوسي ٢٠٠٢ أ وإبراهيم ٢٠٠٤.

الفصل العاشر

الإسلام السياسي في السودان:

الإسلاميون وتحديات سلطة الدولة

(١٩٨٩ - ٢٠٠٤)

إيناس أحمد

قبل فوز حماس بالانتخابات الأخيرة في فلسطين، كان السودان هو المثال الوحيد للحكم الإسلامي في أفريقيا والعالم العربي الإسلامي السني. وفي إطار إشكالية التيارات الإسلامية والسلطة السياسية، اختط هذا البلد خطاً مميزاً نسبياً يستحق الانتباه والتحليل. وفي عام ١٩٨٩، حين أحسّت الجبهة القومية الإسلامية، الحزب الإسلامي السوداني، بأن مشروعها لتطبيق قوانين الشريعة قد يلاقي الفشل، نظمت انقلاباً عسكرياً، وأطاحت بالنظام الحزبي التعددي، الذي كان في السلطة منذ ١٩٨٥.^(١) وقد كشف ذلك عن جوانب عديدة من الأساليب المفضلة لهذه الجماعة في ذلك الوقت - إن لم يكشف عن ثقافتها السياسية - خاصة رفضها لأي نظام سياسي آخر سوى نظامها. وفي عام ١٩٩٥، اعتمد النظام الإسلامي دستوراً جديداً، وأعلن عن إعادة النظام الحزبي التعددي، الذي كان قد عارضه بعنف في السابق. وفي يناير/كانون الثاني ٢٠٠٥، وقعت الحكومة في نيفاشا، كينيا، اتفاقية سلام مع عدوها اللدود الحركة الجنوبية المتمردة، الحركة الشعبية لتحرير السودان، التي ناضلت على وجه الخصوص

ضد هيمنة الإسلاميين.^(٢) وقد عنت هذه الاتفاقية التخلي عن مشروع إقامة نظام إسلاموي في السودان كله. ماذا تعني هذه الأحداث إذا؟ وهل يمكن الحديث عن انفراج سياسي حقيقي أو تحول في عقلية الإسلامويين السودانيين؟ هذه هي الأسئلة التي سأحاول الإجابة عنها في هذه الدراسة.

إن دراسة الإسلام السياسي، وخاصة تطور العلاقة بين الدين والسياسة، أمر أصبح له أهمية قصوى للسودان نسبة لحدثين وقعا مؤخراً، وأحداث أخرى ذات صلة، وقعت في هذا البلد: إعادة ترتيب القيادة الإسلامية الحاكمة، وتوقيع إتفاقية السلام.^(٣) وتقتضي الاتفاقية التي تم توقيعها تحت ضغوط دولية؛ خاصة من جانب الولايات المتحدة، بقسمة السلطة والثروة، بشكل مؤسسي، بين مجموعتين تقفان على طرفي نقيض في الساحة السياسية السودانية؛ مما أعطى معنىً جديداً للعلاقة بين الدين والدولة، وسيكون لهذه التطورات تأثير عميق على موازين القوى في البلاد.

فمن ناحية، أجبرت هذه الأحداث المهمة - كما نرى في بعض فقرات إتفاقية السلام - القيادات الإسلامية السودانية إلى "زرع" الأيديولوجية من خطابها، وإلى إعادة النظر في موقفها بشأن علاقة الدولة بالإسلام (لَبَّ ما يقوم عليه حزبهم وخطابهم السياسي). ومن ناحية أخرى، كانت هذه الأحداث بمثابة الإعلان عن بداية فترة ما بعد الإسلامية في السودان، المتمثلة - إلى حد كبير - في التحول الذي طرأ على طبيعة الإسلام السياسي نفسه؛ فقد شاركت مجموعات إسلامية من الأصوليين والأصوليين الجدد في العمل السياسي، لم تكن غير مسيسة فحسب حتى ذلك الحين، بل كانت منوئة للإسلاميين. ولكن برزت في الوقت نفسه أيضاً مجموعة من الإسلاميين، الداعين إلى انتهاج النقد الذاتي، والمطالبين بالإصلاح، وبالعودة إلى التمسك بالرسالة، وبالخطاب الأصلي للفرع السوداني لجماعة الإخوان المسلمين. كذلك نشأت حركة متطرفة، تقودها شخصية إسلاموية بارزة، تطالب بفصل شمال السودان لحماية "هوية البلاد العربية والإسلامية".

وتتميز فترة ما بعد الإسلامية في السودان أيضًا بحدة المشاعر العرقية، وباشتداد عوامل الفرقة، التي تهدد الوحدة الوطنية أكثر من أي وقت مضى. ويعاني النظام حاليًا، والدولة بكاملها في حقيقة الأمر، من الضعف بسبب الحركات الإقليمية المسلحة داخليًا، ومن التهديد بسبب ضغوط الأسرة الدولية خارجيًا. وربما تُشير كل هذه التطورات إلى بداية اضمحلال الهيمنة الشمالية^(٤) على البلاد، وسأحاول في هذا الفصل تلمس الأسباب الكامنة، وراء هذه التغييرات من خلال تحليل التفاعلات الداخلية لهذا النظام، الذي ظل في السلطة، منذ عام ١٩٨٩.

تداخل الحفل السياسي والحفل الديني

والمسألة الدستورية

من الخصائص الملفتة للنظر في الساحة السياسية السودانية الأثر القوي للدين؛ إذ إن معظم السودانيين مسلمون، ويُشكل الإسلام الأساس الرئيس للشرعية للأحزاب السياسية الكبرى، والوسيلة الرئيسة للوصول إلى السلطة، كما يُشكل أيضًا سلاحها في التنافس مع بعضها البعض.

وُسبب هذه العلاقة بين الدين والسياسة مشكلة عويصة؛ نسبة لوجود أقلية معتبرة من غير المسلمين، ليست جزءًا من الثقافة العربية الإسلامية، التي تنتمي إليها غالبية السودانيين الشماليين، وتنتمي إليها الدولة ونخبها الحاكمة. ويزيد من تعقيد الوضع أن الإسلام يرتبط في مخيلة هذه الأقلية المقدرة، منذ الاستعمار العثماني، بالاسترقاق والهيمنة. وزاد إقحام الدين في المجال السياسي، وربط هوية الدولة بالإسلام من تعقيد العلاقة بين الأقلية والأغلبية، وتعميق الصراع السياسي الناتج عن ذلك، وإضافة بعد ديني لهذا الصراع.

ونتيجة لذلك، تميّزت الساحة السياسية بمواجهة بين دعاة النظام المدني العلماني، وعلى رأسهم الحزب الشيوعي السوداني والمجموعات الأفريقية، من جهة، ودعاة النظام الإسلامي، الذين يشملون إجماع الأحزاب السياسية-الدينية كالأمة والاتحادي الديموقراطي والجبهة الإسلامية القومية، من ناحية أخرى.

غير أنه من المهم التزام جانب الحذر، عند النظر إلى هذا الانقسام بين النظامين الديني والعلماني؛ ذلك أن الساحة الدينية ساحة متنوعة ومتنافرة (تشمل الصوفيين والإسلاميين والأصوليين الجدد)؛ مما يقود بالضرورة إلى انقسام في صفوف الداعين للنظام الإسلامي أنفسهم. وقد أفلحت الطرق الصوفية في السيطرة على الساحة السياسية منذ الاستقلال؛ إذ إن الحزبين السياسيين الرئيسيين، الأمة والاتحادي الديمقراطي، نشأ في كنف طائفتي الأنصار (المهدوية) والختمية (المرغنية). ويُفسر هذا الأثر القوي للدين السهلة، التي استطاعت بها الحركة الإسلامية المشاركة في الساحة السياسية؛ مما يميزها عن الحركات المماثلة في العالم الإسلامي وأفريقيا جنوب الصحراء. وفي الواقع، فإن الصفوة الإسلامية هي جزء من النخبة، التي هيمنت على البلاد اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً منذ الاستقلال. وباستثناء الفترة القصيرة لحكم الضباط الأحرار، الذين حكموا باسم الاشتراكية العربية من ١٩٦٩ إلى ١٩٧٢، لم تتمكن المجموعات العلمانية قط من الوصول للسلطة.

تتضح إشكالية العلاقة بين الدولة والدين في ثلاثة أمور، هي: الأزمة الدستورية التي ظلت تؤرق البلاد منذ الاستقلال؛ ومشكلة تسييس القانون؛ والنزاع بين الشمال والجنوب، وهي أمور مترابطة. وتاريخ الجدل الدستوري في السودان منذ الاستقلال هو تاريخ محاولة الاتفاق على صيغة مؤسسية رسمية، للعلاقة بين الدولة والدين (الإسلامي)، وسجل المواجهة بين القوى المحافظة والقوى العلمانية. وفي عام ١٩٦٨، بلغ الأمر بغلاة المحافظين حد الإصرار على أن يشير الدستور صراحة إلى أن "الإسلام هو الدين الرسمي للدولة"، وأن الرئيس يجب أن يكون مسلماً.

بلغت مسألة الدستور الإسلامي وأسلمة النظام القانوني ذروتها في بداية الثمانينيات من القرن الماضي، حين قرر الرئيس نميري، الذي حكم منذ عام ١٩٦٩، اتباع "النهج الإسلامي"^(٥)، ولم يقبل بهذه المبادرة سوى الإسلاميين، الذين اندمجوا سراعاً في مؤسسات النظام السياسية. غير أنهم، في حقيقة الأمر، لم يكونوا سبب اعتماد حكم الشريعة في عام ١٩٨٣؛ فقد كانوا على خلاف مع

النميري، وكانوا معزولين مطاردين^(٦)؛ لأن هذه الفترة كانت المرحلة الصوفية لتدين الرئيس نميري، الذي أحاط نفسه بعدد من الشخصيات الصوفية والمستشارين القانونيين، الذين كانوا المهندسين الحقيقيين في سبتمبر/أيلول ١٩٨٣ لإعلان وتطبيق حكم الشريعة،^(٧) وأصبح هذا النمط من "الشريعة" هو القانون السائد في البلاد؛ ورغم أن سياسة الأسلمة هذه لم تكن السبب المباشر لمعاودة الجنوبيين للكفاح المسلح، إلا أنها كانت في قلب الصراع، وفي لب المفاوضات بين الحكومة والمتمردين؛ خاصة بعد إقصاء النميري عن الحكم في عام ١٩٨٥.

وطوال فترة النظام الحزبي التعددي (١٩٨٦-١٩٨٩م)، ظلت قوانين سبتمبر/أيلول ١٩٨٣ مصدر خلاف بين القوى السياسية المؤيدة والمعارضة لهذه القوانين، وظلت السبب الرئيس وراء عدم الاستقرار السياسي، حتى حين علقها الحكومة الانتقالية (١٩٨٥-١٩٨٦م).

ومن المهم أن نلاحظ هنا موقف الإسلامويين، الذين كانوا القوة الصاعدة داخل الجبهة القومية الإسلامية، المعارضة الأساسية في النظام البرلماني آنذاك. وقد أوردوا وجهة نظرهم في وثيقة سُميت "ميثاق السودان" (الجبهة الإسلامية القومية ١٩٨٧)، فصّلوا فيها رأيهم حول العلاقة بين "الملة" والوطن والمواطنة. ورغم أن هذا الميثاق لم يكن قاطعاً وواضحاً - مثل مشروعهم للدستور في عام ١٩٦٨، إذ آمنوا في الميثاق على مبدأ المساواة بين كل السودانيين - إلا أنه اشتمل على تدابير، تُعطي أولوية واضحة للإسلام والمسلمين:

المسلمون هم الأغلبية في السودان، وتدينهم يقوم على التوحّدية [التوحيد]. والعلمانية، أي السياسة دون الدين، أمر مرفوض..... والمسلمون، بحكم أغليبتهم، ولدواعي العدالة، لهم الحق في الانحياز إلى دينهم وإعماله، وتطبيقه على مستوى الفرد والأسرة والدولة.

وهكذا استخدم المفهوم الاجتماعي للأغلبية لمنح الإسلام الأولوية على مستوى الدولة، أما بالنسبة لغير المسلمين، "فلهم حرية الاعتقاد الديني على المستوى الشخصي والأسري والاجتماعي". والإسلام هو المصدر الرئيس

للتشريع، "ما دام يمثل رغبة الأغلبية الديمقراطية، ويحمل في جوفه أيضاً قيم الأديان التوحيدية الأخرى". ويقترح الميثاق نظاماً لامركزياً للتشريع، يعطي الأقاليم التي بها أغلبية من غير المسلمين، الحق في اختيار نظامها القانوني. وفي عام ١٩٨٨، انتلقت الجبهة الإسلامية القومية مع حزب الأمة، وأصبح زعيمها النائب العام ووزير العدل، المكلف بصياغة القوانين البديلة لقوانين سبتمبر/أيلول ١٩٨٣. وقد اقترح "ميثاق السودان" أساساً للدستور، ولكن بإضافة جريمة الردة. وقد أثار قبول هذه القوانين في مجلس الوزراء، وفي البرلمان في مرحلة القراءة الثانية رد فعل قوي من القوى العلمانية الأقلية في البرلمان. وقد عمق هذه الأزمة السخط المتفشي؛ خاصة في القوات المسلحة، التي أجبرت الصادق المهدي، رئيس الوزراء (حزب الأمة) آنذاك، على فض الائتلاف مع الإسلامويين، وتكوين حكومة أكثر قومية. وكان رد فعل الجبهة الإسلامية القومية، وقد هُمشت، القيام بانقلاب عسكري، أتى بالإسلامويين إلى السلطة.

تطور التنظيم السياسي

كانت المرحلتان الأوليتان في حياة النظام الجديد مرحلتين شرعية ثورية (١٩٨٩-١٩٩٦) وشرعية دستورية (١٩٩٦-١٩٩٨). وتميزت هذه السنوات بخطاب أيديولوجي، عنيف ربط الدولة والوطن بالإسلام. غير أن مرحلة ثالثة بدأت في عام ١٩٩٨، وهي مرحلة ما بعد الإسلامية، التي انخفضت فيها حدة الخطاب والمواقف لدى زعماء الجبهة الإسلامية، وتمت إعادة ترتيب مراكز القوى في القيادة. وفي عام ٢٠٠٠، بدأت من جديد المفاوضات المكثفة مع الحركة الشعبية لتحرير السودان، التي أدت إلى اتفاقية السلام في عام ٢٠٠٥، وقد تزامنت هذه التطورات مع التحولات الأيديولوجية والسياسية للنظام.

ومن المهم أن نذكر، هنا، أن النظام كان ثمرة انقلاب عسكري، قامت به أساساً مجموعة سياسية باسم مشروع ديني. ورغم أن الهدف الأساسي المعلن هو إقامة دولة دينية، إلا أنه كان من الواضح، منذ البداية، الفصل بين السلطة السياسية والسلطة الدينية. وعليه، فإن الوضع أبعد ما يكون عن "ولاية الفقيه"

الخمينية في إيران؛ حيث تُمثّل السلطة الدينية في شخص "المرشد" السلطة السياسية أيضًا.^(٨) وكان حسن الترابي، عرّاب النظام، يسمو فوق كل السياسيين، وتمتدّ جاذبيته ليس إلى معرفته الدينية فحسب، بل على الأخص، إلى حنكته السياسية؛ لذلك كان دائماً يُنتخب زعيماً للحزب. وكما سنرى فيما يلي، تشترك إيران والسودان، على اختلافهما، في خاصية أساسية، هي أن السياسة فيهما تتغلّب دائماً على الدين.

مرحلة الشرعية الثورية (١٩٨٩-١٩٩٦م)

عقب نجاح الانقلاب، كوّن مجلس لقيادة الثورة، وسُمّي النظام الجديد "ثورة الإنقاذ"، وكان على رأسه العميد عمر البشير. وقد ألغى الدستور الانتقالي لعام ١٩٨٥، وحُظرت جميع الأحزاب، بما في ذلك الجبهة الإسلامية القومية، وحتى حلّه في عام ١٩٩٣، حيث كان مجلس قيادة الثورة هو السلطة السياسية العليا، غير أن البلاد كانت تُحكم، في واقع الأمر بواسطة مجموعة مبهمّة، "التنظيم"، وهو النواة السرية المكوّنة من غلاة الناشطين (مدنيين وعسكريين) في الحركة الإسلامية.

وقد انشغل النظام الجديد كثيراً "بإيجاد معادلة بديلة للنظام الحزبي التعددي"؛ بغية "صياغة مجتمع سوداني جديد"،^(٩) واعتمد أنموذج المؤتمرات الشعبية. ووفق مُنظري النظام، سيكفل النظام الهرمي - القائم على قاعسة المؤتمرات المحلية وانتهاءً بالجمعية الوطنية في القمة - "مشاركة شعبية أكبر". وقد أقيم هذا النظام الجديد في الوقت نفسه على شرعية قدسية (الحاكمية لله)، وشرعية زمانية (سيادة الشعب) (الأمانة العامة لحزب المؤتمر الوطني ١٩٩١).^(١٠) وفي عام ١٩٩١، اعتمد النظام الفيدرالية كوليّد شرعي لأيديولوجية "الديموقراطية الشعبية".

وفي المجال القانوني، وهو مجال استراتيجي للإسلاميين، أعيد تطبيق الشريعة رسمياً، واعتمد قانون جديد للعقوبات في عام ١٩٩١. ورغم ذلك - ولأن النظام الفيدرالي خول سلطة التشريع لكل ولاية، استثنيت الولايات

الجنوبية، حيث غالبية السكان من غير المسلمين، من القوانين الإسلامية وفق مبدأ "إقليمية القوانين". وقد تم التأكيد سياسياً الصلة بين الدين والدولة، من خلال مرسوم جمهوري: "الإسلام والشرعية، هما السلطة الأساسية للدولة السودانية، وأساس قوانينها وتنظيمها وسياستها". وقد كان هدف المشروع الحضاري للنظام هو "أسلمة المجتمع والدولة". وفي سبيل تحقيق ذلك، كُونت مجموعة كبيرة من المؤسسات الرسمية، مثل: اللجنة العليا لضمان الالتزام الشرعي للنظام المصرفي، كما استحدث منصب مستشار الرئيس لشؤون التأصيل، ومهمته تشجيع "العودة إلى الأصول"، وأنشئ صندوق خاص لدعم الشريعة.

غير أن الحكومة الإسلامية أدركت عجز أيديولوجيتها عن الوصول إلى قطاعات المجتمع كافة، وأدركت عمق نفوذ الطرق الصوفية. وبغية السيطرة على كل الأنشطة الإسلامية، التي لا تخضع لنفوذ الإسلاميين، ولضمان الحصول على مساندة الطرق الصوفية للأجندة الإسلامية، أنشأت "مجلس الذكر والذاكرين" الذي ضم ممثلين، ليس للطرق الصوفية فحسب، بل للخلاوي (المدارس القرآنية) وللعلماء والجمعيات الخيرية أيضاً. وقد وُضع المجلس تحت إشراف وزارة جديدة، هي وزارة التخطيط الاجتماعي، وعين رئيس الجمهورية أمينه العام وأعضاءه التسعة والتسعين، وهكذا أحكمت الحكومة سيطرتها على الساحة الدينية.

وبالإضافة إلى اتخاذ كل هذه التدابير المؤسسية والسياسية والقانونية، صممت الحكومة على المحافظة على تحكمها في المجتمع ككل، وإحكام الرقابة على حركته.^(١١) وأصبح كل شيء يتخذ باسم الإسلام، وباسم مشروع حضاري جاء، وفق أحد راسميها، "كرد فعل لتدهور وانحطاط المجتمع العربي الإسلامي العظيم".^(١٢) كذلك طُبّق مبدأ "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، وهو ذريعة وأداة للسيطرة، تستخدمها كل الحركات الإسلامية؛ لتبرير مصادرة الحريات العامة وسياسات الكبت والقمع. وفي النسق نفسه، جاء قانون النظام العام، الذي أنشأ نوعاً من اللجان الشعبية، التي نجدها في كل الأنظمة الشمولية. وقد كانت النساء أكثر من تضرر من مثل هذه السيطرة؛ إذ فرض عليهن ارتداء الحجاب، غير أن ذلك كان هو القيد الوحيد، الذي فرضه الإسلاميون على النساء.

أصبحت مظاهر "إعادة الأسلمة" في كل مكان: اللافتات التي تحمل الآيات القرآنية، وتلك التي تحمل صوراً لنساء محجبات؛ والمساجد الجديدة في كل مكان، بما في ذلك مقار الوزارات؛ وإطلاق أسماء أبطال التاريخ الإسلامي على الشوارع، وعلى حملات الإسلامويين العسكرية في الجنوب، وعلى قوافل الإغاثة المتجهة إلى هناك. كذلك حل الدينار محل الجنيه، وأطلق اسم (ولاية) على الوحدات الإدارية بدلا عن (إقليم)، وفُرض نظام الخدمة العسكرية الإجبارية باسم الجهاد، وعُظمت فكرة الاستشهاد إلى درجة الشطط، وكوّنت قوات الدفاع لتساند القوات النظامية. وكان جهاز التلفاز الوسيلة الرئيسة للترويج لهذه الأفكار، يبيت كل مساء صور وقصص المقاتلين الشبان، المتجهين إلى الجَنَّة (أي الذين فقدوا حياتهم في الحرب الأهلية)؛ بينما أنشئت وزارة التخطيط الاجتماعي في عام ١٩٩٢، وملئت بغلاة الإسلامويين للغرض نفسه، وهو إحكام السيطرة على المجتمع.

وخلال هذه المرحلة المبكرة، كانت التدابير القمعية - التي هي سمة الدولة البوليسية - في ذروتها، وأصبحت الأولوية للأمن، وفق منظور الإسلامويين لدور الدولة: "الدولة الحديثة هي، في خاتمة المطاف، هي جهاز للأمن، أو إذا تحرينا الدقة، هي مؤسسة لاحتمار كل المعلومات والتحكم فيها" (الأفندي ١٩٩٥، ٤٢). وهكذا، سيطر غلاة الناشطين الإسلامويين - غير المعروفين للعامة - على أجهزة الأمن والقوات المسلحة؛ وأجري تطهير واسع النطاق، لم يشمل الجيش فحسب (وهو المؤسسة الأولى التي طالها هذا الإجراء)، وإنما شمل أيضًا أجهزة الخدمة المدنية والجامعات، باسم "الصالح العام"، وعُزل أي شخص يُعتقد، حقاً أو باطلاً، أنه يُشكل خطورة على النظام، واستُبدل بأحد الموالين. غير أن سياسة القبضة الحديدية هذه تم استبدالها، تدريجياً، بسياسة "ثورية" أكثر مرونة نتيجة لعدد من العوامل الداخلية، ونتيجة لأثر العولمة.

مرحلة الشرعية الدستورية (١٩٩٦-١٩٩٨م)

أسس المؤتمر الوطني، الحزب الوحيد في البلاد، في عام ١٩٩٥، وأعلن قادة النظام "أنه من الآن فصاعداً، يضمن المؤتمر الوطني - وليس التعددية

الحزبية - التعددية الفكرية في البلاد" (المجلس الوطني السوداني ١٩٩٥، ٢٩)، وانتخب الترابي أميناً عاماً للحزب الجديد.

أوضح أحد اساتذة الجامعة من الإسلامويين "أن الفكرة كانت إذابة الحركة الإسلامية في حزب كبير، يحكم. ويفوز بكل الانتخابات بفضل قاعدة شعبية عريضة" (العابدين ١٩٩٩). وكان المؤتمر الوطني تجمعاً متناقراً ضم غير المسلمين أيضاً. وفي الواقع، كان الهدف هو خلق نظام، يمكن الجميع من "المشاركة، بشرط قبولهم لـ "ثوابت" النظام، وهي: الوحدة الوطنية والشرعية. والموافقة على هذه الثوابت تعني - بالضرورة - قبول وجود الإسلامويين في قلب النظام وعلى رأسه. وكانت مشاركة غير المسلمين في المؤتمر مشاركة صورية محدودة، بينما قصد من حل الجبهة الإسلامية القومية تهميش قياداتها التاريخية؛ لمصلحة الترابي، وقلة من حواريه من الجيل الثاني للإسلامويين.

وفي عام ١٩٩٦، تم إجراء انتخابات عامة لاختيار مجلس وطني (برلمان) جديد ليحل محل البرلمان المؤقت المعين منذ عام ١٩٩٢، وظل الترابي رئيساً للمجلس؛ مما يضمن الصلة العضوية بين "التنظيم" والبرلمان، وتركيز السلطة السياسية والتشريعية في يد عرّاب النظام.

وفي العام نفسه، "أُنتخب" البشير رئيساً لجمهورية السودان في انتخابات عامة، وزعم الإسلامويون أن هذه الخطوة هي نهاية مرحلة "الشرعية الثورية"، وبداية مرحلة "الشرعية الدستورية"، وأصبحت كل القرارات السياسية في المجالات كافة تصدر في مراسيم جمهورية باسم الرئيس، رغم أن السلطة الحقيقية كانت في يد الترابي وقلة من حواريه. وحتى عام ١٩٩٩، كان الترابي هو الحاكم الفعلي للبلاد.^(١٣)

كانت السلطات التي مُنحت لمُنظّر النظام سلطات واسعة؛ إذ انتخبه المؤتمر العام للحزب أميناً عاماً ورئيساً للمجلس القيادي، وأصبح مسؤولاً عن تعيين أعضاء الأمانة العامة (الهيئة التنفيذية للحزب ومעقل السلطة)، ونائبه (على أن يكون الأول إسلاموياً والثاني جنوبياً). وقد تدعت هذه السلطة بفضل الشرط القاضي، بأن يُختار أعضاء الأمانة العامة من بين أعضاء المجلس القيادي،

ومكنت هذه الصلة العضوية من إحكام السيطرة الشخصية للترابي على كل مؤسسات الحزب الرئيسة. وهكذا أصبح الترابي سيّداً، لا مُنازع له، على كل مؤسسات القيادة: الحزب والبرلمان والجهاز التنفيذي. وبينما كان الوزراء يُعينون باسم رئيس الجمهورية، كان الترابي ومجموعته الصغيرة هم الذين يُعينون الوزراء ويعزلونهم في واقع الأمر، غير أنه سرعان ما تعرضت سلطة الترابي الشخصية للتنازع والتحدي.

ما موقف الجيش في هيكل السلطة هذا؟ تتطلب الإجابة عن هذا السؤال فحص العلاقة بين الجيش كمؤسسة، والحركة الإسلامية من جهة، وفحص طبيعة انقلاب ١٩٨٩ من جهة أخرى، وما إذا كان تحركاً قام به الجيش بمساندة الإسلاميين، أم أنه كان عملاً قام به الإسلاميون بمساعدة جناحهم العسكري. وفي حقيقة الأمر، جاء الانقلاب نتيجة لقرار اتخذ "التنظيم"، الجهاز السري، المكوّن من أعضاء الحركة من المدنيين والعسكريين المتشددين. غير أنه لم يكن هنالك إلا قلة من الضباط الملتزمين داخل الجيش، يكونون أقلية داخل التنظيم أيضاً. وفي واقع الأمر، لم يكن اختراق المؤسسة العسكرية بالأمر اليسير على الحركة الإسلامية؛ وقد بدأ هذا الاختراق في السبعينيات والثمانينيات بتجنيد وتدريب بعض الضباط أثناء دورات، نظمها المركز الإسلامي الأفريقي (جامعة أفريقيا العالمية حالياً). كذلك افادت الحركة من جو السخط العام، داخل الجيش، إبان سنوات حكم النظام الحزبي (١٩٨٦-٨٩)، ومن خلال تنظيم حملات لتعبئة الدعم الشعبي للقوات المسلحة؛ مما يُشير بجلاء إلى أن الإسلاميين رأوا في الجيش أداة توصلهم إلى السلطة.^(١٤)

وعلى الرغم من قلة عدد الضباط الإسلاميين في الجيش عند حدوث الانقلاب، إلا أنهم كانوا يحتلون مراكز مهمة في هرم السلطة العسكرية، وكانت مقدرتهم التنظيمية وسرية تحركاتهم؛ خاصة التنسيق مع المدنيين المساندين لهم، من الجودة بحيث مكنت الانقلاب من النجاح. كذلك، كان دعم بعض الضباط المحافظين غير المسيسين عاملاً مهماً في ذلك؛ وفي الواقع، لم يكن كل أعضاء مجلس قيادة الثورة الإثني عشر من الإسلاميين، كما أختير ممثلون من

العناصر غير العربية؛ لإخفاء الهوية السياسية الحقيقية للثوريين، وإعطاء صورة قومية للمجموعة. وهدفت حملات التطهير الواسعة، داخل الجيش، إلى ضمان خضوعه التام للتنظيم.

أصبح البشير رئيساً للجمهورية ولمجلس الوزراء، بعد حل مجلس قيادة الثورة في عام ١٩٩٣، غير أنه من المهم الإشارة إلى أنه لم يكن عضواً في "التنظيم". ورغم أن الجيش مُنل في كل مجالس الوزراء المتعاقبة، إلا أن الوزارات الاستراتيجية (الدفاع والداخلية) كانت دائماً تحت وزير من الضباط الإسلاميين. كذلك أوكل حكم الأقاليم الكبيرة الصعبة مثل دارفور وكردفان إلى ضباط الجيش، في غالب الأحيان، ولعب جهاز الأمن الدور المركزي في تسيير النظام.

ويبدو أن السلطة قسّمت بالقساطر بين العسكريين الذين عينوا في مناصب حساسة في الجهاز التنفيذي (خاصة أجهزة الأمن)، والسياسيين الذين هيمنوا على الحزب والجهاز التشريعي. غير أن الجيش - كمؤسسة - لم يسيطر على أي جزء من السلطة، بل حكم باسم "التنظيم"؛ إذ انضم بعض هؤلاء الضباط إلى الحركة الإسلامية منذ فترة الدراسة الثانوية؛ لذلك أصبحوا حماة النظام الإسلامي. ولا يجب أن ننسى أن شعار الجيش هو "الله أكبر، ولا إله إلا الله"، وأن مهمة الجيش أصبحت "الجهاد". ونسبة لذلك، فإن مشاركة العسكريين تفهم بطريقة أفضل، من خلال انتمائهم السياسي للحركة الإسلامية، وليس من خلال انتمائهم للمؤسسة العسكرية، ولم يحدث تضارب داخل هياكل السلطة بين الهوية العسكرية والهوية السياسية، لدى هؤلاء الضباط، وحكم البلاد نواة مكونة من العسكريين والسياسيين أعضاء "التنظيم الأعلى"، بعضهم غير معروف إطلاقاً للجمهور، ولكنهم يسيطرون بحق على مقاليد السلطة.

دستور عام ١٩٩٨

وفاءً لخطابه المعلن بشأن الديمقراطية، بدأ النظام في عام ١٩٩٧ التفكير في وضع دستور دائم للبلاد، وشرع الزعماء والمفكرون الإسلاميون يبحثون

تدريجياً عن ذريعة للعودة إلى التعددية السياسية، وإلى نظام حزبي تعددي، ضاربين بعرض الحائط معارضتهم الصلبة السابقة للنظام التعددي.^(١٥) ومنذ ذلك الحين، أصبح شعارهم "الوفاق" مع كل القوي السياسية المعارضة، وساد في الوقت نفسه قدر من التفاهم (على المستوى الاجتماعي والسياسي)، وتخفيف نسبي للسياسات التعسفية. وفي هذا الإطار تم، مثلاً، التوقيع على اتفاقية الخرطوم للسلام، مع الفصائل المنشقة عن الحركة الشعبية لتحرير السودان.

وفي أعقاب هذا التطور الدستوري والانفراج الناتج عنه، صاحب صياغة الدستور جدل صاخب ومساجلات، أبانت بوضوح الطبيعة السلطوية للنظام وميله إلى شخصنة السلطة، كما كشفت الخلافات السياسية-الفكرية القديمة بين الإسلامويين والإخوان المسلمين،^(١٦) والتي لم تطف على السطح، منذ انشقاق الإسلامويين عن الإخوان المسلمين في الستينيات. وقد كان هذا الجدل حول مسودة الدستور بداية لانشقاق الحركة الإسلامية في السودان، وانطلاق مرحلة جديدة في مسيرتها السياسية.

الجدل حول الدستور

أولكت مهمة صياغة الدستور رسمياً للجنة قومية، مكونة من خبراء في الفقه الدستوري، غير أن المسودة النهائية (التي "تم التصديق" عليها في استفتاء في عام ١٩٩٨) اشتملت على تعديلات أساسية، حملت بصمات الترابي. وقد أثار ذلك رد فعل عنيف، من جانب أعضاء اللجنة القومية، ومن جانب عدد من المفكرين - فوق كل ذلك - من الدوائر الدينية المحافظة التي جاهد النظام دوماً لاجتذابها إلى صفه. وعموماً، دعمت المجموعات الصوفية التوجه الإسلامي للنظام، ولم ينتقد أي منها النظام، إذا استثنينا الأنصار والإخوان المسلمين والأصوليين الجدد في جماعة أنصار السنة. وقد اعتبرت مجموعات مختلفة في المعارضة السياسية الفقرات المتعلقة بالنظام التعددي غير واضحة. وعلى وجه الخصوص كان مصطلح "التوالي"، الذي استخدم؛ ليعني الحق في تكوين منظمات سياسية، مصدرًا لكثير من عدم الوضوح؛ لأنه يسمح بتفسير متباينة.

وقد صدرت أكثر الانتقادات حدة من الإخوان المسلمين، التي رأت أن الدستور ليس إسلامياً بما فيه الكفاية. وتمثل هذه المجموعة، والتي ينتمي أعضاؤها إلى الجيل الذي شهد الاستقلال، جماعة ضغط محدودة الأثر على الرأي العام، وأن عديداً من أعضائها المثقفين مشهود لهم بأنهم لا يترددون في انتقاد النظام علناً. أما الجماعة ككل (والتي يظل تأثيرها السياسي محدوداً)، فقد ظل موقفها متأرجحاً بين القبول والرفض، ولم تفصح عن معارضتها علناً إلا مؤخراً. ويعتبر أعضاء الجماعة المشروع الإسلامي للنظام "إسلاماً مُجَافِلاً" لأنه، في رأيهم، قدم أكثر مما يجب من التنازلات، كما أوضح زعيم الجماعة:

إن أعضاء الجبهة الإسلامية القومية.....منذ وصولهم إلى السلطة، أثبتت تجربتهم أنها ضارة بمسيرة تطبيق الشريعة الإسلامية في السودانواليوم، يضم المؤتمر الوطني المسلمين وغير المسلمين، وأشك في أن هذا الحزب سيطبق الإسلام في السودان. إن ذلك ليس في مصلحة الدين.^(١٧)

وقد اعتبر الدستور الجديد علمانياً؛ "لأنه لا يؤكد بجلاء الهوية الإسلامية والعربية والأفريقية للسودان"^(١٨) و"لا يشترط أن يكون الرئيس مسلماً مما يُعطي غير المسلم الحق في أن يقود الأمة"، وهو أمر يعتبره الإخوان المسلمون مخالفاً للفقهاء الإسلاميين "لأن المسلم يجب أن يحكمه مسلم فقط".^(١٩) وقد بحث الإخوان المسلمون التدابير، التي يجب اتخاذها لتسوية النزاع مع الجنوب، على أساس كونهم مسلمين أو غير مسلمين:

لا يقدم الدستور أي حلول مناسبة للعلاقة بين المجموعة المسلمة والمواطنين الآخرين. وقد حاول واضعو الدستور أن يمنحوا غير المسلمين الحقوق الدينية نفسها التي مُنحت للمسلمين، مما يتجاوز بكثير ما يسمح به الدين، فيما يخص المبادئ الدستورية بشأن الأقلية والأغلبية.^(٢٠)

وقد كان هذا المفهوم الاجتماعي للأغلبية والأقلية السياسية هو الحُجّة التي استند إليها الإخوان في معارضتهم لإخضاع "القانون الإلهي" للاستفتاء.

وفي الواقع، لم يُشر الدستور - صراحة - إلى الدولة الإسلامية؛ مما يُعد انحرافاً واضحاً عما طالب به الإسلاميون في البداية. وقد جاء التعبير عن مبدأ أن المواطنة هي مصدر كل الحقوق كما يلي:

السودانيون متساوون في الحقوق والواجبات، فيما يخص وظائف الحياة العامة، ولن تكون هناك تفرقة بسبب العرق أو النوع أو الدين، وهم متساوون في أهليتهم لشغل المناصب العامة، ولا يجب أن تكون الثروة أساساً للتفرقة. (المادة ٢١).

وبالروح نفسها، لا تُشير المادة ٣٧ إلى الانتماء الديني، كشرط من شروط الأهلية لشغل منصب رأس الدولة، وهي مسألة أصر عليها الإسلاميون بعناد في الستينيات.

ماذا يعني هذا التراجع عن المواقف السياسية والفكرية المتعنتة، التي اتخذت في البداية؟ يتضح من إجابات القادة الإسلاميين عن مثل هذه التساؤلات تحول فكرهم نحو البراجماتية، كما أبان مصطفى عثمان، الذي أصبح لاحقاً وزيراً للخارجية:

بحثت الحكومة عن حل وسط، لذلك عُرف السودان (في الدستور) وفق خصائصه الجغرافية، كدول متعددة الأديان والثقافات، لها تقاليد متنوعة، وليس كدولة دينية. والسودان ليس دولة دينية بالمعنى الغربي، وليس دولة علمانية.^(١١)

ويُبين مثل هذا القول كيف تراجعت الأيديولوجية لصالح السياسة. والحق يُقال إنه حين ارتقى الإسلاميون للسلطة، ووجهوا بمتطلبات قيادة الدولة والممارسة السياسية على أرض الواقع، أصبحوا براجماتيين وعمليين، واكتشفوا حدود خطابهم وبرنامجهم السياسي، وكذلك حدود مشروع التمكين خاصة في مجتمع كالمجتمع السوداني. وقد أبان تخفيف سياساتهم وأيديولوجيتهم جانباً آخر من خصائص الإسلاميين، وهو أنهم لا يترددون في إخضاع الدين لدواعي السياسة ولمصالحهم الخاصة أحياناً. وخير مثال لذلك هو مسألة القرض الصيني،

الذي أثار لغطاً شديداً، وأثار حنق الإخوان المسلمين. فمُنذ تطبيق الشريعة رسمياً عام ١٩٨٣، تمت أسلمة النظام المصرفي من ناحية المبدأ، ولكن في عام ١٩٩٩، سمحت الهيئة، المكلفة بالتزام الجهاز المصرفي والمعاملات المالية بالضوابط الشرعية للحكومة، بقبول قرض صيني بفوائد مصرفية؛ لتشييد أحد السدود. ولتبرير قرارها، استندت الهيئة إلى "فقه الضرورة"، وهو مبدأ قانوني إسلامي، يسمح بتعطيل التحريم في ظروف معينة، كانت في هذه الحالة "عدم توفر التمويل اللازم للقيام بمشروع له أهمية قومية بالغة".^(٢٢)

ومن الغريب أن مرحلة الشريعة الدستورية للنظام تزامنت مع بداية الانشقاق داخل التنظيم.

نحو تشكيل جديد للإسلام السياسي

لم يضمن اعتماد الدستور الجديد احترام المبادئ الديمقراطية، مثل الفصل بين السلطات، وأدى جنوح الترابي نحو الهيمنة على الجهاز التنفيذي وإخضاعه لسيطرة الحزب إلى تقنين نفوذه الشخصي، وإلى أول أزمة علنية حينما أصدر عشرة من أعضاء المجلس الاستشاري مذكرة احتجاج، في ديسمبر/كانون الأول ١٩٩٨، على سلطات الأمين العام المفرطة. وكانت هذه الحادثة بداية الانشقاق داخل القيادة بين أنصار الترابي وخصومه، وبلغت المواجهة ذروتها في أواخر علم ١٩٩٩؛ حين أعلن البشير حالة الطوارئ، وحل البرلمان "بغية الحفاظ على الوحدة الوطنية، وعلى تماسك القيادة التي يتهدها خطر ثنائية القيادة"، وقد لقيت هذه الإجراءات تأييد معظم أعضاء الحكومة.

كانت هذه الأزمة بداية لتحول مركز السلطة، ولإعادة تشكيل العلاقة بين مختلف المجموعات الدينية. ورغم أن الخصومة سوّيت بتنازلات، تمّ بموجبها إعادة توزيع السلطات في الحزب لصالح البشير، فإن الأمر لم ينته عند ذلك الحد؛ إذ أن رد فعل الترابي على تهمة كان تكوين حزبه الخاص، المؤتمر الشعبي، في يونيو/حزيران ٢٠٠٠. وقد أوضحت الأزمة أن الحركة الإسلامية في السودان هي، أولاً وأخيراً، حركة سياسية رغم خطابها وادعاءاتها المخادعة،

بتدين يسمو على السياسة.؛ كما أكدت - فوق كل شيء - الطبيعة المتشظية للحركة، وأن الخلاف لم يكن قط خلافاً أيديولوجياً أو خلافاً بين الأجيال، أو مواجهة بين العسكريين والسياسيين. وفي واقع الأمر، ساند العسكريون في "التنظيم" مذكرة الاحتجاج، رغم أن مصدرها كان السياسيين. وهكذا أصاب داء الانشقاق الذي كان سمة الأحزاب السياسية السودانية، الحركة الإسلامية؛ وكانت التطورات السياسية، التي أعقبت هذه التحالفات بين مختلف المجموعات المحافظة بداية لتشكيل جديد للإسلام السياسي في السودان.

ما بعد الإسلامية: نهاية هيمنة الشمال؟

لجأت الحكومة في بحثها عن أسس جديدة - ولكن إسلامية - لشرعيتها، إلى عدو عدوها: الإخوان المسلمين؛ فنظمت في يوليو/تموز ٢٠٠٠، مؤتمراً كبيراً "لإعادة بناء الحركة الإسلامية"، شارك فيه ممثلون لكل الجماعات الدينية - الإخوان والطرق الصوفية، والمحافظون الجدد في أنصار السنة. وقد أعلنت جماعة الإخوان المسلمين، بوصفها تمثل الأغلبية في هذه الجماعات، أن هدف هذه المبادرة هو "حماية المشروع الإسلامي في السودان، الذي تتهدده الخلافات داخل المؤتمر الوطني".^(٢٣) ومن الملفت للانتباه أن قيادة الإخوان أكدت تمسك النظام بالشرعية، واتخذت منذ ذلك الحين موقفاً مؤيداً للنظام.^(٢٤)

ورغم أن قيادة الحركة أكدت الجوانب الاجتماعية لدعوتها، إلا أن مقاصدهم كانت واضحة؛ لأنهم أعلنوا في الوقت ذاته: "أن المؤتمر الوطني يُجسد مشروعهم للمجتمع والدولة"، و"أن هذا الكيان الجديد سيكون مرجعية لكل القرارات والسياسات المتصلة بالثوابت، مثل: الدستور، وحماية المشروع الإسلامي، ودولته السودان".^(٢٥) وقد تبين هذا التوجه الجديد، السياسي فيما يبدو، للحركة في تكوين قيادتها، فقد ضم مجلس الشورى عدداً من أعضاء النظام، وأصبح رئيس مجلس شورى المؤتمر الوطني، الحزب الحاكم، هو رئيس المكتب التنفيذي. ومنذ ذلك الحين، أصبحت هذه الجماعات، التي لم تكن مُسيّسة من قبل، جزءاً من الجهاز التنفيذي،^(٢٦) وهي اليوم فصيل من المجموعة الإسلامية الحاكمة، بدعم علني من معظم الجماعات الدينية (عدا الأنصار).

أما بالنسبة للحكومة، فقد كانت استراتيجيتها هي تأكيد التوجه الإسلامي للنظام ولحزبه، في غياب الترابي، من خلال إدخال كل الجماعات في الساحة الدينية في كنفها. وخلافاً لوضع الحركات الإسلامية الأخرى، أفلح السيناريو السوداني في تدعيم الصلة بين الجانبين الديني والسياسي. أما بالنسبة للإخوان المسلمين، والذين هُمِّشوا لأمد طويل، فقد كان في ذلك تعويض عن صمتهم آنفاً على طموحات الترابي وأهدافه السياسية.^(٢٧) وهكذا لا بد من رؤية هذا التحالف الجديد، في ضوء صراع الفصائل داخل الحركة الإسلامية من جهة، وبين الترابي والإخوان المسلمين من جهة أخرى.^(٢٨)

وفي الوقت ذاته، سعت الحكومة إلى استقطاب الجماعات السياسية الأخرى، وأصبح شعارها الدائم هو "الوفاق"، واجتمعت في مناسبات عديدة بالأحزاب السياسية، رغم أن قيادات حزب الأمة والحزب الاتحادي الديمقراطي رفضت الاستجابة لنداءات نظام، ولا تعترف بشرعيته. غير أن الحزبين كانا عرضة للانشقاقات، وقبِل عدد من أعضائهما المشاركة في النظام التعددي المزعوم بتكوين أحزابهم مما أفاد الإسلاميين الذين اتخذوا دائماً استراتيجية، تحصد ثمار الخلافات في صفوف خصومهم.

وبعد كل ما قيل، هل يمكن أن نسمي ذلك نظاماً تعددياً حقيقياً؟ وهل يمكن اعتبار ما تقوم به الحكومة بهذا جاذباً لفتح الساحة للحركات الأخرى؟ وما تبعات هذا الحلف الإسلامي-الإسلامي: أهو محاولة جادة من جانب المحافظين للوفاق، أم هو براجماتية لا تتعدى المظهر؟ وحقيقة، شهدت الفترة ١٩٩٦-١٩٩٧م وفاقاً نسبياً، كما شهدت عودة معظم السياسيين من الحزبين الكبارين (حتى المهنيين والمتقنين) من منافيهم إلى السودان. غير أن هذا التحالف كان في حقيقته محاولة لبناء نظام سياسي، يدور في فلك "التنظيم"، واقتصرت التعددية على المجموعات الإسلامية فقط، كما يبين التصريح التالي لأحد المثقفين الإسلاميين:

تهيمن الحركة الإسلامية على الجيش والاقتصاد.... وتمتلك القدرة العسكرية أيضاً. لماذا تخشى إذا التعددية وتنظيم انتخابات حرة؟ حقيقة، توجد في قلب الحركة الإسلامية اتجاهات ومدارس شتى، يمكنها تكوين أحزاب سياسية منفصلة، تملأ الفراغ الذي يُعاني منه المجتمع السوداني حالياً. ومن خلال ذلك، تضمن التعددية تجديد الحركة الإسلامية في السودان (مكي ١٩٩٧).

والفكرة ليست هي الهيمنة على الدولة والساحة السياسية فحسب، بل تجانس هذه الساحة لمصلحة الجماعات المحافظة، ولا يمكن تنظيم انتخابات حقيقية ويظل المؤتمر الوطني، أو بالأحرى "التنظيم"، في حكم البلاد، ولا يعدو تمثيل الأحزاب السياسية الأخرى أن يكون أمراً رمزياً.

غير أن دخول الإخوان المسلمين وجماعة أنصار السنة إلى الساحة السياسية حدث جديد له أهميته، وقد رأينا أن المصالحة مع الإسلاميين كانت جزءاً من صراع الفصائل، وأن السند الذي قدمته هذه الجماعات كان في رأي النظام عنصراً مهماً في اكتساب ما يُدعى الشرعية الإسلامية، يسهم في إضعاف حدة التحدي من جانب المحافظين. غير أن هذه المصالحة كانت أكثر من مجرد تحالف سياسي، بل كانت تعبيراً عن تحول مهم في طبيعة الإسلام السياسي في السودان، خَفَّ الاختلافات التنظيمية والفكرية بين الأصوليين والسلفيين والإسلاميين؛ إذ يعني التحالف السياسي لهؤلاء مع الحكومة أنهم يققون في صف الحكومة، بشأن رؤيتها للقضايا الفكرية الحساسة، مثل: العلاقة بين الدين والدولة، وقضية الجنوب. وهكذا، لم يشارك الأصوليون والسلفيون السودانيون في الساحة السياسية فحسب، بل أصبحوا أقل محافظة وأكثر تعاوناً بازدياد معرفتهم باللعبة السياسية؛ مما يُفرق بينهم وبين نظرائهم في بقية العالم الإسلامي الذين يزداد ابتعادهم عن السياسة والدولة. واليوم يتبع الإخوان المسلمون السودانيون خطاً أكثر تصالحاً، ويعترفون بأهمية وضع "شكل الدولة الحديث" في الاعتبار. كما نسمع أيضاً حديثهم عن "ضرورة وإمكانية تجديد الخطاب

والفقه الإسلامي فيما يخص الاقتصاد والسياسة والعلاقات الدولية، وكذلك أهمية التأقلم مع الظروف الجديدة، مع الحفاظ على الالتزام بالرسالة الأصلية".^(٢٩)

لم تعد جماعة أنصار السنة تياراً فكرياً، بل مجموعة حسنة التنظيم، بدأت تشارك في الحياة السياسية، يطوف أعضاؤها، على سبيل المثال، الأقاليم المختلفة لبحث مناصري الجماعة على المشاركة في الانتخابات المقبلة، وتنسيق أنشطتهم مع أنشطة المؤتمر الوطني، ويسهمون بهذه الطريقة في تعبئة السودانيين لدعم اتفاقية السلام^(٣٠). ولا بد أن نضع في الحسبان أن هذه الاتفاقية أسست لنظام جديد، لا يتفق مع النظام الإسلامي، الذي أرادته هذه الجماعات أصلاً. وفي واقع الأمر، كان هذا النهج محاولة لاستخدام الدين لتحقيق هدف ديني (هو نشر الإسلام)، وهي استراتيجية، شاركهم فيها الإخوان المسلمون. وقد أوضح أحد أعضاء الحكومة في جولة إقليمية فوائد الاتفاقية للمسلمين، قائلاً: "إن السلام وسيلة لنشر رسالتنا؛ وأننا، فوق ذلك، سنكون موجودين في أقاليم الجنوب.... وسنستطيع التبشير بين غير المسلمين".^(٣١) وخلافاً لما يحدث في أماكن أخرى، تفت الدولة في قلب جهود إعادة الأسلمة (وأسلمة) في فترة ما بعد الإسلاموية. وهنا، تُشابه استراتيجية غلاة المحافظين استراتيجية الحكومة.^(٣٢) ووجه التناقض هنا، هو أن متمردي الجنوب حصلوا على قدر أكبر من التنازلات، من أكثر الجماعات المحافظة سياسياً، بينما لم يُقدم حتى نظام نميري الاشتراكي، الذي أبرم اتفاقية السلام في عام ١٩٧٢، مثل هذه التنازلات. وهكذا، تتسم مرحلة ما بعد الإسلاموية السودانية بتوجه عملي جديد، ليس فقط في أوساط الجماعات الدينية المحافظة، بل أيضاً في أوساط غلاة المحافظين.

وتمثل اتفاقية نيفاشا تطوراً جديداً في تاريخ النزاع، يُفضي إلى إعادة تشكيل الدولة السودانية على حساب نظام سياسي إسلاموي؛ فقد كان المطلب الرئيس للحركة الشعبية لتحرير السودان، والتي ناضلت باسم "كل الأقاليم المهمشة"، هو بناء "سودان علماني جديد"، وتضمن بروتوكول الاتفاقية المتعلق بقسمة السلطة السياسية الحق في تقرير المصير الذي حُرم منه الجنوبيون

طويلاً. وبعد فترة انتقالية مدتها ست سنوات، يُنظم استفتاء يسمح للجنوبيين باختيار الانفصال أو الوحدة. وفي خلال هذه الفترة، إذا كان الرئيس المنتخب شمالياً، يكون نائبه جنوبياً، والعكس بالعكس.^(٣٣) ويُعتبر قبول الإخوان المسلمين وجماعة أنصار السنة لهذا الإجراء انحرافاً عن رفضهما، في السابق، لمبدأ منح الولاية لغير المسلم.^(٣٤) وهم يستندون في هذا الصدد على التفريق الذي رآه بعض المفكرين الإسلاميين بين "الولاية الكبرى" - أي إمامة المسلمين - و"الولاية الصغرى"،^(٣٥) ويفرقون وفق ذلك بين الوزارات الخدمية (التي تنفذ القرارات فقط)، والتي يمكن لغير المسلم أن يتولاها، ووزارات السيادة (التي لها سلطة اتخاذ القرار)، التي يتولاها المسلم فقط.^(٣٦)

كذلك كان وضع الخرطوم، العاصمة، أكثر المسائل إثارة للجدل. غير أن التنازلات من الجانبين مكنتهما من التوصل إلى اتفاق - كما هو الحال في ما يتعلق بالنظام التشريعي الجديد، الذي يسمح لكل ولاية فيدرالية باختيار نظامها التشريعي، إسلامياً أم علمانياً. ووفق ذلك، سيستمر تطبيق الشريعة في الولايات الشمالية ذات الأغلبية المسلمة، بينما يُستثنى الجنوب من ذلك. أما الخرطوم، والتي هي في آن معاً العاصمة الولائية والعاصمة الفيدرالية، فسيكون لها وضع خاص، أحسب أنه سيكون مصدر غموض، وربما نزاع في السنوات المقبلة؛ وسيكون وضع غير المسلمين فيها وفق مبادئ وموجهات، وليس وفق إجراءات ملزمة. وحسب اتفاقية، لن يخضع غير المسلمين للقوانين الإسلامية، وسيُتبع على القضاة، وهم يُصدرون أحكامهم، أن يتذكروا أن أحكام الشريعة لا تُطبق على غير المسلمين، وأن يراعوا التسامح، والتفهم، واحترام الحريات الشخصية، والقاعدة القانونية التي تجعل الشك في صالح المتهم، وتخفيف العقوبة.^(٣٧) ومرة أخرى، يمثل قبول المحافظين لهذا التطبيق الخاص للقانون في العاصمة القومية، عوضاً عن التطبيق المعمم، تنازلاً مهماً. والحال كذلك، فإن التحالف الإسلامي-الإسلامي يبين واقعية موقف الجماعات المحافظة تجاه النظام السياسي في مجتمع متعدد الديانات مثل المجتمع السوداني^(٣٨)؛ مما يصب في مصلحة المجموعة الإسلامية الحاكمة، وفي مصلحة الحركة الشعبية لتحرير السودان، رغم ما يبدو من تناقض بين المصلحتين.

وعلى كل، هل تُعتبر هذه الواقعية تعبيراً عن شعور وطني؟ أم قبولاً لسودان يأخذ في الحسبان كل مكوناته الدينية؟ لا يبدو لي ذلك هو الحال؛ ويصعب في الواقع تخيل ذلك؛ خاصة أن الإخوان المسلمين لا زالوا عند رأيهم بشأن المواطنة ومسألة ديانة الرئيس، كما أكد لي زعيمهم: "نحن على معارضة المواطنة، كما تُعرفها اتفاقية نيفاشا". فلماذا إذاً أيدوا الاتفاقية وقبلوا بالمشاركة في (إضفاء الشرعية على) حكومة قد يرأسها غير مسلم؟ "لأنها فرصة للعمل من الداخل لتمكين كل المسلمين من سماع كلمة الحق، كما سنعمل على تطبيق الشريعة في كل ولايات الشمال".^(٣٩) وقد تعكس كل هذه التناقضات في مواقف وبيانات قادة الإخوان المسلمين، (وأحياناً في بيان نفس الشخص)، صعوبة تحول الجماعة إلى كيان سياسي، والانقسامات في داخل الجماعة نفسها. وستحدد تجربتها في اقتسام السلطة واتخاذ القرار، وربما في اقتسام الثروة، مع شريكها العلماني (الحركة الشعبية)، بالإضافة إلى مدى تعاونها مع الإسلاميين، مستقبل الجماعة، ومستقبل هذا التحالف.

ورغم ذلك، فإن عثور الحكومة على حلفاء جدد، يدعمون مواقفها في مواجهة خصومها، أدى إلى نشوء تيارين إسلاميين معارضين: أحدهما إصلاحي والآخر انفصالي؛ إذ إن الإسلاميين لم يؤيدوا بالإجماع اتفاقية السلام ولا النهج الذي تتبعه الحكومة، بل أصبح بعضهم من أشد منتقديها. ويدعو الإصلاحيون إلى "بعث عمل إسلامي وطني"،^(٤٠) ويسعون لإصلاح الحركة الإسلامية وإحياء دورها في المجتمع، وإعادة النظر، أولاً وقبل كل شيء، في علاقتها بالدولة. كما يعترفون بفشل "ثورة الإنقاذ"، في ضوء تحولها من حركة إلى حكومة، وأن مصداقية الحكومة قد تضررت بفعل تكالب الفصائل المتناحرة على السلطة. وعليه، يُقرّون بضرورة "النقد الذاتي الموضوعي والصادق بغية إعادة المصداقية لصورة النظام.... وأهمية إعادة النظر في هوية الحركة الإسلامية، وفي مكانتها القانونية والأخلاقية، وفي أفكارها ومرجعياتها"، ومعالجة "غياب العمل الإسلامي في المجتمع". كما طالبوا "بتعزيز دور الحركة في المجتمع..... وجعلها مرجعية للدولة وللعمل السياسي". ويُصر الإصلاحيون - لذلك - على تحسين العلاقة بين الدولة والحركة، ولا يجب "أن تعني قوة أحدهما

ضعف الآخر". ونخلص من ذلك إلى أن الحركة تُعبر - أولاً - عن ندمها لحل الحركة الإسلامية واستبدالها بالحزب الواحد، وفقدان هويتها واستقلاليتها تجاه الدولة و"التنظيم". ويبدو هذا انتقاداً للتأسيس الكامل للمشروع الإسلامي، أو لإعلاء قيمة الدولة فوق قيمة الحركة". وتُعبّر، ثانياً، عن فشل قيادة النظام في مشاورة الحركة، كما حدث أثناء أزمة عام ١٩٩٩، التي أدت إلى قيام المؤتمر الشعبي، وهو سبب المطالبة "بإصلاح الحزب والدولة؛ بغية كسر احتكار اتخاذ القرار السياسي".^(٤١) غير أن أكثر الجوانب أهمية في هذه الدعوة للإصلاح، وخاصة التركيز على العلاقة بين الدولة والحركة، هو معارضة اتفاقية السلام وقلق الإسلاميين بشأن مستقبل الإسلام السياسي، في الظروف الوطنية الجديدة. ورغم أن الإصلاحيين لا ينتقدون علانية اتفاقية السلام مع الحركة الشعبية لتحرير السودان، إلا أن خطابهم يعكس تحفظاً - إن لم يكن شاكاً - حول بنود الاتفاقية التي تهدد، في رأيهم، وحدة البلاد.^(٤٢) لذلك يُصر الإصلاحيون أن "مصير الحركة ومصير الوحدة الوطنية" مرتبطان. ولعله من الأهمية البالغة أن كل فصائل الحركة الإسلامية تقريباً، تدعم هذه الدعوة الجديدة "لبعث العمل الإسلامي". ويبرز تميز فترة ما بعد الإسلامية السودانية، عن غيرها، في اعتراف المثقفين الإسلاميين أنفسهم بفشل مشروعهم السياسي.

وعلى الرغم من أن بعض الإسلاميين اختاروا سبيل النقد الذاتي و"البعث"، ومشروع "أكثر وطنية"، اختار البعض الآخر تكوين منبر خاص، هو منبر السلام العادل، للدعوة إلى حل أكثر راديكالية هو الانفصال عن الجنوب.^(٤٣) وتعتبر هذه المجموعة - وهي أكثر المجموعات الإسلامية تطرفاً فيما يخص قضية الجنوب - اتفاقية السلام "ضارة بالمجتمعات الشمالية"، وتؤمن بأن "السودان الجديد" هو "مشروع عنصري، يهدد ويضر الهوية العربية الإسلامية للأمة". ويأخذ أعضاء المجموعة هذه الحجة إلى أقصى مدى:

ما يؤخذ السودانيون الشماليين والشعوب المجاورة أقوى بكثير، مما يوحدهم مع الجنوبيين..... والهوية العربية والأفريقية والإسلامية وحدها، هي التي تعبر عن

تتوزع مجتمعاتنا..... والانفصال وحده، هو الذي يصون الهوية الحضارية لسكان الشمال. (مصطفى ٢٠٠٤).^(٤٤)

وتؤمن هذه المجموعة بأن المواطنة يجب أن تُبنى على الجماعة الدينية: "هنالك دين رئيسي واحد.... لذا، بالنسبة للمسلمين، يأتي الوطن بعد الدين". (مصطفى ٢٠٠٤).^(٤٥)

وحتى الآن، وخلافاً للأصوات الانفصالية الجنوبية، ليس للمنبر أي نفوذ على الرأي العام أو على قرارات الحكومة، والتي لا تتردد في انتقاده، وهي حقيقة يدركها مؤسسو المنبر. كما تضم المجموعة أعضاء لا ينتمون لأي جماعة دينية. غير أن المنبر يمكن أن يصبح مستقبلاً مجموعة ضغط مهمة، وربما خطيرة. وفي الواقع، أفلح المنبر في إثارة الشماليين إلى استخدام العنف كرد فعل لأحداث الشغب، التي تفجرت عقب وفاة جون قرنق في أغسطس/آب ٢٠٠٥.

وعلى كل حال، يجب أن نلاحظ أن الخطوط الفاصلة بين هذه المجموعات الإسلامية ليست واضحة تماماً؛ لأنهم على اختلاف مواقفهم (معتدلين، ومستسلمين، أو متطرفين وعدائيين) أعضاء في المؤتمر الوطني، وبعضهم أعضاء في الجهاز التنفيذي. وفي الواقع، لا تقف هاتان المجموعتان في الوقت الراهن حركات معارضة للنظام.

وعوضاً عن خلاصة لهذا الفصل، يمكنني القول بأن قيادة الدولة والسلطة التنفيذية وضعت موضع الشك، ليس فقط تماسك صف الإسلاميين، بل تماسك الأمة بأكملها. وقد فشل "المشروع الحضاري" للحكومة في ابدال الانقسامات العرقية بهوية إسلامية، تكبح عوامل الفرقة وتصون الوحدة الوطنية، التي باسمها استولى الإسلامويون على السلطة في بادئ الأمر. وظهور الحركات الإقليمية المسلحة مؤخراً، (نزاع دارفور في الغرب، وعودة الميول الجهادية لدى البجة في الشرق، وبروزها بين الرشيدة) هو نتاج لفشل الدولة في هذه الأقاليم، واستخدام قيادة النخبة الشمالية لسياسة الإقصاء العرقي.^(٤٦)

تركزت معظم مشاريع التنمية الاقتصادية في وسط البلاد، ولم تحظ الأقاليم الأخرى إلا بالنذر اليسير من الخدمات. كذلك ظلت السلطة السياسية غاية في المركزية رغم تطبيق النظام الفيدرالي. وعلى المستوى المحلي، لم تحترم هياكل السلطة في معظم أقاليم السودان، رغم إعادة الإدارة الأهلية؛ لانشغال النظام بخلق قيادات موازية موالية له.^(٤٧) وقد أدى الحرمان الاقتصادي والسياسي إلى تعميق النعرات العرقية وإلى المواجهة مع الدولة.

وفي الوقت ذاته، واصل النظام التقليد الشمالي الراسخ في الأسلوب الإقصائي في ملء الوظائف؛ إذ إن القيادة الإسلامية، أو التنظيم بعبارة أخرى، تتكون من المنتمين للمجموعات العرقية في الشمال، وظلت مشاركة غير الشماليين أمراً رمزياً، ولا يوجد شخص واحد من المجموعات الغربية أو الشرقية - حتى أولئك الذين ظلوا لأمد طويل من الناشطين في الحركة - يشغل منصباً استراتيجياً، أو من بين من يشكلون نواة القيادة. ويوكل إلى مثل هؤلاء الأشخاص، في غالب الأحيان، وزارات هامشية، أو منصب الوالي في أقاليم هادئة. وبروز جماعات، مثل: حركة العدل والمساواة في دارفور، هو نتاج للمظالم الاجتماعية والاقتصادية، وللإقصاء من القيادة السياسية، ليس في الدولة فحسب، بل في الحزب أيضاً. وفي واقع الأمر، كان خليل إبراهيم، زعيم حركة العدل والمساواة، إسلامياً من قبيلة الفور غير العربية في غرب البلاد، شارك في "الجهاد" في الجنوب. ورغم أن النعرة الإقليمية في دارفور كانت موجودة، قبل قدوم النظام للسلطة، إلا أن هذه هي المرة الأولى، التي اتخذت فيها شكل حركة مسلحة بالقوة؛ بحيث تهدد السيادة والوحدة الوطنية.

وإذا عدنا إلى التساؤل - الذي طرحته في بداية هذا الفصل، نستطيع القول بأن الإسلام السياسي في السودان يشابه - إلى حد كبير - حالات الإسلام السياسي الأخرى، ويتبع مسيرتها. إذ ينتهي به المطاف إلى نزع الأيديولوجية من الخطاب، واتباع نهج أكثر براجماتية في السياسة (المحلية والدولية)، وسياسة اقتصادية غاية في التحرير. كذلك نرى "تقارباً" بين الإسلاموية والقومية كما عرفناهما، ليس فقط في داخل الأغلبية الدينية. ويتضح ذلك في توقيع اتفاقية

السلام، وقبول إعادة هيكلة الدولة (والسلطة تبعًا لذلك) وفق مبادئ أخرى، غير ما تملّيه الشريعة الإسلامية: القسمة العادلة والديموقراطية للسلطة والثروة مع غير المسلمين. غير أن الحالة السودانية تختلف عن غيرها، في وجه واحد، وهو دخول لاعبين جدد إلى الساحة السياسية، هم: مجموعات الأصوليين، والأصوليين الجدد؛ مما غير طبيعة الإسلام السياسي في السودان. وسيكون لهذه العناصر الجديدة (بالإضافة إلى الضغوط الإقليمية والدولية) تأثير على النظام السياسي في فترة ما بعد نيفاشا. وفي الوقت الراهن، يزداد احتمال الخروج بنتيجتين: انحسار المسألة الدينية بإعادة هيكلة اللعبة السياسية، والنهاية التدريجية لهيمنة الشمال على الحياة السياسية.

هوامش

١. في يونيو /حزيران ١٩٨٩، تم إقصاء الإسلاميين، ثالث أكبر قوة سياسية في الساحة السياسية والشريك في الوزارة الانتلافية، بواسطة ائتلاف ضم كل القوى السياسية، شمالية وجنوبية؛ مدنية وعسكرية.
٢. استمرت الحرب الأهلية منذ عام ١٩٥٥. وبعد هدوء دام عشر سنوات (١٩٧٢-١٩٨٣) عقب توقيع أول اتفاقية للسلام، تجدد القتال مرة أخرى في عام ١٩٨٣ ببروز الحركة الشعبية لتحرير السودان تحت قيادة عقيد من الجنوب.
٣. خلاف للأنبانيا (١٩٥٥-١٩٧٢)، الحركة الانفصالية الأولى، زعمت الحركة الشعبية أن لها أهدافاً قومية، وتحارب باسم كل الأقاليم المهمشة.
٤. منذ الاستقلال، هيمنت النخب من الوسط للنيلي اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً على السودان، وتركزت التنمية الاقتصادية والاجتماعية في وسط السودان على حساب الأقاليم الأخرى.
٥. كان هذا القرار سياسياً في المقام الأول، إذ إن الرئيس - بحثاً عن أساس جديد للشرعية لنظام ظل في أزمة لمسنوات طويلة - اختار المصالحة الوطنية مع الأحزاب المعارضة والممول نحو المحافظة.
٦. بدأت العملية في عام ١٩٧٨ بتكوين لجنة لمراجعة تطابق القوانين مع الشريعة، رأسها الترابي الذي كان حينها وزيراً للعدل وناشطاً عاماً. وقد رفض البرلمان آنذاك مقترحات اللجنة.
٧. رحب الإسلاميون بهذه القوانين، رغم عدم مشاركتهم في الحكومة.
٨. طبق مبدأ "ولاية الفقيه" أيام للخوميني. وبعد وفاته انتهى جمع السلطتين الدينية والسياسية، وبرز نوع من "علمنة" السلطة السياسية. انظر عبده ٢٠٠١ وروي ١٩٩٩.
٩. "التعددية الليبرالية كما تُمارس في الغرب غير مناسبة للمجتمع السوداني..... وبحول الفقر وهشاشة الاقتصاد والنزعات الضيقة دون التمتع بحرية الاختيار..... والأحزاب السودانية ليست أحزاباً سياسية حقيقية، وهي فقط تعبير سياسي للطرق الصوفية الموروثة، هدفها احتكار السلطة" (الأمانة العامة لحزب المؤتمر الوطني ١٩٩٤، ٩-١٠).
١٠. يتوافق هذا الموقف مع فكر المصلحين الإسلاميين مثل حسن البنا والمودودي. وقد شرحت الأسس الفلسفية للنظام الجديد في برنامج النظام، "الاستراتيجية القومية الشاملة: ١٩٩٢-٢٠٠٢" (مركز الدراسات الاستراتيجية ١٩٩٤).
١١. وفق الترابي، "الجوانب القانونية للشريعة ثانوية نسبياً. والمهم هو بث الطاقة الروحية لبناء البلاد وللتعبئة لأجل التنمية الاقتصادية، ولتدعيم الوحدة الوطنية وترسيخ النظام الأخلاقي" (الترابي ١٩٩٣، ١١٩).

١٢. يُبصر عمر "أن هذا برنامج للتجديد وليس للتحديث، ما دامت الحداثة تعني الانقطاع عن الماضي، وأي انقطاع يخالف موروثاتنا ومنهجنا الإسلامي، بينما يعني التجديد التواصل معهم". والتحديث يتصل "بالمشروع الاستعماري للغرب، الذي يسعى لضم العالم الإسلامي وإخضاعه المتجسد في النخب العلمانية المتأثرة بالغرب في العالم الإسلامي، التي هجرت دينها" (عمر ١٩٩٥، ٢٣-٢٤).

١٣. تم أكثر من مرة أن القرارات التي يتخذها الرئيس ويعلمها، تلغى مباشرة في ظروف غريبة.

١٤. "استراتيجية التعبئة الشعبية (الثورة غير الثورية)، التي اعتمدتها الجبهة الإسلامية القومية في عام ١٩٨٦، لم تهدف إلى إسقاط النظام بل إلى تهيئة المناخ للتغيير الآتي. والتيارات الإسلامية ترفض ولا تُشجع الانتفاضات الشعبية الثلقائية، خشية ما يترتب عليها" (الأفندي ١٩٩٥، ١٩). وقد ذكر لي أحد أعضاء الحركة أن أحد أعضاء "التنظيم" أعلن "إن حزبنا سيظل حزب صالونات، إن لم يكن لنا وجود داخل الجيش" (مقابلة، الخرطوم، ٢٠٠٣).

١٥. قبلت حتى عودة الحزب الشيوعي السوداني.

١٦. انتقد الإخوان تفاسير الترابي الدينية ومواقفه المختلفة، والمتحررة، حول بعض القضايا السياسية والاجتماعية، واعتبرها البعض هرطقة.

١٧. "أخبار اليوم" (الخرطوم) ٢٧ يناير/كانون الثاني ١٩٩٩. وفي الوقت نفسه أوضح أن الحركة لن تتوانى عن دعم نظام، يريد تطبيق الشريعة (مقابلة، الخرطوم، ٢٠٠٥).

١٨. "أخبار اليوم" (الخرطوم) ٢٢-٢٤ فبراير/شباط ١٩٩٨.

١٩. بيان للإخوان المسلمين، "الوفاق" (الخرطوم)، ٢ مايو/أيار ١٩٩٨. وحول رفض الجماعة قبول أن يكون على رأس البلاد جنوبي، حذر أحد الإخوان المسلمين من "احتمال أن يفقد بلد مسلم مثل السودان، من المفترض أن يكون القرآن دستوره، شخص درس في المدارس الكنسية، قادم من مجاهل الغابات حاملاً الصليب" - في إشارة واضحة للجنوبيين ("أخبار الأيام"، (الخرطوم)، ٥ فبراير/شباط ١٩٩٩).

٢٠. بيان للإخوان المسلمين، "الوفاق" (الخرطوم)، ٢ مايو/أيار ١٩٩٨.

٢١. "الوفاق" (الخرطوم)، ٨ مايو/أيار ١٩٩٩. كانت إجابة الترابي في غاية الذكاء: "إن اسم وهوية الدولة السودانية لا أهمية له، مادامنا معروفين، ولا حاجة لتحديد هويتنا أو تعريفنا كمسلمين" ("أخبار الأيام" (الخرطوم)، ٢٢ فبراير/شباط ١٩٩٨).

٢٢. بيان من اللجنة المكلفة بمراجعة تطابق النظام المصرفي والمالي مع الشريعة، يوليو/تموز ٢٠٠٥.

٢٣. "الوفاق" (الخرطوم)، ٥، يوليو/تموز ٢٠٠٠.

٢٤. أعلن الكاروري، رئيس المؤتمر، "لا يمكننا أن ننكر أن إنجازات ثورة الإنقاذ والتحالف الوطني العظيم، الذي يمثله المؤتمر الوطني هي مكتسبات للوطن وللإسلام والحركات الإسلامية" ("الوفاق" (الخرطوم)، ٢٦ أغسطس/آب ٢٠٠٠).

٢٥. "الوفاق" (الخرطوم)، ٢٧ أغسطس/آب ٢٠٠٠.
٢٦. أعطيت وزارة الشؤون الدينية فوراً للإخوان المسلمين، وأعطيت وزارة التعليم لأنصار السنة. وخلافاً لنظراتهم في البلاد الأخرى، شاركت جماعة أنصار السنة السودانية في السياسة، وتشارك الآن في لجنة صياغة الدستور. ورغم أن بعض الإخوان المسلمين يعارضون سياسة الحكومة، تدعم الجماعة أي مبادرة لتوحيد الحركات الإسلامية في البلاد.
٢٧. هدف الجماعة الانتماء في الساحة السياسية رده د. عصام البشير، أحد أعضائها: "إن قرار إعادة تنظيم الجماعة يهدف إلى تنشيط وإحياء دورها الروحي والفكري والتعليمي في المجتمع بعد طول صمت" ("الرأي العام" {الخرطوم}، ٢٥ يوليو {تموز} ٢٠٠٠). وعلى الرغم من ذلك، رفضت الجماعة اقتراحاً من الحكومة بدمج الحركتين؛ حفاظاً على استقلاليتها.
٢٨. صرح أحد الإخوان المسلمين أيضاً "أن الحركة زادت قيمتها دون الترابي" ("الرأي العام" {الخرطوم}، ١٠ أغسطس/آب، ٢٠٠٠).
٢٩. تعليق لوزير الشؤون الدينية في برنامج بالتلفزيون السوداني، مارس/آذار ٢٠٠٥.
٣٠. ننبه أنه ورد خطأ في النسخة الانجليزية أن مجموعة أنصار السنة كونت "منبر السلام" الذي هو تنظيم قائم بذاته. ويمكن القول أن "منبر السلام" يضم عدداً كبيراً من المحسوبين على أنصار السنة.
٣١. "الصحافة" (الخرطوم) ٧ يوليو/تموز ٢٠٠٤.
٣٢. أوضح لي زعيم الإخوان المسلمين أن "الحكومة منحتنا هذه الفرصة المحدودة - منصبتين سياسيين، أحدهما وزاري والآخر في لجنة برلمانية - وقد قررنا قبولهما" (مقابلة، يوليو/تموز ٢٠٠٥).
٣٣. ستعظم الانتخابات التشريعية والرئاسية في ٢٠٠٨.
٣٤. صرح أحد أعضاء الحركة هذا الانحراف الظاهري عن مواقف الحركة الثابتة "لا يُعتبر تناقضاً، بل يعني التحول من موقف يدعم الحرب إلى موقف يدعم السلام" ("أخبار الأيام" {الخرطوم} ٦ أبريل/نيسان ٢٠٠٤). كما أكد أيضاً أن الإخوان المسلمين إذا دُعوا للمشاركة في التحالف الجديد بين المؤتمر الوطني والحركة الشعبية، فإنهم سيقبلون، وأنهم لن يعارضوا أن يتبوأ جون قرنق، زعيم الحركة الشعبية، منصب رئيس الجمهورية. غير أن هذا الموقف يتناقض مع رأي زعيم الجماعة، الذي أكد معارضتهم لمثل هذا الاحتمال، كما يتناقض مع رأيهم في أن المواطنة تستند أساساً إلى الدين، وهو رأي تم إعلانه صراحة في اللجنة الدستورية.
٣٥. تعليق وزير الشؤون الدينية في مؤتمر حول "فقه الأقليات"، الخرطوم ٢١ فبراير/شباط، ٢٠٠٥.
٣٦. هذه هي نظرية الحكم لدى المفكر الإسلامي الماوردي (٥٠؛ هجرية)، غير أنها يمكن أن تستخدم لتأييد مشاركة غير المسلمين في الحكم أو لتقييد مشاركتهم.
٣٧. ولكن المشكلة المهمة هي تعريف الأعمال المشينة وحدود الحريات الشخصية. وبالإضافة إلى ذلك، فإن تكوين مفوضية مراعاة حقوق غير المسلمين بالعاصمة القومية للإشراف على تنفيذ هذه

- الإجراءات قد يقود إلى نزاع مع السلطات القضائية، كما أن هذه الشائبة القانونية قد يكون فيها تفرقة بين المواطنين. وقد تقود هذه الاختلافات إلى عدم الوضوح، إن لم تُقد إلى الفوضى.
٣٨. الجانب المادي ليس غائباً عن هذا التحالف الجديد، وينطبق ذلك على وجه الخصوص على الإخوان المسلمين وأنصار السنّة، الذين تتلقى بعض أنشطتهم الدعم المالي من الحكومة.
٣٩. مقابلة، الخرطوم، يوليو/تموز ٢٠٠٥.
٤٠. بمبادرة من د. غازي عتياني، المستشار السابق للرئيس لشئون السلام، ومن عدد من الإسلاميين وبعض الشخصيات الإسلامية، عُقد اجتماع موسع ضم أعضاء من المؤتمر الوطني ومن الحركة الإسلامية عموماً، لبحث المشروع الجديد، وكل الاقتباسات في هذه الفقرة من د. غازي، ٢٠٠٤.
٤١. يُدرك معظم الإسلاميين غياب الديمقراطية في القيادة.
٤٢. استُثني د. غازي، صاحب المبادرة، من المفاوضات مع الحركة الشعبية لتعنت آرائه. ويعتقد د. غازي أن الاتفاقية ترسخ للنظام الكونفيدرالي على حساب وحدة البلاد، وأن "الجنوبيين حصلوا على أكثر مما يستحقون" ("أخبار الأيام" {الخرطوم}، ٢٢ يونيو/حزيران، ٢٠٠٤). غير أنه أوضح أنه يعارض الحكومة أكثر حول "المنهجية وليس الأهداف".
٤٣. تأسس المنبر بمبادرة من الطيب مصطفى، العضو السابق بالحكومة.
٤٤. انظر أيضاً للطيب مصطفى "قبل غزو هولاء السودان للخرطوم: احذروا حسان طروادة" ("الصحافة" {الخرطوم}، ١٧ يوليو/تموز، ٢٠٠٤). وقد غزا هولاء للتتري بغداد في القرن الثالث عشر، وارتكب المجزرة التي أنهت حكم العباسيين.
٤٥. "الصحافة" {الخرطوم}، ٢٢ يوليو/تموز، ٢٠٠٤.
٤٦. البجة هم أكبر المجموعات العرقية في شرق البلاد، يتلوهم للرشايدة، وهم بدو رحل، قدموا للسودان من الجزيرة العربية في القرن التاسع عشر. ويرجع تاريخ التوجه الإقليمي عند البجا إلى الستينيات، بينما هي تطور جديد عند الرشايدة (حركة الأسود الحرة التي ظهرت في عام ٢٠٠٤).
٤٧. لا بد من تذكر أن الإسلاموية في السودان ظاهرة حضرية، ولذلك ليس لها سند في الأرياف.

الجزء الثالث

أوجه جديدة لأن تكون مسلمًا

الفصل الحادى عشر

الإسلام في مالي في عصر الليبرالية الجديدة

بنجامين ف. سولريس

أصبحت مالي، إحدى أفقر البلدان في العالم، في نهاية القرن العشرين من البلدان الأكثر تلقياً للعون الأجنبي في العالم. وفي فترة ما بعد الحرب الباردة، أطنبت الولايات المتحدة والبلدان الأوروبية المانحة ومؤسسات التمويل الدولية في مدح مالي، كأنموذج للتحوّل الديمقراطي، وللقيام بالإصلاحات الاقتصادية وسياسات التحرير. ولعقد من الزمان، أفلحت مالي في مقابلة الأهداف والجدول الزمني لبرامج الإصلاح الهيكلي، وخطط الخصخصة، وخفض العجز في ميزانية الدولة، التي يفرضها البنك الدولي وصندوق النقد الدولي. وقد وصف تقرير، صدر مؤخراً عن وكالة المعونة الأمريكية (٢٠٠٢، ١١)، مالي بأنها مثال يُحتذى به في مثل هذه الإصلاحات. ويبدو أن إذعان مالي وتعاونها، والذي يرى فيه المقرضون والمانحون دلالة على "الحكم الرشيد"، ساعد على استمرار تدفق القروض، وأشكال العون الخارجي الأخرى إلى البلاد.

وعادةً تختفى المصالح الجيوسياسية والاستراتيجية لبعض الدول المانحة الرئيسة لمالي عن الأنظار، وراء سيل من البيانات والحجج المكرورة عن ضرورات ومنافع إصلاحات "وفق اتفاق آراء وواشنطن" لاقتصاد مالي. غير أنه من الواضح، منذ بداية التسعينيات على الأقل، أن صناعات السياسة في الولايات المتحدة

وأوروبا رأوا في مالي، بحدودها الطويلة مع الجزائر وموريتانيا، "سداً منيعاً في وجه الإسلام المتطرف في أفريقيا"، حسب وصف الإكونومست إنتلجنس يونت (٢٠٠٢، ٤٧). وقد مُدحت مالي على المستوى الدولي كأنموذج للتسامح، ولتمسكها بالعلمانية، كما وُصفت بعد ١١ سبتمبر/أيلول بأنها "المثال الوحيد للحرية في بلد، غالبية من المسلمين" في العالم (مورافشيك ٢٠٠١). غير أن كل هذا تغير بعد ذلك، وبدأت وثائق الحكومة الأمريكية الرسمية تُحذر من أن مالي "قد تصبح أرضاً خصبة للأصوليين الإسلاميين" (وكالة المعونة الأمريكية ٢٠٠٢، ١٨)،^(١) وكُثفت تبعاً لذلك سياسة "التواصل" الأمريكية الرسمية مع المسلمين، في مالي وأماكن أخرى. وفي الفترة التي سبقت الانتخابات الرئاسية لعام ٢٠٠٢ في مالي، بدا بعض المراقبين - من صنّاع القرار والصحفيين، على حد سواء - مندهشين بحق أن القادة الدينيين المسلمين في مالي أصبحوا "فجأة" يجأرون بالشكوى "من كيفية إدارة الدولة العلمانية في مالي" (باكستر ٢٠٠٢؛ وكولومبانت ٢٠٠٢). وقد كان لبعض الزعماء الدينيين في مالي مطالب سياسية محددة، ودعموا مرشحين وأحزاباً سياسية بعينها، مما فسّر بأنه دليل على بروز "الإسلام السياسي" وربما حتى "الإسلاموية" الثورية الخطيرة في البلاد.^(٢) غير أن الشكاوى المزعومة للقادة الدينيين المسلمين في مالي لم تكن مفاجئة أو جديدة، بل كانت، كما سابين لاحقاً، على صلة بجدل قائم ومستمر عن الإسلام والعلمانية والسياسة في مالي. ووجه الجدة في عام ٢٠٠٢ هو نوع الخطاب، الذي استخدمه بعض القادة والناشطين الدينيين المسلمين في تذرهم وانتقاداتهم؛ ففي عصر الليبرالية الجديدة والحكم "من على البعد" (فيرجسون وجويتا ٢٠٠٢)، تغيرت شروط الحوار بفضل الأشكال الجديدة للتنظيمات، وازدياد الصلات المتشابكة الدولية والعابرة للحدود، واستخدام تكنولوجيا الاتصال الجديدة. وستجبرنا بعض الحوارات، التي جرت مؤخراً عن الإسلام والعلمانية والسياسة على إعادة النظر، في بعض الافتراضات، التي وضعها البعض عن الدور المستقبلي "للمجتمع المدني" - أحد الحلول السحرية لكل مشكلات العالم، التي يُبشّر بها كثيرًا - في البلدان ذات الأغلبية المسلمة على وجه الخصوص، وفي مجتمعات ما بعد الاستعمار عموماً.^(٣)

تناقضات

لابد، بداية، من تأكيد أهمية فهم مالي كمكان ملئ بالتناقضات، والمطابقات والتراكيب الصارخة. ورغم أن هذا الزعم قد يبدو سطحيًا، أو حتى أوهاماً أنثروبولوجية، إلا أن أوجه التناقض والتطابق تشمل الإسلام، من ناحية، وما نسميه المعتقدات "الوثنية"، أو الأفريقية "التقليدية"، من ناحية أخرى؛ والمسلم وغير المسلم؛ والأفريقي والغربي. وقد أصبح من المعتاد لدى علماء الاجتماع تحديد أنماط مختلفة للثقافات الهجين في المجتمعات التي يدرسونها، ولكن لن يكون مثل هذا المنهج التحليلي كافياً، لمساعدتنا على فهم مالي المعاصرة وتاريخها.

مالي مكان مؤرس فيه الإسلام لألف عام على الأقل، والإسلام أمر في غاية الأهمية هنا، ولكن ذلك لا يعني أن كل الماليين مسلمون. وعلى الرغم من أن الغالبية الساحقة من الماليين مسلمين، فليس هنالك نمط واحد، يكون عليه المسلم. غير أن للإسلام مكانة مركزية في المخيلة الاجتماعية والتاريخية في مالي، والماليون يشيرون دائماً إلى مراكز العلوم الإسلامية، الشهيرة في بلدهم، مثل: تمبكتو ودجيني-ونكتفي بذكر المراكز المعروفة خارج مالي، كما يذكرون أيضاً حكام مالي المسلمين في الدول، والإمبراطوريات، التي قامت في مالي قبل الفترة الاستعمارية، ويذكرون العلماء السابقين والشيوخ وأصحاب الكرامات في الماضي البعيد أو القريب، أثناء العهد الاستعماري أو بعده.⁽⁴⁾ ومثل هذه الشخصيات التاريخية والأسطورية لها علاقة معقدة مع الخطاب المناهض للاستعمار والخطاب الوطني، كما أن لها لونا إقليمياً يمكن الإشارة إليه تلميحاً. وفي الوقت نفسه، فإن مالي مكان، فيه للأشياء التي تقع خارج الإسلام - أي الأشياء غير الإسلامية (ليس بالضرورة "الغربية") - أهمية بالغة. وفي الواقع، فإن الماليين يستشهدون بأنظمة بشخصيات تاريخية وأسطورية غير مسلمة، أحياناً، جنباً إلى جنب، مع الشخصيات المسلمة. كذلك تنتشر في أنحاء مالي مراكز وعواصم وفضاءات غير إسلامية، تشكل أيضاً جزءاً من المخيلة المالية.

ومعرفة سلطة تحديد ما هو الإسلام أو ما هو الإسلامي، وإلى أي مدى ستتغير ماهية الإسلام أو الإسلامي بمضي الوقت، تساؤلات غاية في الأهمية.^(٥)

ليس بالضرورة الارتحال بعيداً عن المراكز الحضرية في مالي؛ لاكتشاف هذا التطابق، ورغم أن علماء الأنثروبولوجيا اعتمدوا، مؤخراً، على البحث الميداني في أماكن نائية، وسط مجموعات مهمشة لإثبات "حدائتها" ومشاركتها الطويلة في فترات العولمة السابقة^(٦)، إلا أنني أفضل التركيز على باماكو، المدينة الاستعمارية التي أصبحت عاصمة مالي بعد الاستقلال. وباماكو، أكثر مدن مالي سكاناً، وهي أيضاً أهم مركز للنشاط الاقتصادي والسياسي والتعليمي والثقافي وللعمون الأجنبية؛ نظراً لأن مالي - وفق النمط الفرنسي - تتبع نظاماً مركزياً صارماً. وفي أكثر مناطق باماكو ازدحاماً، نجد المسجد الجامع الضخم المهيّب حديث البنيان، الذي تباع خلفه مكونات ما كان يُسمّى في الفترة الاستعمارية "الشعوذة"، ويُسمى الآن الأديان الأفريقية "التقليدية"، أو "الطب". وهذه المكونات هي أعضاء حيوانية مجففة ومجهزة (قرون وجماجم وأطراف حيوانية، وأشواك لحيوانات برية)، تباع وتُشترى، إلى جانب الأوعية النحاسية التي تُستخدم في كتابة التمايم "السحرية" والعلاجية، وتشكيلة واسعة من النباتات الطبية، يُباع بعضها الآن على نسق العقاقير الغربية. ورغم أنه من الصعوبة على الباحثين، الذين يعملون في غرب أفريقيا المسلم، مقاومة الانسياق وراء ما هو غريب، فإن وصفي التالي لمحتويات ما قد يبدو كجراب الحواة، له هدف آخر أكبر من مجرد تصيد الغرابة. وكل هذه الأشياء "التقليدية" معروضة للبيع في مكان، لا يبعد كثيراً عن المكان الذي تباع فيه أشياء لا شك في إسلاميتها، بعضها في الواقع سلع دينية إسلامية "حديثة"، كنسخ القرآن ومسابح الصلاة، ومطبوعات عن الإسلام وتسجيلات لخطب لأكثر وعاظ البلاد شعبية (ستاريت ١٩٩٥).

وعلى بعد خطوات من هذه الأسواق، نجد مكاتب "راديو إسلاميك"، محطة الإذاعة الإسلامية، الموجودة في مباني مجمع المسجد. ومنذ ١٩٩٤، بث "راديو إسلاميك" برامج إذاعية منتظمة، يحث فيها دعاة مسلمون (غالباً من المجددين

وأحياناً بعض الشخصيات البارزة في الطرق الصوفية الرئيسية) الماليين بلغة عاطفية على اتباع السلوك اللائق بالمسلم المعاصر. والطريقة الصحيحة المزعومة، لتكون مسلماً، تشتمل على مجموعة من الطقوس الموحدة - الصلوات المنتظمة، والصيام أثناء شهر رمضان، والتصدق - التي أصبحت شائعة وسط الماليين المسلمين، بغض النظر عن الفروقات الاجتماعية (الموروثة أو غيرها)، خلال العقود القليلة الماضية.^(٧) والطريقة الصحيحة لكي تصبح مسلماً - كما يدعو إليها "راديو إسلاميك" - هو نبذ "الشعوذة"، التي تباع مكوناتها على بعد خطوات من محطة الإذاعة، واجتتاب عدد من الأشياء والممارسات، المعتبرة غير إسلامية، بعضها أكثر مدعاة للإدانة من غيرها.

والفكرة الأساسية المتكررة في خطاب معظم الوعاظ (وعامة الناس)، في مالي، أن عدداً من الأمور المشينة أصبحت متوافرة للماليين، منذ انقلاب ١٩٩١، الذي أنهى الحكم المتسلط للرئيس موسى تراوري، وأقام حكومة انتقالية قادت في النهاية إلى انتخابات تعددية في علم ١٩٩٢. وليس بعيداً عن مقر راديو إسلاميك، فإن هنالك "أكشاك"، يستطيع المرء أن يراهن منها على سباقات الخيول في فرنسا، عن طريق مؤسسة المقامرة الفرنسية "باري ميوتويل أوربان دو مالي"، وهي وسيلة تيسر المقامرة للجمهور، نشأت مباشرة بعد الانتخابات التعددية والتنفيذ المتسارع للإصلاحات الليبرالية الجديدة. وفي أيام الخميس، يستطيع المرء أن يطلع على نتائج المراهنات، التي يبثها التلفزيون القومي، بعد أقل من ساعة من بث البرنامج المسمى "المجلة الإسلامية"، وهو برنامج أسبوعي، يستضيف أحياناً بعض الدعاة، الذين تذاع مواظهم على "راديو إسلاميك"، استعداداً لصلوة الجمعة، التي يحرص معظم الماليين على حضورها. وفي الأمسية نفسها، ربما يُبث التلفزيون مسلسلاً من أمريكا الجنوبية ناطقاً الفرنسية، أو برنامجاً عن التراث الثقافي لمالي، أو مسابقة جمال أفريقية.^(٨) كذلك يمكن لعديد من الماليين، الذين لا يمتلكون أجهزة تلفزيون، الحصول على نتائج المراهنات عن طريق الإذاعة القومية، قبل نحو ساعة من بث برنامج ثابت، اسمه "قواعد الإسلام" يشارك فيه نفس الدعاة، الذين يشاركون في "راديو إسلاميك".

وفي رأيي، لا يمكن فهم مالي المعاصرة قبل تفهم بعض من هذه التناقضات، التي يدور حولها كثير من الجدل والنقاش في مالي.

فيما بعد الاستعمار

على بُعد خطوات من السوقين، اللذين يعرضان السلع الإسلامية "الحديثة" و"التقليدية"، ومقر محطة "راديو إسلاميك"، والمسجد الجامع، تقع مباني الجمعية الوطنية لمالي؛ حيث يجتمع نواب الأمة المنتخبون. وكما أسلفت، تمت الانتخابات التعددية في عام ١٩٩٢. وبعد عشرة أعوام من ذلك، كان لمالي شرف أن تصبح أول دولة أفريقية، تشهد حكم رئيسين منتخبين، الواحد تلو الآخر. ويمكن القول بأنه بين الأمور العديدة، التي ورثتها الدولة المالية بعد الاستقلال عن فرنسا هو مدنية الدولة؛^(١) ويُعتبر الدين، وفق الأنموذج الفرنسي، شأنًا شخصيًا ومذهبيًا. وفي ضوء مثل هذا الفهم للدين كمعتقد خاص، لا يُتوقع أن تتدخل الدولة في المسائل الدينية. غير أننا يمكن أن نرى في العلمانية خطابًا ثانويًا، مثلما كانت القومية خطابًا ثانويًا في الهند والمجتمعات الأخرى، بعد نهاية الاستعمار (شاترجي ١٩٩٣). فمنذ استقلال مالي في عام ١٩٦٠، سعت كل الحكومات المالية، ابتداءً من الحكومة الاشتراكية، وانتهاءً بأخر حكومة منتخبة ديموقراطيًا، إلى ربط نفسها بالإسلام و ببعض مظاهره العلنية. ورغم أن الحكومة الاستعمارية العلمانية سعت سعيًا حثيثًا إلى ربط نفسها بالإسلام، إلا أن الفرق هو أن كل حكام مالي، بعد الاستقلال، كانوا مسلمين، واجتهدوا في تقديم أنفسهم كذلك. ومثلها مثل رصيفتها الاستعمارية، أقدمت الدولة المالية بعد الاستقلال على تدخلات سافرة فيما يُعتبر شؤونًا دينية.

وفي واقع الأمر، شاب العلمانية في مالي كثير من التناقض، كما يوضح المثال التالي؛ فقد تأسس "راديو إسلاميك" حقيقة في عام ١٩٩٤ بواسطة بعض الأعضاء البارزين في الجمعية المالية لوحدة وتقدم الإسلام، والتي أنشأتها الدولة في عام ١٩٨٠، لتكون المنظمة الإسلامية الرسمية الوحيدة. وقد أنشئت الجمعية، في أعقاب الثورة الإيرانية؛ لتقوم على وجه الخصوص بمعالجة النزاعات

والخلافات بين التيارات التجديدية، والتيارات المنتمية للطرق الصوفية، التي تخالفها حول الممارسات الدينية الإسلامية، وتنازعها في قيادة المجتمع المسلم. كذلك أوكل للجمعية، رسميًا، مهمة تنسيق العون المالي الضخم من الدول الإسلامية، مثل: المملكة العربية السعودية وليبيا وإيران ودول الخليج، للمساجد والتعليم والمراكز الثقافية الإسلامية. وفي ضوء التزام الحكومة الجديد بعد ١٩٩١ بحرية التجمع، أسس المالئون عددًا من المنظمات الإسلامية، ولم تعد الجمعية المالية لوحدة وتقدم الإسلام، المنظمة الوحيدة المعترف بها رسميًا في البلاد. وقد شجعت الحكومة، في السنوات القليلة الماضية - على النمط الفرنسي مرة أخرى - تكوين "مجلس إسلامي أعلى". ومثل رصيفه الفرنسي، الذي أسسته الحكومة الفرنسية مؤخرًا، سيمثل "المجلس الإسلامي الأعلى" في مالي كل المسلمين، ويكون "المتحدث الرسمي، والوحيد، باسمهم مع الجهات الرسمية في كل المسائل، ذات الصلة بممارسة الإسلام" (ديار ٢٠٠٢). وتتصل مثل هذه الخطوة اتصالاً مباشرًا بجهود الدولة المستمرة؛ لتنظيم ومراقبة أنشطة الشخصيات الإسلامية الدينية، والمسلمين عمومًا. وفي الوقت نفسه، لابد من النظر إلى هذه الإجراءات، في إطار تاريخ الاستعمار (من القرن التاسع عشر حتى عام ١٩٦٠) وفترة ما بعد الاستقلال. ولعل من أكثر أمثلة الاستمرارية من العهد الاستعماري وحتى عصر الليبرالية الجديدة الحالي إثارة للانتباه، هو اعتبار الإسلام والمسلمين من بين المشكلات الكبرى، التي قد تعترض الحكم في مالي.

وقد سعت الإدارة الاستعمارية الفرنسية، أثناء فترة الاستعمار، إلى تقييد أنشطة رجال الدين المسلمين، وحصرها في المجالات الدينية والتعليمية، مثل: الصلاة والطقوس الحياتية والمدارس القرآنية وزعامة الطرق الصوفية. "ولكن كان هنالك دائماً استثناءات مهمة لهذه السياسة، حينما تكون مشاركة (بعض أعضاء)..... المؤسسة الإسلامية "المخلصين" في السياسة والدين والسياسات العامة جزءًا لا يتجزأ من سياسات الإدارة الاستعمارية، تجاه الإسلام والمسلمين" (سواريس ٢٠٠٥ أ، ٢١٢؛ انظر أيضًا روبنسون ٢٠٠٠؛ وروبسون وتريود ١٩٩٧). كذلك فإن بعض القيادات الدينية الإسلامية - زعماء الطرق الصوفية والشيوخ الذين يدعونهم "مرابطين" - لهم علاقات وثيقة مع مسؤولين كبار في

الدولة، عقب الاستقلال، بما في ذلك المسئولون في الحكومات المنتخبة ديموقراطيًا مؤخرًا.

وعلى الرغم من أن للحكومة المالية قوانين مستمدة من القوانين الأوروبية، يستخدم المسلمون في مالي مبادئ قانونية مستمدة من الفقه الإسلامي - وعلى الأخص من المذهب المالكي - في تسيير أحوالهم الشخصية.^(١٠) وعلى سبيل المثال، يعتمد التجار المسلمون كثيرًا على مثل هذه المبادئ في معاملاتهم التجارية، ويشمل ذلك تحريم الفائدة والمزادات. كذلك يطبق كثير من المسلمين عادة مبادئ القانون الإسلامي في مجال الأحوال الشخصية كالزواج والطلاق والميراث.^(١١) ويحدث هذا رغم تعارض مثل هذه المبادئ مع القانون المالي المدني أحيانًا، ويقدم عدد من رجال الدين في مالي النصح للجمهور عن كيفية الالتزام بالمبادئ القانونية الإسلامية؛ فقد اشتهر مثلاً أحد العلماء المسلمين الماليين، وهو أحمد عثمان با، الذي توفي مؤخرًا، عن طريق كتبه المنشورة (با ١٩٩٢)، وله شهرة أوسع لخبرته في مسائل الميراث. وقد التجأ إليه العديد من الأشخاص من كل أرجاء مالي، للاستفادة من علمه الغزير في الفقه الإسلامي؛ لحل المنازعات حول الميراث، أو لتفادي حدوثها. ويقوم عدد كبير من المسلمين بزيادة الوعي، عن طريق الخطب والكتابات لتعليم السلوك القويم للمسلم.^(١٢) ويشمل ذلك الخطب المسجلة على الأشرطة المسموعة والمرئية، وبينها خطب شريف عثمان مدني حيدرة، أشهر الدعاة في مالي.^(١٣) ومثل هذه التوجيهات والنصائح ليست بالطبع ملزمة في الدولة المدنية، غير أن التهميش المتزايد للفقه ورجال الدين الإسلامي، أثناء الفترة الاستعمارية وبعدها لم يقد - كما قد يُتوقع - إلى الجدل الحاد حول الشريعة، الذي شهدته مؤخرًا بلدان أخرى مثل نيجيريا. وعلى الرغم من أن معظم رجال الدين في مالي يستشهدون كثيرًا بالشريعة، لا نجد إلا عددًا قليلًا من الماليين، الذين يطالبون بأن تصبح الشريعة قانون الدولة.

وإذا كان التعليم والمدارس المدنية، التي تدرس باللغة الفرنسية من أهم أعمدة المشروع الاستعماري الفرنسي في غرب أفريقيا، فإن هذا التعليم لم تقل أهميته في مالي بعد الاستقلال. فالبيروقراطيون وموظفو الخدمة المدنية

والخبراء الفنيون والإداريون والموظفون الآخرون، الذين يُدبرون ما يُسمى بالقطاعات الحديثة في الاقتصاد والدولة، تلقوا التعليم في معظم الأحيان في مدارس اللغة الفرنسية، التي تدعمها الدولة. وقد أسهم ذلك في تهميش المتخصصين في الدين الإسلامي - بما في ذلك المجددين والمصلحين - بالإضافة إلى مؤيدي الطرق الصوفية، رغم معرفتهم الدينية العميقة المستندة إلى معرفة اللغة العربية. كذلك فإن معظم الذين أكملوا تعليمهم المدني باللغة الفرنسية يعتبروا أن المتخصصين في علوم الدين الإسلامي والفقه، الذي ما زال الكثيرون يتعلمونه ويُعلمونه، قد تجاوزهم الزمن أو رجعيين.

وخلال العقود الماضية، أصبح العديد من المسلمين الماليين، بما في ذلك المختصين في الشؤون الدينية، ناشطين في مجالات، لا تتصل بأنشطتهم الدينية والتعليمية "التقليدية"، فقد شارك كثير منهم كمؤسسين وممولين ومعلمين، في المؤسسات التعليمية الإسلامية الخاصة، التي تسمى في مالي "مدرسة"؛ حيث يتلقى الطلاب، مقابل رسوم دراسية، تعليمًا حديثًا باللغة العربية؛ إضافةً إلى التعليم الديني الإسلامي (برينر ٢٠٠١)، ورغم أن بعض هذه المدارس تستخدم اللغة الفرنسية أحيانًا، إلا أن معظمها لا يفعل ذلك. ويعزى انتشار هذه المدارس الخاصة إلى الروابط التعليمية والمالية بالشرق الأوسط العربي، والتي توثقت منذ السبعينيات. وقد ذهب معظم خريجي هذه المدارس لتلقي الدراسات العليا في العلوم الإسلامية في الخارج؛ خاصة في مصر والمملكة العربية السعودية. وعند عودتهم إلى مالي، يواجه هؤلاء الخريجون، بتخصصاتهم الدينية وتعليمهم العربي، صعوبة في دخول تلك القطاعات الاقتصادية، التي تتطلب معرفة اللغة الفرنسية.

أكد الدستور المالي الجديد الذي أُعتمد بعد انقلاب ١٩٩١ مبدأ المدنية، ولم يسمح بتكوين أحزاب سياسية مبنية على الدين. وفي ضوء التزام الدولة القوي بحرية التجمع والتعبير، انتشرت الجمعيات والمنظمات الجديدة في البلاد، وكذلك الصحف والمحطات الإذاعية. وتمتلى مالي الآن - مثل بلدان كثيرة أخرى - بشتى أنواع المنظمات والجمعيات غير الحكومية الجديدة - ببعض لبنات المجتمع

المدني المزعوم. وتركز المنظمات التي لها مصادر خارجية؛ للتمويل والموظفين والدعم على مجالات الصحة والتعليم، وقضايا المرأة، وحقوق الإنسان والتنمية. وتعمل بعض هذه المنظمات، في بعض المجالات، التي تقلص فيها دور الدولة؛ نتيجة لمتطلبات السياسات الليبرالية الجديدة.

وبعض هذه المنظمات والجمعيات الجديدة إسلامية التوجه؛ ولذلك تجاهلها المانحون الغربيون، قبل ١١ سبتمبر/أيلول ٢٠٠١. وهنالك عشرات من الجمعيات الإسلامية الجديدة في مالي، معظمها ليس حضرياً فقط، بل ينحصر وجودها في باماكو والمدن الأخرى في البلاد. وإذا كان لبعض هذه المنظمات الإسلامية غير الحكومية صلات متشعبة بالخارج، فإن معظمها يحاول أن يجمع التبرعات لبناء المساجد والمدارس، والمشاريع التنموية من مانهين أثرياء محليين، أو من الخارج دون نجاح يُذكر. ومعظم مؤسسي وقادة وناشطي هذه المنظمات من خريجي المدارس الدينية، أو من بين الذين تلقوا تعليمًا دينيًا "تقليديًا". ومعظمهم مثقفون مسلمون أصبحوا، بعد الاستقلال، أعضاء في النخب الجديدة، التي تلقت تعليمًا عاليًا، ولها صلات وروابط متشعبة مع الخارج (قارن روي ١٩٩٤، ٢٠٠٤). ويشجع أفراد هذه النخبة أتباع طقوس دينية منتظمة، تشمل المواظبة على الصلوات الخمس اليومية، ويركزون في غالب الأحيان على تشكيل القضايا الأخلاقية لدى الرأي العام بطريقة علنية. وفي الواقع، يحرص معظم هؤلاء على إسلام عام غير شخصي (سالفاتوروي ٢٠٠٠)، بحيث تتجنب المسائل الإسلامية ما يُعتبر غير إسلامي، سواء كان "أفريقيًا" أم "غربيًا". ومن المدهش أنه رغم أن هذه النخبة المسلمة الجديدة تضم المنتمين إلى الطرق الصوفية ومنتقديهم من الإصلاحيين، أفلحت قلة منهم فقط في اجتذاب جمهور كبير من المؤيدين. والاستثناء الوحيد هو النجم الإعلامي المسلم شريف حيدرة، الذي رغم كونه من الوعاظ الحديثين، وزعيم جمعية إسلامية كبرى، هي "أنصار الدين"، إلا أنه يتصرف، وكأنه زعيم تقليدي لإحدى الطرق الصوفية، أو كأنه من الشيوخ أصحاب الكرامات (المرابطين).^(١٤) وبجانب هذا الزعيم الديني، لم يستطع أي عضو من النخبة المسلمة الجديدة أن يحل محل أحد زعماء الطرق الصوفية أو المشايخ أو "المرايطين"، الذين يعيشون في مراكز

دينية إسلامية خارج العاصمة. ورغم جهودهم الدائبة ومحاولاتهم، منذ عام ١٩٩٠، لتمثيل عامة المسلمين أو التحدث باسمهم، يفتقد معظم أعضاء النخبة الإسلامية الجديدة في باماكو السلطة الدينية، ولذلك ليس لهم أتباع يُذكرون.

الحوارات العامة

ساد في مالي عقب الانقلاب العسكري في بداية التسعينيات جو من التفاؤل، عززه نمو اقتصادي سريع واستثمار في البنيات التحتية، وازدهار قطاع البناء، ونمو الأحزاب والتجمعات السياسية، ووسائل إعلام خاصة نشطة. غير أن جو التفاؤل هذا سرعان ما بدأ في التبخر بازدياد الإضرابات الطلابية، وتعطيل المدارس الحكومية، وانتفاضة الطوارق/العرب في مناطق عديدة من البلاد، والخلافات السياسية الحادة، والتشردم والفوضى الانتخابية. وزاد الطين بلة تخفيض العملة في بداية عام ١٩٩٤ بنسبة ٥٠ بالمائة - وفقاً للوصفات الليبرالية الجديدة - والتدهور الاقتصادي، الناجم عن ذلك الذي عانى منه معظم الماليين. ولكن حتى قبل تبخر جو التفاؤل العام، كان لبعض الماليين عدد من الهموم والشكاوى، وقدّر من عدم الرضى تم التعبير عنه أحياناً في إطار الإسلام، والقيم والأخلاقيات الإسلامية. وفي واقع الأمر، لعب مختلف الناشطين المسلمين والجمعيات الإسلامية دوراً مركزياً في التعبير عن هذه الهموم، عبر سلسلة من الحوارات المهمة، المليئة بالاتهامات أحياناً، ساستعرض بإيجاز أكثرها أهمية.

عقب انقلاب عام ١٩٩١، أعرب أحد القادة الدينيين المسلمين في مالي عن القلق بأن كل شيء، غدا مسموحاً به في المجتمع المالي.^(١٥) وقد سمعت مراراً أثناء البحث الميداني في التسعينيات مواطنين ماليين، يُناقشون ويتحسرون على جو الإباحية والتحلل والفساد الأخلاقي، الذي يبدو أنه صاحب إسقاط نظام موسى تراوري المتسلط؛ فقد سُمح للحانات والملاهي الليلية بأن تظل مفتوحة، أثناء شهر رمضان، بعد أن كان نظام موسى تراوري يأمر بإغلاقها. وقد أحس كثير من الماليين بالانزعاج بسبب ذلك، وبدأ نقاش مستفيض حول ضرورة تغيير هذه السياسة، فقد احتج الماليون العلمانيون أن إغلاق الحانات والملاهي

الليلية، أثناء رمضان، يُخالف مبدأ مدنية الدولة، وإبقاء هذه المؤسسات مفتوحة تأكيداً لهذا المبدأ غير القابل للتصرف. غير أنني سمعت من يقول إن هذه الحجة باطلة؛ لأن الحانات والملاهي الليلية مرتبطة أكثر بالسياحة، التي تسعى الحكومة لتشجيعها من خلال سياسات التحرير الاقتصادي؛ إذ لا يمكن اجتذاب السياح؛ خاصة الغربيين منهم، في غياب الحانات والملاهي الليلية. وقد صحب التحرير الاقتصادي، وقدم شتى ضروب المستثمرين، الذين كان لهم قدر من الحرية في فتح المحال التجارية، وظهور الحانات، كبيرها وصغيرها، فجأة في مختلف مناطق العاصمة.

أحس العديد من الماليين بالخطر والغضب تجاه هذا الانفتاح في المجتمع، الذي أصبح يعني عرض الأفلام الإباحية في دور السينما ليراها الجميع. وفي بداية التسعينيات، هدد بعض الماليين باستخدام العنف ضد دور السينما، التي تعرض مثل هذه الأفلام. وفي عام ١٩٩٢، علّقت لافتة مكتوبة بالفرنسية بخط اليد على إحدى دور السينما في وسط باماكو، تقول:

بسم الله الرحمن الرحيم

تحذير

نطالب الإدارة بوقف الإعلان عن الأفلام الإباحية وعدم عرضها. وإذا لم يتم

ذلك، سنقوم بتعطيم السينما إن شاء الله، وشكراً.^(١٦)

ورغم أن معظم دور السينما في باماكو، وفي أماكن أخرى من البلاد توقفت عن العمل، بعد وقت قصير من هذه الحادثة، كان مرد ذلك يعود - فيما يبدو - إلى انتشار أجهزة الفيديو، أكثر من كونه نتيجة لهذه التهديدات. وبانتشار هذه الأجهزة على نطاق واسع، أصبحت مشاهدة الأفلام الإباحية تتم في المنازل، وانتهى تبعاً لذلك الجدل حول عرض هذه الأفلام، وإن استمر الجدل حول تهديدات أخرى جديدة للأخلاق العامة. وفي الواقع، كان الهدف الرئيس للانتقاد هو مجال واحد، تدفقت فيه استثمارات ضخمة ونمو سريع في فترة التحرير الاقتصادي هو "ميزون دو باس" (كما سُميت في مالي)، وهي أماكن يمكن للجمهور (عادة ثنائي غير متزوج) استئجار غرفها بالساعة. وقد فتح أصحاب

الفنادق والحانات والمستثمرون الآخرون هذه الأماكن في كل أنحاء المدينة، وكان بعضها، خاصة تلك التي يرتادها الموسرون، يقع بالقرب من المساجد والمدارس الدينية. ويبدو أن المستثمرين جنوا أرباحاً طائلة من هذه البيوت؛ مما مكنهم من مزيد من الاستثمار في هذه النوع، وفي المجالات الفندقية ذات الصلة.

والقضية الخلافة المهمة الأخرى كانت الميسر. ورغم أن الزعماء الدينيين المسلمين في مالي أدانوا جميعاً لعب الميسر للجمهور، عن طريق المراهنات على سباق الخيول، على أساس أنه ممنوع وفق تعاليم الإسلام، لا يعني هذه أن المالي العادي لا يلعب الميسر، وأنا أعرف شخصياً عدداً من الماليين، الذين يمضون وقتاً طويلاً ليختاروا الخيول، التي سيراهنون عليها، أثناء صيامهم لشهر رمضان. غير أن كثيراً من الماليين المسلمين غضبوا، حين افتتح أول "كازينو" للقمار في البلاد - مخصص فيما يبدو للأثرياء - في وسط باماكو. وفي حين كان الماليون العاديون يراهنون على الخيول في "أكشاك" الرهان المنتشرة في أرجاء المدينة، كان ميسورو الحال يلعبون الميسر، بعيداً عن أعين المتطفلين في الغرف المغلقة "للكازينو"، الذي يُشاع أن له صلات بعالم الجريمة المنظمة في أوروبا.

كان الجدل وعدم الرضى لدى المسلمين معممًا في البداية، يركز بصفة خاصة على تدهور الأخلاق والانحلال والإباحية، وأحياناً على عرض الأفلام الإباحية والميسر، غير أن هذا الوضع تغير في منتصف التسعينيات، عندما انتقلت المنظمات الإسلامية إلى مركز الجدل الدائر، حول مختلف قضايا المرأة؛ إذ إنه بعد انعقاد مؤتمر الأمم المتحدة الرابع حول المرأة في بيجين في عام ١٩٩٥، والذي شارك فيه الماليون بنشاط، نظمت مجموعة من الجمعيات الإسلامية المالية اجتماعاً جماهيرياً ضخماً، أمه الرجال والنساء، وأصدروا تحت مظلة "القيم الإسلامية" بيانات عامة، اعترضوا فيها كمسلمين على "إعلان وبرنامج عمل" مؤتمر بيجين عن حقوق المرأة بطريقة، لم يكن يصعب التنبؤ بها.^(١٧) وفي واقع الأمر كانت بعض اعتراضاتهم تتفق مع اعتراضات الدول

ذات الأغلبية المسلمة مثل إيران. وقد انتقدت المنظمات الإسلامية المالية؛ خاصة المنظمات المدنية النسوية، غير الحكومية في مالي، التي شاركت في مؤتمر بيجين، وأيدت برنامج العمل لممالاتها للأجندة العلمانية الغربية والقيم الغربية عمومًا.

وكانت القضية الثانية التي أثارت كثيرًا من اللغط، هي قضية ختان الإناث. فمنذ مؤتمر الأمم المتحدة للسكان والتنمية، الذي انعقد في القاهرة في عام ١٩٩٤، حين طولبت كل البلدان بوقف الختان، شنت وكالات الأمم المتحدة والكنيسة الكاثوليكية، ومختلف المانحين الثنائيين، والمنظمات غير الحكومية المالية حملات لمناهضة ختان الإناث في مالي.^(١٨) وقد كانت على رأس الحملات المناهضة لختان الإناث إحدى أبرز الناشطات في مجال حقوق المرأة، فاتومارا سيري دياكيتي، وهي معلمة سابقة ونقابية متمرسة، ورئيسة جمعية دعم والدفاع عن حقوق المرأة، والحائزة على وسام الشرف الفرنسي. وفي الواقع، كانت دياكيتي من أعلى الأصوات، المطالبة بالمنع الفوري للختان، وحاولت - بجانب الناشطات في مجال حقوق المرأة والعلمانيات الماليين - أن تبرهن أن ختان الإناث، خلافًا لختان الذكور، ليس جزءًا من التعاليم الإسلامية (دمبيلي ٢٠٠١). غير أن معظم الماليين يعتقدون أن العكس هو الصحيح، وزعم القادة الدينيون المسلمون والناشطون من مختلف الجمعيات الإسلامية، أن ختان الإناث، مثله مثل ختان الذكور، هو في الواقع ممارسة دينية إسلامية، يمكن تطويرها طبيًا (سيلا ٢٠٠١؛ وكيمبيري ٢٠٠١ أ، و ٢٠٠١ ب). وقد غضب بعض الماليين المسلمين من الحملات المنظمة، ضد ختان الإناث في البلاد، التي اعتمدت على المنظمات غير الحكومية المالية مثل منظمة دياكيتي، والتي استخدمت المسرح والموسيقى ووسائل الإعلام؛ لنشر رسالتها المناهضة لختان الإناث، بينما أدان الكثيرون المشاركين في هذه الحملات، واتهموهم بالدعوة لفرض القيم الغربية على المسلمين في مالي. وفي مناسبات عديدة، اتهمت الجمعيات الإسلامية المنظمات غير الحكومية، التي يمولها الغرب بالتدخل في شؤون مالي الداخلية. وقد شجب زعيم إحدى الجمعيات الإسلامية، في مالي، ما دعاه "الحملة الصليبية" التي يشنها "الغربيون اللا أخلاقيون"، الذين يعملون مع

المنافقين المائين "الذين... يختلسون أموال المنظمات غير الحكومية العاملة في مجال مناهضة الختان" (*السياسي المسلم* ٢٠٠٢). وتوزع جمعية إسلامية أخرى المنشورات في المساجد، التي تقول (بالفرنسية) "إن أي قانون ضد الختان، الذي هو سنة، هو اعتداء على حرية الدين" و"سلوك ينم عن عدم احترام المقدسات".^(١٩)

وفي أواخر التسعينيات، دار حديث كثير عن كيف أن القيم الإسلامية غير محترمة وعن مخاطر غزو القيم الغربية، واحتج قادة بارزون في الجمعية المالية لوحدة وتقدم الإسلام المدعومة من الحكومة على ما أسموه "الطريقة، التي يتعرض بها الإسلام للهجوم" في البلاد (كيثا ١٩٩٨ أ). غير أن الجمعية المالية لم تكن وحدها التي عبرت عن هذا الانزعاج؛ إذ أنحى ناشطون مسلمون ومتحدثون، باسم الجمعيات الإسلامية، باللائمة على الحكومة المالية لما رأوه من أوضاع مشينة. وفي مناسبات عديدة في أواخر التسعينيات، نادى بعض المثقفين المسلمين، وبعض الجمعيات الإسلامية بمقاطعة مسابقة ملكة جمال المجموعة الاقتصادية لدول غرب أفريقيا. ونظرًا لأن مالي هي المستضيفة للمسابقة، كان من المتوقع أن يكون للرئيس المالي ألفا عمر كوناري وزوجته ادام با، المؤرخة المشهورة، دور رسمي في المناسبة. وقد أدان بعض الناشطين المائين المسابقة، وعرض بعضهم الحجة النسوية الإسلامية ضد مسابقات الجمال؛ لإهانتها للمرأة (كيمبري ١٩٩٨؛ وكيثا ١٩٩٨ ب). ومن الطريف أن شريف حيدرة اتهم المنادين بمقاطعة المسابقة بالنفاق؛ لأنهم لم يقاطعوا مثل هذه المسابقات من قبل، حين أقيمت في مالي. وقرب نهاية عام ١٩٩٩، ثار احتجاج من بعض الجمعيات الإسلامية وتهديد بالعنف، بعد أن ذكرت بعض التقارير غير المؤكدة أن منظمة لم يُسمع عنها من قبل ستنتظم مؤتمرًا للمثليين في بامako في عام ٢٠٠٠ (سو ١٩٩٩). وقد اعتبر الكثيرون أن القيم الغربية، مثل القبول الاجتماعي للشذوذ الجنسي، أمر بغیض، مثله مثل استخدام الواقي الذكري للحماية من الإيدز، وتنظيم الأسرة عمومًا من قبل الحكومة المالية (بما في ذلك الرئيس كوناري)، والمناحين الغربيين، والمنظمات الدولية، والمنظمات غير الحكومية المحلية.^(٢٠)

ووفق طلال أسد، فإنه "من وجهة النظر العلمانية، فإن الدين يمكن أن يقتصر على المعتقد الشخصي والعبادة أو على الحديث العام، الذي لا يفرض أي مطالب على حياة الناس" (١٩٩٩، ١٩١). وهذه، في حقيقة الأمر، إحدى المعضلات، التي تواجه المسلمين الماليين الذين واجهوا أيضًا معضلة ذات صلة، وهي تعرضهم للإتهام بأنهم "أصوليين" أو "إسلاميين" عندما يخطبون في الناس، وبعض المسلمين الماليين على وعي بذلك، ومن المفيد هنا أن نقف من محمود ديكو، إمام أحد مساجد الاصلاحيين في باماكو، الذي شغل منصبًا في الجمعية المالية لوحدة وتقدم الإسلام، وكان مديرًا لـ"راديو إسلاميك"، وانتخب في المجلس الإسلامي الأعلى؛ ففي عام ٢٠٠٠، صرح ديكو في مقابلة:

إن الأصولية لا تقتصر على الأديان فقط فهي في كل المجالات، وحتى ما نراه اليوم هو من الأصولية، التي هي جزء من عدم التسامح. ولا يحق لأي رئيس أن يحكم بلده كما يشاء. هم يفرضون علينا سلوكًا معينًا، والحكم الرشيد ليس منا فهم يفرضونه علينا، وإذا رفضناه، فهم يُسكرون عنا القروض والعون وكل شيء، ويُعاقبوننا من خلال وسائل الإعلام ويحولوننا وحوشًا. لذلك، فإن كل هذا نوع من الأصولية وانعدام التسامح. (تراوري ٢٠٠٠).

وقد قدم محمود ديكو، إنابة عن مجموعة المنظمات الإسلامية المالية، والتي دخلت حلبة السياسة لاحقًا، بدعمه لأحد المرشحين للرئاسة، انتقادًا شديدًا للمجتمع المالي وسياسييه. وقد كتب ديكو أن المجموعة أدانت "السياسيين، الذين لم يقوموا بأي جهد، خلال العقد الماضي ضد هذه الإباحية والشهوانية، التي تغزو بلادنا، أو إدانتها على الأقل، أو ضد التقليد الاجتماعي-الاقتصادي، الذي يستنزف المرجعيات التي تُحدد هويتنا" (ديكو ٢٠٠١؛ انظر أيضًا ديكو ٢٠٠١ أ ودياوارا ٢٠٠١). ومن الملاحظ أن "التقليد الاجتماعي-السياسي" الذي يدينه ديكو، قد لا يختلف كثيرًا عن "التقليد" و"الهجين" الهازل والهدام، التي يحتفي بها مايكل تاوسيق (١٩٩٣) وهومي بهابها (١٩٩٤) ومقلدوهما.

وفي عام ٢٠٠١، كان عديد من المسلمين يعدون العدة لاجتماع منظمة المؤتمر الإسلامي، الذي سيعقد في باماكو؛ حيث ساد إحساس شديد "بالأمة"

الإسلامية، وتعاطف مع المسلمين وقضاياهم، ومعاناة المسلمين في شتى بقاع العالم؛ خاصة في فلسطين والعراق.^(٢١) وأثناء الإعداد لاجتماعات منظمة المؤتمر الإسلامي، استضافت الحكومة المالية اجتماعًا للصيادين التقليديين في غرب أفريقيا، والذين تُعتبر ممارساتهم غير إسلامية.^(٢٢) وقد اعتبر العديد من المسلمين الماليين احتفال الدولة بالمناسبة أمرًا مهينًا لأنه يعني موافقتها على ممارساتهم المنافية للإسلام، إذ لم يكتف وزير الثقافة بمخاطبة الاجتماع، وهو في زي الصيادين الكامل "بتمائمهم"، بل إن الحكومة شيدت نصبًا تذكاريًا في العاصمة للصيادين غير المسلمين - ضمن مشروع كبير لتشييد نصب تذكارية في البلاد.

بيد أن أكثر القضايا خطورة دارت حول خطط الحكومة لإصلاح قانون الأسرة في مالي. ففي عام ٢٠٠١، وبعد نقاشات مطولة وجدل دام عدة سنوات، أعلنت الحكومة عن مقترحاتها المحددة للإصلاح في قانون الزواج، وقانون الميراث، رفعت بموجبها سن الزواج للفتيات ومساواة الزوجين وإعطاء الذكر والأنثى أنصبة متساوية في الميراث.^(٢٣) وقد قُصد من هذه التعديلات أن تتوافق مع برنامج عمل مؤتمر بيجين لعام ١٩٩٥، والمؤتمر اللاحق له الذي انعقد في عام ٢٠٠٠، والذي ساندته الحكومة المالية وناشطات حقوق المرأة والمنظمات غير الحكومية العلمانية. ولسنوات طويلة، أكد بعض المانحين الرئيسيين ومختلف المنظمات، غير الحكومية العاملة، في مالي أهمية مثل هذه الإصلاحات الاجتماعية، والتي ربطوها بوضوح في بعض الأحيان، مع الإصلاحات الاقتصادية والسياسية الأخرى - اللامركزية والتحرير الاقتصادي. غير أن معظم قيادات الجمعيات الإسلامية رأت أن الإصلاحات الحكومية المقترحة معارضة لمبادئ الفقه الإسلامي، التي تحكم حياة الناس في مالي (فال ٢٠٠١؛ وتامبورا ٢٠٠١).

وفي عام ٢٠٠٢، قدم الرئيس كوناري، رسميًا، مشاريع القوانين، الرامية إلى إصلاح قانون الأسرة وإلى منع ختان الإناث قانونًا، ولكنه اضطر إلى سحبها بعد أقل من ثلاثة أسابيع، في ضوء الانتقادات الواسعة. وإذا كانت

الصحافة المالية العلمانية قد تسرعت ووصفت ذلك "بالانتصار الأخير للإسلاميين" على الرئيس المنتهية ولايته (سيلا ٢٠٠٢)، فإن الحكومة المالية أخطأت فيما يبدو تقدير قوة المعارضة لهذه الإصلاحات. وليس من الواضح ما إذا كانت الحكومة المالية قد أخذت في الاعتبار تجربة السنغال المجاورة في إصلاح قانون الأسرة في السبعينيات، والذي أثار أيضاً معارضة واسعة من القادة الدينيين (كولون ١٩٨١). وفي مالي، كان إمام المسجد الجامع الرئيس بيبامكو، أحد أبرز القادة الدينيين وأعلامهم صوتاً في معارضة التعديلات المقترحة، والتي ذكر أنها تعارض مبادئ الدين الإسلامي في وضوح (داو ٢٠٠٢).

وقد واصل المراقبون الأجانب قبل الانتخابات الرئاسية في عام ٢٠٠٢، كيل الثناء على مالي، كمكان نجحت فيه إصلاحات الليبراليين الجدد والتحول الديمقراطي؛ ولكن رغم كل هذا المديح، تحدثت عديد من الماليين العاديين عن أكثر من عشر سنوات من الأزمات-اقتصادية واجتماعية، وحتى أخلاقية- وتشككوا في جدية الديمقراطية والإصلاحات (قارن مع براتون وكوليبالي وماشانو ٢٠٠٢؛ وبراتون ومارتيس وجيما-بوادي ٢٠٠٥). وخلال سنوات الأزمة، نشطت بعض الجهات الإسلامية الفاعلة، مثل: المسئولين والناشطين وممثلي الجمعيات الإسلامية الجديدة في التعبئة لتقديم أجندة، لا تتفق دائماً مع أجندة الرئيس كوناري، وقد حظق بعض هؤلاء، بعد نحو عشر سنوات من الاشتغال بوسائل الإعلام المكتوبة والمسموعة والمرئية، الحرفة الإعلامية، وأصبحوا يجرون المقابلات الصحفية، ويعقدون المؤتمرات الصحفية، ويصدرون البيانات العامة، ومقترحات السياسات، وأجادوا فن الخطابة والكتابة في صفحات الرأي في الصحف، والظهور على التليفزيون القومي، وفي المحطات الإذاعية العامة والخاصة، للحديث عن الإسلام والقيم الإسلامية والأخلاق، وعن السياسة أحياناً. وفي الوقت نفسه، نظم بعضهم الاجتماعات، وعقد التحالفات، وجمع التبرعات، وخلق الصلات ومارس الضغوط على الحكومة. وفي النهاية، قابل بعضهم السياسيين والمسؤولين في الأحزاب السياسية، وأيد مرشحاً رئاسياً وشجع الجمهور على التصويت له، رغم أنه لم يفز. وعلى الرغم من هذا الخطاب الأخلاقي والانتقاد للوضع الراهن في مالي،

ظلت الأغلبية الساحقة من المسلمين الماليين على التزامها الثابت بالممارسة الديمقراطية، بالإضافة إلى تأكيدها على الحق في حرية التعبير والتجمع، وحقهم كمواطنين في النقاش والحوار حول الدين، والسياسة أيضاً.

ورغم محاولات الناشطين الإسلاميين التحدث باسم الماليين الآخرين، إلا إنه من الصعب القول بأن هذه النخبة المسلمة الجديدة تمثل مسلمي مالي بكل تنوعهم. وباستثناء جمعية حيدرة، أنصار الدين، لا يمكن اعتبار أيّاً من الجمعيات الإسلامية منظمات قاعدية حقيقية. وليس من بين القيادات الإسلامية الجديدة - باستثناء حيدرة مرة أخرى - من له شرعية جماهيرية. ولكن يبدو أنهم يُعبرون، على الأقل أحياناً، عن هموم المواطن المالي العادي. وليس هذا من باب تأكيد هوية إسلامية وليدة، أو بداية لتحرك هادف للمسلمين الماليين، أو حتى للناشطين المسلمين، وإنما الواقع هو أن بعض الناشطين المسلمين أقدر، فيما يبدو، على التعبير عن هموم بعض المسلمين الماليين العاديين، الذين يتجاذبهم التناقض، الناتج عن كونهم مواطنين مسلمين حديثين في دولة علمانية حديثة، في بلد يمثل بالمارسات والمظاهر "غير الإسلامية"، في عصر غلبة الفكر الليبرالي الجديد. وسيتردد معظم المراقبين في اعتبار مثل هذه الأشكال من العمل الإسلامي (الذي يتراوح بين جهود الإصلاح الأخلاقي والانضباط، إلى تحدي شرعية الدولة) برهاناً على نمو المجتمع المدني في مالي. ويعتبر العديد من العلمانيين الماليين، وبعض المراقبين الأجانب مثل هذا النشاط مثيراً للقلق، ويحذرون من مخاطر الإسلام السياسي في مالي وفي غيرها. وكما أشرت سابقاً، يتوجب علينا - بدلاً عن إلصاق الأوصاف (أو إدانة) مثل هذه الأنشطة كأصولية أو إسلامية - أن نتفهم مثل هذه التطورات في مالي، في إطار التعقيد، الذي يحيط بنشأتها وصلاتها الخارجية المعقدة، في عصر إصلاحات التوجه الليبرالي الجديد.

هوامش

أود أن أعبر عن امتناني لموسى ديري وباربرا لويس وماريا ميران، وبصفة خاصة لمارك لو فاين وأرماندو سالفاتورى لأرائهم ومقترحاتهم القيمة.

١. مثل هذه الآراء وردت في روايات صحفية نُشرت بعد وقت وجيز عقب أحداث ١١ سبتمبر/أيلول ٢٠٠١. انظر، مثلاً، فرح ٢٠٠١؛ وكوناتي ٢٠٠١.

٢. يشمل ذلك الأجهزة الإعلامية الغربية والمالية المختلفة.

٣. منظور نقدي لاسلوب المجتمع المدني السائد تجاه "الحكم الرشيد" في أفريقيا، انظر كوماروف وكوماروف ١٩٩٩؛ وهيبو وبانيقاس ٢٠٠٠.

٤. على سبيل المثال، سونجاتا، مؤسس إمبراطورية مالي الأسطورية في القرون الوسطى؛ ومانسا موسى؛ والحكام المسلمين لماسينا (حوالي القرن التاسع عشر)؛ والحاج عمر نال (المتوفى في القرن التاسع عشر)؛ وشيوخ الكنتا في إقليم تمبكتو؛ والشيخ حام الله (المتوفى في القرن العشرين)، وهؤلاء بعض أبرزهم.

٥. انظر سواريس ١٩٩٩ و٢٠٠٥ أ.

٦. اثنتان من الدراسات التي لقيت بعض الاهتمام، هما تسينج ١٩٩٣ وبيوت ١٩٩٩.

٧. للمزيد حول هذه التطورات، انظر لواني وسواريس ١٩٩٩؛ وسواريس ٢٠٠٤؛ وسواريس ٢٠٠٥ أ.

٨. الماليون الذين لديهم تلفزيونات باستقبال فضائي، لهم خيارات واسعة، يصعب تحديدها في أرقام.

٩. بعض المواضيع في هذا القسم تم الحديث عنها باستفاضة في كتابي "الإسلام واقتصاديات الصلاة" (سواريس ٢٠٠٥ أ).

١٠. يطبق الكثير من الماليين مبادئ شتى مستمدة من "التقاليد"، التي يُشار إليها في لهجات المنطقة بـ"العادة" (من اللغة العربية).

١١. مثال لذلك، انظر سواريس ٢٠٠٠.

١٢. انظر، مثلاً، نال ١٩٩٥-١٩٩٦ م.

١٣. للمزيد حول حيدرة وسيرته، انظر سواريس ٢٠٠٤، و ٢٠٠٥ أ، وقارن مع شولتز ٢٠٠٣ أ، الذي يحتوي على عدد من الأغلاط عن تاريخ الإسلام وممارسته حالياً.

١٤. لمناقشة حيدر وصلة مجموعته بالصوفية والطرق الصوفية، انظر سواريس ٢٠٠٥ أ.

١٥. كان هذا أيضاً موضوعاً تناولته وسائل الإعلام المكتوبة. انظر مثلاً ديومانا ١٩٩٣.

١٦. أنا مُمتن لرومان لواماييه لإطلاعي على نسخة من هذا الرمز.
١٧. انظر، مثلاً، "الطريق" ١٩٩٦.
١٨. للمزيد حول العلاقات بشأن الختان، انظر شيل-دنكان وهيرلند ٢٠٠٠. وللمزيد حول الحملات المناهضة للختان في مالي، انظر جوسلين ٢٠٠٠؛ وسانو ٢٠٠٠؛ وكامارا ٢٠٠١؛ وسيسوك ٢٠٠١.
١٩. منشور في حوزتي أصدرته، ووزعته الجمعية الإسلامية للإنقاذ.
٢٠. غير أن بعض القادة الدينيين المسلمين البارزين، خاصة شريف حيدرة، سيتخذون مواقف إيجابية بعد حين، تدعم استخدام الواقي الذكري.
٢١. للمزيد حول هذا الشعور الطاعى، انظر أيكلمان ويسكاتوري ١٩٩٦، وللمزيد حول التغطية الإعلامية في مالي لاجتماع منظمة المؤتمر الإسلامي، انظر، مثلاً، ليبرتي ٢٠٠١.
٢٢. انظر التغطية المستفيضة للاجتماع في العدد الخاص لصحيفة "القلعة"، ٢ فبراير/أشباط ٢٠٠١.
٢٣. للسجلات حول الإصلاحات المقترحة وبعض الخلافات المحددة، قارن بسواريس يُنشر قريباً وشولتز ٢٠٠٣ ب. بجاني الأخطاء في الوقائع، تكشف هذه المقالة الأخيرة عدم معرفة الكاتب بتقاليد المنطقة، فيما يخص النصوص الإسلامية، لذلك جاء فهمه مغلوفاً لدرجة كبيرة لتأريخ الخطاب للراهن بشأن الفقه الإسلامي والقانون "العرفي".

الفصل الثاني عشر

الجمعيات الإسلامية في الكاميرون: بين الأمة والدولة

هماور آولما

يُيسر الإسلام، بوصفه ديناً شاملاً لا يفصل بوضوح بين المجالين السياسي والشخصي، معرفة نوع علاقته بسلطة الدولة، واستشراف المستقبل خارج الحدود الوطنية. ووفق هذا المنظور، أصبح دخول ممثلي الإسلام، والمتقنين والمفكرين التدريجي في العمل السياسي، باستخدام الهياكل الجمعياتية، المُسمّاة دينية حيناً، وثقافية حيناً آخر، يدل على أنهم لم يعودوا قانعين بالأدوار التقليدية كمعلمين ودعاة، بل يسعون للمشاركة، على نحو أكثر فاعلية في الساحة السياسية؛ أملاً في إرساء عملية تفاوض، تقود إلى نظام حكم مستمد من النصوص الدينية، إن لم يفلحوا في تغيير الدولة. وهكذا، فإن الاتهامات بالتخلي عن القيم الإسلامية، والتهميش السياسي والمهني، الذي عانى منه المثقفون المسلمون، هي في قلب خطابهم السياسي^(١).

ومن هذا المنطلق، فإن المنظمات الإسلامية التي نشأت لتحل محل الطرق الصوفية كمنابر للتعبير السياسي، شكلت أرضية مناسبة؛ لتجميع وتدريب وإعادة استخدام المثقفين "المستعربين". كذلك، فإن الصلات المتشابكة داخل الإسلام المعولم والتبادلات الدولية، والتقدم في وسائل الاتصال كانت مصدراً لحيوية المنظمات الإسلامية، وعولمة الإسلام في الكاميرون.

وعلى كل حال، فإنه منذ بداية التحرير والتحول الديمقراطي في الساحة السياسية في أول التسعينيات - وهي فترة تميزت على وجه الخصوص بتخلي الدولة عن دورها في توفير الخدمات الاجتماعية الأساسية كالـتعليم والصحة - نشأت في مجال العمل العام مجموعة من الجمعيات الثقافية، إلى جانب المنظمات غير الحكومية. وإذا تحولت هذه الجمعيات إلى منظمات غير حكومية لتخفيف أثر انسحاب الدولة من مجال الخدمات الأساسية، كما يزعم مؤيدو هذه المنظمات، فإنها جميعاً تتخذ موقفاً نبيلاً، على الأقل كما تشير وقائعها الرسمية، يتجه نحو الأعمال الخيرية، ودعم جهود التنمية المحلية. وإلى جانب مساعدتها للناس في مجالات التعليم والرعاية الصحية، تقوم هذه المنظمات بعملها في مناخ، يغلب عليه التنافس الديني، وهي في جهودها لتعبئة المجتمع الإسلامي في العالم باسم المسلمين الكاميرونيين، تحاكي المبادرات المشابهة، التي تقوم بها المنظمات الكاثوليكية والبروتستانتية. وقد أدى الفراغ الذي تركه عجز الدولة عن القيام بمسئولياتها الاجتماعية إلى فتح الباب واسعاً لمجال جديد، يمتد إلى خارج الحدود يستطيع اجتذاب الموارد المالية من مصادر دولية. ولتوضيح هذا التفاعل بين العاملين المحلي والدولي، اخترت أربع منظمات إسلامية، تدل هيكلها وموظفوها وأهدافها ومجالات أنشطتها على طبيعتها. وسأستعرض في البداية العلاقة بين هذه المنظمات الإسلامية والدولة الكاميرونية، وأناقش روح بعض القرارات، التي اتخذتها الحكومة، عندما تكونت هذه المنظمات؛ بغية تفهم أثر هذه القرارات السياسية على تطور أنشطة هذه المنظمات، في المجال الاجتماعي (المجتمع المدني). كذلك سأستعرض آثار الفراغ، الذي تركه انسحاب الدولة من حقل الرعاية الاجتماعية، والمبادرات التي اتخذتها المنظمات الإسلامية لملء هذا الفراغ، عن طريق إشراك التنظيمات الخارجية في تمويل أنشطتها المحلية.

ومن نافلة القول أن وجود الدولة وتخليها عن دورها في مجال الخدمات الاجتماعية، يُنتج مواقف وتصرفات وأفعالاً وردود أفعال، لا تستطيع هذه المساهمة المتواضعة أن تفيها حقها الكامل من الشرح والتحليل.

نشوء الجمعيات الإسلامية من منظور تاريخي

تُعد المنظمات الإسلامية الكاميرونية عموماً - سواء كانت مدعومة من الدولة مثل الجمعية الثقافية الإسلامية للكاميرون، أو نشأت للتحرر من قبضة الدولة، كاتحاد الطلاب المسلمين بالكاميرون - نتاجاً لرد فعل لبعض الظروف والتصرفات، التي أُعتبرت مناقضة لمبادئ الإسلام. وقد نشأت بعض هذه المنظمات إبان الحقبة الاستعمارية تحت الحكم الفرنسي.

ومما لا شك فيه الآن أن الإدارة الفرنسية كانت وراء إضفاء الصبغة المؤسسية على الإسلام في الكاميرون، أولاً، بتنظيم سفر الحجاج السنوي إلى المملكة العربية السعودية والسيطرة عليه، وثانياً، بالإشراف على زيارات الشخصيات الدينية البارزة إلى الكاميرون؛ بحيث تتحول إلى ما يشبه الزيارات الرسمية. ومن الأمثلة العديدة لذلك (باو وتقويم فا ١٩٩٣) تنظيم رحلة الحج لسلطان باموم سيدو نجم الله نجويا، التي توضح هيمنة الدولة على تنظيم العلاقات بين المسلمين الكاميرونيين والمسلمين في الخارج (أبوا ٢٠٠٣). كذلك رافق المسؤولون الاستعماريون الشيخ الجزائري، تجاني شيخ سيدي بي عمور، في جولته في الكاميرون عام ١٩٤٩، والتي أدخل خلالها عليه مجتمع باموم في الطريقة التجانية (با ١٩٩٦).

وعقب انتهاء الحقبة الاستعمارية، أثناء حكم الرئيس أحمدو أهيدجو (١٩٦٢-١٩٨٢)، بدأ "توطين" الإسلام في البلاد، بخلق وتقنين عدد من المنظمات الإسلامية، بما في ذلك الجمعية الثقافية الإسلامية. وقد كانت إدارة الجمعية - آنذاك - في يد أشخاص موالين للرئيس أهيدجو من أعضاء إدارته السابقين، أو من الدبلوماسيين الذين عملوا بالبلدان العربية، مثل: أمينو عمرو، وموسى يحيى، وآدامو ندام نجويا. وهكذا بدأت الكاميرون - من خلال شخصيات تجيد العربية، تحتل مناصب عليا في الجمعية الثقافية الإسلامية - عهداً جديداً من العلاقات الرسمية مع البلدان العربية.

وعندما أصبح بول بيا رئيساً للجمهورية في عام ١٩٨٤، وبقدوم التعددية السياسية في التسعينيات، تخلت المنظمات الدينية تدريجياً عن انتهاج المؤسسة في عملها العام. كذلك أدت محاولة الانقلاب العسكري، في عام ١٩٨١ - التي قامت بها بعض العناصر في الجيش القريبة من أهيدجو، وإدانة أهيدجو والحكم عليه بالإعدام غيابياً، وعلى وجه الخصوص، إعادة التمثيل الدبلوماسي مع إسرائيل في عام ١٩٨٦، إلى إضعاف المكانة المميزة، حتى ذلك الحين لأكثر المنظمات الإسلامية تأثيراً في الكامبيرون، وهي الجمعية الثقافية الإسلامية. وكانت فترة التسعينيات التي شهدت بداية التحول الديمقراطي، في معظم المستعمرات الفرنسية السابقة في أفريقيا، فترة أزمات اقتصادية صاحبها فقدان للثقة في المؤسسات، التي أدارها من اعتبروا حتى ذلك الحين "آباء للأمة". وفي ضوء هذه التطورات، غيرت مصادر العون الثنائي ومتعدد الأطراف طرق عملها، متجاوزة مؤسسات الدولة، التي اعتبرت فاسدة وبيروقراطية؛ للتعاون مباشرة مع المنظمات غير الحكومية، التي اعتبرت أكثر مصداقية وأكثر التصاقاً بالمستفيدين من مشاريع العون، التي يدعمها هؤلاء المانحون. وفي إطار الانضباط المالي والأزمة الهيكلية، وضع الكامبيرون تحت إشراف المؤسسات المالية الدولية، التي أوصت بتبني برامج مختلفة للتكيف الهيكلي.

وقد امتد تخلي الدولة عن بعض الأنشطة الاقتصادية، في ضوء العجز في ميزانيتها، واعتمادها على الإشراف الدولي، إلى المجال الديني، وتقلصت المساعدات الرسمية، التي كانت تُعطى من قبل للمدارس الدينية أو للعبادات والمستشفيات، التي تديرها جمعيات دينية، وأصبحت أقل انتظاماً. ولم يكن هذا التخلي كاملاً أو يتعدى إلغاؤه، بل كان انسحاباً إستراتيجياً وانتقائياً؛ لأن وزارة الإدارة المحلية استمرت في الإشراف على المنظمات الدينية، رغم أن مقدراتها على السيطرة على الأحداث تقلصت كثيراً، بعد أن نشطت الساحة الدينية، وشهدت نشوء صلات خاصة، وغير رسمية، بين مسلمي الكامبيرون والمسلمين في العالم العربي - الإسلامي.

وقد ظلت خصخصة علاقات التبادل بين مسلمي الكاميرون ومسلمي الدول الأخرى تحت مراقبة الحكومة. ورغم أن رسم سياسة "عربية" قد يتم بالاعتماد على تجربة ومعرفة بعض، الذين يجيدون اللغة العربية، ويعرفون المجتمعات العربية؛ بغية التأثير على المجتمعات الإسلامية المحلية، وتعزيز الوجود الدبلوماسي في المحافل الدولية، ظلت السلطات تراقب مثل هذه "السياسة الإسلامية" لضمان حماية مصالح الدولة، ووضعها فوق الاعتبارات الدينية أو السياسية أو الاقتصادية الأخرى. وفي المقابل، قاد التوجه الذي جعل من الممكن خصخصة عمل الناشطين الإسلاميين، إلى الرغبة في تأكيد هوية جديدة، تتجاوز الحدود الوطنية والخصائص الثقافية المحلية. والتحليل الذي ينظر إلى الماضي، ويستشرف مستقبل التحولات الداخلية للعديد من الجمعيات الإسلامية، وعلاقاتها المتغيرة مع الساحة السياسية، لا يظهر فقط كيف تتصرف هذه الجمعيات داخل المجتمع المدني، بل يعطي أيضاً صورة مركبة لحرية حركتها، مع الأخذ في الحسبان مقدرتها على تعبئة الناس والموارد.

ويمكن إرجاع نشوء المنظمات الإسلامية إلى عام ١٩٦٣، حينما كُوت الجمعية الثقافية الإسلامية للكاميرون، أول منظمة من نوعها في البلاد. وحتى حلول عام ١٩٩٢، ظلت الجمعية المنظمة الإسلامية، الوحيدة التي تم تقنينها بموجب مرسوم جمهوري، غير أنه بمرور الزمن؛ وخاصة عقب التغيرات في مفهوم الهوية الإسلامية، نشأت مجموعة مما يُسمى بمنظمات الجيل الثاني من المنظمات الإسلامية؛ وخاصة جمعية التضامن للنهج الإسلامي بالكاميرون والاتحاد الإسلامي الكاميروني^(٢) وقد أفلحت هاتان المنظمتان في زعزعة مكانة الجمعية الثقافية الإسلامية؛ لمجرد وجودهما على الساحة، ونظراً للصيت الذي يتمتع به مؤيدوها، كما أنهما شككتا في مكانة الجمعية، كمتحدث رسمي للمجتمع المسلم في الكاميرون.

وفي بداية عام ١٩٩٢، حدث تحوّل كبير في مجال عمل الجمعيات الإسلامية؛ إذ إن القانون رقم ٥٣/٩٠ بتاريخ ١٩ ديسمبر/ كانون الأول ١٩٩٠ قضى بتحرير الحياة السياسية والجمعياتية في الكاميرون، وأعاد تعريف

الإطار المؤسسي لتكوين وعمل المنظمات غير السياسية؛ فنشأت جمعيات جديدة في إطار هذا القانون، كثّفت بعضها أنفسها مع هذا التشريع الجديد، من خلال حصر أنشطتها في حدود هذا الإطار المنظم، بينما تبنت جمعيات أخرى هيكلاً إدارياً، أقرب إلى هياكل المنظمات غير الحكومية. وقد سمح هذا القانون أيضاً بنشوء ما يسمى بالجيل الثالث من الجمعيات الإسلامية في المجتمع المدني. ووجه الجودة في هذه المنظمات، أنها أصبحت تدار حصرياً بطلاب الجامعات^(٣) أو بالنساء^(٤). وهذه الجمعيات الأخيرة، وهي نوع جديد من الجمعيات لم يُعرف من قبل في الكاميرون، قلبت موازين العمل الإسلامي في المجال الاجتماعي - الديني، وأحييت بذلك الجدل حول مكانة المرأة في الحياة العامة.

الجمعية الثقافية الإسلامية للكاميرون

يبدو أن الجمعية الثقافية الإسلامية نشأت، كرد فعل لمحاولة السلطات المركزية؛ مواجهة مبادرات شيخ الطريقة التيجانية (المُرباط) الموريتاني الأصل، محمود با، الذي تطلع إلى تكوين تنظيم إسلامي، يجمع كل مسلمي ياوندي بغض النظر عن أصولهم. وقد قاد رد فعل السلطات إلى تكوين الجمعية الثقافية، التي أوكلت قيادتها إلى أشخاص، لم يُعرف عنهم انتمائهم للطريقة التيجانية، فقد كان أهيديو يشك في الطريقة التيجانية^(٥)، التي اضطرت، في مواجهة قمع السلطات، إلى الاختباء والعمل السري. وقد أُعتبرت الطريقة التيجانية طائفة مارقة على الإسلام، وأُعتبرت ممارساتها في قراءة الأدعية الخاصة، مدعاة لزرع القلاقل وانعدام الأمن. وبجانب عداوته الصريحة للطريقة التيجانية، كشف موقف الرئيس أهيديو عن نيته في عزل مسلمي الكاميرون عن كل التأثيرات الناجرية، التي تحول دون ظهوره بمظهر المدافع الوحيد عن الإسلام الحقيقي.

ورغم أن الجمعية سُمح لها بالعمل في ١٩٦٣، فإنه لم يتم الاعتراف الرسمي بها حتى عام ١٩٦٧ (بموجب القانون رقم ٦٧/د.ف / ١٩ بتاريخ ١٢ يونيو / حزيران ١٩٦٧). وقد أُريد للجمعية أن تُشكل حلقة الوصل بين الدولة والمجتمع المسلم، وأن تكون المتحدث باسم المسلمين في حالة الخلاف. وفي الواقع، كان يُفترض أن تضمن الجمعية ولاء طائفة المسلمين، وأن تتبّه قيادة

الدولة عند أي محاولة "تُهدد أو تُزعزع النظام العام". ولم يكن من محض الصدفة أن يكون الرئيس الأول للجمعية، أمينو عمرو، عضواً سابقاً في الحكومة، برز من صفوف الحزب الواحد السابق (الاتحاد الوطني الكاميروني)، وعمل كدبلوماسي في العالم العربي منذ عام ١٩٨٦. وقد أُنعت التكوين الفوقي للجمعية، بالإضافة إلى صراعات السلطة بين المصالح الشخصية والإقليمية^(٦) (لما للجمعية من أهمية استراتيجية في توزيع الموارد المالية للمدارس الفرنسية-العربية)، وحال دون إحرازها النجاح في المجال الاجتماعي-التعليمي لفترة طويلة.

وفي عام ١٩٨٨، وبعد خمسة وعشرين عاماً من الجمود، شرعت الجمعية في إعادة تحديد مسارها، بعد أن عدلت دستورها، وأصبحت كل طاقاتها موجهة نحو خدمة المبادئ الإسلامية، وإلى "تعزيز روابط التضامن والسلام والتسامح والأخوة بين المسلمين"، كما ورد في ميثاقها. ونصبت الجمعية نفسها السلطة الوحيدة لتفسير النصوص الدينية، والجهة المسؤولة عن البحوث والاجتهاد والأنشطة والطرق العلمية، التي ستسهم في تحقيق المبادئ الإسلامية. كذلك سعت الجمعية؛ لتكون منبراً للحوار والتوثيق والتوجيه والاتصال، وأعطت نفسها حق "الإجتهد"^(٧)؛ لضمان استقلاليتها عن التيارات الإسلامية الأجنبية.

وقد كان التعليم الإسلامي في الكاميرون من بين أهم أهداف الجمعية، بالإضافة إلى تشجيع الأنشطة الثقافية الإسلامية وإدارة وتمويل المؤسسات التعليمية الحديثة، والمدارس القرآنية التقليدية. ولتحقيق هذه الأهداف النبيلة والطموحة، كان لابد من توافر البنى الأساسية اللازمة والعاملين والمواد التعليمية، كما كان لابد من إدخال إصلاحات في الهياكل الإدارية للجمعية أولاً، وأصبحت الجمعية العمومية، ومجلس الإدارة، ولجنة التسيير، ومجلس العلماء للشؤون العقائدية والتعليمية والعلمية والفنية تدار، تحت إشراف "المستعربين" ذوي الخبرة (وهم الذين الذين تلقوا تعليمهم باللغة العربية، ويستخدمونها في التعبير عن أنفسهم، ويحثون الآخرين على استخدامها). والجمعية العمومية هي السلطة العليا، بينما يمثل مجلس الإدارة السلطة التنفيذية، وتقوم لجنة التسيير بمهام الأمانة العامة، ويقوم مجلس العلماء بتنسيق الأنشطة الخارجية للجمعية، بالتعاون مع ممثلي اللجنة في الأقاليم.

ويأتي تمويل الجمعية حصرياً من المنح الحكومية والاتفاقيات الثنائية مع مانحين دوليين، يتم التفاوض بشأنها على مستوى الحكومات مع العالم العربي-الإسلامي. وقد حاولت الجمعية، في مرات عديدة، تنويع مصادر تمويلها عن طريق فرض رسوم للعضوية، ولكن دون جدوى. وقد كان لغياب الشفافية في إدارة الأموال العامة المخصصة للجمعية - وخاصة تمويل المدارس - أثر في إساءة سمعة الجمعية بين مسلمي الكاميرون. وتُعزى النجاحات، التي حققتها المنظمات الإسلامية المنافسة في المجالات الاجتماعية والتعليمية جزئياً إلى جمود الهياكل المُسيّرة للجمعية.

وفي نهاية التسعينيات، أحياء وصول فريق قيادي جديد (مكوّن من مثقفين مسلمين، تعلموا في الغرب بقيادة الأكاديمي دوبلا أفاي) الآمال في انتزاع الجمعية من جمودها الطويل، بتجديد صلاتها مع شركائها في حقل التعليم، وبالطائفة المسلمة ككل. وقد ركز الفريق جهوده على هذه المهمة، في إطار "منظمة مؤسسات التعليم الإسلامي الخاص"، المستقلة عن الجمعية.

ويبدو أن مردّد عدم الرضا من الجمعية ينبع من صراعاتها الداخلية على القيادة، ورضوخها إدارياً للسلطة السياسية. وقد اعتمد أهيدجو أساساً في جهوده لموازنة الأثر المتنامي للإسلام في الحياة العامة، على ولاء المثقفين المستعربين؛ لإضعاف الثقة في القادة الدينيين التقليديين (المرابطين)، وهم حلفاء المؤسسات الدينية الإسلامية، التي أصبحت من مخلفات الماضي الإقطاعي، والتي ناصبته العداء دائماً. وقد توقع أهيدجو أن يقوم المثقفون المستعربون - وقد ترشّحوا بوشاح الشرعية الإسلامية، بفضل إجادتهم للغة العربية وللعلوم الإسلامية - بالتدديد بالطريقة التجانية. وقد أفلح أهيدجو، بجعله الجمعية السلطة الوحيدة المخولة لتفسير النصوص الإسلامية، وتحديد المبادئ الإسلامية في الكاميرون، في تحويل الجمعية إلى مؤسسة مكروهة، أصبحت فيما بعد سبباً رئيساً للمعارضة لنظامه. أما في داخل الجمعية، فقد نشأ تيار فكري، يُمكن وصفه بالأصولي؛ لأنه كان يُعبر في مجمله عن الأفكار الوهابية (كابا ١٩٧٤)، وأوتايك ١٩٩٣، وكان وتريود ١٩٩٨)، التي تنادي بإعادة أسلمة الصلاة والممارسات الطقوسية

الأخرى لتطهيرها من الممارسات الدخيلة، ومن التشبه بالخصائص الثقافية المحلية. وفي معارضة هذا النوع من الإسلام - والذي أُعْتَبِرَ فكراً، جلبه المستعربون الخاضعون لسلطات الدولة؛ بحكم تعيينهم في مناصب الجمعية القيادية - برز تيار فكري جديد، يناهض تدخل الدولة في إدارة شؤون المسلمين. وقد أتى مؤيدو هذا التيار من بين الشباب الكاميروني، الذين تلقوا العلم في الجامعات الغربية، والذين - بعد أن خاب أملهم في إدارة، رفضت تعيينهم، بعد أن أكملوا تعليمهم - تبنوا قراءة مختلفة للفكر الوهابي، تركز على إعادة أسلمة السلوك عن طريق تعليم المجتمع. وهكذا قادت معارضتهم لهيمنة الدولة ورفضها لإدماجهم، في إدارة الدولة، إلى أن يُنشئ عدد كبير من هؤلاء المستعربين مدارس فرنسية-عربية غير رسمية بدعم سخي من مانحين أجانب، هاجسهم الأول نشر الدعوة.^(٨) وقد تنامي هذا التوجه منذ أواخر السبعينيات في أوساط شباب المدن؛ ليصبح ذا أثر قوي، حتى في الأوساط الجامعية.

اتحاد الطلاب المسلمين الكاميروني

يُثير هيكل اتحاد الطلاب المسلمين الكاميروني، وتنظيمه الإداري الاهتمام لسببين: فهو لا يمثل فقط تقييماً للأفكار، التي تم تطويرها خارج إطار مؤسسات التعليم العالي الكاميروني، والتي قد يصنفها البعض - حقاً أم باطلاً- سلفية، ولكنه أيضاً يُمثل الوجه "العلمي" للتجديد الإسلامي (وهو ما يجعله في رأيي أكثر إثارة للاهتمام). وعلى الرغم من أن الأغلبية الساحقة من "المستعربين" نالت من التعليم الإسلامي ما لم ينله أحد، إلا أنها واجهت صعوبات حقيقية في نقل هذه المعرفة، عن طريق اللغتين الرسميتين للكاميرون، وهما: الإنجليزية والفرنسية. غير أن هذا النقص، الذي هو نتاج عدم الإلمام باللغات الأوربية، لم يكن عائقاً أمام أعضاء اتحاد الطلاب الإسلامي؛ إذ أنهم كانوا يجمعون في يسر - وهذا مصدر قوتهم الرئيسي - بين التعليم الإسلامي، والمقدرة على الحديث عن تعاليم الإسلام وصياغتها، وشرحها باللغات الرسمية أو المحلية في الكاميرون.

ويمكن إرجاع مهاراتهم هذه إلى-حد ما- إلى تعليمهم، ومشاركتهم في التنظيمات المختلفة؛ بحثاً عن معنى للحياة، في مواجهة الصعوبات الاقتصادية

إلى جانب الفورة الدينية، التي اتسمت بها التسعينيات. ويمكننا من خلال النظرة الفاحصة لمولد الاتحاد أن نخرج ببعض الملاحظات الهامة.

خرج معظم قادة الاتحاد من تحت عباءة التنظيمات الإسلامية القديمة، التي تكوّنت في الجامعات، وكانت أول محاولة لتكوين مثل هذه الجمعية قد تمت في أواخر الثمانينيات. ففي عام ١٩٨٨، تأسست الجمعية الثقافية للطلاب المسلمين بجامعة ياوندي، وبعد عدة سنوات أسست جماعة منشقة، من الأعضاء السابقين في الجمعية الثقافية للطلاب المسلمين، بجامعة ياوندي تنظيمًا جديدًا، هو جمعية الطلاب المسلمين بالكاميرون. وضمت الجمعيتان متحدّثين بالإنجليزية، ومتحدّثين بالفرنسية على حد سواء. كما عكس تكوينهما حرص مؤسسيهما على التمثيل العادل، في هياكل الجمعيتين، الذي يعكس التنوع العرقي والجهوي، ويسهم في تسوية الإشكالات، المرتبطة بالممارسات الإسلامية، في الإطار المؤسسي الجامعي. وقد ركزت حملات التوعية الأولى وسط إداري الجامعات على المشكلات العملية، مثل: توفير أماكن للصلاة، ومعلومات حول نوع اللحوم التي تُقدم في مطاعم الجامعات، وعن مواعيد عمل هذه المطاعم، والعون الغذائي للطلبة المسلمين، أثناء شهر رمضان، وغير ذلك. وقد استجابت إدارة جامعة ياوندي لهذه المطالب، وتمّت معالجة معظم الشكاوى، غير أن الصراعات الداخلية على القيادة أضعفت الجمعيتين، مثلما فعلت بكل التنظيمات في هذه الفترة المضطربة من تاريخ الكاميرون، كما أنهما كانا يعانيان من صراعات الهوية، التي توجّجها الخلافات السياسية، وتتجاذبها الولاءات الجهوية (إن لم تكن العرقية)، والولاء للمجتمع الإسلامي ككل.

وقد انتهت التجربة التي مثلتها هاتان الجمعيتان، بعد خمس سنوات من إنشائهما، بعد أن أدت الأفكار التي صيغت وقدمت مهمتها. وفي عام ١٩٨٨، تم إنشاء تنظيم جديد هو اتحاد الطلاب المسلمين الكاميروني بمبادرة من عبده كامفوم برنو ومحمّدو سعودي، أثناء حلقة دراسية، نظمها الجمعية العالمية للشباب المسلم في ياوندي بمشاركة منظمة غير حكومية محلية هي مؤسسة التنمية الأفريقية. وقد استند عمل الجمعية إلى روح النص القرآني (٤٩:١٠)، مع

التأكيد في الوقت نفسه على المبادئ الجمهورية المدنية، المضمنة في دستور الكاميرون.

ومن المثير للانتباه، هنا، أن هذا الوضع يعطي أولوية واضحة لمنطق الدولة والوطن في مقابل منطق "الأمة"، وعليه فإن النظرة السلفية للاتحاد تم تحقيقها، وحصر الاتحاد عمله^(٨) في رفض الثقافات القديمة، التي أعتبرها متخلفة وغير قادرة على تشجيع الحداثة التي يريها، وكانت في رأيهم، الإسلام التجديدي لأعضاء اتحاد الطلاب المسلمين.

ويلخص شعار الاتحاد برنامج عمله: "الإيمان، المعرفة، النجاح"، ويسعى إلى تعزيز الأخوة والتضامن الإسلامي. وتشجيع "السلوك الإسلامي الصحيح" داخل وخارج الجامعة، واكتساب العلم ونشره، وتدريب الطلاب. كما أكد الاتحاد أولاً وقبل كل شيء، على أهمية التعليم الإسلامي للطلاب، وإجادتهم للغة الإنجليزية والتكنولوجيا الحديثة.

وقد قام الاتحاد بتبسيط هيكله؛ بغية تحقيق أهدافه على أرض الواقع، من خلال تدعيم الوحدات التنفيذية، التي تم افتتاحها في جامعات الكاميرون الست، كذلك كانت الوحدات النسائية أكثر نشاطاً، متشعبة بالمبادئ الإسلامية، وتلعب دوراً مركزياً في التعليم الديني للطلابات. وتنظم الوحدة النسائية أيضاً الاحتفالات أثناء شهر رمضان في الحرم الجامعي، وتنظم إفطاراً جماعياً يتحول عادة إلى مناسبة اجتماعية، يدعى إليها كل الطلاب، بما في ذلك غير المسلمين والطلاب المسلمين، غير الممارسين للإسلام.

وإلى جانب أنشطته الرامية إلى تحقيق إرساء روح التسامح والأخوة الإسلامية والتضامن الإسلامي، في وسط المجتمع الطلابي، في الجامعات الكاميرونية، يقوم الاتحاد سنوياً بتنظيم حملات طبية يطوف فيها أطباء، متطوعون قدموا من السعودية، مزودون بالأدوية والمعدات، لتقديم الرعاية الصحية لسكان أقاليم شمال الكاميرون. ومنذ منتصف التسعينيات، ينتظر هؤلاء المواطنون قدوم نحو عشرة جراحين، وأطباء للأسنان والعيون؛ ليقدموا لهم الخبرة الطبية، التي يفقدها شمال الكاميرون. وتبين هذه المشاريع السعودية،

والدعم اللوجستي الذي توفره مستشفيات الدولة، بجلاء، التفاعل بين منطق الدولة ومنطق الأمة، في إطار العولمة والتنافس الديني.

كذلك، فإن مساهمات الاتحاد في الأنشطة الدينية، في الجامعات الحكومية أكسبته احترام القائمين على إدارة هذه الجامعات. وفي نقاوندري في عام ١٩٨٨، وفي دشانق في عام ٢٠٠٠، وفي دوالا في عام ٢٠٠٢، لم يحصل الاتحاد على الإذن بعقد اجتماعاته في حرم الجامعة فحسب، بل حصل أيضاً على مشاركة بعض الشخصيات القيادية في إدارة الجامعات في هذه الأنشطة. ومن المهم أن نلاحظ أن المواضيع، التي تبحث في المؤتمرات الجانبية، التي ينظمها الاتحاد أثناء انعقاد مؤتمره العام، تخاطب مباشرة^(٩) المجتمع الجامعي بكامله. وقد استطاع الاتحاد، في مناخ اجتماعي-سياسي، اتم بتشكك وتنافس بين الأديان يمور تحت السطح، أن يفسح مجالاً للتفاعل والانفتاح نحو الأديان الأخرى، وإطاراً للحوار مع إدارة الجامعات؛ مما يعكس نضج الاتحاد السياسي.

ويعتمد تمويل الاتحاد على مساهمات أعضائه من الطلاب الناشطين، ومن أعضائه الشرفيين من الخريجين، أو من المسلمين المتعاطفين من الكاميرونيين والأجانب. كما استطاعت شبكة الأعضاء القدامى في الجمعية الثقافية للطلاب المسلمين، واتحاد الطلاب المسلمين أن تضمن للاتحاد قدراً من الاستقلالية المالية؛ مما يصون احترامه على الصعيد الوطني. كذلك ساهمت المنظمات الأخرى، مثل الجمعية العالمية للطلاب المسلمين (ومقرها جدة بالسعودية، ويُمثلها في الكاميرون الشيخ عبد الكريم أبو)، ومؤسسة التنمية الأفريقية التي يرأسها الشيخ علي، على نحو متواضع، في تمويل الأنشطة الثقافية لاتحاد الطلاب المسلمين في الكاميرون.

وبالمقارنة مع التنظيمات الأخرى في الساحة الإسلامية في الكاميرون، نجد أن الاتحاد يُدار كمؤسسة حديثة، توزع محاضر اجتماعاتها السابقة قبل كل اجتماع، وتُراجع حساباتها وتُشرّ التقارير عن أنشطتها في وسائل الإعلام، العامة والخاصة باللغتين الرسميتين للكاميرون. وترسى كل هذه الممارسات سابقة في الحياة العامة في الكاميرون، وتستحق التقدير بلاشك.

ويعرّف الاتحاد نفسه حالياً كمنظمة إسلامية غير سياسية، ويحرص أعضاؤه على تجنب إطلاق التصريحات، التي تجلب عداوة من هم في السلطة، كما تتحصر أنشطته، بشكل واضح، في المجالين الاجتماعي والديني.

ومن المؤكد أن الاتحاد يضم أعضاء قادرين على شرح وجهة نظره ورسائله باللغة الفرنسية أو الانجليزية، حول أي مواضيع خلافية في وسائل الإعلام، أو في إطار الأنشطة العلمية أو الثقافية. وتشكل توعية أعضائه وتدريبهم، ووجوده في كل الجامعات، وجمهوره بين المثقفين المسلمين قوة سياسية، تحسب لها السلطات ألف حساب.

وقد استطاع الاتحاد تبني الأفكار السلفية، التي جلبها "المستعربون" بعد سنوات من الدراسات العليا في المملكة العربية السعودية، دون معارضة لأولوية منطق الدولة (في العلن على الأقل). ورغم تبنيه لهذه الأفكار، استطاع الاتحاد أن يكتف فكرة الإسلام التجديدي، مع الظروف المحلية، من خلال حرصه على وضع توازن القوى في الحسبان. ومن البديهي أن الاتحاد يساند قيم الأسرة والأخلاق القويمة، والإيمان بالله، ويأخذ برنامجه البعد السياسي في الاعتبار، دون أن يشكك في هيكل الدولة أو هيمنتها أو المصالح القومية. وفي ضوء كل ذلك، يمكننا القول بأن الاتحاد أفلح في أن يُعطي الإسلام في الكامبيرون "وجهاً إنسانياً" أوضح، وأن يجعل خطابه وممارساته الإسلامية أكثر حساسية للظروف، من خلال مواعمته بين التطلعات الدولية، والتركيز على "الأمة"، الذي نادى به "المستعربون" الأوائل، وانشغال الدولة بالهموم الإدارية والأمنية. وقد تمكن الاتحاد، من خلال شبكة دعم الطلاب مُحكمة التنظيم، من التخطيط للمستقبل، والقيام في الوقت نفسه برسم استراتيجية مبادراته، تجاه الأديان الأخرى، والعمل على تعزيز الحوار مع المحيطين به.

يظل الاتحاد، إذاً، القاعدة التي تستند إليها كل التنظيمات التجريبية الأخرى، التي تملأ الساحة الاجتماعية - السياسية في الكامبيرون، وقد تحولت بعض هذه التنظيمات الجديدة إلى جمعيات ثقافية، أو إلى منظمات غير حكومية، مثل: الرابطة الإسلامية للسلام والحوار والتضامن، ومنظمة المرأة لإسلام بلا حدود،

وهما منظمتان من بين منظمات الموجهة الجديدة، التي أسسها أعضاء سابقون في الاتحاد، والتي تسخر نفسها، بكثير أو قليل من النجاح، لتعليم المسلمين، ورفع وعيهم في ظروف المراكز الحضرية، التي يغلب عليها التعدد والتنوع، كما هو الحال في ياوندي ودوالا.

الرابطة الإسلامية للسلام والحوار والتضامن

الرابطة هي تنظيم إسلامي من الجيل الثالث؛ لأنها تدين بوجودها لقانون ديسمبر/كانون الأول ١٩٩٠، عن حرية التجمع، الذي قنن وبسط في الوقت ذاته تكوين الجمعيات؛ إذ أصبح يقتصر فقط على تقديم طلب للسلطات المحلية في أي مكان. كذلك تمددت مساحة حرية التجمع بموجب الدستور، الذي اعتمد في عام ١٩٩٦، بإلغاء عقوبات نشر النصوص المنتقدة للنظام؛ مما يفتح صفحة جديدة بعيداً عن سياسة النظام السابقة، التي لا تسمح بالنقد. وقد تكونت الرابطة في هذه الظروف الاجتماعية - السياسية الجديدة، تحت قيادة مجموعة من الأصدقاء، الذين التقوا كأعضاء في اتحاد الطلاب المسلمين، في جامعة ياوندي. وقد ضمت هذه المجموعة سليمان بوبا وعيسى بيكو وعمرو ملام وجبرين وإسماعيل وجاكيتي، والحاج محمد يعقوبا، وانضم إلى هؤلاء المؤسسين أعضاء من أقاليم أخرى، ومن مجموعات عرقية مختلفة.

وقد عرفت الرابطة في البداية بالحلقة الإسلامية للبحوث والثقافة، ثم غيرت اسمها في عام ٢٠٠٤. وقد فطن سليمان بوبا، أحد مؤسسي الرابطة، تغيير الاسم بأنه رد فعل للتحديات الجديدة، التي تواجه المسلمين الكاميرونيين، والتي لا بد من التكيف قبل مجابهتها بفاعلية.

وتهدف الرابطة إلى دعم السلام والحوار بين الأديان والثقافات والتعليم والتدريب. وبغية تحقيق هذه الأهداف، أحاط سليمان بوبا نفسه بمثقفين مسلمين لهم خلفيته نفسها (كان سليمان ناشطاً إسلامياً في جامعة ياوندي)، ينتمون لأعراق شتى في الكاميرون، فعيسى بيكو (بيتي) معلم مؤهل، ومونشامو عبدالله (باموم) زراعي، وياماتا إسماعيل (بامبيليكي) فني سيارات، وقد التقوا جميعاً

كطلاب في جامعة ياوندي، تدفعهم الرغبة في تجاوز الفروقات القبلية، من خلال تعظيم العمل كفريق؛ إذ كانت الفلسفة الأساسية للرابطة هي "تعلّم العمل معاً؛ لكي نتعلم العيش معاً"، بعيداً عن الحواجز الطائفية.

وقد شجعت الرابطة المجتمع المسلم، في الكامبيرون، على الانفتاح على المجموعات الدينية الأخرى، والدخول في حوار معها، والسعي نحو تجاوز هوة الاتصال، التي تعمق التحامل ضد المسلمين. ولتحقيق ذلك، كان لابد للرابطة من الاعتماد على أشخاص مدربين على العلوم الإسلامية؛ نتيجة لتجاربهم في اتحاد الطلاب المسلمين، ومُجيدين للغات الرسمية، بجانب اجادتهم لاستخدام تكنولوجيات الاتصال الجديدة.

وتتلقى الرابطة التمويل من مساهمات الأعضاء الناشطين (ومعظمهم من الأعضاء السابقين للاتحاد، الذين يعملون الآن في قطاعات الاقتصاد المختلفة)، والمتعاطفين، وأعضاء الشرف، بما في ذلك سفير الولايات المتحدة في الكامبيرون، إلى جانب دخلها من بيع بعض السلع، والتبرعات، التي يتم جمعها أثناء برامج الراديو والتلفزيون.

كذلك سعت اللجنة إلى تكوين اتحاد لكل التنظيمات الموجودة على الساحة الكامبيرونية، يمكن من إقامة منبر للتعاون وتبادل الأفكار؛ بغية الاستعداد لمواجهة التحديات التي تعترض المجتمع بفعالية. وقد ظل هدفها النهائي هو اكتساب مصداقية في المجتمع المدني، تسمح بتسخير الطاقات المشتركة في المجالات الاجتماعية كالصحة والتعليم والتدريب والحوار بين الأديان. وتعتمد الرابطة على الخلفية الأكاديمية والاجتماعية، المهمة لأعضائها البارزين؛ لتحقيق هذه الأهداف، وعلى إبراز إنجازات النخبة المسلمة، في مشروع النهضة المحلية، في الكامبيرون، وتركز بصفة خاصة على التعليم الإسلامي، والتدريب باستخدام الوسائل الجديدة، مثل: الأدب والمسرح والراديو والتلفزيون. ولم تكن مثل هذه المبادرات لترى النور، لولا اعتماد التشريعات الجديدة، التي سمحت بالنقد في وسائل الإعلام في يناير ١٩٩٦، بموجب الدستور الجديد. وقد شجع الانفراج السياسي والتحول الديمقراطي، في وسائل الإعلام المرئية والمسموعة، التعبير

هكذا في طليعة المنظمات الإسلامية، مفسحة لنفسها مجال المناورة، بين الالتزام الواجب "بالأمة"، وضرورة مسايرة الواقع المحلي. والأدب والمسرح يشكلان وسائل مناسبة للتعبير والاحتجاج لشباب المدن، علماً بأنهم في حاجة للمحافظة على هذا التوازن؛ لتأكيد وجودهم وبروزهم على الساحة الإعلامية الوطنية.

المنظمة النسوية لإسلام بلا حدود

لم يبدأ ظهور المنظمات النسوية الإسلامية، في المجتمع المدني الكاميروني إلا في عام ١٩٩٥، وهو العام الذي ولدت فيه أول منظمة من هذا النمط. وقد قاد ظهور منظمة، تقودها امرأة إلى ثورة في ساحة المنظمات الإسلامية، التي اتسمت حتى ذلك الحين بغلبة الرجال، وقد كانت مشاركة النساء في المنظمات الإسلامية تقتصر - تقليدياً - على مشاركتهن في المنظمات، التي يقودها الرجال. وعموماً، خصصت خلايا صغيرة لمعالجة القضايا، التي يرى الرجال أنها مهمة للنساء.

وقد شكل عام ١٩٩٥ اختلافاً بيناً عن الماضي في هذا المجال، بابتعاد عدد من الناشطات المسلمات في ياوندي عن المنظمات، التي يديرها الرجال؛ لتكوين الهياكل الخاصة بهن. وقد أدت "رغبتهن في الاستقلالية" (دجنابو ١٩٩٣) إلى تكوين أول منظمة إسلامية، على رأسها امرأة في ٢٠ يوليو/تموز ١٩٩٥، وهي "المنظمة النسوية لإسلام بلا حدود" ترأسها مؤسسيتها، مدام يونيويون حليمة، ومقرها في ميبومان، أحد ضواحي ياوندي.

وتشرف على المنظمة النسوية جمعية عمومية، ومجلس للإدارة، ولجنة للإشراف، ومكتب تنفيذي وأمانة عامة، تتكون من ست إدارات (الانتاج، والصحة، والتعليم غير النظامي، والتعليم الإسلامي، والشؤون الاجتماعية، والشؤون الثقافية). وقد كشف تكوين المنظمة - إلى جانب التعبير عن رغبتها المشروعة في الاستقلالية - عن توتر خفي بين الرجال والنساء، وأظهر تياراً ينتقد إدارة الرجال للمنظمات. وقد اجتذبت المنظمة النسوية، سراعاً، أعضاء كثيرين من المنظمات الأخرى؛ مما يدل على حالة التذمر بين النساء، وعلى

ازدياد أهمية العلاقات بين الجنسين، وقد كان الحافظ، وراء كل ذلك، هو السيدة بوينيون حليلة، التي يعتبرها مناصروها ملهمة ومحررة.

وعموماً - وبغض النظر عن نوع قيادتها - تهدف المنظمات الإسلامية إلى تعزيز القيم الإسلامية وخير المسلمين، ويتطلب ذلك معرفة الدين والممارسات الدينية، التي تستمطر رحمة الله وفضله. كما تتضمن تعزيز التضامن الإسلامي، وتقديم صورة للإسلام لغير المسلمين، تسهم في إرساء حوار بناء، يحترم الآخرين ويهدف - في النهاية - إلى عبادة الله وفق ما جاء في القرآن. وتقوم كل منظمة بتحديد أهدافها في دستورها، واختيار هذه الأهداف بناءً على مقدرتها (البشرية والمالية السياسة وغيرها)، أو بناءً على مشكلات يئنثها السياسية- الاجتماعية -الثقافية، أو على أساس فهمها لما يواجه المجتمع الإسلامي من مشكلات، ومقدرتها على حل هذه المشكلات.

وأهداف المنظمة النسوية لإسلام بلا حدود، هي تعزيز القيم الإسلامية، وتعليم النساء (بالتركيز على محو أمية الفتيات)، ومكافحة وباء الإيدز، ومنع الحمل غير المرغوب فيه وسط المراهقات، ومساعدة المحتاجين والحوار بين الأديان. وتتطلب هذه الأهداف الطموحة دوراً مهماً للمرأة؛ باعتبارها شريكة الرجل، التي تعي دورها في المجتمع، ومن البديهي أنه ليس من السهولة ترجمة مثل هذه الأهداف السامية إلى حقائق ماثلة.

وإذا قارنا المنظمة النسوية لإسلام بلا حدود مع المنظمات الأخرى، نجد أنها تمثل أنموذجاً في النشاط تحسد عليه؛ فهي تمتلك مقرها الخاص، الذي ساهمت فرنسا في بنائه، ويضم مدرسة أساس بدأت عملها في العام الأكاديمي ٢٠٠٠-٢٠٠١. وتوفر المنظمة كذلك التدريب المهني، ويستخدم أحد مبانيها للتدريب الحرفي المناسب لاقتصاديات الأسرة والمجتمع، مثل: الخياطة والتطريز والنسيج والطهي ورعاية الأطفال. وقد سمحت وزارة الصحة للمنظمة بإنشاء مركز صحي، وتسعى الآن إلى بناء مجمع إسلامي، يشمل مسجداً ومكتبة وقاعة للمؤتمرات.

هوامش

١. لا تكون خطب القادة الإسلاميين سياسية صارخة في حد ذاتها، إذا أخذنا في الاعتبار أن الجمعيات تعلن نفسها غير مسبقة، وفقاً للقانون ولدساتيرها، ولكن يحتوي مثل هذا البيان على مضامين وتبعات سياسية غير معلنة.
٢. أعطى رئيس الجمهورية التصديق لجمعية "التضامن. من أجل النهج الإسلامي" في الكاميرون، وللاتحاد الإسلامي الكاميروني في ٢٢ فبراير/شباط، ١٩٩٢ و ١٣ نوفمبر/تشرين الثاني، ١٩٩٢، على التوالي. وبعد هذا التاريخ، أصبح التصديق يمنح من وزارة الإدارة المحلية واللامركزية، أو على مستوى المحافظات.
٣. في ذهني اتحاد الطلاب المسلمين في الكاميرون، الذي سيبحث لاحقاً.
٤. أول جمعية إسلامية، تديرها امرأة هي الجمعية النسوية لإسلام بلا حدود، ستنطلق إليها لاحقاً.
٥. النتيجة هنا هي بالتحديد الفرع الذي يتبع للشيخ السنغالي إبراهيم نياس. انظر تريود وروبينسون ٢٠٠٠.
٦. للمزيد من التفاصيل حول الصراع بين الفولاني والهوسا؛ للسيطرة على أماكن العبادة والمدارس، التي تديرها الجمعية الثقافية الكاميرونية في ياوندي، انظر موسى ١٩٨٧.
٧. "الاجتهاد" هو الجهد العقلاني المستقل، الذي يهدف للتوصل لحلول للمشكلات العملية، التي تعترض تطبيق الشريعة الإسلامية.
٨. دراسة كرسيتيان كولون عن تدريب النخب الإسلامية الجديدة، في شمال نيجيريا، تتزامن مع البعث الإسلامي في شمال الكاميرون (كواون ١٩٩٣).
٩. هذه المواضيع هي أساساً الحوار الإسلامي - المسيحي، والأخلاق الدينية، وأهمية التعليم، والاندماج الوطني، وحقوق الإنسان، واحترام القيم المشتركة لكل الكاميرونيين من كل الأعراق.
١٠. لبوبا دبلوم من المدرسة العليا في ياوندي، ويُدرس التاريخ في مدرسة حكومية، ويحضر في الوقت نفسه رسالة الدكتوراه عن إقليم مبام.
١١. إذاعة ملجيك إف. إم، ١٠٠.١، كيلو هيرتز، أيام الجمعة ٤:٠٠ إلى ٥:٠٠ بعد الظهر.

الفصل الثالث عشر

التفاوض حول ملامح المستقبل: الإسلام والشباب والدولة في النيجر

أويلين ماسكليير

تقع دوجوندوتشي، وهي مدينة ريفية صغيرة، في جنوب النيجر^(١). وفي مساء أحد أيام السبت في ديسمبر/ كانون الأول ٢٠٠٤، تجمع جمهور ضخم حول منصة مؤقتة، في أحد ميادين المدينة؛ حيث يلعب الصبية كرة القدم عند الظهيرة، وترقص الفتيات أحياناً وهن في أحسن زينتهن ترحيباً بالمرشحين، الذين يبحثون عن أصوات الناخبين. ويضم الحشد رجالاً في مقتبل العمر ونساء من مختلف الأعمار، غير أن معظم الحضور كانوا رجالاً كباراً في السن، يرتدي معظمهم "الجبة" المحلية - وهي جلباب قصير، يصل إلى الركبة يلبس فوق السروال - التي أصبحت الزي المعتاد للمسلمين المتدينين. وعلى المنصة، وقف ملام شعيبو، وهو واعظ محلي، يهاجم في غضب المسلمين "المزيقيين الذين يتعبدون، دون اقتناع كامل". ولام شعيبو عضو في جمعية "إزالة البدع"، الجمعية الإسلامية التجديدية، التي نظمت هذه المناسبة لفترة يومين، يتعاقب فيهما الوعاظ البارزون لإلقاء خطبهم، وهي مناسبة تختلف شكلاً وموضوعاً عن خطب يوم الجمعة في مسجد المدينة، التي هي أقل "زخرفة". ويهدد شعيبو،

أولئك الذين يقولون إنهم مسلمون، ولكنهم مسلمون بلسانهم فقط، وليس بقلوبهم. وإذا كانوا يحلمون بأنهم مسلمون، فليتوقفوا عن التظاهر؛ لأن يوم القيامة قادم حين يكشف الله قائل الحق من الكاذبين.

وتنداح كلماته، وقد ضخمتها مكبرات الصوت، التي وضعت على عجل، عبر الحوائط الطينية للمنازل المجاورة لتسمع حتى الذين لا يوتون سماعها. ويواصل شعيبو خطبته،

"هنالك البعض الذي لا يأتي لسماع الوعاظ مثلاً ولكنهم يهرعون إذا كانت هناك حفلة راقصة. وهم يذهبون للحانات، ويجرون وراء النساء. أولئك هم الذين خلق الله أجسادهم لنار جهنم. وهنالك الوعظ في المسجد وعلى التلفزيون، ولكنهم لا يستمعون للوعظ في المساجد ولا يشاهدونه على التلفزيون. أولئك الناس مجرد حيوانات متوحشة".

وعلى بعد خطوات قليلة، خلف جدران منزل مجاور، يجتمع حشد آخر مختلف، مكون، في غالبه، من الشبان الذين يرتدون سراويل "الجينز"، ويتابعون، في شغف، ما يقوم به أحد الأطفال من حركات راقصة، يبدو أنها نُقلت عن المحطة الفضائية التلفزيونية "إم. تي. في". ويشبه الطفل، وهو في سرواله الأبيض الضيق وقميصه الأحمر و"حمالات" سرواله السوداء، مايكل جاكسون في شبابه شبيهاً عجيباً. وحين يرقص الطفل "المشية القمرية"، التي اشتهر بها مايكل جاكسون، يصفق له الجمهور الشاب في حماس. ويختلط صياحهم بالموسيقى المشروخة، التي تصدر عن جهاز "الكاسيت" العملاق، ويعلو ليغرق صوت الواعظ، وهو يوبخ الناس على ضعف إيمانهم. وتتتابع فقرات أخرى، بعضها مستوحى من الثقافة الأمريكية الشائعة، وبعضها متجذر في الثقافة النيجرية، بينما يصعد واعظ آخر على المنصة المنصوبة في الميدان؛ محذراً من عذاب جهنم، آملاً في أن يغرس في نفوس سامعيه التزاماً أقوى بتعاليم الإسلام. وفي النهاية، ورغم التشويش الصاخب المتبادل بين المناسبتين، تحقق كلاهما - الوعظ "المارثوني" لتذكير الناس بواجباتهم الدينية، والعرض الذي تقدمه فرقة مسرحية نيجرية؛ لإمتاع جمهور الشباب - نجاحاً باهراً.

قد يخلص المرء، وهو ينظر إلى جمهور المناسبتين إلى أنه حين يبدو جلياً أن البعض مسلمين، فإن البعض الآخر لا يبدو كذلك، أو ربما يبدو مسلمين بدرجة أقل. ورغم أن عدداً من الشباب لا يواظبون على أداء الصلوات، وأنهم - على حد قول ملام شعيبو - يفضلون الذهاب إلى حفلة راقصة على الاستماع للمواظ، أستطيع القول إنه من الصعوبة إدعاء أن الشباب أقل "إسلاماً"؛ لأن مثل هذا الادعاء يعني ضمناً أن الشباب لا يهتم كثيراً بالإسلام لأنهم لا يُظهرون تدينهم علناً عن طريق المواظبة على طقوس التدين. ومثل هذه النظرة تُشوّش أكثر مما توضح أهمية الدين للشباب؛ بعجزها عن أن تفرّق بين الهوية الدينية (الإحساس بالانتماء لطائفة دينية) والتدين (أداء الممارسات الدينية). ومثلما أشار روي (٢٠٠٤) مؤخراً، فإنه ليس من الضرورة أن يُصاحب الدين التدين؛ إذ يعتبر البعض أن الدين جزء لا يتجزأ من هويتهم الثقافية، رغم أنهم لا يلتزمون بالممارسات والطقوس الدينية. وعلى النقيض، يعتبر البعض الآخر أن التدين أكثر أهمية من الدين، وينتمي القدر الأكبر من شباب النيجر الذين التقيتهم إلى الفئة الأولى، أي إن تحديد هويتهم يشكله - إلى حد كبير - إحساسهم بالانتماء إلى "الأمة" (جماع المسلمين في العالم)، رغم أنهم لا يلتزمون علناً بمظاهر التدين (الصلوات اليومية والصيام والتصدق وغيره). وكما سنرى، فإن هذا الإحساس المشترك بهوية إسلامية، له تداعيات مهمة على صلة هؤلاء الشباب بالدولة، وبالعرب، أثناء سعيهم للتكيف مع الظروف الاجتماعية - الأخلاقية، والاقتصادية الناشئة، في عالم ما بعد الحادي عشر من سبتمبر/أيلول.

وإن كنت قد ألمحت، قبل قليل، إلى ما تم في حدثين متزامنين متجاورين: أحدهما ديني والآخر لا ديني - أو ربما حتى ضرب من الهرطقة في نظر البعض - فإنني لا أعني وجود نظامين متناقضين للقيم، بل قصدت إبراز الكيفية التي يتشكل بها نوعان مختلفان ومتعارضان أحياناً، من أنواع التعبير الديني تحت تأثير التفاعلات المحلية لصراع الأجيال. وإذا سألت بعضاً من الشباب من بين جمهور العرض المسرحي، عما إذا كانوا يعتبرون أنفسهم مسلمين، فإن الإجابة لاشك ستكون "بنعم"، على الرغم من أنهم قد لا يؤدون الصلاة إلا لمأماً - كما كان حال بعض الشباب، الذين استجوبتهم في ديسمبر/كانون الأول ٢٠٠٤.

وحين يُستفسرون أكثر عن ذلك، قد يقول أحدهم إن كون الشخص مسلماً لا يمنع من الاستماع إلى الموسيقى، وارتداء الملابس الغربية، وحضور العروض المسرحية. وهم لذلك على خلاف دائم مع كبار السن، الذين يشكون من انصراف شباب النيجر عن الاستماع للمواعظ الدينية، وتفضيلهم الاستماع لموسيقى "الراب"، وارتدائهم للملابس الغربية بدلاً عن الجلباب الأقل تكلفة، الذي يرتديه المتدينون. وفي وجه هذه الاتهامات، يجيب الشباب غير النادم - في تجاهل تام للخطب المخيفة للوعاظ من كل نوع - بأن كون الشخص مسلماً لاصلة له بنوع البرنامج الإذاعية، التي يستمع لها، أو الملابس التي يرتديها. ويشير هؤلاء الشباب أحياناً - وهم ماضون في الانغماس في الثقافة الشائعة، مثل: حضور الحفلات الراقصة، ومشاهدة المسلسلات التلفزيونية، والتشبه في الملبس بمغربي "الراب" - إلى صغر سنهم دفاعاً عن نمط الحياة الذي ارتضوه، كما يشيرون أيضاً إلى التغيير الذي طرأ على كل شيء، وهو تغيير إلى الأسوأ عادة، في حياة الشباب في النيجر؛ مما أجبرهم على اتباع استراتيجيات جديدة للبقاء، والبحث عن مهن جديدة في الجريمة، وفي ثقافة "الهيپ هوب" الاحتجاجية^(٢) ورغم أن الشباب تحركه، في معظم الأحيان، دوافع قوية للبحث عن حياة أفضل وأكثر أماناً وأخلاقية، يلقي ولعهم بموسيقى "الراب" الشجب من أيائهم المسلمين، ومن الوعاظ الذين يتخوفون من تهديد الغرب المتزايد للقيم الإسلامية الأساسية.

ويبدو أن الاعتراف بأثر صراع الأجيال حول الاختلافات الناشئة عما يعنيه الإسلام، هو السبيل الوحيد لفهم الطبيعة التعددية للساحة الإسلامية في النيجر، ومدى بروز أنماط جديدة للتدين، تستصحب معها نماذج جديدة للشخصية وللحياة العامة، وأنماطاً جديدة للإنتاج والاستهلاك. ويعني هذا - لأغراض هذا الفصل - تسليط الضوء على الشباب "كمحرك اجتماعي" (دروهم ٢٠٠٤) - وهو وصف لفئة مستقلة عن البيئة، التي يُستخدم فيها هذا الوصف، في الوقت نفسه الذي يفهم فيه في كل حالة، وفقاً للظروف المعينة، التي يُستخدم فيها هذا الوصف. واستخدام مفهوم المُحرك الاجتماعي يساعد، ليس في تفهم الطبيعة المتغيرة

للشباب فحسب، بل أيضاً الطرق التي يكون فيها الشباب "دائماً فئة في حالة إعادة صياغة، في الواقع الاجتماعي السياسي" (دروم ٢٠٠٤، ٦٠١).

عانت فئة الشباب، تاريخياً، من الوصف النمطي في المنظور الشعبي والأكاديمي. وحين لا يوصف الشباب بالتمرد أو بالجريمة أو بالعنف، الذي يهدد النسيج الاجتماعي الهش، يوصفون دائماً بانعدام الحيلة وكضحايا للجوع والعنف والفقر، وسواء اعتبروا عوامل زعزعة، أم ضحايا لا حول لهم، يُحسب الشباب على أنهم "أعضاء في فئة دون المستوى، وخائفة لا ثقافة لها" (شارب ٢٠٠٢، ١٩) وقد بدأ علماء الأنثروبولوجيا - في سعيهم لمناهضة هذه النظرات التقليدية للشباب - تسليط الضوء على الأطفال "كجهات اجتماعية فاعلة في حد ذاتها" (ستيفنز ١٩٩٥، ٢٣). وكما أوضحت البحوث الأنثروبولوجية المتزايدة، حول الشباب في السنوات الأخيرة الماضية، فإن تركيز الاهتمام على الشباب يُعطي منظوراً مفيداً لفهم تفاعلات الإحلال والتغيير بين الأجيال (كول ودرهام ٢٠٠٦، ب؛ وهونوانا ودي بويك ٢٠٠٥). ونسبة إلى موضعهم النفسي الانتقالي، ومن خلال طبيعتهم ككائنات اجتماعية، يكون الشباب في وضع فريد؛ لتكوين وجهات نظر جديدة للأشياء، "اتصال جنيذ" - كما أسماه مانهايم (١٩٥٢)، ويصبحون بذلك جهات فاعلة رئيسة في السعي لإبراز جيلهم والتحدث باسمه.

وفي أفريقيا، برز الشباب كفئة متميزة، في مواجهة قضايا السلطة والوكالة والوعي (كوماروف وكوماروف ١٩٩٩ ب، ديوف ٢٠٠٣ ب، ورينولدز ١٩٩٥، ريتشاردز ١٩٩٦ ب، وايس ٢٠٠٤). والشباب النيجري، على سبيل المثال، لهم ما يقولونه عما هو معني أن تكون مسلماً، وما يترتب على فهم هذه الهوية الإسلامية في القضايا ذات الاهتمام المشترك. وفيما يلي، سأتقصى كيف يبني الشباب المسلم في دوجوندوتشي هويتهم الإسلامية، في ضوء الجدل بين الأجيال الذي يدور حول التدين والبراجماتية، وبين المحلية والعالمية، وبين ما أسميته الدين والتدين. ورغم الدعوات المتكررة من المسلمين المتحمسين للقضاء على الممارسات غير الإسلامية التي هي - على حد قولهم - المسؤولة في النهاية عن مشكلات العالم الحديث، فإن الانتماء للإسلام اتخذ معنى اجتماعياً -

سياسيًا، وفي بعض الأحيان، معنى "علمانيًا" بالنسبة للشباب في بداية الألفية الثالثة. وهم أقل إحساساً بعدم الأمان بشأن هويتهم الإسلامية، من آبائهم أو إخوانهم الكبار، قبل نحو عقد من الزمان، وأقل انشغالاً بعرض مظاهر التدين علناً - رغم أن هذا كما قيل لي، لا يعني بأي حال من الأحوال أنهم يعرفون أدوارهم كأبناء، وكمواطنين وكأزواج، أو كموسيقيين يتطلعون للشهرة، من خلال نظام إسلامي للقيم.

التجديد الإسلامي في النيجر في نهاية القرن العشرين

وإذا ما عدنا قليلاً إلى الوراء، نجد، قبل عقد ونصف، أن مشهد الخطب الرنانة، التي تتبعث من مكبرات الصوت الموضوعة في مواقع إستراتيجية قد أصبح أمرًا مألوفًا في دوجوندوتشي، المدينة التي يبلغ عدد سكانها نحو ٣٨ ألف نسمة، ٩٧ بالمائة منهم مسلمون، ويرتفع صوت الأئمة والوعاظ، في كل أحيائها، يتهمون الشباب بالانحلال الجنسي - وينتقدون الزوجات لإهمالهن لواجباتهن الزوجية، ويحثون المسلمين التقليديين على نبذ الممارسات "غير الصحيحة". وقد تكثفت في كل أنحاء النيجر، في بداية التسعينيات، موجة الخطب والمواظع، وترامت مع بروز حركة مستقلة مضادة للصوفية، وهي جماعة "إزالة البدع وإقامة السنة"، أو "إزالة" كما أصبحت تدعى، في بلد، يميل بوضوح حتى ذلك الحين نحو الطرق الصوفية (مونيه ١٩٩٨). ورغم أن أقلية ضئيلة من سكان النيجر تنتمي رسميًا لإحدى الطرق الصوفية، إلا أن معظمهم يُعرفون عموماً بأنهم "بان طريقة"؛ لأنهم يتمسكون بممارسات صوفية معينة، ويُعارضون الدعوة التجديدية لجماعة إزالة البدع. وبجانب تشجيع التجارب الباطنية الشخصية، يوافق الصوفيون على استخدام الرقي والتمايم، والقيام ببعض الطقوس (مثل الاحتفال بالمولد النبوي)، ويُشجعون - بجانب توقيف الشيوخ - روح التكافل، التي تنتظم حولها الحياة العادية في المجتمعات مثل مجتمع دنجوندوتشي.^(٣)

وقد أنشئت جماعة "إزالة البدع" في نيجيريا، في عام ١٩٧٩، خصيصاً لمحاربة مثل هذه "التقاليد" الوثنية، ولاعتقاد الجماعة أن ما نراه من محن، هو نتاج لفشل الناس في التمسك بالمبادئ الصحيحة للقرآن، وقد أدان قادتها ما رأوه من شطط للطرق الصوفية، ولقراعتها "الفاصلة" للقرآن (جومي ١٩٩٢ ب، كان ١٩٩٩، لويماييه ١٩٩٧، عمر ١٩٩٣). وكما يشير اسمها، فإن جماعة "إزالة" تسعى إلى العودة إلى الإسلام "النقي"، وتحت على اتباع قواعد أخلاقية محافظة للسلوك^(٤). ولأن أعضاء الجماعة يحثون من يدعون أنفسهم مسلمين أن ينبذوا الهرطقة، فإنه يشار إلى هؤلاء المجددين "بالأصوليين" أو "الإسلاميين"، رغم أنني أفضل استخدام كلمة "مجددين" لوصف هذا التيار المعادي للصوفية، الذي برز في النيجر؛ لأن هذا الوصف يقترب من وصف هذه الحركة لنفسها ولدورها، الذي هو القضاء على كل ما يروونه بدعة. كذلك فإنني أشير إلى الصوفييين، وأتباع بعض العلماء المسلمين بكلمة "تقليدي" لأنهم يستندون دائماً إلى التقاليد لإضفاء الشرعية على ممارساتهم ولتبرير عدائهم لجماعة "إزالة". ومع أن مقابلة "التجديدين" "بالتقليديين" قد تتطوي على تبسيط مخل للطبيعة المتشظية للإسلام في النيجر، إلا أن الفهم العام للتعددية الدينية يميل إلى هذا التبسيط، ويستخدم هذه الأوصاف؛ لتحديد ما هو "صحيح" أو "غير صحيح" في الممارسات الإسلامية.^(٥)

وقد انتشرت حركة "إزالة" في وقت وجيز؛ لقدرتها على انتهاج خطاب معارض للدولة وللإسلام "التقليدي" في آن معاً. ورغم أن تطلع جماعة "إزالة" إلى عصر ذهبي ومفقود، احتضنته النخبة المسلمة المتدينة، حصلت الجماعة على معظم مؤيديها من بين صفوف الساخطين على الأوضاع (ماسكيليه ١٩٩٦، ١٩٩٩ يصدر قريباً)؛ إذ إن الشباب الذين يعانون من الإحباط وانعدام الفرص في النيجر، يرحبون بهجوم جماعة "إزالة" ضد الفساد على الطرق الصوفية، والفروقات الاجتماعية، والنمط الاستهلاكي المفرط، ويوافقون رأي جماعة "إزالة" أن شيوخ الطرق الصوفية جشعون، ويحتجون على سلطة الآباء على أبنائهم، وينتقدون الممارسات التي يقوم بها المسلمون غير المستترين. وعموماً، شهدت التسعينيات نمواً ملحوظاً في انخراط الشبان النيجريين في التنظيمات

الإسلامية؛ مما قاد إلى خطاب أخلاقي جديد، يُعارض فيه الشباب سلطة الدولة وسلطة آبائهم.^(٦)

وإذا انتقلنا قُدماً إلى الألفية الجديدة، نرى أن الاقتصاد الوطني قد تدهور عوضاً عن أن ينمو، بعد عقد من عدم الاستقرار السياسي. وفي عام ٢٠٠٠، واجهت الحكومة المنتخبة الجديدة خزانة خاوية، ومديونية متزايدة، وانخفاضاً في الإيرادات، ونقصاً في الاستثمارات العامة. وفي بلد تبلغ فيه نسبة من هم دون سن الخامسة والعشرين نحو ٧٥ بالمائة، يواجه الشباب تحديات لا قبل لهم بها في البحث عن العمل. وقد نتج عن الإصلاحات العميقة لبرامج الإصلاح الهيكلي، وتراجع دور الدولة في الحياة العامة، انهيار نظم التكافل والرعاية والنظم الاجتماعية الأخرى، التي كانت تضمن الحد الأدنى من إعادة توزيع الدخل، وتقليص شديد لفرص العمالة، ومعه فرص الزواج والنضج الاجتماعي؛ لأن الزواج علامة على النضج. ومثلهم مثل الشباب في أرجاء القارة، الذين خيبت آمالهم في المستقبل، يجاهد الشباب في دوجوندوتشي؛ للحصول على لقمة العيش، دون عشم يذكر في تجاوز التهميش الذي يعانونه. وبغض النظر عن مؤهلاتهم التعليمية، تستطيع القلة من الشباب كسب عيشهم بالاشتغال بالزراعة مثل آبائهم، ولا تستطيع إلا قلة من خريجي المدارس الثانوية والجامعات الحصول على وظيفة في الخدمة المدنية؛ مما يجبرهم على الهجرة إلى بلدان أكثر غنى. وفي ضوء انعدام فرص العمل، وعجز الشباب عن جمع الموارد المالية اللازمة للزواج، يقضي عدد متزايد منهم حياتهم "كمبتدئ اجتماعي" (أرجنتي ٢٠٠٢).

ديناميات الإشراك والإقصاء

رغم حرمانهم من المشاركة الكاملة في الاقتصاد والمجتمع النيجري، مُنح الشباب قدرًا غير مسبوق من الانعتاق، بفضل التدفق العالمي للسلع والمعلومات وللصور، التي يمكن الحصول عليها، بدرجات متفاوتة من النجاح، حتى في الأماكن النائية في منطقة السهل الأفريقي؛ فانتشار أجهزة الراديو والتلفزيون

الخاصة - وهي وسائل، تُناقش فيها القضايا الإسلامية بعيداً عن سيطرة السلطات الدينية أو الحكومية - وتمكّن الشباب النيجري من المشاركة في الحوار، المحتدم حول الهوية الإسلامية والمواطنة، أو حول المبادئ الأخلاقية للشباب. كذلك أسهمت هذه الوسائل في نشر أنماط الموسيقى، والتعبير السياسي الموجه للشباب.^(٧) وقد وجد الشباب أنفسهم، وهم يعيشون التناقض في هذا الوضع "الذي يجعل كونهم جزءاً من العالم أن يكونوا أيضاً على هامشه" (وايس ٢٠٠٤، ٨) أكثر قدرة على التعامل مع مشكلات السلطة والاستغلال والعنف والاضطراب الاجتماعي، من خلال وسيط أساسي، ولكنه ليس الوحيد، وهو موسيقى "الراب". وقد تزين بعضهم بأزياء فنان "الهيپ هوب"؛ أي السراويل الواسعة والقمصان الفضفاضة، والأحذية التي تصل الكاحل، وقبعات "البيسبول"، وهي أمور لازمة لكل شاب مواكب، لما يحدث في العالم من حوله. وكما هو متوقع، أثارت موسيقى "الراب" وسط الشباب، والأزياء المصاحبة لها، انتقاد رجال الدين المسلمين، واتهامهم لهذه الظواهر بأنها منافية للإسلام. غير أن الشباب المسلم يُشير إلى أن موسيقى "الراب" والأزياء المصاحبة، هي نتاج أخلاقيات جديدة، وبحركها وجود "أزمات" غير معروفة من قبل، مثل: الفساد الحكومي، ووباء الإيدز - وهي قضايا تبرز بوضوح في كلمات أغاني "الراب" المحلية.

وفي ردهم على مزاعم رجال الدين أن الاستماع لمغنيي "الراب"، والتشبه بهم يقود إلى نار جهنم، يزعم أن ذلك قد يلهم الشباب عن أداء الصلاة في مواعيدها - يصرّ الشباب أن "الهيپ هوب" له دور تعليمي، ويسهم في زيادة الوعي، وهو منبر لإثارة التساؤلات، حول الظروف الراهنة في بلد، يشكو الظلم الاجتماعي والفساد والبطالة. وقد ذكر لي جبريل ذو الثمانية عشر عاماً أن "الراب"

هو شكل من أشكال الوعي والاحتجاج أيضاً، فهو ينتقد ما يفعله قادتنا. وأحياناً يحاول مغنو "الراب" أن يتحدثوا في أغانيهم عن قيم الشباب، فهم يشيرون، مثلاً، إلى أن الحب أصبح سلعة تباع وتشترى.

ويزعم الشباب أيضاً أن أغاني "الراب"، إلى جانب عكسها لمشكلات الشباب كالفقر والبطالة، تُعلم الشباب كيف يجنبون أنفسهم مخاطر العيش، في عالم اليوم الذي يتسم بالقسوة. وخلافاً للأشكال الأخرى من الثقافة الشائعة، التي سادت في النيجر، فإن موسيقى "الراب" هي للشباب وعندهم في آن معا؛ ولذلك فإن معظم الآباء، رغم تذرهم من نوع الموسيقى، التي يستمع إليها أطفالهم، يتركون الشباب في شأنهم، أملاً في أن تكون موسيقى "الراب" مرحلة يتجاوزونها بعد حين. ويتفق الشباب مع آبائهم في هذا الصدد؛ فهم يبررون انغماسهم في ثقافة "الراب" بزعمهم "أن هذا ما يفعله الشباب"، ثم لا يلبثوا أن يردفوا أنهم حين يتقدم بهم العمر - أي عندما يتزوجون ويرزقون أطفالاً، وتكون لهم السلطة المرادفة للنضج - سيتركون "الراب"، ويهتمون بأمور أكثر "جدية"، كالدين مثلاً. ويقول حميسو ذو التسعة عشر عاماً:

لا يحب كبار السن الموسيقى، وعندما يتقدم العمر فإنه يهجر كل هذه الأشياء
فالموسيقى هي شأن الشباب، وعندما يتقدمون في العمر يتركون الموسيقى؛ لكي
يحترمهم من هم أصغر منهم سناً.

ويعترف بعض الآباء أن هذا الولع بموسيقى "الراب" هو وسيلة، يستطيع الشباب من خلالها "التمرد على التقاليد بانتقاد القديم" (جابل ٢٠٠٠، ١٩٥). وليس في ذلك ما يدعش؛ لأن الشباب كانوا دائماً وسائط نقل الحداثة، ويرتبطون بكل ما هو ثوري وجديد من الأزياء إلى التكنولوجيا. ويتحدى القواعد والأصول في سنوات الطيش، يتعلم الشباب احترام هذه القواعد في سنوات الرشد، ومنعهم من التمرد ضد التقاليد أثناء الشباب قد يكون له ثمنه، والمثل المحلي يقول "إذا لم يستمتع المرء بشبابه في الصغر، فإنه سيفعل ذلك في الكبر"؛ لذلك لا يوبخ بعض الآباء أبناءهم، حينما يهملون واجباتهم الدينية^(٨)، لأنهم يرون أن تمرد الشباب مرحلة ضرورية لاكتساب النضج والحكمة. غير أنهم - رغم اعتقادهم بأن تمرد أبنائهم الموهوسين بموسيقى "الراب" أمر طبيعي - لا يخفون انزعاجهم من أن الممارسات المرتبطة بـ "الراب" قد تقوّض عالمهم، وهو ما سيحدث كما يصر وعاظ "إزالة البدع"، إذا لم توقّف هذه الممارسات فوراً.

الأخلاقيات الظرفية

والشباب، في المقابل، أكثر انشغالاً بمستقبلهم المادي وليس الروحي، ويزداد أعداد الشباب المتعلمين، غير المتزوجين وشبه العاطلين، تتقلص فرص تمكنهم من تحقيق ما يطمح إليه جيل آبائهم من التزامات اجتماعية (ماسكيليه ٢٠٠٥ ب؛ وأوبراين ١٩٩٦). وحينما يتعمق إحساسهم بأزماتهم، يبحث الشباب عن الوسائل، التي تجعلهم يتحكمون في مستقبلهم؛ فقد انخرط بعضهم في العمل السياسي؛ وخاصة في الشهور التي سبقت الانتخابات الرئاسية والسياسية لعام ٢٠٠٤، أملاً في التأثير على السياسات الوطنية، التي قد تتصل بمصالحهم. وإذا أُعتبر الانخراط في العمل السياسي وسيلة لزيادة فرص ضمان المستقبل^(٩) لاينطبق الحكم نفسه على المشاركة في تدعيم مكانة الإسلام؛ إذ إن الإسلام، بالنسبة للشباب المُحبط، الذي يرى مستقبل بلاده يتهدده الفقر والفوضى، لا يسهم إلا بقدر محدود في توفير فرص العمل. ووفق أحد أبناء شيخ صوفي، "ليست هنالك فرص عمل في الإسلام، ومن يدرس في المدارس القرآنية لا يجد عملاً أيضاً، وبعضهم انتقل للدراسة بالجامعات". وأحسب أن عجز الإسلام عن تقديم حلول عملية لمشكلة البطالة وسط الشباب يُعزى، إلى حد ما، إلى الشكوك، التي تساور الشباب حول الشيوخ المسلمين "التقليديين"، الذين يوصفون دائماً بالفساد والنفاق وباستغلال الدين لايتراز جيرانهم الفقراء. وقد كانت جماعة "إزالة البدع" عاملاً أساسياً في إدانة السلوك "غير الأخلاقي" للشيوخ، الذين يقبلون الصدقات ممن هم أفقر منهم. ويُعجب معظم الشباب بالأفكار الاشتراكية في مسألة توزيع الثروة، التي تنادي بها جماعة "إزالة البدع"، حتى وإن لم ينضموا إلى عضويتها. ورغم أن هؤلاء الشباب لا يلتزمون بهذه المبادئ، حين يتعلق الأمر باقتناء أحدى رياضيات باهظة الثمن، نجد أن معظمهم على استعداد لإثارة التساؤلات، حول أخلاقيات توزيع الصدقات، لضمان وصولها إلى أكثر الناس احتياجاً لها بالفعل.

ورغم أن الإسلام، ما عدا في حالات قليلة، أصبح لا يوفر فرصاً للعمل المهني في التعليم والشؤون الدينية، إلا أنه يظل الوسيلة الرئيسة لإعادة تعريف شروط وحدود النظم الأخلاقية للمجتمع. وباستثناء الأقلية المسيحية، وقلة ممن

يمارسون طقوس "بورري" السحرية، يعتبر شباب دوجوندوتشي أنفسهم مسلمين، سواء أدوا صلواتهم بانتظام أم لم يفعلوا ذلك، وسواء صاموا أم لم يصوموا خلال شهر رمضان، أو سلکوا أم لم يسلکوا عموماً سلوكاً إسلامياً ظاهراً. وهم مؤمنون، بأنهم ينتمون إلى مجموعة تنتشر حول العالم، يؤحد بين أعضائها الخضوع لرب العالمين، والقيام بالواجبات الدينية. أما بالنسبة لأعضاء جماعة "إزالة البدع"، فإن التركيز على عالمية الإسلام يعني بروز "جماعة عالمية جديدة تتجاوز وتسمو فوق فشل النماذج السابقة" (روي ٢٠٠٤، ١٣)، كما أنها تقدم بديلاً لنظم القيم الغربية، التي ثبت إفلاسها. والحق يقال إنه بالنسبة للشباب، الذين انضموا لجماعة "إزالة البدع" في بداية التسعينيات، فإن الفكر الوهابي^(١٠) (الذي يركز على تنقية الممارسات الإسلامية) يكمن في رؤيته العالمية لإسلام، يسمو فوق القيود المحلية، ويتماهي مع عالم إسلامي عريض (برنر ١٩٩٣). ويؤكد "التقليديون"، باستمرار، وحدة الإسلام بدلاً عن طبيعته المتشظية، مشيرين إلى أن المسلمين يؤمنون بالرسالة القرآنية نفسها وأن "إزالة البدع" ليست ديناً جديداً (كما كان يُظن)، بل مجرد جمعية.

ويسمو ذلك الإحساس بالهوية الإسلامية المشتركة على الاختلافات الطقوسية والمذهبية لأعداد متنامية من الناس، وقد لخصته بإيجاز امرأة متدينة في الستين من عمرها، بقولها: "ليس هنالك خلاقات بل اختلافات" - ربما في إشارة إلى النزاعات بين جماعة "إزالة البدع"، و"التقليديين". ومع أن أعضاء جماعة "إزالة البدع" و"التقليديين" يتفقون، الآن، على أنهم ينتمون للدين نفسه، إلا أن القلة من بين الجيل الأكبر سناً نسوا المواجهات العنيفة، التي حدثت في التسعينيات، والتي أثارتها محاولات جماعة "إزالة البدع" للانتقاص من قدر المسلمين "التقليديين" المحليين (ماسكيليه ١٩٩٩). وفي دجوندوتشي اليوم، اختفت الملابس الجارحة والمواجهات العنيفة، وحل محلها تدريجياً تفاعل أكثر تهذيباً واعترافاً بأن على الجميع محاولة التعايش سلمياً، ونبذ الخلافات الدينية - رغم أن عدداً من أحداث الشغب المتصلة بجماعة "إزالة البدع"، قد حدثت مثلاً في المدن المجاورة إدانةً للزعي الغربي (ماسكيليه ٢٠٠٢).

ولا يريد الشباب، الذين بلغوا الرشد في زمان أكثر تسامحاً أن يكون لهم أي صلة بالخلافات المذهبية "التافهة"، التي شغلت آباءهم في الماضي، وإيمانهم بوحدة المسلمين أكثر حربية ويقيناً؛ ففي الجيل الذي سبقهم، قاد الانتشار السريع لجماعة "إزالة البدع"، ونشوء الجدل في الوقت نفسه حول صحة بعض الممارسات الدينية (كالاحتفال بالمولد النبوي) إلى تشويش فكر أولئك، الذين لم يكونوا على استعداد للشك، فيما أعتبر "حقائق" إسلامية لا تتغير. أما الآن، فإن الشباب المسلم على ثقة بهويتهم، والعنف الذي استشرى في النيجر قد تجاوزه الزمن، والانتقادات التي يتبادلها الوعاظ من الجانبين غير جادة، وليست ذات أهمية. وقد ذكر لي أحد طلاب المدارس الثانوية: "إن هنالك مشكلات وسط شيوخ الدين، بينما لا توجد مشكلات وسط الشباب". كما يُذكرني الشباب المتعلمون بين الفينة والأخرى، وهم يصرون على أن هنالك ما هو أفضل من إضاعة الوقت في الجدل حول أنماط الصلاة المختلفة، وهو أن سكان النيجر، كما يخبرونني مراراً، متسامحون^(١١)

ويعني كل هذا، بمعنى أدق، أن النيجريين - رغم محافظتهم على نحو واسع بالمذهبية والطقوس - فإن الجيل الجديد من المسلمين لا يشعر بضرورة إضفاء الشرعية على الجذور الطائفية لدينهم بشكل ملحوظ، كما فعل آباؤهم قبل نحو عقد من الزمان. وإذا احتفظ الجيل القديم، ذو الميل التجديدي، من أتباع جماعة "إزالة" بعمائمهم وسراويلهم الطويلة ولحيهم، فإن الجيل الجديد لا يحس بضرورة إبراز مظاهر التدين هذه، وقلة منهم يطلقون لحيهم، وتلبس القلة الأقل العمائم. وإذا لبسوا الجلباب للصلاة، فإن عدداً آخر من الشباب، يفعلون الشيء نفسه، دون ادعاء الانتماء لجماعة "إزالة البدع". ونتيجة لذلك، أصبح من الصعوبة بمكان التفريق - من ناحية المظهر - بين أعضاء جماعة "إزالة البدع" واتباع ما أسميته الإسلام "التقليدي". والشباب، حسب تجربتي، نادراً ما يناقش القضايا الدينية، ولا يتحدى بعضهم البعض، بشأن طريقة أو مواقيت الصلاة، مثلاً. ويكوّنون لذلك صداقات وعلاقات عمل، وحتى تحالفات سياسية؛ بغض النظر عن الانتماءات الدينية، على أساس إيمانهم بأن الإسلام يجب أن يوحد المسلمين، لا أن يفرقهم، متناسين في كل ذلك الخلافات المذهبية، التي كانت في الماضي

تثير الإحن بين آباؤهم. غير أنهم لا يسعون إلى ضم كل مسلم إلى صفوفهم، أو أكثرهم ميلاً للتجديد أو وقف إدانته للاستماع للموسيقى كعمل أثيم وشيطاني. وقد اختار سكان دوجوندوتشي، من الشباب، ألا يلتفتوا إلى ما يفرقهم بسبب الدين أو الزي أو المكانة الاجتماعية، مدرّكين أن الخلافات السابقة حول ما هو الإسلام "الصحيح" تسببت في تقسيم المدينة. وبالنسبة لمعظم شباب المدينة - بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية - الذين جلسوا بجوار بعضهم البعض في الفصول الدراسية في مدراس المدينة العامة، والذين يدركون حجم المشكلات الاجتماعية، التي تواجههم مثل الإيدز والفقر والبطالة - فإن الخلافات في الممارسات الدينية لا يجب أن تكون سبباً لاقتتال المسلمين، مثلما قال حسن، وهو شاب عاطل، "أنا أصلي، وكل أصدقائي يصلّون، ونحن نتحدث مع بعضنا البعض، بغض النظر عن خلافاتنا (الدينية). وعندما يحين موعد الصلاة، نذهب إلى مساجدنا المختلفة، ولا أرى ثمة مشكلة في ذلك".

ويعترف حسن وأصدقاؤه أنهم يوقفون أنشطتهم، لأداء الصلاة، مثلما يجب أن يفعل كل مسلم "صالح"، غير أن عدداً من الشباب الآخرين، يشك في التزامهم بواجباتهم الدينية. وفي الواقع، يقوم الشيوخ المحليون، من أمثال مالام شعييو، بزرع الشباب بانتظام بتجاهلهم لنداء الصلاة، أثناء مشاهدتهم برنامجهم التلفزيوني المفضل، أو أثناء استماعهم موسيقاهم المفضلة. وقد أُخبرت مراراً أنه إذا تزامنت الصلاة مع عرض برنامج تلفزيوني محبوب، فإن الشباب سيشاهدون البرنامج، "ولا يتذكرون الصلاة إلا بعد نهاية البرنامج"، كما ذكر أحد رجال الدين. وقد نشب خلاف حول مواقيت الصلاة، حين أصرّ أعضاء جماعة "إزالة البدع" أن المواقيت "التقليدية" للصلاة غير صحيحة، وخرجوا بمواقيت أخرى خاصة بهم، تسبق في حالة صلاتين المواقيت "التقليدية" بنحو خمس عشرة دقيقة، مستشهدين بقول الرسول إن "المواظبة على الصلاة في وقتها" من أهم واجبات المسلم، ومحرّرين أتباعهم وخصومهم، على حد سواء، أن الحرص على الصلاة في موعدها يضمن للمسلم دخول الجنة. ولا غرو أن كبار السن يعتبرون عدم حرص الشباب على أداء الصلاة في موعدها، في بلد يزعم أن هذا الحرص يُحدد مصير المسلم الأبدى، علامة خطيرة على عدم التدين.

ويُقر الشباب أحياناً كثيرة بأن تصرفاتهم تعرضهم للشبهات، غير أنهم رغم ذلك لا يريدون هجر موسيقى "الراب"، لكي يظهروا "أكثر اسلاماً"، ويصرّون على أن ارتداء سراويل "الجينز" الفضفاضة لا تمنعهم من الصلاة. وقد وصف عدد ممن استجوبتهم التدين بأنه أمر غاية في الخصوصية، ولا صلة له بمظهر الشخص، وأنه ليس من المهم نوع الملابس، التي يرتديها الشخص للصلاة مادامت نظيفة، بينما ذكر البعض الآخر أن من حقهم الاستمتاع بملذات الدنيا، ماداموا يؤدون الصلوات الخمس. وبالنسبة لعددٍ منهم، فإن التأقلم مع الظروف الاجتماعية الاقتصادية المتغيرة يعني إشباع حاجاتهم وتطلعاتهم كمستهلكين - حتى وإن اعتُبر مثل هذا السلوك علامة على قلة (أو عدم) التدين والجديّة. ورغم إدراكي لمحدودية النظريات الثقافية، التي تساوي بين الاستهلاك والابتذال (ميلر ١٩٩٤)، فإنني أعتقد أن الانغماس المفرط للشباب في ثقافة "الهيپ هوب" في عصر الانهيار الاقتصادي يجب أن يؤخذ على أنه إستراتيجية لبناء الهوية، تجعل المستهلك جزءاً من واقع آخر متخيل أفضل حالاً. ومثلهم مثل بقية شباب أفريقيا، الذين أولعوا بأزياء وسلوكيات ثقافة "الهيپ هوب" في سعيهم إلى إعادة صياغة علاقتهم بالعالم من حولهم (وايس ٢٠٠٢)، لا يُعبر شباب النيجر عن ميل أو هوية مسبقة بل يسعون لخلقها من خلال اتباع "إسلوب ثقافي" (فيرجسون ١٩٩٩).

ولا تتعارض عملية تكوين الهوية هذه مع إحساس الشباب بأنهم مسلمون، على الرغم من أن الشباب، الذين يتطلعون إلى نمط حياة غربي، هم في أكثر الأحيان من أشد المنتقدين للغرب، وهو أمر نعود إليه بعد حين. وبعبارة أخرى، فإن الشباب المسلم قد يلجأ إلى توازنات مؤقتة ولكنهم لا يرون تناقضاً في الاستناد إلى هويات مختلفة لتبرير أفعالهم - فالعالم، كما يرونه - أصبح خالياً من الفرص؛ لذلك لا بد من التحلي بسعة الأفق؛ لانتهاز أي فرصة من أجل البقاء، ولن يستطيع من تُثقل حركته نظرة جامدة للإسلام العيش في عالم اليوم. فالمرونة - إذاً - أمر لازم لضمان تحقيق الرغبات المتناقضة، وغير الواضحة في عصر الليبرالية الجديدة، الراهن لمن يعيش في أفقر بلدان العالم. وانتظار

انتهاء البرنامج الإذاعي أو المسلسل التلفزيوني المفضل قبل التوجه نحو المسجد للصلاة يعني أن الشباب المسلم يحصر الممارسات الدينية الإسلامية في مكان وزمان معينين، بعيداً عن عالم الممارسات "العلمانية" المتأثرة بالغرب، ويسعى للتوفيق بين هذين العالمين؛ مصباحين بذلك مسلمين عمليين (براجماتيين). وبالنسبة للمسلمين البراجماتيين، هنالك وقت لإظهار الإخلاص لله - من خلال الصلاة - كما أن هنالك وقتاً للقيام بالمهام الأخرى، مثل المشاغل العادية للحياة الحديثة. ومن هذا المنظور، يصبح السلوك الأخلاقي أمراً ظرفياً متغيراً، وليس أمراً ثابتاً لا يتغير. وقد سألت ذات مرة أحد الشبان، ممن يعتمرون قبعة "البيسبول" عن رد فعله، تجاه حكم رجال الدين المحليين بمنع الشباب من ارتداء هذه القبعات "الأمريكية"، لأنها غير إسلامية، فنظر إلى نظرة من أهانه السؤال، ثم أجاب في اقتضاب، "هذا ترياق لحرارة الشمس!" وسواء كان رده يسخر من أولئك الذين يبحثون عن قواعد عملية للسلوك المتدين، في كل ما يقومون به، أم أنه كان ببساطة يقول الحق، فإنه من اللافت أنه أنكر وجود أي أثر للخطأ من جانبه بإيراد أكثر الأسباب واقعية، لارتدائه هذه القبعة "الخبثية". ويستند المسلمون دائماً إلى أسباب صحيحة لتبرير ما قد يبدو انتهاكاً لمبادئ قرآنية، فعدم الصيام، مثلاً، ليس خطيئة إذا كان ذلك لأسباب صحية، وشرب الخمر يمكن تبريره لأسباب طبية. وبالإشارة بذكاء إلى ضرورة حماية الرأس من أشعة الشمس، يتجنب الشباب المولع بالأزياء الغربية الاتهام بأن قبعة "البيسبول"، التي يرتديها سلوك "غير إسلامي"؛ ولذلك لم يجرى اختياره لكلمة "ترياق" اعتباطاً. ومثل معاصريه الذين يرددون دائماً أن مشاهدة المسلسلات البرازيلية أو المكسيكية أكثر فائدة من المواعظ؛ لأنها تعليمية (انظر أيضاً لاركن ١٩٩٧) وتواكب هموم الشباب اليوم، يُظهر هذا بلباقة كيف يستطيع الشباب المسلم، جمع التدين بالنواحي العلمية في سعيهم للمشاركة، في تحديد الحداثة الإسلامية. وإذا ظلوا ملتزمين في إخلاص بتعاليم الإسلام من ناحية، فهم من ناحية عملية أخرى ينتمون - مثل معظم شباب النيجر، الذين التقيتهم عام ٢٠٠٤ - إنتماءً تحددده الظروف والمعرفة العملية لمتطلبات الحياة، على تخوم العالم الإسلامي.

من أجل الإسلام وضد الغرب

نجد بين الشباب الذين يؤدون الصلوات بانتظام البعض، الذي لا يلتزم بالصلاة في مسجد بعينه^(١٢)، بل يصلي في أقرب مسجد إذا حانت الصلاة - بغض النظر عن كونه مسجدًا "للتقليديين" أو لجماعة "إزالة البدع". ويتذرع هؤلاء الشباب بطلب اليسر؛ إذ من السهولة الصلاة في أقرب مسجد. غير أنه من الخطأ، في رأيي، ألا نرى في ذلك التصرف جهدًا مقصودًا للسمو فوق الخلافات الدينية لمساجد بيوت الله. وليس "لانتماءات"^(١٣) الشخص أي أهمية، كما أخبرت مراراً، والمهم في أداء الواجبات الدينية هو إقامة الصلاة، وليس المكان الذي تقام فيه هذه الصلاة. وحقيقة أن الشباب لا يعاملون بعضهم البعض على أساس خلافاتهم الدينية، واختيارهم المقصود للارتفاع فوق الحواجز الطائفية، عن طريق اختيار أماكن الصلاة والأصدقاء، يدل على التنازلات التي قاموا بها من أجل تذليل مشاركتهم، فيما يأملون أنه نظام أخلاقي جديد. وينتمي عدد كبير من الشباب إلى حلقات النقاش المعروفة بـ"فاد"، التي تجتمع بانتظام في مكان بعينه. ويقوم الشباب، كأعضاء في حلقات النقاش، التي تحمل أسماءً مثيرة مثل "صاحبة الجلالة" أو "الاتحاد الدولي للبطالة" أو "بيل إير"، بالاستماع للموسيقى، وشرب الشاي، وتبادل الهموم والإحباطات والمطامح. وتجمع عضوية حلقات النقاش، هذا الشباب بغض النظر عن وضعهم الاجتماعي أو مستواهم التعليمي أو انتماءهم الديني؛ إذ نجد طلاب الثانويات يختلطون بأندادهم ممن فاتهم قطار التعليم، والذين يعملون في فترات متقطعة، كما نجد الشباب من أسر ميسورة الحال يقتسمون مالهم مع من هم أتعس حظاً من أصدقائهم، ونجد الجميع - بغض النظر عن مذاهبهم - يستمتعون بصحبة بعضهم البعض.

وتعني الهوية الإسلامية المشتركة بالنسبة لمعظم الشباب أنهم، سواء متدينين أم غير متدينين، "مع الإسلام" دون تردد. وهكذا، في وقت تبلورت فيه مشاعر الشباب المعادية لأمريكا؛ بفضل الصراع الفلسطيني-الإسرائيلي وغزو العراق، نجد الشباب النيجري، في كافة أنحاء البلاد، يهللون لأسامة بن لادن. وبعد الحادي عشرين سبتمبر/أيلول، احتفل العديديون بنهاية "إمبراطورية الشر"

وتم بيع كميات كبيرة من القمصان، التي تحمل صورته، واشترى الشباب والشابات الأحذية الخفيفة، التي يزين وجهها صورة أبراج مركز التجارة العالمي المحترقة؛ ليتمكنوا من أن يطأوا لآلاف المرات في اليوم، رمز الهيمنة المالية الأمريكية. ونجد اليوم عددًا من الأطفال الذكور المولودين يوم ١١ سبتمبر/ أيلول يحملون الاسم "أسامة"، والغريب في الأمر أن الاسم لم يُستخدم من قبل، ولكنه يبدو في جرسه "هوساوي". غير أن الآباء لا يكتفون بذلك؛ إذ إن طفلاً ولد في ديسمبر/كانون الأول وأسماء والده "أسامة"، بينما أسمته والدته "أسامة بن لادن"؛ حتى لا يكتنف الغموض على من سمى، بالفعل.

وقد أصبحت الولايات المتحدة بتأكيدھا (من خلال دورھا المزدوج المستأسد على العالم، والضحية في الوقت نفسه) أن العالم منقسم بين المسلمين وأعدائهم، هدفًا لغضب المسلمين، وهو أمر لم يحدث قبل الحادي عشر من سبتمبر/ أيلول، إلا في خطاب مؤيدي جماعة "إزالة البدع"، الذين رأوا في الغرب مهدةً للكفر والتفسخ. ومناصرة الإسلام قد لا يكون لها في بعض الأحيان أي صلة بالإيمان أو بالتدين، بل تتصل أساسًا بالتضامن، كما يتضح في التعليق التالي لشاب في الثامنة عشر من عمره:

حين هاجم بن لادن أمريكا، كان كل المسلمين في النيجر سعداء، وهم يعتقدون أن الأمريكيين وثنيون، وهم يحبون أسامة بن لادن؛ لأنه مسلم مثلهم، وهم يحبون كل ما يقوم به ويساندونه.

ومن هذا المنظور، فإن الانضمام لتنظيم القاعدة - حتى ولو بطريقة معنوية - أصبح واجب كل مسلم؛ لأن المسلمين لابد أن يتوحدوا في مواجهة المعتدين. وكما هو متوقع، فإن الشباب يبررون مساندتهم لبن لادن بالإسلام، لأن كل ما حدث كان بسبب الإسلام: "بن لادن مسلم؛ ولأنه مسلم قام بالهجوم على أمريكا ولهذا فنحن نؤيده".

وفي نظر معظم شباب النيجر، كان الحادي عشر من سبتمبر/أيلول عقاباً مستحقاً للولايات المتحدة؛ لسيطرتها المستبدة على أراضي المسلمين. ورغم أنه

على المستوى الواقعي، لا صلة للدعوة الجهادية التي تنادي بها القاعدة بتموحيات عامة المسلمين لتحقيق حياة أفضل، فإن "فشل الفكر الجهادي كمشروع سياسي إيجابي، لا ينتقص من مقدرة هذا الفكر على أن يكون حافزاً للمقاومة"، كما ذكر دي وال (٢٠٠٤، ٥٠). ولذلك فإن بعض الشبان أكدوا لي بأنهم سيتبعون بن لادن إذا دعاهم للجهاد دفاعاً عن الإسلام. وقد أخبرني أحد هؤلاء الشبان "أن بن لادن رجل عظيم، وأقسم أنني إذا كنت هناك، فساكون معه". ورغم أن أعمال بن لادن الإرهابية المذهلة، و"خطابه الذي يضع المسلمين المعدمين في مواجهة أمريكا وصنائعها" (دي وال ٢٠٠٤، ١٩) قد ألهمت الخيال السياسي للمسلمين في كل أنحاء العالم، إلا أنها لم تفلح، على الأقل في دوجوندوتشي، في حفز هجرة واسعة إلى أفغانستان أو الشيشان أو العراق. والغريب أنه من بين الشبان الذين التقيتهم في عام ٢٠٠٤، كان أكثرهم كراهية للولايات المتحدة؛ لأن الأمريكان "ضد المسلمين"، هم أول من يعبر عن رغبته في الهجرة إلى أمريكا. كيف إذاً نتمكن من موازنة هذه الكراهية للقيم الأخلاقية والسياسية للولايات المتحدة، مع التطلع لدى الجميع للهجرة إلى أمريكا؟

وما يبدو أنه تناقض، قد لا يكون كذلك إذا سلطنا الضوء، مرة أخرى، على فكرة "الأخلاقيات الظرفية"؛ فالهجرة إلى أمريكا بالنسبة للشباب في النيجر لا صلة لها بالمبادئ الأخلاقية، بل إنها تتصل فقط بالاحتياجات الاقتصادية، فإذا عجزت الدولة عن توفير الأمن الاقتصادي لسكانها، فإن عليهم أن يحاولوا البحث عن مصلحتهم وتأمين مستقبلهم، حتى ولو كان ذلك يعني العيش مؤقتاً في بلاد "الوثنيين". وبالنسبة للمسلمين الشبان، الذين ترعرعوا في ظل الهيمنة المترابدة لأمريكا على الشؤون الدولية، فقد تستدعي مثل هذه الإستراتيجية بعض التنازلات من جانبهم، ولكنه لا يجب أن ينتقص من سلامة أخلاقهم. وفي حين يحلم كل شاب بالنجاح الباهر في الولايات المتحدة، فإن قلة منهم تفكر في معنى هذه الخطوة على الصعيد العملي.

وفي الواقع، يحس الشباب بتناقض عميق تجاه ما يمثلته الغرب عموماً، والولايات المتحدة على وجه الخصوص، وفي حين يتوقون إلى الهجرة إلى

البلاد "التي كل سكانها من الأغنياء"، ويعتبرون أمريكا مصدراً أساسياً للثقافة؛ يحس هؤلاء الشبان إحساساً عميقاً بأنهم ينتمون، كمسلمين، "للأمة"، وأن عليهم، وفقاً لذلك، مناهضة هيمنة الولايات المتحدة المفلسة أخلاقياً. وفي خاتمة المطاف، حين يواجهون بهذه الخيارات المتناقضة، تكون الغلبة للاعتبارات العملية؛ إذ إن هناك وقتاً للتعبير عن التضامن الإسلامي وشجب أمريكا الظالمة، كما أن هناك وقتاً آخر، تصبح فيه المصلحة الاقتصادية وتحسين المكانة الاجتماعية أكثر أهمية من التضامن الأخلاقي.

الشباب المسلم والدولة

إذا أردنا فهم الحماس الدافق، الذي أثارته هجمات أسامة بن لادن على الأراضي الأمريكية بين الشباب في النيجر، لابد أن ننظر إليها في إطار سخطهم من السياسات الوطنية لحكومة مدنية، يلومونها لمسئوليتها عن "الأزمة" التي يعيشونها. وبغض النظر عن انتماءاتهم الدينية، يشعر الشباب بالإحباط تجاه فشل الدولة في تحسين النظام التعليمي المنهار، وتوفير فرص العمل لخريجي المدارس الثانوية والجامعات، والتقليص الحاد في ميزانيات أجهزة الخدمة المدنية، كما أنهم يحسون بالظلم؛ نتيجة لسياسات الحكومة الأخيرة لمحاربة البطالة، وبالغضب تجاه معالجتها للآزمة المزمنة في جامعة نياس؛ مما قاد إلى إلغاء عدد من السنوات الدراسية (ماسكيليه ٢٠٠٤).

وقد شارك العديد من شبان دوجوندوتشي في الانتخابات الرئاسية لعام ٢٠٠٤ أملاً في التأثير على سياسة بلادهم، إذ التف الشباب من أعضاء جماعة "إزالة البدع" حول ماحمدو إيسوفو، المرشح الاشتراكي، وزعيم الحزب النيجري الديمقراطي الاشتراكي، الذي رأوا فيه اهتماماً واضحاً بقضايا الشباب.^(١٤) ولم يكن من المفاجئ أن أعضاء جماعة "إزالة البدع" ساندوا إيسوفو؛ نسبة لنزعهم الشعبي. ويُعتقد أن الحزب الديمقراطي الاشتراكي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالمجديدين الإسلاميين؛ لدرجة أن عدداً من كبار السن "التقليديين" قرروا ألا يساندوا إيسوفو على الرغم من مساندتهم لبرنامج الانتخابي؛ خشية أن يمنح

فوزه مزيدًا من السلطة لجماعة "إزالة البدع"، ويفتح الباب تبعًا لذلك لمزيد من الإصلاحات الدينية المتطرفة.

وإذا شارك الأعضاء الشباب في جماعة "إزالة البدع" بنشاط في الحملة الانتخابية لـ"إيسوفو"، فإنهم فعلوا ذلك، جنبًا إلى جنب، مع شبان مسلمين آخرين، يشاركونهم نفس المشكلات والهموم وهكذا. وفي حين ساندت الجماعة الحزب الديمقراطي الاشتراكي، ساند آخرون ليسوا أعضاء في الجماعة مرشح الحزب، وشاركوا في بعض الأحيان في حملته الانتخابية؛ لإحساسهم بالقلق تجاه المستقبل ولرغبتهم في التخلص من حكومة فاسدة وغير مسئولة في نظرهم. وفي نهاية المطاف، خسر ماحمدو إيسوفو الانتخابات، وأُعيد انتخاب الرئيس مامدو تاندجا من الحزب الوطني للمجتمع والتنمية. ورغم هزيمة المرشح، الذي ساندته جيل الشباب، أكدت الانتخابات بروز الدور المتنامي للشباب في الساحة العامة، كما أوضحت أيضًا إلى درجة ملحوظة، توحدتهم في النضال المشترك ضد الفقر والبطالة. ورغم أن بعضهم لا يُبدي - مثل أعضاء جماعة "إزالة البدع" - اهتمامًا شديدًا بإحياء الممارسات الإسلامية المحلية، بتشجيع الالتزام الصارم بالتعاليم القرآنية، إلا أنهم يشاركونهم التطلع إلى حكومة أكثر مسؤولية في النواحي المالية، وإلى مجتمع أكثر رفقا واهتمامًا باحتياجات الفقراء والأجيال الشابة.

ويعتبر عدد من الشباب أن المشاركة في العمل السياسي ليست فقط مساهمة في الحياة السياسية للبلاد، بل إنها أيضًا وسيلة لتنمية قدراتهم، وصولاً إلى زيادة فرص إفلاتهم من الفقر. وتكتسب الدعوات إلى التقدم والتنمية شعبية واسعة، في ظل الجدل الدائر حول "مستقبل الشباب"، كما يوضح الرأي التالي لأحد خريجي الجامعات:

يشارك الشباب في العمل السياسي؛ لأنهم يريدون التقدم إلى الأمام. وأولئك الذين لا يشاركون في السياسة، يظلون على فقرهم ولا يستطيعون التقدم، ولذلك عليك أن تشارك في السياسة، إن كنت تتشد التقدم.

ويحرك هذه الرغبة في المشاركة النشطة، في السياسة، الاعتقاد بأن الحكومة تهدر موارد الدولة بفسادها، وأنها يجب أن تُوقف عند حدها، وأن يُعاقب مسؤولوها. ويُقدم النيجريون، شيئاً وشيئاً، خطاباً أخلاقياً من خلال انتقاداتهم العنيفة للحكومة، يجعل الفساد خطيئة يرتكبها المسلمون "السيئون"، كما وضح أحدهم قائلاً:

حين لا ينزل المطر، يقول رجال الدين إن ذلك بسبب غياب التفاهم بين الناس. ولكن حين لا تملك البذور لزراعتها في حقولنا، لا تعطينا الحكومة أي شيء. والمساعدات التي تقدمها البلدان المجاورة للفقراء في النيجر، لا فائدة منها؛ لأننا لا نرى منها أي شيء. وأعضاء الحكومة ليسوا مسلمين جيدين، فهم لا يابهرن بالفقراء، ويحتفظون بكل شيء لأنفسهم.

وفي عالم ما بعد الحادي عشر من سبتمبر/أيلول؛ حيث أصبح التعبير عن تجربة الفقر والأزمات أمراً متلازماً؛ خاصة في خطب الوعاظ، ويُشكل الإسلام الرأي العام في النيجر، بتقديم إطار أخلاقي للنظرة النقدية، ليس للأوضاع الاجتماعية فحسب، بل أيضاً للسلوك العام للسياسيين المنتخبين، و"الرجل المهم"، كما ذكر أحد أعضاء جماعة "إزالة البدع"،

يجب على الرئيس أن ينظر خلفه (ليرى تابعيه ممن هم أقل أهمية منه)؛ إذ يجب عليه أن يرى إن كانوا قد أكلوا. إن رئيسنا لا يتبع تعاليم الإسلام.

والإسلام، مثلاً يسمح للشباب المهمش بالإحساس بالارتباط بين لادن والتعاطف مع قضايا الجهاديين، في كل مكان، على أساس أنهم مسلمون "صالحون" ماداموا يعارضون الولايات المتحدة، يوفر أيضاً وسيلة لتقييم الوزن الأخلاقي للمسؤولين في الدولة – الذين بحكم عمالتهم لحكومات أجنبية، نادراً ما يعملون لمصلحة مواطنيهم. ويشعر الشباب بأنهم مُحقون في معارضة الدولة؛ لأن الدولة وفق ما يرون، تنتهك التعاليم القرآنية الأساسية. وتعجز الدولة عن تنفيذ تشريعاتها والوفاء بواجباتها تجاه مواطنيها، ويصبح الإسلام – أكثر من أي

وقت مضى - مصدرًا للنظام الأخلاقي وأنموذجاً للعمل الاجتماعي، لدى شباب النيجر.

ورغم أن الإسلام يشكل معارضتهم لدولة فاسدة، إلا أنه نادراً ما يُستخدم كتبرير لإسقاط الدولة. وحين تنامي زخم المطالبة بتطبيق الشريعة في الحوارات المحلية، ركز منتقدو الدولة من الشباب على رداءة مسؤولي الحكومة، أكثر من تركيزهم على عيوب النظام السياسي. ورغم أنهم يدركون عدم فعالية الحكومة، فإنهم يتوقعون أن تفعل الدولة "شيئاً ما" لإنقاذهم من وهدة التردّي الاقتصادي والأكاديمي. وحتى حين يفترضون بأن الحكومة عاجزة عن إدخال أي إصلاحات أساسية تفيد الشباب، فإنهم يفترضون أن الدولة قادرة على تحسين أوضاعهم الاقتصادية والتعليمية، ويحسبون أنه إذا لم تتم الاستجابة لمطالبهم، وإذا لم يحدث التغيير، فإن السبب هو تجاهل الحكومة لمحنة الشباب. وباعتراهم بعجز الحكومة عن حل "الازمة"، التي تؤثر على عدد كبير من المواطنين، وبمطالبهم المتناقضة بتدخلها لإنقاذ الجيل "المهدد"، يصور الشباب النيجري الدولة على أنها مهمة للغاية، ولا صلة لها إطلاقاً بحياتهم في آن معاً.

خلاصة

إن السعي وراء مستقبل مزدهر بالنسبة للشباب النيجري، الذي يواجه فشل الدولة في توفير فرص العمل والتعليم، أمر تكتفه المخاطر رغم الجهود المضنية، التي يبذلها المجددون الإسلاميون؛ لتتقى المجتمع من الممارسات "المُهْدرة" للموارد، ودعوتها للمحافظة على هذه الموارد، وتطوير أنماط جديدة للخدمات الاجتماعية. وبغض النظر عن كيفية استفادتهم من الفرص الجديدة، اضطر عدد كبير من الشباب إلى تقديم بعض التنازلات الاجتماعية والأخلاقية المهمة، والتي نادراً ما تُرضى آباءهم؛ خاصة إذا بدت هذه التنازلات، وكأنها تُهدد القيم الإسلامية. غير أنهم، حتى حين ينتقون بعض مبادئ الإسلام؛ ليلتزموا بها وينبذون البعض الآخر (أو حتى يتجاهلون معظمها)، يظل سعيهم وراء هوية واضحة متجذراً في إحساسهم بالانتماء الإسلامي. وتوضّح هذه التيارات - بجانب إبراز الدور

الرئيسي للشباب في عمليات التحول الاجتماعي والديني - كيف يشكل الإسلام إطاراً أخلاقياً للحكم على المجتمع المعاصر، كما أنها تظهر، من خلال النظرة الموضوعية (إيكلمان وبسكاتوري ١٩٩٦)، كيف أن الدين أصبح عرضة للنظرة النقدية للأفراد. وحين فقدت الدولة السيطرة على تعريف المصلحة العامة، وأصبحت المواطنة في النيجر نهياً للغموض، برز الإسلام كعنصر أساسي في تكوين الهوية لدى سكان دوجوندوتشي، من الشباب الذين يجاهدون لاكتشاف هويتهم. ورغم أن الإسلام لا يوفر أي فرص عمل تذكر (رغم تجدد الاهتمام بالتعليم الإسلامي)، يظل وسيلة مهمة لإدعاء التفوق الأخلاقي.

ويلاحظ إيكلمان واندرسون (١٩٩٩، ٧) أنه في أنحاء العالم الإسلامي كافة، "يقود الجدل المحتدم حول معنى أن تكون مسلماً، وأن تعيش حياة إسلامية، في أحيان عديدة، إلى نتائج متباينة وفق الظروف المختلفة"، وما دام تأكيد الهوية الإسلامية لا يستند الآن إلى "خطاب معرفة الحق والجهل به" (برينر ٢٠٠١)، الذي مزق الساحة الدينية في النيجر، قبل نحو عقد ونصف، فإن هذه الهوية بالنسبة للشباب تتخذ، في أحيان عديدة، شكلاً أقل قيوداً تعرض للتغيير، من خلال صلتها بالثقافة الترفيهية الجديدة (أبولغند ١٩٩٨؛ وفريس وويبر ٢٠٠١؛ ومايبر ومورس ٢٠٠٦). ويستند شباب النيجر إلى حقهم في الاختلاف عن آبائهم في تمسكهم بأسلوب وقيم "الهيپ هوب". ورغم أن الآباء يُدينون هذه الممارسات، يرد الشباب بأن هذه الممارسات لا تعارض المبادئ الأساسية للإسلام. ويعني هذا، إذا تمعنا في الطرق المبتكرة، التي يستهلك (أبادوراي ١٩٩٦) الشباب النيجري الحداثة؛ لإعادة صياغة أنفسهم كمسلمين، وكشباب، وكمواطنين، عدم وجود توافق حول تعريف الزي "الإسلامي"، أو حتى النشاط "الإسلامي". ومثلما لاحظت حق (١٩٩٩) في استعراضها للبحوث في بنجلاديش، يُصبح "الإسلام" في هذا الإطار عاملاً متقلباً، ولكنه رغم ذلك ضروري لتأكيد الهوية وإظهارها.

وفي سعيها لفهم هذه الرؤى الجديدة للإسلام، لا نستطيع أن نُغفل بعد ذلك أثر الهجمات على مركز التجارة العالمي على وعي المسلمين؛ فقد أسهمت

أحداث الحادي عشر من سبتمبر/ أيلول في بلورة موقف معارض ضد البطالة والفقر والتهمة. وقد بدأ الشباب - الذين لا صلة لهم بجماعة "إزالة البدع"، أو حتى الذين يعارضونها، في النظر إلى تجربتها ورسالتها، من خلال منظور أحداث الحادي عشر من سبتمبر/ أيلول، والعالم "المزدوج" الذي برز في أعقاب هذه الأحداث. وأصبح التعبير عن الهوية الإسلامية لا يتم عن طريق إقامة الصلاة، بل من خلال الوقوف بجانب بن لادن، والأمة الإسلامية حول العالم. وتُشير هذه العلاقات الإستراتيجية، بجانب "إظهارها أن طبيعة الإسلام كدين يعتمد على "غير المسلمين" بالقدر نفسه، الذي تعتمد فيه على المسلمين أنفسهم" (لوني ١٩٩٢، ٧٦)، إلى أهمية فهم الهويات الإسلامية الجديدة، التي تتجاوز الانقسام المعتاد بين الصوفيين و"التقليديين" و"المجديدين".

وقد حاولت - في هذا الفصل - أن أوضح ذلك بتسليط الضوء على تعاقب الأجيال، وما يصحب ذلك من تغيير. والشباب، من المنظور السكاني والسياسي والديني، قوة لا يستهان بها في النيجر. وقد تحددت خطوط المواجهة بين الأجيال حول قضايا رئيسية، مثل: الأزياء والتعليم، وكيفية إظهار القدين، وظل كبار السن ينظرون إلى أنشطة الشباب، على أساس أنها غير إسلامية وثورية. غير أن الشباب إذا تحرنا الدقة، مرحلة عابرة في حياة كل شخص، يتجاوز تجاربها بالتقدم في العمر. وفي الواقع، أكد الشباب الذين تحدثت إليهم أن "عدم تدينهم" الحالي هو مجرد مرحلة مؤقتة، وأنهم ببلوغ الأربعين، سيصبحون مسلمين، أفضل مما كانوا من قبل؛ لكي يكونوا قدوة صالحة للأجيال القادمة. ورغم أن ذلك يعني ألا تغفل عامل الاستمرارية، إلا أنه لا يعني بتاتا أن مستقبل شباب النيجر يمكن التنبؤ به، أو ضمانه. وفي خاتمة المطاف، فإن تطور الإسلام في النيجر يتصل اتصالاً وثيقاً بمقدرة الشباب على تشكيل مستقبلهم، والكيفية التي يتم بها ذلك.

هوامش

كُتب هذا الفصل كجزء من مشروع مركز الدراسات الأفريقية بلاندين، ومركز دراسات أفريقيا السوداء ببيرو عن "الإسلام، وتخلي الدولة عن دورها، والعولمة في أفريقيا جنوب الصحراء"، الذي مولته وزارة خارجية هولندا، لاهاي. وقد أجري البحث في النيجر في نوفمبر/تشرين الثاني وديسمبر/كانون الأول ٢٠٠٤. وأود أن أشكر - بصفة خاصة - بنجامين سواريس ورينيه عتيق؛ لكونهما كانا القوة المحركة وراء هذا المشروع منذ بدايته، وقد أفاد هذا الفصل من مراجعاتهم الدقيقة. وأشكر أيضاً سالفو حامدو لعونه السخي لي في البحث الميداني. وأنا مدين بالشكر لشوشانا جرين نجهدا في التحرير، أما امتناني الأكبر فهو لسكان دوجوندوتشي؛ لحسن ضيافتهم ولتوجيهاتهم وترحيبهم لمشاركتي لهم في حياتهم.

١. سكان دوجوندوتشي في معظمهم "ماوري"، وهي مجموعة فرعية من الكيان العرقي، الذي اصطلح على تسميته بالهوسا. وفي هذا الصدد، ينتمي الماوري إلى سكان شمال نيجيريا المسلمين الناطقين بلغة الهوسا. وفي دوجوندوتشي، على كل حال، يُقصر اسم "هوسا" فقط على النيجريين الشماليين، في مقابل الفئات العرقية مثل الماوري والجورواوا، والتي تنطبق على المتحدثين بالهوسا الذين يسكنون مناطق بعينها.

٢. بينما يشغل معظم سكان دوجوندوتشي من مختلف الأعمار بالتهريب لمقابلة الحد الأدنى من تكاليف المعيشة، عابرين الحدود الجنوبية لجلب البضائع النيجيرية إلى النيجر، أو استيراد السيارات وأدوات المطابخ من بنين، ويشارك بعض الشباب في تجارة المخدرات الراحلة.

٣. الطريقتان الرئيسيتان في النيجر هما التيجانية والقادرية. وكان عثمان دان فوديو، مؤسس سلطنة سوكوتو، منتمياً إلى الطريقة القادرية، التي ينتمي إليها العدد من تجار النيجر الأثرياء. أما الطريقة التيجانية فقد دخلت النيجر لاحقاً بواسطة تيجانية نيجيريا.

٤. وهذا شائع لدى كل الحركات الأصولية والتجديدية، ولاحظ روي (٢٠٠٤، ١١) وآخرون أن ذلك محاولة لتعريف دين نقي خارج المكان والزمان.

٥. انظر مونييه (١٩٩٨) الذي قدم فئة ثالثة، "العقلانيين". المكونين في الغالب من المسلمين المتعلمين على الطريقة الفرنسية، والذين يعتبرون أن الإسلام دين شخصي.

٦. لا أقصد أن هذين هما البديلان الوحيدان للنيجريين، الذين يبحثون عن هوية إسلامية. وفي دوجوندوتشي على وجه الخصوص، برز شكل جديد من الصوفية يسير في اتجاه معاكس للإسلام "التقليدي" والحركات التجديدية في آن واحد، يستعير من ممارسات التدين الصوفي التقليدي ومن اهتمام حركة إزالة البدع بالنقش. وتتسم الساحة الدينية في بقية أنحاء النيجر بالتشطي نفسها.

- وللمزيد عن التعددية في الخطاب والتوجهات الإسلامية، وتعدد المنظمات الإسلامية المتنافسة في النيجر ونيجيريا، انظر شارليك ٢٠٠٤؛ وجلو ١٩٩٦؛ وعمر ٢٠٠١.
٧. تم توثيق دور الإعلام في نشر أنماط التجديد الديني والتجديد المضاد، وفي مناهضة السلطة الدينية في أماكن أخرى. انظر إيكلمان وأنرسون ١٩٩٩؛ وهيرشكند ٢٠٠١ أ و ٢٠٠١ ب؛ وموير ٢٠٠٦.
٨. كما هو متوقع، فإن الذين يمارس أطفالهم العبادات بانتظام غالباً ما يكونوا من أعضاء إزالة البدع؛ لحرصهم على غرس شعور قوي بالتدين في نفوس ذريتهم.
٩. من الصعوبة، على كل حال، تحديد العوامل، التي تشجع على المشاركة السياسية خاصة بين الشباب. وأثناء الحملة الانتخابية في عام ٢٠٠٤، حاول المرشحون الذين يسعون لكسب التأييد، إغراء الشباب بإهدائهم الشاي والسكر وأجهزة الراديو والكاسيت. وقد أخبرني بعض الشبان أنهم صوتوا لبعض المرشحين؛ لأنهم رأوا أن هؤلاء، بفضل ما قدموه من هدايا لشراء جهاز موسيقى أو مبلغ من المال لإصلاح سقف، يحسون بمشكلاتهم.
١٠. استخدم اللفظ "وهايي" لتيان الطريقة، التي أصبحت بها السعودية نموذجاً للمجتمع الإسلامي يقلده المجددون المحليون. ورغم أنهم لا يدعون أنفسهم "وهايين"، يشيرون دائماً للسعودية كمركز روحي وجغرافي "لأمة" ومصدر للإسلام "الحق". وكما لاحظ سواريس، أسبى استخدام اللفظ في غرب أفريقيا من قبل الإدارات الاستعمارية الفرنسية، التي خشيت التهديد، الذي تمثله شتى الحركات "التجديدية" لاستقرار المستعمرات.
١١. لتوضيح وجهة نظرهم، يقارن المستجوبون بين تهذيب النيجريين، و"فضافة" جيرانهم إلى الجنوب.
١٢. ليس من الضرورة أن تكون المساجد حسنة البناء، ويمكن أن تكون أماكن متواضعة للصلاة، يحدها صف من الحجارة وتغطيها الحصائر.
١٣. هذه المسألة من الأهمية بمكان علماً بأنه في عام ١٩٩٢ تفجر نزاع عنيف بين الأعضاء المحليين في حركة إزالة البدع والمسلمين "التقليديين" حول ملكية مسجد دوجوندوتشي الكبير، موقع صلاة الجمعة (انظر ماسكلييه ١٩٩٩). ولأن المسجد أكثر الرموز بروزاً لدى الطائفة المسلمة، أصبح للسيطرة عليه أهمية سياسية خاصة. وبعد المواجهات العنيفة داخل المسجد بقليل، شرع أعضاء إزالة في بناء مسجد كبير قرب سوق الجمعة بالمدينة.
١٤. شرح لي أحد أعضاء حركة إزالة البدع:
- نحن أعضاء في الحزب الحاكم لأننا نحب هذا الحزب، وليس لأننا تلقينا هدايا أو أشياء أخرى. نحن أعضاء في هذا الحزب لأن إسوف لديه برنامج جذاب، سيفيد شعب النيجر وخاصة الشباب.

قائمة الكتاب المشاركين

يان أبتيك، وهو عالم في الأنثروبولوجيا الاجتماعية، وباحث رئيس في مركز الدراسات الأفريقية بلايدن، وبروفيسور باحث في الجامعة الحرة بأمستردام. ومجال اهتماماته الأكاديمية هي التطورات السياسية، والعلاقات العرقية، والدين في أفريقيا. ومن بين مؤلفاته الملاحم الأسطورية في التاريخ (١٩٩١) والمجلدات "معاني العنف" (٢٠٠٠) و"طلائع أم مخربون: الشباب والسياسة والنزاعات في أفريقيا" (مع إ. فان كيسيل، ٢٠٠٤).

حامادو آداما، وقد درس في جامعة بوردو III، ميشيل دو مونتاني، في فرنسا، ثم عمل كمحاضر مساعد في جامعة ياوندي ١، ومحاضر في جامعة دوالا، وهو حاليا بروفيسور مساعد في جامعة نجاونديري في شمال الكاميرون. وقد شارك (مع ثيرونو مختار با) في تحرير مخطوطة عربية عن تاريخ مملكة كونتسا في شمال الكاميرون (القرن التاسع عشر - القرن العشرين) (٢٠٠١)، وآخر كتبه هو "الإسلام في الكاميرون: بين التقليد والحداثة" (٢٠٠٤).

إيناس أحمد، قدمت اطروحتها لشهادة الدكتوراه عن النخبة الحاكمة في مركز الدراسات الأفريقية بجامعة بوردو - معهد الدراسات السياسية، بوردو في عام ٢٠٠٤. باحثة مشارك في مركز الدراسات والتوثيق الاقتصادي والقانوني (الفرنسي) بالخرطوم، في مركز الدراسات الأفريقية بجامعة بوردو. وقد نشرت عددًا من المقالات، حول الوضع السياسي والاقتصادي في السودان.

دينيز بريجاند، باحثة في مركز دراسات أفريقيا السوداء - معهد الدراسات السياسية، بوردو، وتدرس الإسلام، والمجتمعات المسلمة في بنين. وقد تركز بحثها في البداية على شمال بنين، غير أن بحوثها الحالية، تتناول الحركات الإسلامية الجديدة، في مدن بنين الساحلية. وأهم أعمالها هو "تجارة القوافل والعلاقات الاجتماعية في بنين: وانجارية برجو" (١٩٩٨).

مايكي كاج عالمة أنثروبولوجيا اجتماعية في مركز الدراسات الأفريقية في لايدن. وقد حصلت على شهادة الدكتوراه في عام ٢٠٠١؛ لبحوثها عن السنغال، وقامت مؤخرًا ببحوث عن المنظمات غير الحكومية الإسلامية العالمية في تشاد.

وتركز أبحاثها الحالية على شبكة كسب العيش عبر الحدود لطائفة المريدين في السنغال، وتجري حاليًا البحث الميداني المتصل بذلك في إيطاليا والولايات المتحدة والسنغال.

رومان لواماييه، وهو زميل باحث في مركز الدراسات الشرقية الحديثة في برلين، اختص في البحث عن المجتمعات المسلمة في أفريقيا، وخاصة في السنغال وشمال نيجيريا وتنزانيا، وعن الحركات الإسلامية الإصلاحية، وإشكالية العلاقة بين المسلمين والدولة، وتطور التعليم الإسلامي، ومفهوم الزمان والمكان في المجتمعات المسلمة. وتتضمن أعماله "الإصلاح الإسلامي والتغيير السياسي في شمال نيجيريا" (١٩٩٧)؛ و (٢٠٠١).

أدلين ماسكلييه هي بروفيسور علم الأنثروبولوجيا في جامعة تولين في نيو أورليانز، ومؤلفة كتاب "الصلاة أفسدت كل شيء: الامتلاك والسلطة والهوية في مدينة مسلمة في النيجر" (٢٠٠١)، ومحررة كتاب "القذارة والعري والاختلاف: منظور نقدي لظاهر الجسد" (٢٠٠٥)؛ وتعد حاليًا كتابًا بعنوان "نعمة وتقمة الإسلام والمساواة بين الجنسين والبحث الإسلامي في مدينة نيجرية".

رينيه عتيق، مدير أبحاث العلوم السياسية في المركز القومي للبحوث العلمية، ويشغل أيضًا حاليًا منصب مدير مركز الدراسات الأفريقية بجامعة بوردو - معهد الدراسات السياسية ببوردو. وتشمل مؤلفاته "الديموقراطية والمجتمع المدني" (٢٠٠٢)، و"الهويات والديموقراطية في عالم معولم" (٢٠٠٠)، و"بوركنينا فاسو بين الثورة والديموقراطية، ١٩٨٣-١٩٩٣" (١٩٩٦)، و"التطرف الإسلامي جنوب الصحراء: الدعوة والتعريب وانتقاد الغرب" (١٩٩٣).

زكريا ولد أحمد سالم، بروفيسور العلوم السياسية في كلية العلوم القانونية والاقتصادية في جامعة نواكشوط. كتب في مجالات واسعة، شملت الإسلام في موريتانيا، والانتخابات في موريتانيا والسنغال، والاقتصاد السياسي لصيد الأسماك والنقل البحري في السنغال وموريتانيا، والتحول الديمقراطي، والمحامين، والسياسة. وقد حرر مؤخرًا "مسيرة دولة حدودية: المكان، والتطور السياسي، والتغيير الاجتماعي في موريتانيا" (٢٠٠٤).

مارلين رندرز، متخصصة في العلوم السياسية في كلية القانون (القسم الفرعي للقانون غير الغربي) في جامعة جنت في بلجيكا، وملحقة بمجموعة بحوث الشرق الأوسط وشمال أفريقيا في مركز جامعة جنت لدراسات العالم الثالث. ويركز بحثها حاليًا على دراسة الزعامات والمؤسسات التقليدية الجديدة في فترة إعادة

الإعمار في المجتمعات التي دمرتها الحروب. وقد أصدرت عدة أعمال عن الإسلام والإسلاموية في العالم العربي، وأفريقيا جنوب الصحراء.

ساماديا سعدوني، فرغت من إعداد رسالة الدكتوراه عن مجتمع الهنود المسلمين في جنوب أفريقيا في جامعة مونتنسكيو - بورنو ١٧، وهي باحث مساعد في مركز دراسات أفريقيا السوداء في بورنو، وتدرس حالياً العون الإنساني والمشاركة الشعبية وسط الأقليات المسلمة في الجنوب الأفريقي، والشبكات العالمية المسلمة التي تربط أفريقيا بالهند.

سنوسي لاميدو سنوسي، حاصل على شهادة في الاقتصاد من جامعة أحمدو بيلو في زاريا، نيجيريا، وأخرى في الشريعة والدراسات الإسلامية من جامعة أفريقيا العالمية بالخرطوم، السودان. وبعد فترة وجيزة، عمل في تدريس الاقتصاد في جامعة أحمدو بيلو، بدأ العمل في القطاع المصرفي إلى أن أصبح حالياً المدير التنفيذي لإدارة المخاطر في فيرست بانك أوف نيجيريا. وتتنحصر اهتماماته، كمثقف، حول الدين والدولة، وكذلك حول رؤية الإسلام في الحداثة.

روديجر سيسمان، مختص بالشؤون الإسلامية، وهو بروفيسور مساعد في قسم الأديان في جامعة نورث وستيرن. وتشمل مجالات اهتمامه: الصوفية الإسلامية، والإسلام والحداثة، والإسلاموية والتعليم الإسلامي في العصر الحديث، وخاصة في السودان والسنغال وكينيا. كما تشمل مؤلفاته ..أحمد جعفر... (١٩٩٣). وقد أكمل مؤخراً رسالته حول الصوفية في غرب أفريقيا، أسس التأهيل للصوفية في غرب أفريقيا (١٩٠٠ - ١٩٧٥) الصوفية والعلمانية في غرب أفريقيا في جامعة بيروت بألمانيا.

بنجامين سواريس، وهو عالم أنثروبولوجيا، باحث رئيسي في مركز الدراسات الأفريقية في لايدن. وقد درس قبل ذلك في جامعة سسكس، وجامعة شيكاغو، وجامعة نورث وسترن، وهو مؤلف كتاب "الإسلام واقتصاديات الصلاة: التاريخ والسلطة في مدينة مالية" (٢٠٠٥)، ومحرر مشترك لـ "الإسلام والعالمية في الساحة العامة في غرب أوروبا، في العدد الخاص في مجلة دراسات الأعراق والهجرة (٢٠٠٤)، كما حرر "العلاقات الإسلامية - المسيحية في أفريقيا" (٢٠٠٦).

رقم الإيداع
٢٠١٢ / ٢٨١٢

٥٤٥

مطبعة أكتوبر الهندسية
October Engineering Press