الباب الأول
دراسات

obeikan.com

obeikan.com

حق المواطنة وشروط العقيدة (*)

مدخل:

تواجه الدول الإسلامية المعاصرة القائمة والمحتملة سؤال حقوق المواطنة ضمن شروط العقيدة، ويحاول الفكر الإسلامي الحديث الاجتهاد في تجديد موقف الإسلام من حقوق المواطنة دون أن يقلل ذلك من ضرورات وشروط العقيدة، وتعددت الاتجاهات الإسلامية السياسية التي تحاول التوفيق بين حق المواطنة بطابعه القومي أو الفطري الحديث، وبين العقيدة التي جاءت إلى الناس كافة، وترى: «**إنما المؤمنون إخوة**»، وهي بالتالي تتجاوز حدود الوطن، لتجعل رابطة العقيدة هي الأقوى والأفعل، هناك بالطبع اتجاهات أكثر التزامًا بأصول الدين، وتتمسك بتعاليمه حرفيًا، ولذلك لم تبتعد عن الأحكام التي وضعها الإسلام مبكرًا للعلاقة بين المسلمين وغير المسلمين في الماضي، وتمتد الأفكار والمواقف لتضم حتى الذين ينادون بفصل الدين عن الدولة (وهم من قد يصنفون ضمن علماني الإسلام) يقصد المساواة بين المواطنين، وأن تقوم الدولة على أسس مدنية، وهي حقوق المواطنة ودون تمييز بسبب الدين أو العقيدة أو الثقافة أو اللون، وظلت مسألة المواطنة في الفكر السياسي الإسلامي مثار جدل وخلاف.

طرح التوسع الإسلامي وقيام الإمبراطورية الإسلامية (أي لم تكن الإدارة قوية ومباشرة) مشكلة معاملة غير المسلمين داخل الدولة الإسلامية، ورغم أن المسلمين دخلوا تلك البلاد منتصرين، إلا أنهم انشغلوا دينيًا وفقهيًا باستخراج الأحكام التي لا تتعارض مع عقيدتهم في التعامل الجيد مع الرعية غير المسلمة. وفي تلك المرحلة المبكرة لم تكن فكرة القومية الواحدة قد أخذت شكلها المعروف

(*) ندوة الإسلاميين والمجال السياسي في المغرب والبلاد العربية. مراكش ٢١-٢٢ يونيو ٢٠٠٧.

الآن بعد صعود البورجوازية ونهاية عصر الإقطاع، ولذلك كان من الطبيعي ألا تظهر فكرة المواطنة الحديثة تاريخيًا في نقاشات الفقهاء المسلمين خلال تلك الفترة من التاريخ الإسلامي، وبالتالي لا نجد لفكرة المواطنة تاريخًا طويلًا وثريًا في الفقه الإسلامي، وظلت فكرة الأمة والجماعة هي التي تشغل المسلمين، وتتكرر في الأدبيات الإسلامية والتراث الإسلامي.

والآن، نحن أمام موضوع جديد يبحث له عن شرعية دينية في السياسة الإسلامية، والأهم من ذلك في الممارسة الدينية عندما يحكم المسلمون، لذلك عندما وصلت بعض الجماعات إلى السلطة في بلدان مثل إيران وباكستان وأفغانستان والسودان والسعودية في العصر الحديث، وجدت نفسها مطالبة بتقديم نموذج إسلامي أصيل عن معاملة غير المسلمين في الدولة الإسلامية الحديثة، وفي هذه الحالة يدخل النص المقدس في اختبار مع الواقع الحي. وهذا هو الاختبار الحقيقي لموقف الدين من قضايا واقعية؛ لأن ما يهم هو الممارسة وليس النظرية والنموذج المثالي فقط، أي أننا لا نبحث عما جاء به النص –الكتاب والسنة– من قيم مثالية جيدة عن معاملة غير المسلمين في الدولة الإسلامية، فقد يخالف المسلمون في الحياة والممارسة كل ذلك عمليا، وهذا ما حدث في التاريخ، وما تحاول هذه الورقة أن تبحثه متسائلة عن كيفية ردم هذه الفجوة بين القول والفعل أو بين المثال والواقع.

تسعى هذه الورقة في جزء منها، للذهاب أبعد من مناقشة الخطاب الديني، إذ تأتي من قلب تجربة واقعية، فقد حكم الإسلاميون قطرًا متنوع الثقافات والأديان والأعراق مثل السودان، وفرضت عليهم ضرورات الواقع ووجود غير المسلمين في دولة ترفع شعار المشروع الحضاري الإسلامي خيارات صعبة، ففي هذه التجربة كثير من الدروس والعبر والتعامل المباشر مع التاريخ والواقع بسبب راهنيتها.

الأسس التاريخية لفكرة الجماعة ووحدة الأمة:

حين يحاول دعاة الإسلام السياسي تأصيل فكرة المواطنة أي إيجاد أصول دينية أولى لها في الفكر السياسي الإسلامي، فإنهم لم يجدوا سوى مفهومي الجماعة والأمة، فقد جاء الإسلام دينًا علميًا للناس كافة، ولكن هذا لم يمنع تأكيده على قيم ومبادئ الأخوة بين المؤمنين، وكان الإسلام الذي انطلق من مكة والمدينة يتوق إلى أن يكون عابرًا لحدود الأقاليم والجغرافيا والعرق، وأدرك المسلمون مبكرًا أن الاختلافات والتنوع لا يجب أن تكون بالضرورة عقبات وحواجز ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ (الحجرات: ١٣).

ويمكن اعتبار الإسلام شكلًا من أشكال التقوى التي قد تميز من يؤمنون بالرسالة المحمدية، ويجدون بالتالي رابطًا قويًا يجمع بينهم بطريقة أقوى من كل الروابط الأخرى مثل الدم والعرق والجوار وحتى الثقافة، وقد امتاز الإسلام – حسب رؤية المسلمين – بعالمية وكونية لم تكن معروفة من قبل، فقد كان الأنبياء في الماضي يبعثون إلى شعوبهم فقط، وفي الحديث النبوي ما معناه: «**أعطيت خمسًا لم يعطهن نبي من قبلي، كان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس عامة، وأحلت لي الغنائم وحرمت على من كان قبلي، وجعلت لي الأرض طيبة مسجدًا وطهورًا، ويُرْعَبُ منا عدونا مسيرة شهر، وأعطيت الشفاعة**» (رواه البخاري ومسلم).

وقد أكد الإسلام بصورة قاطعة هذه النظرة العالمية والشمولية، حيث تكررت الآيات الداعية لهذا المعنى الجديد: ﴿ قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ﴾(الأعراف: ١٥٨)، وفي موقع آخر: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ﴾ (سبأ: ٢٨) أو كما في آية أخرى: ﴿ وَأَرْسَلْنَٰكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا ﴾ (النساء: الآية ٧٩).

لم يرد في أصل الدعوة الإسلامية أي إشارة مباشرة إلى الوطن والمواطنة ، فهي مفاهيم حتى لو كانت موجودة، تضيق نطاق انتشار النبوة أو الرسالة ، وكأنها تعود بها إلى حقب سابقة كانت مهمة النبي تقتصر على التبشير على شعبه فقط والذي قد يعتبر مختارًا بسبب اختصاصه بالدعوة ، ورغم أن النبي محمدًا ﷺ ينتمي إلى قبيلة قوية ومؤثرة هي (قريش) إلا أنه جاء برابطة جديدة وأبقى وأقول هي العقيدة أو الدين الواحد، وكان هذا الاختلاف أو القطيعة ضروريا للدعوة الجديدة إذ يجعلها متميزة ومتجاوزة للقديم : ﴿ كَذَٰلِكَ أَرْسَلْنَٰكَ فِىٓ أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهَآ أُمَمٌ لِّتَتْلُوَا۟ عَلَيْهِمُ ٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ ﴾ (سورة : الآية ٣٢)، يضاف إلى ذلك أنها رسالة خاتمة ، وبالتالي تكمل كل نقص في الرسالات السابقة ، فقد أتى النبي ﷺ ليكمل مكارم الأخلاق، وهكذا اشتملت الدعوة الجديدة كل عناصر توحيد المسلمين وفضلهم على الآخرين بسبب هذه الرسالة قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴾(آل عمران : ١١٠).

يمكن القول: إن الدعوة الإسلامية قامت على أيديولوجية التمايز والاختلاف والنموذج ، لذلك كان عليها تكوين مجموعة نحن قوية (We-group) مقابل آخر مختلف ومتمايز سلبًا (Other group) أو حسب الاجتماعيين (in-group) ، وتتكون الجماعة الداخلية من خلال صفات وخصائص حقيقية أو متخيلة تضيفها على نفسها فقط. ومن هنا يمكن أن نفسر مفهوم الجماعة أو الأمة الإسلامية الذي شرع المسلمون مبكرًا في تكوينه وبنائه اجتماعيًّا وفي هذه الحالة يتضمن الاجتماعي العقدي، فالعقيدة شاملة وضمنها المجتمع والعبادة والدولة وكل ما يخص الإنسان ، وعمل المسلمون الأوائل ، لأنها قلة مستضعفة على تأكيد تماسك الجماعة الداخلية ، وهذا لم يمنع قدرًا من التسامح التكتيكي كما ظهر مع اليهود في المدينة ، وقد رأى البعض في تغيير القبلة فعلا رمزيًا للتعبير عن اختلافهم عن كل الأديان السابقة ، وبالفعل بدأ المسلمون في وضع حدود للمفاصلة بينهم

وبين غير المسلمين، وظهر التصنيف الذي ظل يحكم العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين ، إذ صنف الإسلام الناس إلى ثلاث فئات رئيسية دينيًا : المسلمين وأهل الكتاب وعبدة الأوثان. وبدأ مجتمع المدينة يقدم النموذج والذي يلهم البعض حتى الآن للجماعة أو الأمة ، ويكتب أحد الباحثين: «إن جماعة المسلمين هي البلورة الأولية للأمة الشاملة، بل هي التعبير القانوني الأول والمستجد عن تأسيس الدعوة، وظهور ركيزتها التي تعطي الأمل بإمكان التحقق الشامل لآخر الأمم (.....) إنها جماعة الله ، بمعنى أنها الجماعة التي أوكل إليها الله تحقيق إرادته في العالم، تطبيق شريعته فيه» (رضوان السيد٥١ - ٥٢ : ١٩٨٦).

التوطن في الجماعة أو الأمة :

يعتبر مفهوم المواطنة حدث نسبيًا فقد ارتبط بقيام الدولة الوطنية ونشوء القوميات – كما أسلفنا – لذلك يصعب البحث عن هذا المفهوم في إسلام القرن السادس الميلادي. ولكن يظل السؤال :- كيف تعامل الإسلام مع الشعوب والقبائل المختلفة دينيًا حين خضعت لحكم الدولة الإسلامية؟ إذ كانت فكرة المساواة قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾ (الحجرات : ١٠) جاذبة وكافية لجميع مسلمين من أصول عرقية وثقافية مختلفة. ووجد المسلمون غير العرب في قيمة الإخوة ضمانة لمعاملة حسنة تعلو فيها العقيدة على أي اعتبارات أخرى.

وفي هذا المجال، كانت الرسالة الجديدة تعلم على القضاء على أوضاع العصبية والقبلية والعشائرية التي كانت سائدة قبل الإسلام ، ولكن هذا التوجه كان مثاليًا في بعض جوانبه ، فقد كان الواقع العربي آنذاك قائمًا على التعصب القبلي بصورة راسخة ومهيمنة. لذلك واجه النموذج المثالي الإسلامي تواترات مستمرة ، إذ لم يكن من السهل على المسلمين الجدد التخلي عن أسس مجتمعهم الراسخة والفاعلة، وقد قاوموا – بصورة واعية أولا واعية – فكرة المساواة المطلقة بين القبائل ، فقد رأى عرب الجزيرة حتى بعد إسلامهم أن مجتمعهم يحتاج إلى قدر من اللامساواة

بين القبائل لتكريس توازن ما يعلمون قواعده ويحترمونها . ويبقى الانفصام ظاهرًا بين ما أمر به الدين وما مارسه المسلمون فعليا في تعاملهم . وكثيرًا ما نردد قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ ٱلْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا ﴾(التوبة : ٩٧) ، حين نلاحظ الافتراق بين تعاليم الدين وسلوك بعض المسلمين.

يرى البعض أن الدين الجديد لم يكن استثناءً عن المبدأ الخلدوني الخاص بالعصبية ، خاصة حينما تتحول الدعوة إلى دولة ، إذ لابد من وجود قوى اجتماعية محددة – كما نسميها الآن – تمثل دور الفاعل الاجتماعي(Social actor) . ويقول ابن خلدون : «إن كل أمر تحمل عليه الكافة فلابد له من العصبية» ، ويستشهد بالحديث الصحيح: «**ما بعث الله نبيًا إلا في منعة من أهله**» ، وفي حالة انتقال الدعوة إلى مرحلة الملك أو الدولة يشتد الصراع؛ لأن الملك إنما يحصل بالتغلب ، والغلب إنما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالبة.

كان من الطبيعي أن ينوس الدين الجديد كحركة دينية – سياسية ، بين المثال كما هو في القرآن الكريم والسنة المطهرة ، وبين الواقع المعيش، ودخلت الدولة الإسلامية باستمرار في الاختبار أو الخيار الصعب بين ضرورات العصبية في تمكين الدولة ، ومثالات الدعوة العالمية التي تعم البشرية جمعاء بصورة متساوية لا تفرق بين الناس إلا بسبب العقيدة، مع حفظ الكرامة الإنسانية في عمومها. وفي حالة الدولة الإسلامية ، كانت قريش النواة الأولى لهذه الدعوة أو حاضنة الدين الجديد أو القبلية – القاعدة (حسب فكرة الوحدويين العرب عن الدولة – القاعدة).

ويؤكد (السيد) قائلًا:

«إن قريشًا في المدينة الجديدة ستبقى هي قريش، وسبق لها تضامنها العشائري الداخلي، كما أن بطن الأوس والخزرج ستبقى بطونًا في الأوس والخزرج ، كل ما في الأمر أن النبي ﷺ كان يتخطى العصبية محاولا تشذيبها وتوجيهها بحيث

تقبل العيش في إطار سياسي واحد لا يلغيها بل يوازنها، وينظم علائقها بعضها ببعض، وبالعالم الخارجي على أن تبقى العصبية ذاتها عماد التضامن الداخلي، على أن يمثل الإسلام فكروية الإطار السياسي.» (السيد، ٥٤)

وقف الدين الجديد بقوة ضد أي عصبيات أو انتماءات تتناقض مع تعاليمه التي هدفت أصلا إلى إخراج العرب والناس جميعا من الظلمات إلى النور أو من الجاهلية، والتي من أهم مكوناتها العصبية والانتماء القبلي، ورغم موقف الدين الجديد الواضح وإدانته لكل سلوك تعصبي، إلا أن بقايا الجاهلية ارتحلت مع المسلمين، ولم تكن الصراعات السياسية في فجر الإسلام تخلو من العصبية والانتماءات قبل الإسلامية، وكانت المرحلة الأولى تحمل بعض ملامح المجتمع السابقة التي تعايشت بطريقة أو أخرى مع مكونات الدين الجديد، ومع أنها أي الجماعات المسلمة الجديدة – دخلت الإسلام بحماس وتضحيات عالية، فقد احتاجت – علميّا – لبعض آليات التماسك والدفاع عن الذات. كما أن تغيير النفسية الجماعية لم يكن بالسهولة المتوقعة، لذلك لم تتغلغل قيم الإخاء والمساواة تمامًا فقد كانت تصطدم ببعض الرواسب والنزاعات الطارئة.

مفهوم أهل الذمة:

يعتبر مفهوم أهل الذمة إشكاليا في الماضي والحاضر، ففي السابق، كانت مشكلة التحديد الدقيق لمن ينطبق عليهم وكيفية التعامل معهم، والآن يختلف المسلمون حول صلاحية المفهوم لتنظيم علاقات المسلمين وغير المسلمين في الدول الحديثة، وإلى أي مدى لا يصطدم بمفهوم المواطنة، وهل يكفل كل حقوق المواطن غير المسلم ويساويه مع المسلم في الحقوق والواجبات؟ ومن البداية وحتى توسع الإسلام وانتشاره، كان المسلمون مشغولين بطريقة جمع هذا التعدد الهائل للأجناس والثقافات داخل الدين الإسلامي بلا تناقضات وصراعات، فقد كان

من الواضح أن الدين الجديد يريد أن يميز نفسه من خلال رؤية شاملة للكون والطبيعة والإنسان والمجتمع، لذلك لم يكن غربيًا حين قسم العالم حسب الإيمان والكفر بصورة قاطعة، رغم أن القسم الأخير قد يحتوي على تقسيمات فرعية ضمنه.

كانت البداية مختلفة، فقد ميز المسلمون أنفسهم عن الكفار، ولكن لم يكونوا يمثلون قوة، بل العكس كانوا أقلية مستضعفة ومضطهدة، لذلك جاءت المواثيق والمعاهدات المبكرة تؤكد الاختلاف والتمايز، ولكنها تبحث عن التعايش السلمي والقبول، ومن هنا يمكن فهم صحيفة المدينة مثلا، أو دستور المدينة الذي يستهدي به الكثيرون حتى الآن، ويحاول استصحاب نصوصه وتأويلها والاجتهاد فيها، باعتبار أن صحيفة المدينة يمكن أن تحل مشكلة وضعية غير المسلمين حتى في الدولة الحديثة أو المعاصرة، فقد اعتبرها البعض تدشينًا للأمة السياسية التي تكمل الأمة الدينية التي ظهرت في مكة مع ظهور الإسلام، وقد كان لاحتكاك المسلمين بيهود المدينة دوره الهام في تنظيم العلاقة مع غير المسلمين الذين يعيشون على رقعة جغرافية واحدة مع المسلمين (وهذا ما سمى لاحقا بالوطن). ولم يلتزم المسلمون بشكل واحد في علاقتهم مع الآخر، لذلك تعددت أشكال المعاهدات والأحلاف حسب الظروف وموازين القوى.

كان المسلمون في البداية –وسط العداء والرفض– يخوضون معركة وجود وبقاء، ثم بعد ذلك التفكير في التوسع والانتشار بأقل خسائر ممكنة، كانت هذه استراتيجية المسلمين الأوائل والتي وصلت لاحقًا إلى أيديولوجية الجهاد، لذلك لجؤوا إلى أساليب عديدة تحقق أهدافهم، تشمل المهادنة أو تحييد العدو أو شله أو حتى قتله إن دعا الأمر، ونلاحظ عبقرية النبي في الاتفاقيات التي عقدها مع غير المسلمين في السنوات الأولى، فقد راعى قدرات المسلمين ومصالح الدين الجديد، ففي مكة لم يعاد أهل الكتاب من اليهود والنصارى، وكان تناقضه العدائي والرئيسي مع المشركين أو عبدة الأوثان، وكان حين هاجر إلى المدينة تحول عداؤه

إلى اليهود رغم أنه لم يبادر بعدائهم، فقد كان التنافس حول الأفكار الدينية التي أعلنها النبي ﷺ حسب معرفتهم بالعهد القديم، وتزخر السور المدنية بالآيات التي تعبر عن المناظرة اليهودية – الإسلامية. وقد ذهب اليهود في المدينة بعيدًا، حين أقدموا على الاتصال سرًا بمشركي مكة (قرم، ١٩٩٢ : ٢٠٣).

كان هذا التطور في العلاقة نهاية مرحلة في التسامح الإسلامي الذي أبداه المسلمون تجاه أهل الذمة، وأعلن المسلمون موقفًا جديدًا أكثر حدة ووضوحًا في تمييز غير المسلمين إذ تقول الآية: قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴾ (التوبة : ٢٩).

ولكن العلاقة مع المسيحيين ظلت لفترة بعد هذا الانفصال جيدة، إذ يؤكد القرآن الكريم اختلاف أهل الكتاب: ﴿ وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِمًا ﴾

(آل عمران : ٥٧).

أو في موقع آخر : ﴿ لَيْسُوا۟ سَوَآءً ۗ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ أُمَّةٌ قَآئِمَةٌ يَتْلُونَ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ ﴿١١٣﴾ يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿١١٤﴾ وَمَا يَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَلَن يُكْفَرُوهُ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِٱلْمُتَّقِينَ ﴿١١٥﴾ ﴾

(آل عمران : ١١٣ : ١١٥).

وقد احتل المسيحيون – لفترة مكانة أفضل في المعاملة لدى المسلمين : ﴿ لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلْيَهُودَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ ۖ وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّا نَصَٰرَىٰ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ

قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ﴾ (المائدة : ٨٥) .

ومع الظروف المتغيرة كثيرًا ما نجد مزاوجة بين أهل الكتاب والمشركين خاصة حين يبدون عداوة واضحة تجاه المسلمين ، وفي حالات تصاعد الصراع الديني ، يؤكد الإسلام تمايزه ويعمم صفة الكفر على جميع غير المسلمين: ﴿ ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ﴾ (أي أهل الكتاب) ﴿ الذِّلَّةُ أَيْنَ مَا ثُقِفُوا إِلَّا بِحَبْلٍ مِنَ اللَّهِ وَحَبْلٍ مِنَ النَّاسِ ﴾ (أي المؤمنين) (آل عمران : ١١٢) وتتكرر كلمات المذلة والأذلة في مواقع متعددة لوصف غير المسلمين وتأكيد موقعهم الأدنى بسبب كفرهم.

تعمدت الإسهاب لتأكيد تغير طريقة التعامل مع غير المسلمين مما يفتح الباب لاجتهادات مستمرة ، فمن الواضح أن الدولة الإسلامية أو النبوية – في البدايات الأولى – تكونت على مراحل وتغيرت المعاملات ، ويقسم (جعيط) الدولة إلى فترات ، وهي أولا فترة الهجرة وفيها انبثقت سلطة نبوية ، والمرحلة الثانية السنة الخامسة بعد حصار المدينة أو غزوة الخندق، عندما اكتسبت هذه السلطة الصفات الأساسية للدولة تدريجيًا ، واتسعت لتشمل كل الجزيرة العربية ، والثالثة بعد وفاة النبي ﷺ، ومع أبي بكر حين أثبتت الدولة الإسلامية أنها قادرة على تدمير كل ارتداد وانشقاق بالقوة. (جعيط ١٩٩٣ : ٢٦).

وقد ارتبطت هذه التغيرات بأيديولوجية الجهاد أو الحرب المقدسة التي مثلت آلية قوية لوحدة المسلمين وحماية الدين، وسادت قاعدة : السلم لمن يستحق السلم والحرب لمن يستحق الحرب، وظل المسلمون يخشون غلبة الكفار، لذلك كانوا في حالة استعداد وإعداد مستمرين ، وكان أبو حنيفة قد أفتى بأن دار الإسلام تتحول إلى دار كفر في حالة أن تعلوها أحكام الكفر ، ذهاب الأمان للمسلمين ، المتاخمة أو المجاورة.

وضعت صحيفة المدينة أسس الهوية الدينية للدولة الإسلامية ، حيث تبدأ

بمخاطبة المؤمنين (المسلمين) بأنهم أمة واحدة من دون الناس، ويرى بعض الكتاب الإسلاميين في هذا التحديد ميزة كبرى، إذ يشرح أحدهم هذه المادة.

«نصت وثيقة دستور المدينة على اعتبار الإسلام أساسًا للمواطنة في الدولة الإسلامية الجديدة التي قامت في المدينة المنورة، وأحلت الوثيقة الرابطة الدينية محل الرابطة القبلية، فعبرت عن المسلمين بأنهم أمة دون الناس، ويجعل هذا النص من المسلمين أمة يجمع أفرادها الإيمان بالدين الذي جاء به محمد ﷺ دون نظر إلى أصولهم القبلية». (العوا ١٩٨٩: ٥٦).

كون المسلمون مركزًا يستطيعون من خلاله تصنيف كل المجموعات الأخرى حسب علاقتها وقربها وبعدها عن المسلمين أو رضاء المسلمين واطمئنانهم لهذه المجموعة، وعرف الفكر السياسي الإسلامي تصنيفات عديدة هدفت كلها لتأكيد هذا التمايز والذي حاول بعض المسلمين أن يجعلوا منه امتيازًا مما أدخلهم في علاقات عدائية مع غير المسلمين وأحيانًا غير العرب أيضًا، غير أن الفقه الإسلامي اهتم بموضوع أهل الذمة، واعتمد الفكر السياسي الإسلامي على تفسيرات وتعقيدات أو وضع القواعد في الفقه، فقد اهتم المسلمون –رغم التقلبات– بإقامة علاقة خاصة مع أهل الكتاب بسبب وجود ما هو مشترك دينيًا على الأقل بالإيمان بوجود الله، وقد وجد المسلمون فيما سمى بعقد الذمة بين المسلمين وأهل الكتاب حلًا لشكل العلاقة داخل الدولة الواحدة.

تُعرَّف الذمة بأنها: «عقد بمقتضاه يُعتبر غير المسلم في ذمة المسلمين أي في عهدهم وأمانهم على وجه التحديد» (في كشف القناع ١ / ٧٠٤ أورده رضوان ١٩٨٤: ١٢٢).

ويرى البعض عدم وجود ذكر صريح لعقد الذمة في القرآن الكريم، ولكن الجزية مذكورة، وهذه التي تقوم عليها فكرة العقد، وقد عرفت العلاقات بين الإمبراطوريات والدول فكرة عقود الأمان وعهود الصلح أي التنظيم السلمي

للجماعات المختلفة المتجاورة أو المتضمنة داخل كيانات كبرى . ووجد الفقهاء والعلماء المبررات لفكرة الذمة أو الحكمة من التشريع الخاص بالذميين ، وهناك من يرى حكمته في : «أن يترك الحربي القتال مع احتمال دخوله في الإسلام عن طريق مخالطته للمسلمين واطلاعه على شرائع الإسلام، وليس المقصود من عقد الذمة المال» . (السيد ، المصدر السابق، ص١٢٤) .

ويرى الفقهاء ضرورة أن يستجيب الحاكم لطلب غير المسلمين إذا أرادوا عقد ذمة.

حدد الفكر السياسي الإسلامي حقوق أهل الذمة حسب القاعدة المتداولة لهم: «لنا ما لنا وعليهم ما علينا» وقول علي بن أبي طالب: «إنما قبلوا عقد الذمة لتكون أموالهم كأموالنا ودماؤهم كدمائنا» ، وبالتأكيد هناك شروط قائمة على تبني العقيدة الإسلامية، فالذمي يتمتع بما يسمى الحقوق العامة ، وهي التي تسمى بالحقوق الضرورية للإنسان باعتباره فردًا في المجتمع ولا يمكنه الاستغناء عنها ، وهي مقررة للشخص لحمايته في نفسه ، وحريته ، وفي ماله، وكالحق في التنقل والاعتقاد وحرمة المسكن ، ومن ناحية أخرى ، هناك حقوق خاصة، وهي لا تؤسس على قواعد الدين الإسلامي، فالذمي يمكن أن يتزوج ويكون أسرة ، والتمتع بجميع حقوق الأسرة من ورثة ونفقة (الأحوال الشخصية) ، أما واجبات الذميين فهي الالتزام بالجزية والخراج والعشور بالإضافة لواجبات غير مالية مثل الامتناع عن الأفعال التي تنتقص من دين المسلمين أو تستفزهم ، لذلك عليهم عدم الجهر ببعض الأفعال المباحة لهم ، ويفصل القانون الإسلامي في أي نزاع يدور حول الحقوق والواجبات . (زيدان ، ١٩٨٣، ٣١٣-٣٣٣).

هناك تفرقة واضحة بين الذمي والمستأمن . إذ يرى (زيدان) الذمي مواطنًا يحمل –ما يسميها – الجنسية الإسلامية في المجتمع الإسلامي: «هم الأقلية غير المسلمة فيه إلا أنهم مواطنون وليسوا أجانب فيه ، لأنهم يحملون جنسية دار الإسلام أي الجنسية الإسلامية» (ص ٣١٠) .

ويلاحظ استخدام مصطلحي (جنسية) و (مواطن) بصورة تعسفية وغير دقيقة، فهو يقصد الإقامة في رقعة جغرافية مشتركة ، لأنه يقدم أسسًا مختلفة للجنسية ، فهو يقول : «وأساس جنسية المسلم عقيدته الإسلامية، وأساس جنسية الذمي عقد البيعة» (ص ٣٠٨) ، أما المستأمنون فهم : «أجانب وهم أناس غير مسلمين دخلوا دار الإسلام بأمان مؤقت، ويتبعون دولة أجنبية عن دار الإسلام» (ص٣١٠) ، وجاء هذا التصنيف حسب فهم الفقهاء للآية الكريمة : ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ ﴾ (التوبة : ٦)

ويحدد (الغنوشي) عددًا من أشكال الاستئمان مثل : الأمان المؤقت الخاص والذي يعطيه فرد في المجتمع المحارب أو مجموعة محاربين ، الأمان المؤقت العام وهو الذي يعطيه الإمام إلى جمع غير محصور من المحاربين ، الأمان بالموادعة أي المعاهدة على ترك القتال والمسالمة مع فريق محارب وهو من اختصاص الإمام ، الأمان بالعرف والعادة مثل قتل الرسل والتجار ، ثم الأمان بالتبعية وهو تمتع أبناء المستأمن الصغار بحق الأمان تبعًا لأبيهم (الغنوشي ، ١٩٨٩ : ٣١ – ٣٢).

هذه هي أشكال التعامل مع غير المسلمين طوال التاريخ الإسلامي ، ووضعيتهم القانونية في دار الإسلام، وهناك دار الكفر ودار العهد ودار الموادعة ودار الحرب ، وكلها حدود قانونية وفقهية تشمل غير المسلمين ، ورغم تعدد التصنيفات وثراء التفسيرات إلا أنها كلها لا تحمل معنى المواطنة بمضمونه السياسي والحقوقي في الحال، وظل مفهوم أهل الذمة هو السائد حتى اليوم بالذات عند المجموعات الأصولية والسلفية ، والتي يعتبر فهمها هو الأقرب والأكثر اتساقًا مع التاريخ الإسلامي الطويل ، ولكن دعاة التجديد في الفكر الإسلامي يواجهون إشكالية عدم المساواة الكاملة لأهل الذمة ، وبالتالي سيكونون مواطنين من الدرجة الثانية.

ولا يوجد في الفقه والتاريخ الإسلاميين ما يسعف الباحثين عن دولة دينية إسلامية «صحيحة»، ويمكن أن تكون حديثة، تستطيع أن تستوعب غير المسلمين داخل حدود الإقليمية بلا تفرقة أو تمييز.

حق المواطنة في الفكر الإسلامي:

تكاد كلمة ومفهوم المواطنة تغيب في اللغة العربية الكلاسيكية، وحتى وقت قريب لم تعرف القواميس والمعاجم العربية الكلمة بدلالاتها ومعانيها المتداولة الآن، ولا نستطيع أن نتابع جذور كلمة المواطنة ليعطي – بصورة مباشرة أو غير مباشرة – نفس المعنى الذي يُعرف ويتداول الآن، واستخدام الكلمات القريبة أو الشبيهة مثل موطن أو وطن لا يعني مفهوم الوطن السياسي أو القومي، ونقرأ في المعجم الوجيز: «الموطن كل مكان أقام به الإنسان وجمعها مواطن. أما الوطن: فهو مكان إقامة الإنسان ومقره ولد به أم لم يولد» (مجمع اللغة العربية القاهرة ١٩٩٧: ٥٧٤).

ونجد في معجم آخر ما يلي: «الوطن مكان الإنسان ومقره، ومن ثم قيل لمربض الغنم وطن الجمع أوطان، أو وطن الرجل البلد واستوطنه وتوطنه اتخذه وطنا، والمواطن مثل الوطن الجمع مواطن، والموطن أيضا المشهد من مشاهد الحرب، ووطن نفسه على الأمر توطينًا مهدها لفعله وذللها، وواطنه مواطنة مثل وافقه موافقة وزنًا ومعنى» (المصباح المنير: المقري، بيروت، مكتبة لبنان، ١٩٧٨: ٢٥٤).

من الواضح أن المصطلح أو المفهوم يكاد يكون غائبًا تمامًا في القواميس والمعاجم وهذا الوضع لا يعني مجرد نقص أو عجز في اللغة العربية، ولكنه دليل على غيابه في الواقع والحياة والتاريخ، وذلك لأن وضعية المواطنة وصفة المواطن كانت لا توجد في المجتمع ولا في الفكر السياسي العربي – الإسلامي، ولم يستخدم مفكرون أمثال ابن خلدون والماوردي والفارابي، وحتى عهد

الطهطاوي، وخير الدين التونسي في القرن التاسع عشر، فالأوضاع الدستورية والسياسية التي عاشها العالم العربي – الإسلامي لم تقترب من إقرار حقوق المواطنة طوال قرون طويلة.

يواجه الإسلاميون إشكالية التعامل مع مفهوم مصدره وتاريخه غربي تمامًا، ففكرة المواطنة ذات تاريخ طويل في أوروبا، يبدأ منذ أثينا القديمة حتى وصل إلى الثورة الفرنسية وما تبعها من ثورات وإصلاحات حاولت تعميق وتكريس حقوق المواطنة، وقد تأخر المسلمون طويلًا في تبني أو التأثر بالأفكار والنظم الآتية من أوروبا، ولم يكن لديهم أي مانع من إحداث تغييرات مادية وعمرانية، ولكن خافوا من الأفكار، وهذا من أسباب فشل نهضة محمد علي باشا حين اهتم ببناء الجيوش والتسليح ثم لاحقًا المعمار في عهد إسماعيل الذي أراد أن يجعل مصر قطعة من أوروبا، ولكنهم لم يحاولوا إدخال أفكار الثورة الفرنسية ومن بينها المواطنة والديمقراطية.

ظل الفكر العربي – الإسلامي حتى القرن الماضي يستخدم كلمات مثل الرعية والجماعة والأمة والملة، ولم تعرف المنطقة العربية – الإسلامية كلمات مواطن ومواطنين، أو دولة – قومية (وطنية) بمعنى المشاركة في حقوق وواجبات معينة، والارتباط بالديمقراطية أي حكم جميع المواطنين المؤهلين أي الذين لهم حق الترشيح والانتخاب.

يرى (لويس) إن مفهوم المواطنة: «كان خارج التجربة الإسلامية تمامًا، ومن ثم غير معلوم في لغة السياسة الإسلامية، وعندما ترجمت الكتابات اليونانية القديمة إلى اللغة العربية في بواكير العصور الوسطى وأدت دورها كقواعد لأدبيات سياسية جديدة وأصيلة في العربية، كان هناك مرادف للمدينة (City) ولكن لم يكن هناك مرادف للمواطن (Citizen)، وترجمت الكلمات اليونانية (Polis)، ولكن اليونانية (Polits) لم تجد مرادفًا حقيقيًا. (لويس: ١٩٩٣: ١٠٠).

حمل مفهوم المواطنة الحديث الكثير من شعارات الثورة الفرنسية والتي أدخلت استخدام المفهوم في المخاطبة اليومية بين الفرنسيين، وكان الهدف تأكيد قيم الحرية والمساواة وأن النظام القديم القائم على التقسيم الطبقي قد انتهى، وكان لابد لأي استخدام عربي لمفهوم مواطن أن يربطها بالمعنى الحديث للحرية، وهنا تبرز إشكالية أخرى بسبب اختلاف معنى الحرية في السياقين العربي – الإسلامي والغربي إذ نجد في الفكر والفقه الإسلاميين كلمة الحر تعني العبد بالمعنى الشرعي أمام كلمة الحرية والتي تربط بحقوق الإنسان الأساسية والمشاركة السياسية فهي لم تظهر إلا خلال فترة متأخرة تاريخيًا، ويرى البعض أنها من تأثيرات الثورة الفرنسية، وبعد قدوم نابليون إلى المنطقة في ١٧٩٨، وكأن هؤلاء يؤرخون للمفهوم بهذا الزمن، أي حين خاطب نابليون المصريين باسم الجمهورية الفرنسية القائمة على الحرية والمساواة والإخاء، وهي كلمات تتردد في الأذن العربية للمرة الأولى، ثم كان استخدام رفاعة الطهطاوي كلمة الحرية في ترجمته للدستور الفرنسي، وأشار الطهطاوي إلى غياب هذا المفهوم المقابل في التراث العربي – الإسلامي، لذلك كتب عن رحلته إلى الغرب يقول: «وما يسمونه الحرية ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والإنصاف، وذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين بحيث لا يجوز الحكم على إنسان، بل القوانين هي المحكمة والمعتبرة».

ارتبطت حقوق المواطنة بالديمقراطية والتعددية السياسية – كما أسلفنا – وهذه وضعية مثار جدل في الدولة الإسلامية تاريخيًا، فقد كان المطلوب دائما طاعة السلطان أو الخليفة أو الإمام حتى لو كان ظالمًا، حسب قاعدة: «حاكم ظلوم ولا فتنة تدوم»، فقد كانت الدولة الإسلامية حريصة على وحدة الأمة على حساب أي أمور أخرى قد تؤدي إلى الفرقة، لذلك كانت تخشى الاختلاف والتنوع، والذي يقع في خانة الفتنة أو الفئة الضالة، ومن الطبيعي أن تكون طاعة الحاكم هي المطلوب لأنها ضمانة تماسك ووحدة الأمة.

ومن هنا اكتسبت علاقة الراعي والرعية شرعيتها وقبولها ، ولم تكن غريبة في الفكر السياسي العربي – الإسلامي ، ولم يرفضها المفكرون آنذاك ، بل اكتفوا بنصح الراعي أن يحسن معاملة رعيته ، لذلك كانت الأولوية لوحدة الأمة الإسلامية باستمرار ، وسعى الجميع لسد كل منافذ واحتمالات الاختلاف والشقاق والفتنة المحتملة ، وكان الإجماع والطاعة مطلوبين للتماسك السياسي ، وحتى الاختلافات المذهبية الفقهية لم تحاول أن تذهب بعيدًا عن ضرورة الوحدة حين حاولت بيان الشرعية في شروط الحاكم مثلا، واعتبرت ظاهرة الفرق مثل الخوارج والشيعة والمرجئة سببًا في الكوارث التي حلت بالأمة الإسلامية ؛ لأنها حادت عن الوحدة، وكانت بعض مدارس الصوفية وطرقها وسائل للابتعاد الكلي عن الخلافات والاكتفاء بنظافة الثوب متجنبين صراعات الدنيا وعلى رأسها السلطة والحكم.

البحث عن فهم إسلامي حديث للمواطنة :

حاول الإسلاميون المحدثون إيجاد مرجعية إسلامية لمفهوم المواطنة ، واتخذوا صحيفة المدينة دليلًا على سبق الإسلام ، وسعت بعض التفاسير إلى اعتبارها الوثيقة الأولى – إطلاقًا – التي تحدد حقوقًا واضحة للمسلمين وغير المسلمين في مساواة كاملة لا ينقصها اختلاف الدين والعقيدة . ويرى (العوا) أن الفقرة (٢٥) في الوثيقة تهدف إلى إقرار هذا الحق ، بينما المتأمل في مضمون هذه الفقرة يلاحظ أنها لم تتعد حدود المطالبة بحسن المعاملة والاحترام ، فهي فقط – أي الوثيقة – تقول : «لليهود دينهم وللمسلمون دينهم ، مواليهم وأنفسهم ، إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ (أي يهلك) إلا نفسه وأهل بيته .

وقام الكاتب باستخدام القياس وإعادة التفسير لكي يطابق بين المفاهيم القديمة والحديثة ، فهو يقول: إن عنصر الإقليم (المدينة) والإقامة المرتبطة به عند نشأة الدولة هو الذي أعطى هؤلاء اليهود والمشركين حق المواطنة وضمنها لهم التي كفلتها الوثيقة. (العوا ، ٥٦).

ومن الملاحظ أن كلمة الأرض لم ترد مطلقًا في الوثيقة، وذلك لسبب بسيط هو أن الدولة قائمة على أساس العقيدة الدينية، تهتم بالناس المؤمنين وليس الأرض أو الإقليم، لأنه من الممكن، أن يحمل المؤمنون عقيدتهم ويرتحلوا أو يهاجروا لو ساءت الظروف في مكان الإقامة، وهذا ما عبّر عنه مفكرون آخرون مثل المودودي والندوي وقطب.

اهتم الإسلاميون المعاصرون بموضوع المواطنة لأنه مرتبط بالمفاهيم والأفكار الحديثة الخاصة بالديمقراطية وحقوق الإنسان، ولذلك كان لابد من إعطائها أولوية وحسم الجدل حول موقف الإسلام منها، لكي لا يؤثر ذلك على مواقفهم من الديمقراطية وحقوق الإنسان على المستوى الواقعي.

وقد حاول راشد الغنوشي أن يجتهد في هذا المجال، وأصدر كتابًا كاملًا بعنوان: «حقوق المواطنة وضعية غير المسلم في المجتمع الإسلامي» (تونس ١٩٨٩، بدون ناشر، فالكتاب في الأصل –حسب قوله– خطب ألقاها في زنزانة برج الرومي)، وقد أكد في الكتاب أن حق المواطنة في دولة الإسلام مضمون لكل من رغب فيه وتعهد بمقتضياته، ويقدم اجتهادًا طريفًا أو تبريرًا حول عدم أحقية الذمي تقلد مناصب سيادية أو تلك التي تمس بصورة مباشرة هوية الدولة وطبيعتها الإسلامية، إذ يقول: بأن السبب يرجع إلى أن الوظائف في الإسلام ليست حقوقًا للمواطنين وإنما هي أعباء وتكاليف! (١٩٩٣: ٣٣١).

طرح إسلاميون معاصرون سؤال: مؤمنون أم مواطنون؟ مرتبطًا بالحديث عن طبيعة النظام السياسي الذي يقبل به المسلم الحديث ويرونه في دولة قومية مرتكزة على قيم حقوق الإنسان التي أصبحت قيما عالمية، وفي إمكان المسلمين تطوير هذه المنظومة من خلال إدخال مفاهيم القسم والإحسان وخلافة الإنسان على الأرض، والإعمار، وحمل الأمانة، وغيرها من المفاهيم المتطورة، ولكن مثل هذه الدولة لابد لها من تقليل دورها الديني، فهي مؤسسة.

كما كتب أحد الإسلاميين المعاصرين : «يجب عليها ألا تدعي لنفسها الحق في هداية مواطنيها لأي شيء خارج صلاحيتها الجغرافية والزمانية ، ولا تؤمن بأن من واجبها الحديث عن إنقاذ الإنسان من العقاب الأخروي»(برويز منصور، نشرة إسلام ٢١ العدد ٢٢ إبريل إنسان ٢٠٠٠ ص ٢).

حاول البعض التخلي تمامًا عن فكرة أهل الذمة ، وطالبوا بعدم ترحيلها إلى عصور حديثة لأن الظروف التي أوجبتها في الماضي قد انتفت ، فقد كانت حالة تاريخية لا يمكن تكريسها وتأبيدها ، ويعالج هؤلاء ظاهرة غير المسلمين في الدولة مباشرة حسب مقتضيات العصر ودون حاجة لتأصيل الفكرة ، ونلاحظ أن الحركات الإسلامية لم تحاول أن تثقل نفسها بجدل حول حقوق المواطنة ، ففي التسعينات من القرن الماضي أصدر الإخوان المسلمون بيانا بتاريخ ٣٠/ ٤/ ١٩٩٥ أكد على مبدأ المواطنة في التعامل مع الأقباط ، إذ نقرأ: «وهم شركاء في الوطن ، وإخوة في الكفاح الوطني الطويل ، لهم كل حقوق المواطن، المادي منها والمعنوي، المدني منها، والسياسي». وفي نفس الاتجاه أصدر أحد الإسلاميين الجدد ، إعلانًا للمبادئ، اهتم فيه بحقوق غير المسلمين في أي دولة إسلامية مستقبلا، كتب (أبو المجد) مقرًا بالمساواة الكاملة بين المسلمين وغير المسلمين بحيث يتمتعون جميعا بالحقوق المدنية والسياسية على قدم المساواة التي يكفلها الدستور وينظمها القانون (١٩٩١ : ٣٧).

يعتبر كتاب خالد محمد خالد «مواطنون لا رعايا» في مطلع الخمسينيات من القرن الماضي دعوة مبكرة لتصحيح العلاقة بين الحاكم والمحكومين، والأهم من ذلك ، إبراز كلمة «مواطن» في قاموس السياسة والفكر الإسلاميين ، وذهبت كتاباته منذ (من هنا نبدأ) في اتجاه الإصلاح والتجديد ، وقد جاءت بعد نصف قرن أو أكثر من محاولات دعاة الإصلاح أمثال محمد عبده، فقد دخل العالم العربي

والإسلامي في حالة من الجمود، ولم تكن الاستجابات في مستوى تحديات الاستعمار والتبعية التي واجهها منذ أكثر من قرن.

روج الفكر الإسلامي المعاصر لفكرة المساواة بين المسلمين وغير المسلمين، وكان لابد أن يحدث ذلك وسط مناخ عالمي اهتم بحقوق الأقليات وأصبحت هناك حساسية عالية تجاه عدم قبول الآخر المختلف، ووسط هذه الأجواء وصلت مجموعة إسلامية إلى السلطة في السودان من خلال انقلاب عسكري في ٣٠ حزيران/ يونيو ١٩٨٩، وكانت التجربة به اختيارا واقعيا للعلاقة بين النص والحياة أي ما ينبغي أن يكون وما هو كائن فعلا، إذ توجد في السودان مجموعات كبيرة غير مسلمة وغير عربية، وكان على الدولة الجديدة التي أعلنت (مشروع حضاري إسلامي) في السودان أن تقدم الحل الإسلامي الجديد والمجتهد لمشكلة الأقليات ولوضعية غير المسلمين.

رغم إعلان الحكومة الجديدة في بياناتها الأولى عن المساواة بين السودانيين باختلاف عقائدهم، إلا أنها وعدت في نفس الوقت بسحق (التمرد) في الجنوب، والذي تقوده مجموعات غير مسلمة ضد الدولة المركزية، ومن الواضح أن الدولة الجديدة أدركت تهديد وجود المجموعات غير المسلمة على تأسيس دولة إسلامية نقية أو صافية في السودان، ومالت إلى ما اعتبرته الحل الناجع وهو أسلمة الجنوب بأي وسائل متاحة لكي لا يمثل عقبة ونزيفًا للدولة الإسلامية الفتية، وطالب البعض بتصعيد الحرب ضد الجنوبيين، وجعلها الأولوية الوحيدة، وبالفعل تمت تعبئة كل الجهود المادية والبشرية من أجل الحرب في الجنوب، ولأول مرة تحولت الحرب الأهلية الطويلة ذات الطابع السياسي والمطلبي إلى حرب دينية، فقد أعلن النظام الجديد (الجهاد)، واعتبر القتلى المسلمين في هذه الحرب (شهداء)، وكانت مآتم القتلى تسمى (عُرس الشهيد)، حيث كان الشيخ حسن الترابي يقوم بعقد قران الشهداء مع بنات الحور في الجنة! وتصاعدت الحرب، وتم تدينها تمامًا، وفي

نفس الوقت لم يقدم الإسلاميون حلًا دينيًا حتى ولو في مستوى وضعية أهل الذمة.

أضاع الإسلاميون السودانيون فرصة تقديم حل إسلامي عصري لوضعية غير المسلمين في الدولة الإسلامية، وقد انتقل الإسلاميون السودانيون من الجهاد إلى توقيع اتفاقية السلام الشامل في نيفاشا ٢٠٠٥ تحت ضغوط خارجية قوية، واضطر الإسلاميون إلى قبول اتفاقية لم يظهر فيها تأثير المشروع الحضاري الإسلامي، فقد أقر الإسلاميون بحق المواطنة للجنوبيين، واضعين في الاعتبار التمسك ببعض مشروعهم الحضاري، وتم الاتفاق على علمانية الجنوب وتطبيق الشريعة في الشمال، وهذا وضع فصل الجنوب واقعيًا، وظهر عجز الإسلاميين عن استيعاب غير المسلمين في دولة تطبق الشريعة الإسلامية، وبالفعل واجه الإسلاميون مشكلة وجود غير المسلمين في العاصمة –الخرطوم والتي تقع في إطار دولة الشريعة الشمالية، وانشق البعض عن الحركة الإسلامية، وكونوا ما أسموه: منبر الشمال، ويطالبون بفصل الشمال عن الجنوب وليس العكس، ويردد كتاب صحيفتهم (الانتباهة) أن الله يوم القيامة يسألهم عن دينهم وليس عن وطنهم إذ يعتبرون اتفاقية السلام تفريطا وإضاعة للدين والعقيدة.

خاتمة:

يمكن القول في ختام هذه الورقة: إن الفكر والممارسة الإسلاميين لم يقدما حلًا عصريًا (أي حل ديمقراطي يتوافق مع منظومة حقوق الإنسان) لمشكلة وضعية حقوق غير المسلمين داخل الدولة صاحبة الأغلبية المسلمة، فقد غاب الاجتهاد الجريء، والحديث، بينما سادت الاتجاهات الأكثر تطرفًا وتعصبا ومحافظة، وقد تنامت الميول الطائفية والانغلاقية بين غالبية المسلمين، وصرنا نسمع عن فتاوى تسأل عن الحكم الشرعي في السلام على المسيحيين، أو تهنئتهم في أعيادهم، أو المشاركة في المأكل والمشرب، ومن الملاحظ أن تراجع العلاقات العادية التي كانت

سائدة بين المسلمين والمسحيين قبل صعود المد الأصولي في العقود الأخيرة ، فقد اختلط المسلمون في الماضي مع غير المسلمين طبيعيًا حسب قوانين التفاعل الاجتماعي وبلا عقد ، ولكننا نعيش الآن تدهورًا مريعًا في العلاقات.

إن مشكلة العودة إلى علاقات جيدة بين المسلمين وغير المسلمين تواجه عقبات كثيرة، إذ يكفي المطالبة باجتهاد جديد لأنه سيتحول إلى فكر صفوي أو نخبوي لا يتعدى أقلية معزولة نسبيًا ، فالشارع الإسلامي أصبح ذا مزاج أصولي متعصب أو على الأقل مقاوم للتجديد ، إذ يلاحظ أن الفرد العادي يخضع لنظام تعليمي متخلف وغير خلاق ، كما أن الإعلام بالذات القنوات الدينية يروج لفكر مظلم ، وقد وقع المواطن المسلم العادي ضحية عوامل التخلف والجهل والفقر ، مما انعكس على عقله وتفكيره وسلوكه.

فالثقافة السائدة عادت إلى العصور الوسطى ، ولم يعد المسلمون يعيشون القرن الحادي والعشرين إلا بوجودهم فيزيقيًا ، ورغم رواج مفهوم الإسلاموفوبيا ولكن نستطيع القول بغلبة الحداثة – فوبيا بين المسلمين، وهذا ما نراه في معاملة غير المسلمين ، وفي توقف الاجتهاد وانتشاره شعبيًا ، وفي مقاومة المسلمين لكل أشكال الحداثة العقلية والفكرية والثقافية ، والاكتفاء بدمغها بأنها غربية ومادية ومنحلة ، يقصد تحصين أنفسنا ضدها.

المراجع

- ابن خلدون: المقدمة ، تونس ، الدار التونسية ، ١٩٨٤ .
- أحمد كمال أبو المجد : رؤية إسلامية معاصرة . إعلان مبادئ القاهرة ، دار الشروق ، ١٩٩١ .
- برنارد لويس : لغة السياسة في الإسلام . ترجمة إبراهيم شتا . القاهرة ، مدبولي، ١٩٩٣ .
- جورج قرم : تعدد الأديان وأنظمة الحكم . بيروت ، دار النهار، ١٩٧٩ .
- حيدر إبراهيم علي : أزمة الأقليات في الوطن العربي ، دمشق ، دار الفكر، ٢٠٠٢ .
- راشد الغنوشي : حقوق المواطنة . تونس ، ١٩٨٩ .
- راشد الغنوشي : الحريات العامة في الدولة الإسلامية . بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٩٣ .
- رضوان السيد : مفاهيم الجماعات في الإسلام . بيروت ، دار التنوير، ١٩٨٤ .
- رضوان السيد : الأمة والجماعات والسلطة، دراسات في الفكر السياسي العربي – الإسلامي ، بيروت ، دار اقرأ ، ١٩٨٦ .
- صلاح الصاوي : التعددية السياسية في الدولة الإسلامية ، القاهرة ، دار الإعلام العربي ، ١٩٩٣م.
- عبد الكريم زيدان: (بحث في معاملة الأقليات غير المسلمة والأجانب في الشريعة الإسلامية) مجلة الحقوق، السنة السابعة، العدد الثالث ، أيلول (سبتمبر). ١٩٨٣ .
- محمد سليم العوا : في النظام السياسي للدولة الإسلامية . القاهرة دار الشروق ، ١٩٨٩ .
- هشام جعيط: الفتنة – جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر ، بيروت، دار الطباعة ، ١٩٩٣ .

الحركة الإسلامية السودانية والمشاركة السياسية*

مدخل:

تصاعد دور الحركات الإسلامية في العمل العام، وأصبحت بالتالي عنصرًا مهمًا في الحياة العامة، ولم تعد تخفي سعيها نحو الوصول إلى السلطة والحكم مما جعلها جزءًا مؤثرًا في الصراعات الراهنة، وتخلت كل الحركات الإسلامية عن فكرة التعفف عن السلطة والبعد عن الصراع السياسي، واختفى الجدل حول المشاركة السياسية أو عدمها، ولم يعد أحد يناقش الموقف من الحزبية ودخول البرلمان، كما كانت تفعل كثير من العناصر الإسلامية في بعض البلدان العربية حيث حرم البعض تكوين الأحزاب أو الدخول في البرلمان أو المشاركة في الوزارة أو الحكومة، وانحسر الموقف المحافظ أو المنسحب من السياسة.

مثَّل نجاح الثورة الإيرانية وفشل المشروع القومي –التقدمي الذي قاده العسكر والتكنوقراط والبورجوازية الصغيرة خلال الستينيات تحولًا هائلًا في الولايات والنشاطات السياسية، وقدمت الحركات الإسلامية الإسلام السياسي بديلًا، ووجد هذا الوضع سندًا قويًا في الفورة النفطية والتي جعلت من الممالك والمشيخات الغنية والتقليدية والمعادية للثورة والتغير قوة بديلة، قد تقوم بدور قيادة الحياة السياسية والدينية في المنطقة، وولجت الحركات الإسلامية الفضاء السياسي بقوة وكثافة منذ السبعينيات، ورغم وجودها المادي أو الكمي الواضح إلا أن تأثيرها النوعي والكيفي على السياسة كان في البداية ضعيفًا وسلبيًا، فقد كان ما يسمى «بالإسلام البدوي» هو السائد.. وانتقلت مفاهيم التكفير والزندقة والانحلال والغزو الفكري.. إلخ إلى لغة وممارسة السياسة، ولم ينتج من عملية التدين الفائض موقفًا مؤصلًا أي له أصول دينية من الديمقراطية وحقوق الإنسان

* ندوة: الإسلاميون والحكم في البلاد العربية وتركيا. مراكش ١٦-١٧ يونيو ٢٠٠٦.

ووضعية المرأة، بل دخلت أغلب الحركات الإسلامية المجال السياسي دون تبني قيم الديمقراطية والحريات بصورة كاملة، وتحاول بعض الحركات الإسلامية في المغرب العربي والشام ووادي النيل البحث عن صيغ تلاؤم بين المد الديمقراطي والأصول الإسلامية، ولكن من الملاحظ أن الاتجاهات الإصلاحية والأكثر تقدمًا مازالت ضعيفة جماهيريًا، بينما التيارات المحافظة هي الغالبة، فقد اندثرت أو ضمرت المجموعات التي أُطلق عليها اليسار الإسلامي مثل اتجاه حسن الحنفي وجماعة ١٥/ ٢١ التونسية ومجموعة إسلام ٢١ اللندنية والمتأثرين بعلي شريعتي أو الداعين للاهوت تحرير إسلامي، ويلاحظ أن الانتخابات تقدم نوابًا برلمانيين إسلاميين أو فائزين شعبيًا في انتخابات حرة نسبيًا، ولكنهم يهتمون بقضايا هامشية أو يزيدون – للمفارقة – من تقييد الحريات بالذات في الكتابة والتعبير.

تختلف الحركات الإسلامية السودانية عن بقية البلدان العربية والعالم الإسلامي في كونها نشأت كجزء من الحركة الوطنية للتحرر الوطني وتقرير مصري السودان منذ منتصف أربعينيات القرن الماضي، ولذلك لم تتعرض للتهميش والملاحقة والاضطهاد مثل الحركات الإسلامية في البلدان، إلا ضمن ما يقع على كل القوى السياسية خلال الانقلابات العسكرية، ولكن مما أثار الاستغراب، فقد قامت الحركة الإسلامية السودانية حين استولت على السلطة في انقلاب عسكري في ٣٠ حزيران/ يونيو ١٩٨٩، وهذه بعض مظاهر خصوصا تجربة الإسلامويين السودانيين، فهم مشاركون – باستمرار – في المؤسسات السياسية، وفي السلطة من خلال تحالفات وائتلافات ثم بمفردها بعد الانقلاب، والآن دخلت مع الحركة الشعبية لتحرير السودان بعد توقيع اتفاقية السلام الشامل في مطلع عام ٢٠٠٥، ولها الدور الغالب والمسيطر في هذه الشراكة.

تعتبر بعض الحركات الإسلامية الأخرى، الحركات الإسلامية السودانية نموذجًا للنجاح السياسي، وقد أيدت كل الحركات الإسلامية في العالمين العربي

والإسلامي انقلاب الإسلامويين، وبرروا كل الممارسات اللاديمقراطية وانتهاكات حقوق الإنسان التي قام بها النظام الانقلابي، كل ذلك بدعوى نصرة الدولة الإسلامية المحاصرة والوقوف ضد المؤامرة الغربية تجاه الإسلام والذي يمثل السودان دولته، وجاءت الأصوات المدافعة عن الشعب السوداني ضد اضطهاد وقمع الإسلامويين من خارج دائرة الحركات الإسلامية، والتي فضلت مناصرة أخيها ظالمًا أو مظلومًا، وهذه إحدى اختيارات أو -كما يقولون- ابتلاءات الحركات الإسلامية تجاه موضوع الديمقراطية أو حقوق الإنسان.

المنطلقات الفكرية تجاه الموقف من المشاركة:

سبق خيار المشاركة السياسية بل اعتباره ضرورة في عمل الحركة الإسلامية، نقاش طويل وصل درجة بعيدة في الاختلاف، وأخيرًا الانشقاق داخل التنظيم الناشئ، فقد طرح في المؤتمر التأسيسي لحركة الإخوان المسلمين في السودان عام ١٩٥٤ موضوع المشاركة السياسية، فقد ظهر اتجاهان لأسلوب العمل التربوي، وينادى بالإعداد الروحي وقبل أداء أي مهام سياسية، والآخر سُمي تيار الشمول ومصاحبة التعبير السياسي للمناشط الأخرى[١]. وهناك تأثير واضح للإخوان المسلمين المصريين على الاتجاه التربوي، فقد كان الشيخ حسن البنا يؤكد على الجانب الدعوي والأخلاقي في الحركة، والدولة في فكرة رسالية دعوية، ويرى حسب غايات الجماعة «قيام الدولة الصالحة التي تنفذ أحكام الإسلام وتعاليمه عمليًا وتحرسها في الداخل وتبلغها في الخارج»، ويركز على أن الحكومة في الإسلام: «فلا تقوم الدولة الإسلامية إلا على أساس الدعوة، حتى تكون دولة رسالة لا تشكيل إدارة، ولا حكومة مادة جامدة صماء لا روح فيها»[٢]، فإذا كان هذا مقصد الدولة نفسها، فمن المؤكد أن تكون الحركة أو التنظيم قائمة على الدعوة والأخلاق والتربية، ووقف إلى جانب هذا الخيار في السودان عدد قليل من

(١) حسن مكي محمد أحمد: حركة الإخوان المسلمين في السودان ١٩٤٤-١٩٦٩، ص١٦.

(٢) حسن البنا: مجموعة رسائل الشهيد حسن البنا، الإسكندرية، دار الدعوة، ١٩٩٠.

المؤسسين وانقسموا من البداية ، ووقفت الأغلبية إلى جانب الجناح الذي يفضل التركيز على العمل السياسي ، وقد يكون لظروف العمل الوطني العام قبل الاستقلال وبعده أثره الواضح على انتصار هذا التيار الرئيسي للحركة الإسلامية السودانية.

مَثّل الشيخ حسن الترابي فكر تغليب السياسوي على التربوي وحاول أن يلعب سياسة حقيقية بلا تردد، وأن يصل إلى درجة الباراقماتية أو حتى الميكيافيلية طالما كان الهدف نبيلا ، وهو تطبيق الشريعة وقيام الدولة الإسلامية، ويلاحظ أن الترابي يردد دائمًا أن نجاح الحركة هو دليل على صحتها أو ما يسميه الكسب ، كما يعتقد التربي أن القول بتقديم التربية على الإمساك بالسلطة السياسية هو حيلة خبيثة تعطل قيام الدولة الإسلامية ، يكتب بحزم :«إذا تمكن أهل الدين في الأرض يسرًا أو قسرًا فإنهم يمضون في تزكية المجتمع بالدعوة ، لكنهم يضعون قوة السلطان أيضا لتغيير الواقع وإنفاذ حكم الله قانونًا وسياسة ، وترد هنا قضايا الأولويات في منهج التنفيذ ، منها خيار بين خطة التدرج الرفيق الذي يؤخر بعض الأحكام أو ينّزلها على مراحل مراعاة لدرء الفتنة الأشد ، استدراكًا لكمالات الإسلام بأشمل الوجوه وأُقربها»[1].

يفسر هذا النص خط الحركة الإسلامية في التعامل مع السلطة ، وبالتالي الموقف من المشاركة السياسية من خلال العمل الحزبي والبرلماني ومنظمات المجتمع المدني بل والنفوذ المالي ، وإنجازات الحركة الإسلامية السودانية مبكرًا إلى الشعار القائل بأن الله يزع بالسلطان مالا يزع بالقرآن ، وكان الترابي يعتبر أن الذين يرفعون شعار الإرجاء أي أن تسبق التربية القانون ، فيهم كثير من المنافقين وقليل من المخلصين، بالمنافقين «يريدون أن يسوفوا الأمور ، وأن يعيشوا دهرًا من الزمان يعربدون قبل أن تقع عليهم أحكام الشريعة فتقطع متعتهم» ، ويضيف متسائلا: «لكن كيف

(١) حسن الترابي : نظرات في الفقه السياسي ، الناشر الشركة العالمية لخدمات الإعلام (د.م) (د. ت) ص ٥٥.

ترى الناس بغير القانون والسلطان؟ أصبحت الدولة اليوم أعظم عامل من عوامل تربية الناس وتوجيههم ؛ لأن الدولة أصبحت اليوم أكبر جهاز من أجهزة التأثير والتربية ، وعندها نلتمس التربية الصالحة لشبابنا (...) نسخر وسائل التأثير التي تحيط بالمرء من أي الجهات كانت ، حتى تسير متحدة ، فتذكر الناس بحياة واحدة هي حياة التوحيد[1]. ولم يتوقف الترابي عن ترديد وتأكيد فكرة الخيار السياسي ، يقصد أن يصبح إستراتيجية للحركة الإسلامية ، يقول بطريقة قاطعًا ومهددًا معارضيه : «... إلا أن يكون التدرج حيلة لا حكمة وذريعة للتربص والتسويف وهو كذلك عند بعض المتعقلين الذين يجادلون نفاقًا في حرج تطبيق الشريعة، كذلك لا مجال في سياق دين التوحيد للمراء البعيد في خيار تقديم التربية الأخلاقية الاجتماعية بسياسة الدعوة أو الإصلاح التنفيذي المباشر بقوة السلطان ، متى تمكنت منها حركة الإسلام ، أما أكثر الذين ينادون بالتربية دون القانون بحجة التمهيد والتوفيق فإنما يريدون تجريد حافز القرن من الاستنصار بوازع السلطان وعزل الدين عن الحكم ولا خير في تربية مزعومة تعطل الحكم بما أنزل الله»[2]،

حاول الترابي أن يضع أسسًا فكرية قوية ، ومال إلى تأصيل ضرورة السعي إلى السلطة دينيًا ، ووجدت الفكرة قبولًا بسبب الصراع السياسي الضاري وبالذات المعركة مع الشيوعيين ، ونجحت الحركة الإسلامية في رفع شعار بسيط ومقبول جماهيريًا ، ولا يحتاج لشرح وتعميق بل يحرك العواطف الدينية سريعًا ، وهو : تطبيق شرع الله ، وقد صاغته الحركة الإسلامية السودانية بكلمات أخرى وهو الدستور الإسلامي، وأحيانًا أخرى: تطبيق الشريعة الإسلامية ، واستطاعت الحركة الإسلامية أن تحشد جماهير أخرى من بقية الأحزاب حول الشعار البسيط والذي لا يحتاج إلى برنامج مفصل لدى البسطاء ، وفضلت الحركة الإسلامية هذا

(١) مشكلات تطبيق الشريعة الإسلامية ، محاضرة ألقاها الترابي في ١٩٧٨ عندما قامت في السودان لجنة لمراجعة القوانين لكي تتوافق مع الشريعة الإسلامية.

(٢) حسن الترابي ، نظرات .. مرجع سابق ، ص ٥٥-٥٦.

التعميم في شعارها، والغموض مما يسمح بحرية الحركة والمناورة في كسب المؤيدين وإسكات المعارضين أو المترددين، ولم يكن اختيار الشعار صدفة بل كان خلفه وعي ودهاء سياسيان مدركان لطبيعة الجماهير المخاطبة ومستواها الثقافي وأوضاعها الاجتماعية –الاقتصادية، ورغم أنها جماهير فقيرة ومحرومة إلا أن شعار تطبيق الشريعة كان أكثر جاذبية من شعار الاشتراكية أو العدالة الاجتماعية الذي رفعه الاشتراكيون، لها أو حتى بعض الإسلاميين مثل جماعة الأستاذ محمود محمد طه أو جناح بابكر كرار في الحركة الإسلامية.

يقول أحد مؤرخي الحركة:

«قضية التشريع قضية مبسطة، ومدخل سهل لعرض الأزمة الدينية، ويمكن أن تجمع حولها كل العناصر ذات الخلفية أو الثقافة الدينية على أرضية مشتركة، وقد نجحت حركة الإخوان الجديدة في عرض قضية الدستور الإسلامي من خلال معركة الجبهة الإسلامية للدستور التي تكونت في دار جماعة التبشير الإسلامي بأم درمان بتاريخ ١٠/ ١٢/ ١٩٥٥»[١].

يؤكد الترابي على هذه الآلية الفعالة في الضغط على القوى السياسية الأخرى الكبرى أي الاتحاديين وحزب الأمة، فكلاهما يرتكز على طائفة دينية يجد موضوع تطبيق الشريعة الإسلامية لديها القبول، يكتب عن حركته الناشئة:

«إذ اتخذت واجهة تحالفية هي الجبهة الإسلامية للدستور التي وسعت أثرها وروجت دعوتها، وإذ صاغت جماع دعوتها في شعار سياسي يكون كلمة التداعي المشهورة للجماهير وإذ بسطت حملة شعبية واسعة للتذكير والتبشير بالحكم الإسلامي بمنهج لا يتجاوز الأحزاب ولكنه يحاصرها في الإسلام ويحرجها بقبول دعوته»[٢].

(١) حسن مكي محمد أحمد، مصدر سابق، ص٣٧.

(٢) حسن الترابي: الحركة الإسلامية في السودان، الخرطوم، معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، ١٩٨٩، ص٢٧.

فضلت الحركة الإسلامية السودانية طوال تاريخها اختيار التسميات ذات الطابع الفضفاض والجبهوي وليس الحزبي الضيق، لذلك بعدت الحركة الإسلامية في تيارها الرئيس عن تسمية: الإخوان المسلمين، ويلاحظ أن المجموعات التي تنشق عن جسم الحركة الموحد يتبنى هذه التسمية، بينما عرفت الحركة الإسلامية تسمية جبهة الميثاق الإسلامي (١٩٦٤)، ثم الجبهة الإسلامية القومية (١٩٨٥)، فقد كان الإخوان المسلمون المصريون لا يجدون قبولًا بين السودانيين فقد حاول وفد مصري إخواني زار السودان مبكرًا عام ١٩٥٢ أن يعرض على الإسلاميين السودانيين فكرة الالتحام العضوي بحركة الإخوان المسلمين المصرية مثل تنظيمي سوريا والعراق، ولكن السودانيين اعترضوا مؤكدين خصوصية الحركة السياسية السودانية، وضربوا مثلًا بحزب «الأشقاء» الداعي للوحدة مع مصر ومع ذلك لم يصبح جزءًا من حزب الوفد المصري، وأن ربط الحركة بمصر سيؤدي إلى ابتعاد أبناء طائفة الأنصار عنها، ويهدف هذا الإصرار على الخصوصية والمحلية التبرؤ من بعض ممارسات الإخوان المصريين خاصة الاغتيالات والاتهامات باستخدام العنف في السياسة[1].

لم يكن موضوع المشاركة في الانتخابات يثير أي اختلافات ونقاشات حتى بين المجموعات المنشقة، فقد كان موضوع الحزبية والانتخابات محسومًا بين كل الإسلاميين، وكأنه جزء من العمل العام الذي يجب أن يمارسه كل سوداني، ولكن كان الإسلاميون يدركون في البداية حجمهم الحقيقي وسط الأحزاب السودانية التقليدية، والتي تساندها طائفتا الأنصار والختمية، وكانوا يعلمون أنهم لن يمثلوا أغلبية أو حتى عددية مؤثرة في البرلمان، ولذلك لجأ الإسلاميون إلى عدد من التكتيكات من بينها اختراق الأحزاب بالإضافة للعمل الجبهوي، وفي هذه الحالة يقيمون أنفسهم وكأنهم مجموعة ضغط وليس حزبًا، وقد تحولت بعض عناصرها

(١) حيدر إبراهيم علي: أزمة الإسلام السياسي: الجبهة الإسلامية القومية في السودان نموذجًا، القاهرة، الطبعة الرابعة ٢٠٠٣، ص٦٠، وحسن مكي محمد أحمد، مصدر سابق، ص١٦.

داخل الأحزاب الكبيرة، إذ فكر الرشيد الطاهر وهو المراقب العام للإخوان المسلمين أن يترشح في قائمة حزب الأمة في الانتخابات الثانية (١٩٥٨) خاصة وهو ينحدر من أسرة أنصارية (حزب أمة)، وقد عوتب على هذه الفكرة رغم تبريره بأن هذه طريقة سريعة لنقل الإخوان المسلمين إلى دائرة الضوء ومراكز صناعة القرار، ولكنه تحول لاحقًا إلى الحزب الاتحادي ثم أصبح نائبًا للرئيس جعفر النميري، وهناك العديد من حالات الاختراق، فقد تسلل إلى صحيفة «الجهاد» التي يصدرها الختمية عدد من الإخوان مثل عبد الله محمد أحمد ومدثر عبد الرحيم وعثمان جاد الله، فقد بدؤوا بالتعاون، ولكنهم سرعان ما أصبحوا أسرة تحرير، كما استغلت الحركة نادي أم درمان الثقافي، ودخلت في نشاطات اقتصادية، ولكن الاختراق الأهم كان في الجيش حيث كونت خلايا سرية مبكرة بين الضباط، وتم تشجيع بعض شباب الإخوان على الدخول في الجيش[1].

شاركت الحركة الإسلامية مبكرًا في الحياة السياسية رغم محدودية عضويتها، ولكنها استطاعت جمع هيئات وقوى سياسية عديدة حول ما سُمي: الجبهة الإسلامية للدستور (١٩٥٨-٥٥) والتي مثلت نجاحًا لشعار الحركة الإسلامية، وتبنت الحركة بالتزام ومواصلة فكرة العمل الجبهوي في قضايا سياسية - دينية صرفة، ولم تكن الحركة الإسلامية تحقق نتائج برلمانية جديدة؛ لأن القوى السياسية الحليفة لا يمكن أن تذهب بعيدًا لدرجة التنسيق والتنازل عن دوائرهم الانتخابية المضمونة ولو مؤقتًا، وقد ثبتت الحركة الإسلامية وجودها كقوة سياسية بحكم الأمر الواقع، ولم يعد من الممكن تجاهلها وعدم الاعتراف بها، وبالتالي تتم دعوتها للمشاركة في كثير من اللقاءات، وهذا يعني أنها بدأت تمارس سلطة مبكرة.

أشكال المشاركة في العملية السياسية:

كانت ثورة أكتوبر (تشرين الأول) الشعبية عام ١٩٦٤ نقطة تحول عميق في

(١) حسن مكي محمد أحمد، مصدر سابق، ص ٣١ - ٣٢.

التاريخ السياسي السوداني، وفتحت المجال إلى ظهور قوى سياسية جديدة وحديثة، وكان هذا الوضع الطبيعي فقد تخرج العديد من الجامعات والمعاهد العليا والثانويات، بالإضافة لانتعاش صناعي وتجاري ساهم في نمو طبقة وسطى واعية ومهتمة، ومثل القوى والفئات هي التي يمكن أن تُوجه وتُجند من قبل أحزاب الإسلاميين والشيوعيين، وهي ما أصبحت تسمى بالأحزاب العقائدية أي التي تقوم على فكرة جديدة ومفضلة من قبل المثقفين، ولكنها قد تصل لدرجة الوثوقيات (Dogmas)، وكانت هذه التجمعات الجديدة قد ساهمت بفعالية في إسقاط النظام العسكري، وظهر الترابي من بين الشخصيات القيادية التي نشطت بين الطلاب في جامعة الخرطوم، واكتسب كثيرًا من شهرته في تلك اللحظات التاريخية، وقد نال في انتخابات دوائر الخريجين عام ١٩٦٥ أعلى الأصوات، رغم أن الشيوعيين وحلفائهم أحرزوا (١١) مقعدًا من المقاعد الخمسة عشر[١].

كان نصيب الحركة الإسلامية من المقاعد الجغرافية والخريجين ضئيلًا (٥ مقاعد) ولكنها كانت قوية التأثير في اتجاهين متكاملين: محاربة الشيوعية والدعوة للدستور الإسلامي، وقد استطاعت الحركة الإسلامية تأليب القوى السياسية الأخرى ضد الشيوعيين حتى تم حل الحزب الشيوعي وطرد نوابه من البرلمان، وقد وظف الإسلاميون حادثة بسيطة دينيًا، بدعوى إساءة طالب شيوعي في معهد المعلمين العالمي للبيت النبوي، وإثارة حادثة الإفك، وكان الإخراج لموضوع حل الحزب واضح التعسف والفجاجة، ولكن أي موضوع ديني يمكن أن يستغل بين جماهير جاهلة وفقيرة ومحبطة إلى حده الأقصى، فالحادث الذي أدى إلى حل الحزب الشيوعي السوداني كان عاديًا، ويمكن أن يمر بلا ضجيج، وبالفعل لم ينفعل أي إسلامي في نفس اللحظة التي نطق بها «المتهم» بالإساءة، ولم يتحرك الإسلاميون إلا في اليوم التالي وعقب صلاة الجمعة، وبعد أن تم تعبئة الشارع

(١) حيدر إبراهيم علي: سقوط المشروع الحضاري ج١، القاهرة، مركز الدراسات السودانية، ٢٠٠٤، ص٦٥.

والاتصال بقيادة الأحزاب والنواب ورأس الدولة بقصد مواصلة الحملة ضد الحزب الشيوعي، ويقدم سلوك الحركة الإسلامية السودانية تجاه قضية حل الحزب الشيوعي نموذجًا مثاليًا إقصائيًا لعلاقة الحركة الإسلامية مع الفاعلين السياسيين الذين يختلفون معها في المرجعية السياسية.

وقد تكرر موقفها الإقصائي للآخر المختلف في قضية الردة وإعدام الأستاذ محمود محمد طه عام ١٩٨٥، وفي الحالتين خلطت الحركة الإسلامية السودانية بطريقة انتهازية بين الدين والسياسة، فقد جعلت من الخلاف السياسي موضوعًا مرتبطًا بالعقيدة والإيمان، وتحول الخلاف حول قضايا دنيوية وزمنية إلى طعن في الإيمان وتهديد للأمة المسلمة وليس لحزب منافس.

اعتبرت جبهة الميثاق الإسلامي جر الأحزاب إلى الصراع مع الشيوعيين نجاحًا ونسيت أنها فشلت في اختبار الديمقراطية، وقد كان حل الحزب الشيوعي يمثل مقتلًا في التجربة الديمقراطية السودانية والتي لم تتحمل الاختلاف الفكري، ولم تمارس الأحزاب السودانية التسامح الذي يميز التجربة الديمقراطية خاصة حين تواجه منافسة قوية، فقد كان فوز الحزب الشيوعي في غالبية دوائر الخريجين إشارة لصعود قوي جديدة تهدد الأحزاب التقليدية أساسًا، لذلك خدمتها جبهة الميثاق الإسلامي حين ظنت أنها تخدم الإسلام، وقد كان انقلاب آيار/ مايو ١٩٦٩ ردًا سريعًا من الحزب الشيوعي على الغبن أو الظلم الذي حاق به، لذلك هندس الحزب الشيوعي الانقلاب وسانده منذ البداية، ولكن الخلافات ظهرت مع العسكريين سريعًا.

من الاختراق إلى الاستيلاء والاستفراد بالسلطة:

عارضت الحركة الإسلامية انقلاب ٢٥ آيار / مايو ١٩٦٩ باعتبار أن الشيوعيين يقفون وراء هذا الانقلاب، وبالفعل كان طرد نواب الحزب الشيوعي من البرلمان قرارًا خاطئًا سد الطريق أمام الشيوعيين لممارسة اللعبة الديمقراطية،

وكان التأثير الشيوعي على انقلاب الضباط الأحرار بقيادة جعفر النميري واضحًا حسب البيانات العسكرية والخطاب السياسي عمومًا بالإضافة لوجودهم في مجلس الوزراء والمناصب العليا والمفصلية في الخدمة المدنية ، من الناحية الأخرى دخل الإسلاميون في تحالف مع حزب الأمة (طائفة الأنصار) برئاسة السيد الصادق المهدي ، ووصلت المعارضة درجة النزاع المسلح ، بالذات تبني الجبهة الوطنية المعارضة التي وجدت المساندة والدعم من ليبيا وأثيوبيا ، وشاركت الحركة الإسلامية بعدد من أعضائها وقياداتها في عملية الغزو الذي استهدف الخرطوم في صيف ١٩٧٦ ، وبعد فشل العمل العسكري قبلت الجبهة الوطنية بما سمي: المصالحة الوطنية والتي هدفت إلى إيقاف معارضة النظام وإيجاد صيغة للمشاركة في السلطة بصورة قومية أي تجمع كل الأحزاب الكبرى ومنحها فرصة المشاركة في التنظيم السياسي الواحد: الاتحاد الاشتراكي وفي الحكومة.

دخلت الأحزاب عملية المصالحة الوطنية بحذر ، بل انسحب بعضها سريعًا مثل الحزب الاتحادي الديمقراطي – جناح الهندي ، ولكن إستراتيجية الحركة الإسلامية كانت محددة وواضحة ، وهي : اختراق النظام وفرض برنامجها باعتبار أن نظام النميري افتقد إلى الرؤية والأيديولوجية بعد أن فك ارتباطه بالشيوعيين واتجه للغرب ، وبرر الإسلاميون كل الانتقادات التي وجهت لهم بسبب تحالفهم مع نظام شمولي قمعي تحت دعوى الأهداف النبيلة ، ويقصدون دفع النظام في الاتجاه الإسلامي.

تقلد الإسلاميون مناصب قيادية مؤثرة ، والأهم من ذلك سمح لهم وجودهم في السلطة بالتمدد اقتصاديًا واستفادوا من الفورة النفطية ، وجعل الإسلاميون من السودان مجالًا لتجريب ما يسمى بالاقتصاد الإسلامي ، وكانت البداية إنشاء أول بنك إسلامي هو بنك فيصل الإسلامي ، والذي نجح في تمويل واحتكار الكثير من العمليات التجارية والمالية ، ويمكن القول: أن بنك فيصل الإسلامي كان مصدر قوة الحركة الإسلامية بعد سقوط النميري ، وساعد – بصورة مباشرة أو

غير مباشرة – أعضاء الحركة في إدارة معركتهم الانتخابية عام ١٩٨٦ بطريقة أفضل كثيرًا من بقية الأحزاب.

يعتبر الإسلاميون أن أهم إنجازاتهم نتيجة التحالف مع النميري هي إجباره أو إقناعه على إدخال قوانين الشريعة الإسلامية في أيلول / سبتمبر ١٩٨٣ ، ورأت الحركة الإسلامية في إعلان النميري للقوانين الإسلامية نجاحًا لاستراجيتها حين قررت الدخول في المصالحة الوطنية والتحالف مع نظام نميري ، وقارنت نفسها ببقية الأحزاب التي خرجت سريعًا من التحالف وعادت مرة أخرى إلى معارضة النظام ، ولكن هذا الانتصار كان باهظ الكلفة ، ويحسب على الحركة الإسلامية ؛ لأنها أطالت عمر نظام النميري بمنح الديكتاتورية العسكرية وحكم الفرد غطاءً دينيًا ومقدسًا، وصارت معارضة النميري هي معارضة لشرع الله ، وتكونت هيئات للدفاع عن الشريعة ، ودخل رجال الطرق الصوفية في قلب العملية السياسية مؤيدين للنميري ومبايعين له كإمام وأمير للمؤمنين، وقد جارى الإسلاميون النميري في غيه ، ولم يحاولوا ردعه أو منعه ، فقد هندسوا مبايعة النميري في قرية «أبو قرون» ، واعتبره الترابي في خطبة بمدينة «ود مدني» مجدد هذه المائة ، وبرر الترابي الإسراف في أحكام القطع بعد إعلان حالة الطوارئ في نيسان / أبريل ١٩٨٤ بأنها ضرورة إسلامية لحماية النظام.

يؤرخ أحد الإسلاميين لهذا التطور بأن منظري الحركة الإسلامية بعد المصالحة إعادة تقييم مسيرتهم السياسية، وكان لابد لهم من قرار حاسم بشأن دور الحركة وعلاقتها ، وكانت النتيجة – حسب الأفندي – التوصل إلى عدة قرارات:

«أولًا : تخلت الحركة نهائيًا عن السعي إلى تمثيل دور جماعة الضغط وتحولت إلى حزب سياسي هدفه تولي السلطة .

ثانيًا : قررت الحركة الاستقلال تمامًا عن الأحزاب الطائفية واستبعادها من استراتيجية الحركة .

ثالثًا، وانطلاقًا من كل هذا، كان لابد من وضع استراتيجية لتحقيق هذه الأهداف، تم على ذلك وضع خطة أطلق عليها (الاستراتيجية العامة)، اشتملت على إعادة هيكلة وبناء التنظيم وبسط نفوذه إلى كافة نواحي الحياة وكل أنحاء البلاد بصورة تؤهله لأن يكون حزب المستقبل»[1].

حسب هذه الاستراتيجية رأى كثير من الإسلاميين أن حركتهم وجدت دفعة قوية من برامج الأسلمة حتى إعلان الشريعة، ولكن صاحب هذا المطلب الذي نادت به الحركة الإسلامية منذ نشأتها، بعض الإجراءات التي أضرت بالحركة، خاصة وأن النميري حاول الربط بين الشريعة وقانون الطوارئ أي أسلمة الطوارئ، فقد أفتى النميري بأن تجاوزات رجال الأمن وخرق خصوصية الحياة والمنازل هي من السنة بمعنى أن الرسول ﷺ قام بمثل هذه الأعمال في المدينة المنورة، ورغم أن النميري انقلب على «إخوان الشياطين» كما دعاهم في آذار / مارس ١٩٨٥، أي قبل الانتفاضة الشعبية ضد النميري بشهر فقط، وخدم الحظ الإسلاميين في استمراره لثمان سنوات (١٩٧٧-١٩٨٥)، وغسل الإسلاميون تجربتهم مع النظام الشمولي بعد جهد سياسي وفكري كبير ليدخلوا مرحلة الديمقراطية الثالثة، وعادوا باسم جديد حاول أن يجمع تيارات عديدة تجتمع حول هدف بسيط استمرار الحكم بالشريعة.

حاول الشيخ الترابي تبرير ذلك التحالف مع النميري بعد سقوط النظام، حيث صك مصطلحًا أسماه «فقه التحالف في الحركة الإسلامية مع النميري أو غيره» ويقول:

« وكان من أشد الإحراج على الحركة الإسلامية أن تضطر إلى مشاركة نظام موسوم بالطغيان والفساد، فالتلبس يمثل تلك العلاقة يؤذي سمعة الدعوة والجماعة ويتيح لأعدائها فرصة وحجة للنيل منها، لاسيما والناس يحاسبونها

(١) عبد الوهاب الأفندي: الثورة والإصلاح السياسي في السودان، لندن، منتدى ابن رشد، ١٩٩٥، ص٣٨.

بمعايير الاستقامة أكثر مما يحاسبون أحزابًا أخرى لا تبالي أو يبالى أتباعها بما يكسبون العصبية ولاء، وانتهاز فرص في السلطة، ولاسيما أن الضرورة الإستراتيجية التي ألجأت الحركة لأن تتغاضى على كره منها عن دكتاتورية النظام وفساده ما كانت مما يمكن التصريح به درءًا للحجة المعارضة»[1].

ويؤكد الترابي أن الحركة الإسلامية أثناء مشاركتها في السلطة لم تشارك في الفساد والتسلط، ولكن يُحمل الكثيرون الترابي مسؤولية إصدار الحكم بالإعدام على الأستاذ محمود محمد طه بتهمة الردة في كانون الثاني/ يناير ١٩٨٥، فالاحتمال كبير أن يكون قد قام بصيغة حيثيات التهمة والحكم حسب صفته كقانوني محنك وكسياسي يدرك الخطر الذي يمكن أن يمثله الفكر الجمهوري الذي يحمله محمود وأنصاره على الحركة الإسلامية، وليس من الممكن أن نصدق أن الإسلاميين هم الذين استغلوا ووظفوا النميري لتحقيق مصالحهم وأن العكس لم يحدث، فالنميري لم يكن بهذه الغفلة فقد كان يمتلك غريزة عالية للتمسك بالسلطة والحفاظ على موقعه، وكان يدرك تمامًا أي خطر يهدد نظامه والذي انتهى عمره الافتراضي عام ١٩٧٧، ويبدو أن الإسلاميين عملوا على أن يكونوا الوارثين المباشرين لنظام النميري، ولكن الانتفاضة الشعبية ضد النميري أحبطت الأمل الإسلاموي وإن كانت الحركة الإسلامية قد اخترقت مؤسسات الانتفاضة والفترة الانتقالية التي أعقبت الانتفاضة.

لم يكن للإسلاميين وجود ظاهر في تشكيلة المجلس العسكري الأعلى ومجلس الوزراء، ولكن حفل المجلسان بالمتعاطفين أو المخترقين الذين استطاعوا تمرير الأجندة الإسلامية مثل رفض إلغاء قوانين سبتمبر ١٩٨٣ بالإضافة إلى إجازة قانون انتخابات أتاح للإسلاميين الفوز بعدد من الدوائر بالذات من بين دوائر الخريجين، وعكس كل التوقعات استطاعت الجبهة القومية الإسلامية، وهو

(١) حسن الترابي: الحركة الإسلامية في السودان: التطور والنهج، الدار البيضاء، دار الفرقان، طبعة ثانية، ١٩٩١، ص١٩٨.

الاسم الجديد للتنظيم والذي حاول بالفعل أن يكون جبهة واسعة وفضفاضة تضم حتى غير المسلمين ، العودة إلى الساحة السياسية بقوة ، فقد استخدمت آلة إعلامية هائلة ، وكانت بقية الأحزاب الأخرى منهكة نتيجة المنع والملاحقة التي تعرضت لها من قبل النظام العسكري ، وهذا ما استفادت منه الحركة الإسلامية نتيجة دخولها في النظام كخطوة في المصالحة الوطنية أي وجود مساحة للتحرك الحر بلا مضايقات من النظام.

دخلت الجبهة الإسلامية القومية انتخابات ١٩٨٦ ، وأحرزت إحدى وخمسين مقعدًا مما أهلها لكي تمثل القوة الثالثة في البرلمان ، لذلك لم يكن من الممكن تجاهلها عند قيام التحالفات والائتلافات الحكومية ، وقد شارك الإسلاميون في أغلب الحكومات الائتلافية التي تشكلت بين عامي ١٩٨٦ ، ١٩٨٩ إذ لم يكن أي من الأحزاب يمتلك الأغلبية المطلقة التي تمكنه من تشكيل وزارة أو حكومة بمفرده ، ولكن كان من الواضح أن الجبهة الإسلامية لم تكن راضية عن دور الشريك الثانوي ، ويبدو أنها قررت أن تتخذ من النظام الديمقراطي نفسه وسيلة للانقلاب أو الانقضاض عليه ، فقد كانت صحف الجبهة الإسلامية تقود حملات تشهيرية تتجاوز حد النقد ضد الرموز السياسية في الأحزاب المختلفة ، وكانت عملية اغتيال الشخصية ممارسة عادية في الإعلام الإسلاموي، وهذا يعني أن القيادات الحزبية لابد أن تفقد هيبتها ونفوذها في مجتمع تقليدي بسيط يتأثر بالشائعات والتهم ذات الطابع الأخلاقي ، والأهم من ذلك تعطيل السلطة التشريعية أي البرلمان عن إنجاز عمله من خلال التغيب وإثارة شكليات في نظام العمل نفسه ، ولذا لم يكن البرلمان فعالًا ، بالإضافة إلى التسبيب في افتعال أزمات بقصد زيادة توتر الشارع وسخطه على الحكومة.

واكب كل هذا عمل منظم داخل القوات المسلحة مستغلين نتائج الحرب الأهلية في الجنوب ، فقد خسر الجيش السوداني كثيرًا في الجنوب ، وكان يشكو من سوء التسليح ونقص الإمدادات ، ولم تفوت الجبهة الإسلامية الفرصة ، فقامت

بحملات تعبئة لجمع التبرعات للجيش السوداني بغرض إحراج الحكومة وفي نفس الوقت رفع حواجز العمل والاحتكاك مع الضباط والجنود، وكانت هذه المرحلة – في الواقع – هي فترة الإعداد النهائي للانقلاب، وكان الأستاذ علي عثمان محمد طه زعيم المعارضة آنذاك يستغل موقعه للطيران بطريقة رسمية لزيارة مواقع وجود القوات ومخاطبة الضباط والجنود، وليس من المستبعد عقد اجتماعات سرية مع عناصر الجبهة في الجيش أو إرسال إشارات بقرب التحرك، ولم تتابع الحكومة ترتيبات العمل الانقلابي للجبهة جيدًا، فقد تم شغلها بقضايا هامشية عديدة جعلتها في حالة دفاع مستمر عن سياستها، وانتقلت الفوضى العامة والتسيب إلى داخل المؤسسات العسكرية، وبدأت قوى كثيرة في التسابق نحو الانقلاب، وحاول مجموعة من القيادات الوطنية قطع الطريق على الجميع، فأرسلت مذكرة بمطالب لمعالجة الأزمة، واختلف الناس حولها، فقد اعتبرها البعض تدخلًا في عمل الجهاز التنفيذي وتهديدًا للنظام الديمقراطي، ونفذ الإسلاميون انقلابهم بعد أربعة شهور واستغلوا اسم القيادة العامة بقصد إضفاء صفة القومية على انقلابهم، وقد انطلى هذا المكر على كثير من الضباط فوقفوا إلى جانب الانقلاب، وكان لهم الأثر الحاسم في نجاح الانقلاب، ولم يكتشفوا الخديعة إلا مؤخرًا، وفي حينها سارع الإسلاميون بتطهيرهم أي فصلهم من القوات المسلحة بدعوى الصلح العام.

مثل انقلاب الجبهة الإسلامية القومية في ٣٠ حزيران / يونيو ١٩٨٩ إحراجًا للحركات الإسلامية في المنطقة، رغم أنهم هللوا لوصول أشقائهم للسلطة في قطر مهم، ولكنهم كسبوا السلطة وخسروا مصداقية إيمانهم بالديمقراطية، فقد كانت الحركة الإسلامية السودانية خلافًا لوصيفاتها في البلدان الأخرى، جزءًا من المناخ الليبرالي الذي عرفه السودان، ولم تتعرض للاضطهاد والملاحقة والتعذيب كما حدث في عدد من الدول «الثورية» أو المحافظة في العالم العربي، وظلت جزءًا من التحالفات والائتلافات، ولم تُعزل بسبب إسلاميتها أو إخوانيتها، ولكن حدث

منع لها ضمن الإجراءات الاستثنائية التي ترفضها النظم الانقلابية وتطبق على الجميع: الأحزاب والنقابات ومنظمات المجتمع المدني، فقد كان انقلاب الإسلاميين السودانيين في المكان الخطأ والسياق الشاذ، ولكن يفضح مصداقية وجدية الإسلاميين في التعامل مع الديمقراطية، والتي لا تعتبرها مسألة مبدئية بل مجرد وسيلة للسلطة أو الهيمنة، ويظهر هذا الموقف في تبرير الانقلاب وفي فهم الديمقراطية، فقد ارتكزوا على ظروف الأزمة السياسية التي عاشتها تجربة الديمقراطية الثالثة بالإضافة لضرورة الاستفراد بالسلطة أو ما يسمونه: التمكين.

كان لانفجار الاختلاف والخلاف بين جناحي الحركة عام ١٩٩٩ الترابي مقابل البشير وجماعة المذكرة العشرة، فضل كشف ملابسات تنفيذ الانقلاب، ويردد الإسلاميين في المعسكرين تبرير الترابي للانقلاب والذي ذكره في مقابلة صحفية بقوله:

«وأغلقت في وجهنا جميع الأبواب لممارسة العمل العسكري إذ تعرضنا للاعتقال في عهد الرئيس السابق جعفر النميري (.....) كما تعرضنا للإبعاد عن الحكومة الموسعة التي كان يرأسها الصادق المهدي الذي اعترف فيما بعد بالضغوط التي مارسها عليه القادة العسكريون» (صحيفة الحياة ١٩/ ١٢/ ١٩٩٩م).

ويقول الشيخ الترابي أنه التقى البشير لأول مرة في ليلة الانقلاب، وفي حينها – يضيف – «اتفقنا على أن يذهب هو إلى قصر الرئاسة وأنا إلى السجن العمومي» (نفس العدد من الصحيفة)، وبالفعل ذهب الترابي إلى السجن خشية فشل الانقلاب، ومكث حتى اطمأن لنجاح الانقلاب .. ثم خرج ليمسك بكل خيوط اللعبة في يده ويصبح الحاكم الفعلي من وراء حجاب، ويقول القيادي على الحاج: إن قرار الانقلاب اتخذته هيئة الشورى في الجبهة الإسلامية القومية، ولم يكن قرارًا فرديًا، وتتكون الهيئة من ٦٠ عضوًا، وكان المعارضون ٣ أو ٤ أشخاص فقط،

وهذا يعني أن التفكير الانقلابي أصبح هو السائد في تلك الفترة، إذ تلاحظ أن الحركة الإسلامية أدانت مشاركة أمينها العام الرشيد الطاهر بكر في انقلاب عام ١٩٥٩ ضد نظام عبود، ولكن شعور الإسلاميين بالقوة مع تكرار ظاهرة الانقلابات في المنطقة خلال ثلاثين عامًا، جعلهم لا يأبهون كثيرًا باتباع الطرق السليمة والديمقراطية في الوصول إلى السلطة.

تغير موقف الإسلاميين من الأحزاب والحزبية حيث دمغت بأنها أدوات للشقاق والاختلاف، وتحت دعوى الوحدة منعت الأحزاب وتمت ملاحقة قيادتها وكوادرها وأفرادها وخضعوا للاعتقال التحفظي والذي يعني الاعتقال دون توجيه تهمة، ويكون السبب الحفاظ على الأمن العام – حسب رد السلطات في كثير من الأحيان – وظلت الأحزاب نشطة سريًا وتيقن الإسلاميون استحالة تجاوز الواقع السياسي السوداني وتقاليده الراسخة في العمل الحزبي المنظم، وتفتق ذهن الترابي عن فكرة جديدة للالتفاف على هذا الواقع، فأدخل في دستور ١٩٨٨ بندًا يسمح بقيام الأحزاب، وفق ما أسماه: التوالي، وكان مصطلحًا ملتبسًا أثار كثيرًا من الجدل، وأصر النظام على نص أحزاب التوالي أو المتوالية، ومن بين التفسير التي أعطيت للمصطلح في محاولة لتأصيله إسلاميا؛ لأن البعض يقول برفض الإسلام لفكرة الأحزاب أصلا، ويفسر الترابي التوالي السياسي بأنها: «تعني التفاعل المستمر لحركة المجتمع، وتفيد أنه من حق أي أشخاص الاجتماع والموالاة لفرض سياسي أو ثقافي أو اجتماعي وفقا للقانون بعيدًا عن استعمال القوة المادية وبضوابط الشورى والديمقراطية في قيادة التنظيم». (صحيفة البيان الإماراتية ١٦/ ٣/ ١٩٩٨م). ويضيف الأستاذ علي عثمان محمد طه النائب الأول لرئيس الجمهورية: إن حرية التوالي والتنظيم الواردة في مسودة الدستور الدائم قصد بها الإشارة إلى أننا نحاول في إطار التأصيل ومعالم شخصيتنا أن نتوصل إلى تنظيم الحركة التداول السياسي من خلال ترتيبات خاصة بنا وليس عن طريق البناء على ما هو موجود من التجارب الأجنبية، ومن هنا أتت كلمة التوالي، بحيث

لا تقوم حرية التنظيم على الموالاة السياسية فقط بل أعمق من حيث التوالي الاجتماعي ومن أجل قيام برنامج واسع يحدث وقعًا في الحياة ولا يقتصر على النخبة ، وأكد أن التوالي ليس حكرًا للمنبرية أو التنظيم السياسي بمعناه الذي عهد الناس ، ولكنه إطار لكي تبني عليه التجربة القادمة بعيدًا عن اتفاق الماضي[1] .

كشفت الحركة الإسلامية عن موقفها من الديمقراطية والتعددية السياسية بعد استيلائها على السلطة ، وهذا يؤكد عدم وجود موقف مبدئي من الديمقراطية ، ورغم تجربة الحركة الإسلامية السودانية في محيط أكثر لبرالية وانفتاحًا ، إلا أنها لم تستطع الاجتهاد ضمن تلك الظروف والخروج بنظرية إسلامية في الديمقراطية ، واكتفت بالجدل العقيم والمجرد حول أفضلية الشورى أم الديمقراطية ، وحين حكمت الحركة عجزت عن تطبيق الشورى ولا الديمقراطية ، وكان خيارهم الاستمرار في نظام شمولي نمطي أضفى على نفسه طابعًا دينيًا مما يجعل شموليته أشمل أي لا تتوقف في السياسوي وتمتد إلى كل جوانب حياة الإنسان، لذلك رفع النظام الإسلاموي في السودان شعار: إعادة صيغ الإنسان السوداني ، وأنشئت وزارة التخطيط الاجتماعي والتي أصبحت أقوى وأكبر الوزارات واحتوت على أربعة وزراء دولة للشؤون الاجتماعية والدينية والثقافية، وأنشئت أجهزة ما سمى: أمن المجتمع من مهامها متابعة أزياء النساء ومدى الاحتشام والالتزام بالحجاب أو الزي الإسلامي، وتقوم بمراقبة الحفلات الموسيقية والتجمعات والمهرجانات حيث يمنع أي حشد بعد الساعة الحادية عشرة مساء، وهكذا نلاحظ أن الحركات الإسلامية حين تحكم فهي تقدم نموذجها الفاشي والذي يمنع أي اختلاف أو تعدد، لأن لديها نموذج واحد ونهائي لما يجب أن يكون عليه الإنسان والمجتمع في كل تفاصيله الدقيقة لضمان وحدة هي دليل القوة.

واجهت الحركة الإسلاموية السودانية حين حكمت إشكالية الانتماء هل يكون

(١) عبد الوهاب الأفندي: الثورة والإصلاح السياسي في السودان ، لندن ، منتدى ابن رشد ، ١٩٩٥، ص ٣٥.

للوطن أم للأمة ؟ ففكرة المواطنة غامضة لدى كثير من الإسلامويين لأنها لا تقوم على العقيدة بل على الأرض والتاريخ المشترك والمصالح الواحدة، وقد كان تأثير إسلامي شبه القارة الهندية مثل المودودي واضحًا على الحركة في السودان ، فقد كان هدف أولئك عدم قبول وطن واحد أغلبيته هندوسية وكان القصد أن تكون باكستان بشقيها دولة إسلامية صافية ولكن استقلال بنغلاديش أكد فكرة الوطن . وفي السودان لم يعلن الإسلامويين موقفًا واضحًا تجاه الوطنية أو القومية أو المواطنة ولكن سلوكهم وممارستهم السياسية أكدت ميلهم للأمة الإسلامية على حساب الوطنية السودانية (Nationalism)، فقد جمع سودان حكومة الإنقاذ الإسلامية، الحركات الإسلامية بالذات المعارضة – من كل أنحاء العالم – واستضافها في لقاء المؤتمر الشعبي العربي الإسلامي في مطلع ١٩٩١ عقب حرب الخليج، وكان الترابي يطمح في تأسيس أممية إسلامية سنية(Islamintern) مقرها الخرطوم ، ومنح عدد من الإسلامويين غير السودانيين جوازات سفر وجنسيات سودانية – من بينهم راشد الغنوشي – بينما نزح مئات الآلاف من السودانيين إلى المناخي خارج السودانيين هروبًا من القمع والإذلال والملاحقة ، فالجنسية في هذه الحالة قائمة على الدين – العقيدة ، لذلك يُفضل أجنبي مساند للتجربة الإسلامية على سوداني معارض سياسيًا للتجربة.

قادت الفكرة الملتبسة حول المواطنة إلى إشكالية أخرى هي العلاقة مع الآخر المختلف أو العلاقة مع غير المسلمين سواء داخل الوطن أو في العالم ، ففي الداخل يتحدث الإسلاميون الأكثر سلفية عن أهل الذمة وبالتالي يسقطون عن المواطنين غير المسلمين حقوقهم، ويتهكون مبدأ المساواة والفرص المتكافئة بين المواطنين، وقد يتحدث البعض عن الجزية وعدم حقهم في تقلد المناصب السيادية والقضائية، ولكن تجربة الإسلاميين في السودان كانت واقعية ، إذ يوجد جنوب السودان وجبال النوبة ، والسكان مواطنون أصلا، ولكن غير المسلمين ، ورغم أن النزاع بين الشمال والجنوب يمتد منذ الاستقلال ١٩٥٦ ، إلا أن الحكم الإسلامي حول الحرب الأهلية إلى حرب دينية حين أعلن الجهاد في جنوب السودان وفتح أبواب

الجنة للشهداء وزوجهم الحور العين لأنهم قاتلوا من أجل الدفاع عن الإسلام.

ولم يعد المعيار في المواطنة سوداني وغير سوداني بل قسم السودانيون أنفسهم إلى مؤمنين وكفار ودار إسلام ودار كفر، وكان رد الفعل لإعلان هذه الحرب الصليبية الجديدة، إن تحرك الغرب المحافظ وعلى رأسه مجلس الكنائس العالمي ضد السودان تحت دعوى أنها حرب بين المسلمين والمسيحيين بينما نسبة المسيحيين بين الجنوبيين لا تصل ٥٪ فالغالبية يعتقد في أديان إحيائية (animism).

واجهت السلطة الإسلامية مشكلات اثنية ولم تستطع التعامل معها؛ لأن أصحاب المشروع الحضاري الإسلامي كان يطمحون إلى قيام دولة إسلامية كبرى ولكن بدون دولة – قاعدة، فالسودان لم يقدم النموذج لدولة وطنية (Nation – state)، وفي نفس الوقت تستهدي بالإسلام، خاصة وقد أهمل الإسلاميون التنمية ومعالجة قضية الفقر والعدالة الاجتماعية لانشغالهم بالأفكار الكبرى، وكان من الطبيعي أن تندلع النزاعات داخل السودان حتى بين المجموعات التي تدين بالإسلام مثل دارفور.

خاتمة:

كانت تجربة السودان الإسلامية اختبارًا واقعيًا لنظريات حركات الإسلام السياسي فيما يتعلق بالديمقراطية وحقوق الإنسان وقبول الآخر وتحقيق التنمية والعدالة الاجتماعية، وظهر الفرق بين الأيديولوجية والواقع، فالحركات الإسلامية تصمم الأفكار وتعطي بناءً فكريًا يبدو متماسكًا لأسلمة المجتمع والدولة، ولكن لا يمكن كشف فشلها ولا تاريخيتها (ahistorical)، وهذه عملية معقدة للغاية، هل يجب تكرار تجربة حكم الإسلاميين في كل الأقطار لتثبت الفشل أم تكفي التجارب العملية في بلدان أخرى لدحض فكرة قدرة الإسلاميين على الحكم وفق أسس حديثة؟ كل التجارب الواقعية: أفغانستان، إيران، باكستان ضياء الحق، سودان الإنقاذ، وحماس في الطريق، تستوجب اجتهادًا جديدًا تمامًا، كما تتطلب الانتقال من الأيدولوجيا والشعارات إلى العلم والواقع.

الفكر الإسلامي بين التحرير والتجديد والعلمنة

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 استثناءً ولكن في المجتمعات العالمثالثية 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. والناس العاديين، لأنه أصبح قضية محورية تمس كل مجالات الحياة وليس مجرد معتقد.

كان العالم الإسلامي الأكثر انشغالا 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 و الإسلام تقف فيها أوروبا على خط المواجهة. وقد عرف العالم صراع الجهاد والصليب وقد ميز العقيدتين عن الأديان العالمية الأخرى. ويورد "هنتنجتون" مجموعة من العوامل التي زادت الصراع بين الإسلام والغرب خلال السنوات الماضية منها:

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

ثانيًا: أعطت الصحوة الإسلامية ثقة متجددة للمسلمين في طبيعة وقدرة حضارتهم وقيمهم المتميزة مقارنةً بتلك التي لدى الغرب.

ثالثًا: الجهود الغربية المستمرة لتعميم قيمه ومؤسساته من الحفاظ على تفوقه العسكري والاقتصادي، والتدخل في الصراعات في العالم الإسلامي تولد استياء شديداً للمسلمين.

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

خامسًا: الاحتكاك والامتزاج المتزايد بين المسلمين والغربيين يثير في كل من الجانبين إحساساً بهويته الخاصة وكيف أنها مختلفة عن هوية الآخر[1].

كان هذا التحليل قبل الحادي عشر من سبتمبر وقبل غزو العراق والتفجيرات التي أطالت مدريد والرياض، والتهديدات المستمرة من الجماعات المتطرفة. وقد انعكس ذلك 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 الصعبة. فكيف تكون الاستجابة من دين يمتلك كل هذه الطاقة الروحية والتي يحولها أصحابها إلى إنجازات مادية تمكنه من التنافس في هذا الكوكب ومن رفع

(١) صامويل هنتجنون: صراع الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي، ترجمة طلعت الشايب، دار سطور ١٩٩٨، ص٣٤٢.

مستوى حياة شعوبه كمياً وكيفياً . وزادت موجة العودة إلى الدين بأشكال متنوعة ولكن تتفق كلها حول أنها دفاع عن الذات . ويبقى السؤال : ما هو الدين الذي عاد إليه المسلمون ؟ هل هو مجتمع المدينة أم الأندلس أم تركيا العثمانية ؟ ويحاول المسلمون جاهدين الحفاظ على "جوهر الدين" أو ما يسمونه "بثوابت الدين" وفي نفس الوقت أن يكونوا معاصرين وجزءاً من صيرورة العولمة الحالية التي يستحيل أن تستثني أحداً .

يواجه المسلمون حتمية التغيير والتكيف معاً وهذا هو ما يطرح السؤال – العنوان لهذه الورقة.

هل سيندرج الفكر الإسلامي في عملية تتأسى بلاهوت التحرير الذي حاول أن يتبني متغيرات الواقع بالذات فيما يتعلق بالعدالة والمساواة والمشاركة السياسية ؟ هل يقدم المسلمون على تجديد الفكر الديني بلا تردد أو تحفظات وحساسيات ؟ وهل مازال الدين متعالياً ومقدساً لم تؤثر عليه العلمنة بل يقف مضاداً ضد كل مظاهرها؟ كيف تتصرف المنظومة المفاهيمية والفكرية مع هذا الواقع الجديد وهل تحافظ على ما تعتبره ثابتاً ومتعالياً على الزمان والناس ؟

رؤية سوسيولوجية للدين

اهتم 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 كُونت كانت تهدف لتأكيد 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 مانفيستو أو بيان اجتماعي مثل البيان الشيوعي . لذلك توقفوا عن تقديم علم الاجتماع في حد ذاته كمصدر بديل لوصف النظام الاجتماعيين . والاهتمام بوظيفة الدين في المجتمع . وهذا ما جعل الاجتماعيين الأوائل يهتمون بالدين ، مثل "ماكس فيبر" في تفسيره للعقلانية الغربية وتطور الرأسمالية والنظام الاجتماعي الاقتصادي الغربي . ويلاحظ اهتمام الاجتماعي بالوظيفة ، ولذلك يقول: "Kingsley Davis" أنه قصة مفيدة لكنها قد تكون غير صحيحة . فالوظيفة لديها جاذبيتها 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 الظاهرة كونها تستند إلى بعض التجارب 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 . 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 عن طريق صرامة الضبط النفسي والاجتماعي الذي يتحكم بهذه العقائد . فالمؤمنون أنفسهم لا يهتمون بالجوانب العقلانية كثيراً في معتقداتهم خاصةً إذا تعارضت مع دوغمائية إيمانهم المطلق ، وهنا يأتي دور الخيال ، فالأحداث عند المؤمن تتجاوز كل زمان ومكان وتستعصى على التاريخ :"لا يستطيع عقل المؤمن التقليدي أن

يستوعب تاريخية الأحداث التأسيسية والشخصيات الكبرى المنمذجة لأنها تملأ عليه أقطار وعيه ويشعر نحوها برغبة التقديس وبالتالي لا يستطيع أن يهم أنها مشروطة بالتاريخ أو بلحظة محددة في لحظات التاريخ" . فالمتخيل الديني أو المخيال هو فضاء عقلي مليء بالصور ومشحون بالأخيلة والأفكار الموروثة . وهناك كما يقول أركون – قادة سياسيون ، وشيوخ محنكون يعرفون كيف يتلاعبون بهذا المتخيل الديني المغرس 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 والعابدة نشاط اجتماعي والعقيدة قوة اجتماعية، ويعتمد كل هذا على تثبيت التجربة الدينية من خلال أشكال رمزية . يرى الاجتماعيون أن المنظومة الرمزية الواحدة هي التي تضم مجموعة ما في تضامن اجتماعي . فالرموز أدوات تواصل نتيجة معرفه 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 مليء 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 أيدولوجيا . ويمكن للمنهج الاجتماعي أن يقربنا كثيراً في فهم الظاهرة دون التوترات الجانبية التي تضر بجميع الأطراف وأخطر ما فيها أنها اختلافات مفتعلة.

هل من لاهوت تحرير إسلامي؟

رغم أنني كتبت كثيراً في هذا الموضوع إلا أنه مازال يشغلني لأنه يقع في الفرضية السوسيولوجية التي تقول بأن بعض الأديان والعقائد قد تكون أكثر مقاومة للتغيير والتحول من عقائد أخرى . وهذا لايعنى 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 ، مثل تجربة الأستاذ محمود محمد طه ، علي شريعتي ، حسن حنفي ، تونس مجموعة ١٥/ ٢١ ، لم يحدث لها أي تطوير في اتجاه تأسيس لاهوت إسلامي.

يصعب التحدث عن حركة تقدمية إسلامية معاصرة يمكن تصنيفها ضمن منظومة فكرية تنتمي للاهوت التحرير عموماً بالمعنى الذي يرتكز 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 . وما يشغل هذا المعنى العقل المسلم لفترات طويلة وحتى الآن رغم التحديات التي سبق ذكرها . وقد لجأ الفكر الإسلامي المعاصر كما يقول "أركون" إلى إعادة التريث 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 يغير 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 . 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 ، خاصةً 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". ولا يوجد هذا الوضع الاختصاصي بين المستغِلين والمستغلَين في العالم الإسلامي لأن الوضعية الطبقية والتعارض هما بين الذين يملكون الدين والذين لا يملكون. فالقضية الاجتماعية لا تشغل العقل الإسلامي كثيراً مقارنةً بالقضية الثقافية وبالذات إشكالية الصراع الثقافي ثم تأتي مظاهر الهيمنة الإمبريالية الأخرى. لذلك رأى البعض الحركات الأصولية الإسلامية كرد فعل قومي جديد مماثل للفكر القومي التقليدي.

تمثل حركة اليسار الإسلامي رغم محدودية تأثيرها على مستوى الشارع والإنسان العادي، مقابلاً للاهوت التحرير، بالذات في محاولة تفسيرها أو تأويلها للدين. وهذا بالضبط ما قصده أحد اللاهوتيين: " إن القارة الفقيرة تحتاج إلى كنيسة فقيرة، لكنها قوية وغنية، لأننا لا نريد الكنيسة الانعكاس بل الكنيسة النبع". وقد حاولت إحدى مجموعات اليسار الإسلامي استخدام منهج جديد للإسلام وهذا هو ما يسمى بالاجتهاد كما يعتبر امتدادا لفكر الإصلاح أو الإحياء الإسلامي الذي بدأه "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 في 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 لاختلفت الرؤى والتقييمات بين الصحابة فيتدخل الوحي أو الرسول ﷺ 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 اعتمادا 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 وجود ما هو ثابت وبالتالي لا يمكن التعامل معه اجتماعيا 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، واستنادا على أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، وختم النبوءة . ويرى بعضهم في ختم النبوءة حكمة عميقة، فهي تعطي الإنسان الحق في استخدام عقله في تطوير الشريعة انطلاقا من مقاصدها . ومن هنا حدد دعاة اليسار الإسلامي مقاصد مثل العدل الاجتماعي والحرية السياسية والإنسانية والتقدم.

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 وحده الذي يحدد الأحكام والوسائل المحققة للمقاصد، 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".

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 يركز على نظرية متكاملة يريد أن يوظفها في إحداث التغيير. ولا يكتفي بالاجتهادات الجزئية التي تُحسن إمكانية أن تتكيف الأوضاع الإسلامية للمستجدات و التطورات 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 و حقوق الإنسان ووضعية المرأة نفسها على الفكر و المجتمع.ولذلك تبحث المجموعات الفكرية الحالية عن منهج و معرفة تفتح الباب أمام تطبيق هذه القضايا في الاهتمام الإسلامي و إعطائها أولوية في الواقع و النظر .ومن هذه المجموعات أصحاب المنبر الدولي للحوار الإسلامي و التي تصدر من لندن نشرة تسمى **إسلام ٢١** .وهي تتبنى دعوة جريئة نحو خطاب إسلامي علمي و نسبي في **تأويل النص** .وتطرح المجموعة تصورا يربط بقوة بين الدين و الواقع ،وهذا ما فعلته كنيسة أمريكا اللاتينية ، تقول إحدى النشرات: فليس الإسلام بديلا عن الطبيعة الإسلامية و لا ضامنا لإزالة الفساد عن الحياة العامة ولا مفتاحا لتغيير طبيعة المجتمعات ولذا قال: يوجد عندنا بديلا عن مواجهة الحياة إلا بأدوات الحياة و مواجهة سننها بسننها و يتطلب ذلك أعلى درجات الفهم و الواقعية .(العدد الخامس تموز ١٩٩٦)

التجديد و العلمنة

يبدأ أي دين أو معتقد مقدس بالضرورة في العلمنة حين ينزل إلى الناس ويؤمنون به لتبدأ عملية إخضاعه للحياة و التاريخ و كلها متغير و غير ثابت.ففكرة التجديد أو الإصلاح هي عملية علمنة بامتياز،لأنه يفترض أن يكون النص ثابتا ونهائيا ومطلقا، 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 دينا.وهذا ينطبق تماما على إسلام الكثيرين وبالذات الأصوليين،لأنهم يرون أن الحياة والمجتمع مجرد انعكاس لما أتى به الدين في البداية مهما تغيرت الظروف الزمانية والمكانية وهذا يفسر سائد لمقولة :- الإسلام صالح لكل زمان و مكان ، فقد جاء الإسلام كاملا و بالتالي لا يحتاج لإصلاح أو تجديد أو تحديث فالنموذج المثالي وجد واكتمل في عصر النبي ﷺ أو مجتمع المدينة .وما علينا الآن إلا أن نقيس مدى كمال مجتمعاتنا حسب قربها أو بعدها عن ذلك النموذج و ذلك يفسر أي فساد أو تدهور في المجتمعات الإسلامية المعاصرة فالانحراف عن الدين في تلك الفترة و الحل بالعودة و ليس بالتجديد أو التحديث -حسب رأيهم- لأن الشريعة كاملة ولا تحتاج إلى تدخل بشري لإكمال نواقصها .وهنا تكمل إشكالية العديد من الإسلامويين إنكار فكرة التغير و محاولة تأكيد الثواب .وفي حالة صحة هذه النظرة تنتفي الحاجة للتطور وعدم وجود مشاكل جديدة على الشريعة أن تحلها. فهم يقدمون إسلاما مكتفيا ذاتيا و لا تاريخيًا و بالتالي يمكن أن يكون نموذجه في الماضي و ليس في المستقبل .فالتاريخ ثابت و أهم من ذلك الطبيعة البشرية ثابتة. وهذا ما جعل مشاريع الإسلامويين في الحكم فاشلة بسبب إنكارهم الطبيعة البشرية المتغيرة و المتنوعة.

يحاول الإسلامويون تأكيد صلاحية الإسلام المطلقة،عقليا، فيجدون أنفسهم بلا قصد قد علمنوا الدين ؛ لأنه بدون هذه العلمنة -الغير مقصودة- يبقى محصورا و دين طائفة صغيرة العدد أو جماعة تاريخية . يقول محمد عمارة: الإسلام دين عالمي. لكن الإسلام كعقيدة وشريعة في كل بيئة من البيئات يفرز و يحدث تأثيرات حضارية وفكرية و ثقافية و اجتماعية عديدة ، يحدث بناء حضاريا متكاملا،هذا البناء يأتي كثمرة لتفاعل النواة الإسلامية أي العقيدة و الشريعة مع البيئة و الواقع و الإنسان مع معطيات المكان وقوى الإنتاج ، هنا يحدث التمايز بين البيئات الإسلامية رغم إنها تدين جميعا بالعقيدة و الشريعة المتحدة ... إذا عالمية الإسلام لا تعني إنكاره للواقع ... هذا واقع الإسلام يتعامل مع الواقع ولا يقفز عليه و يلغيه،العلاقة بين الإسلام كدين و الواقع علاقة وثيقة ومن هنا نزل القرآن منجما...لأن مشكلات الواقع هي التي تستدعى النزول.

هذه هي العلمنة بامتياز رغم إصرار الإسلامويين ربط العلمانية بالإلحاد وألا دينية ، فالمقصود زيادة أنسنة كل مجالات الحياة ومن هنا نتج تطابق العلمانية (secularism) والإنسانية (humanism) و يؤكد تعريف الموسوعة البريطانية هذا الجانب باعتبار العلمانية-:

أي حركة في المجتمع تبتعد عن الأخروية، للحياة على هذه الأرض. كان هنالك توجه قوي خلال العصور الوسطى الأوربية عند الأشخاص المتدينين أن يزدروا الأمور الإنسانية متصلين بالله و حياة ما بعد الموت كرد فعل لهذا الميل،قدمت العلمانية نفسها خلال عصر النهضة- في تطور الفكر الإنساني- عندما بدأ الإنسان يبدي اهتماما أكبر بالإنجازات الثقافية الإنسانية وبإمكانية أن يحقق كماله في هذا العالم.

كانت البداية العلمانية في أوروبا ونظرت إليها الكنيسة باعتبارها معادية للمسيحية وهذا سبب الربط بين العلمانية والإلحاد أو اللادينية . ولكن مع تقدم

العلمانية سعي البعض اللاهوتيين إلى التوفيق بين النظريتين ، 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 يومية وحضرية . وهذا فهم يقترب أكثر من المعنى الحرفي لكلمة (secular) الإنجليزية وهي من الكلمة اللاتينية (saculum) التي تعني : هذا الزمن . وفي الأصل هذه الكلمة اللاتينية هي واحدة من كلمتين تشيران إلى العالم والأخرى هي (mundus) ويري – كوكس أحد المتخصصين في موضوع العلمانية – إن وجود كلمتين مختلفتين للعالم ألقى بظلاله على مشكلات لاهوتية خطيرة لأنه يدل علي ثنائية أو ازدواجية معينة ، غريبة للغاية على الإنجيل . وهذا يعكس لاحقا الفرق بين الفهم المكاني الإغريقي للحقيقة، مقابل الفهم الزمني العبري . عند الإغريق العالم مكان ، موقع ، والأحداث الهامة تحدث في العالم ولكن لا يحدث شيء مهم للعالم . بينما عند العبرانيين وهكذا ، فهم الإغريق الوجود مكانيا 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 هو 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 مستشفي – على سبيل المثال – من الأكليروس إلى الإدارة العامة ، تسمي علمنة . وكان أكثر الأشكال تطرفا 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 الكنيسة التي كانت تحارب من أجل السيطرة علي النظام التعليمي ونظام الزواج الذي صار مدنيا. وفي عام ١٩٠٥ حدث الفصل التام للكنيسة عن الدولة واعتبارها هيئة خاصة ولكن لم ينص على علمانية الدولة في الدستور الفرنسي إلا في عام ١٩٤٦م.

لم تشهد المنطقة العربية الإسلامية الظروف التي تسببت في تسارع عملية العلمنة مثل أوروبا، إذ يمكن القول: إن التحديث هو مولد العلمانية؛ لأن دخول التحضر والتصنيع في غرب أوروبا جعل من الدين في شكل مؤسسة الكنيسة أمرًا مستحيلا؛ 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 دوركايم عن تقسيم العمل والتخصص 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 علي الأرض، حيث تنتشر الحرية والسعادة دون حاجة إلى مساندة متعالية أو فوق –طبيعية، نظام إنساني تماما جعل الإنسان في المركز وأنه النقطة التي يدور حولها كل شيء –كما تقول الأدبيات التي توصف ذلك التطور.

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 علي صلابة التمسك

الديني في داخلها. ورغم الرفض المعلن والقدح والهجوم علي كل ماله صلة بالعلماني، تشهد المنطقة عملية علمنة سريعة وهي في بعض جوانبها ما يمس بالهجمة أو الغزو الثقافي . ولكن ما 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.

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 الكنيسيين (الكهنة) وهذا معني 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 ١٩٠٥م. وهذه تسمية جيدة تستبعد كثيرا من اللبس والتهم عن المصطلح إذ يمكن أن تكون العمانية هي الحياد الديني للدولة . ويكتمل ذلك بأن يكون الدين شأنا خاصا بالفرد أو التخصيص المتزايد للدين . الشعار القائل : أمريكا أمة واحدة تحت الله وليست تحت الكاثوليكية أو الإنجليكانية أو المسيحية البروتستانية، يؤكد عدم الحادية العلمنة، ولكن في نفس الوقت عدم الانشغال 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 شرطا كافيا لإسعاد البشرية.

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 وأحيانا تصل لغة الحوار فيها حد التهريج . فأنور الجندي يري في العلمانية مؤامرة علي الإسلام وهي نتاج يهودي تلمودي أصيل ويربط العلمانية والماسونية ومخططات الصهيونية والثورة الفرنسية وعصر التنوير. كما أن قضية العلمنة حصرت في معركة تطبيق الشريعة الإسلامية ومثل هذا الطرح يتناسى أو يغفل العملية التاريخية للعلمنة التي يدخل فيها حتى دعاة الشريعة الإسلامية 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 الدعاة العلمنة بأنها حالة مساواتية يبعد فيها الجميع عن احتكار السلطة السياسية لفرض عقيدة معينة . وهنا تتساوي كل الأديان والمعتقدات وتتنافس بحرية والأهم من ذلك بتسامح أي قبول الآخر . ويأتي رفض المتدينيين لأنهم يرون في ذلك إجحافا 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 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 كثيرا من المجتمعات وتقدم الفرص المتساوية للتعبير مما يقلل احتمالات التناقل العدائي والصدامي بين الثقافات والأديان.

عرّف محمد أركون العلمانية بأنها : "موقف للروح أمام مشكلة المعرفة أو حق الإنسان في معرفة أسرار الكون والمجتمع علي عقله وخبراته ، بهذا لا تكون العلمانية موقفا من الدين فقط .. بل من قضية المعرفة . والعلمانية الفلسفية ليست الكفر إنها بحث عن المعرفة يدخل فيها الدين أيضا.. تقول بالدين وتبحث عنه

بحثا علميا ولا تقصد هدمه البتة فهدف كل موقف علمي هو فتح الثوب التنكري والتمويهي الذي ارتداه الفكر الإسلامي العربي". ولذلك رآها البعض ضرورة فكرية واجتماعية وسياسية لما توفره من حريات. وارتباط نظام العلمانية في الغرب بمضمون ديمقراطي حقق في كثير من الأحيان ما يسمي 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. وهي تعطي الفرصة إلى التنوع والتمايز والتعايش وتكون بالتالي مبدأ أصيلا وضروريا للبشرية كلما نشب الصراع بين استقلالية الفكر وخضوعه.

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

الفتوى شكل للعلمنة:

إن الإقرار بتغير حضور الإسلام بسبب ظروف خارجية وتنوعه حسب البيئة الجغرافية والجماعات الاجتماعية والظروف التاريخية ومستوي الحداثة والاحتكاك بالآخر، يعتبر اعترافا ضمنيا بعلمنة ما للإسلام. وقد جاء قول (Goldziher) ليؤكد ذلك حين ذكر بأن الإسلام قد جعل الدين دنيويا حين أراد أن يبني حكما لهذا العالم بوسائل هذا العالم. وحتى محمد عبده يقول بأن مصدر السلطة في الإسلام ديني ولكن طبيعتها ووظائفها وحقل تطبيقها مدني في الجوهر. وقد تكرر القول بأن النص الديني الإسلامي ظهر كإجابة عن أسئلة شتي طرحتها الثقافة في المجتمع العربي – الإسلامي الأول. وبالتالي تتحول مصادر الفكر الإسلامي إلى

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

اعتمد المسلمون خلال حياة النبي ﷺ 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 ، واتسعت الدولة ، وظهرت مشكلات جديدة لم يرد فيها نص أو حكم قاطع ومقنع، وازداد الشعور بالحاجة إلى نصائح 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 تنسق بطريقة أو أخرى مع التعاليم الجديدة وأن تتكامل مع الجسم الفقهي الإسلامي الناشئ . كل هذا اقتضي قيام مؤسسة الفتوى حيث لعب المفتي دورا هاما في تأسيس القانون الإسلامي خلال الاستجابات لأسئلة ومشكلات الناس . وأصبحت مثل هذه الفتوى مصدرًا هامًا للقوانين الإسلامية ، لذلك حذر الطرطوشي من تعليم العامة وامتهانهم الإفتاء معتبرين تفقه الرعاع فساد الدنيا وتفقه السفلة فساد الدين . ويبدو أن هذه الشروط تهدف إلى تقوية سلطة المفتي وعدم فتح الباب إلا لقلة من النخبة تكون قريبة من السلطات وذات ولاء. رغم أنه نظريا – يجب أن يكون مستقلا 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 المعاش . فالفتوى تتعلق بجانب تشريعي أي تتطلب بيان حكم الشريعة في وضع عام لها من أصول الشريعة الإسلامية " وتظهر علمانية الفقه والفتوى ، في قول البشري بأنه مع اتساع الدولة وظهور أمور مستجدة على أحكام التشريع الإسلامي ، ومن 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 مجالا لتدخل ما رأيناه من حكومات عصور الاضطراب في التاريخ الإسلامي".

الدليل علي علمنة الفتوى والفقه عموما هو الخصائص التشريعية لكل عصر ، فعلي 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 خاصة بهذا اللون من الفقه ، كثرة الآراء والفتاوى في المسالة الواحدة وبروز المذاهب الاجتهادية . وقد تحددت المدارس الفقهية جغرافيا وسوسيولوجيا مثل المدينة مع مالك والمدرسة العراقية أبو حنيفة والسورية الأوزاعي. وقد استشهد أبو حنيفة باعتماده علي الكتاب والسنة واستخدام القياس والاستحسان وتوسع في الإجماع واعتبر الأعراف الصحيحة من الأصول التي يمكن الرجوع إليها إذا كانت عامة ولم تخالف نصا ورد في الكتاب والسنة أو الإجماع ، أما مالك فقد مال إلى الحديث والمصلحة المرسلة والاستحسان . ويلاحظ أنهم قبلوا العرف ، وهو كما يحدده الغزالي : "ما استقر في النفوس وجهة العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول ، أو ما يعتاده الناس ذو الطباع السليمة من أهل قطر إسلامي بشرط ألا يخالف نصا شرعيا". والعرف وضعي أيضا هذا 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 ، نظرا لحياتهم في مجتمع تأسس حديثا، وليست له هذه الجذور التي تربطه بالماضي مثل مجتمع المدينة .

ويضيف بأن مدرسة الكوفة كانت من الناحية الجغرافية أكثر اتصالا 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 الموقف المنهجي إلى حد كبير من التأثر بالقانون الروماني ومن التميز الطبقي الحاد في مجتمع الكوفة أيضا . ويعطي أحمد أمين أمثلة عديدة لأثر اختلاف البنيات علي التشريع ، فعلي سبيل المثال يقول : طرف أهل الحجاز ورقة شعورهم وأنهم في ذلك العصر فاقوا أهل العراق . تشدد أهل العراق كان وليد الفرس " يضيف: الحجاز كان به أرستقراطية العرب وهم العنصر الفاتح وقد نال هؤلاء الأرستقراطيون خير الجواري وأرفعهن نسبا وأكثرهن تأدبا ومنهن من تربي ببيت الملوك والأمراء وتأدب بآداب الحضارة ، فنقلن ذلك إلى الحجاز وصبغته بالصبغة العربية " ويقول عن العراق: إنه 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 جدالا ، فكان طبيعيا أن يكون مصدر للكثير من المذاهب الدينية.

ومن أهم مظاهر العلمنة في الفتوى: استخدام ما يسمى بالحيل الفقهية وهي

تعادل مصطلح (legal fictions) بمعني 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: إن المهم علاقة الأفعال بعلاتها 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 ، فمال العمل فيها خرم قواعد الشريعة في الواقع ، كالواهب ماله عند رأس الحول فرارا من الزكاة . ولكن المالكية حرموا الحيل ، أما الأحناف والشافعية وما بعدها فلم يحكموا ببطلان مثل هذه الحيل

يمكن تتبع أثر العلمنة علي الفتوى من خلال التركيز علي نوع معين من الفتاوى في فترة تاريخية معينة . فهذه الأيام يهتم رجال الدين بفتاوى ترتبط بالتكنولوجيا والاكتشافات العلمية . وهذا وضع جديد وأغلب المشكلات الراهنة جديدة ، لذلك يلجا الفقهاء إلى القياس والذي يكون في كثير من الأحوال متعسفا.

خاتمة :

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 مثلا 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 لصراع سيطول . ولم تستطع العولمة حتى الآن إبراز الوجه الأكثر إنسانية ، وما هو ظاهر الآن هو الهيمنة والعنف وغياب المستقبل.

المراجع

١- صامويل هنتنجّون: صراع الحضارات : إعادة صنع النظام العالمي، ترجمة طلعت الشايب، القاهرة، دار سطور، ١٩٩٨، ص ٣٤٢.

2- Bryan Wilson: Religion in Sociological Perspective. pp. 1-5.

٣- جوليان فروند: سوسيولوجيا ماكس فيبر. ترجمة جورج أبي صالح، بيروت، مركز الإنماء العربي (ب.ت) ص ٨٧.

٤- محمد أركون: الفكر الإسلامي –قراءة علمية . ترجمة هاشم صالح، بيروت، مركز الإنماء العربي، ١٩٨٧، ص ٢٠ (هامش).

٥- حيدر إبراهيم علي : الدين والثورة –لاهوت التحرير في العالم الثالث، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٩، عن مركز الدراسات السودانية.

٦- روجيه غارودي: حوار الحضارات، ترجمة عادل العوا، بيروت، منشورات عويدات، ١٩٧٨، ص٢٣٦.

٧- نفس المصدر السابق.

٨- نفس المصدر السابق، ص٢٤٣.

٩- محسن الميلي: ظاهرة اليسار الإسلامي، تونس، ١٩٨٣، ص١٠٧.

١٠- أحمد جودة : حوارات حول الشريعة، القاهرة، دار سينا للنشر، ١٩٩٠، ص٧٥.

11- The New Encyclopedia Britannica, vol. 10,p. 594.

12- Harvey Cox: The Secular City. The Macmillan Company, New York, 1966, pp: 18-20.

١٣-عزيز العظمة : العلمانية من منظور مختلف. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢، ص٣٤.

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

15- Martin E. Marty and R. Appleby: Fundamentalisms Observed. Chicago, 1991, p.27.

١٦ -العظمة ، مصدر سابق ، ص٣٤.

١٧ -أنور الجندي: سقوط العلمانية . بيروت ، دار الكتاب العربي ، ١٩٧٣ ، ص١٠٧ .

١٨ -محمد أركون : مجلة الإحياء العربي ، العدد ٥ ، أكتوبر ١٩٧٩ ، ص١٣ .

١٩ -إسماعيل المهدوي: معنى العلمانية. مجلة عيون المقالات، عدد ١٤-١٥ عام ١٩٩٠، ص١٠١ .

٢٠ -كريم حلاوة: العلمانية ، مجلة النهج ، ٧ ربيع/ صيف ١٩٩٦ ، ص١١٠ .

٢١ -جورج قرم: تعدد الأديان وأنظمة الحكم. بيروت ، دار النهار، ١٩٩٢ ، ص٢٢٤ .

٢٢ -المنصف عبد الجليل: قراءة النص. تونس (ب.ت) ص٤٤ .

٢٣ -الحوادث والبدع ، تحقيق محمد الطالبي. تونس، ١٩٥٩ ، ص٧٢.

٢٤ -طارق البشري: مؤسسات الدولة في النظم الإسلامية. مجلة منبر الحوار، العدد ١٤ ، صيف ١٩٨٩ ، ص٧٩.

٢٥ -علي محمد جعفر: تاريخ القوانين ومراحل التشريع الإسلامي. بيروت. المؤسسة الجامعية للدراسات، ١٩٨٦ ، ص١٧٦ ، ١٧٧ .

٢٦ -المصدر السابق ، ص٢٣٦ عن المستصفى الغزالي ، ج١ ص١٧ .

٢٧ -كولسون: في تاريخ التشريع الإسلامي. ترجمة محمد أحمد سراج، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات ،١٩٩٢ ، ص٧٦.

٢٨ -المصدر السابق ، ص ٧٧.

٢٩ -أحمد أمين: فجر الإسلام، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٩٦ ، ص٢٨٣.

نحو لاهوت تحرير إسلامي

مدخل:

شرع الكثيرون من المفكرين في القرن التاسع عشر في استشراف المستقبل والذي هو الحاضر الذي نعيشه ، وتنبأ أهم المفكرين بأن عصرنا هذا بسبب تطور العلوم والتكنولوجيا والصناعة، وتعقد العلاقات المجتمعية سيشهد تحولا واضحا نحو اللا تدين أو بتعابير أخرى نحو الوضعية أو العلمانية أو اللائكية لأسباب ثقافية وليست اقتصادية –اجتماعية فقط ، لأن المتوقع سيادة الفكر العقلاني والفلسفات المادية كما أن نمط الحياة المادي والتنافسي والاستهلاكي سيبعد الناس عن الدين والروحانيات، ولكن الواقع كذب التوقعات والتنبؤات ، إذ يشهد العالم عودة قوية إلى الدين، وللمقارنة ، شهد عصر العولمة نمو الأصوليات واكتست الدولة العظمى الأولى طابعًا دينيًا واضحًا في تبرير سياساتها الخارجية.

ولكن السؤال الهام هو : هل تنزل البشرية النهر الواحد مرتين؟ وهل يعود الدين محتفظًا بأصوله ووظائفه ورؤاه للعالم كما كان في الماضي؟ أم يعود الدين معلمنا بالإكراه والضرورات التاريخية ، ويخضع للتخصص ولا يدعى الهيمنة على كل فضاءات الحياة ولا المرجعية النهائية في الفهم والفعل؟ وهل تنازل الدين عن إطلاقيته واختزال بعضا من المتعالي فيه والميتافيزيقي؟

هذه تساؤلات يطرحها تيار كبير من المتدينين وغير المتدينين الذين يهمهم عصرنة الدين وأن يواكب الدين التحولات ، لذلك قاربوا ما يصلح على تسميته لاهوت التحرير أو التجديد أو حتى البعث أو الصحوة ، وفي هذا السياق تحاول هذه الدراسة أن تكون تناصا مع آخرين ، وبهذا الفهم يمكن أن يكون التساؤل – الخاتمة لكتاب لاهوت التحرير الأسيوي الذي عربه الأب وليم سيدهم هو مفتاح ومسار هذه الورقة:

«فهل نستطيع أن نبدع لاهوتًا تحريريًا إسلاميًا ومسيحيًا بالتعاون مع أصحاب الديانات الأخرى، يتخذ من الروحانية التي تحملها أديانا ترياقا ضد الجمود والازدواجية والتعصب؟ هل نستطيع أن نجعل من النماذج الرائدة في الرهبانيات المسيحية بروافدها المختلفة، والتصوف الإسلامي بمدارسه المتعددة منطلقًا إلى التنمية الاقتصادية والبشرية والحضارية يربط روحانية الديانتين بالفقر الاختياري للوقوف سدًا منيعا في وجه قانون «اقتصاد السوق» الذي ينذر بالتهام الأخضر واليابس من قيمنا الثقافية والروحية والحضارية، وفي وجه الدعوة إلى الاستهلاك السفيه».

نستطيع من البداية أن نجيب بنهم لأنه إذا أرادت الديانات أن تخرج من مأزق التشابك مع التاريخ والمجتمع وأن تتجنب أزمة التناقض والصدام مع الواقع المتغير والمليء بالتحديات التي تحتاج إلى استجابات صحيحة بمعنى أنها عقلانية ومفيدة وعملية، أن تقرأ نفسها على ضوء الواقع والحياة، وهذا ما يسمى بلاهوت تحرير لأنه يسعى لحل كل إشكالات الاغتراب الروحي والمادي.

تتميز كلمة روحانية (Spirituality) الواردة في الاقتباس بالشمولية فهي تعني الأديان الكتابية وغير الكتابية وكل شعور بالتعالي روحيا حتى أحيانا عند من يعتبرون لا دينيين أو غير مؤمنين، فالروحانية أو الدين أو التدين هذا عملية إيجاد معنى (meaning) بغض النظر عن عقلانية أو لا عقلانية هذا المعنى حسب المفاهيم السائدة والمتداولة. والمقصود بها طريقة الناس في الوصول وفهم الحقيقة، وبالتالي تكوين رؤية للعالم أو أسلوب عام في الحياة وطريقة ينجزون بها الأشياء أو يرغبون أن تتم بها الأشياء، ومن خلال هذا الوصف والتعريف يمكن متابعة حركة الدين في المجتمع والحياة أو في الواقع دون التقليل من تعاليه (transcendence) وقدسيته ولاهوت التحرير هو أحد أوجه محاولة الدين أن يرتبط بالواقع وأن يعمل على تغييره، وأن يجعل الناس متدينين ومناضلين

ومجددين وحديثين في آن واحد، ولا يتوقف الدين في هذه الحالة عند ما وراء الغيب وما بعد الحياة الدنيا بل يضيف إلى ذلك الاهتمام بالفقر والحرية وحقوق الإنسان والعدالة والعولمة الأكثر إنسانية، لذلك نحاول الإجابة على تساؤل إمكانية الاستفادة من النماذج الرائدة في المسيحية والإسلام، وتهتم الورقة أكثر بالواقع الإسلامي ونبحث عن بذور لاهوت تحرير في الحركات الإسلامية والطرق الصوفية والاجتهادات الفردية.

التدين الإسلامي: التجديد والأصل مقابل السلفية والأصولية:

يطرح المطلق والمتعالي الكامن في الدين أسئلة تتعلق بوجود الملموس في الزمن (التاريخ)، فالنص الديني يصبح بشريًا وفي هذا الوضع الأنثربولوجي، يمكن أن يخضع الدين مجسدًا في المتدينين للدراسة والبحث، ولن يمكن الاهتمام بصحة ومنطقية وعقلانية العقيدة أو اتخاذ موقف من الدين، فليس من المطلوب أن يدرس الباحث الاجتماعي خاصة –خلافًا لدارس اللاهوت أو الفقه مثلا– جوهر الظاهرة الدينية بل أن يفحص السلوك الذي تتجه هذه الظاهرة باستنادها على بعض التجارب الخاصة وإلى تصورات وغايات محددة، فالسلوك المعبر للمتدين هو المهم، كما يقول ماكس فيبر، فالسلوك الديني في هذه الحالة نشاط إنساني في هذا العالم له وسائل وأهداف عادية وله تأثير على بقية النشاطات الأخلاقية والاقتصادية والسياسية والثقافية، وهذا قد يخلق صراعات نتيجة تباين القيم التي يدعى كل نشاط أنه يخدمها.

يحاول المتدين باستمرار تثبت التجربة الدينية في هذا العالم من خلال أشكال رمزية وتنظيمات اجتماعية، ولكن كيف يتصرف ذوو الحساسية الدينية حين تبدأ قوة العقيدة في التآكل والضعف، والتقاليد تتشقق أمام التغيرات الاجتماعية – الثقافية –أي البحث عن ردود الفعل– يورد غيرتز احتمالات مثل –أنهم قد يفقدون الحساسية أو يحولونها إلى حمى أيديولوجية أو هوس ديني و يتبنون عقيدة

مستوردة أو التحول بقلق إلى دواخلهم أو يتمسكون أكثر بالتقاليد البالية أو يحاولون تشغيل هذه التقاليد بطريقة فعالة، أو يقسمون أنفسهم إلى نصفين واحد في الحاضر ماديًا، وآخر في الماضي روحيًا أو التعبير عن تدينهم بطريقة علمانية، وقليل منهم يفشلون في رؤية عالمهم يتحرك أو ينهار، هذه صورة شاملة للاحتمالات والخيارات التي تواجه المتدين في هذا العالم سريع التحول ويمثل لاهوت التحرير بالتأكيد أحد هذه الخيارات كما حدث في بعض بلدان أمريكا اللاتينية ومناطق أخرى.

أثار كثير إعجابي توصيف لأحد المستشرقين للحالة الإسلامية بقوله: «أن تكون إسلاميا ليس هي طريقة خاصة أن تكون دينيًا، ولكن طريقة خاصة أن تكون إنسانًا أي أن تعيش في هذه الدنيا» أي أن توافق بين الدنيوي والديني، الطارئ والدائم، النسبي والمطلق، هذه دعوة لضرورة انغراس المسلم في الحياة وأن يعيشها بمسؤولية والتزام وأن يربط الدين بالحياة بلا وسائط أخرى، ورغم أن العقيدة الدينية تعتبر مستقلة بمعنى أنها لا تحتاج في إثباتها إلى التجريبية أو المنطق الرياضي مثلا فهي واقعيًا توازن وتوافق على قدر الإمكان، وتستخدم وسيلة التأويل أو إعادة التفسير والقراءة المتجددة، وهذه حيلة فكرية لقبول تغير المطلق ونسبة الدائم، فالعقيدة تبدو وكأنها تؤدي وظائفها في مجتمعات وأزمنة مختلفة، لذلك يرى البعض أن دينًا معينًا هو صالح لكل زمان ومكان، ويرجع آخرون ظاهرة الاستمرارية في بعض الأديان أو العقائد إلى قدرة الدين أو العقيدة على التكيف والتي تتسارع في العصر الحالي، وأي دين يريد أن يحتفظ بقوته وسيطرته وتأثيره لابد أن يكون قادرًا على التجديد المستمر، وقد يرى البعض أن ما يتجدد باستمرار لا يكون عقيدة، بينما يفترض آخرون العكس، إذ أن الحاجة للتغيير والتجديد لديهم هي في الأساس محاولة تأكيد قدرة الدين على التصدي للتحديات التي يفرضها التاريخ، ولكن الأمر يتعدى مجرد حماية الدين، إذ قد يتمثل أو يستوعب بعض التجديدات أو قد يتأثر فعليًا بالتطورات الحادثة، ونلاحظ بالفعل

محاولة الخطاب الديني ملاحقة الحقائق الجيدة وادعاء وجودها في الدين قبل أن يكتشفها أو يثبتها العلم الطبيعي أو الاجتماعي أو الاقتصادي.

يعد الدين صيغة جماهيرية من صيغ الوعي الاجتماعي تسود في بعض الأحيان، وهناك مجتمعات في مستوى تطور اجتماعي معين مازال الدين فيها هو الصبغة الوحيدة المناسبة للوعي الاجتماعي، لذلك فإن شعوبها لا تستطيع التعبير عن أهدافها وآمالها القومية والاجتماعية إلا عن طريق الدين، وينطبق هذا التحليل على العالم الإسلامي إلى حد بعيد، إذ تتميز مجتمعاته بالتدين الفائض والعودة الكثيفة إلى الدين خاصة بعد هزيمة حزيران/ يونيو ١٩٦٧ وتفوق الحقبة السعودية حين حلت الثورة مكان الثورة بعد الفورة النفطية والازدهار الاقتصادي في دول النفط المحافظة، بالإضافة للثورة الإيرانية، والأهم من ذلك أزمة المشروعات القومية و«الاشتراكية» وعجزها عن حل مشكلات مجتمعاتها وأمتها، ولكن هذه الموجة الدينية أو ما يسميها أصحابها الصحوة الدينية ظلت قوة نقد وهدم ونفي ولم تكن تملك البديل الواقعي أكثر من الشعارات واليوتوبيا. ومن هنا كان سؤال إمكانية تأسيس لاهوت تحرير إسلامي ضروريًا ومثيرًا للاهتمام، ولم يشهد العالم الإسلامي التغييرات الدينية التي جربتها أمريكا اللاتينية وانعكست على الكنيسة وربطتها بالقضايا الاجتماعية والسياسية، أما الدول والجماعات الإسلامية رغم شعارات الإسلام دين ودولة مما يعني وجود الاهتمام بتلك القضايا، إلا أن الخطاب الإسلامي لم يصعد إلى مستوى لاهوت تحرير في أمريكا اللاتينية، وبرزت ثلاثة اتجاهات واجهت الواقع الإسلامي بمقاربات وفهم معينين تحاول عدم الانقطاع عن الواقع، وهي:

١- اللصوصية والسياسوية وتمثلت في السلفية والأصولية والإسلام السياسي.

٢- الصوفية والطرائفية.

٣- الاجتهادات الفردية.

هذه التيارات ذات مواقف متباينة تجاه نشأة لاهوت تحرير إسلامي، مضادة، محايدة ومجتهدة، ولكن في النهاية نستطيع القول بأن الظروف في العالم الإسلامي مازالت غير مواتية لقيام لاهوت تحرير، فالجماهير المتدينة تزداد في الغالب إما تعصبا أو لا مبالاة وتبتعد عن النضال من أجل تحرير حقيقي حتى ولو بغطاء أيديولوجية دينية، وهناك سؤال صعب يطرحه الباحثون في علم اجتماع الدين وهو: لماذا يوجد دين معين قوي المقاومة بصورة ملحوظة للعلمنة والتعبير؟ هذه علاقة نصوص وواقع، فقد تكون النصوص مقنعة أو شديدة المرونة بمعنى قدرتها على الإحاطة بالتغييرات، ومن ناحية أخرى قد يكون الواقع راكدًا أو بطيء التحول وبالتالي يتناسب مع النصوص التي رغم أنها لا تاريخية لكنها لديه تفسر الواقع، ففي أمريكا اللاتينية تحرك اللاهوت تحريك المجتمع؛ لأن المجتمع متحرك، وفي العالم الإسلامي يريد اللاهوت تحريك المجتمع رغمًا عن قوانين حركته، وعلى سبيل المثال تجربة تطبيق الشريعة في عدد من البلدان مثل السعودية وأفغانستان دون أي فهم جرئ وإصلاح ديني يجدد فهم النصوص، ففي أمريكا اللاتينية وجدت الكنيسة في محيط سياسي واجتماعي حتم عليها التكيف والتأقلم لكي لا تفقد أنصارها، إذ نجد حركة سياسية قوية ونشطة تقودها القوى الماركسية والاشتراكية، وانعكس ذلك على الفكر، فظهرت مدرسة التبعية ومنظروها أمثال كاردوس وفرانك وفورتاور، حتى كرة القدم والمهرجانات الموسيقية من مظاهر الحيوية، وكان من الطبيعي أن تنعكس دينامية المجتمع على الدين والتدين مهما كانت ثوابته وإستاتيكته.

عجلت الأزمة الاقتصادية (الفقر) والأزمة السياسية (الدكتاتورية) من عملية نمو الوعي بسوء الأوضاع وفي نفس الوقت ساعدت الحركة في رفد الوعي، وأكملت هذه العلاقة الجدلية بين الواقع والوعي وبروز الأزمة الثورية، وكما يقال ليس الظلم أو الفقر سببًا في قيام الثورات ولكن الوعي بذلك هو السبب، ولم يكن هذا الوضع قائمًا في العالم الإسلامي، ولم تظهر التوجهات الجديدة لقراءة

النصوص المقدسة ، ففي أمريكا اللاتينية كان الانطلاق من الواقع المعاش واستخدام العلوم الإنسانية الحديثة لفهم النصوص، بداية للاهوت التحرير، بالإضافة لمفهوم جديد لدور العقيدة الدينية أو الخدمة الصادقة للإنسان قبل تعليم العقيدة وإضافة مفهوم جديد للعلاقة بين الالتزام الديني والالتزام المدني ، أما في العالم الإسلامي فقد حدثت عملية تحوير أو تزييف للوعي مع انتشار الظاهرة الإسلامية، إذ لم تطرح الأسئلة الصحيحة، وبالتالي لم تقدم الإجابات (المشروعات) الصحيحة ، فعلى سبيل المثال ، دارت مثل هذه الأسئلة بين المتدينين في أمريكا اللاتينية:

- هل يدعم الدين النظام القائم أم يضع الأسس لما يراه تغييرًا شرعيًا وممكنًا؟
- هل يمكن أن يساعد الدين الفقراء إلى فهم أقل قدرية لأوضاعهم؟
- كيف ارتبط الدين مع السلطة السياسية؟

يؤخذ على الإسلام السياسي المنتشر خلال السنوات الماضية أنه يؤدلج ويعكس الأسباب والنتائج حين يطرح الأسئلة – وهذا قليل – لأن لديه أجوبة دوقمائية جاهزة للسؤال والتساؤل ، ويقدم على الكنز مثالًا جيدًا حين يقول : بحيث يقدم – أي الإسلام السياسي – فشل التجارب الوطنية والتنموية على أساس عدم تطبيق الشريعة الإسلامية ، والحقيقة هي أن فشل التنمية الوطنية والتجارب الوطنية هو السبب في ظهور الأصولية المنادية بتطبيق الشريعة.

هذا تفكير مثالي يفسر الموضوعات بعوامل خارجية عن سياق التاريخ والمجتمع ، وتكاد ترفع الأسباب في أحيان كثيرة ، والأيديولوجيا لديها الأسباب المسبقة والنهائية الموجودة في الذهن فقط ، لذلك تخطئ التحليلات والمواقف الإسلامية خاصة وأنها تبتعد عن المناهج الحديثة في العلوم الإنسانية باعتبارها مستوردة وغريبة ، وفي نفس الوقت قليلة هي البلدان الإسلامية التي حققت تنمية أو نموا جيدًا ساعدت في تحريك المجتمع وبالذات تكون طبقة وسطى قوية

مستنيرة أو برجوازية صاعدة كما حدث في أوروبا الوسطى.

تحاول الدراسة في الصفحات التالية تحليل وضعية التيارات والاتجاهات الإسلامية ومدى قدرتها على إنجاز لاهوت تحرير مستقبلا وما هي المعوقات الذاتية (أفكارها ورؤيتها) والموضوعية (درجة تطور المجتمع والحركة السياسية وتأثير الخارج) التي جالت دون تحقيق ذلك؟ وسيكون التركيز أكثر على الحالة السودانية خاصة وقد قامت فيها أول تجربة حكم إسلامي في المنطقة في الفترة المعاصرة أي بعد الحرب العالمية الثانية.

النصوص والسياسوية أو السلفية والأصولية السياسية:

شكل هذان التياران مجمل الحركة الإسلاموية السياسية في السودان حيث تمثلت في أحزاب وحركات وجبهات سياسية كما أن التوجه قدم تفسيرات تختلف في درجة محافظتها في الدين، وقد اختزلت المدرستان الإسلام في قيام دولة دينية وتطبيق الشريعة الإسلامية وما يتبع ذلك من تغييرات قسرية على دولة تعددية الثقافات والأديان والأقاليم مثل السودان، ومن سوء حظ البلاد أن هيمنت القوى المحافظة على حركة الإسلام السياسي وتحالف مثقفو الحركة مع مجموعات سلفية مثل أنصار السنة (امتداد الوهابية والحنبلية في السودان) تحت شعارات تحكيم الشرع أو لا تبديل لشرع الله، لذلك ضاقت رؤية الحركة الإسلامية، واختزلت نفسها في حركة سياسية فجة وبدائية حاولت استغلال المشاعر الدينية لدى بسطاء الناس، ولقد عملت على توظيف الدين كنظام أيديولوجي وعامل نشط في الحياة السياسية ولكن في الاتجاه المعاكس، فالدين كأيديولوجيا قد يكون محايدًا في ذاته ويعتمد على طريقة توظيفه، إذ يمكن إضفاء طابع ديني على حركات تقدمية أو قد تستخدمه القوى المضادة كما حدث في الكنيسة الكاثوليكية لفترات طويلة، وفي تأييد علماء الدين المسلمين لنظم سياسية فاسدة.

أجهض التيار الإسلامي المحافظ محاولات تثوير الدين أو تغليب التقدمية عليه

منذ بداية ظهور تنظيمات سياسية إسلامية، ففي البداية كونت مجموعة من المثقفين الإسلاميين تنظيمًا تحت اسم «حركة التحرير الإسلامي» عام ١٩٤٩ (وهي ليست لديها أي صلة بحزب التحرير الحالي)، ولكنها قصدت تحرير السودان من الاستعمار البريطاني، ثم جاءت مجموعات من الطلاب السودانيين من مصر حاملة أفكار الإخوان المسلمين المصرية، وحاولت نقل التجربة واحتواء الحركة الناشئة في السودان، مما أدى إلى انقسام، ظهر على أثره تنظيمان: الإخوان المسلمين والجماعة الإسلامية (١٩٥٤)، والأخيرة تمثل عناصر من حركة التحرر الإسلامي، وبعد ثورة أكتوبر الشعبية ١٩٦٤ أخذت الجماعة الإسلامية اسم الحزب الاشتراكي الإسلامي، وكانت هذه خطوة جريئة في اتجاه ربط الإسلام بقضايا الشعب والمجتمع، وجاء في دستور الجماعة الإسلامية:

«..... إن الغرض تحقيق الإسلام في واقع الحياة عن طريق جمهورية إسلامية حرة كاملة السيادة»، ونصت إحدى مواده على إلغاء الإقطاع وتحويل ملكية الأرض لمن يفلحها، وإلغاء النظام الرأسمالي إطلاقًا، وتحويل وسائل الإنتاج والتوزيع إلى ملكية جماعية».

تعرضت هذه الحركة لهجوم وتشكيك ووصمت بتهمة الشيوعية التي كانت تؤثر على تطور أي تيار إسلامي، وأطلق عليها المحافظون اسم «شيوعو إسلام» مما يعني أنهم شيوعيون يتدثرون بالإسلام أو محاولة لتحويل الإسلام إلى شيوعية، ونجحت حملة الإخوان المسلمين في عزل الحركة وفي وأد تيار تقدمي إسلامي، وانفرد المحافظون بقيادة وتوجيه الحركة الإسلامية حتى اليوم، وكانوا سببًا مباشرًا في أخطائها وفي الكوارث التي جلبتها على السودان حتى استولت على السلطة في ٣٠ يونيو ١٩٨٩م.

يلتقى الفكر السلفي والأصولي في اعتمادهم على النصوصية (Scripturatlism) أو الكتابية أو النص المقدس (Scared text) وهنا يفترق الإسلام الرسمي أو

الأورثوذكسي(Orthodox Islam) عن الإسلام الشعبي(Popular Islam)، حيث يحاول الإسلامي الرسمي أن يدخل الحياة في النص المقدس ، بينما الإسلام الشعبي يتميز بأنه حي ومتغير – لأنه يفعل العكس – يسعى لكي يتوافق النص مع ممارسات وطرق حياة المتدينين ، فالأصولية والسلفية كمكونات للإسلام الرسمي ليس لديهما مشروعات جديدة مغايرة ، فعلى سبيل المثال يحاول أسلمة إحداثة ، وهذا هو المقصود بإدخال الواقع أو الحياة في النص عوضًا عن فهم النص بمنظور الواقع ، وهذه هي أزمة مناصر الفكر الإسلامي السلفي والأصولي التي جعلته عاجزًا عن نقاء غير موجود (Purian) ولذلك يحارب معارك لا مجدية تهدف إلى التخلص من شوائب علقت بالدين ، وهذه محاولة عقيمة تقارن بين الواقع وما يسميه الإسلاميون «أصول الدين» أو «صحيح الدين» ، وتصنيف كثير من التغييرات والمستحدثات بأنها بعيدة أو خارجة عن الدين.

تركن الأصولية أو السلفية غالبًا إلى حداثة معكوسة في تعاملها مع الواقع والعصر أي تحاول أن تبني عالمًا جديدًا أو حديثًا بأدوات فكرية قديمة هي الفهم التقليدي الأصولي للنص الديني ، وهي تميل إلى شكل من الأداتية أي استخدام الأدوات والوسائل المفيدة – الحديثة بتجريدها من أي مضامين أخلاقية أو ثقافية أو عقلية ، فهي ترغب في اقتناء الآلة والتكنولوجيا ولكنها تستبعد التفكير العلمي والعقل الذي وراء هذه الاختراعات ، يرى كيبل في الأصولية: «.... القطيعة مع منطق الحداثة الدنيوية التي يغزو إليها كافة اختلالات مجتمعات العالم الثالث ابتداء بالتفاوتات الاجتماعية وانتهاء بالاستبداد (.....) فإنها تطمح إلى فصل التقنيات وأكثرها تطرها بالذات التي تعتزم تملكها والتحكم فيها عن قيم العلمنة الدنيوية التي ترفضها وذلك من أجل تنصيف خلفية يغلب عليها خضوع العقل لله.

اهتم الأصوليون السودانيون بالسلطة السياسية ولم ينشغلوا بتجديد الفكر الديني إلا بمقدار ما يساعدهم في الوصول إلى السلطة، وهذا ما يجعلنا نفرق بين المسلم والإسلامي من جهة والإسلاموي ، فالأخير يوظف الإسلام كدين في

السياسة الصرفة خلافًا للإسلامي الذي يفهم شمول الإسلام بصورة أوسع من مجرد السياسة والتي قد تكون جانبًا هامًا ولكن ليس مهيمنا على بقية الجوانب والعوامل، والمسلم يتعامل مع الدين كعقيدة أو حتى ثقافة فقط لذلك يعتبر البعض الأقباط في مصر مثلا جزءًا من الثقافة الإسلامية. ومن خلال الاهتمام الفائض بالسلطة السياسية بحث الإسلاميون عن النموذج المثالي للحكم الإسلامي ووجوده في مجتمع المدينة – حسب رأيهم – لذلك جعلوا مستقبلهم خلفهم وليس أمامهم، لذلك لم يجتهدوا ولم يجددوا واختزلوا الشريعة في إقامة الحدود والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حسب فهم المطاوعية ومشايخ الوهابية، إذ يمكن أن يكون الفهم مختلف حسب الموقف التحريري، ماذا يمنع أن تكون الدعوة للمعروف هي طلب الحرية والعدالة الاجتماعية والكرامة ؟ وأن يكون المنكر المطلوب النهي عنه هو الظلم والقمع والفساد والترف؟

تمحور فكر الإسلام السياسي في أبعاده الأصولية والسلفية على قضايا المرأة والمال (الربا)، ويرجع ذلك إلى الانشغال الأخلاقي والخوف من الانحلال حسب رؤية ضيقة للحياة والمجتمع، فالإسلامويون لا يرجعون الانحلال وخراب الأخلاق إلى أسباب اقتصادية واجتماعية، ويحصرون ذلك في الابتعاد عن الدين أو هجر الأوامر الدينية فقط ن وكان من الطبيعي أن يفشل الإسلامويون حين استولوا على السلطة في السودان في إتمام مكارم الأخلاق كما بشر الرسول الكريم، ورغم العسف والقمع والاستخدام الزائد للقوة لم يستطع نظام الإنقاذ الإسلاموي في السودان أن يقيم مجتمعًا أخلاقيًا لسبب بسيط هو الفقر، ولذلك قال الإمام علي : «لو كان الفقر رجلا لقتلته»، ومع عدم القدرة على قتل الفقر أو إلغائه (allevation of poverty) حسب لغة الأمم المتحدة يصبح من المستحيل تأسيس المجتمع الأخلاقي، وهنا كان يمكن أن يكون دور لاهوت التحرير الإسلامي ليزود الحكم باستراتيجية صحيحة تزاوج بين الدين والتحرر الشامل بمعنى تحقيق الاشتراكية والديمقراطية معاً.

الصوفية والطرائقية:

تميز الإسلام في السودان بالطابع الصوفي فقد دخل الدين الإسلامي إلى البلاد من خلال المهاجرين والتجار وليس بالفتح والعلماء الدينيين والفقهاء، ولم تكن طلائع المسلمين الأوائل الذين قدموا إلى السودان منذ منتصف القرن السابع الميلادي ذات ثقافة دينية رفيعة، ويذكر المؤرخون أن القادمين للبلاد كانوا من الفارين والمضطهدين والمضطرين الذين أجبرتهم الظروف على ترك الوطن الأم، ويصفهم أحد الباحثين: «نتج عن ذلك أن الإسلام دخل وانتشر في السودان بواسطة عناصر تغلب عليها البداوة والجلافة ولم يكن مستوى علمها الديني أو تفقهها في الدين فوق الشبهات، فقد علمت السكان المحليين كيفية أداء الشعائر الدينية والفرائض ببساطة شديدة، ولم تحاول الخوض في مسائل فقهية عميقة أو في قضايا توحيدية وعقيدية، وقد يكون السبب في ذلك أنها تجهل هذه المعارف تمامًا أو حاولت كسب المواطنين بكل الطرق أو للسببين معًا».

لاحظ بعض الرحالة وضعية الإسلام في السودان في البدايات حتى مجيء بعض العلماء والفقهاء، وتروي بعض المصادر أن هذه الوضعية استمرت حتى النصف الثاني من القرن الرابع عشر، وكان أول العلماء هو الشيخ غلام الله بن عائد اليمني الذي قدم من الحليلة باليمن في تلك الفترة إلى دنقلا وقرر السكن بها؛ «لأنها كانت في غاية من الحيرة الشديدة والضلالة لعدم وجود القرآن والعلماء بها، فلما حل فيها عمّر المساجد وقرأ القرآن وعلم العلوم مباشرة لأولاده وتلامذته ولأولاد المسلمين.

ونفس الوصف جاء عن فترة سابقة عن يوحنا السوري في مملكة علوة وسكانها ليسوا بمسحيين ولا يهود ولا مسلمين ولكنهم يؤملون أن يظلوا مسيحيين، وحتى نشوء دولة الفونج التي تعتبر إسلامية كان الوضع حسب ود ضيف الله: «أعلم أن الفونج ملكت أرض النوبة وتغلبت عليها أول القرن

العاشر .. ولم يشتهر في تلك البلاد مدرسة علم ولا قرآن ، ويقال: إن الرجل كان يطلق المرأة ويتزوجها غيره في نهارها في غير عدة حتى قدم الشيخ محمود العركي من مصر وعلم الناس العدة.

يوضح ما تقدم وجهة النظر الأصولية والفقهية وأحيانا السلفية في أحوال الدين المبكرة ، وأحيانا تهدف مثل هذه الأحكام والكتابات إلى بيان التطور الذي حدث في الدين في اتجاه العودة بالدين إلى أصوله وتنقيته من شوائب الجهل والشعوذة ، وهذا ما دعت له الحركات الإصلاحية والكلاسيكية أو ما قبل محمد عبده والأفغاني حيث بدأت المواجهة مع «شوائب» الحضارة الغربية ، أما المهدية والوهابية والسنوسية فقد واجهت الداخل أو الأشكال الدينية المحلية التي تعتبرها خروجا عن الدين الحنيف، لذلك حاربت الطرق الصوفية والأولياء وأصحاب الكرامات والممارسات التي اعتبرت خارجة عن صحيح الدين أي التي لا تجد سنًا في القرآن والسنة المطهرة والإجماع ، ولكن هناك جانب هام في الطريقة التي دخل بها الإسلام – صوفيًا – إلى السودان واستمرار هذه السمة وانتشارها حتى اليوم ، فقد دشن المسلمون الأوائل مبدأ التصالح والتعايش مع الواقع أي مع المعتقدات التقليدية والشعبية السائدة آنذاك ، وهذا يفسر أيضا غلبة الصوفية ذات الطابع الشعبي وهي تقوم على الطقوس الخارجية مثل الذكر والمديح وترديد الأوراد ولباس معين ، وتنظمها علاقة شبه أبوية مع شيخ طريقة أو فلكي يمتلك البركة ويأتي بالخوارق والكرامات ، هي صوفية يغلب عليها الطابع الشعبي البسيط غير الفلسفي والعميق فهي صوفية لم تعرف ابن عربي والحلاج ولا الحلول والحب الإلهي واكتفت «بحب النبي».

تميزت العقيدة الإسلامية السودانية بمحليتها وتاريخيتها ، فقد امتزجت بالإسلام في السودان كعقيدة وثقافة ، الكثير من الرواسب الثقفية ذات الأصول الفرعونية المسيحية والإفريقية المحلية (كالنوبة مثلا) والتي تمثلها الإسلام

وأصبحت جزءًا لا يتجزأ من الإسلام الشعبي حتى اليوم لدى أغلب السودانيين ، بالذات تلك المجموعات التي اعتنقت الإسلام ولكن لم يتم تعريبها فاحتفظت بلهجاتها (لغاتها) وطرق حياتها الخاصة مثل النوبيين في الشمال والفور وبعض قبائل غرب السودان . ولا يقتصر هذا التأثير غير الإسلامي على هذه المجموعات الإثنية فقط ، إذ نجد أن طقوس دورة الحياة أي من الميلاد إلى الوفاة لا تخلو من تلك الرواسب ، إذ يرسم الصليب على جبهة المولودة حديثًا لدرء «الكبسة» أو الجسد والسحر ، كذلك زيارة النيل بعد أربعين يوما للميلاد ، أو عند الزواج ، وإطلاق أسماء الحيوانات على البشر لتأكيد صفة جيدة ، فالفقيه والمشهود له بالكرامات يدعى التمساح مثلا، وهذه التأثيرات تدل على تسامح ومرونة الإسلام السوداني عكس تعصب وتطرف الإسلام السياسي المتسلح بالسلفية والنصية ضد الصوفية والعلمانية ، ولكنه يسعى إلى كسب الطرق الصوفية تكتيكيًا حيث يغلب الأهداف السياسية على الاختلافات الدينية الواضحة بين الطرق الصوفية من جهة والسلفية والأصولية من جهة أخرى.

يعتقد البعض أن الصوفية أقرب إلى الوجدان الشعبي وبالتالي قد تقود إلى لاهوت تحرير أكثر من الإسلام الرسمي (النصي) ، فهي ترى في القرآن مثلا نص – مشروع أي قابل للتأويل والقراءات المتعددة ، ويرى البعض حتى في المناقب والكرامات (رغم لا عقلانيتها) نوعا من التحرر الوجودي والاجتماعي ، فالفكر الكرامي يهدف إلى تدمير المجتمع القائم ويسعى إلى إعادة خلق مجتمع بشري جديد خال من رجس الحياة القديمة (البائدة) من خلال بعث جديد ، والمجتمع الذي خطط له الفكر الكرامي هو مجتمع تنعدم فيه التناقضات ويتحد فيه كل شيء حتى الإنسان مع الحيوان والنبات ، كذلك هو مجتمع يشعر فيه الكائن بالأمن والطمأنينة ليس فيه صراع مادامت مسوغات الصراع قد انتهت . ولكن المشكلة في الصوفية أنها تقيم عالما موازيا للعالم الواقعي ، فهل تستطيع أن توجه قدرات أتباعها إلى تغير الواقع عوضا عن الارتفاع عنه ، فالصوفية لا تقبل الإسلام

الرسمي بجفافه وبعده أيضا عن الحياة واقترابه إلى النص ، وفي الحالة السودانية لم يستطع الإسلام السياسي استيعاب الطرق الصوفية الجديدة أو التي كان سببا في ظهورها باعتبارها أدوات لرفضه حتى وإن لم تقدم البديل أو المشروع المختلف والقابل للتطبيق ، وفي هذا الصدد دعا رواد لاهوت التحرير إلى تغيير المعنى الرمزي للفقر مثلا من القبول السلبي والتضحية.

رأى الغنوشي – وهو على حق : في الصوفية المقابل للوجودية في الغرب والتي أتت كرد فعل على طغيان العقلانية (هنا الشكلانية) ، بينما التصوف نشأ كرد فعل عنيف ضد طغيان الفقه ، وضد الإغراق في الترف والمادية ، ولكن التصوف تحول إلى انصراف عن الدنيا والحياة وإلغاء العقل تماما، مما جعل المسلمين بلا موازين أو مقاييس ، ويقول : «أصبح المقياس هو الذوق وليس هو المكاييل والموازين ومنطق اللغة» ، وحدث غلو كاد يلغي العقل والحكم الموضوعي، فالمطلوب الاعتدال. فالتصوف الإسلامي يحمل من الوعود الكثير ليكون قاعدة للاهوت تحرير إسلامي حقيقي.

الاجتهادات الفردية :

ظهرت في العالم الإسلامي المعاصر ، وأعني بعد الحرب العالمية الثانية اتجاهات إسلامية أرادت أن تدخل القضايا السياسية والاجتماعية إلى قلب الدين من وجهة نظر تقدمية تجديدية .وتهدف إلى كسر احتكار الدين و القضايا الاجتماعية معا ، فالدين أصبح حكرا على الإخوان المسلمين والسلفيين ،والقضايا الاجتماعية أصبحت مجالا مغلقا للشيوعيين والاشتراكيين وبعض القوميين . وقامت حدود وهمية بين العلمانيين والمتدينين ليس لأسباب موضوعية ملموسة ، ولكن لمصالح معينة ، ورسمت جيتوهات فكرية يحتلها متدينون مقابل أخرى يسكنها علمانيين أو حداثيين على مستوى الحياة العامة مما قلل فرص العمل السياسي أو الاجتماعي المشترك ، وكانت النتيجة أن الإسلام السياسي والمحافظ عموما استطاع تجييش الجماهير وتعبئتها خلف شعارات دينية غامضة مثل: الإسلام هو الحل أو لا تبديل

لشرع أمته ، وكسبت السلفية والإسلامية الشارع الإسلامي لأنها خاطبت عواطفه ، واستغلت مناخ الأزمة والعجز في هذه المجتمعات ، أما المعسكر الآخر فإنه رغم اجتهاداته وجدة أفكاره ، ظل معزولًا ومحصورًا بين صفوة قارئه وباحثه لم تستطع أن تكسب الشارع ، وهي عرضة باستمرار لاتهامات من القوى المحافظة مما جعلها في حالة دفاع مستمر وكمون من أجل البقاء فقط .

تمثل الاجتهادات الفردية أو التي تبنتها فئة قليلة بذرة جيدة للاهوت تحرير إسلامي لأنها تعيد التفكير في السائد وذات فهم جديد للنصوص ، ويلاحظ أن هذه التيارات في انحسار مستمر خلال السنوات الأخيرة بسبب القمع الذي وصل درجة الإعدام لشخص مثل الأستاذ محمود محمد طه أو العجز الذاتي باستنفاذها قدراتها الخاصة في الكتابة والتفكير ، وساهم الركود الفكري واللا مبالاة العامة في توقف هذا التيار مع أن الأحزاب العقائدية العلمانية تقوم بمراجعة لموقفها من الأديان بعد انهيار التجربة الاشتراكية في العالم ، ولكنها لم تتعمق في تنظيرها ، ووقفت عند حد توفيقي يكرر مقولات مثل الدين لا يتعارض مع الاشتراكية أو العكس ، بالإضافة للبحث عن جوانب تقدمية في الأديان غالبًا ما تكون أفكار متقطعة وخارجة عن سياقها التاريخي.

يعتبر علي شريعتي وحسن حنفي في دعوته لليسار الإسلامي ومجموعة ١٥ X21 التونسية من أهم الاجتهادات التجديدية ، ولكنها توقفت مبكرًا ، ولم تجذب قطاعات كبيرة ، ففي إيران تحولت الثورة الشعبية الإسلامية إلى دولة ثيوقراطية قامعة، وفي مصر استمرت سيطرة الإخوان المسلمين ، وفي تونس حدث فراغ وركود في الساحتين السياسية والفكرية .

يمكن اعتبار مساهمة شريعتي من أهم المحاولات ، فقد طرح تساؤلات كانت تحتاج إلى التطوير والتعميق ، رغم أن البعض يميزها بانتمائها للمذهب الشيعي وهو نفسه يركز على حزب الشيعة الذي يقول عنه : «إن حزب الشيعة استقطب

تطلعات وآمال المثقفين المناضلين من أجل الحق ، والجماهير الطامحة للعدل ، لذلك ظل صامدًا طوال التاريخ في وجه العنف والتزوير ، اغتصاب الحق ، استغلال الفلاحين ، اغتصاب حقوق الناس ، النظام الأرستقراطي، الاستغلال الطبقي ، الكبت الفكري والتعصب المذهبي، تبعية علماء الدين لحكام الدنيا، والتمايز الذي أدى إلى إفقار متزايد للجماهير وإغناء فاحش للحكام والمنتقدين ، ولا يوجد ما يمنع أن ينسحب هذا التحليل على السنة أيضا .

يطرح أسئلة هي من صلب أي لاهوت تحريري، إذ يقول : هل الاستناد على الدين يعني العودة إلى ما وراء الطبيعة ؟ ويجعل من الرد موقفا سياسيا اجتماعيا وليس توضيحيا فلسفيا أو فقهيا حين يقول :« ففي أيامنا هذه لا يكفي أن يعلن المرء عن معارضته للدين أو اعتقاده به» فهذان موقفان لا يفسران شيئا ، بل ينبغي توضيح أي دين يعتقد به ، دين أبي ذر أم دين مروان بن عبد الحكم؟ فكلاهما يدعيان الإسلام ، ولكن ما بين إسلام أبي ذر وإسلام مروان بن عبد الحكم يوجد فرق (...) أحدهما يقبع في قصر عثمان منكبا على نهب بيت المال ، والآخر يموت جائعا وحيدا في «الربذة» فأي إسلام تقصدون ؟

اقترب شريعتي من تفسير لاهوتي التحرير المسيحيين للإنجيل حيث بحث عن قيم التحرير داخل النص الإسلامي نفسه ، فعلى سبيل المثال يفسر الصراع الطبقي باستخدام وجود طبقتين في التاريخ : طبقة هابيل وطبقة قابيل أو بنيتين محتملتين في جميع المجتمعات البشرية ، ويرى قطب قابيل هو الحاكم ، الملك ، الأرستقراطية المالك ، وفي القرآن يرمز فرعون إلى السلطة السياسية الحاكمة ، وقارون إلى السلطة الاقتصادية المهيمنة ، أما القطب الهابلي المحكوم فيتكون من ثنائي (الله – الناس) وهما مترادفتان في تفسيره . ويتحدث بلغة لاهوتية تحريرية واضحة حين يكتب : (الله – الناس) يقود العالم نحو بناء مجتمع لا طبقي، ينتفي فيه الاضطهاد الديني حيث يقف الله مع الناس ولا يحتاجان إلى وسيط بينهما، إن الإسلام يضع مفهوم الأمة ، والأمة توحد البشر ، وتشير حركته التاريخية نحو

إزالة الفوارق لا إلى تقسيم المجتمع إلى طبقات جديدة .

تبقى محاولة حسن حنفي الاجتهادية جديرة بالاهتمام رغم أنها لم تستطع الانتشار والتوسع ، وبقيت جهدا فرديا، فقد استهل مشروعه بإصدار مجلة «اليسار الإسلامي» كما عرف القارئ العربي بلاهوت التحرير، وكتب عن توريز وقدم سلسلة إصدارات بعنوان « الدين و لا ثورة في مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١» من بينها عناوين ذات دلالة مثل: « الدين والثقافة الوطنية» ، و«الدين والتحرر الثقافي »، و« الدين والنضال القومي» و«الدين والتنمية القومية» و« اليمين واليسار في الفكر الديني» و «اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية »، كذلك أعلن عن مشروع التراث والتجديد والذي أخذ عنوان : من العقيدة إلى الثورة ، ومن الملاحظ أنه يفضل مفهوم اليسار الإسلامي عوضا عن مصطلح لاهوت التحرير.

يلاحظ أن حنفي يعتمد في تجديديته على الفكر واللغة والثقافة ويلامس قليلا العوامل الاجتماعية ، ولكن طور آراءه حول تفسير النصوص الدينية الذي يراه تابعا للموقف الاجتماعي ، ووضع المفسر وانتمائه وولائه ، وهذا ما يفسر تعارض النصوص وهو في الحقيقة اختلاف في المواقف التي تستخدم هذه النصوص ، يقول : «فليس الخلاف حول معنى موضوعي للنص المستقل بل هو اختلاف المواقف الاجتماعية والمصالح الطبقية للمفسرين ، اختلاف المصالح يرجع في النهاية إلى التركيب الطبقي للمجتمع.

ظهر في تونس تيار تقدمي منشقا عن الخط العام لحركة الاتجاه الإسلامي في أواخر السبعينات ، وأصدر هذا التيار مجلة تعبر عن مواقفه وأفكاره أسماها: ١٥ × ٢٠ رابطا بين القرنين الهجري والميلادي. ، رامزا للمواكبة - وأنها تعمل من أجل فهم جديد مستنير للإسلام بعيدا عن القوالب الجاهزة للفكر الإسلامي. ويعرض أحد قادتها صلاح الدين الجورشي أهداف الحركة من خلال نقد واقع حركة الإسلاميين التي يرى أنها تفتقد إلى الفكر العميق بسبب التحزب المفرط والتسييس المبالغ لكل شيء واختزال المشروع الإسلامي في بعد واحد إلى درجة السقوط في

المكيافيلية ، وتتسم في رأيه – بخلل منهجي وعجز عن التأصيل حرمتها من تبني شعارات مثل الديمقراطية وفصل الدولة عن الحزب واحترام حقوق الإنسان ، وهذا مما جعل الإسلاميين رغم زيادتهم العددية لا يتحولون إلى قوة اجتماعية وثقافية واسعة لأنهم اختزلوا المشروع الإسلامي وغلبوا السياسي على الثقافي.

ظهرت في السودان حركة إسلامية مثلت تحديا لإسلام الإخوان المسلمين المحافظ ولسلطة رجال الدين الرسميين والسلفيين ، قادها الأستاذ محمود محمد طه (١٩٠٩ – ١٩٨٥) من خلال تنظيم الإخوة الجمهوريين ، وقد انتهت دعوته للتجديد الإسلامي إلى إعدامه بتهمة الردة في يناير ١٩٨٥ ، واستخدم الأستاذ محمود محمد طه منهجا لإعادة قراءة النص القرآني من خلال تقسيمه إلى فترة نزول في المدينة وأخرى في مكة حسب السور المدنية والمكية وبالتالي يرى أن الإسلام رسالتان ، وقد حان الوقت لظهور الرسالة الثانية التي تصلح –حسب قوله– لإنسانية القرن العشرين ، بينما أدت الرسالة الأولى مهمتها ولم تعد صالحة لهذا العصر ، ويرى التطوير في المعاملات فقط لأن العبادات ثابتة ، ولهذا يقول: إن كثيرا من المعاملات ليست أصلا في الإسلام ؟ مثل الرق والجهاد وعدم مساواة المرأة بالرجل ، وتعدد الزوجات والطلاق والحجاب ، فهذه أوضاع انتقالية اقتصرت على الرسالة الأولى.

يرى الأستاذ محمود أن المسلمين أصبحوا مهيئين لقبول الرسالة الثانية التي يمكن أن يتحقق بواسطتها المجتمع الصالح القائم على المساواة الاقتصادية (الاشتراكية) والمساواة السياسية (الديمقراطية) والمساواة الاجتماعية ، حيث يكون الناس شركاء في السلطة والثروة ، ويذهب بعيدًا في تفسيره ، حيث يرى بأن الشورى ليست الأصل في الإسلام بل الديمقراطية ، وفق الآية : ﴿ فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ ﴿٢١﴾ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ ﴿٢٢﴾ ﴾، ويقود ما تقدم إلى المساواة الاجتماعية والتي يصفها كما يلي: «ومظهرها الجلي محو الطبقات وإسقاط الفوارق القائمة على

اللون أو العقيدة أو العنصر أو الجنس من رجل وامرأة ، فإنه يجب ألا يكون هناك تمييز بين الأفراد يقوم على اعتبار من هذه الاعتبارات ، فالناس لا يتفاضلون إلا بالعقل والخلق ، ومحك ذلك العدل في السيرة بين الناس.

خاتمة :

يبرز سؤال وظيفة الدين مع تطورات العولمة والمشكلات الداخلية للدول النامية، والتي يلعب الدين دورًا حاسمًا كمكون ثقافي يتوازن مع الوضع الاقتصادي الاجتماعي أو الطبقي ، ويتساءل البعض: هل الدين أفيون الشعوب أم فيتامين للشعوب ؟ أي هل يخدرها أم يقوي قدرتها على صنع الحياة والتغيير؟ ولم تعد القضية تكمن في الإيمان أو الإلحاد بالمعاني الفلسفية والفكرية ولكن حسب الأهداف والغايات الاجتماعية والإنسانية أو المقاصد ، وقد تعني زيادة سعادة الإنسان وتلبية احتياجاته الروحية والمادية.

لكن هذه الأمنية تضيع مع تزايد التعصب والهوس الديني والتطرف حيث يقدم البعض الدين وكأنه آلهة حرب . إذ يقومون بالإقصاء والقضاء على الآخر غير مهتمين بالحوار والتعايش مع الآخر، فالأصوليات هي السائدة الآن والنظريات القائلة بصراع الحضارات (تقرأ صراع الأديان) هي التي تهيمن على التفكير وعلى السياسات والعلاقات الدولية على الأقل في الولايات المتحدة الأمريكية ، ولأن الحقبة الراهنة تشهد انحسار حركات التحرر عموما مقابل الهيمنة، لذلك تراجع لاهوت التحرير لأن القوى السياسية والحركات الاجتماعية التقدمية ضعفت مع سقوط النموذج الاشتراكي، وهي الآن تسعى لبعث جديد بدأت تظهر ملامحه في المجتمع المدني العالمي وفي لقاءات بورتو واليجيري وديربان مقابل دافوس بهدف قيام عولمة أكثر إنسانية .

إن إمكانات لاهوت التحرير الإسلامي عظيمة ، ولكن التطورات العالمية وحالات القهر الداخلية وغياب الديمقراطية ، تفتح المجال أمام القوى المحافظة

القادرة على تهييج الجماهير وتغييب وعيها الصحيح لتقودها بلا برامج واستراتيجيات واضحة ، وبالفعل يسود التدين المرتبط بالماضي أو غير المعترف بالواقع الملموس أقصد حتى التصوف رغم أنه رفض التدين السلفي المتعصب إلا أنه يتوقف عند الرفض دون أن يؤسس بديلا حقيقيا يمثل الدين الشعبي الإيجابي.

العمل الثقافي والفكري الذي يتغيا الحداثة والتحديث مع تحولات ملموسة على مستوى التنمية الاقتصادية الشاملة هي الطريق نحو ربط الدين مع التقدم والتحرر، وهذا هو لاهوت التحرير الإسلامي الذي قد يمكن الناس من بناء فردوسهم على هذه الأرض .

المراجع

١- الويزيوس بيير يس : لاهوت التحرير الآسيوي. تعريب الأب وليم سيدهم اليوسعي. بيروت، دار المشرقي ، بيروت ، ٢٠٠١، ص٣٣٣.

2- Clifford Geertz : Islam Observed. The University of Chicago Press, Chicago, 1968, P. 97.

٣- جوليان فروند: سوسيولوجيا ماكس فيبر. ترجمة جورج أبي صالح. بيروت، مركز الإنماء العربي (ب.ت) ، ص٨٧.

4- Greetz, Op.Cit., p3.

5- W.C. Smith: On Understanding Islam. Selected Studies. The Hague, Mouton Publishers, 1981, p. 16.

٦- حيدر إبراهيم علي: الدين والثورة – لاهوت التحرير في العالم الثالث: القاهرة، مركز الدراسات السودانية، ١٩٩٩، ص٧ – ٨.

٧- ميران مشيدولوف: الدين في العالم. ترجمة جمال السيد. القاهرة ، (ب.ن)، ١٩٩٠، ص٤٤.

٨- الأب وليم سيدهم اليسوعي: كلام في الدين والسياسة، القاهرة، دار المحروسة، ٢٠٠٣، ص٤٠-٤١.

٩- علي الكنز: حول الأزمة. الجزائر، دار بوشان للنشر ، ١٩٩٠، ص٦٥.

١٠ -حيدر إبراهيم علي، مصدر سابق، ص١٠-١٢.

١١ -جيل كيبل: يوم الله -الحركات الأصولية المعاصرة في الديانات الثلاثة. ترجمة نصير مروة. قبرص، دار قرطبة، ١٩٩٢، ص١٦.

١٢ -يقابل المصطلحات الثلاثة : مسلم Muslim وإسلامي Islamic وإسلاموي Islamistic .

١٣ -حيدر إبراهيم علي: أزمة الإسلام السياسي. الجبهة الإسلامية القومية في السودان نموذجًا. الدار البيضاء.

١٤ -محمد النور بن ضيف الله ، كتاب الطبقات في خصوص الأولياء والصالحين والشعراء والعلماء في السودان. تحقيق يوسف فضل . دار جامعة الخرطوم، ١٩٩٢، ص٣.

١٥ -نفس المصدر السابق.

١٦ -حيدر إبراهيم علي: أزمة الإسلام.. مصدر سابق، ص ٣٦-٣٧.

١٧ -المصدر السابق.

١٨ -إبراهيم القادري: الإسلام السري في المغرب العربي، القاهرة، دار سينا للنشر، ١٩٩٥، ص٢-١٤.

١٩ -راشد الغنوشي : حوارات قصي صالح الدرويش. الدار البيضاء، دار الفرقان، ١٩٩٣، ص١٢٠-١٢٢.

٢٠ -فاضل رسول: هكذا تكلم علي شريعتي. بيروت، دار الكلمة للنشر، ١٩٨٧، ص١٨٦.

٢١ -نفس المصدر السابق، ص٢٠٠.

٢٢ -المصدر السابق، ص١٤٠.

٢٣ -المصدر السابق ، ص٨٧.

٢٤-حسن حنفي: اليمن واليسار في الفكر الديني. القاهرة، مكتبة مدبولي(ب.ت) ص ١١٧-١١٩.

٢٥-مجلة ١٥/ ٢٠، عدد ١٥، ص ٣٠.

٢٦-محمود محمد طه: الرسالة الثانية من الإسلام. (ب.ن) (ب.ت) ص ١٤٢. وحيدر إبراهيم علي، لاهوت التحرير، مصدر سابق، ص١-٢٢.

obeikan.com

الإسلاميون: معارضون جيدون ، حاكمون حائرون (*)

يؤرج المتابعون لانتشار تيارات الإسلام السياسي بهزيمة ٥ حزيران ١٩٦٧ ، ثم آثار الفورة النفطية في منتصف سبعينيات القرن الماضى ، ثم تلا ذلك آثار الفورة النفطية في منتصف سبعينيات القرن الماضي ثم تلا ذلك تداعيات الثورة الإيرانية الإسلامية عام ١٩٧٨ ،.وكانت المنطقة العربية تشهد فراغا أيدلوجيا وسياسيا بعد الترويج لسقوط المشاريع الاشتراكية والقومية العربية . مع أنها في الحقيقة لم تجرب أصلا ، فقد انتحلت أكثر من طغمة عسكرية ، هذه الشعارات ونسبت نفسها زورًا للقومية أو الاشتراكية في محاولاتها لشرعنة الانقلابات التي قامت بها ، وإكسابها الشعبية والقبول ، وقد جففت هذه النظم العسكرية الشمولية منابع تطور التعددية والتنوع ، واختارت طريق الحزب الواحد في شكل جبهة عريضة «موحدة» ، وتحت شعار: لا صوت يعلو فوق صوت المعركة منع كل مخالف أو معارض .

من المعروف أن الشعوب التي تتعرض لهزائم كبرى يجتاحها ميل واضح للتدين .وهذا ما حدث في البلدان العربية ،وقد شجعت النظم الحاكمة هذه التوجهات الدينية طالما بعدت عن النشاط السياسي رغم أن البعض يصر –في خبث – أن هذه النظم بالعلمانية ، بينما هي التي دعمت المؤسسات الدينية التي تضخ الفتاوى الداعمة للنظم الحاكمة .كما شجعت التعليم الديني حيث فتحت الجامعات والكليات الإسلامية ، والمعاهد القرآنية .ولم تمانع هذه الحكومات – المسماة علمانية – في تأسيس هيئات كبار العلماء ، ودور الإفتاء،ومراكز البحوث الإسلامية وحوار الأديان ، .يضاف إلى ذلك تدين البرامج الإعلامية والمناهج

(*) ورقة لورشة عمل العلاقات السياسية والإقليمية في ظل صعود التيارات الإسلامية ، الرياض ٩-١٠ يونيو ٢٠١٢.

التعليمية.

وجدت التيارات الإسلامية في دول الانتفاضات العربية معينا جاهزا يرفدها بالعضوية ، ونشطت في تجنيد – حسب لغتهم –أعضاء منتظمين ومتعاطفين من بين المتعلمين والمهنيين والشباب .ولم تكن الأحزاب الدينية هي الأكثر عددا ، ولكنهم –للمفارقة – استفادوا من نظريات وقدرات أعدائهم الألداء:الشيوعيين في التنظيم .وكان (لينين) يقول: إن شخصا واحدًا منظما وملتزما خير من عشرة أشخاص عاديين .وتبدو أحزاب الإسلام السياسي وكأنها أحزاب شيوعية مقلوبة فيما يخص التنظيم الحديدي ، وقد تمكن الإسلاميون المنظمون من السيطرة شبه الكاملة علي منظمات المجتمع المدني مثل نقابات المحامين والأطباء،والمهندسين ، والمعلمين ،وغيرها من المؤسسات ، وقد مكنتهم هذه الوضعية من أن يظهروا وكأنهم القوة المعارضة الأولى .وقد استفادوا من تنظيمهم في تحدي النظم الحاكمة ، وكونوا منصات لنقد وفضح ممارسات الحكومات وقصورها ، وقدموا أنفسهم كمعارضين جيدين .وقد انعكس هذا على اتجاهات التصويت في الانتخابات الأخيرة .

حققت الأحزاب الإسلامية بالذات في تونس ومصر والمغرب في الانتخابات التي أعقبت انتفاضات الربيع العربي.فقد صوت كثير من المتعاطفين للأحزاب الإسلامية رغم أنهم غير منتمين رسميا لهذه الأحزاب ،.فقد كانَ التصويت تعبيرًا عن الامتنان والتقدير لدور الإسلاميين في المرحلة السابقة ، .وهذا تصويت لتاريخ وماض .فالتصويت لمعارض شجاع يختلف عن اختيار سياسي لديه برنامج يلبي مطالب خدماتية وقومية ، وقد أظهرت التجربة المصرية ضرورة التمييز بين الإسلامي في حالة المعارض مقابل السلطوي بأي شكل ، .فقد تغير السلوك التصويتى سريعا فى مصر بين فترة الانتخابات البرلمانية والرئاسية ، إذ تراجعت

النسبة من٤٧٪ في مارس الماضي في الشهر الماضي.، ويمكن اعتبار نسبة الربع هذه هي الحجم الأقصى لحجم الإسلاميين ،.ومن ناحية أخرى تراجعت قدرتها علي حشد المسيرات المليونية ، ورغم تركيزهم علي شرعية البرلمان إلا أنهم عادوا لمغازلة الشارع ظنا بأنهم ما زالوا يملكون شرعية الميدان أو الشارع .

رغم أن الإخوان المسلمين المصرية ترددوا في المشاركة في المظاهرات مبكرا، إلا أنهم كانوا لاحقا من أسباب نجاح الانتفاضة في إسقاط الرئيس السابق مبارك .، فقد كانت الموجة الأولى من الثوار هي من لابسي الجينز والتي شيرتات ومنتسبي الجامعات الحديثة ـ وهذا ما شجع استعمال التسميات الرومانسية مثل الربيع ، .كما كانت شعارات البداية شبه علمانية أو على الأقل خلت من أي حمولات دينية،.فقد كان الهتاف من شعر وليس من تراث ديني:قرآن أو حديث نبوي.، وكان بيت الشاعر التونسي أبو القاسم الشابي:

«إذا الشعب يوما أراد الحياة فلابد أن يستجيب القدر»

وفي ظروف مختلفة أخرى قد يتهم مثل هذا القول بالتجدف .فالقدر يفعل ما يشاء وكما يشاء ، وإرادته مطلقة ، بينما الشاعر هنا يعلي من إرادة الشعب التي تجبر القدر علي الاستجابة واستخدم عبارة لابد أن يستجيب القدر.كذلك كانت شعارات الدعوة لسلمية الثورة ومدنية الدولة هي الغالبة ، .ويمكن القول أن المرحلة الأولى للانتفاضة كانت مدنية عموما،ثم انتشر المد الديني خاصة في مرحلة الانتخابات تعتمد قوة الإسلاميين على استمرارية التنظيم في كفاءته مع تدفق التمويل .ولكن مرحلة العمل الحزبي العلني لها إكراهات وشروط أخرى في مجال صراع القوي وهذا يعرضهم للانقسامات والخلافات ، وبالفعل بدأت الانشقاقات وتشكل الأجنحة ومجموعات شبابية وائتلافية جديدة، وفي انتخابات الرياسة المصرية تنافست عدد من الشخصيات المحسوبة على التيار الإسلامي مثل عبد المنعم أبو الفتوح ، وسليم العوا ، والأشعل مع المرشح الرسمي محمد مرسي.، وقد تسبب هذا الوضع في تشتيت الأصوات وأعطى فرصة لتقدم أحمد شفيق .

تتحول أغلب هذه الأحزاب إلى أحزاب وطنية أكثر منها دينية ومع الوقت ستكون أقرب إلى الأحزاب الأوروبية مثل المسيحي الاجتماعي في ألمانيا ، أو المسيحي الديمقراطي في إيطاليا ، وغيرها من الأحزاب المسيحية في أوربا أو أمريكا اللاتينية ، .والتيارات الإسلامية السياسية هي في جوهرها وحقيقة أمرها نتاج عملة العولمة الكاسحة .، ومن أهم مظاهر التغيير التي طالت هذه القوى تنازلها علي تسمياتها السابقة ذات المحمولات الرمزية والتاريخية المؤكدة للهوية الإسلامية .إذ لم تعد تسميات النسبة للإسلام مباشرة مستخدمة مثل :الإخوان المسلمين ، والجهاد الإسلامي ، والإنقاذ الإسلامي أو جهة العمل الإسلامي.، واحتلت الصدارة تسميات مثل :الحرية والعدالة أو العدالة والتنمية أو النهضة أو العدالة الشعبية (أنور إبراهيم –ماليزيا).وهذه تسميات حداثية بامتياز وقد ابتعدت عن إشكالية الهوية لتقترب من قضايا التنمية والديمقراطية ، وهذا يوحي بتغير نظرتهم وعلاقتهم بالآخر.

أما عن مدى السيطرة علي المؤسسات السيادية فقد أظهرت تجارب عملية في بلدان مثل السودان تناقضا بين حقوق المواطنة في العمل والمشاركة وبين امتياز العقيدة والانتماء، ففي السودان لم يعد الحديث عن تداول السلطة بل عن التمكين رجوعا للآية الكريمة ﴿ ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ ﴿٤١﴾ ﴾ (الحج :٤١) هذه هي وظائف الدولة في فكر أحزاب الإسلام السياسي، ويتم التمكين من فكر عملية تتسبب في كثير من المشكلات مع غير المسلمين وحتى مع المسلمين غير الملتزمين أو المتعاطفين إذ قام النظام السوداني بما أسماه : أسلمة الدولة والمؤسسات ، ومن الطبيعي أن يقوم بهذه المهمة مسلمون ملتزمون أو متدينون جيدون ، وهنا انطلقت عمليات التطهير أو الفصل من العمل من أجل الصالح العام .علما بأن الإسلاميين السودانيين قبل وصولهم للسلطة من أكثر التيارات ليبرالية علي الأقل على مستوى الخطاب المعلن .وبالتالي صارت الدولة صراعية

وليست توافقية أي دولة كل المواطنين .وهي دولة أحادية وليست تعددية ، كما أنها إقصائية .ولكن في أحوال كثيرة يقدمون تنازلات غير منتظمة ويدخلون في تحالفات صعبة لأنها تجمع التناقضات .

العلاقات الخارجية :

يفرض العمل الحزبي العلني مواقف محددة وعدم الاكتفاء بترديد الشعارات الحماسية في التعامل مع الدول الأخرى حتى ولو صنفت في خانة الأعداء ، .فقد قام راشد الغنوشي زعيم حزب (النهضة) التونسي بزيارة مكثفة للولايات المتحدة ، فور فوز حزبه في الانتخابات البرلمانية .واجتمع مع عدد من صانعي السياسة ومراكز البحوث ، كما قام وفد كبير من حزب (الحرية والعدالة) الذراع السياسي لجماعة الإخوان المسلمين المصريين بزيارة طويلة لزيارة واشنطون .كما لا تنقطع زيارات الدبلوماسيين الغرب لهذه الأحزاب والاجتماع مع كوادرها، ويقع هذا التقارب ضمن سياسة أطلق عليها اسم : «طمأنة الغرب» ، وهي عملية علاقات عامة تهدف لتحسين صورة الإسلاميين في الغرب ، والرد على فكرة «الفزاعة».وهذا انفتاح واضح فرضته تطورات العالم الذي أصبح قرية صغيرة ،ولم تعد العزلة ممكنة ، وهذا خطاب الخصوصية الثقافية لم يعد صامدا في خطاب الإسلام السياسي ، ومن الواضح أنهم تخلوا عن الأيديولوجيات الكبرى ، وحتى الإسلام صار التعامل معه كإطار عام ، ولكل دولة واقعها كان للعداء لدى الحركات الإسلامية لأمريكا تاريخه الخاص الذي يندرج تحت الصراع مع الثورة الإيرانية ، ثم الدور الأمريكي بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ وما تلاها من مفاوضات للسلام أسفرت أمريكا خلالها عن انحياز واضح للعدو الصهيوني، ويدخل في مسلسل أسباب العداء الاجتياح الإسرائيلي للبنان ١٩٨٢ ،ثم حرب الخليج الثانية وحرب تحرير الكويت ، وفي هذا الأثناء دعت مجموعة من المتطرفين الإسلاميين إلى قيام الجبهة العالمية لقتال الصليبيين واليهود عام ١٩٩٨ ، ثم كانت ١١ سبتمبر ٢٠١١، وراجت فكرة الغرب المعادي للإسلام ،وطرح مشروع الشرق الأوسط

الكبير ، ومن خلال التفريق بين الإسلام والتطرف أو الإرهاب تنامي اتجاه وسطي يسعي لتبرئة الإسلام من أفعال المتطرفين ، ومن تهمة الإرهاب ، .وعلى المستوى العملي كان لموقف تركيا الصديق مع أمريكا دون أن يؤثر ذلك على تقاربها عربيا نتائجه على بعض الإسلاميين ، .كما أن تحول (الحزب الإسلامي العراقي) أو (الإخوان) من العداء لأمريكا أثار اهتمام الإسلاميين .

يعيش العالم العربي–الإسلامي واقعا إقليميا مختلفا رغم أن ملامحه لم تتحدد ، ولم يستقر بعد.وهذا يعني تغييرات في المعادلات الإقليمية ، ولكن مع صعود التيارات الإسلامية يدور التساؤل: هل سوف تبحث المنطقة عن هوية إسلامية ؟ وهل سوف تتغلب الدائرة الإسلامية على الدوائر العربية والإفريقية ؟ويحدد البعض السؤال أكثر: هل يعني وجود رؤساء إسلاميين في السلطة التقارب مع إيران ؟ هذا احتمال بعيد وغير واقعي لأن اختلاف سني/ شيعي له الأولوية ، إذ يلاحظ أن المرشح الرئاسي المصري محمد سليم العوا فشل في الانتخابات لأن تهمة التقارب مع الشيعة وإيران لاحقته ، ومن المؤكد أن أي نظام إسلامي قادم سوف يتعامل مع المصالح المشتركة وليس الأيديولوجيات ، وسيكون مجال الصراعات القادمة بعد المسألة الفلسطينية الإسرائيلية هو : المياه و النفط والإرهاب .

أي مستقبل لحكم الإسلاميين؟

كان للعمل السري فوائده في قوة الإسلاميين حيث قدمهم كأبطال ومناضلين للإعجاب والمساندة ،كما أن العمل السري يخفي كثيرًا من العيوب ، ولكنهم الآن سوف ينتقلون من أجواء ثورة أو انتفاضة إلى الدولة والحكم وقد أجادوا دورهم كحركات نفي ورفض لممارسات الآخر–السلطة ، ولكن سوف يتغير الوضع حين يكونون هم أنفسهم السلطة والحكم ، أي التحول إلى الإيجابي.

هناك عدد من المشكلات والإشكاليات لم تحلها التيارات الإسلامية رغم تاريخها الطويل ، ويعود ذلك إلى غلبة الحركي على الفكري في نشاطها ، فهي رغم

انتشارها العددي الأفقي لم تقدم الإسهامات الفكرية التي تعادل التطور الكمي، وتستطيع أن تحسب عددًا كبيرًا من الناشطين ونجوم الإعلام، ولكن المكتوب والمنشور من أفكارهم ضئيل للغاية، ومن الملاحظ أن أغلب المفكرين الإسلاميين ليسوا منتظمين في أحزاب إسلامية، والنتيجة هي أن الأحزاب الإسلامية لا تمتلك رؤية شاملة للكون والإنسان والمجتمع وتكتفي بالشعارات والانتقاء من النصوص الدينية والتراث، وهذا يعني أن التيارات الإسلامية الحالية سجينة التجربة والخطأ، وهي لا تمتلك نموذجًا لدولة إسلامية يمكن الاقتداء بها، وسوف تعتمد على التكتيك والمناورات مما يعرضها للصدام مع القوى الأخرى والانشقاقات الداخلية.