الفصل الثالث

ما قبل وبعد الاسلام السياسي

هل كان السودان في حاجة حقيقية لحركة إسلامية؟

يدور في خاطري مستمر بعد أن عاش السودان تجربة النظام الاسلامي: هل كان السودان في حاجة الي وجود حركة إسلامية أيّا كان اسمها؟ وماذا أضاف وجود الحركة لتطور السودان السياسي والفكري؟ وهل ساهمت الحركة في نهضة إسلامية وفي تجديد الفكر الاسلامي؟ وماهي الاضافة والمساهمة التي نجدها في الكتب التي ألفها أعضاؤها، والاجتهادات والنظريات أو الافكار الجديدة التي ترجع الي منتسبيها؟ ما هو مردود هذه السنوات علي الوطن والدين أم كله مجرد حصاد هشيم وقبض ريح؟ هل ساهمت الحركة الاسلامية في دعم الوحدة الوطنية وتعايش الثقافات أم سارعت بسبب السياسات الخاطئة وغياب الرؤية، في انفصال جنوب السودان؟ وعدوا بدولة يقول عنها رئيس المجلس البرلمان أحمد ابراهيم الطاهر: "حركة التشريع القائمة الآن في البلاد حركة هادفة داعية، تستمد قوتها من سمو للاهداف التي تسير الدولة، فالدولة ليست دولة أفراد أو دولة حزب انما دولة رسالة وحاملة حضارة شاملة". (**1995:64**) ويضيف: "المجتمع فهو مجتمع رباني عابد عادل مشحون بالقيم الاخلاقية العالية، إذ هي ضمانته الكبرى للبقاء والنماء". (ص**90**) ولكن هذه المدينة الفاضلة بدأت ببيوت الأشباح وانتهت باغتصاب الناشطة صفية اسحاق داخل مقار أجهزة رسمية. فهل كان هذا المشروع الحضاري الاسلاموي يستحق أن تبذل من أجله كل هذه الارواح في الجنوب ودارفور والشرق ومعارضي السدود؟ وأن يهان بسببه كل هولاء المواطنين في بيوت الاشباح والمعتقلات ومعسكرات التدريب التي اغتيل فيها غسان أحمد الامين هارون ومعسكر العيلفون؟ وأن تستنزف أموال تطعيم الاطفال ضد الشلل ومكافحة الملاريا من أجل الدعاية والترويج للمشروع لدرجة أن يؤسس منها أحد الاسلامويين التوانسة قناة فضائية من أموال اليتامي – ياله من سفه؟

في حوار صحفي مع عبدالرحيم علي رئيس مجلس الشوري، سئل: هل يمكن أن تقوم حركة في بداية القرن الحادي والعشرين علي نمط حركة في منتصف القرن العشرين؟ اذا وضعت السؤال بهذه الطريقة الاجابة (لا)، اما إذا سألتني هل يمكن تحقيق أو استعادة بعض ميزات الحركة التي كانت تتميز بها في أوائل عهدها، فهذا ممكن. هذا ما يسمي بالتجديد في الحركات الاسلامية. (....) الكاريزما في بدايتها تكون قوية ثم تصبح كما يسميها رجال الاجتماع روتينا (...) تنقص روح الحماس في الكاريزما ولكن تكتسب أشياء أخري منها المؤسسية والاستقرار ووضوح المناهج (...) لكن الشعور بأنك فقدت أشياء عزيزة أيضا يولد رغبة في استعادة بعض الأشياء القديمة. هذا يحدث مع التجديد (...) وأشواق كثير من الشباب تحملهم الي حركات أخري، حركات صوفية مثلا." (الرأى العام **2002/11/17**)

هذه الاجابة ذات دلالات عميقة، فهناك ظاهرة لم ترصدها الحركة الاسلامية جيدا وهي توجه قوي واندفاع كبير من الشباب نحو الطرق الصوفية الجديدة والمتجددة. وهذا ينفي الادعاء التاريخي الذي بنت عليه الحركة الاسلامية كثيرا من مبررات وجودها كبديل وكحركة تصر علي صفة "حديثة". تدفق الشباب أو عودته للتصوف، يؤكد لديّ أكثر من حقيقة. أولها أن وجود الحركة الاسلامية لم يكن ضرورة تاريخية ونتيجة تطور طبيعي. فقد كانت اصطناعية ووليدة عملية قيصرية. ثانيها العودة دليل علي فطرة وبساطة تدين الطرق الصوفية وملائمتها للواقع السوداني. ورغم احتقار أعضاء الحركة المتعلمين "الحداثين" لممارسات المتصوفة وتفكيرهم؛ فقد عادوا الي تملقهم سياسيا. وخصصت لهم أمانة "الذكر والذاكرين" في المؤتمر الوطني، كما لا تنقطع زيارات الرئيس ونائبه لهم في قراهم وقبابهم.

لم تكن الحركة الاسلامية المعاصرة نتيجة اصلاح وتجديد قامت به الجماهير الريفية والبدوية ملتفة حول شخصية كارزمية، صاحبة شعار بسيط، هو: أن يملأ الأرض عدلا بعد أن ملئت جورا. فقد كانت المهدية – الحركة الاسلامية الاولي حركة شعبية قواها الاجتماعية الفقراء والفلاحين والرعاة وصغار التجار والحرفيين (صناع المراكب والسواقي، والنسّاجين). ولكن الحركة الاسلامية الحالية هي صناعة صفوة أو أفندية، هندست في الجامعات والمدارس الثانوية بقصد محاربة الشيوعية وليس محاربة الفقر والجهل والمرض، وهي شعارات الحركة الوطنية في نفس فترة نشأة الحركة الاسلامية والتي كانت مشغولة فقط بهزيمة الشيوعيين وابعادهم من اتحاد الجامعة.

ويصف أحد مؤرخي الحركة النشأة والبدايات عقب الصدمة التي ولدتها الهجرة الي المدينة والتعرض للتعليم الغربي الحديث، يقول: "إنها حياة جديدة بكل المقاييس، ولكن أين أصالة المجتمع السوداني وقيمه وموروثاته الرفيعة في هذا المجتمع الجديد؟ أين تعاليم الإسلام وأنماطه السلوكية التي يتلقاها الطفل في بيئته منذ نعومة أظافره؟ هكذا أخذ الفتية يفكرون ويتساءلون. ثم جاءت الطامة عندما خبروا طبيعة المناخ السياسي في أروقة اتحاد طلاب الكلية الجامعية. كان الاتحاد في قبضة الشيوعيين الذين أشاعوا جوا من الإرهاب الفكري والسياسي بين الطلاب... واستغلت الحرية الجامعية لممارسة أنماط من السلوك لا يرتضيها الخلق والعرف والدين وأخذت الأصوات المعارضة تهمس بالامتعاض والإنكار لما تري ولكن المعارضة كانت سالبة." (عبدالقادر، ص**65**).

ويسرد الكاتب نشأة الحركة التي كانت عفوية تماما من خلال قصة الطالب بابكر كرار حين قال لزميل دراسته محمد يوسف محمد: "لم لا نفكر في إحياء الفكرة التي نقلها إلينا أستاذنا الصائم محمد إبراهيم، عندما زارنا في حنتوب عام **1948**". (ص**65**) والفكرة كانت امتدادا لمبادئ جبهة الهرم التي أسسها في مصر بهدف: "حماية الطلاب السودانيين في مصر من خطر الشيوعية وحثهم علي الانصراف للدراسة والتمسك بأخلاقهم وقيمهم الحميدة". (هامش صفحة**65**). ودعاهم الصائم الي استقطاب "العناصر الخيرة من بين الطلاب لمواجهة هذا النشاط الشيوعي الهدام علي أساس من قيم الإسلام وتعاليمه". ويقول ان الفكرة سرت بين الكثيرين، فحددوا موعدا للقاء (خلال مارس **1949**) في الميدان الغربي بجامعة الخرطوم. ودار نقاش طويل انتهي بقرار بناء حركة إسلامية "تتصدي للهجمة الشيوعية ومقاومة الاستعمار سعيا نحو مجتمع فاضل علي أسس تعاليم الإسلام وقيمه." وفرض الظرف علي المشاركين أي صعود الحركة الوطنية، أن تكون "حركة تحرير إسلامي". ويؤكد الكاتب أن المؤسسين لم تكن لديهم أي ايديولوجية، يقول: "ولم تكن في أذهانهم وقتئذ رؤية واضحة لعمل هذه الحركة: من أين تبدأ وماذا تفعل؟ ولكن حسبهم الاستعانة بالله وصدق التوجه وعزيمة الشباب". (ص**66**).

ويقدم الشيخ حسن الترابي بطريقته المسرحية – كتابة وخطابة – وصفا للمرحلة السابقة لقيام الحركة الاسلامية. فقد قسم النخبة السودانية إلي تيارات، هي: الوطني، الليبرالي القومي والشيوعي؛ وجميعها نتيجة مؤامرة أو تكييف خارجي. ويكتب الشيخ: "ونشط اليهود في نشر الشيوعية في الشرق الأوسط كما نشط النصاري في نشر القومية. وكان نصيب السودان بالطبع

من كسب اليهود المصريين الذين استمالوا طائفة من الشباب السوداني للشيوعية، ولقي هؤلاء رعاية من عناصر غربية وسوفيتية، وصادفوا فراغا عقديا في الحركة الوطنية في البيئة الطلابية، فتمكنوا بيسر في قيادة الطلاب، وتسللوا لمواقع نقابية في العمال والزراع والعاملين، وسبقوا في مجال الصحافة والتحرك السياسي، فكان لهم صوت مقدر في الحياة العامة". (**1992:19**). وبالطريقة التبسيطية التي لا تحترم العقل، يحاول (الترابي) أن يقلب الصراع الايديولوجي إلي آخر ديني: اليهود خلف الشيوعية والنصاري خلف القومية. لذلك، حين يضرب طالب اسلاموي، شيوعيا أو قوميا بسيخة؛ فهو في الحقيقة قد ضرب يهوديا أو نصرانيا.

فالحركة ذات نشأة غير صحية لأنها قائمة علي النفي والسلب أي أنها في البداية قامت ضد كذا ولم تحدد مع ماذا؟ فقد جاءت دعوتها الهلامية للدستور الاسلامي لاحقا. وسيطرت فوبيا الشيوعية أو الشيوعيوفوبيا، علي عملها وفكرها؛ مما جعل منها حركة دفاع عن الذات فاقدة للمبادرة وتكتفي برد الفعل فقط. وقد اخترع الافندية ذوي الاصول الريفية (في الغالب) هذا الجهاز والذي احتاروا في تسميته في البداية، ومالوا الي اسم الاخوان المسلمين ثم فضلوا اسم الجبهة الفضفاض بتنويعاته المختلفة. ماهي مهمة أو وظيفة الجهاز الاساسية؟ وقف المد الشيوعي في الداخل والتحصن ضد مفاسد الحضارة القادمة من الخارج أو التي قد يحتكون بها لو اوجدتهم الظروف في الخارج. ظلت الحركة مجرد رد فعل ولذلك لم تبدع فكريا، وبقيت نشطة سياسيا وخامدة وخاوية فكريا ونظريا.

وفي هذا المناخ السياسي الخائف والمتربص كانت ولادة الحركة الاسلاموية في الجامعات والمدارس وليس في الجوامع والخلاوي والمسيد. وهذه بداية هامة في مسيرة العمل الاسلامي كان لها عظيم الأثر في التفكير واساليب العمل. وقد ظهر الفرق حين وصلوا للسلطة، إذ لا يتورع الافندي أو الاسلاموي البورجوازي الصغير في الولوغ في الترف والفساد لانه لا يعرف ولم يمارس قيم الزهد والتقشف. بل العكس، الافندي يهمه المظهر والمكانة والتميز. وكانت أولوية الحركة الاسلامية لعقود طويلة هي التصدي للشيوعية والشيوعيين، بكل الوسائل فهو جهاد مقدس. وهذا عطّل الحوار داخل البيئات التي يزدهر فيها الفكر: دور العلم. وحدث العكس، فقد تربي كثير من الاعلاميين الحاليين في اركان نقاش الجامعات حيث دربوا علي المهاترات والسب، وسؤ الخلق في التعامل مع الآخر، وعدم توقير الكبير. ويقول(الترابي):

"هناك نشأت الحركة الاسلامية الحديثة استجابة تلقائية من الفطرة الدينية العرفية المتمكنة في وجه الاستفزاز الذي مثلته أنماط منكرة من مسالك ومقولات روجتها التوجهات الليبرالية والشيوعية في أوساط الطلاب." (نفس المصدر السابق، ص19) ويكتب (محمد الخير عبدالقادر) عن بدايات الصراع الفكري والسياسي في السودان مطلع خمسينيات القرن الماضي، فيقول: "...وفهم بعض الطلاب الأمر علي حقيقته فرفضوا دعوة الشيوعيين وأنشأوا الجمعيات الدينية لمقاومتها في وادي سيدنا وحنتوب، وكانت تجربتهم مع الخلايا الشيوعية سببا في انتمائهم إلي الحركة الإسلامية فيما بعد، كما أصبحوا شهداء علي إلحاد الفلسفة الماركسية وما تنضح به من بغضاء للمعتقدات الدينية. ومن ثم كان ظهور الفكر الماركسي ونشاط الحزب الشيوعي من أخطر التحديات التي ألهبت حماس الكثرة الغالبة من طلاب المدارس والمعاهد والجامعات للانتصار للعقيدة، فتدافعوا إلي صفوف الحركة الإسلامية". (ص58) واستمر الاسلامويون في خلق صورة للخصم وللوضع تبرر الحاجة لقيام الحركة الاسلامية. وما نقرأه أدناه، فيه كثير من المبالغة ولكنه يوجد في الصراع السياسي: "وتبدلت احوال كنا فيها في الاربعينات والخمسينات في المدارس وفي المعاهد كنا لا يستطيع احدنا أن يؤدي الصلاة خشية أن يوصف بالرجعية والتخلف (...) كان في الساحة كلها طائفية وجاهلية ويسارية ماكرة وحزبية عمياء كانت جاهلية ليس من نور فيها يضئ موضع قدم لمستبصر، ولا بصيص أمل لمستنصر، فانطلقت بعدها هتافات الاخوان (لا شرقية ولا غربية جمهورية اسلامية) (الله غايتنا) (دين ودولة) اصابت تلكم الظلمة بصدمة فأفاقت حشود كانت غافلة". (أزرق، ص16-17). ويشعر القارئ وكأنه في مكة اثناء أيام البعثة الأولي أو في موسكو نهاية عام 1917؛ وليس في السودان بلد الخلاوي والمساجد ومئات الفقرا والشيوخ. ومشكلة الاسلامويين، أنهم يتخيلون أن الاسلام دخل للسودان مع مؤتمر العيد التأسيسي في عام 1954 أو انطلق من مزرعة عثمان خالد مضوى بالعيلفون عام 1962. وهكذا اصطنعت الحركة الاسلاموية السودانية وهم أن الاسلام في خطر.

يمكن تصنيف جذور الحركة الاسلامية السودانية الحالية بأنها صناعة مصرية بامتياز، رغم أن (الترابي) تمرد لاحقا علي التنظيم العالمي للأخوان بسبب طموحه الشخصي وليس لأي أسباب فكرية أو سياسية. ويظهر ذلك منذ حقبة النشأة الأولي في النقاش حول تسمية الحركة بالاضافة الي تأثير الرافد الأول. كانت حركة التحرير الاسلامي عند انبثاقها سودانية مستقلة

وجديدة، ولكنها حوصرت من قبل العناصر المحافظة التي تضايقت من الحديث عن اشتراكية الإسلام التي كان يروج لها بابكر كرار. وكان تأثير أخوان مصر قد غرس مع زيارة جمال الدين السنهوري عام **1944**. ويكتب أحد مؤرخي الحركة: "وكانت لطريقة جمال الدين في الخطابة والحماس الذي صاحبها أثر عميق في نفوس المستمعين خاصة وأن الناس عامة في هذا البلد ما كانوا يعرفون العمل الديني الا من خلال العمل الديني الطائفي الذي له شعائر غير مقبولة عند الفطرة الدينية السليمة". (أزرق، ص**6**). وفي هذه الجملة القصيرة يقوم الكاتب بنقد عمل الطرق الصوفية (الطائفية) بطريقة قاسية تخرجهم من الفطرة الدينية السليمة. ويبدي إعجابه بطريقة السنهورى في نفس الوقت: "ويبدو أن الاسلوب المنبري العام الذي سلكه السنهورى ومن معه وكان أقرب الي الطريقة الحزبية هو الاسلوب الذي توجت به تلكم المحاولات التي كانت متجانبة لمنهاج الاخوان". (نفس المصدر السابق). وبعد احدي تلك الخطب كان البعض يقوم بتوزيع شارات الاخوان المسلمين (السيف والمصحف –واعدوا لهم) علي الناس دلالة علي قبولهم الدعوة. ونلاحظ البداية العشوائية والبسيطة لنشأة الحركة. فهي لم تكن تحتاج الي برامج ودستور وتثقيف سياسي. فهي تعمل وسط مسلمين ملتزمين بشعائر الدين، ومهمة الحركة ستكون سهلة وهي تأطيرهم تنظيما باضافة نشاط سياسي يوسع التزامهم الشعائري الي استنباط معاني أشمل للاسلام مثل: دين ودولة. لذلك كان للزيارة رغم السطحية والعجلة أثرها الكبير في التعريف بالاخوان المسلمين المصريين ودعوتهم، وشرع الكثيرون في تبادل رسائل الإمام البنا.

ازدهر النفوذ الأخواني المصري في هذه الظروف، ويقول (أزرق) أنه وجد مناخ طيب: "يهيئ للأخوان المسلمين الوافدين من المصريين وغيرهم من الافراد المتواجدين هنا وهناك، مجال العمل وكان بعضهم أصلا من الطلبة الذين تم التحاقهم بالجماعة في مصر، فأوجد لهم مناخا طيبا هيأ لهم أن يضعوا البذرة الأولي في تكوين خلايا (أسر) علي منهج جماعة الأخوان في أماكن عديدة من البلد". (ص**6**–**7**). واخذت التبعية شكلا رسميا حين تم تعيين علي طالب الله مراقبا عاما للأخوان المسلمين في السودان من قبل المركز العام للجماعة في مصر. وكان التنظيم الجديد تحت رعاية مباشرة من المركز. فقد أرسل عبد الحكيم عامر والسنهورى الي السودان عام **1948** يقول الكاتب: "وكان لنشاطهما أبان زيارتهما التي شملت بلدان عديدة كان له أثره في المجالين التنظيمي (ربط الأفراد بالجماعة وفق المنهج التكويني) وفي

الحقل العام بالاتصال بالجماعات الاخري. كان لتحركهما أثر واضح امتد طويلا بالرغم من اختفاء القيادات التي كان يمكن أن تقود الجماعة بكفاءة ومقدرة وادراك وعلم بطبيعة الدعوة". (نفس المصدر السابق).

لم يكن للحركة الاسلامية البازغة أي مرجعية تاريخية محلية حين إنطلقت. فالفكر الديني السوداني حينذاك تمثلت مصادره في الاسهامات الصوفية ومنتسبي المعهد العلمي والقضاة الشرعيين ومدرسة العرفاء وخريجي الأزهر ودار العلوم المصرية لاحقا. وشعر الرواد بالحاجة الي التثقيف الذاتي قبل مخاطبة الآخرين. وتم تكليف الطالب الجامعي محمد يوسف محمد بإعداد بيان عن "اشتراكية الإسلام". وهذا الاختيار للموضوع يوضح مدى التنافس مع الشيوعيين، فمن البداية كانوا يرون أنفسهم في مرآة الشيوعيين. وشرع العضو يبحث في كتاب "حياة محمد" للدكتور محمد حسين هيكل، واقتبس منه حديثا عن الحضارة الإسلامية وعجز الحضارة الغربية عن إسعاد الانسان، وعن العدالة الاجتماعية في الاسلام. وكانت هذه المادة هي أساس أول بيان تصدره الحركة الاسلامية في الكلية الجامعية للتعريف برسالتها وأهدافها. (عبد القادر، ص67)

شهدت نهاية الاربعينيات حركة نشطة من وإلي مصر، وكان من نتائجها تواصل اخواني، تدفق أكثر من الشمال. وكانت البداية وصول بعض رسائل حسن البنا، مثل: "إلي أي شيء ندعو الناس؟" و"رسالة المؤتمر الخامس" و"نحو النور". وبدأت علاقة وثيقة شكلت عقل الاخوان المسلمين السودانيين ورغم أنهم حاولوا مرات عديدة قتل الأب، ولكن دون جدوى. ويقول عنهم أحد مؤرخيهم "... عرفوا الكثير عن دعوة الإخوان المسلمين وأسلوبهم في العمل ووجدوا في رسائل حسن البنا الغذاء الفكري والروحي الذي كانوا يبحثون عنه، وفي نظام الأسر والكتائب والرحلات الرياضية عونا علي التربية الإسلامية التي تصوغ الفرد صياغة جديدة". (عبدالقادر، ص68) ويستشهد الكاتب بأقوال أعضاء في الحركة الإسلامية الناشئة. يقول أحد الذين عاصروا تلك الفترة: "لقد كنا نبحث عن أدب للحركة الإسلامية فلم نجد غير رسائل حسن البنا". ويقول قطب من أقطاب الحركة الإسلامية وقتئذ: "لقد أغنتنا رسائل حسن البنا عن البينات المتواضعة التي كنا نجد في إخراجها وننسخها بخط اليد". وقال ثالث: "وعندما اطلعت علي رسائل البنا ومجلة الدعوة، أحسست بأنني وجدت كنزا كنت أبحث عنه وأننا: أخوان مسلمون". (راجع المصدر السابق، ص69). ويكتب (عبدالسلام): "كانت ثقافة

الحركة الأخوانية التقليدية في السودان تجد كفايتها من قراءة أدب حركة الإخوان المسلمين المصرية (حسن البنا، عبدالقادر عودة، البهي الخولي، سيّد سابق، محمد الغزالي، يوسف القرضاوي، سيّد قطب، محمد قطب). وبالاضافة لهؤلاء، مالك بن نبي وأبو الأعلي المودودي، أبو الحسن الندوي ثم فتحي يكن وسعيد حوي من الشام.

اعتمدت الحركة الاسلامية السودانية بالكامل علي المصدر المصري في الفكر والثقافة، ولذلك ظلت كسولة وغير مبدعة. وقد أكد (الترابي) نفسه هذه الحقيقة، حين كتب: "ومهما كان فقد كانت الحركة في هذه المرحلة أقرب إلي أن تكون عالة في زادها الفكري والتنظيمي علي الخارج، وكانت تتناول أغلب أدبها من كتب الأخوان المسلمين في مصر أو كتابات المودودي، وكذلك كانت أشكال التنظيم البسيطة السائدة فيها هي تقريبا من التجارب التنظيمية في مصر". (**1992:25**) وكما تصف إحدي القيادات التاريخية هذه العلاقة: "...ووثقت عرى الاتصال بينهم وبين إخوانهم في السودان وتدفقت من خلالهم أفكار الإخوان وأساليبهم في الدعوة وأدبهم ومطبوعاتهم نحو الخرطوم، لقد كان عطاء الحركة الإسلامية اليافعة في السودان متواضعا الي حد كبير قبل اتصالها بالإخوان المسلمين في مصر، فلم يكن لها زاد تقدمه الا في حدود الاجتهاد الفردي لأعضائها المتحمسين وهم في بداية المرحلة الجامعية وعلي أثر هذه الصلة الوثيقة التي نمت بين الحركة وجماعة الإخوان في مصر امتد نشاط الدعوة في السودان إلي مواقع التأثير بين الطلاب وغير الطلاب، وكانت الصلة أشبه بصلة التلميذ بأستاذه". (عبدالقادر، ص**70**). ومن الواضح أن الحركة لم تكن ذات جذور محلية وبالتالي لم تستطع أن تتحول من النخبوية الي حركة جماهيرية. وفي الانتخابات الاخيرة (**1986**) اكتسبت الحركة ثقلها البرلماني من دوائر الخريجين وليس الدوائر الجغرافية. وهذا يفسر نجاحهم في التضييق علي الشيوعيين سواءا بمفردهم أو بتحالفاتهم الوقتية، بينما فشلت في وقف النفوذ الطائفي في الريف والبادية حتي بعد ان حكمت السودان. ومن ناحية أخري، فقد استراحت لأنها وجدت كما هائلا من الادبيات.

كشف ميلاد الحركة عن فقرها الفكري المدقع، إذ لم تدشن ميلادها بأي أدبيات مطبوعة. وقد بحثت عن كتاب واحد أو رسالة أو مخطوط للمرشد الأول للحركة، الرشيد الطاهر، فلم أعثر علي شيء. وكان أول انتاج مكتوب لحسن الترابي هو كراسة صغيرة لدعم حملة حل الحزب الشيوعي، عنوانها: "أضواء علي المشكلة الدستورية – بحث قانوني مبسط

حول مشروعية حل الحزب الشيوعي" (1967). وشعرت الحركة الاسلامية بهذا الخلل والعيب، خاصة وهي يفترض ان تكون حركة مثقفين. وبدأ الاهتمام مؤخرا ومتقطعا، بعد المصالحة الوطنية حين رعت الحركة مبادرة مجموعة متنوعة من الاسلاميين حتي غير المنظمين. فقد عقدت "جماعة الفكر والثقافة الاسلامية" مؤتمرها الأول بالخرطوم خلال الفترة 27-30 نوفمبر1982. وقد صدرت البحوث في كتاب عنوانه: "الإسلام في السودان". وتعتبر الجبهة الفكرية والأكثر خمولا رغم وجود أمانة للفكر والدعوة في التنظيم ولها فروعها الاقليمية. ويعترف بعض الاسلامويين بغلبة السياسوى علي الفكري؛ والحركية علي الذهنية والتأملية. ففي فترة الديمقراطية الثالثة (6-1989) انتعشت الاجواء الثقافية وتنافس الجميع في هذا الميدان ودخلت الجبهة الاسلامية المنافسة. ولكنها اقتصرت علي الصحف والمجلات، ومع ذلك أرضت الاسلامويين. يكتب أحدهم: "اتسعت إصدارات الجبهة الإسلامية ومنابرها الصحفية بعد العام الإول، فقامت إلي جانب الجريدة اليومية مجلات تصدر شهريا، وأخري تصدر أسبوعيا، وتوسّعت في تغطية ثغرات الفكر والحوار والثقافة التي طغت عليها السياسة في تجربة الجبهة الاسلامية". (عبد السلام، ص79) ولكن التدهور استمر بالذات بعد الاستيلاء علي السلطة، يواصل: "وهو مناخ لم يقدّر له أن يتصل عندما تركت الحركة الإسلامية مع بزوغ فجر الإنقاذ منابر الدعوة لتحرس ثغور المجتمع ألا تؤتي من قبلها". ومن الواضح أن الحركة لا تعطي اولوية للجوانب الفكرية، فهي مهجوسة بالوصول الي السلطة. فكان من الطبيعي أن تركز علي وسائل عملية تساعد في تحقيق الغرض الأهم في برنامجها.

عرفت تلك الفترة التكوينية الهامة تزايد النفوذ الاخواني المصري، لذلك تطغي معارك الخارج دائما علي أوضاع الوطن مما يطعن في قومية الاسلامويين السودانيين فهم مسلمون أكثر منهم سودانيين. ويكتب أحدهم عن تطور الحركة في السودان: "وتكمن قمة تحدياتها الآنية في تشكيل الشخصية الحضارية الإسلامية بدلا عن الشخصية القومية السودانية". (دفع الله، 1995:106). وقد ظهر هذا الموقف جليا حين استلموا السلطة حيث منح بعض الاسلامويين العرب جوازات سفر دبلوماسية بينما وجد بعض السودانيين صعوبات في تجديد جوازاتهم لأنهم معارضون. وهذا بيان للسكرتير العام للاخوان المسلمين، الاستاذ الرشيد

الطاهر. فهو لم ير في الاستقلال الا مناسبة "للانتقام" من الرئيس جمال عبدالناصر بسبب صراعه مع أخوان مصر،ولم يغمره الفرح كسوداني.يقول البيان:

"إن مصلحة الدعوة الإسلامية تقتضينا أن نطالب بإصرار بمبدأ الاستقلال لأننا سنجد فيه الحماية والطمأنينة التي تزدهر في ظلها دعوتنا ولأن الاستقلال يمكّن الشعب السوداني المسلم من أن يمد يد العون للشعب المصري المنكوب ليتخلص من الوضع الذي يرزح تحت وطأته ومن ثم ينطلق الإسلام السجين من وراء القضبان ليحرر مصر من طغيانها". (محمد الخير عبدالقادر، **1999:107**).

أولويات الحركة وإشكاليات المؤسسية

1: **قيام الكيان وتحديد الهوية**:

تكاثرت اعداد المقتنعيين بفكرة الإسلام الشامل وأصبحت الحاجة ملحة لقيام تنظيم أو كيان مؤسسي يعمل علي تجميعهم للعمل معا حسب اهداف مشتركة أو متقاربة مثل الحكم بالاسلام ومواجهة الحركة الشيوعية. ولكن التصور كان مشوشا عند الكثيرين خاصة وقد تبنوا إسم (حركة التحرير الإسلامي) والذي يري البعض أن الإسم وليد أجواء الحركة الوطنية حتي حين قررت المجموعات والشعب المختلفة التجمع وعقد أول مؤتمر، لم يكن الاسلامويون قد حددوا أهداف للحركة غير معاداة الشيوعية، وحتي فكرة الدستور الاسلامي كانت غائبة أو لم تكتشف بعد ليشغلوا بها الناس كما حدث لاحقا. ويكتب أحد الرواد: "القضية الاساسية كانت هي تأصيل إنتمائية هذه الحركة الاسلامية التي انبثقت في هذا البلد والتي أصبحت في ظن كل الحادبين علي الدين هي طوق النجاة وهي السلاح الذي يدفع عن هذه الأمة تغول التيار اليساري الكاسح يومذاك وجهالات الطائفية." (أزرق، ص**10**)

ومن الملاحظ أنه لم تكن مسألة التسمية أمرا شكليا، وظل المنتمون الجدد لفترة حائرين في الأسم/ الهوية. وكانوا في البداية رافضين أو حذرين تجاه اسم الاخوان المسلمين بسبب ظروف سودان ما قبل الاستقلال بقصد البعد عن صراع الاتحاديين والاستقلالين. لأن الأسم مرتبط بمصر وبالتالي يلقي عليهم شبهة الميول الاتحادية مما يضايق الاستقلالين من الاسلاميين. ويصف أحد الرواد ومن الذين وثقوا لتلك الفترة (عبد الرحيم) بدقة واصفا الحيرة

والتشويش الذي البداية وبالذات قبل المؤتمر الأول أو مؤتمر العيد. فقد اختارت المجموعة الاولي –كما اسلفنا– إسم (حركة التحرير الاسلامي) ولكن نتيجة لاتساع دائرة النشاط الاسلامي بين الطلاب، وتوثيق صلتهم بالأخوان في مصر، لم يعد الاسلامويون يشعرون في نسبهم الي (الأخوان). ولم يهتموا بقضية ضرورية وهي الوضوح الفكري. ورغم كل إدعات التجديد والاختلاف إلا أنهم انطلقوا مثل الاحزاب التقليدية الأخري: الأمة والوطني الاتحادي. وكان الفرق الوحيد هو أن عضويتهم متعلمة. وقد حاولوا التحديث ولكنهم مع الزمن صنعوا لهم شيخ طريقة وصاروا يخاطبونه بشيخ "حسن". وأرجع هذه النهاية الي ان البداية لم تكن صارمة فكريا. فقد كانت الحيرة والفوضى الفكرية والتسطيح هو السائد، ودخلوا للمؤتمر دون حسم فكري، يكتب أحد مؤرخيهم: "ومن ثم تباينت صورة الحركة في أذهانهم – من الوجهة الشكلية – فمنهم من انتمي إليها حركة إسلامية لا يعرفون لها أسما محددا، ومنهم من فهم أن للحركة صلة بالإخوان المسلمين من غير أن تفصح عن ذاتها، ومنهم من اطلع علي أول بيان أصدرته الحركة عام **1949** الي مدرسة حنتوب الثانوية وانضم إليها باعتبارها حركة تحرير إسلامي لها أهدافها ومنهجها الذي لا يتعين – بالضرورة – أن يتفق مع منهج حركة الإخوان المسلمين". (عبدالقادر، ص**77**). ويضيف إن منهم من دعي إلي الانضمام إلي حركة إسلامية إصلاحية لا يعرف اسمها للاستزادة من فهمه للإسلام، وبعضهم اعجبته كتابات سيد قطب. ولم يكن هناك أي اهتمام بدلالات اسم الحركة ولم ينشغلوا بمسألة الاصالة او التبعية. وقد كانت الاولوية مختلفة وبعيدة عن مشاغل الفكر وتعقيداتها، وقد لازم هذا العوار الحركة حتي اليوم. ويقر أحد كتابهم: "وكانت القضايا التي استأثرت باهتمام قادة الحركة آنذاك تتمثل في كسب المزيد من تأييد الطلاب واستيعابهم في صفوفها وهذا يعني ممارسة نوع من النشاط السياسي الذي تمرست به الحركة الشيوعية كالتصدي لقيادة الإضرابات والدفاع عن قضايا الطلاب والتجاوب مع الحركة الوطنية في صراعها مع إدارة الاحتلال البريطاني". (المرجع السابق، ص**78**). من الواضح أننا لسنا أمام حركة بعث وتجديد ديني، لذلك لم تقدم للسودان أي اضافات ومساهمات فكرية يعتد بها، رغم صوتها العالي وتمجيدها لذاتها.

شهدت اعوام **1953** و**1954** تباينات في داخل التيار الاسلامي وتعددت الاراء حول هوية هذه المجموعات وكيفية العمل وسط الجماهير. وكادت الخلافات أن تقضي علي كل الجهود التي راكمتها التيارات الاسلامية النشطة بالذات حركة التحرير الاسلامي والاخوان

المسلمين. واخيرا، نجحت اللجنة المشرفة علي قيام المؤتمر في حشد اعضاء الجماعة. وعقد في 1954/8/21 المؤتمر الذي عرف بمؤتمر العيد. ويعتبر لدي الاسلامويين حدثا تاريخيا. فقد حسم مسألة الأسم، إذ قرر: "تسمي الجماعة الأخوان المسلمين، مع استقلالها إداريا عن أي جماعة إسلامية أخري". وتقرر انتخاب أمين عام ومكتب تنفيدي مسؤول عن إدارة الحركة. وكان من الطبيعي أن تنقسم الجماعة الرافضة للتسمية، وكونت "الجماعة الاسلامية" بقيادة بابكر كرار. وقد مثلت هذه الجماعة توجه أكثر تقدمية وارتباطا بقضايا الوطن، ولكن التوجه الغالب كان محافظا ورجعيا يكتفي بتقليد واستنساخ النموذج الإخواني المصري. فقد أصدرت بيانا بعنوان: "الجماعة الاسلامية – دعوة ومنهاج" يقول أن الجماعة تعمل علي ربط أصيل بين النضال السياسي والعمل الاشتراكي علي أساس أن الإسلام ثورة شاملة. (عن ميرغني النصري نقلا عن: عبد القادر، مصدر سابق، ص81). وقد تم ابعاد علي طالب الله، أول مراقب عام لجماعة الإخوان المسلمين في السودان، باعتبار أنه لم يعد ملما بتطورات الحركة بالذات بين الطلاب. فقد كان يسعي الي علاقة وثيقة جدا مع إخوان مصر. ويري البعض أنه لم يفطن الي ان التيار الاسلامي الطلابي وغم أنه يبدو كمجموعة مستقلة إلا أنها: "كانت تنهل بعمق من فكر الإخوان في مصر ومؤلفاتهم وصحفهم ومناهجهم التربوية، وأنها أصبحت منذ أغسطس 1954 القاعدة الأساسية لحركة الإخوان المسلمين في السودان". (المصدر السابق).

مع نهاية المؤتمر دشن السودان غير المحظوظ ميلاد حركة إسلامية محافظة ورجعية، حصرت كل مشكلات البلاد في محاربة الشيوعية والدستور الاسلامي. ولم تكن التنمية والتقدم الاقتصادي والرفاهية والعدالة الاجتماعية التي ركز عليها اسلاميون مثل سيد قطب. ولم تهتم بالوحدة الوطنية والتنوع الثقافي وبالتالي قضية الجنوب والاقاليم المهمشة مثل دارفور والتي تبنوا الآن قضيتها بقصد المكايدة السياسية – وفق لغتهم – وليس مبدئيا. ولم يطوروا فكرو الديمقراطية في السياق السوداني ولم يدافعوا حتي ولو شكليا لذلك لم يوقعوا علي ميثاق الدفاع عن الديمقراطية عقب الانتفاضة. وبعد انقلابهم ظلوا يحاولون تأكيد أن الديمقراطية غير صالحة للسودان أو أن السودانيين غير مؤهلين لممارسة الديمقراطية. وهكذا كان للسودان قدر انتاج حركة اسلاموية جلبت له كل الكوارث التي يعاني منها الآن.

رغم أن قرارات مؤتمر العيد اشارت الي بعض الاهداف السابقة، ولكن في تعميم يفقدها اي مضمون. ففي البند (5) نقرأ: "تحرير السودان سياسيا واقتصاديا واجتماعيا علي أساس المبادئ الإسلامية والمشاركة في بناء المجتمع العالمي الإسلامي". تصور خيالي أن يشارك السودان الفقير الجائع المثقل بالامية والجوع والمرض في بناء مجتمع إسلامي عالمي. ولكن هذا المساهمة لن تكن اقتصادية واجتماعية وسياسية بل تشريعية وفقهية ودستورية. فقد اسرع (الإخوان المسلمون) في اطلاق مبادرة الدستور، وذلك بتكوين (جبهة الدستور الإسلامي). وكان هذا عمل في توظيف ما تسميه: الواجهات. فهم يقومون بتأسيس منظمات أو هئيات، بدعوى أنها مستقلة ولكنها في حقيقتها معبرة عن افكارهم وامتداد لبرنامجهم. فالإخوان يهيمون علي المواقع المفصلية، ويمررون ورقة العمل أو الخطة والأهداف المتضمنة لروح أفكارهم. فقد عقد إجتماع تأسيسي للجبهة في العاشر والحادي عشر من ديسمبر 1955 وحضرته أغلب الهئيات ذات الطابع الديني أو ترفع شعارات دينية. وقد التف (الاخوان المسلمون) حاول احتمال تحفظ الحزبي الكبيرين. ولذا تمت دعوة اتحادات الختمية وليس الحزب الوطني الاتحادي وهيئات شؤون الانصار وليس حزب الامة. ولم تنج المقار من خطط الواجهات فقد كان نادي ام درمان الثقافي (كاد ان يصبح بمثابة المركز العام) ودار جماعة التبشير الاسلامي حيث عقد الاجتماع التأسيسي. ويكتب احدهم عن هذا الاختراق كسلوك عادي: "واختير الاخ عمر بخيت سكرتيرا للجبهة الإسلامية للدستور، وقد كان عمر مساعدا للأخ الرشيد في المكتب الاداري حينذاك، ومما لاشك فيه أن مجالات الحركة في الجبهة كلها كان يقوم بها الشباب الإخوان وانها كانت جزءا من عملهم اليومي المطلوب انجازه ووفق خططهم". (أزرق، ص19).

كانت تلك اللحظة بداية انفصال جنوب السودان، فقد تجاهلت (جبهة الدستور الاسلامي) تماما أن ثلث السكان في البلاد من غير المسلمين. وتقول مذكرة قاضي القضاة، حسن مدثر، عن مشروع الدستور الاسلامي: "ولاشك أن قطرا إسلاميا كالسودان قد قام نظام جماعته علي العادات العربية والنظم الإسلامية وتقوم عقائد أكثر سكانه علي الإسلام فالضرورة والواجب تحتمان في بلد مثل هذا أن تسن أسس دستوره العامة من قواعد الإسلام." (في عبدالقادر، ص196). ومن الواضح أن (الأخوان المسلمين) قد فرضوا هوية للسودان تقوم علي ثقافة الأغلبية علي حساب الثقافات الاخري. وتربط المذكرة الاسلام والعادات العربية

نافية اسلام الافارقة. وبينما انشغل السودانيون بمهام ما بعد الاستقلال، شغلهم (الاخوان المسلمون) بالدستور الاسلامي، وعكسوا أولويات دولة حديثة الاستقلال. وجاء في تقرير الأمين العام لجبهة الدستور، أمام مؤتمر اللجان الفرعية الأول المنعقد في مايو **1956**: "أن وضع دستور أسلامي للبلاد لن يكون إلا عن الانتخاب الشعبي العام ومن ثم كان لزاما علي جبهة الدستور أن تنزل إلي ميدان الشعب وتعمل علي تعبئته في صورة قومية للمناداة بالدستور الإسلامي، ومن أجل ذلك اتخذت التعبئة سبل الاتصال بالافراد والهيئات والجماعات وقادة الأمة وإقامة الليالي الإسلامية والندوات والمحاضرات." وبالفعل تم الاتصال بالسيدين المهدي والميرغني واسماعيل الازهري رئيس الوزراء، وبعدد من النواب وكونت لجنة اتصال بينهم وبين وجبهة الدستور، ولقاءات مع شيوخ الطرق الصوفية والاتحاد النسائي! وشكلت وفود للأقاليم. ونظمت العديد من المحاضرات والندوات والمقالات في الصحف. ورغم كل هذا الصخب، لم يظهر أي مشروع دستور اسلامي مفصل يمكن ان يقدم للبرلمان لاجازته مثلا. ماعدا مجموعة مقالات كتبها أحمد صفي الدين في صحيفة الاخوان المسلمين، خلال اكتوبر ونوفمبر **1956** تحت عنوان: "معالم الدستور الاسلامي" ثم جمعت في كتاب صدر في يونيو **1967**. وهذا هو كل ما انتجته الحركة الاسلامية من كتابات عن الدستور الاسلامي. فقد كان الجانب الفكري مدقعا في فقره رغم الحركية المفرطة. ولهذا السبب عندما حكم الاسلامويون لجأوا للتجربة والخطأ لغياب الاسس الفكرية والنظرية للدولة والحكم في الاسلام.

يمارس الاسلامويون بمختلف مدارسهم الفكرية وتياراتهم السياسية، نوعا من المراجعات والنقد الذاتي وبالتالي العودة لتفسير كثير من الثوابت. وخلال الانتفاضات الشعبية التي انتظمت العالم العربي اخيرا مطالبة بالديمقراطية والحرية، حدث تغيير في خطاب القيادات الاسلامية، فقد صرح الشيخ يوسف القرضاوي في برنامج تلفزيوني مع قناة (الجزيرة) مساء الجمعة **2011/2/11** بقوله: "أن الحرية مقدمة علي تطبيق الشريعة بل هي جزء من الشريعة وثمرة لتطبيقها."

2: صناعة العدو: الشيوعية نموذجا:

كانت محاربة الشيوعية ووقف المد اليساري مكون أساسي في استراتيجية الحركة الإسلامية. ومن أهم مبررات وجودها حين نبحث عن المنطق والحاجة الي وجود حركة إسلامية

في السودان. فقد كانت بداية الحركة في الجامعات بمصر والسودان مع المدارس الثانوية. وقد مرت كثير من المعلومات عن هذا التطور. وتكاد الحركة الاسلامية تكون مجرد رد فعل لوجود الحركة الشيوعية في السودان. هذا، وقد أكد هذه الحقيقة عدد من رواد الحركة ومن المؤرخين. ويمكن القول بأن استراتيجية الحركة الاسلامية قامت علي ركيزتين اساسيتين، هما: تطبيق الشريعة ومحاربة الشيوعية.

ويصف (الترابي) هذه العلاقة بطريقة دقيقة وكافية لبيان دقائق العمل السياسي للحركة في محاربة الشيوعية والشيوعيين. ويكتب: "ويكاد يكون الشطر الأول كله من عمر الحركة – نحو ربع قرن من الزمان – مشغولا بالمنافسة مع الشيوعيين، فلا تعرف البغض في الله ولا المجاهدة الا ضدهم، ولا تتحرك بدعوتها إلي قضية عامة أو قطاع اجتماعي ألا استجابة لاستفزازهم، ولا تكاد تعرف نفسها للرأي العام إلا مقابلة لهم". (**1992:144**) ويضيف مستدركا ويحاول تخفيف حدة العداء، بالقول أن الحركة:

"فتحت أعينها لتجد الشيوعيين متمكنين في أوساط الطلاب ثم الاتحادات المهنية والعمالية يناصبونها العداء تشنيعا عليها وإرهابا لعناصرها وحملة متصلة لوأدها في الوسط الطلابي والنقابي". (نفس المصدر السابق). ويؤكد هذا التحليل صحة الفرضية التي تري في الحركة الاسلامية مجرد رد فعل وليس فعلا ايجابيا، لذلك تضاءل عطاؤها الفكري.

اخذت محاربة الشيوعية، أحيانا، اشكالا سيئة وغير أخلاقية. ويبدو أن بعض السياسيين أعتقد أنه طالما كانوا "كفارا" فكل شيء ممكن أن يوجه ضدهم، مثل القول السائد: عجمي فألعب به! فقد ظهرت بعض الممارسات غير الشريفة ضد الشيوعيين. ومن هذه الاحداث، نشرت جريدة (الايام) في عددها **304** الصادر في **1954/10/3** أن منشورات قد وزعت في العاصمة وارسلت لبعض الناس بالبريد تهاجم الدين الإسلامي وتنادي بحياة الشيوعية. ويقول الذين قرأوها أنها (مقلب) غير ناضج وطريقة جديدة مبتكرة في محاربة الشيوعية تقوم بها بعض الهيئات. (محمد سليمان، ص**63**). وتكررت المحاولة عام **1965** في حادثة (شوقي) ونجحت المؤامرة في حل الحزب الشيوعي السوداني. وقد أفسد المؤامرة –للمفارقة – السيد عبد الرحمن المهدي، الذي يصفه الشيوعيون واليساريون وحتي بعض الاسلامويين، بالرجعية والطائفية. والمفارقة الاخري، هي أن حفيده خريج اوكسفورد –السيد الصادق الصديق عبد الرحمن المهدي، خضع لابتزاز الأخوان المسلمين، وشارك في حل الحزب الشيوعي بعد

حوالي عقد من الزمن من هذه الحادثة. نشرت جريدة (الميدان) يوم **1954/10/14** الخبر التالي، بعنوان:

السيد عبدالرحمن المهدي يحذر من الفتنة، "في صلاة الجمعة بمسجد عبدالرحمن المهدي بود نوباوي وقف شخص إسمه الغبشاوي وخاض في حديث الإفك وأعاد علي المصلين منشور شيخ العلماء وحرض الناس وأثار الخواطر ودعا للفتنة بصورة عمياء (...) وبسبب هذه الإثارة هاج الناس وأصبحوا في حالة توحي بأي شيء. "وهنا تدخل السيد عبدالرحمن، وخطب في الناس قائلا بأنه حسب ما يعلم فإن المصدر الحقيقي للمنشور تحيطه الشكوك والريب ولم يثبت أنه من عمل الشيوعيين. واضاف الي ذلك أنه قرأ في الصحف أن أحد الشيوعيين قد نفي أنهم يحاربون الدين وهذا يكفينا كمسلمين وفوق هذا فإن الإسلام لا يأخذ الناس بالشبهات. وحذر أتباعه من الفتنة والا يخوضوا في هذا الأمر، وختم بالقول: "لا توجد سلطات للمسلمين في هذا البلد اليوم وليس من حق أحد أن يهدر دماء الناس".

وكانت هذه فرصة للأمين العام للحزب الشيوعي السوداني، ليعلن عن حقيقة الشيوعية التي يدعو لها. فقد كتب السيد عبدالخالق محجوب مقالا بعنوان: كيف أصبحت شيوعيا؟ في جريدة الأيام بتاريخ **2011/10/5**. وما يهمنا في المقال هو موقف الشيوعيين السودانيين من الدين. يقول عن سبب اعتناقه الشيوعية: "إن تجربتي البسيطة توضح أنني لم اتخذ الثقافة الماركسية لأنني كنت باحثا في الأديان، ولكن لأنني كنت ومازلت أتمني لبلادي التحرر من النفوذ الأجنبي – أتمني وأسعي لاستقلال بلادي وإنهاء الظروف التي حطت علينا منذ عام **1898**، أتمني وأسعي لإسعاد مواطنيّ حتي تصبح الحياة في السودان جديرة بأن تحيا". ويكتب بصورة قاطعة وساطعة المعني بلا لبس يفهمها أولو الالباب ومن يبحث عن الحقيقة. ولكن الذين في قلوبهم مرض وغرض ثم يتعمدون طمس الحقيقة ويصنعون من وهمهم ما يريدون. ويكتب (محجوب) بلا مواربة وغموض: "هل صحيح أن الفكرة السياسية الشيوعية في السودان تددعو لإسقاط الدين الإسلامي؟ كلا هذا مجرد كذب سخيف. إن فكرتي التي أؤمن بها تدعو الي توحيد صفوف السودانيين المسلمين منهم والمسيحيين والوثنيين واللادينيين ضد عدو واحد هو الاستعمار الاجنبي وبهدف واحد هو استقلال السودان وقيام حكم يسعد الشعب ويحقق أمانيه. وأن القوى التي تقف حائلا دون إسعاد وحرية السوداني المسلم أو المسيحي.. لا يمكن أن تكون الإسلام". ويصوب (محجوب) هجومه مباشرة نحو صناعة

العدو: "... أن الرجل الشريف يصرع الفكرة السياسية بالفكرة السياسية ويعارض فكرة معينة بالحجة والمنطق، إن محاولة تزييف أفكار أعدائكم – أو من تتوهمون أنهم أعداؤكم – بهذه الطريقة الصغيرة لا تليق، فوق أنها عيب فاضح. أما أساليب الدس فهي من شيم الصغار". وكانت عملية صناعة العدو تتم بطريقة ساذجة ولكن الخبث الاخواني كان يستغل التدين البسيط لدي السودانيين وغيرتهم الدينية. وسمموا الاجواء للشيوعيين بإطلاق دعاية إلحادهم وإنكارهم لله وأنهم يقولون خلقتنا الطبيعة، وأنهم يتزوجون أخواتهم. ولكن علي مستوى آخر يكتب (الترابي): "أما التنافس الأحمي في العهد الأول فقد كان مع الحركة الشيوعية، وقد لا أقول مع الفكر الشيوعي لأن الشيوعية لم تعرض مذهبا وعقيدة إلا إشاعة للمصطلحات الماركسية والشعارات الشيوعية، ومتابعة للمعسكر الدولي الشرقي، ونمطا من المواقف السياسية والاقتصادية، ونوعا من السلوك الشخصي والعام". (ص**144**). وهذا اعتراف صريح أن الفلسفة أو النظرية الماركسية بمقولاتها المادية والجدلية لم تكن مطروحة في الصراع السياسي السوداني ولكنها تقحم عسفا لشيطنة الشيوعيين.

اتخذ الأخوان المسلمون من هذه الصورة النمطية ذريعة لاستخدام العنف والارهاب ضد الشيوعيين، وتصبح ممارستهم الفاشية جهادا مقدسا ودفاعا عن الاسلام. وشهد السودان مدا شيوعيا وتقدميا عارما مع ثورة اكتوبر **1964** مما اخاف الاخوان والقوى اليمنية السودانية عموما. وقد اقنع (الاخوان) بقية القوى اليمينية بتعاظم الخطر الشيوعي، وقدمت نفسها كرأس حربة في الصراع. وتبني (الاخوان) قيادة معركة اليمين ضد اليسار. وأكتسح الحزب الشيوعي دوائر الخريجين في انتخابات **1965** مما جعل الخطر ماثلا وملموسا. وفي هذه الفترة تصاعد العنف والارهاب الاخواني في الجامعات وأماكن العمل. وأدخل (الإخوان) ثقافة السيخ والمطاوي في حسم الحوار والنقاش. وكان لهم شرف الهجوم علي مهرجان الفنون الشعبية بجامعة الخرطوم. ومازالوا يفتخرون بـ(ع.ع) الذي رمي بأول كرسي علي خشبة المسرح. واصبح هذا الطالب الآن مسؤولا كبيرا ولكن اخوانهم يصرون علي التذكير بسبقه الجهادي. وعرفت حقبة انتكاسة اكتوبر ممارسات عنيفة مثل: الهجوم علي دار الحزب الشيوعي في بيت المال (وللإثارة أطلق علي الحي أسم موسكو)، وعلي مركز الحزب بالخرطوم، والتصدي المسلح لمظاهرات القوى الديمقراطية، والتهجم علي اجتماعات النقابات، والدعوة لتكرار مجازر اندونيسيا ضد الشيوعيين في السودان. (راجع مجلة الشيوعي).

كانت ذروة الصراع مع "العدو" مهزلة (شوقي محمد علي) طالب معهد المعلمين العالي، ورغم ان المسرحية كانت سيئة الإخراج إلا أن الظروف كانت ملائمة لنجاحها. فقد كانت هناك أطراف كثيرة متربصة بالحزب الشيوعي وعلي رأسها إسمماعيل الازهري رئيس مجلس السيادة. فقد توترت علاقته مع الشيوعيين ووصلت درجة المهاترات الشخصية، وهيأ له (الاخوان) الفرصة للانتقام. ومن ناحيتهم لم يستطع (الإخوان) رغم تربصهم ان يقبضوا علي شيوعي متلبسا في كتابة أو فعل يسئ إلي الإسلام. فلم يظهر من بين الشيوعيين السودانيين من له جرأة المفكر المصري اسماعيل أدهم الذي كتب: "لماذا أنا ملحد؟" (1937) ومع ذلك لم ينج الشيوعيون من شباك (الإخوان) المنصوبة في أماكن نشاطهم الفكري والحزبي. ففي ندوة نظمها الاتجاه الاسلامي بمعهد المعلمين العالي، هاجمت المتحدثة ممارسة الشيوعيين بدعوى موقفهم المعادي للدين والاسلام، بالذات فيما يخص الزواج والأسرة. وواصل باسلوب استفزازي: "أنا أتحدي أي واحدة تقول أنا شيوعية بالمعني الاخلاقي... أنا ما عندي دين ولا أخلاق." وتلقف قفاز التحدي الاستفزازي طالب شيوعي وفي حالة انفعال، قال: "أنا شيوعي وملحد وأفخر بأنني تحررت من خرافة الله. وغير آسف علي فقد الحور والولدان.. أما الدعارة فهي فطرة غريزية في الانسان وفي بيت رسول الله كانت تمارس الدعارة (يقصد حادثة الإفك)." ومن العادة أن يكون رد الفعل علي استفزاز المشاعر الدينية فوريا وفي الموقع. ولكن رد فعل (الاخوان المسلمين) جاء اليوم التالي بعد أن تم تنظيم كيف سيكون رد الفعل؟ المهم تسارعت عمليات الحشد والتجييش وإثارة الكراهية.

تصاعدت الضغوط علي النواب والوزراء ومجلس السيادة حتي انتهي الأمر إلي قرار البرلمان بحل الحزب الشيوعي وتجريد نوابه من عضوية. ويعتبر القرار من أعظم وأخطر القرارات التي ارتكبتها القوى السياسية لأنها ضربت الديمقراطية في مقتل. فقد اثبتت الحادثة عدم القدرة علي قبول الآخر، وهذا مبدأ جوهري في فلسفة الديمقراطية. فالديمقراطية ليست مجرد تداول سلمي للسلطة، بل هي تأسيس لفضاء حر تتنافس فيه الآراء بلا قيود خاصة تلك المختلفة أو حتي المستفزة. وقد دأب (الأخوان المسلمون) والمتدينين عموما علي ترديد عبارة: جرح المشاعر الدينية، لمصادرة ومنع الأفكار الدينية المخالفة أو الجديدة.

ورغم أن المحكمة الدستورية رأت عدم دستورية القرار في 1966/12/22، أي بطلان تعديل المادة الخامسة من الدستور، إلا أن البرلمان ومجلس السيادة والقانونيين لاسلامويين

والتقليديين رفضوا قبول قرار المحكمة. ودخلت البلاد في أزمة دستورية حادة وتضاربت السلطات التشريعية والقضائية وكذلك التنفيذية حين قامت الحكومة باغلاق دور الحزب الشيوعي واعتقال اعضائه. وكانت سابقة نادرة، أن يقوم نواب انتخبهم الشعب باسقاط عضوية نواب أيضا إنتخبهم الشعب مثلهم! إذ يمكن أن يسقط الناخبون في دائرة النائب عضويته، لو نص قانون الانتخابات علي ذلك في حالة تغيير انتمائه الحزبي بعد الفوز. ولكن الشاذ أن يطرد نواب نوابا آخرين مثلهم. وكان لهذا القرار آثاره الكارثية، فنحن أمام ديمقراطية شكلية ومفرغة من مضمونها تماما لأنها لا تحترم الدستور أو بلا دستور. لذلك، لم يكن من المستغرب أن يشارك أو يبارك الحزب الشيوعي، إنقلابا عسكريا يطيح بمثل هذه الديمقراطية العرجاء.

ويظهر زيف ايمان الاسلامويين بالديمقراطية في تقييم (الترابي) للحدث وهو الذي فصّل التبريرات القانونية والدستورية، يكتب: "ولم تتجاوز الحركة الاسلامية منافسة الشيوعيين أو مجاراتهم إلا منتصف الستينات بعد الحملة الكبرى التي نظمتها لحل الحزب الشيوعي (...) ولكن الحركة اكتسبت قوة من دورها في ثورة اكتوبر ودعوتها الرائجة للدستور الاسلامي. فأعملت تلك القوة ضد الشيوعيين بمناسبة إساءة أحدهم لمقدسات الدين، فعبأتها حملة شعبية قومية لتدمغ الشيوعيين بالإلحاد في الدين والعمالة في ولاء الوطن ونية الغدر بالديمقراطية، مما انتهي إلي حظر دستوري وقانوني للحزب الشيوعي وطرد لنوابه في إطار ديمقراطي بإرادة شعبية خالصة. وكانت تلك الواقعة معلما في ميزان العلاقة مع الشيوعيين. فقد شفت الحركة نفسها مما نالت منهم سياسيا، وكسبت دفعا زائدا للإقبال علي أهدافها في المجتمع والاتجاه لمنافسة ذات الاحزاب التقليدية التي كانت حليفتها ضد الشيوعيين". (ص**145**).

يسسبب الاسلامويون إنقلابهم الحالي بمحاولة القوى السياسية الداخلية سد الطريق أمام مشاركتهم في السلطة. فقد تم إبعادهم من حكومة الوحدة الوطنية، كما أن مذكرة القوات المسلحة في فبراير **1989** اشترطت ابعاد الجبهة الاسلامية القومية عن أي حكومة قادمة. وبهذا المنطق يحق للحزب الذي أبعد نوابه المنتخبين عن البرلمان أن يقود إنقلابا عسكريا علي السلطة القائمة.

الاسلامويون وتحديات التجديد الديني

كان الكثيرون وأغلب الاتجاهات الفكرية والتكوينات الاجتماعية تظن منذ فترة طويلة أن الظاهرة الدينية ذات علاقة عكسية مع التطورات العلمية والاجتماعية والثقافية التي سادت العصر الحديث، ولكن الدين ظهر بأشكال جديدة وأظهر حضوراً واضحاً بل وضاغطاً في كثير من المجتمعات البشرية. ولم تكن المجتمعات الصناعية المتقدمة استثناءاً ولكن في المجتمعات العالمية كان دور الدين أكثر تعقيداً بسبب تأثيراته في مجال التنمية والنهضة لأن البعض اعتبره معوقاً للتقدم بسبب محافظته وممنوعاته ومحرماته التي تقف ضد التجديد والمغامرة. لذلك، كان لابد أن يحتل الحديث عن الدين مساحات كبيرة في كتابات وعقول المثقفين والمهتمين والناس العاديين، لأنه أصبح قضية محورية تمس كل مجالات الحياة وليس مجرد معتقد.

كان العالم الإسلامي الأكثر انشغالاً بالدين من نواحي متعددة. فالصدام المتوقع مع الحضارات يضع الحضارة الإسلامية في مقدمة الحضارات التي سوف تتناقض مع القيم الجديدة التي تدعي العالمية وبالذات فكرة الليبرالية. ويلاحظ البعض احتمالات نشوب حرب مجتمعية باردة بين الغرب والإسلام تقف فيها أوروبا على خط المواجهة. وقد عرف العالم صراع الجهاد والصليب وقد ميّز العقيدتين عن الأديان العالمية الأخرى. ويورد هنتجتون مجموعة من العوامل التي زادت من الصراع بين الإسلام والغرب خلال السنوات الماضية، منها:

أولاً: تسبب النمو السكاني الإسلامي الهائل أعداداً كبيرة من الشبان والعاطلين الذين أصبحوا مجندين للقضايا الإسلامية ويشكلون ضغطاً على المجتمعات المجاورة ويهاجرون إلى الغرب.

ثانياً: أعطت الصحوة الإسلامية ثقة متجددة للمسلمين في طبيعة وقدرة حضارتهم وقيمتهم المتميزة مقارنة بتلك التي لدى الغرب.

ثالثاً: جهود الغرب المستمرة لتعميم قيمه ومؤسساته من أجل الحفاظ على تفوقه العسكري والاقتصادي، والتدخل في الصراعات في العالم الإسلامي تولد استياءاً شديداً بين المسلمين.

رابعاً: سقوط الشيوعية أزال عدواً مشتركاً للغرب والإسلام وترك كلاً منهما لكي يصبح الخطر المتصور على الآخر.

خامساً: الاحتكاك والامتزاج المتزايد بين المسلمين والغربيين يثير في كل من الجانبين إحساساً بهويته الخاصة وكيف أنها مختلفة عن هوية الآخر (هنتنجتون، **1998:342**).

كان هذا التحليل قبل الحادي عشر من سبتمبر وقبل غزو العراق والتفجيرات التي أطالت مدريد والرياض، والتهديدات المتكررة من الجماعات المتطرفة. وقد انعكس ذلك في التعامل مع المسلمين بصورة سلبية للغاية جعلت من التفاهم والتمازج مهمة صعبة لارتفاع فواصل عديدة بين المسلمين والغربيين. وعلى مستوى الحرب الفكرية طرحت الولايات المتحدة الأمريكية مشروع الشرق الأوسط الأكبر الذي سوف يناقش في يونيو/ حزيران القادم من قبل الدول الصناعية الكبرى. والذي يمثل الاستراتيجية الغربية – وليس فقط الأمريكية في التعامل مع المسلمين. لأن مفهوم الشرق الأوسط الأكبر ليس مجرد تحديد جغرافي أو سياسي بل حضاري إذ يضم معظم المسلمين في العالم. ويمكن القول بأن المسلمين أصبحوا مطالبين أكثر من أي وقت في التاريخ بمواجهة هذه التحديات العصبة. فكيف تكون الاستجابة من دين يمتلك كل هذه الطاقة الروحية والتي يحولها أصحابها إلى إنجازات مادية تمكنه من التنافس في هذا الكوكب ومن رفع مستوى حياة شعوبه كمياً وكيفياً. وزادت موجة العودة إلى الدين بأشكال متنوعة ولكن تتفق كلها حول أنها دفاع عن الذات. ويبقي السؤال هو ما هو الدين الذي عاد اليه المسلمون؟ هل هو مجتمع المدينة أم الاندلس أم تركيا العثمانية؟ ويحاول المسلمون جاهدين الحفاظ علي "جوهر" الدين أو ثوابت الدين وفي نفس الوقت أن يكونوا معاصرين وجزءا من سيرورة العولمة الحالية التي يستحيل أن تستثنئ أحدا.

أهتم الاجتماعيون بدراسة الدين كظاهرة إنسانية هامة شديدة التأثير على العلاقات الاجتماعية والثقافية، بل يعتقد باحثون أن علم الاجتماع في جوهره بديل للتفسير الثيولوجي أو اللاهوتي للظواهر الاجتماعية. فقد كان الدين أو اللاهوت هو أداة إدراك الإنسان لعالمه الطبيعي والاجتماعي والأخلاقي. لذلك، فإن وضعية كونت كانت تهدف لتأكيد هذا الإحلال أو التحول من هيمنة الفكر الديني على عملية فهم أو رؤية العالم. ولكن برز السؤال الهام: كيف يمكن عملياً أن يحافظ علم الاجتماع على حياده وموضوعيته تجاه دراسة الدين وهو الذي أبعده ونقده كرؤية؟ هذا التوتر في علم الاجتماع لم يبعده تماماً، رغم أن الاجتماعيين أصبحوا

أكثر حذراً في ادعاءاتهم، مالوا إلى إثبات تدهور الدين كعملية اجتماعية، وليس إلى إعلان مانيفستوا. أو بيان لوصف النظام الاجتماعي. والاهتمام بوظيفة الدين في المجتمع[1]. وهذا ما جعل الاجتماعيين الأوائل يهتمون بالدين، مثل ماكس فيبر في تفسيره للعقلانية الغربية وتطور الرأسمالية والنظام الاقتصادي الذي اشتمل تماماً على مبادئ العقلانية الشكلية وأعطى للدين دور أساسي في النظام الاجتماعي – الاقتصادي الغربي. ويلاحظ اهتمام الاجتماعي بالوظيفة، ولذلك يقول **Davis Kingsley** أنه قصة مفيدة وكلنها قد تكون غير صحيحة. فالوظيفية لديها جاذبية لدى الاجتماعيين. مثل الوظيفة الكامنة في الدين مثلاً نظرية الحرمان النسبي في فهم الدين أي استجابة تعويضية للمحرومين.

كان لابد أن تختلف مداخل الاجتماعيين في دراسة الدين "فليس على السوسيولوجيا أن تدرس جوهر الظاهرة الدينية بل السلوك الذي تتيحه هذه الظاهرة كونها تستند إلى بعض التجارب الخاصة وإلى تصورات محددة". "لذلك فالمهم لديهم هو السلوك المعبر عن المتدين" وليس المطلوب التأمل في القيمة الخاصة بالعقائد والنظريات اللاهوتية المتنافسة وبالفلسفات الدينية ولا حتى في شرعية الإيمان بالعالم الآخر بل لدراسة السلوك الديني كنشاط إنساني في هذا العالم يتوجه بصورة معبرة وفقاً لأهداف عادية. ليس المقصود اتخاذ موقف من الدين (مثل إنكار أو احتقار الوضعيين) إنما فهم تأثير السلوك الديني على بقية النشاطات الأخلاقية والاقتصادية والسياسية أو الفنية"[2]. وهذا ما حدا بأركون أن يقول بأنه ليس من المهم إثبات قوة عقلانية العقائد الدينية لأنها قد تنحرف عن معايير العقل القائمة على الفرضية والاستنباط والتجريب، ولكنها تعوض عن هشاشتها العقلانية هذه عن طريق صرامة الضبط النفسي والاجتماعي الذي يتحكم بهذه العقائد. فالمؤمنون أنفسهم لا يهتمون بالجوانب العقلانية كثيراً في معتقداتهم خاصة إذا تعارضت مع دوقمائية إيمانهم المطلق. وهنا يأتي دور المخيال، فالأحداث عند المؤمن تتجاوز كل زمان ومكان وتستعصي على التاريخ: "لا يستطيع عقل المؤمن التقليدي أن يستوعب تاريخية الأحداث التأسيسية والشخصيات الكبرى المندمجة لأنها تملأ عليها أقطار وعيه ويشعر نحوها برغبة التقديس وبالتالي فلا يستطيع أن

---

[1] – Bryan Wilson: Religion in Sociological Perspective. PP. 1-5

[2] – جوليان فروند: سيوسيولوجيا ماكس فيبر. ترجمة جورج أبي صالح. بيروت، مركز الإنماء العربي (ب.ت) ص87.

يفهم أنها مشروطة بالتاريخ أو بلحظة محددة في لحظات التاريخ"[3]. فالمتخيل الديني أو المخيال هو فضاء عقلي ملئ بالصور ومشحون بالأخيلة والأفكار الموروثة. وهناك –كما يقول أركون – قادة سياسيون وشيوخ محنكون يعرفون كيف يتلاعبون بهذا المتخيل الديني المنغرس في أذهان الشباب والناس العاديين.

تساعد هذه النظرة السوسيولوجية في فهم الظاهرة الدينية بالذات في حالة التحولات والتغييرات التي تطرأ عليها مثل لاهوت التحرير والتجديد والعلمنة. وبالتالي يكون الدين مؤسسة اجتماعية والعبادة نشاط اجتماعي والعقيدة قوة اجتماعية، ويعتمد كل هذا على تثبيت التجربة الدينية من خلال أشكال رمظية. يرى الاجتماعيون أن المنظومة الرمزية الواحدة هي التي تضمن مجموعة ما في تضامن اجتماعي. فالرموز أدوات تواصل نتيجة معرفة تمثل سلطة رمزية تتكون من خلال ما يسميه – بورديو– الرأسمالي الرمزي. وهذه خطوة ضرورية في البدء في التعامل مع الدين، مما يقتضي عدم التورط في نقاشات لاهوتية أو فقهية حول جوهر العقيدة وصحتها، تكون في النهاية مجرد وقوع في تيه لا نهاية له ملئ بالاتهامات المتبادلة دون الوصول إلى نتائج مقنعة أو إلى قبول الآخر المختلف. وجميع المعارك المثارة الآن هو بسبب إدارة النقاش على أرضية التعامل مع العقيدة كمجموعة أفكار أو أيديولوجيا. ويمكن للمنهج الاجتماعي أن يقربنا كثيراً في فهم الظاهرة دون التواترات الجانبية التي تضر بجميع الأطراف وأخطر ما فيها أنها اختلافات ومعارك مفتعلة.

السوسيولوجية التي تقول بأن بعض الأديان والعقائد قد تكون أكثر مقاومة للتغيير والتحول من عقائد أخرى. وهذا لا يعني بأي حال من الأحوال أنها ثابتة تماماً، فهي تخضع للتغيير حتماً ولكن بجهد أكبر ووقت أطول. ويلاحظ أن العالم الإسلامي لا يشهد حركة تجديدية قوية وفعالة يمكن أن تبشر بانبثاق لاهوت تحرير إسلامي، حتى الأمثلة الجينية التي أوردتها في كتاب سابق[4]، تجربة الأستاذ محمود محمد طه وعلي شريعتي وحسن حنفي وتونس مجموعة 21/15، لم يحدث لها أي تطوير في اتجاه تأسيسي لاهوت تحرير إسلامي.

---

[3] – محمد أركون: الفكر الإسلامي – قراءة علمية. ترجمة هاشم صالح. بيروت، مركز الإنماء العربي، 1978، ص 20 (هامش).

[4] – حيدر إبراهيم علي: الدين والثورة – لاهوت التحرير في العالم الثالث. القاهرة، الطبعة الثانية، 1999، عن مركز الدراسات السودانية.

يصعب التحدث عن حركة تقدمية إسلامية معاصرة يمكن تصنيفها ضمن منظومة فكرية تنتمي للاهوت التحرير عموماً بالمعنى الذي يركز على جوانب تحرر الإنسان المتدين من الضرورات والأوضاع الاقتصادية – الاجتماعية أي مساعدته في إلغاء الاغتراب بكل تجلياته، وفي الدين أن يكون "صورة الله" أو خليفته على الأرض. ولم يشغل هذا المعنى العقل المسلم لفترات طويلة وحتى الآن رغم التحديات التي سبق ذكرها. وقد لجأ الفكر الإسلامي العاصر – كما يقول أركون – إلى إعادة التثريث وبالتالي لم يقتحم مناطق جديدة في العقل والمجتمع. وهذا ما أبعده عن إمكانية إنتاج لاهوت تحرير إسلامي والذي يتطلب تفكيراً، في ضوء الإيمان، يتناول الممارسة التاريخية لرجال ونساء انخرطوا في النضال اليومي ضد الاضطهاد والاستغلال والتبعية. وهو نضال يعبر عن الإيمان ولا يكتفي بأن يكون مجرد حكمة ومعرفة عقلية. وهذا يغيَّر مسيرة اللاهوت أو يقلبها تماماً، لأنه عوضاً عن الانطلاق من معطيات التنزيل والسنة وحسب كما يفعل اللاهوت التقليدي، عليه أن ينطلق من الأفعال والمشكلات الناشئة عن علم التاريخ[5] وهذا يعني الارتباط بالواقع ومحاولة تفسيره والإسهام في تغييره أيضاً.

يمكن إرجاع تخلف الفكر الإسلامي عن بلوغ مثل هذه المرحلة إلى أسباب تاريخية واجتماعية بحتة. يرجع غارودي السبب الأول في أمريكا اللاتينية إلى حوار الكنيسة أو بعض رجالها مع الفكر الماركسي والذي لعب دوراً كبيراً في هذا التطور اللاهوتي، خاصة وأن تلك المنطقة كانت حافلة بالاختمار الثوري "وحيث تبدو الاختلافات الطبقية وتبعية الشعوب تحت مجهر شديد التكبير، يصبح من المحال الاكتفاء بالتصريحات الكنسية العامة عن (المحبة) في الحقل السياسي أو الاجتماعي، وعن الادعاء الوهمي بالبقاء (فوق) أشكال التعارض وصور الكفاح"[6]. ولا يوجد هذا الوضع الاختصامي بين المستغلين والمستغلين، في العالم الإسلامي لأن الوضعية الطبقية والتعراض بين الذين يملكون والذين لا يملكون. فالقضية الاجتماعية لا تشغل العقل الإسلامي كثيراً مقارنة بالقضية الثقافية وبالذات إشكالية الصراع الثقافي ثم تأتي بقية التناقضات، فالغزو فكري غالباً في كتابات كثير من المفكرين الإسلاميين ثم تأتي مظاهر الهيمنة الإمبريالية الأخرى. لذلك رأى البعض الحركات الأصولية الإسلامية كرد فعل قومي جديد مماثل للفكر القومي التقليدي.

---

[5] – روجيه غارودي: حوار الحضارات. ترجمة عادل العوا. بيروت، منشورات عويدات، 1978، ص236.

[6] – نفس المصدر السابق.

تمثل حركة اليسار الإسلامي رغم محدودية تأثيرها على مستوى الشارع والإنسان العادي، مقابلاً للاهوت التحرير، بالذات في محاولتها إعادة تفسير أو تأويل الدين. وهذا بالضبط ما قصده أحد اللاهوتيين: "إن القارة الفقيرة تحتاج إلى كنيسة فقيرة، لكنها غنية وقوية، لأننا لا نريد الكنيسة الانعكاس بل الكنيسة النبع"[7] وقد حاولت إحدى مجموعات اليسار الإسلامي استخدام منهج يساعدها في فهم جديد للإسلام وهذا هو ما يسمى بالاجتهاد كما يعتبر امتداداً لفكر الإصلاح أو الإحياء الإسلامي الذي بدأ منذ محمد عبده والأفغاني. ولكن محاولة اليسار أكثر تقدماً من حيث منهج التجديد والموضوعات المطروحة. وقد انطلق اليسار الإسلامي من نظرية جديدة للمعرفة تحاول تحديد أدوار الوحي والعقل والواقع في تشكيلها. وتصل المقدمة النظرية للإسلاميين التقدميين إلى هذه الفرضية: "لا يوجد فهم واحد وموحد للإسلام كمحتوى ووظيفة. وليس هذا القول بدعة وتمييعاً للدين. فالإسلام مصدره الوحي والوحي نصوص والنصوص لا تنطق بنفسها. لهذا اختلفت الرؤى والتقييمات بين الصحابة فيتدخل الوحي أو الرسول (ص) ليحسمها. بالإضافة إلى ضغوط الزمان والمكان وتدخل التاريخ في توجيه الوحي، هناك استعداد الرسالة نفسها لتقبل الاختلاف وإضفاء المشروعية عليه والعمل على تأطيره. إن التأويل والصراع جزء من فلسفة القرآن ومنهجه وذلك اعتماداً على نوعية الخطاب المجازي (الرمزي) ودعوته إلى استقاء الحكمة والتأمل في فضاءات الفكر البشري الواسعة".

يثير موضوع الوحي جدلاً واسعاً في أوساط المسلمين ويظل السقف الذي لا يمكن تجاوزه في الفكر الإسلامي. وهذا يعني وود ما هو ثابت وبالتالي لا يمكن التعامل معه اجتماعياً وتاريخياً وهذا هو النسبي. وكان على المسلمين حل مشكلة الانسجام بين الوحي والعقل والواقع أو تفاعل الوحي والعقل في ميدان الواقع. وحاول بعضهم تفسير نزول الوحي (القرآن) منجماً وليس دفعة واحدة بأنه دليل على تاريخيته وإنسانيته أكثر من تعاليه وإطلاقيته، واستناداً على أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، وختم النبوة. ويرى بعضهم في ختم النبوة حكمة عميقة فهي تعطي الإنسان الحق في استخدام عقله في تطوير الشريعة انطلاقاً من مقاصدها. ومن هنا حدد دعاة اليسار الإسلامي مقاصد مثل العدل الاجتماعي والحرية السياسية والإنسانية والتقدم.

---

[7] – نفس المصدر السابق، ص243.

يعطي ما يسمى بالفهم المقاصدي، دعاة اليسار الإسلامي أو التجديد الإسلامي عموماً حرية في الحركة والتفكير لا يقيدها النص كثيراً. ولكن هذا ما يثير ضدهم النقد والهجوم باعتبار أنه في حالة البعد عن النص ماذا يبقى من الإسلام والدين؟ ويبقى العقل فقط هو الذي يحدد الأحكام والوسائل المحققة للقاصد. وينتقد بعض الإسلاميين منهج المقاصد بأنه يختزل الشريعة في عدد محدود من المقاصد، ففي حالة اليسار الإسلامي انحصرت في خمسة مقاصد فقط. كما أن الفهم المقاصدي – حسب رأي هذا النقد – دعوة للعلمانية، لأن هذه المقاصد تجمع بين المسلمين وغير المسلمين فليس من الضروري في هذه الحالة أن يكون الشخص مؤمناً أو مسلماً لكي يحقق مقاصد شرع الله. ويختلف نقاد اليسار الإسلامي معه في كون الشريعة منهجاً وليس مجرد مقاصد وإلا نفينا فكرة المقاصد نفسها لأننا نلغي الشريعة. ويتساءل أحدهم: "فهل من مقاصد الشريعة أن ننسخ أحكامها ونتجاوزها باسم الفهم المقاصدي أي باسم التقدم المستمر نحو الأفضل"[8].

يمثل تراجع اليسار الإسلامي تعطيلاً لاحتمالات قيام لاهوت تحرير إسلامي، باعتبار أن هذا اليسار كان يمكن أن يقدم برنامجاً سياسياً وإطاراً فكرياً لحركة اجتماعية جديدة وليس مجرد التجديد الفقهي أو الاجتهاد. لأنه يرتكز على نظرية متكاملة يريد أو يوظفها في إحداث التغيير ولا يكتفي بالاجتهادات الجزئية التي تُحسن إمكانية أن تتكيف الأوضاع الإسلامية بالمستجدات والتطورات الخارجية. وظهرت كتابات في الآونة الأخيرة تحاول تقديم لاهوت تحرير ينقصه الفكر الاجتماعي أي الحديث عن التنمية أو الاشتراكية، إذ تفرض قضايا جديدة مثل الديمقراطية وحقوق الإنسان ووضعية المرأة، نفسها على الفكر والمجتمع. ولذلك تبحث المجموعات الفكرية الحالية عن منهج ومعرفة تفتح الباب امام تضمين هذه القضايا في الاهتمام الإسلامي وإعطاءها أولوية في الواقع والنظر. ومن هذه المجموعات أصحاب المنبر الدولي للحوار الإسلامي والتي تصدر من لندن نشرة تسمى إسلام **21**. وهي تتبنى دعوة جريئة مثل نحو خطاب إسلامي علمي ونسبي في تأويل النص. وتطرح المجموعة تصوراً يربط بقوة بين الدين والواقع، وهذا ما فعلته كنيسة أمريكا اللاتينية، تقول إحدى النشرات: "فليس الإسلام بديلاً عن الطبيعة الإنسانية ولا ضامناً لإزالة الفساد عن الحياة العامة ولا مفتاحاً لتغيير

---

[8] – محسن الميلي: ظاهرة اليسار الإسلامي. تونس: 1983، ص107.

طبيعة المجتمعات، ولذا فلا يوجد عندنا بديلاً عن مواجهة الحياة إلا بأدوات الحياة ومواجهة سننها بسننها ويتطلب ذلك أعلى درجات الفهم والواقعية". (العدد الخامس/ تموز **1996**).

التجديد والعلمنة

يبدأ أي دين أو معتقد مقدس – بالضرورة – في العلمنة حين ينزل إلى الناس ويؤمنون به لتبدأ عملية إخضاعه للحياة والتاريخ وكلاهما متغير وغير ثابت. ففكرة التجديد أو الإصلاح هي عملية علمنة بامتياز، لأنه يفترض أن يكون النص ثابتاً ونهائياً ومطلقاً، وبالتالي يتكيف الواقع أو يدخل في شروط النص كما هي. ولأن هذا مستحيل، يتعلمن الدين باستمرار لكي يستمر، ولكن الدين يفقد أصوله ولذلك هناك من يرى أن الدين الذي يلجأ إلى الإصلاح لا يعد ديناً **a reformed religion is not a religion**. وهذا ينطبق تماماً على إسلام الكثيرين وبالذات الأصوليين، لأنهم يرون أن الحياة والمجتمع مجرد انعكاس لما أتي به الدين في البداية مهما تغيرت الظروف الزمانية والمكانية. وهذا تفسير سائد لمقولة: الإسلام صالح لكل زمان ومكان، فقد جاء الإسلام كاملاً وبالتالي لا يحتاج لإصلاح أو تجديد أو تحديث. فالنموذج المثالي وجد واكتمل في عصر النبي (ص) أو مجتمع المدينة، وما علينا – الآن – إلا أن نقيس مدى كمال مجتمعاتنا حسب قربها أو بعدها عن ذلك النموذج. وذلك يفسر أي فساد أو تدهور في المجتمعات الإسلامية المعاصرة بالانحراف عن دين تلك الفترة والحل بالعودة وليس بالتجديد أو التحديث – حسب رأيهم – لأن الشريعة كاملة ولا تحتاج إلى تدخل بشري إلى إكمال نواقصها. وهنا تكمن إشكالية العديد من الإسلامويين إنكار فكرة التغير ومحاولة تأكيد الثبات، وفي حالة صحة هذه النكرة تنتفي الحاجة إلى التطور وعدم وجود مشاكل جديدة على الشريعة أن تحلها. وهم يقدمون إسلاماً مكتفياً ذاتياً ولا تاريخي وبالتالي يمكن أن يكون نموذجه في الماضي وليس في المستقبل. فالتاريخ ثابت والأهم من ذلك الطبيعة البشرية ثابتة. وهذا ما جعل مشاريع الإسلامويين في الحكم فاشلة بسبب إنكارهم للطبيعة البشرية المتغيرة والمتنوعة.

يحاول الإسلامويين تأكيد صلاحية الإسلام المطلقة، عقلياً، فيجدون أنفسهم – بلا قصد – قد علمنوا الدين لأنه بدون هذه العلمنة غير المقصودة – يبقى محصوراً ودين طائفة صغيرة العدد أو جماعة تاريخية. يقول محمد عمارة:

"الإسلام دين عالمي. لكن الإسلام كعقيدة وشريعة في كل بيئة من البيئات، يفرز ويحدث تأثيرات حضارية وفكرية وثقافية واجتماعية عديدة، يحدث بناءً حضارياً متكاملاً، هذا البناء يأتي كثمرة لتفاعل النواة الإسلامية أي العقيدة والشريعة مع البيئة والواقع والإنسان، مع معطيات المكان وقوى الإنتاج، هنا يحدث التمايز بين البيئات الإسلامية، رغم أنها تدين جميعاً بالعقيدة والشريعة المتحدة... إذن عالمية الإسلام لا تعني إنكاره للواقع... هذا واقع الإسلام يتعامل مع الواقع ولا يقفز عليه ويلغيه، العلاقة بين الإسلام كدين والواقع علاقة وثيقة ومن هنا نزل القرآن منجماً... لأن مشكلات الواقع هي التي تستدعي النص، تستدعي النزول"[9].

هذه هي العلمنة بامتياز رغم إصرار الإسلامويين ربط العلمانية بالإلحاد واللادينية، فالمقصودة زيادة أنسنة كل مجالات الحياة ومن هنا قد تطابق العلمانية **secularism** الإنسانية **humanism**. ويؤكد تعريف الموسوعة البريطانية هذا الجانب، باعتبار العلمانية:

"أي حركة في المجتمع تبتعد عن الآخروية، للحياة على هذه الأرض. كان هناك توجه قوي خلال العصور الوسطى الأوروبية عند الأشخاص المتدينين أن يزدروا الأمور الإنسانية متصلين بالله وحياة ما بعد الموت. كرد فعل لهذا الميل، قدمت العلمانية نفسها – خلال عصر النهضة – في تطور الفكر الإنساني عند ما بدأ الإنسان يبدي اهتماماً أكثر بالإنجازات الثقافية الإنسانية وإمكانية أن يحقق كماله في هذا العالم"[10].

كانت بداية العلمانية في أوروبا ونظرت إليها الكنيسة باعتبارها معادية للمسيحية وهذا سبب الربط بين العلمانية والإلحاد أو اللادينية. ولكن مع تقدم العلمانية سعى بعض اللاهوتيين إلى التوفيق بين النظرتين وتحدث بعضهم عن علمانية مسيحية ترى أن المسيحية يجب ألا تهتم فقط بالمقدس والعالم الآخر وعلى الإنسان أن يجد في هذا العالم الفرصة لتطوير القيم المسيحية. وقالوا بأن المعنى الحقيقي لرسالة المسيح يمكن أن ينجز ويكتشف في شؤون الحياة اليومية وفي معيشة علمانية وحضرية. وهذا فهم يقترب أكثر من المعنى الحرفي لكلمة **Secular** الإنجليزية وهي من الكلمة اللاتينية **Saeculum** التي تعني: هذا الزمن. وفي الأصل هذه الكلمة اللاتينية هي واحدة من كلمتين تشيران إلى العالم والأخرى هي (**mundus**) ويرى – كوكس أحد المتخصصين في موضوع العلمانية – أن وجود كلمتين

---

[9] – أحمد جودت: حوارات حول الشريعة. القاهرة، دار سينا للنشر، 1990، ص75.

[10] – The New Encyclopedia Britannica, vol. 10, 1994, p. 594.

مختلفتين للعالم ألقى بظلاله على مشكلات لاهوتية خطيرة لأنه يدل على ثنائية أو ازدواجية معينة، غريبة للغاية على الإنجيل. وهذا يعكس لاحقاً الفرق بين الفهم المكاني الإغريقي للحقيقة، مقابل الفهم الزمني العبري. عند الإغريق العالم كان، موقع، والأحداث الهامة تحدث في العالم ولكن لا يحدث شيء مهم للعالم. بينما عند العبرانيين وهكذا، فهم الإغريق الوجود مكانياً وأدرك العبرانيون العالم الزمني مقابل الكون غير المحدود. وفي العصور الوسطى تم تلطيف التناقض بأن يكون العالم المكاني هو الأعلى أو الديني، بينما العالم المتغير و الأدنى أو الزمني **(Secular)**. وهذا يعني – عنده – تعتيم الحقيقة الإنجيلية التي تؤكد بأن تحت إرادة الله تدخل كل الحياة في التاريخ أي علمنة الكون. وتم استخدام المصطلح بحيث يعني أي انتقال للسلطات أو المسؤوليات من الأكليروس إلى السلطة السياسية، خاصة حين أصبح الفصل بين البابا والإمبراطور حقيقة واقعية في المسيحية، حيث تجسد الفصل بين الروحي والزمني (العلماني) في مؤسسات وهذه هي عملية العلمنة. والآن لو تحولت مدرسة أو مستشفى – على سبيل المثال – من الأكليروس إلى الإدارة العامة، تسمى علمنة[11]. وكان أكثر الأشكال تطرفاً في العلمنة قد ظهر في الثورة الفرنسية التي حرمت الكنيسة من امتيازاتها وممتلكاتها، كما واجهت تحديات فكرية وفلسفية مثل إعلان دين العقل (روبسبير). وحاول نابليون كسب الكنسة التي كانت تحارب من أجل السيطرة على النظام التعليمي ونظام الزواج الذي صار مدنياً. وفي **1905** حدث الفصل التام للكنيسة عن الدولة واعتبارها هيئة خاصة ولكن لم ينص على علمانية الدولة في الدستور الفرنسي إلا في عام **1946**[12].

لم تشهد المنطقة العربية – الإسلامية الظروف التي تسببت في تسارع عملية العلمنة مثل أوروبا، إذ يمكن القول بأن التحديث هو مولد العلمانية. لأن دخول التحضر والتصنيع في غرب أوروبا جعل من الدين في شكل مؤسسة الكنيسة أمراً مستحيلاً، لأن الكنيسة تتطلب التجانس الثقافي أو وجود نخبة قوية مسيطرة تفرض التطابق والتجانس. كذلك توسعت المجتمعات لتشمل مجموعات عديدة: دينية، إثنية، لغوية... إلخ. كما تطورت سبل الاتصالات والمواصلات التي أتت بمعرفة متزايدة للتعدد. كما أضعف التحديث البني التراتبية الجامدة التي سمحت بأحادية الثقافة. وهذه هي فكرة دور كايم عنتقسيم العمل والتخصص

---

[11] – Harvey Cox: The Secular City. The Macmillan Company, New york, 1966, pp:18-20

[12] – عزيز العظمة: العلمانية من منظور مختلف. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1992، ص34.

الناتجة عن التوسع الاقتصادي. وهذا مجتمع فردي ومن ناحية أخرى صار الإنسان يقوم بتدبير أموره الإنسانية وبالتالي كل الشؤون التي تؤثر على الإنسان هي ما يجب أن يقوم به الإنسان. ونشأ نظام إنساني على الأرض جعل الإنسان في المركز وأنه النقطة التي يدور حولها كل شيء –كما تقول الأدبيات التي توصف ذلك التطور[13].

عملية العلمنة ظاهرة عامة تعيشها كل المجتمعات مع اختلاف في الدرجة فقط، ففي القرن الحادي والعشرين لا توجد أي ثقافة تستطيع أن تدعي حصانتها ضد العلمنة مهما كان عمق تدينها الظاهري. وحتى المجتمعات العربية – أو بالأصح بالذات – هذه المجتمعات تتعرض إلى تأثيرات قوية على صلابة وتماسك الديني في داخلها. ورغم الرفض المعلن والقدح والهجوم على كل ماله صلة بالعلمانية، تشهد المنطقة عملية علمنة سريعة وهي في بعض جوانبها ما يسمى بالهجمة أو الغزو الثقافي. ولكن قبل الاسترسال لابد من التنويه لتفريق هام في المصطلح بين العلمنة والعلمانية. فالأولى هي: "سيرورة أو عملية تاريخية لا يمكن وقفها، يتخلص فيها المجتمع والثقافي من هيمنة الدين والرؤى الميتافيزيقية المغلقة، فهي عملية تحرير". أما العلمانية فهي اسم لأيديولوجية تعمل كأنها دين جديد[14].

لا توجد عملية واحدة للعلمنة ولا شكل خاص للعلمانية، فهناك عدد من المسارات تختلف حسب ظروف نشأة العلمنة أو العلمانية. وحتى التسميات اختلفت حسب الأوضاع اللائكية **(Laic)** مشتقة من اللاتينية **(Laicus)** وهي تعني الناس العاديين أو عامة الشعب مقابل الأشخاص الكهنوتيين أو الكنسيين (الكهنة) وهذا معنى يبعدها عن تهمة الإلحاد ويظهر فيه وصول المعرفة الدينية إلى فئات جديدة غير تلك التي احتكرت العالم. ولم تكن اللغة العربية تستخدم المصطلح في توسع، لذلك سماها جمال الدين الأفغاني بالدهريين. واستخدم فرح أنطون مصطلح الحيادة عام **1905**، وهذه تسمية جيدة تستبعد كثيراً من اللبس والتهم عن المصطلح. إذ يمكن أن تكون العلمانية هي الحياد الديني للدولة. ويكتمل ذلك بأن يكون الدين شأناً خاصاً بالفرد أو التخصيص المتزايد للدين. والشعار القائل: أمريكا أمة واحدة تحت

---

13 – Paut Heelas (ed.) Religion, Modernity and Postmodernity. London, Blackwell, 1998, p 23 and p. 60-61.

14 – Martin E. Marty and R. Scott Appleby: Fundamentalisms Observed. Chicago, 1991, p. 27.

الله وليس تحت الكاثوليكية أو الإنجليكيانية أو المسيحية البروتستانية، يؤكد عدم إلحادية العلمنة ولكن في نفس الوقت عدم الإنشغال بالانقسامات الدينية وانعكاساتها على الحياة. وهي في بريطانيا كما يعرفها العظمة: "مذهب فكري مستقي من الدين الطبيعي وقائم في إطار فلسفات نفعية ووضعية ترى في تحسن الحياة المادية شرطاً كافياً لإسعاد البشرية"[15].

تحاول القوى المحافظة في العالم العربي – الإسلامي ربط العلمنة والعلمانية بالإلحاد ومحاربة الدين. ومثل تلك الحملة ليست لها أي صلة بالدين فهي معركة أيديولوجية تكتسي بالدين وأحياناً تصل لغة الحوار فيها حد التهريج. فأنور الجندي يرى في العلمانية مؤامرة على الإسلام وهي نتاج يهودي تلمودي أصيل ويربط بين العلمانية والماسونية ومخططات الصهيونية والثورة الفرنسية وعصر التنوير[16] كما أن قضية العلمنة حصرت في معركة تطبيق الشريعة الإسلامية ومثل هذا الطرح يتناسى أو يغفل العلمية التاريخية للعلمنة التي يدخل فيها حتى دعاة الشريعة أنفسهم من خلال عيشهم في هذا العصر واستخدامهم للتكنولوجيا والتأثر بنمط حياة وتفكير يختلفان عن النموذج الذي طبقت فيه الشريعة لأول مرة.

من جهة أخرى، يفسر بعض دعاة العلمنة بأنها حالة مساواتية يبعد فيها الجميع عن احتكار السلطة السياسية لفرض عقيدة معينة. وهنا تتساوى كل الأديان والمعتقدات وتتنافس بحرية والأهم من ذلك بتسامح أي قبول الآخر. ويأتي رفض المتدينين لأنهم يرون في ذلك إجحافاً لهم لتميزهم عن الآخرين، فهم لديهم عقيدة يريدون حمايتها ونشرها وأنها مقدسة ولا تحتمل النقد والتجديف وفي ذلك تقليل من تعاليها وقدسيتها حين تعامل مثل بقية العقائد. والدولة في هذه الحالة تحقق الوحدة الوطنية لأنها لا تبشر بأي إيمان ولا تنتمي إلى أي دين، وفي نفس الوقت لا تشجع صراحة اللادينية فهي بعيدة عن الاختيار الديني. وتكون لديها قدرة استيعابية لكل الاختلافات والتنوعات التي تميز كثيراً من المجتمعات وتقدم الفرص المتساوية للتعبير مما يقلل احتمالات التناقض العدائي والصدامي بين الثقافات والأديان.

عرّف محمد أركون العلمانية بأنها: "موقف للروح أمام مشكلة المعرفة" أو "حق الإنسان في معرفة أسرار الكون والمجتمع على عقله وخبراته، بهذا لا تكون العلمانية موقفاً من الدين فقط... بل من قضية المعرفة. والعلمانية الفلسفية ليست الكفر أنها بحث عن المعرفة يدخل

---

[15] – العظمة، مصدر سابق، ص34.

[16] – أنور الجندي: سقوط العلمانية. بيروت، دار الكتاب العربي، 1973، ص107.

فيها الدين أيضاً... تقول بالدين وتبحث عنه بحثاً علمياً ولا تقصد هدمه البتة. فهدف كل موقف علمي هو فتح الثوب التنكري والتمويهي الذي ارتداه الفكر الإسلامي العربي"[17]. ولذلك رآها البعض ضرورة فكرية واجتماعية وسياسية لما توفره من حريات. وارتباط نظام العلمانية في الغرب بمضمون ديمقراطي حقق في كثير من الأحيان ما يسمى حرية العقل أو الحرية الفلسفية (ميلتون) فقد كانت حركة سياسية وثقافية بمضمون ديمقراطي (لم يحدث هذا في تركيا لأنها جاءت من فوق) وقد تعني في السياق العربي التسامح الديني أو قبول أديان أخرى والتسلح العقلي أي الاجتهاد[18]. وهي تعطي الفرصة إلى التنوع والتمايز والتعايش وتكون بالتالي مبدأ أصيلاً وضرورياً للبشرية كلما نشب الصراع بين استقلالية الفكر وخضوعه[19].

هذه هي الأبعاد الحقيقية لفكرة العلمانية والتي توظف الآن في ابتزاز وتخويف الخصوم الفكريين. فقد أصبحت صفة علماني بديلة لملحد أو كافر وسرعان ما قبل العقل الشعبي والإعلام السطحي مثل هذه التحويرات بسبب غياب الوعي النقدي وفي التدهور العام الذي تعيشه مجتمعاتنا صار من السهل تغذية الوعي الزائف.

يؤخذ علي الترابي تأكيده المستمر علي تجديد الأصول الفقهية بتوسيع القياس بصورة تفتح الباب واسعا للاجتهاد.

إن الإقرار بتغير حضور الإسلام بسبب ظروف خارجية وتنوعه حسب البيئة الجغرافية والجماعات الاجتماعية والظروف التاريخية ومستوى الحداثة والاحتكاك بالآخر، يعتبر اعترافاً ضمنياً بعلمنة ما للإسلام. وقد جاء قول **Goldzieher** ليؤكد ذلك حين ذكر بأن الإسلام قد جعل الديون دنيوياً حين أراد أن يبني حكماً لهذا العالم بوسائل هذا العالم. وحتى محمد عبده يقول بأن مصدر السلطة في الإسلام ديني ولكن طبيعتها ووظائفها وحقل تطبيقها مدني في الجوهر[20]. وقد تكرر القول بأن النص الديني الإسلامي ظهر كإجابة عن أسئلة شتى طرحتها الثقافة في المجتمع العربي – الإسلامي الأول. وبالتالي تتحول مصادر الفكر الإسلامي

---

17 – محمد أركون: مجلة الإحياء العربي، العدد 5، أكتوبر 1979، ص13.

18 – إسماعيل المهدوي: معنى العلمانية. مجلة عيون المقالات، عدد 14-15 عام 1990، ص 101.

19 – كريم حلاوة: العلمانية. مجلة النهج، 7 ربيع/ صيف 1996، ص110.

20 – جورج قرم: تعدد الأديان وأنظمة الحكم. بيورت، دار النهار، 1992، ص 224.

إلى نص – مشروع وهي أربعة مصادر لا يكاد النص الإسلامي يخرج عنها، وهي: القرآن، السنة، تجربة الصحابة والإجماع، ويبدو أن المصادر الأخيرة تم إلحاقها بنصوص الوحي، وبالتالي فإن الفكر الإسلامي قد لبس النص الموحي بالمحدث الثقافي "لأن للثقافة سيادة تحتاج إلى شرعية ملزمة وهذا ما يدعي محاورة النص الديني للثقافي[21].

اعتمد المسلمون خلال حياة النبي (ص) على الوحي في توضيح كيفية السلوك والتصرف في المواقف العادية والمعقدة. وأثناء الخلافة الراشدة وحياة الصحابة كان من الممكن اللجوء إليهم في المسائل المستعصية. ولكن تعقدت الحياة وتوسعت الدولة ظهرت مشكلات جديدة لم يرد فيها نص أو حكم قاطع ومقنع. وإزداد الشعور بالحاجة إلى نصيحة قانونية أو فقهية مع الأعداد المتزايدة للأتباع الجدد للدين الجديد والذي يحكم حسب طبيعته الشمولية جميع النواحي الدينية والدنيوية في الحياة اليومية للمسلم. كما أن وجود قوانين وعادات بين الشعوب التي أخضعت كان يجب أن تتسق بطريقة أو أخرى مع التعاليم الجديدة وأن تتكامل مع الجسم الفقهي الإسلامي الناشئ. كل هذا اقتضى قيام مؤسسة الفتيا حيث لعب المفتي دوراً هاماً في تأسيس القانون الإسلامي من خلال الاستجابات لأسئلة ومشكلات الناس. وأصبحت مثل هذه الفتوى مصدراً هاماً للقوانين الإسلامية. لذلك حذر الطرطوشي من تعليم العامة وامتهانهم الإفتاء معتبرين تفقه الرعاع فساد الدنيا وتفقه السفلة فساد الدين[22]. ويبدو أن هذه الشروط تهدف إلى تقوية سلطة المفتي وعدم فتح الباب إلا لقلة أو نخبة تكون قريبة من السلطان وذات ولاء. رغم أنه – نظرياً – يجب أن يكون مستقلاً لأنه يختلف عن القاضي الذي يمثل صوت السلطة أو وكيلها.

الفتوى عمل وضعي ودنيوي رغم ارتباطه الديني والمتابع بسوسيولوجية الفتوى يمكن أن يتوصل إلى نسبيتها فهي تتغير باستمرار حسب ظروف المكان والزمان والمعاش. فالفتوى تتعلق بجانب تشريعي أي تتطلب بيان حكم الشريعة في وضع عام أو حالة عامة، "إما أن تكون طرأت مع الزمان أو أن تكون وجدت في إقليم معين، ولكنها حالة يعمم وجودها بحيث تستدعي استنباط حكم عام لها من أصول الشريعة الإسلامية" وتظهر علمانية الفقه والفتوى، في قول البشري بأنه مع اتساع الدولة وظهور أمور مستجدة على أحكام التشريع الإسلامي، من

---

[21] – المنصف عبد الجليل: قراءة النص. تونس (ب.ت) ص44.

[22] – الحوادث والبدع، تحقيق محمد الطالبي. تونس، 1959، ص72.

الأمصار المفتوحة وأحوالها ونظم عيشتهم احتاج ذلك إلى اجتهاد وفقه جديد. ويقرر: "كان الفقه ينمو ويتطور بواسطة عمل أهلي شعبي بعيد عن نشاط الدولة وأجهزتها (...) هذا الوضع الشعبي التلقائي صان الشريعة من أن تكون مجالاً لتدخل ما رأيناه من حكومات عصور الاضطراب في التاريخ الإسلامي"[23].

الدليل على علمنة الفتوى والفقه عموماً هو الخصائص التشريعية لكل عصر، فعلى سبيل المثال في العصر العباسي، ظهر اشتداد الخلاف بين مدرستي أهل الرأي والحديث، نهوض الفقه نهضة عظيمة وشموله لنواح مختلفة في الحياة العملية وبالتالي نشأت المذاهب الفقهية المتعددة، وتم تدوين السنة والفقه وأصوله، كذلك ظهور الفقه التقديري الذي لا يقف عند الحوادث التي تقع فقط، بل يتجاوزها إلى افتراض الوقائع وتقدير الأحكام الملائمة لها، وكان للمذهب الحنفي عناية الاجتهادية[24]. وقد تحددت المدارس الفقهية جغرافياً وسوسيولوجياً مثل المدينة مع مالك والمدرسة العراقية أبو حنيفة والسورية الأوزاعي. وقد استشهد أبو حنيفة باعتماده على الكتاب والسنة واستخدام القياس والاستحسان. ويلاحظ أنهم قبلوا العرف، وهو كما يحدده الغزالي: "ما استقر في النفوس وجهة العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول، أو ما يعتاده الناس ذوو الطباع السليمة من أهل قطر إسلامي بشرط ألا يخالف نصاً شرعياً"[25]. والعرف وضعي أيضاً. وهذا وقد قبل الناس اختلاف الناس في المذهب الواحد أو عدولهم عن فتاويهم السابقة وهو ما يطلق عليها الفقهاء بأنه اختلاف عصر وزمان لا اختلاف حجة وبرهان. ويكتب كولسون عن الخلافات التي وقعت في فروع الفقه في مدرستي الكوفة والمدينة: "... فسنجد أن نظرتهما العامة وموقف كل منهما، إنما خضع للظروف الخاصة به. فالروح المحافظة المتمسكة بالموروث هي السمة المميزة لفقهاء المدينة المبكرين، على حين استلهم زملاؤهم الكوفيون روح البحث والتفكير الحر، نظراً لحياتهم في مجتمع تأسس حديثاً، وليست له هذه الجذور التي تربطه بالماضي مثل مجتمع المدينة"[26]. ويضيف بأن مدرسة الكوفة كانت من

---

[23] – طارق البشري: مؤسسات الدولة في النظم الإسلامية. مجلة منبر الحوار، العدد 14، صيف 1989، ص79.

[24] – علي محمد جعفر: تاريخ القوانين ومراحل التشريع الإسلامي. بيروت، المؤسسة الجماعية للدراسات، 1986، ص176-177.

[25] – المصدر السابق، ص236 عن المستصفى الغزالي، ج1 ص17.

[26] – كولسون: في تاريخ التشريع الإسلامي. ترجمة محمد أحمد سراج، بيروت، المؤسسة الجماعية للدراسات، 1992، ص76.

الناحية الجغرافية أكثر اتصالاً بالنظم القانونية الأجنبية. وقد عكست الحالة القانونية للعبيد في المدينة مركزهم كأعضاء مقبولين بين أفراد العائلة، فكانت لهم ضمن ما نعموا به أهلية للتملك، ولكن قنن أهل الكوفة لأهليتهم هذه بمنطق صارم أساسه أنه إذا كانت ذواتهم مملوكة فلا يتحملون الحق في التملك. وينبع هذا الموقف المنهجي إلى حد كبير من التأثر بالقانون الروماني ومن التمييز الطبقي الحاد في مجتمع الكوفة أيضاً[27]. ويعطي أحمد أمين أمثلة عديدة لأثر اختلاف البيئات على التشريع، فعلى سبيل المثال يقول: "ظرف أهل الحجاز ورقة شعورهم وأنهم في ذلك العصر فاقوا أهل العراق والشام، حتى لقد كان فقهاء الحجاز أوسع صدراً وأكثر تسامحاً في الغناء والمجون من أهل العراق. تشدد أهل العراق كان وليد الفرس". ويضيف: "الحجاز كان به ارستقراطية العرب وهم العنصر الفاتح وقد نال هؤلاء الارستقراطيون خير الجواري وأرفعهن نسباً وأكثرهن تأدباً ومنهن من تربى ببيت الملوك والأمراء وتأدب بآداب الحضارة، فنقلن ذلك إلى الحجاز وصبغنه بالصبغة العربية". ويقول عن العراق أنه قطر أسس على مدنيات قديمة لهم علم مأثور وهو قطر غني يتوافر فيه العيش فيجد الناس من أوقاتهم ما يسمح لهم بالعلم. لذلك كان أهله الأكثر جدالاً، فكان طبيعياً أن يكون مصدراً للكثير من المذاهب الدينية[28].

ومن أهم مظاهر العلمنة في الفتوى استخدام ما يسمى بالحيل الفقهية وهي تعادل مصطلح **(Legal Fictions)** بمعنى الفروض القانونية. وفي نظام الحيل تستغل فيه حرفية التشريع القائم بقصد تطويعه لتحقيق أهداف قد تخالف روح هذا التشريع مخالفة أساسية (مع ملاحظة عدم الخروج عن النص الحرفي). ويقولون أن المهم علاقة الأفعال بمآلاتها من حيث موافقة قصد الفاعل مقاصد الشريعة أو مخالفته إياها. ويعرفه الشاطبي: "تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر، فمآل العمل فيها خرم قواعد الشريعة في الواقع، كالواهب ماله عند رأس الحول فراراً من الزكاة. ولكن المالكية حرموا الحيل، أما الأحناف والشافعية وما بعدها فلم يحكموا ببطلان مثل هذه الحيل.

يمكن تتبع أثر العلمنة على الفتوى من خلال التركيز على نوع معين من الفتاوى في فترة تاريخية معينة. فهذه الأيام يهتم رجال الدين بفتاوى ترتبط بالتكنولوجيا والاكتشافات العلمية.

---

[27] – المصدر السابق، ص77.

[28] – أحمد أمين: فجر الإسلام. القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، 1996، ص283.

وهذا وضع جديد وأغلب المشكلات الراهنة جديدة، لذلك يلجأ الفقهاء إلى القياس والذي يكون في كثير من الأحوال متعسفاً.

خاتمـــة

يواجه الدين تحديات كبيرة في عصر العولمة حيث تغمر التدفقات الثقافية الآتية من الخارج كل المجتمعات من خلال وسائل الاتصال والمواصلات والاقتصاد الاستهلاكي، وهذا ما يجعل العالم يعيش حالة من الحراك السريع دون وجود بدائل أكثر إنسانية. والدين له لغة وآليات وفهم خاص به يختلف عن العلم أو الفلسفة مثلاً ولكنه كان طوال تاريخه يحاول تقديم الطمأنينة والأمل للمؤمنين. أما في هذا العصر فقد انزاحت اليقينيات التي كان يعتمد عليها الدين وصارت كل الأشياء نسبية ومتغيرة. كذلك مضى عهد الأيديولوجيات الكبرى واليوتوبيات، ويبدو العالم ساحة لصراح سيطول. ولم تستطع العولمة حتى الآن إبراز الوجه الأكثر إنسانية، وما هو ظاهر هو وجه الرأسمالية المعاصر.

مآلات المشروع الحضاري الاسلامي

لا يمكن تقديم رؤية من الخارج لمشروع الحركة الإسلامية السودانية دون اعتماد أولي على رؤية المشروع عند دعاته والقائمين عليه، وتأتي من ثم الرؤية من الخارج ناظرة للتجربة ومدى نجاحها بمقياسين: الأول: أصحابها أنفسهم، والثاني: مقياس الدولة الوطنية الحديثة ومطلوباتها، ومدى اقتراب الإسلاميين السودان من النموذجين.

ولا يفوت على الكاتب أن يذكر بأن المشروع الإنقاذي يتجاوز السودان الجغرافي إلى عموم حالة الإسلام السياسي في العالمين العربي والإسلامي، فتجربة حكم الجبهة الإسلامية القومية في تحالف مع العسكريين اختبار حقيقي لجدال وسجال استمرا منذ القرن الماضي حول الدولة في الإسلام، وبعد ذلك ما هو موقف الأحزاب والتيارات الإسلامية في الديمقراطية؟ فنحن الآن أمام تجربة عينية ملموسة وصل فيها الإسلاميون تجديديون إلى السلطة السياسية في نهاية القرن العشرين، وكانت لهم اجتهادات وتنظيرات في موضوعي الدولة والديمقراطية، والآن في يدهم سلطة سياسية كاملة وبدون مشاركة أي طرف قد يحد أو ينقص إطلاقية وشمولية سلطتهم، فكيف كان التطبيق؟ وكيف نزّلوا اجتهاداتهم ونظرياتهم إلى أرض الواقع ؟

المشروع الإسلامي عند دعاته

من البداية نلاحظ تعدد تسميات التجربة السودانية؛ فهي المشروع الحضاري، أو المشروع الإسلامي السوداني، أو مشروع النهضة الحضارية الشاملة، أو النموذج الإسلامي في السودان.

وهناك من يرى عملية التحديث والحداثة من منظور إسلامي؛ لذلك نصطدم بمفهوم واسع وليس شاملاً يقول كل شيء ولكن لا يقول شيئاً، لكن الحركة الإسلامية الحاكمة تكتفي بمخاطبة أجزاء دنيا من العقل، وقد ترضى بمجرد الانفعالات والعواطف، فنحن الآن أمام "مشروع حضاري" يطبق من دون أن يرهق مفكرونا بتحديد ماذا يقصدون بهذا اللفظ الذي تحول إلى تشريعات وقوانين وممارسات وأدوات لقمع الناس أو لتمييز الناس؟ ثم ألا يحتاج هذا المشروع إلى تنظير وتعميق فكري؟ وهذا الإبهام يظهر في الإصدارات والكتابات التي تتناول الموضوع على مستوى أعلى من المقابلات الصحفية والأحاديث الإعلامية.

ينطلق دعاة المشروع الإسلامي في تبريرهم للمشروع أنه محاولة للعودة للأصالة والاستقلال؛ إذ إن وضع السودان قبل الإنقاذ وقع ضحية تبعية مؤسسية للغرب في مجال المؤسسات الدستورية والحزبية ومؤسسات الثقافة والتعليم الحديث والإعلام، بالإضافة إلى التبعية الطائفية حيث تحالفت النخب العلمانية المتغربة مع الطائفتين الكبيرتين بهدف التواصل مع الجماهير التقليدية، وهذان هما مصدر الأزمات التي أدت إلى أن يكون السودان دولة أسيرة؛ لأن الاستعمار خرج ولكن خلف دولة أسيرة مرتبطة بالمصالح الاستعمارية من خلال ممثليه في قيادة مكونة من الصفوة الحديثة والزعامات الطائفية التقليدية، أما عامة الناس فقد تحول التدين لديهم إلى شعائر وطقوس خاوية من معاني القرآن والدين الحق، ومن ثم يصبح المشروع الإسلامي السوداني عند دعاته، كما يرى د. أمين حسن عمر، ود. التجاني عبد القادر: "هو مشروع للتحرير من الهيمنة الإمبريالية الغربية، ومن حيث إنه مشروع لإعادة البناء الاجتماعي وفق رؤية تجديدية للدين تجمع بين الأصل السابق للظاهرة الاستعمارية والعصر التالي لها، كما يهمنا من حيث إنه يوفر طاقة معنوية هائلة تمكن الشعب من تجاوز واقع التخلف بأقل قدر مما يتوفر من الإمكانات المادية والوسائل التقنية".

أما المفاهيم التي يعتمدها المشروع الجديد في بناء نظامه فهي الثورة، ومبدأ الثورة هو أهم ما يميز المشروع، ويقصد به: فك علاقة التبعية للإمبريالية الغربية سواء أكانت أشكالاً مؤسسية

أم أنماطها سلوكية، وتفكيك العلاقات الطائفية سواء أكانت علاقات استراتيجية كالتي بينها وبين أتباعها في الريف، أم علاقات تكتيكية كالتي بينها وبين العلمانيين في المدن، والنفاذ إلى العمق الجماهيري المسلم، وإخراجه من هوامش الحياة، وإعداده ليخوض معاركه المصرية بنفسه والثورة – حسب المفهوم المعروض – لا يمكن أن تتصالح مع الغرب والطائفية، وليست عملاً عسكرياً أهوج، ولكنها عمل دءوب نحو "إحياء الأمة بالتذكير والتفكير والموعظة الحسنة، والقدرة وترفّع الهمة".

يرتبط العامل الثالث بما سبق مباشرة، وهو مبدأ الاعتماد على الذات باعتبار "أن تحرير الولاء لله، والاستقلال بالقرار وتأسيس الحياة الاجتماعية" لا يتم دون ذلك المبدأ.

المفهوم الرابع في نظرهما هو الجهاد الشعبي، والعنصر الأخير يكتسب أهمية قصوى في فهم سياسة نظام الجبهة الإسلامية في عسكرة المجتمع وتنمية العنف، وتهميش دور القوات المسلحة، أو على الأقل يوظفه أيديولوجيا وسياسياً لنظام حاكم.

وقد لا يغيب عن فطنة القارئ أن هذه طروحات عالم – ثالثية وطنية وليست إسلامية، وقد نجدها عند فرانز فانون صاحب كتاب "المعذبون في الأرض"، وعند رواد حركات الحرر الوطني من نكروما ونهرو ونيريري وكاسترو وكابرال وغيرهم، وعند مفكرين أمثال سمير أمين ومنظري التبعية في أمريكا اللاتينية، وفي منظري لاهوت التحرير المسيحيين، كما هي لدى التقدميين الإسلاميين مثل علي شريعتي ومحمد خاتمي.

ولكن السؤال هو: هل تستطيع الحركة "الإسلامية" برؤيتها الدينية وأصول عضويتها الاجتماعية والطبقية وطريقة تنظيمها أي العلاقات الحزبية والبناء التنظيمي والشخصية الكاريزمية التي أسبقتها على زعيمها التاريخي د. حسن الترابي وزعمائها الذين خلفوه أن تنجز مهام الثورة الوطنية؟ فالحركات "الإسلامية" تقدم برنامجاً غير واقعي، كما أنها تعجز عن تأسيس دولة وطنية قوية باعتبارها الوسيلة لتحقيق شروط النهضة، فالدولة الدينية لا تقوم على حق المواطنة، ولا تضم كل المواطنين بل تقصي الكثيرين.

وقد طرح الإسلاميون هذا السؤال على أنفسهم، كما تساءل د. التجاني عبد القادر في مطلع التسعينيات: كيف تستطيع طليعة إسلامية ما أن تدير دولة حديثة؟ أي أن تسير جهازاً بيروقراطياً عريقاً يرابط مفاهيميا ومصلحياً بالقوى الأجنبية المعادية، وتسخره لتوطيد أركان

الإسلام وترطبه بأصوله في الاعتقاد والاجتماع؟ ويتفرع – في رأيه – عن هذا السؤال تساؤلات فرعية كثيرة مثل:

1- ما هي الصورة التي يجب أن يتحول إليها العمل الدبلوماسي الحالي، هياكلاً ومقاصد وثقافة؟

2- ما هي الصورة والفلسفة الإسلامية التي تنظم فيها القوة العسكرية، تدريباً وعناصر وأهدافاً مرجوة؟

3- ما هي صور التنظيمات التي تتخذها القوة العاملة في دولة إسلامية حديثة؟ وكيف تكون العلاقات بينها وبين رأس المال الخاص ورأسمال الدولة؟

4- ما هو شكل النظام السياسي الإسلامي الحديث، وما هو هرم السلطة فيه، وما هي علاقته بالفاعليات الاجتماعية الرئيسية؟

5- ما هي خطط نمط التعليم في نظام إسلامي حديث، وما هي علاقته بالأصول الإسلامية وبالحضارة الغربية، وبالطبقات الدنيا في المجتمع وبالخدمة العامة؟

6- كيف تدار حركة الاقتصاد في نظام إسلامي معاصر؟

يعترف الكاتب بعدم وجود إجابات مثالية جاهزة على الرغم من أحاديثهم عن أن الإسلام هو الحل، وأن الشريعة تحتوي على كل الإجابات، والسبب في غياب الإجابات هو أنه أثناء حكمهم أي من خلال التجربة والخطأ جعلوا من السودان معملاً كبيراً للتجارب، وبعد عشر سنوات على استيلاء الحركة الإسلامية على السلطة، يعترف الكاتب الإسلامي نفسه: "إننا أغمضنا أعيننا وسرنا في مرحلة الدولة باستراتيجية ما قبل الدولة، وبعدد محدود من الشعارات الجميلة التي لا تستند إلى عمق فكري ولا تتحول إلى فعل محسوس، وتحولت الشعارات وبقايا الاستراتيجية القديمة إلى نوع من الأيديولوجيا المغلقة"، "إن الأفكار التي فسرت الواقع ذات مرة لم تدرك كم تحرك الواقع بعيداً عنها".

وأصبحت التجربة الإسلامية تخاف الشعب بعد أن كان الشعب في عمقها الإستراتيجي، والدليل قوانين الطوارئ المستدامة، والقبضة الأمنية المستمرة، مع ممارسة التعذيب والقهر وكل أساليب الفترة الأولى ولكن بطريقة نعامة تخاف الإدانات العالمية بينما لا تستحي من شعبها.

وأصبح المشروع رهيناً لأزمة أخلاقية كبيرة؛ فالناس أخذوا على دعاته مآخذ تتعلق بالمسألة الأخلاقية كبراغماتية الحركة الإسلامية التي تمثلت في التحالف مع نميري، وما يتناوله الشارع السوداني عن سلوك أفراد الحركة، خاصة بما يتعلق بدنيا المال والأعمال.

ويرجع د. عبد الوهاب الأفندي قضية الأزمة الأخلاقية في الحركة الإسلامية إلى فلسفة الترابي في العمل والتغيير والتي يمكن ترجمتها بالتالي: (إن أنصار علي رضي الله عنه ما كانوا ليخسروا لو أنهم اتبعوا أساليب معسكر معاوية رضي الله عنه) (القدس العربي 7 سبتمبر 1999).

ويضيف الأفندي مؤكداً الأزمة: "وقد شهدت فترة ما بعد يونيو 1989 تدنيا متزايداً ليس فقط بالالتزام الأخلاقي، بل في الإيمان بدور الأخلاق في المنظومة الاجتماعية، وفي حوار خاص مع أحد كبار المسئولين أخبرني الرجل مرة بأنه أصبح فاقداً للثقة في الدوافع الأخلاقية لكل الخلق، بينما أخبرني الرجل نفسه مرة أخرى في معرض حديث آخر بأن المال قادر على اجتراح المعجزات، وسمعت آخرين يتحدثون عن فاعلية الردع والتخويف، وكان هذا في حال إسلامي مخالف اعتقل بغرض "تلقينه درساً".

حتى أضحت الحركة الإسلامية القائمة على رأس المشروع الإسلامي في السودان عند بعض دعاتها بمفهومهم عنها (كحركة تلتزم الإسلام وقيمه – لا وجود لها في السودان، وأن كل ما عندنا هو حفنة من الانتهازيين تجري وراء المكاسب والمغانم). (المصدر السابق).

يكاد تقويم د. الأفندي أن يكون هو المفسر الوحيد لدافع الكتابة عن المشروع الحضاري؛ لأنه كان الوعد بالسمو الأخلاقي وهذا ما يمكن أن يكون الإنجاز الحقيقي لو حدث، ولكن كما يقول الكاتب: والدرس من كل هذا هو أن هناك حداً أدنى من الالتزام الأخلاقي والديني لا تستحق الحركة بدونه أن تنسب إلى الإسلام.

موقف المشروع من مطلوبات الدولة الحديثة

بعد انهيار النظم الشمولية في أوروبا وأمريكا اللاتينية وآسيا وبعض دول إفريقيا، أتضح بما لا يدع مجالاً للتردد أن هناك مطلوبات جوهرية للدولة الحديثة، كالديمقراطية، والتعددية، وقيام الدولة على قاعدة المواطنة، والاحتكام للمؤسسات، واحترام حقوق الإنسان.

بالنظر للتجربة القائمة باسم الإسلام الآن في السودان، نجد أن موقف الإسلاميين السودانيين من الديمقراطية أنها سبيل فيها للفرقة والفتنة مقابل الوحدة والشوكة، وللإسلاميين نظرة أبعد من الرفض سياسياً للتعددية، بل موقف فلسفي ثابت يقود إلى حاكمية الله من خلال التوحيد؛ ففي سؤال عن فكرة النظام الديمقراطي في الحكم وجه للشيخ الترابي: هل تغير موقفك من هذه المسألة أم لا؟ وما هو انعكاس ذلك على تجربة الحكم الإسلامي في السودان؟ كانت الإجابة: "إن هدف الفكر الإسلامي والحركة الإسلامية هو العودة بالأمة إلى نقاء المجتمع الأول، والانتقال بها من التمزق والشتات إلى الوحدة والانسجام، ورد الخلق عن كل ما يمكن أن يفتنهم من متعلقات بالله سبحانه وتعالى، ورد القوى المتباينة إلى الله سبحانه وتعالى وإلى هدي الدين، ورد نسبية الظروف والأمكنة إلى الأزلي المطلق الخالد، ولو نزلنا إلى النظام السياسي فهو تقريباً محاولة للربط والبدء بما هو ابتلاء وقدر من تباين المناسك والأعراف ورد إلى أصل الوحدة بالدين لا بوسيلة القهر".

ويرون في الشورى محاولة لجمع مسيرة المسلمين الخالصة؛ حيث يسعون إلى إجماع يمثل وحدهم، وينبغي لهذه الصورة السياسية الوحيدية أن تجسد في مؤسسات سياسية تعبر عن المسلمين وتبرز هويتهم، وهذا الرأي يتعارض مع القول بأن الإسلام دين الفطرة، لذلك أقر بالاختلاف والتنوع والتعدد بين البشر، بحكم إنسانيتهم، وبالتأكيد تواجه مسألة الوحدة بمطلب الحرية والتي يمكن أن يضحى بها بسهولة ولو خشينا من الانقسام والاختلاف.

فالديمقراطية عند الانقلابيين جميعاً وعلى رأسهم الإسلاميون السودانيون (الجبهة الإسلامية القومية) ليست مبدأ ولا قيمة فكرية وأخلاقية بل هي واحدة من أدوات الوصول إلى السلطة السياسية، وهذا الفهم الأداتي للديمقراطية سبب الاستخفاف بالممارسة الديمقراطية.

ويرى منظر المشروع الإسلامي السوداني حسن الترابي أنه ليس هناك أي داع لكي يقلد المسلون هذه الصور، وألا يخجلوا من رفضها مهما كانت التسميات جذابة أو سائدة مثل الديمقراطية أو التعددية الحزبية، وكل هذه النظم – في رأيه – لا تعبر عن مضمون الإسلام وهو التوحيد والنظرية التوحيدية السياسية، ولكن الذي يعبر عنه، هو نظام يقوم أولاً على الإيمان منطلقاً لسيادة الشريعة كدستور في الحياة السياسية العامة، وثانياً على الحرية رمزاً لعقيدة التوحيد حيث ينبغي أن يكون كل فرد متجردً لله.

ولهذا يدخل الاختلاف السياسي عند الإسلاميين إلى دائرة خطرة يخرج من المعارضة السياسية إلى مجال الكفر والتجديف، وتعتبر عملية التنميط وإلغاء الفوارق في كل شيء حتى اللبس والشكل، من الأدوات المهمة في النظم الشمولية؛ لأنها تضمن الخضوع والطاعة والاستقرار أو ما يدعي الوحدة الوطنية وهي الصفة المفضلة.

عملياً اتخذ "الإسلاميون" موقفاً شديد الارتباك حيال الأحزاب والتعددية الحزبية؛ مما يدل على أنهم لم يجتهدوا مطلقاً في الوصول إلى صيغة جديدة لوضعية الأحزاب في نظام سياسي إسلامي حديث، وما زالوا متوقفين عند الفهم القديم لكلمة الأحزاب والتي لم تكن تعني تشكيل حزب سياسي، ولكنها تعني التعصب والوقوف معاً ضد النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه.

وبالجملة، تسعى النظم الشمولية ومنها نظام الإنقاذ رغم بدائيته إلى تحقيق السيطرة الكلية على المواطنين، وهذه العملية كما تعرفها حنة أرندت (إن السيطرة الكلية هي التي تجهد في تنظيم تعددية الكائنات البشرية وتمايزهم اللانهائيين، وكأنما البشرية كلها إن هي إلا هوية ثابتة من ردود الفعل، هكذا يتسنى لكل مجموع من مجاميع ردود الفعل هذه أن يُستبدل بأي مجموع آخر).

وعلى هذه الرؤية الكلية يمكن أن نفهم أن تنصيصهم على المواطنة كأساس للحقوق والواجبات في دساتيرهم المتعددة إنما هي خطاب للخارج بقصد تجميل الصورة وتبييض الوجه.

أما احترام حقوق الإنسان، فإن ما أصابها من سوء على يد أصحاب المشروع الحضاري غير مسبوق بحال في السودان، وتشهد بذلك سجلات حقوق الإنسان العالمية، وما يزال ملف حقوق الإنسان في السودان مفتوحاً في طاولة المؤسسات الحقوقية العالمية.

ماذا بعد؟

رغم تشدق القائمين على المشروع الحضاري بإسلام الدولة والمجتمع واعتبار دستور **1998** هو النموذج النهائي والمرتجى للدستور الإسلامي الذي ظلوا يدعون له من قبيل

الاستقلال، ويكتسب هذا الدستور والموقف منه أهميته إن أجيز قبل انشقاق الحركة الإسلامية وخروج الترابي وجماعته من الدولة وأورقتها.

ورغم احتفال أصحاب المشروع الحضاري بدستورهم، تحفظ الكثيرون من ذوي الاتجاهات الإسلامية على دستور **1998**؛ لعدم ذكر الدين الرسمي للدولة وعلى المواد **24** و**25** الخاصتين بحرية العقيدة، ولـ "غامضة المعنى ضبابية المضمون"، ويعلق الشيخ عطية محمد سعيد: (وعدم النص في هذا الدستور على أن الإسلام هو دين الدولة الرسمي فيه استخفاف بالإسلام والمسلمين الذي يشكلون أغلبية ساحقة من السكان، فكيف أغفل ذكر الدين الرسمي في دستور السودان في عهد الإنقاذ في الوقت الذي ارتفعت فيه رايات الجهاد تعلن على الملأ عودة الإسلام إلى الحياة مخصباً بدماء الشهداء من شباب الإسلام بالسودان، وأخيراً إنني أتساءل وأرفع صوتي حتى يسمعه ولاة الأمر الذين جاءوا إلى السلطة على أكتاف الإسلاميين وبثقة الشعب السوداني المسلم هل هذا هو الدستور الذي ظلت الحركة الإسلامية تعمل له لأكثر من نصف قرن؟ وهل هو الدستور الذي من أجله وقف الإسلاميون في وجه الأحزاب وزعماء الطائفية والشيوعيين والعلمانيين وقوى الاستكبار في المشرق والمغرب، وهل هو ذلك الدستور الذي سالت من أجله دماء شهدائنا في الناصر وبور وتلشي وتوريت وتركاكا وجبل سندرو، اللهم لا).

والشيخ عطية رجل أفنى عمراً طويلاً يدعو لدولة إسلامية وهو قد عاش ليرى رفاقاً له يسنون مثل هذا الدستور الوضعي ومع ذلك يتحدثون عن عدم تراجعهم عن الشريعة!

تصاعدت حملة أئمة المساجد والدعاة في السودان ضد دستور المشروع الحضاري، ونشطت الجماعات الإسلامية في توزيع المنشورات المعارضة للدستور في المساجد والجامعات، ودعت إلى إسقاط مشروع الدستور، وأصدر طلاب أنصار السنة في الجامعات بياناً سياسياً انتقدوا فيه مشروع الدستور، وقالوا إنه أشار إلى الإسلام في خمسة مواضع "غامضة المعنى ضبابية المضمون"، وقالوا إن الدستور لم يحدد هوية البلاد ولم يحسم أمر الدولة الإسلامية وأعطى الديانات الأخرى شرعية دستورية في أول سابقة من نوعها في السودان، في وقت حسمت دولة إسلامية كثيرة هذه المشكلة بجعل الإسلام دين الدولة الرسمي.

وقال البيان إن المادة الرابعة ذكرت أن الحاكمية لله وهي كلمة فضفاضة لا تعني الشريعة الإسلامية، واعتبروا المواد (1 ، 4 ، 24 ، 33 ، 37 ، 65 ، 139) مخالفة لمقاصد الشريعة الإسلامية وأنه جاء مخيباً للآمال، ويعتبر علمانياً، والمشاركة في الاستفتاء عليه جريمة، وقد أعربت الجماعة أنها كانت تأمل أن يجيئ الدستور محدداً للهوية الإسلامية للأمة السودانية ولكن جاء عكس ذلك. (صحيفة الحياة 11 مايو 1998).

وقالت جماعة الإخوان المسلمين، التي يقودها الصادق عبد الله عبد الماجد: "إن القول بأن الشريعة الإسلامية وإجماع الأمة – استفتاء ودستوراً وعرفاً – هي مصادر التشريع، قول يحتاج إلى وقفة"، وأضافت أن "الدستور حمل مخالفات شرعية، منها أنه لم يشترط أن يكون الحاكم مسلماً، وهذا أمر لا يملك أحد تغييره أو إنقاصه، ثم إنه جعل مصدر التشريع مشتركاً بين الشريعة ومصادر أخرى، من استفتاء وعرف، وهذا أمر لا يملك أحد أن يغيره أو يضيف إليه أو يتقص منه، فالشريعة عن المسلمين هي مصدر التشريع، ولا نحتاج لغيرها، فهي المهيمنة على كل أمر خارج عنها، ولا يجوز شرعاً أن يلي قضاء المسلمين غيرهم، والدستور جعل غير المسلم يمكن أن يحكم بين المسلمين، فكيف يطلب من المسلم أن يطيع حاكماً أو قاضياً غير مسلم؟! ومن الأمور التي يجب النص عليها حكم المرتد، الذي أغفله الدستور".

سبب السقوط

يعود سبب سقوط المشروع الحضاري إلى أن الفكر الإسلامي عموماً لا يملك أي نموذج إرشادي مستمد من التاريخ لشكل ومضمون الدولة، وعلى الرغم من التمجيد لنموذج "مجتمع المدينة" فقد عجز الحكام (الإسلاميون) السودانيون عن التأسي بروح ذلك النموذج؛ إذ ليس المطلوب إتباع مؤسساته وتنظيمه، وأعني بالروح قيم ذلك المجتمع مثل العدالة والمساواة وتكريم الإنسان، وزهد الحاكم وعفته وبعده عن الترف والكبرياء والتكبر، وزاد غياب مرجعية تقدم شكلاً مفصلاً أو تقريبياً لدولة إسلامية تاريخية من صعوبة مهمة التأسيس لدولة إسلامية في نهاية القرن العشرين؛ مما يجعل الإسلاميين أسراء للوعي العربي القديم للدولة والسلطة، وكما قال العروي: "هل يتصور أن يتحول ذلك الجهاز إلى أداة طيعة تخدم هدفاً روحياً مستحدثاً

وهو بين أناس لا خبرة لهم به ؟! الأقرب إلى الواقع المعهود هو أن يبقى وفياً لهدفه التقليدي متجاهلاً دعوة الإسلام، لا مؤثراً فيها ولا متأثراً بها".

خاتمة المراجعات الاسلاموية

أثار النقاش الإسلاموي الذي يدور هذه الأيام جملة من التساؤلات. فقد جاء جدل الإسلامويين كمحاولة جديدة للتبرير والتفسير والبحث عن كبش فداء من الجماعة نفسها واللوم المتبادل، دون أن يلمسوا جوهر القضية. ولكن قبل ذلك، لماذا هذا التوقيع بالذات؟ وهذا سؤال تاريخي – اجتماعي، بمعنى إن إثارة أية قضية أو موضوع لابد أن يكون خلفه دافع أو دوافع. والا لسألنا: لماذا لم يثار قبل هذا التوقيت أو لا يصار بعده؟ لقد بدا لي أن شعوراً بغرق الدولة والحركة الإسلاموية، أثار الهواجس والمخاوف والحرص على إنقاذ ما يمكن إنقاذه. لذلك فإن شعور الفئران داخل المركب بقرب الغرق، لا يعطيها الفرصة الجيدة لحسن التصرف والتفكير الجيد. ومن هنا، قل استغرابي من طريقة تناول أقلام احترمها رغم الاختلاف الكامل معها مثل د. التيجاني عبد القادر ود. عبد الوهاب الأفندي.

ولو بدأنا من الخاتمة لسألنا: هل ما نعيشه الآن هو حلم الحركة الاسلاموية الذي قدمت من أجله كل التضحيات العظيمة من سجن وهجرة واقتتال مع نظام النميري؟ إذا كان الإجابة بلا، فهل يكتب عن الكارثة التي حلت بكم وشارككم فيها الوطن عنوة وقسراً بهذه الطريقة التبريرية والتبسيطية لوضع عظيم الأثر؟ فقد ضاعت الحقيقة في اللوم المتبادل وكأنم لم تشاركوا جميعاً في الإنقلاب على نظام الحكم المنتخب. فالدكتور عبد الوهاب الأفندي، كان صوت النظام عالمياً من لندن، وفي أسوأ سنوات النظام في قمعه وانتهاك حقوق الإنسان. وكان يصرح بضمير بارد ومستريح بأن كل التقارير التي تتحدث عن التعذيب وحقوق الإنسان ملفقة ونتيجة مؤامرة، ويؤكد: "أن سجل السودان في حقوق الإنسان أكثر نصاعة منكل الدول المجاورة" وكان المقارنة المطلوبة هي مع رواندا وإفريقيا الوسطى وليس بمجتمع المدينة. كانت الإيديولوجيا تعمي ذلك الشخص الذي عن أن يتقصى الحقائق. وهذا هو جوهر القضية، وهو

أن انحراف الإنقاذ والمشروع الحضاري، ليس بسبب شخصية الترابي، أو تغير دور العسكريين. ولكن الفكرة والمنهج.

لم تحاول الحركة الإسلامية في العالم والإسلاموية في السودان الإجابة على السؤال/ التحدي: هل يمكن قيام دولة إسلامية حديثة ديمقراطية ومتقدمة اقتصادياً وتحقق العدالة الاجتماعية في القرن الحادي والعشرين على أساس فكرة الإسلامويين والإسلاميين عموماً عن الدولة الحديثة المتقدمة؟ لم تكن الفكرة القائمة على اجتهاد جرئ موجودة ولذلك فضل اسلاميو السودان ممارسة التجربة والخطأ على الشعب السوداني. وكانت الأزمة في مصر أن الأخطاء كانت هي الغالبة والمتزايدة باستمرار. ولكنهم وجدوا صعوبة في المراجعة والتراجع لأنهم يحكمون بتفويض إلهي سمح لهم بالانقضاض على الديمقراطية. وصار كل الطرق، بأثر رجعي، يقول بأن قصدهم نبيل، فقد كانوا يريدون إصلاح الديمقراطية وإعادة تربية الأحزاب وقادتها والشعب كله، ثم إرجاع الديمقراطية مبرأة من كل عيب! هذا منطق غير معقول، لذلك من العبث الحديث عمن كان يريد إعادة الديمقراطية مقابل من يرفض أو يتباطأ كما يوحي حديث السيدين إبراهيم السنوسي ومحمد الأمين خليفة.

لم يكن لكل الأقلام التي تكتب وتبرر الآن، أية فكرة آنذاك عن الديمقراطية الجديدة التي ينوون تقديمها إلى الشعب السوداني. فقد كان العقل الإسلاموي مشغولاً، بكيفية الاستيلاء على السلطة فقط. وقد استخدم عراب الإنقلاب الشيخ حسن الترابي، كلمة ذات دلالة عميقة، وهي: لقد تذوقنا السلطة! ولم يقل مارسنا أو جربنا. فقد تعامل الشيخ وكل الإسلامويين حتى النقادين الآن، مع السلطة بلذة وشبق ونشوة. وقد أعماهم ذلك الشعور عن البدهيات والظاهر من الأمور فقد كانوا في حالة جذب سلطوي يغيب العقل تماماً فهو مصدر إزعاج وقد يتسبب في اليقظة.

إن الحديث عن شخصية الترابي وطغيانه، هي محاولة لاستنساخ ستالين إسلاموي، وهذا عمل عقيم فالتاريخ لا يكرر نفسه رغم وجود المتشابهات أحياناً، ولكن سواء أكان ستالين أو الترابي، من هو صانع الطاغية ومن الذي يفرعن الفرعون؟ رغم إيمان الإسلامويين الظاهري، فقد مارسوا عبادة الفرد بامتياز لدرجة تصل مستوى الشرك. إذ تصورا أن الشيخ الترابي لا يخطئ ولم يكونوا يحتملون أي نقد لشيخهم المعصوم. واعتقد أن أثر السحر ما زال يجري فيهم حتى بعد المفاصلة والخصام والتي لم تحدث نتيجة لعودة الوعي ولكن للخلاف حول

تذوق السلطة، فقد تذوق البعض أكثر ولم تكونوا لتفرطوا، لأن الترابي لو استلم السلطة فسوف يسلمها عيسى، ولن يفعل الآخرون أي شيء أمامه. وهو لم يكن يضع للآخرين أية قيمة – كما فهمنا من حديث د. التيجاني والسنوسي – وهو لم يكن سلطة شرعية، فما بالك لو وقعت في يده السلطة. إذاً، المفاصلة استباق في تذوق السلطة ولم تكون هناك أي دوافع ذات صلة بالمبادئ. فالترابي لم يكن مستعداً للتعددية ومشاركة الأخرين، خاصة وقد أبعد في تلك الحالة أخوانه في الله.

جمع الإسلامويون السودانيون بين فعل العيب والمكابرة والإصرار على الخطأ. فقد عجزوا رغم الكتابات والتبريرات عن تقديم نقد ذاتي صادق. وأجدلهم العذر في صعوبة الإقرار بأن تجربة إسلامية قد فشلت فالشيوعي يمكن أن ينقد تجربة الاشتراكية، والعروبي يمكن أن ينقد تجارب الوحدة العربية. ولكن الإلاموي يصعب عليه النقد لأن تجربة فصيل حزبي أو تنظيم سياسي محدد تتماهي لديهم مع الإسلام نفسه. فهم يتحدثون عن الإسلام وكأنه الجبهة القومية الإسلامية والعكس أيضاً، لذلك يعني نقدهم لتجربتهم وهو نقد للإسلام. وهذا يستحيل بالتأكيد حسب رؤيتهم، ولن يمكن للإسلامويين السودانيين ممارسة النقد إن لم يفصلوا بين تجربتهم والإسلام. وهذا يحتاج إلى تواضع وصدق قبل أن يحتاج إلى موضوعية وعلمية. ومما يزيد الأمر تعقيداً هو أن الإسلامويين يظنون أن ما يكتبونه نقداً ذاتياً، بينما هو تفسير لصراع سلطة بأثر رجعي. وإلا فأين الحديث عن خطايا الجبهة والإسلامويين وموضوعات التعذيب والفساد والتدهور الأخلاقي؟ كنا نتوقع أن يكتبوا عن كيفية سقوط نظام إسلامي جاء ليكمل مكارم الأخلاق، بدأ بالتعذيب وبيوت الأشباح صحيح أن الشعب متسامح وسريع النسيان، ولكن ألا يوجد ضمير حي يرف وسط الجوانح يؤكد أخلاقية المتدين، أم قد ابتلعت السلطة، الدين والأخلاق؟

جادل البعض من الإسلامويين حول وجود نقد ذاتي ولكننا لا نتابع ونصر على إدانة التجربة. وعقب أحدى الندوات، حدد لي الأستاذ أمين حسن عمر، مجلة "أفكار جديدة" كمنبر لهذا النقد. وفي الحقيقة لم أجد أي نقد ذاتي للتجربة السودانية بالتحديد، غير الحديث العام عن قصور المسلمين في اللحاق ببعض جوانب التقدم والعلم. ومن الناحية الأخرى، لا يفوت الإسلامويون أية فرصة لتأكيد. أن السودان الذي نعيشه الآن يهنا بثمار المشروع الحضاري الإسلامي. وأكرر ما قلته مراراً هل المشروع الحضاري الإسلامي هو

شركات الاتصال واستخراج البترول وجياد؟ ففي مقابلة مع أحد الأكاديميين الذي يعيش في أمريكا، أكد على نعيم المشروع الحضاري الذي يعيشه السودانيون. وقد نعذره لأنه بعيد، ولكن قبل أيام ولدى افتتاح مؤتمر إصلاح التدريب الطبي، قال السيد غازي صلاح الدين أنه يرفض تصنيف السودان ضمن الدولة الفاشلة. وكان دليله بسيطاً: أن السودان بلد تخرج جامعاته **1500** طبيب سنوياً. وها هم الإسلامويون يمارسون لعبة خداع الأرقام التي يأخذون على الغربيين استغلال وتوظيف الأرقام. ولكن لابد أن أسأل سيادة المستشار هل حدث وخضع للعلاج تحت يد خريجي الجامعات التي أنشأتها الإنقاذ خلال الثورة التعليمية؟ ومن الجدير بالذكر أن نفس أساتذة هذه الجامعات تحدثوا قبل أيام عن مستوى خريجي كليات الطب.

فكرة النجاح أو الانتصار قد تصبح غمامة تحجب رؤية الاسلاميين ، فيرغبون عن ممارسة التقد الذاتي. يكتب غازي صلاح الدين عقب الانتخابات الماضية، والتي يدرون هم قبل غيرهم حقيقتها، يقول: "بالنسبة للمؤتمر الوطني فقد اثبت أهليته لأن يكون حركة سياسية حديثة ومعاصرة، لا هي طائفية ولا قبلية ولا جهوية، بل حركة سياسية واجتماعية مفتوحة لجميع السودانيين الراغبين في الالتحاق بها والعمل من خلالها". (الشرق الاوسط **20** ابريل **2010**) وهذه هي الاشكالية الفكرية وهي أنها خلال المنعطفات التاريخية في البلاد، تهرب من الالتزام الفكري والسياسي الصلب والمحدد الي اشكال مثل جبهة الميثاق الاسلامي، الجبهة الاسلامية القومية واخيرا المؤتمر الوطني. فالاسلامويون يستغلون الحس الاسلامي العام في البلاد لكسب الجماهيرية والشعبوية علي حساب كل اجتهاد أو تأصيل فكري مجدد.

جعلت السلطة كثيرا من الاسلامويين يعيشون خارج التاريخ، فكريا. ويرجع ذلك الي تبني منهج القياس الفقهي في تفسير التاريخ ويظهر بالتالي وكأنه لا يتغير أبدا.

فقد اتخذ البعض معاوية نموذجه التاريخي كمؤسس للدولة وتوسعها. وكان المطلوب الارتقاء بفهم الدين الي مستوى فلسفي عال أو الافادة من بساطة التدين الشعبي علي مستوي اخلاقي سلوكي رفيع.اسلام الجماعات الدينية السياسية أو الدين الحركي يحول الناس الي الآت تفريخ للعنف السياسي بسبب حدتها الاقصائية في ضرورة الوصول الي السلطة بهدف تطبيق نموذج خيالي، وليس لديها الصبر علي العمل طويل النفس.

الاسلام السياسي يمتلك البنية الرمزية البديلة فقط، ولكن عاجز عن ان يملأ المشروع الواقعي بهذه الرمزية.

التضخم السياسي

السلبية المزدوجة **double negation**

المراقبة والرفض.

* المقارنة مجحفة مع ماليزيا وتركيا وايران
* لم يكونوا مثل البروتستانت الكالفيين في تقديس الشغل لبناء عالم جديد مبني علي المثل العليا التي آمنوا بها، عالم بحسن بنائه،يكون كل معتنق للبروتستانتية قد عبر عن طاعته لله.
* استلموا سلطة وحكموا بلا فكر،لجأوا للتجربة والخطأ.
* شيوخ بلا حكمة،سنوات كاربونية تكرر نفسها.
* كثيرون انتقلوا من اركان النقاش بالجامعات الي حكام ووزراء

"ما كنا فيها بالفجرة الاقوياء ولا بالورعين الاتقياء (وهم لا بشاركون في سفك الدماء) اما الفجرة الاقوياء فينتصرون.

* هل الخليفة السابع للمؤمنين هو والي شمال كردفان؟" فيصل... رجل مفتوحة عينه... اول ما يرفع المؤذن النداء لصلاة الفجر تبرق مويجات عيون الاشقاء... يلبس الجلباب والعمامة ويمم وجهه مسجد أو جامع أو زاوية لاداء صلاة الفجر.. الجامع الذي يصلي فيه اليوم يتركه الي مسجد آخر يصلي فيه، حتي يكون قد ادي الصلاة في كل المساجد". (صحيفة آخر لحظة **2007/7/27**)

مازلنا ننتظر أن يقدم الإسلامويون نقداً يطال الفكرة والمنهج وليس الأشخاص سواء الترابي أو العسكريين. هنا تأتي الحاجة إلى اجتهاد ديني جديد وليس اجتهاد سياسوي متدين، لكنه في هذه الحالة يكون ابتلاع السياسة والإيديولوجيا للدين كاملاً. وتحدث الأزمة الكبرى، إذ يأتي الطغيان والفساد في رداء ديني وتختلط الأمور التي تظهر المعركة مع الطغيان وكأنها معركة مع الدين.

المراجع

- البرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة **1798–1939**. بيروت، دار النهار للنشر، الطبعة الرابعة، **1986**.
- احمد سليمان: ومشيناها خطى. الخرطوم، دار الفكر، **1983**.
- أحمد كمال أبو المجد: رؤية اسلامية معاصرة – اعلان مبادئ. القاهرة، دار الشروق، **1991**.
- حسام تمام: تحولات الاخوان المسلمين – تفكك الأيدلوجيا ونهاية التنظيم. القاهرة، مكتبة مدبولي، الطبعة الثانية، **2010**.
- حسن الترابي: الحركة الإسلامية في السودان.. التطور – الكسب، المنهج. الخرطوم، **1992**.
- حسن مكي: حركة الأخوان المسلمين في السودان **1944–1060**. الخرطوم، دار البلد، **1998**.
- حسن مكي: الحركة الإسلامية في السودان **1969–1985**. تاريخها وخطابها السياسي. الخرطوم، الدار السودانية، الطبعة الثانية، **1999**.
- خالد موسى دفع الله: فقه الولاء الحركي – ملامح من التجربة السودانية. الخرطوم، مطبوعات الحركة الاسلامية الطلابية، **1995**.
- الإسلام في السودان. جماعي. الخرطوم، دار الاصالة، **1987**.
- محمد الخير عبد القادر: نشأة الحركة الاسلامية الحديثة في السودان، **1946–1956**. الخرطوم، الدار السودانية للكتب، **1999**.
- محمد سليمان (إعداد): اليسار السوداني في عشرة أعوام **1954–1963**. واد مدني، مكتبة الفجر، (ب.ت.).
- عيسى مكي عثمان أزرق: من تأريخ الأخوان المسلمين في السودان **1953–1980**. الخرطوم، دار البلد (ب.ت)
- صامويل هنتنجتون: صراع الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي. ترجمة طلعت الشايب، القاهرة، دار سطور **1998/1999**، ص**342**.

– عبدالوهاب الأفندي: الثورة والاصلاح السياسي في السودان. لندن، منتدي ابن رشد، 1995.
– مكسيم رودنسون: الاسلام والرأسمالية. ترجمة نزيه الحكيم. بيروت، دار الطليعة، 1982.
– المحبوب عبد السلام: الحركة الاسلامية السودانية – دائرة الضؤ – خيوط الظلام. القاهرة، دار مدارك، 2010.
– ابراهيم أحمد محمد الصادق الكاروري: الحركة الاسلامية – نظرات حول جدلية الحوار والتعاهد. (ب.ن.) (ب.ت).
– هادي العلوي: من قاموس التراث. دمشق، الأهالي، 1988.
– خالص جلبي: في النقد الذاتي – ضرورة النقد الذاتي للحركة الاسلامية. بيروت، مؤسسة الرسالة، 1984.
– عبدالله النفيسي (محرر): الحركة الاسلامية – رؤية مستقبلية. أوراق في النقد الذاتي. القاهرة، مدبولي، 1989.
– التيجاني عبدالقادر حامد: نزاع الاسلاميين في السودان – مقالات في النقد والاصلاح. الجزء الأول. (ب.ن.) (ب.ت.)
– عيسى مكي عثمان أزرق: من تأريخ الاخوان المسلمين في السودان (1953– 1980). الخرطوم، دار البلد (ب.ت.)
هشام شرابي: المثقفون العرب والغرب. بيروت، دار النهار للنشر، الطبعة الثانية 1978.
Fred Halliday: The Politics of Islamic Fundamentalism – Iran, Tunisia and the Challenge to the Secular State. In: Islam, Globalization and Postmodernity. Akbar S. Ahmed & Hastings
وليد الطيب (إعداد): مراجعات الحركة الإسلامية السودانية القاهرة، مكتبة مدبولي، 2010.
– أبو الحسن الندوي: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟ القاهرة، مكتبة السنة، 1990
أحمد إبراهيم الطاهر: حركة التشريع وأصولها في السودان. الخرطوم، المركز القومي للانتاج الاعلامي، 1995.
محمد الخير عبدالقادر: نشأة الحركة الاسلامية. الخرطوم، دار الكتب السودانية، 1999.