الفصل السادس

فصل الدين عن الدولة أم فصل السياسة من الدين ؟

مقدمة :

يعتبر موضوع فصل السياسة من الدين، من المسائل الدستورية الخلافية المعقدة، وهذا الأمر يتطلب درجة عالية من التعقل، للوصول إلى رؤية توفيقية للتعامل مع الأديان، لأن تداخل الدين مع السياسة، يشكل في السودان أسّ المشكلة السياسية برمتها، فالرؤية التوفيقية الموحدة سيساعد كثيراً في الوصول إلى الحل الشامل. الواقع المعاش أن السودان بلد متعدد الأعراق، والديانات، والثقافات، واللغات، وهذه الحقيقة لا يمكن إلغاءها أو تجاهلها. من هذا المنطلق، يقول منطق الأشياء أن مصلحة البلاد والعباد تتطلب عدم تفرقة الناس عند المعاملات العامة، على أساس الدين أو العرق أو نوع الجنس أو اللون أو الإقليم أو القبيلة أو الخلفية الثقافية. فالشاهد في الأمر، عندما يؤخذ في الاعتبار أي عنصر من هذه العناصر، كمعيار آحادي أو عدد منها، لإدارة شئون الدولة، أو حتى إدارة شئون مجموعة صغيرة داخل الوطن، سوف يدخل ذلك إخلالاً بائناً يؤدي بالتالي إلى فشل مشروع الإدارة برمتها. وبالتالي عندما نتحدث عن الدين، يكون السؤال الموضوعي هو، أي دين يمكن أن يتخذ كمعيار مرجعي في دستور البلاد؟ دع عنك الطوائف الدينية المتعددة، الموجودة داخل الأديان المختلفة، دون إستثناء. ففي هذا هناك معضلة أخرى تواجه الناس، وهي أنه لا توجد إحصائيات دقيقة تبين منتسبي كل مذهب أو طائفة، وهذا ما سيؤدي إلى الدخول في المغالطات وعدم الإنصاف فيما يخص المرجعية الطائفية. بمعنى آخر، مذهب أية أغلبية يكون المرجع في حالة الإقتداء بالأغلبية، وهل الأقلية تقبل حكم الأغلبية دينياً؟

فأمر الدين أصبح اليوم في السودان معقد أكثر مما مضى، إذ أضحى كثير من الشباب في دارفور وجبال النوبة ومنطقة الانقسنا، وربما في الوسط أيضاً، يجهرون بآراء متطرفة

تجاه الديانات كلها، و لإسلامى على وجه الخصوص، وذلك كرد فعل للأعمال الوحشية التى قامت وما تزال تقوم بها، حكومة الجبهة القومية الإسلامية، بإسم الدين والعروبة فى هذه المناطق، إذ تمثل تلك الأعمال فى الإبادة الجماعية والإغتصاب، وانتهاك حقوق الإنسان على وجه العموم. لهذا عندما يأتى السودانيون لممارسة العمل السياسى العام، يجب عليهم أن يلتزموا بمبدأ عدم تفرقة الناس على أساس أي عنصر من العناصر التى سبق ذكرها، ولا يقحموها فى العمل العام. فإذا إلتزم السودانيون بعدم إقحام الدين فى السياسة، ما الذى يمنع من استخدام كلمة العَلمانية لتعنى ليس فقط فصل السياسة عن الدين، بل أيضا فصل السياسة عن العرق وكذا نوع الجنس والإقليم والقبيلة والثقافة؟ ففى حالة عدم القبول لمصطلح العَلمانية، نواجه بتحدٍ كبير فى إيجاد أو خلق لفظ بديل للعَلمانية يعبر بوضوح وصدق، ومن دون لبس، لفصل السياسة عن الدين، ويعمل على الإعتراف بالتعددية الدينية والعرقية، وكذا عدم الإشارة للدين كمعيار أساسي في السياسة.

هناك جدل سياسى في السودان، بل في كثير من دول العالم الإسلامى، يتمركز هذا الجدل حول تفسير مصطلح «فصل الدين عن الدولة»، في تقديري أن هذا الجدل - من أصله - لا أساس له من الصحة، لأن المصطلح نفسه غير دقيق وغير منطقى. فالأصل أن ننظر بتمعن إلى دلالة مفهوم «الدولة»؟ هل هى كائن حى أم جماد أم شخصية معنوية؟ ليس هناك تعريف موحد، متفق عليه من فقهاء السياسة والقانون الدولي، إلا أن الرأي الغالب يشير، إلى أن الدولة هي تجمع سياسي، يؤسس كيانا ذا اختصاص سيادي، في نطاق إقليمي محدد، يمارس السلطة فيها عبر منظومة من المؤسسات الدائمة. وبالتالي ومن هذا المفهوم تكون الدولة مكتملة التكوين، عندما تتوفر فيها عناصرها الأربعة الرئيسية، وهي :

(أ) الرقعة الجغرافية - الأرض .

(ب) الشعب .

(ج) سلطة الحكم - الدستور .

(د) السلطة الحاكمة - الحكومة.

لذلك لا يعقل أن تكون للشخصية الإعتبارية دين، فالأديان أولاً وأخيراً للإنسان،

لتهذيب سلوكه وتعامله السوي مع أخيه الإنسان ولعبادة خالقه. من هذا المنطلق، يكون التعبير الصحيح، هو فصل الدين عن السياسة. لأن التعبير الشائع، فصل الدين عن الدولة، فيها خطأ جسيم إذ لا يمكن أن تدعو الإنسان إلى ترك دينه، أياً كان ذاك الدين.

من الذي سبق، فإنه عندما يختلط الدين بالسياسة، حينها ستتضرر الدولة في عناصرها الثلاثة:

(أ) تتضرر الأرض، لأن السياسة الروحية سوف تقف عقبة أمام الإبتكار المتجدد، التي من شأنها أن تغوص في الأبحاث، لتصل إلى نتائج علمية تعمل على استثمار الموارد الطبيعية. وعدم الإبتكار يعني جمود التنمية الاقتصادية. إذاً الأرض متضررة من جمود الإبتكار، حتى تنتج أفضل ما يمكن، كماً وكيفاً.

(ب) يتضرر الإنسان، لأن الدين سوف يعيق انطلاقته نحو الحضارة، والتي هي مسألة ديناميكية. أضف إلى ذلك، أن الدين أياً كان، ومهما كان جامعاً روحياً، فإنه يقسم المجتمع لا محالة، في أمور الدنيا، وذلك لطبيعة البشر القائم على عدم التطابق في الاتفاق. لذلك سيكون المجتمع الواحد منقسماً، فيكون الصراع حول إدارة الدولة سيد الموقف، وهكذا تخلق حالة الحرب بين الشعب والمنظومة السياسية. فالإنسان متضرر من صناعة الحروبات.

(ج) تتضرر المنظومة السياسية، لأن الدين لن يسمح لها بالتطور، لذلك تصبح رهينة للتفسير الديني الذي يدعو للآخرة وليس للدنيا. فالأمور الدنيوية في تطور مستمر، فلن تكون هناك مواكبة للتطور، طالما التوجه الديني متعلق بالآخرة. فالجمود هذا سوف يقود الشعب إلى الثورة ضد المنظومة السياسية الجامدة والقضاء عليها، ومن ثمّ خلق منظومة سياسية جديدة، تلبي تطلعات الشعب من تنمية ورفاهية. مرة ثالثة، تكون المنظومة السياسية نفسها متضررة، لأنه سيتم القضاء عليها بالثورة من جمهور الشعب.

عندما ننظر لأقوال المسئولين السودانيين في الخريف الفائت، وهم يصفون الدمار الذي سببها الفيضانات في ولاية الخرطوم وولاية نهر النيل، إذ يقولون للأهالي الذين تضررت منازلهم، وفقدوا ممتلكات ثمينة من مدخرات سنين وسنين، يقولون لهم، أن هذه الفيضانات «رحمة وإبتلاءات ربانية في آن معاً»، فعليهم تقبلها بصدر رحب، فهذه إرادة ربنا في عباده. سبحان الله، هكذا وبكلمات بسيطة حُلَتْ مشكلة الدمار التي سببتها

النيضانات. فقد وضع هذا الخطاب الديني سداً منيعاً بين عقل الإنسان وشعوره بفقد ممتلكاته، فتم تجميد التفكير في عقل ذاك المسلم المؤمن، فلن يحاول أن يسأل ذات المسئول الحكومي مجرد سؤال واحد فقط بعد ذلك الخطاب. لأن أي سؤال، سيرد عليه المسئول الحكومي، بسؤال إنكاري. «هل عندك إعتراض على حكم ربنا! يا هذا؟ لذلك سكت المسكين المنكوب من توجيه أي سؤال، تفادياً لكيلا يضعه السؤال التالي أمام خياري الأيمان والكفر. لذلك في الدولة الدينية، لن يكون هناك حوار منطقي بين المواطن والمسئول الحكومي - الديني - في كيفية إدارة الدولة - معالجة دمار الفيضانات جزء مهم في إدارة الدولة - فهذه الحالة توضح لنا ما ذهبنا إليه، بأن مزج الدين بالسياسة يضر الدولة بأكملها، لأن العقول تكون جامدة لا تبتكر أفضل ما يرجوه الإنسان في دنياه.

لذلك عندما ندعو إلى فصل السياسة عن الدين وعن نوع الجنس، لا نعني عزل الإنسان أو منعه من ممارسة الشعائر الدينية، بل المقصود حصرياً، أن يكون فصل الحكومة المدنية عن الدين أمراً دستورياً بحيث لا يكون هناك نص في الدستور يحدد دين رسمي للدولة، أي بل نعني بألا يكون هناك نص في دستور البلاد، يحدد الدين كمرجع أساسي للفعاليات السياسية، وهكذا ألا يكون هناك نص في دستور البلاد يحدد نوعية الجنس البشري «رجل مثلاً» الذي يتولى قيادة الدولة، لأن ذلك سيقودنا إلى صراع آخر لا نهاية له، مثال ذلك أي نوع من الديانات يتم الإعتماد عليه؟ ومن ثمّ أي مذهب من المذاهب الدينية المتعددة يكون المرجع المعتمد؟ أي بمعنى آخر يجب علينا فصل السياسة عن المشاعر الوجدانية. فالشاهد في الأمر أن فصل سلطة الدولة عن الدين، يعتبر شرطاً ضرورياً لتوفير الحرية للمواطنين، كما أن ذلك يعمل على تأكيد مسألة مهمة للإنسانية ألا وهي، مساواة المواطنين الذين يعتنقون أديانا مختلفة أمام القانون. لذلك فإن القول بأن الدولة تستمد سلطتها من الدين، ليس ذلك فقط يضع عبئاً ثقيلا فوق طاقة ضمائر الأفراد، الذي سيعوقهم علي رؤية الدولة علي حقيقتها، بل سيمنعهم من محاسبة حكوماتها الدينية، عندما ترتكب هذه الحكومات أخطاء جسيمة في حق الوطن والمواطنين. حالة السودان اليوم ثبت ذلك، إذ يرتكب فيه عمر البشير، رئيس الدولة السودانية، جرائم الإبادة الجماعية والإغتصاب، فيناصره في أعماله اللاإنسانية هذه ليس فقط كل أعضاء حزبه، بل كل الإسلاميين والمستعربين. فهؤلاء المناصرون لا يرون في تلك الجرائم التي ضد الإنسانية أية غضاضة، طالما مرتكبها رئيس مسلم وعربي، بل فوق ذاك هو يرتكب تلك الجرائم عمداً بإسم الإسلام والعروبة. فالمناصرون لعمر البشير في فعلته هذه،

يطبقون عملياً المثل الجاهلي القائل «أنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً» إذاً الدين والعصبية العرقية يعميان بصيرة الإنسان في رؤيته للسلطان، فلن يتمكن المرء أن يعدل أو ينصف في أمور دنياه، وكذا الحال مع العرق وكل المشاعر الوجدانية.

معنى العلمانية:

العَلمانية أي Secularism تعني، اصطلاحاً فصل الدين والمعتقدات الدينية عن السياسة. فالسياسة أمر تحتاج إلى تطوير مستمر، حسب متطلبات العصر التي بدورها يحتاج إليها الإنسان باستمرار. وقد تعنى العَلمانية عدم قيام الحكومة أو الدولة، بإجبار أي أحد على اعتناق وتبنى معتقد أو دين أو تقليد معين، لأسباب ذاتية غير موضوعية. ينطبق نفس المفهوم على الكون والأجرام السماوية عندما يُفسّر بصورة دنيوية بحتة بعيداً عن الدين في محاولة لإيجاد تفسير للكون ومكوناته[1]. الشاهد في الأمر أن معنى لفظ العلمنية ما زال في جدال، خاصة وسط الشعوب المسلمة، لأن الكلمة هي ترجمة للإنجليزية، وبالتالي هناك من ينظر إليها من منطلق تاريخي، أي الدعوة للفصل بين الكنيسة والدولة ورفض وصاية الأخيرة على شئونها الدنيوية. وآخر من ينظر للعلمانية بأغراضها، لذلك يرى عادل ضاهر، أن نطق العِلمانية بكسر العين خطأ ينبغي تصحيحه، فيوضح «إذ إن لفظة علمانية مشتقة من عالم وليس من علم والطريقة الصحيحة للنطق بها هي بفتح حرفي العين واللام معاً ... وهذه لا تتضمن موقفاً من طبيعة المعرفة، بعامة، ولا موقفاً من طبيعة المعرفة العلمية، بخاصة. إنها في المقام الأول، معنية بدور الإنسان في العالم وبتأكيد استقلالية العقل الإنساني في سيرورة توظيف الإنسان للعقل في أي من المجالات التي يوظفه فيها. والأهم من كل هذا أنها معنية بجعل دور الإنسان في العالم مشتملاً على اكتشافه، باستقلال عن الدين، الغايات التي يجدر به تحقيقها في هذا العالم والوسائل القمينة بتحقيقها»[2]. من هنا يمكن أن نشير إلى الرأي الذي مفاده أن الأنشطة البشرية وبالأخص البحوث العلمية، التي تعمل من أجل اسعاد البشرية جمعاء، والقرارات المتعلقة بأمور الدنيا ولا سيما السياسية منها، ينبغي أن تتجرد من التأثير الديني، لذا من

(1) http://ar.wikipedia.org/wiki

(٢) عادل ضاهر، الأسس الفلسفية للعلمانيّة، الطبعة الثالثة، (بيروت: دار الساقي، ٢٠١٥م) ص ٣٧ - ص٣٨.

الناحية السياسية، العَلمانية هى التحرك فى اتجاه الفصل بين الدين والحكومة. وهو ما يسمى في كثير من الأحيان في الدول الغربية بالفصل بين الكنيسة والدولة.

يبين لنا التاريخ، أن المفكر البريطاني جورج هوليوك، هو أول من ابتدع مصطلح العَلمانية في العام ١٨٥١م، فهو ابتكر ذاك المصطلح للعَلمانية. ليشرح رؤيته لفصل وإبعاد النظام الاجتماعى عن الدين، دون إهمال أو إنتقاد للمعتقد الدينى. بمعنى آخر أنه يصف العَلمانية، بأنها نظام اجتماعي منفصل عن الدين غير أنه لا يقف ضده.

Holyoake invented the term «secularism» to describe his views of promoting a social order separate from religion, without actively dismissing or criticizing religious belief. An agnostic himself, Holyoake argued that «Secularism is not an argument against Christianity, it is one independent of it. It does not question the pretensions of Christianity; it advances others. Secularism does not say there is no light or guidance elsewhere, but maintains that there is light and guidance in secular truth, whose conditions and sanctions exist independently, and act forever. Secular knowledge is manifestly that kind of knowledge which is founded in this life, which relates to the conduct of this life, conduces to the welfare of this life, and is capable of being tested by the experience of this life .

«لا يمكن أن تفهم العَلمانية بأنها ضد المسيحية هى فقط مستقلة عنها، ولا تقوم بفرض مبادئها وقيودها على من لا يود أن يلتزم بها. المعرفة العَلمانية تهتم بهذه الحياة، وتسعى للتطور والرفاه في هذه الحياة، وتختبر نتائجها في هذه الحياة[1]». وبناءً على هذه المقولة الفلسفية، يمكن أن نقول أن العَلمانية ليست أيديولوجيا أو عقيدة بقدر ما هى طريقة للحكم، ترفض وضع الدين أو سواه من المشاعر الوجدانية كمرجع رئيسى للحياة السياسية والقانونية، وهى تتجه إلى الإهتمام بالأمور الحياتية للبشر بدلاً من الأمور الأخروية، أي الأمور المادية الملموسة بدلاً من الأمور الغيبية. هذا المفهوم لمعنى العَلمانية، قاد الكثيرين في أمريكا بأن يقولوا أن الدولة لعَلمانية قد ساعدت إلى حد كبير في حماية الدين من التدخل الحكومي.

العرف السائد اليوم في بريطانيا تُعَرف العَلمانية بأنها حركة اجتماعية تتجه نحو الإهتمام بالشؤون الأرضية بدلاً من لاهتمام بالشؤون الآخروية. وهى تعتبر جزءًا من النزعة الإنسانية التي سادت منذ عصر النهضة الداعية لإعلاء شأن الإنسان والأمور

(١) http://www.falsafh.com/vb/t11137.html

المرتبطة به بدلاً من إفراط الإهتمام بالعزوف عن شئون الحياة والتأمل في الله واليوم الآخر. وقد كانت الإنجازات الثقافية البشرية المختلفة في عصر النهضة أحد أبرز منطلقاتها، فبدلاً من تحقيق غايات الإنسان من سعادة ورفاه في الحياة الآخرة، سعت العَلمانية في أحد جوانبها إلى تحقيق ذلك في الحياة الحالية. نجد في موقع آخر، يشير فيه، محسن عبد العزيز، في كتابه (الإستبداد: من الخلافة للرئاسة؛ أيام للحضارة وسنوات للسقوط؛ ٢٠٠٧م) إلى أقوال الإمام محمد عبده، إذ يقول «أن العقل من أجل القوى بل هو قوة القوى الإنسانية وعمادها ... ولا تقوم حضارة بدون فلسفة وفكر مستنير قادر على إثارة الجدل وتحريك العقول الراكدة المستسلمة لقدرها، ... العقول القدرية لا تصنع حضارة، ... والتقدم يأتي من الجدل والتجربة والأسئلة المشتبكة مع الواقع، القادرة على إشعال الفكر ليتولد أفضل ما يرجو الإنسان من حضارة وتقدم[1].» ففي ظل سيطرة الدين على العقل، لا يسعنا إلا أن نتفق مع الإمام محمد عبده في قوله، أنه في ذات الظل لا يمكن استخدام الفكر لتوليد أفضل ما يرجوه الإنسان من حضارة.

أقدم التلميحات للفكر العَلماني تعود للقرن الثالث عشر في أوروبا، حين دعا مارسيل في مؤلفه «المدافع عن السلام» إلى الفصل بين السلطتين الزمنية والروحية، واستقلال الملك عن الكنيسة، في وقت كان الصراع الديني الدنيوي بين بابوات روما وبابوات أفنيغون في جنوب فرنسا على أشده، ويمكن تشبيه هذا الصرع بالصراع الذي حصل بين خلفاء بغداد وخلفاء القاهرة. أما في القرن السابع عشر الميلادي، فقد كتب الفيلسوف الإنجليزي جون لوك، في موضوع العَلمانية، ما مفاده أنه «من أجل الوصول إلى دين صحيح، ينبغي على الدولة أن تتسامح مع جميع أشكال الاعتقاد، دينيًا أو فكريًا أو اجتماعيًا، ويجب أن تنشغل الدولة في الإدارة العملية وحكم المجتمع فقط، لا أن تنهك نفسها في فرض هذا الاعتقاد ومنع ذلك التصرف»[2]. ودعا كذلك في أنه يجب أن تكون الدولة منفصلة عن الكنيسة،

(١) محسن عبد العزيز، الإستبداد: من الخلافة للرئاسة، أيام للحضارة وسنوات للسقوط، (القاهرة: الدار للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧م) ص ١٣٧.

(٢) ستيفن م. ديلو، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني: الحداثة والمعاصرة طريق المجتمع المدني، الجزء الثاني، ترجمة: د. فريال حسن خليفة،(القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٨م) ص ٦١ - ٦٤.

وألا تتدخل أي منهما في شؤون الآخر. هكذا يكون العصر هو عصر العقل، ولأول مرة في التاريخ البشري سيكون الناس أحرار ، وبالتالي قادرين على إدراك الحقيقة.

ففي نفس الاتجاه، دعم الشيخ/ راشد الغنوشي – التونسي. وهو أحد المفكرين الإسلاميين فى عصرنا هذا، مؤيداً ما ذهب إليه المفكران البريطانيان جورج هوليوك وجون لوك، وذلك في محاضرة ألقاها في مقرّ مركز دراسة الإسلام والديمقراطية بتونس، يوم الجمعة الموافق ٢ مارس ٢٠١٢م، إذ قال «تبدو العَلمانيّة وكأنّها فلسفة، وكأنّها ثمرة تأمّلات فلسفية جاءت لمناقضة ومحاربة التصورات المثالية والدّينية. الأمر ليس كذلك، العَلمانية ظهرت وتبلورت في الغرب كحلول إجرائيّة وليست فلسفة أو نظرية في الوجود بقدر ما هي ترتيبات إجرائية لحل إشكالات طرحت في الوسط الأوروبي. أهمّ هذه الإشكاليات ظهرت بفعل الإنشقاق البروتستنتي في الغرب، والذي مزّق الإجتماع الذي كان يدور في إطار الكنيسة الكاثوليكية بما فرض الحروب الدّينية في القرن السادس والسابع عشر. هكذا بدأت العِلمانيّة أو العَلمانية، حتّى اللّفظ العربيّ ليس مُتّفَق عليه، فاللّفظ الأوّل يبدو وكأنّه من العِلم والأمر ليس كذلك، أمّا الثّاني فهو من العَالم ويشير إلى كلّ ما هو دُنيوي وهو الإستخدام الأقرب». ... ويتابع «قلت أنّ العلمانيّة جاءت بإعتبارها ترتيبات إجرائيّة لإستعادة الإجماع الذي مزّقته الصراعات الدينيّة. من هنا يأتي السّؤال: هل نحن في حاجة للعلمانيّة بإعتبارها ترتيبات إجرائيّة؟ ربّما أهمّ فكرة في خلاصة هذه الإجراءات هي فكرة حيّادية الدّولة، أي الدولة محايدة إزاء الديانات ولا تتدخّل في ضمائر النس. الدولة مجالها (العام) بينما الدين فمجاله (الخاص). نحن بدورنا نسنا إزاء مفهوم واحد، ربّما أهمّ إجراء أبدعه النظر العلماني على هذا المستوى هو حيّادية الدولة، أي أنّ الدولة هي الضّامنة لكلّ الحريّات الدينيّة والسيّاسية ولا ينبغي أن تتدخّل لصالح هذا الطرف أم ذاك. نحن نتساءل ما إذا كان الإسلام في حاجة لمثل هذا الإجراء؟ أي حيّادية الدولة إزّاء الديانات. أنتم أعلم بأمور دنياكم. فليس من مهمة الدين تعليمنا أساليب الزراعة وأساليب الصناعة وحتى أساليب الحكم وكيف ندير الدولة لأنّ كل هذه تقنيّات، والعقل مؤهل فيها إلى أن يصل إلى الحقيقة من خلال تراكم التجارب». ... ويواصل في المزيد، «أنّ المقصد الأسنى لنزول الرّسالات هو تحقيق العدل ومصالح النّاس، هذه المصالح تتحقق من خلال إعمال العقل في ضوء موجّهات، مقاصد، مبادئ وقيم الدّين. لذلك ظلّ هنالك مجال

للمعاملات يعرف تطوّراً مستمراً ومنه نظام الدول وهذه تمثل المتغيّرات، بينما ما هو عقائدي وشعائري وما هو قيمي أخلاقي يمثل الثوابت.» ... ويفصح أكثر ويقول، « لذلك الإشكال الغربي تمحور حول كيفيّة تحرير الدولة من الدّين ممّا أدّى إلى ثورات كبيرة لنيل هذه الغاية، بينما وجهٌ من وجوه الإشكالية عندنا هو كيف نحرِّر الدّين من الدولة ونمنعها من التسلُّط على الدّين وأن يظلَّ هذا الأخير شأناً مجتمعيّاً متاحاً لكل المسلمين بأن يقرأوا القرآن ويفهموا ما شاؤوا ولا بأس في التعدد الذي يفرض قدراً كبيراً من التسامح. أمّا إذا إحتاج المسلمون إلى قانون فالآليّة الديمقراطيّة المعاصرة هي خير تجسيد لقيمة الشّورى في الإسلام بحيث الإجتهاد حينئذ لا يكون فردياً بل جماعيّاً من قبل ممثّلي الشّعب. ... الدين مداره الأساسي ليس أدوات الدولة وإنما القناعات الشخصية، أمّا الدولة فمهمّتها تقديم الخدمة للناس قبل كلّ شيء كمواطن الشغل والصحة الجيّدة والمدرسة الجيّدة أمّا قلوبهم وتديّنهم فأمرها لله. ولذلك أنا عارضت كلّ سبيل لإكراه الناس على أيّ أمر وطرحت موضوعاً شائكاً في بعض المواطن وهو ما يسمّى بالردّة بمعنى أنّ مهمّة الدولة أن تحدّ من حرّية الناس في الإعتقاد. إذا كان مبدأ لا إكراه في الدين متفقاً عليه فقد دافعت عن مبدأ الحرّية في الإتّجاهين: حرّية الولوج في الدين ومغادرته لأنّه لا معنى لتديّن يقوم على الإكراه، لا حاجة للأمّة الإسلامية بمنافق يبطن الكفر ويظهر الإيمان والإسلام لأنّه لم يتعزّز صفّها بإضافة من هذا القبيل. فالحريّة هي القيمة الأساسية التّي يلج بها الإنسان دار الإسلام، فالناطق بالشهادتين يعبّر عن قرار إختياري وفردي يقوم عن وعي وبيّنة. ولذلك فالدولة منتسبة للإسلام بقدر ما تحرص على أن تتماثل بقيمه دون وصاية من مؤسسة دينية لأنّه ليس هناك مثل هذه المؤسسة في الإسلام بل هناك شعب وأمّة يقرّران لنفسهما عبر مؤسساتهما ما هو الدين، فأعظم قيمة في الإسلام هي قيمة الحرّية.»

نستنتج من محاضرة الغنوشي هذه، أن الإسلام ومنذ نشأته وعبر إمتداده التاريخي الطويل، لم يعرف هذا الفصل بين الدين والدولة بمعنى إقصاء الدين عن الحياة، وهو ما ثبت عملياً أن الدول المصنفة عَلمانياً، لم تعمل إطلاقاً على تفرقة الناس على أنهم متدينين، أو منعهم من ممارسة شعائرهم الدينية. إذاً الدين لا ينفصل عن حياة الإنسان الخاص، بل تعمل العَلمانية على نشر الأديان بالطرق التبشيرية السلمية، وفي سبيل ذلك تدعم الدولة كل الأديان مادياً دون تمييز بينها، ومن دون التدخل في شئونها والوقوف

بمسافات متساوية من كل الأديان.

الدولة العَلمانية:

عندما ننظر إلى الدول الحديثة التكوين، خاصة في إفريقيا، نقول حديثة لأن حدودها الجغرافية السياسية هي من صنع الاستعمار، وإذا استثنينا إثيوبيا لسبب أو لآخر، فكل الدول الإفريقية تقل أعمارها عن مائة عام، ففي كلا الحالتين هي دول حديثة. القاسم المشترك بين هذه الدول الإفريقية الحديثة، أن أية واحدة منها لا تخلو من صفة التعدد العرقي والقبلي والديني، ويعتبر السود ن من أفضل الأمثلة لهذا التعدد، إذ يوجد به على الأقل ثلاثة معتقدات روحية هي الديانة الإسلامية والمسيحية والكجور، دعك من التعدد العرقي والقبلي. فالعرف الكوني السائد لتعريف الدولة، يلخصه بأن الدولة تتكون من عناصر الإنسان والجغرافيا والحكومة، ففي هذا أصبح الإنسان الضلع الأساسي لعناصر تكوين الدولة، وذلك لطبيعة الإنسان الاجتماعية بحيث أنه لا يستطيع العيش منعزلاً عن غيره من أفراد مجتمعه. فأضحى من الطبيعي أن يتعاون الأفراد داخل المجتمع الواحد، وذلك من خلال تفاعلاتهم الاجتماعية المختلفة. هذا التفاعل يحتاج إلى ترتيب وتنظيم وتوجيه، فمن هنا رغبت الجماعات في أن تكون لها قيادة أو سلطة، ومن ثمّ دولة ذات سيادة وسلطة. تفعيل هذه الرغبة هي ما تسمى بالعقد الاجتماعي. إذ فيه قد أجمعت كل الجماعات ألا يكون الدين أو العرق أو القبيلة مرجعاً رئيسياً آحادياً في شئونهم الدنيوية. وبالتالي أجمعت على قيام الدولة من خلال عقد اتفاقات عليه، هذا الاتفاق يكون بين مجموعة الأفراد في الرقعة الجغرافية المحددة مع الحاكمين، حيث يتقبل الشعب حكم الدولة مقابل تلبيتها لحاجات الناس الأمنية، وتنسيق علاقاتهم مع البعض، وقد نادى بهذه النظرية بعض المفكرين السياسيين مثل الإنجليزيين، توماس هوبز وجون لوك، والفرنسي جان جاك روسو. فالشعب هو عنصر من العناصر الأساسية للدولة، فأي كيان سياسي لا يمكن أن نسميها بالدولة، إن لم يكن لديها أناس محددون يعيشون على أراضيها صفة دائمة.

بالرغم من التوضيح السابق إلا أنه هناك عدم وضوح في تعريف الدولة العَلمانية وذلك لعدم تعريف متفق عليه لنظرية العَلمانية ذاتها، لكن من الناحية التطبيقية للنظرية العَلمانية، يمكن أن نلخص هنا بثلاثة نماذج، حسب تداخل مفهوم الدين مع الدولة أو

الدين ذو الإمتياز الخاص في دولة معينة.

(أ) هناك بعض الدول تنصّ دساتيرها صراحة على هويتها العَلمانية مثل الولايات المتحدة الأمريكية وفرنسا وكوريا الجنوبية والهند وكندا، أي أنها فصلت ووضعت حداً بين الدين والسياسة دستورياً.

(ب) ودول أخرى لم تذكر العَلمانية في دساتيرها ولكنها لم تحدد دينًا بعينه للدولة، وفي الوقت نفسه تنصّ قوانينها على المساواة بين جميع المواطنين وعدم تفضيل أحد الأديان على الأُخر بل السماح بحرية ممارسة المعتقد والشرائع الدينية، وإجراء تغيير في الدين بما فيه الإلحاد أو استحداث أديان جديدة بما يشكل صونًا لحقوق الإنسان وحقوق الأقليات الدينية، وهي بالتالي تعتبر دولاً عَلمانية.

(ج) كما أن هناك نموذج ثالث للدولة العَلمانية، إذ تنصّ دساتيرها على دين معيّن للدولة، مثل السودان منذ الاستقلال حتى العام ١٩٨٥م، عندما أدخل النميري الرئيس السوداني الأسبق قوانين الشريعة الإسلامية، والتي عرفت بقوانين سبتمبر.

لذلك كان السودان قبل ذاك التاريخ - من الناحية العملية - دولة عَلمانية. فالواقع الفعلي ورغم أن الإسلام كان دين الدولة في السودان، إلا أن شارب الخمر مثلاً، لا يعاقب على ذلك بقوانين الشريعة الإسلامية، ويوم الجمعة هو يوم العطلة الرسمية الأسبوعية في الدولة. وفي ذات الوقت استحدثت الدولة السودانية نوعان من المحاكم، هي محاكم مدنية وأُخر شرعية مختصة فقط بالأحوال الشخصية. ومن ضمن فئة النموذج الثالث، هناك دول مثل مصر وموناكو واليونان، غير أن دساتيرها تحوي المبادئ العَلمانية العامة، كالمساواة بين جميع مواطنيها وكفالة الحريات العامة، مع تقييد لهذه الحريات التي تختلف فيها حسب الدول ذاتها. من الناحية السياسية، العَلمانية هي التحرك في اتجاه الفصل بين الدين والحكومة، وهذه إشارة واضحة للحد في العلاقات بين الحكومة ودين الدولة، لتحل محله القوانين المستندة إلى الكتب المقدسة مثل التوراة والشريعة بالقوانين المدنية، ومن ثمّ القضاء على التمييز على أساس الدين. فكثير من المفكرين السياسيين يشيرون إلى العَلمانية بأنها إضافة حقيقية إلى الديمقراطية، من خلال حماية حقوق الأقليات الدينية. نتج عن كل ذلك أن الحجج التي تدعم العَلمانية تختلف على نطاق واسع في عالمنا اليوم. فالفهم الراسخ عن العَلمانية في أوروبا اليوم،

هو أن العَلمانية عبارة عن حركة إنسانية في اتجاه التحديث بعيداً عن القيم الدينية التقليدية. هذا النوع من العَلمانية و نذي على المستوى الاجتماعي أو الفلسفي قد قاد في كثير من الأحيان إلى الحفاظ على الكنيسة الرسمية للدولة أو غيرها من دعم الدولة للدين. ففي الولايات المتحدة يجادل البعض بأن الدولة العَلمانية قد خدمت إلى حد كبير من أجل حماية الدين من التدخل الحكومي.

كثير من المفكرين يرددون أن الدين ينبغي أن يظل بعيداً عن السياسة، وتظل السياسة بمنأى عن الدين. وأنا من الذين يؤيدون هذا الفكر، من منطلق أن السياسة تعتني فقط بأمور الدنيا والتي بدورها تحتاج إلى تطور، والتطور تحتاج إلى بحوث علمية مستمرة، لإنتاج أفضل ما ينفع الناس في دنياهم، والبحوث العلمية لها نهج واضح وفي اتجاه واحد، هو إثبات حقيقة مادية. لكن عندما نتحدث عن الدين، أولاً، الدين لا تعلمنا التقنية الصناعية مثلاً، أنتم أعلم بأمور دنياكم. ثانياً، هناك عدة أديان في البلد الواحد، وعدة مذاهب وطوائف في الدين الواحد، ينتج عنها خلافات جذرية تعسف بالتطور المراد تحقيقها كليةً. لذا يكون الدين شأناً شخصياً وفردياً. وبما أن كلمة العَلمانية ملتبسة الدلالة التي كانت تعني في اليهودية معنىً خاصاً، إذ هي هناك صفة لليهودي غير المتدين، الذي يظل مع عدم تدينه يهودياً، لأن أمه كانت يهودية. ثم صارت العَلمانية تعني في المسيحية، الاتجاه المعني بالعمل في العالم، لا بالخدمة الكنسية من دون أيّ إدانات صريحة لمن هو علمانيٌ من المسيحيين. أما في الإسلام، فالعَلمانية صارت تعني اليوم، عند بعض المسلمين، الإلحاد والكفر والزندقة والخروج عن الدين. لذلك يمكن أن يقال للسلفيين، الذين يقودون هذا الزعم، أين أنتم من قول الله عز وجل، ﴿قُلْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴿٨٤﴾﴾ [آل عمران]. وقوله تعالى، ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ ۚ كَبُرَ عَلَى ٱلْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ۚ ٱللَّهُ يَجْتَبِىٓ إِلَيْهِ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِىٓ إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ ﴿١٣﴾﴾ [الشورى]. لماذا لتفرقة في الإسلام، وقد نهانا الله من ذلك؟

إذاً إزاء عدم التوصل إلى تعريف متفق عليه، بالضرورة إيجاد مصطلح تعني **أولاً**، باستقلالية كلا من الدين والسياسة، **وثانياً** إيجاد نهج للتعاون الوثيق بينهما، بحيث يكون في اتجاه تطور السياسة لأنها مسألة ديناميكية، وفي ذات الوقت تعمل السياسة في

المحافظة على الدين لأنه من الثوابت. امتزاج الدين مع السياسة، مسألة لها جذور تاريخية لم تحل حتى الآن، وستبقى كذلك كما يراه يوسف زيدان، في كتابه (اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، الطبعة السادسة ٢٠١٢م)، فيشير إلى «ولن أخوض هنا في تعريفات العلمانية العديدة واتجاهاتها المختلفة، ووجهات النظر المتخالفة بصددها. وإنما مرادنا فحسب، الإلماح إلى أن الفصل بين السياسة والدين، سيبقى دوماً مثلما كان دائماً، محض توهم تبدده حقائق التاريخ العقائدي للديانات الرسالية الثلاث الإبراهيمية التي امتزج فيها الدين بالسياسة امتزاجاً شديداً يصعب معه في كثير من الأحيان، تمييز ما هو سياسيٌ مما هو دينيٌ». ويقول أيضاً، «نركز فيما يلي، على قضية نراها محورية وركيزية في آن واحد، هي إلتماسٌ بين دائرتي الدين والسياسة، والمواجهة السياسية المؤدية إلى التحول بالدين إلى العنف. وهي قضية محورية نظراً لأن كثيراً من قضايا المجتمع الإنساني القديم والمعاصر، تدور حولها من قريب أو بعيد، في مدارات شبه متماثلة في أغلب الديانات والعقائد. وهي قضية ركيزية نظراً لأن العلاقة التبادلية ثلاثية الأبعاد الدين/ السياسة/ العنف تظهر في تجليات عدة، ملتبسة في معظم الأحيان. للدين والسياسة مداران كلاهما قائم بذاته نظرياً حول محوره، وكلاهما افتراضاً في مسار خاص به. فمدار السياسة على محور الحاكم، سواءً كان هذا الحاكم فرداً أو كان الحكم بيد جماعة. ومدار الدين على محور الإله، حسب التصور الثيولوجي لهذا الدين أو تلك العقيدة، وهو التصور الذي يحكم شكل العلاقة بين الله والإنسان. الطبيعة الأولية للسياسة جمعية، بمعنى أنها لا تتم إلا في جماعة إنسانية. بينما الطبيعة الأولية للدين فردية، بمعنى أن اليقين الديني يتأسس على العلاقة المباشرة بين الفرد والإله. يبدأ العنف في الدخول كطرف ثالث في جدلية الدين/ السياسة[1]». بهذا الفهم ينشأ العنف الديني نتيجة لتفاعل الحركة الدينية الجديدة كالجماعات السلفية في السودان، وهي تستند إلى قراءة خاصة لأصل العقيدة، على نحو مخالف لقراءة أغلبية الجماعة المحيطة التقليدية، وأيضاً مخالف لقراءة الحزب السياسي النفعي الحاكم. فالجماعة التقليدية والحزب النفعي، هما في جوهرهما قراءتان مدعومتان بتراث هائل من الجمود المفسرة للدين، على

(١) يوسف زيدان، اللاهوت العربي: وأصول العنف الديني، الطبعة السادسة، (القاهرة: دار الشروق، ٢٠١٢م) ص ٢٠٩ - ٢٢٤.

نحو توافقي غير صدامي. ولكن قراءة الانبثاقية الجزئية للسلفية تأتي رافضة وبأساليب راديكالية غير توافقية. وهنا تكون المواجهة حتمية، مثل هذه المواجهة هي التي تولد العنف السياسي، بين الدين السياسي ذو التفسير التقليدي، والآخر ذو التفسير السلفي، والصراع بينهما قائم على محاولة كل منهما على سيطرة الدولة سياسياً. ففي ظل تشظي حركات الإسلام السياسي ودخول المذهب الشيعي في السودان، يصبح احتمال المواجهات العسكرية بين هذه الحركات الإسلامية، أمراً وارداً، وبالتالي سيدخل السودان في دوامة المواجهات العسكرية، بشكل مخالف للعادة، ألا وهو الطابع الديني الإسلامي، هذا من جانب. ومن جانب آخر، سوف يتولد عنف ديني بصورة مختلفة تسانده الأممية الإسلامية بين مذاهب الدين الإسلامي، مجتمعة في مواجهة العَلمانية، وليست حالة مصر اليوم ببعيد. فالمشهد العام هو أن العلاقة التبادلية الثلاثية هذه، الدين - السياسة - العنف، سوف يُصعد صعوبة الوصول لمساعي حلول المعضلة السودانية.

مرة أخرى، يشهد التاريخ أن استغلال الدين في السياسة، له تاريخ قديم جداً، فقد فرض الواقع الديني والسياسي في لقرن الأول الهجري، إثارة لمسائل عقائدية، فالحرب بين عليّ بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان، طرحت على الإذهان وبقوة مسألة الإمامة التي تفرعت عنها بعد ذلك مسائل تفصيلية، مثل وجوب الإمامة، جواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل، اشروط الواجب توافرها في شخص الإمام. وأدى تشدد جماعة الخوارج في التطبيق الحرفي للشريعة الإسلامية[1]. إذاً عندما نضع في الإعتبار هذا التاريخ الطويل، وفي نفس الوقت لم تستطيع المجتمعات الإسلامية المختلفة، في كل محاولاتها أن تصل إلى حد فاصل ومرضي للجميع، بين الدين والسياسة، نرى أنه لا يمكن معالجة عملية التفاعل الضروري بين الدين والسياسة، أو دعنا نقول التعايش السلمي بين لدين والسياسة في السودان، إلا إذا استند ذلك على الفهم العميق والمتبادل، لطبيعة ما هو دينيٌ وما هو سياسي. ولن يأتي هذا الفهم إلا بالإعتراف المتبادل بمشروعية النظرة السياسية الممكنة، وضرورة الرؤية الدينية المطلقة بالنسبة للمجتمعات. ومن هذا المنطلق، لا بد من تكريس هذا الوعي بين أفراد

(١) محسن عبد العزيز، الإستبداد: من الخلافة للرئاسة، أيام للحضارة وسنوات للسقوط، (القاهرة: الدار للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧م) ص ٥١ - ٩٣.

المجتمع الإسلامي، وتأكيده ببرامج تثقيفية ومناهج تربوية، توضح ذلك التلازم الممكن/ المطلق وتكرس تكاملهما في العملية الاجتماعية.

العَلمانية والتجربة السودانية:

دولة السودان الحديثة - ١٨٢١م - في تاريخها المعتبر هذا، لم تصادق يوماً ما على دستور إسلامي ديمقراطياً قط. والفترة الوحيدة التي يمكن أن تُطلق عليها بأنها فترة حكم يستند على دستور إسلامي، هي فترة المهدية رغم أن الدستور نفسه لم يكن مكتوباً آنذاك، وقد يعود ذلك إلى أن الدولة المهدية نفسها لم تكتمل. رغم ذلك لم تخلو تجربة الدولة السودانية في تاريخها من غزل الدستور الديني - صعوداً وهبوطاً، بما في ذلك الفترة الاستعمارية. المشكلة التي تواجه السودان في سعيه لوضع الدستور سواءً كان ذاك علمانياً أو إسلامياً، هي أن تأسيس الأحزاب التقليدية وكذا الغالبية الحديثة منها، قد قامت على مبادئ الطائفية الدينية أو السلفية الدينية. فالصراع بينها قائم على عدم إعتراف الطوائف لبعضها من جهة، ومن جهة أخرى عدم إعتراف السلفية الإسلامية للطرق الصوفية التقليدية جمعاء. يجدر بنا هنا أن نذكر أن عدم إعتراف الحركات الإسلامية لبعضها أساسه، ثوابت كل طائفة التي لا رجوع عنها، وبالتالي تُعّد توحيد الحركات الدينية من باب المستحيلات، خاصة عندما نستصحب معنا تاريخ كل الديانات الإبراهيمية. وما بين هذا وذاك تتفق كل الأحزاب الدينية مبدئياً في رفض العَلمانية. وبطبيعة الأحزاب الدينية كما ثبت سابقاً، لن تتفق على نهج محدد للدستور الإسلامي الذي يسعون من أجل تحقيقه، فالضحية في كل هذه الأحوال هي الدولة السودانية. مما سبق نخلص بأن الطوائف الدينية، لن تتوحد في مسألة الإعتراف على شخص واحد من طائفة معينة، ليكون إماماً لكل الطوائف الدينية. دعماً لما ذهبنا إليه فقد أشار محمد إبراهيم نقد - رحمة الله عليه - السكرتير العام للحزب الشيوعي السوداني، في مذكراته التي نشرت في مجلة الوسط اللندنية الأسبوعية، بعد خروجهم من المعتقل في أوائل تسعينات القرن الماضي. أن أربعتهم - د. حسن عبد الله الترابي، الأمين العام للجبهة الإسلامية القومية آنذاك، ومحمد عثمان الميرغني، رئيس الحزب الاتحادي الديمقراطي وزعيم طائفة الختمية، ومحمد إبراهيم نقد، السكرتير العام للحزب الشيوعي السوداني، والصادق الصديق المهدي، رئيس حزب الأمة وزعيم

طائفة الأنصار - لم يتفقوا على أحد منهم ليؤمهم في صلوات المغرب، وهي الفترة التي يجتمعون فيها يومياً، وبالتالي يختارون شخص خامس يصلي بهم صلاة المغرب الجماعية. فتأمل معي أيها القارئ لكريم، إذا كان هذا هو حال قادتنا السياسيين، في أمر من أمور الآخرة، فما بالك في صراعات هؤلاء، عندما يكون الأمر متعلق بشهوات الدنيا - الحكم - بالطبع سيكون الحرب المدمرة التي نعيشها اليوم. إذا جاز لي أن أسبح في الخيال، مجرد خيال، في أمر هؤلاء الزعماء، بالطبع الأحياء منهم. إذا سألك ربك - الخالق الأحد - لِمَ لا تصلي خلف رفيق سجنك؟ أتقول لقد خلقتني شريفاً وجعلتني خليفة في الأرض ، فلا يجوز لي أن أصي خلف من هو أدنى مني مرتبة!.

يبدو من تجربة الإسلام السياسي، أن اليسار السياسي وفي مقدمته الحزب الشيوعي السوداني، قد لعب دوراً مهماً في نمو الإسلام السياسي، وذلك لفشله في مقارعة اليمين المتطرف فكرياً. نذكر على سبيل المثال، الندوات السياسية والفكرية، التي كانت تقام في جامعة الخرطوم، في سبعينات القرن الماضي، فالطرفين وأخص بالذكر هنا، الإخوان المسلمين والشيوعيين، لم يكونا يتناولان المواضيع السياسية بأساليب فكرية، بل كانت نقاشاتهما وأطروحاتهما قائمة على الشتائم، كأن يدور آراء الشيوعيون عن الإخوان المسلمين «بالرجعيين والمتخلفين»، وفي الجانب الآخر تكون آراء الإخوان المسلمين عن الشيوعيين «بالملحدين والمجوس». بالطبع الإساءات الشخصية هذه لا تولد إلا الحرب، وبالفعل كثيراً ما يحصل في ندواتهما مضاربة بين الطرفين، فقد أتت تسمية طالب الطب آنذاك، الطيب محمد خير «بالطيب سيخة»، نسبة لاستخدامه السيخ الموجودة في ساحة الجامعة، في ضرب زملائه الطلاب المنسوبين للحزب الشيوعي، فقط لأنه لا يستطيع أن يتحمل بأنه موصوف بالرجعية.

الجهة الوحيدة التي كانت يهابها لإخوان المسلمين هي، الجمهوريون لأنهم كانوا يواجهون الإخوان المسلمين بنفس الفكر الإسلامي، إذ كان تركيزهم يقوم على تفسير آيات القرآن لصالح حقوق الإنسان على سبيل المثال، يميز الجمهوريون في الإسلام، المجال الصوفي المتسامح وبين المجال السلفي الغير متسامح، فهم يرون أن السلفية الإسلامية مخطأة في دعوتها للدستور الإسلامي، فالجمهوريون عندما يتحدثون عن الدستور، يتحدثون عن الديمقراطية، وفي نظرهم أن الديمقراطية هي فرص التساوي بين

المواطنين، من حيث هم مواطنون، فالديمقراطية عندهم هي حق كل الناس، وأمل كل الناس، وتطلع كل الناس. بمعني أن رئيس الدولة يمكن أن يكون من أية جهة من الأقليات المسيحية أو الوثنية، طالما أتى لكرسي الرئاسة بالطرق الديمقراطية السليمة.

ويبدو أن المواجهة الفكرية، بين الإخوان المسلمين والجمهوريين في السودان، هي التي أدت إلى إعدام المهندس/ محمود محمد طه - عليه رحمة الله - زعيم الجمهوريين، بإيعاز من د. حسن عبدالله الترابي، لأنه رأى أنه لن يستطيع أن يصمد أمام محمود محمد طه في تلك المواجهات الفكرية، وأن محمود محمد طه سوف يغلبه عاجلاً أم آجلاً، وبالتالي سيؤدي ذلك إلى نهاية تنظيمه الإخوانية.

على كل حال، لم يستطيع اليسار السياسي أن يبتكر، أسلوباً جديداً لتفسير آيات القرآن الكريم لصالح حقوق الإنسان، بينما تبنى الاتجاه الإسلامي الآيات القرآنية، التي تفسر لصالح إذلال الإنسان، وقصد الاتجاه الإسلامي في ذلك، هو التمكين على كبت حرية الإنسان. لذلك خسر الإثنان في مواجهة حقوق الإنسان. لذلك سقط اليسار في نظر الإنسان السوداني، بدليل خروج قيادات كثيرة من الحزب الشيوعي، لقناعتهم أن الفكر الشيوعي غير متطور وغير خلاق. أما الإسلام السياسي السلفي، فهو أيضاً في طريقه للزوال، إذ أن سياساته الذي يعمل على إذلال البشر، وصل به القتل الهمجي للإنسان دون تمييز، مما خلق ذلك عداوات مع البشرية جمعاء، شملت كل الشعوب والحكومات على كوكب الأرض، لذا طال الزمن أم قصر، فإنه لن يستطيع الصمود أمام الكل.

في ظل الصراع الحزبي حول شكل الدستور القومي، خرج جعفر النميري، الرئيس الأسبق، بدستور سنة ١٩٧٣م العلماني، تتويجاً لاتفاقية أديس أبابا مع حركة أنانيا الأولى في العام ١٩٧٢م، هذا الدستور يعتبر دستوراً قومياً، من ناحية المحتوى، إذا ما تم الإستفتاء عليه ليتم قبوله من قبل كافة مكونات شعوب السودان. لكن سرعان ما نقض النميري هذا الدستور بنفسه بعد عقد واحد فقط من تصديقه له. ففي سبتمبر ١٩٨٣م أصدر النميري عدداً من القوانين المستمدة من الشريعة الإسلامية، من ضمنها تعديلات لأكثر من مائة من مواد الدستور لسنة ١٩٧٣م. تجعل هذه التعديلات من السودان جمهورية إسلامية تسند السيادة لله وتؤسس حاكمية الشريعة الإسلامية، وذلك بالنص

على أنها المصدر الأساسي للتشريع[1]. ما كان للنميري أن يُدخل تلك التعديلات المستمدة من الشريعة الإسلامية، و لا تدخل حزب جبهة الميثاق الإسلامي آنذاك بقيادة د. حسن الترابي، وإقناعه لجعفر النميري بأن هذا هو المنقذ لحكمه، دون أن يتمعن ما سيكون مستقبل البلاد التي تلث سكانه غير مسلمين، بل المسلمون أنفسهم منقسمون بحدة في طوائف مختلفة. ومنذ ذاك الزمان دخل السودان في نفق يصعب الخروج منه، دون تقديم تضحيات جسام، خاصة مع دخول المذهب الشيعي في البلاد، والذي يحتمل أن يولد من تزايده، عما قريب، صراع آخر بين السنة والشيعة. ففي ظل تزايد الحركات الإسلامية المتراكمة والتي تدعو في العلن، إلى تأسيس جمهورية إسلامية في السودان، وهي لا تتفق، ولن تتفق حول تصور محدد لتلك الجمهورية الإسلامية، مما يبشر إلى أن هذا الوضع سوف تفجر صراعات دموية، بين هذه التنظيمات الإسلامية، من إجل استقطاب أنصار لها للوصول إلى السلطة.

لكن أهم ما يشغل هموم المجتمعات المتحضرة عالمياً، هو الأخطار المحدقة بالشعوب السالمة عندما تستولي إحدى هذه الحركات على السلطة في دولها، إذ تعمل في الأساس على طمس الهويات الدينية للشعوب، عن طريق تلقينها للنهج الذي تؤمن به، وبالتالي يصبح شعب الدولة المعني، يحوم في فلك الحركة المسيطرة على سلطة الدولة، وحال السودان ليس ببعيد، فالمؤتمر الوطني يستغل كل إمكانيات الدولة لإذلال المواطنين، بدعواهم الباطلة أنهم يرشدون الإنسان إلى تقوى الله، والله عز وجل يقول في كتابه الكريم، ﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ ۚ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴿٥٦﴾ ﴾ [القصص]. ﴿ لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ ۗ وَمَا تُنفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنفُسِكُمْ ۚ وَمَا تُنفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ ۚ وَمَا تُنفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ ﴿٢٧٢﴾ ﴾ [البقرة]. ﴿ وَاخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِّمِيقَاتِنَا ۖ فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُم مِّن قَبْلُ وَإِيَّايَ ۖ أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا ۖ إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَاءُ وَتَهْدِي مَن تَشَاءُ ۖ أَنتَ وَلِيُّنَا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا ۖ وَأَنتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ ﴿١٥٥﴾ ﴾ [الأعراف] صدق الله العظيم. ومن إنطلاقة الفهم الصحيح للقرآن الكريم، لا يسعنا إلا أن نقول أن التنظيمات الإسلامية

(١) http://www.sudanile.com/index.php?option=com_content سلسلة مقالات، د. فيصل عبد الرحمن علي طه، (مسألة جنوب السودان في سياق تاريخي: ١٨٩٩ – ١٩٨٦م).

هذه، لا همّ لها إلا الوصول إلى السلطة السياسية، لتهيمن على السلطة الاقتصادية، وتدمر النسيج الاجتماعى للمجتمعات السالمة، لتبقى هى فى السلطة. فتجربة النميري في ثمانينات القرن الماضى، والبشير الآن كلها تدعم هذا الاستنتاج. لذلك عندما نتأمل في عُمُر المؤتمر الوطنى الذي بلغ ربع قرن من الزمان، يتضح لنا أنه تمكن على أقل تقدير، من تربية جيلين على نهجه الإسلاموي الإقصائى، وأصبحت هذه الأجيال من أقوى المدافعين لنظام المؤتمر الوطنى، أكثر من الجيش نفسه الذي استولى على السلطة عن طريق الإنقلاب العسكري. هذه الأجيال الجديدة تدعم النظام لأن مصالحها تكمن فيه.

في أمر فصل الدين عن السياسة/ الحكومة، بالطرق العقلانية، دعنا نُقيّم بشيئ من الموضوعية، وثائق إعلان المبادئ المرفقة - مقررات أسمرا للقضايا المصيرية ١٩٩٥م، وبروتوكول مشاكوس ٢٠٠٢م، وإعلان المبادئ لتسوية النزاع السوداني في دارفور لسنة ٢٠٠٥م في أبوجا - إذ يتضح لنا أن المهام المُسْنَد للمتحاورين، هو معالجة المسائل الدستورية الخلافية - على أقل تقدير نظرياً - خاصةً مسألة فصل الدين عن الدولة. ففي هذه الوثائق توصل الأطراف المتحاورة، إلى أشكال عقلانية لحل مشكلة فصل الدين عن الدولة، وهي المشكلة التي تشكل أصعب وأعقد المسائل الدستورية. إذ جاءت وثيقة أسمرا أكثر وضوحاً وتفصيلاً، فأوضحت في أكثر من موضع مسألة فصل الدين عن الدولة، مثلاً تقول الوثيقة «يكفل القانون المساواة الكاملة بين المواطنين تأسيساً على حق المواطنة واحترام المعتقدات والتقاليد وعدم التمييز بين المواطنين بسبب الدين أو العرق أو الجنس أو الثقافة ويبطل أي قانون يصدر مخالفاً لذلك ويعتبر غير دستوري.» ... «لا يجوز لأي حزب سياسي أن يؤسس على أساس ديني.» ... «تعترف الدولة وتحترم تعدد الأديان وكريم المعتقدات وتلزم نفسها بالعمل على تحقيق التعايش والتفاعل السلمي والمساواة والتسامح بين الأديان وكريم المعتقدات وتسمح بحرية الدعوة السلمية للأديان وتمنع الإكراه أو أي فعل أو إجراء يحرض على إثارة النعرات الدينية والكراهية العنصرية في أي مكان أو موقع في السودان.» هذه الفقرات لخصت بوضوح تام وبشكل موضوعي وقاطع لما يمكن أن نسميه فصل الدين عن السياسة، أو قل فصل كل المشاعر الوجدانية عن السياسة، وهذا يقودنا بأن نتساءل، هل هناك معنى وفكر أوضح من هذا، فيما يخص فصل الدين عن

السياسة؟ بالطبع - في تقديري - «لا»، خاصة عندما يكون الأمر متعلق بالسودان، ذو التعدد الديني والعرقي. لكن العبرة في تنفيذ الاتفاقات، وكالعادة عندما جاء وقت التطبيق العملي لمبادئ الدستور، التي تم التوصل إليها في الوثائق المذكورة، نقض الساسة السودانيون العهود، فرجعنا إلى المربع الأول أو دونه، ومرةً أخرى ضاع فرصة البحث عن دستور، يحفظ البلاد من انزلاق نحو الهاوية ومن المزيد من التفكك. من الملاحظ أن كل الوثائق التي أُعدت بشأن مبادئ الدستور، كانت من خارج السودان، وذلك لتوفر الحرية بين المتفاوضين أو المتحاورين للقضية السودانية. لكن عندما يكون الحوار داخل البلاد يكون الأمر عسيراً وذلك لعدم توفر الحريات، وفي مواضع أخرى يسيطر الحزب الذي في السلطة لمجريات الحوار، كما هو الحال في سودان اليوم، الذي يسيطر حزب المؤتمر الوطني، على كل مجريات الحوار الذي دعا له، فهو يريد أن تأتي النتائج كما خطط لها، ولا يهم أين تكون مصلحة البلد؟.

مما سبق فإن حزب المؤتمر الوطني أصبح حزباً مستبداً، يقوده قادة مستبدون وذلك بإصرارهم على إدارة الحوار بنهجهم الخاص، ليوهموا العالم بأنهم يسلكون طريق الديمقراطية، وهم أبعد من أن يسلكوا درب الممارسة الديمقراطية الصحيحة، وأبعد من أن يكونوا في اتجاه تهذيب الناس إسلامياً، هم مفلحون في تلفيق الأكاذيب، وترهيب الناس بإسم الدين وصولاً للحكم خداعاً، لا إيماناً. فأول ما وصل عمر البشير للسلطة لم يهتم بالإصلاح، وإن كان قد إهتم فلم يكن له رأي، أو كان له رأي ولم يكن له عزيمة الإصلاح، لأن د. حسن الترابي آنذاك كان الناهي والآمر، وأعوانه ليسوا خير أعوان، لهم من المكانة والنفوذ ما يمنع عمر البشير من النيل منهم وإقصائهم - الزبير محمد صالح، علي عثمان محمد طه، نافع محمد نافع، صلاح قوش - وأنهم يعملون إعمالاً مفرطة القبح، مفسدة للسياسة، داعية للأشرار، طاردة للأخيار، وأصبح عمر البشير يقرب إليه أوغاد الناس وسفلتهم، فيهرب الأخيار من التقرب منه، فصار للسودان ما صار، وكل ذلك مخادعة بإسم سماحة الدين. من هذا يتضح لنا أن عمر البشير قد استوعب فلسفة معاوية بن أبي سفيان تماماً وأتقن تنفيذ، فالقاعدة السياسية التي وضعها معاوية بن أبي سفيان هي قوله «إننا لا نحول بين الناس وبين ألسنتهم ما لم يحولوا بيننا وبين ملكنا، ولو أن بيني وبين الناس شعرة، ما قطعتها، إن شدوها أرخيتها،

وإن أرخوها شددتها.»[1] هذه السياسة هي التي مكنت عمر البشير أن يمكث في كرسي الرئاسة حتى الآن خمسة وعشرين عاماً، ففي مرحلة ما صفى رفقاء السلاح - الزبير وشمس الدين - وأقصى معلمه الترابي، والآن جاء وقت إرخاء الشعرة وهو الدعوة للحوار، أي للاسترخاء النفسي للمعارضة حتى تتم الانتخابات المعروفة نتائجها سلفاً، ويأتي عمر البشير للمرة الثالثة رئيساً للبلاد عن طريق انتخابات صورية، فيعود ويشد على أهل السودان في حياتهم فيزيد بؤسهم. لكن الشيئ المستغرب له هذه الأيام هو حماس د. حسن الترابي لهذا الحوار، وهو الذي تم إقصاءه من قِبَل صاحب الدعوة. ما لم يكن في الأمر شيئ، كما يقول المثل الدارفوري المحلي - دا لعبة داخلها قش - بمعنى أن الترابي يريد أن يعود للسياسة لينفذ ما يخبئه في نفسه من برامج، لأن هناك عدة تساؤلات حول سر اتصالاته مع حركة العدل والمساواة، وزيارته لتشاد لحضور فعاليات أم جرس الثانية، وكذا زيارته لقطر بعد الاجتماع الثاني لدعوة الحوار.

ممارسة الأديان داخل الدولة العَلمانية:

من الناحية العملية يمكن أن نحصر بوضوح تعريف العَلمانية من التصريح الذي أدلى به توماس جيفرسون، ثالث رئيس للولايات المتحدة الأمريكية، إذ صرّح «أن الإكراه في مسائل الدين أو السلوك الاجتماعي هو خطيئة واستبداد، وإن الحقيقة تسود إذا ما سمح للناس بالاحتفاظ بآرائهم وحرية تصرفاتهم». تصريح جيفرسون هذا جاء لوسائل الإعلام بعد أن استعمل حق النقد في العام ١٧٨٦م ضد اعتماد ولاية فيرجينيا للكنيسة الأنجليكانية كدين رسمي في الولاية، وبعد ثلاثة سنوات أصبح أمر اعتماد الدين مكفولاً بقوة الدستور في العام ١٧٨٩م عندما تم فصل الدين عن السياسة رسمياً في «إعلان الحقوق». ويفسر عدد من النقاد ذلك، بأن الأمم الحديثة لا يمكن أن تبنى هويتها على أي من الخيارات الطائفية، أو تفضيل الدولة للشريحة الغالبة من رعاياها، سواءً في التشريع أو في المناصب القيادية، فهذا يؤدي إلى تضعضع بنيانها القومي من ناحية، ومن ناحية أخرى تحولها إلى دولة تتخلف عن ركب التقدم، بنتيجة قولبة الفكر

(١) محسن عبد العزيز، الإستبداد: من الخلافة للرئاسة، أيام للحضارة وسنوات للسقوط، (القاهرة: الدار للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧م) ص ٧٥.

بقالب الدين، أو الأخلاق أو التقاليد.

في مثال آخر، وفي سعيها لبناء أمة واحدة، قامت الحكومة الإثيوبية بمعالجة مسألة الدين والدولة بشكل صريح وواضح. فقد قرر الدستور الإثيوبي لسنة ١٩٩٤م، مبدأ فصل الدولة عن الدين، حيث فصل ذلك في ثلاث فقرات، تنص على عدم وجود دين للدولة، وعلى عدم تدخل الحكومة في شئون الدين، وعلى ألا تتدخل الأديان في شئون الدولة[١]. حيث ظهر واضحاً أن الدستور يعبر عن حلقة جديدة، في سلم تطور النظام السياسي الإثيوبي، الذي بدأ ملكياً ثم تحول إلى النظام الإمبرطوري، الذي أعقبه الشمولي العسكري، وأخيراً الديمقراطي البرلماني الفيدرالي، لذي سعي من خلال تبني علمانية الدولة، إلى خلق مجموع وطني إثيوبي موحد، تذوب فيه عصبيات الإنتماءات الدينية والمذهبية المتعددة، والصراعات الإثنية المعقدة.

عندما نأتى إلى تقييم التطبيق الفعلى لمفهوم العَلمانية، نجد أن النقاش لا يزال يدور فى نوعية الدولة المصنفة عَلمانياً، حول مدى الإلتزام بفصل الدين عن الدولة، ففى فرنسا نجد أن جدول العطل الرسمية مقتبس بأغلبه من الأعياد الكاثوليكية، وكذلك تقدم الدولة الفرنسية من أموال دافعى الضرائب تمويلاً للمدارس الدينية. أما فى الهند - أكبر دولة ديمقراطية ليبرالية - وهى أيضاً دولة تنص على العَلمانية الكاملة فى دستورها، تقدم الدولة الهندية سنوياً إعانات للحجاج المسلمين، وصل فى العام ٢٠٠٧م إلى ٤٧٤٥٤ روبية هندية عن كل حاج هندى.[٢] أما دستور أستراليا وهى دولة عَلمانية رغم عدم ورود العبارة صراحة، يذكر فى المادة السادسة عشر بعد المئة، على عدم تقييد أية حرية دينية أو ممارسة للشعائر الدينية أو تمييز بين معتنقى مختلف الأديان فى مناصب الدولة والحياة العامة، ومع ذلك فإن الدستور ذاته يبدأ بعبارة «بتواضع، نعتمد على نعمة الله المتعالي»[٣] والنص الإنجليزى هى Humble reliance on the blessing of Almighty God»، وسوى ذلك فإن الحكومة الأسترالية تدعم الصلاة المسيحية في

(١)Fiseha, A. (2006) «Theory versus Pract ce in the Implementation of Ethiopia's Ethnic Federalism» in David Turton (ed), Ethnic Federalism: The Ethiopian Experience in Comparative Prespective (Addis Ababa: Addis Ababa University Press) P.131 - 159.

(٢)http://ar.wikipedia.org/wiki

(٣) نفس المصدر.

المدارس الحكومية وتمول المدارس الدينية التى تعد القسس الجدد وكذلك رجال الدين. الحال كذلك فى سويسرا والولايات المتحدة الأمريكية، وإن بدرجات متفاوتة. لكن القاسم المشترك أنه فى جميع الظروف لا تشمل هذا التقييد أية حرية دينية أو ممارسة للشعائر الدينية، أو تمييز بين معتنقى مختلف الأديان فى مناصب الدولة والحياة العامة، فهى من المبادئ المشتركة بين جميع الدول المصنفة عَلمانية. أما فى السودان وحتى قبل إدخال قوانين سبتمبر، كان فى السودان نوعان من المحاكم، هما المحاكم المدنية والمحاكم الشرعية، والأخيرة كانت تختص بالأحوال الشخصية، مثل الزواج والميراث، فما العيب فى ذلك؟ من الأمثلة السابقة للدولة العَلمانية، يتضح لنا أن المقولة المردودة لدى مناهضى العَلمانية، والتى مفادها أن العَلمانية تدعو للإلحاد والزندقة، هى مقولة باطلة، لا تسندها أية دراسة علمية أو ثوابت تاريخية، بل أجهضتها الممارسات السلوكية بين المجتمعات والتطبيقات العملية من الدول نفسها، التى أثبتت أن العَلمانية تساوى بين الأديان كل الأديان دون تمييز، فالعَلمانية تعمل بشكل عملى لحماية الأديان من تغول السلطات السياسية، وكذا الاجتماعية فى السيطرة على الشعوب، خاصة الشعوب المتخلفة، أو بالأحرى شعوب العالم الثالث، لأن هذه الشعوب لا تقوى على نقض أي مشروع يأتي من السلطات السياسية أو حتى الاجتماعية كرجال الدين.

على أرض الواقع يعلن كثير من العَلمانيين المسلمين وبالأخص العرب منهم، أنهم يؤمنون بالدين الإسلامى ولكن بشكل تجديدي عصري، متطور ومتحرك. وبناءً على هذا الفهم، يتحول الخلاف الرئيسى بين المسلمين المؤيدين والمعارضين للعَلمانية إلى اختلاف حول طبيعة الإنسان، ما بين الثبات والمتغير، وموقف الشريعة من ذلك ما بين الجمود والمرونة. فيرى العَلمانيون أن الإنسان كائن متغير ومن ثم ينبغى أن تكون الأحكام التى تنظم حياته متغيرة، فلا تصلح له شريعة جوهرها الثبات، لأن مفهوم الثبات يعنى الحجر على الإنسان والحكم عليه بالجمود الأبدي. بينما يرى المسلمون المعارضون للعلمانية أن الإنسان ليس صحيحاً أن جوهره التغير، فبالرغم من هذا التغير الهائل، الذي حدث في دنيا الإنسان، لم تتغير ماهيته. ففى اعتقاد هؤلاء المعارضين «إن العقل الذي توصل إلى أن الإنسان كائن جوهره الثبات، ليس من صنع الشيطان، فالذي يتغير في الإنسان هو العرض لا الجوهر، هو الصورة لا الحقيقة»، وعلى هذا الأساس يتعا مل المعارضون مع نصوص الشريعة الخالدة، تشرع له وتفصل في الثابت، الذي لا

يتغير من حياته، وتسكت أو تجمل فيما شأنه التغيير، وعلى المشككين في صلاحية نصوص شريعة الله لكل زمان ومكان، أن يعترفوا بأن العقل الذى خلقه الله للبشر، والعلم الذى حضهم عليه، ودعاهم إلى التزود به، هو نفسه الذي كشف عن حقيقة الثبات في جوهر الإنسان، إلى جوار ظاهرة التغيير، التي تتصل بالجانب العرضي من حياته.

لكن الأمر ليس كذلك، لم يأت القرآن ولا السنة، بنصوص صريحة لا تحتاج لمزيد في مسألة حكم الدولة، ولو أنهما جاءا بذلك، لما اختلف المسلمون الأوائل في طريقة تعيين الخليفة، ولما تحول الحكم في زمن المؤسسين إلى نظام حكم ملكي، مقبول من الجميع ومدعوم من الفقهاء، ولم يأت القرآن ولا السنة إلا بمفاهيم عامة، تقبل تنوع الأنظمة وأساليب الحكم، من أنظمة استبدادية إلى أنظمة ديمقراطية، مثل العدل الاجتماعي وضرورة الشورى، لأن الإسلام إعتمد على تقوى الفرد وصلاح الضمير الحاكم إن أساليب الحكم الإسلامي منذ وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، هي تأويلات للنصوص وبالتالي هي إجتهادات وآراء بشرية غير مقدسة، أدت إلى كثير من المآسي والصراعات والإغتيالات، ويصبح ذلك دليلاً على أن الإسلام لا شأن له بالسياسة، فقد فشل المسلمون لما يزيد عن ألف سنة، في خلق دولة إسلامية، في أية بقعة على كوكب الأرض، تكون نموذجاً يحتذى بها. لذلك فرق الإسلام السياسي الوحدة، التي جمعت الناس على التقوى، فالإسلام السياسي، حول المسلمين إلى طوائف لا يوجد مثلها في أي دين آخر، وأنه في زمننا هذا، جزأ وأضعف لبلاد، وفرق الناس على أسس عنصرية من ينتمون لنفس الدين.

المعارضون للعَلمانية بالشكل الجماعي المؤسسي - حسب تصنيف علماء السياسة الذين يهتمون بالشأن السياسي الإسلامي - نجدهم ينضون تحت تنظيم الأممية الإسلامية، وهذا التصنيف تشكلت في أربعة مراحل. فالأولى هي حركة الأخوان المسلمين، بامتداداتها الإقليمية التي أسسها الإمام حسن البنا في العام ١٩٢٨م في الإسماعلية بمصر. أما الأممية لإسلامية الثانية فهي أممية الدكتور حسن الترابي والتي أعلنت استراتيجيتها بعد انشقاقه عن الأخوان المسلمين وتكوين تنظيم بإسم الجبهة الإسلامية القومية في العام ١٩٨٦ م بمواصفات عصرية، وانتهي بتكوين المؤتمر الشعبي العربي والإسلامي. أما الأممية الثالثة فهي أممية أسامة بن لادن وواجهتها العسكرية هي تنظيم القاعدة بأذرعه وفروعه في معظم دول العالم، والقاعدة هي منظمة وحركة متعددة

الجنسيات، سنية الأممية أصولية تأسست في العام ١٩٨٨م برئاسة أسامة بن لادن، وأهم وسائل هذا التنظيم مقاومة الدول الغربية، ومكافحة الوجود الأجنبي في العالم العربي. والأممية الرابعة هي السلفية الجهادية كنسخة مخففة من القاعدة، إذ تهتم بالأوضاع الداخلية للقطر. وتشترك كل هذه الأمميات في اصطناع المؤسسات، والرموز والأنشطة والتواصل وارتباط أماكن وجودها، فهي تتجاوز حدود الجغرافيا، بجانب قدرتها على التحرك والمناورة، وأشواق منسوبيها لتغيير الخارطة داخلياً وخارجياً، والأهم من ذلك تدفق الأموال، مما جعلها تحقق بعض المكاسب في وقت قياسي وجيز، مقارنة مع ظروف نشأتها. الملاحظ هنا أن هذا التغيير في تنظيم الأممية الإسلامية، لا يواكبه التحول نحو الليبرالية، خاصة في الدول الإسلامية. والوضع كهذا على المسلمين معارضي العَلمانية، أن يعيدوا النظر في مواقفهم هذه، على الأقل من أجل عمارة الإنسانية، فالنظر مثلاً لتوجهات وأفعال التكفيريين السلفيين، الذين يمثلون الأممية الإسلامية الرابعة في السودان، فالبيان الذي أصدره الجهاديين السلفيين، لإهدار دم عدد من الكتاب والصحفيين والسياسيين في العام ٢٠٠٥م، وكذلك قصة الملثمين الذين أعلنوا استعدادهم للجهاد في دارفور، وقتل الأجانب في قوات اليوناميد واليوناميس، أضف إلى ذلك تحريم دراسة ودخول الجامعات الأكاديمية، وعدم جواز مقابلة الأطباء لتلقي العلاج، ليكون التعاطي مع الأمراض باستخدام العلاج الشعبي والرقية الشرعية. كل هذه التوجهات تعمل على هدم القدرات العقلية في الإنسان، وإرجاعه إلى العصور الحجرية ناهيك عن الجاهلية.

خلاصة :

الشاهد في الأمر، أن الإنسان يحزن كثيراً لأمر السودان الذي أدمن التقهقر إلى الوراء، بينما كل أقطار الدنيا تتقدم إلى الأمام تنموياً، في كل مناحي الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، بالطبع بدرجات متفاوتة. وخير شاهد على ذلك، تجربة نظام الإنقاذ القائم، يمكن أن تكون مثال حيٌ، للخطر الأكبر والعبء الثقيل والاستبداد، الذي عانى منه الشعب السوداني بجميع تكويناته. ففي تقديرنا يعود السبب الرئيسي لتراجع الدولة السودانية إلى تفسير الإسلاميين - الأمة، الاتحادي، الشعب الديمقراطي، الجبهة الإسلامية، المؤتمر الوطني، المؤتمر الشعبي .. إلخ - لمصطلح السياسة بما يحقق أهداف تنظيماتهم الذاتية، فالإسلاميون وحركاتهم الإسلامية المعاصرة، التي كانت يوماً ما

تنظيمات دعوية خالصة لله تعالى، أصبحت اليوم حركات سياسية بكل ما للسياسة من معنى، فأصبحوا كغيرهم يطلبون السلطة ويسعون إليها، بكل قواهم الشرعية وغير الشرعية. من هذا المنطلق تصبح قضية فصل الدين عن السياسة، قضية محورية ومركزية، ترتبط إرتباطاً وثيقاً بمسألة الصراع السياسي في السودان، وما آلت إليه بلادنا من دمار وتمزق وانهيار منذ الاستقلال. هنا نود أن نشير إلى أن الساسة السودانيون قد أساءوا استخدام السياسة فكان الفشل نصيبهم. فإذا كانت السياسة تعرف أحياناً، بأنها فن إدارة لدولة أو فن الممكن. في هذه الحالة يمكن أن نقول بشيء من المقارنة، أن عمر البشير قد برع بجدارة في إدارة فن السياسة أكثر من الصادق المهدي، وذلك أنه عرف كيف يمسك الشعب السوداني من اليد الموجع، أي جانب الإسلام، فاستطاع أن يمسك بكل خيوط اللعبة فمكث في السلطة ربع قرن من الزمان، وما زال، ويبقى السؤال المشروع ماذا فعل عمر البشير بالبلد؟. من جهة أخرى يمكن أن يعرف السياسة، بأنها النشاط الاجتماعي الذي ينظم الحياة العامة، ويضمن الأمن، ويقيم التوازن والوفاق بين الأفراد والجماعات المتنافسة والمتصارعة على الحكم. بهذا الفهم للسياسة، لم ينفذ عمر البشير أي من المعاني النبيلة هذه، لا أمن ولا توافق بين المجتمعات السودانية، بل خراب في تنظيم الحياة العامة وإنتشار في الدولة. وخلاصة ذلك، أن تجربة الإسلام السياسي في السودان، وبما يفوق الخمسين عاماً، تؤكد أن القوى التي تستخدمه، تستغله فقط كغطاء أيديولوجي لتحقيق مآربها الدنيوية وأغراضها الشريرة. لذلك عندما يختلط الدين بالسياسة، المحصلة أن كلاهما يتضرران

نخلص بأن إقحام الدين وكل المشاعر الوجدانية في العمل لعام الدنيوي، يضع بذرة الإقصاء وبالتالي التفكك. لأن بلد كالسودان المتعدد الديانات والأعراق، لا يمكن أن يكون الدين أو العرق مرجع أساسي للأنشطة السياسية. فمن الشواهد البديهية، استحالة دمج دين في آخر، أو دمج قبيلة في أخرى، فصفة الاستحالة هذه في الدين أو القبيلة أو العرق، تجعل الفرقة بين الناس اجتماعياً، أمراً واقعياً، وطالما الأمر كذلك، لن تتوحد مجتمعات الدولة السودانية في سياسات العمل العام، طالما يستحيل فيه عملية دمج معتقداتهم الدينية، أو قبائلهم أو أعراقهم. ففي هذه الحالة، لا يكون الصراع سياسياً. والخلاف حزبياً، وإنما يدور بمنطق الإيمان والشرك. هذا بجانب فشل الإسلاميين أنفسهم من إقامة دولة إسلامية يمكن أن يحتذى بتجربتها. فالمعقول والعملي أن تبعد الدين عن السياسة ويكون الدين شأن شخصي.