

مقدمة: الإسلام وسياسات المسلمين في أفريقيا

رينيه غثيق وبنجامين سولارس

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

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

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

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

الإسلام في أفريقيا

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

المنعطف التاريخي الراهن

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

الإسلام والبعد العالمي

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

الساحة العامة والحلبة السياسية

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

الأساليب الجديدة لأن تكون مسلماً

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

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

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

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

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

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

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

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

* * *

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

هوامش

نشكر أدلين ماسكالييه وروديجر سيسمان وليوناردو فيلالون لما أبدوه من ملاحظات على المسودة الأولى لهذه المقدمة.

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

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