

الفصل الثالث

الإسلام والديمقراطية

من الصعوبة بمكان الحديث عن موقف الإسلاميين السودانيين بمعزل عن العلاقة مع الحركات الإسلامية العربية وخاصة المصرية. وذلك بسبب النشأة الأولى والتكوين بالإضافة للأثر الثقافي العام لمصر في السودان. ويضاف إلى ذلك، توق (الترابي) لزعامة الحركة الإسلامية على المستوي الإقليمي بل العالمي، وألا تظل حركة سودانية محلية. وقد تجسد ذلك الحلم في تأسيس (المؤتمر الشعبي العربي الإسلامي) عام 1990. ومن دوافع هذا الربط والتشابك العابر للحدود، تطورات ما يسمى بالربيع العربي ووصول عدد من الحركات للسلطة عن طريق الانتخابات أي ديمقراطياً على الأقل في مستوى الشكل. وهذا يتطلب تعمقا في بحث موقف الإسلاميين عموماً من الديمقراطية، مع انسحاب قانون (الأواني المستطرقة) عليهم. فقد واجه الإسلاميون سؤال الديمقراطية وانشغلوا به - تنظيمات ومفكرون - خلال السنوات الأخيرة التي تلت سقوط المعسكر السوفيتي في مطلع تسعينيات القرن الماضي. ولأسباب ذاتية وموضوعية خارجية، دخل مفهوم الديمقراطية إلى الخطاب الإسلامي عموماً - رفضاً أو قبولاً أو نقداً أو توفيقاً - ضمن ما يسمى بالمشروع الحضاري الإسلامي المعاصر. ومن يتابع أدبيات الحركات والتنظيمات الإسلامية قبل ذلك التاريخ، خاصة في الستينيات والسبعينيات، لا يلحظ وجوداً واضحاً أو اهتماماً بمفهوم الديمقراطية. مع العلم أن تلك السنوات شهدت قمعاً وملاحقة صارمة تعرض لها الإسلاميون. وقد يعود العامل الذاتي لاهتمام الإسلاميين، إلى تزايد عدد المتعلمين تعليماً حديثاً داخل الحركات الإسلامية، بالإضافة إلى توسع الاحتكاك والمثاقفة مع الآخر وبالذات الحضارة الغربية،

والرغبة في التجديد. وبالتأكيد تأثير العولمة الجارفة بسلبياتها وإيجابياتها، مما فرض عليهم التأمل في أفكار آتية من خارج حدودهم.

يقع الإسلامويون السودانيون في قلب هذا المشكل العام حين يتعلق الأمر بمرجعيتهم وخلفية التأثير. إذ لا يمكن تناول موقف الحركة الإسلامية السودانية إلا باعتبارها جزءا من حركة عالمية معاصرة ونتاجا لتاريخ فكر فقهي ممتد. ولا تكمن مشكلة وتحديات الإسلاميين في التعامل مع الديمقراطية فقط ولكن في التعامل مع كل متغيرات وقضايا العصر الحديث. فهم مطالبون بالتعامل مع الحداثة والعقلانية والتكنولوجيا والعلم والإبداع غير المقيد، أو باختصار مع العصر. والإسلامويون لا يمكن لهم الخروج من العصر ولا معاندة التاريخ والتطور، ولا أظن أنهم يرغبون في ذلك، وإلا عانوا من دهاء التاريخ. ولكن أزمتههم ومعضلتهم تتمثل في كيف يمكن أن يكونوا حداثيين وأن يظلوا أنفسهم، أي الجمع بين المعاصرة والخصوصية (الأصل)؟ وهذا ما يسمونه الحفاظ على الهوية الثقافية. ويمكن أن يفسر كل هذا الحراك، والتوتر، والمدافعة، والصراع الراهن، على ضوء هذه المحاولة المضنية والصعبة للتوفيق. والذي يصل بهم إلى ما نسميه براقماتية، أو أحيانا انتهازية أو تناقضات بنيوية. وكل هذا الارتباك والتذبذب ما هي إلا مظاهر لجهود حل المعادلة الصعبة بين الأصالة والمعاصرة. فالإسلامويون مضطربون في التعامل مع التاريخ والزمن، ففي أغلب الأحيان لهم زمان ثابت، وتاريخ ترك مستقبله في الماضي. فهم دائما يستدعون نماذجهم السياسية، والأخلاقية، والحياتية من الماضي أو العصر الذهبي المنصرم. ويرون أننا لن نفلح إلا بتكرار ما فعله وأنجزه أسلافنا، أي اقتفاء أثرهم وتراثهم.

مفهوم الديمقراطية في العقل الإسلامي

تكاد كلمة أو مفهوم ديمقراطية تختفي تماما في كتابات الإسلاميين وأحاديثهم المبكرة، مما يعكس جيدا موقع الديمقراطية في فكرهم أو حجمها في خطابهم. ومن الواضح أن الديمقراطية ليست مثار اهتمامهم الأساسي والإيجابي، فهي لا تأتي إلا في سياق النقد أو الذم؛ وفي كثير من الأحيان مقرونة بالشورى خاصة في برامجهم السياسية. فالديمقراطية

ليست مفهوما تراثيا له أصل في الفقه أو الفكر السياسي الإسلامي القديم وحتى القرن التاسع عشر لم تظهر في كتابات المسلمين.. فقد اهتم الفقهاء المسلمون المنشغلون بموضوعات السياسة والحكم، بقضية العدل أو العدالة وليس بالحرية أو الديمقراطية. وقد روجوا لمقولة: "إن جَوْرَ مائة عام أقل ضررا من سنة واحدة من الفتنة (أو ساعة واحدة)". وقد كان (الطهطاوي) يري أن ما يسمونه الحرية هو ما يطلق عليه عندنا العدل والإنصاف، كما أن مبدأ سيادة القانون هو تطبيق حديث لمبدأ أساسي في الحكم الإسلامي هو خضوع الحاكم للأحكام الشرعية. أما معني الدولة الحديثة في تصوره، فهو يتلخص في إصلاح الوضع القائم عبر ما اسماء بـ"حسن الإمارة" الذي سيقدمه في موضع آخر تحت تسمية المستبد العادل. ونقرأ لمحمد عبده: "إنما ينهض بالشرق مستبد عادل" مقالا نُشر بالمجلة العثمانية 4/1 مايو 1899 وفيه يقول: "... هل يعدم الشرق كله مستبدا عادلا في قومه، يتمكن به العدل أن يصنع في خمس عشر سنة مالا يصنع العقل وحده في خمسة عشر قرنا". (مجلة الاجتهاد عدد 16/15، ص56).

الديمقراطية كمفهوم وفلسفة وآلية هي أيقونة هذا العصر وتتشابك مع جميع مناحي حياة كل البشر، حتى المعادين لها. فهي تنصدر مجال السلطة والسياسة، لكي تتحول إلى قضية الحرية بمضمونها الإنساني الوجودي الشامل. وفي هذه الحالة تتفصل عن مصدرها الأولى الغربي لتصبح هماً يشغل كل البشر (Homo Sapiens). وتقارب أن تكون غريزة فطرية لا يمكن العيش بدونها. ويكتمل مفهوم الديمقراطية بحقوق الإنسان، ورغم وجود الشعار منذ الثورة الفرنسية 1789، إلا أنه أعيد اكتشافه ورد له الاعتبار في السنوات الأخيرة. والآن، يمكن القول بأن ثالث موحد هو الديمقراطية، الحرية، وحقوق الإنسان صار غاية الإنسان الحديث، والمعيار المطلق في دراسة مدى وحدود الحداثة والعصرية في أي مجتمع إنساني. وهنا تعرض الفكر الإسلامي لتحدي يتمثل في كيفية تعامل هذا الفكر المعتمد على ثوابت جاء بها النص القرآني والسنة المطهرة والإجماع مع حركة الواقع والتاريخ في تغييرها المستمر؟ والديمقراطية ظاهرة حديثة تواجه المسلمين وهم غير مسلحين بنصوص قطعية لتفسيرها ثم تطبيقها، لذلك تعددت أشكال الخطاب الإسلامي لدرجة التناقض في تناول. وبرزت إشكالية كبرى في هذا الاختلاف، فهو نتيجة مواقف إنسانية نسبية تضيء على نفسها القدسية

والإطلاقية. ويمثل التعدد مواقف الناس المتدينين وليس حقيقة الدين حصراً. ومن هنا اكتسب وضع الديمقراطية قدراً من الالتباس والنشويش في التفكير والممارسات في العالم الإسلامي. ويتسم باللامعيارية لأنه لم يستقر بعد سواءً، بتوحيد المفهوم أو الاتفاق حول الممارسة. وهذه حالة انتقالية غير مستقرة يسودها غالباً التوتر والتطرف والاستقطاب، وبالتالي يسهل فيه التكفير والإقصاء والاتهامات بالعمالة والتغريب.

يعيش المسلمون، بالذات المنشغلين أكثر بما هو سياسي، أزمة كبرى بسبب صعوبات الاندماج في الجسم السياسي القائم بشروط ليست جميعها وفق مرجعيتهم وتصوراتهم. فالإسلاميون مطالبون باجتهاد جاد يمكنهم من الاندراج في أوضاع جديدة على مجمل مجتمعاتهم، وليس عليهم هم فقط كإسلاميين. وهذا ما قصده بضبط معادلة الخصوصية الإسلامية ومقتضيات العصر في القرن الحادي والعشرين. فقد برزت في الفترة الأخيرة، كثير من الأحزاب والتنظيمات السياسية التي تنسب نفسها إلى الإسلام. وتكاد تكون جميع هذه الكيانات قد حسمت موقفها من المشاركة السياسية الوطنية. وفي الماضي، كانت بعض الجماعات والتنظيمات تحرم الانتخابات وتكوين الأحزاب والمشاركة في الحكم. والآن، اختفى هذا التيار تقريباً، عدا حزب التحرير، مما يؤكد أن خيار الديمقراطية والمشاركة الشعبية عموماً هو المهيمن والطاغي في الحياة السياسية في العالم العربي - الإسلامي اليوم. وكنت في كتابات سابقة أفرق بين الإسلاميين والإسلامويين باعتبار غلو الجوانب السياسية على الديني في عمل المجموعة الأخيرة. ولكن الفترة الحالية تشهد محاولات جادة، رغم أنها قاصرة في بعض الأحيان، لتطوير المرجعية الدينية لتتكيف أكثر مع المتغيرات الواقعية. ونلاحظ ذلك في نقاشات الجارية حول الدولة المدنية التي دخلت قواميسهم جميعاً، رغم التوفيقية الظاهرة بين مفهومي المدنية والدينية.

يميل العقل الإسلامي الغالب في العصر الحاضر إلى البحث عن يوتوبيا غير مستقبلية. فقد كَوّن -ذهنياً- نموذجاً مثالياً للمجتمع والدولة والإنسان استمدته من عصر ذهبي هو فترة الخلفاء الراشدين. ويرى في استعادة هذا النموذج الحل والبديل، وهو بهذه المقاربة يشتغل على مستوى أيديولوجي بامتياز. خاصة حين يكون الحديث عن عودة الخلافة كما تطالب بعض الفصائل الإسلامية. ويسمى (العروي) الخلافة - مباشرة - طوبى أو يوتوبيا

الفكر السياسي الإسلامي، فهي - في نظره - مثل أعلى وتخيّل. إذ يقول: "لا يجوز أن نقول إنها الدولة الإسلامية، إن هذه العبارة متناقضة في ذاتها إذا أخرجناها من عالم المعقولات إلى عالم المحسوسات. تشير الدولة إلى مستوى ويشير الإسلام إلى مستوى آخر. تستقيم العبارة دولة - إسلامية في ظروف غير طبيعية يصبح الإنسان غير الإنسان وحيث تتغير القواعد العامة للسلوك البشري فتتحول الدولة إلى لا دولة ويذوب هدفها المحدود في الغاية العظمى للأمة جمعاء. أما في الظروف العادية فتبقى الدولة في نطاق الحيوانية غايتها الغلبة والاستئثار بالخيرات فلا يمكن أن تتحول تلقائياً إلى أداة تتوخى تحقيق مكارم الأخلاق". (2006:120).

ويطرح الإسلامويون شعار الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة، وهو مثقل بالأيديولوجيا والوعد بالمدينة الفاضلة. بينما الدولة الفعلية هي صراع قوي على السلطة وتستخدم فيه كل أساليب العنف والإغراء والدهاء والخداع. ويرى كثير من المفكرين أن مقاصد الشريعة فوق أهداف الدولة. ولذلك، وعندما يصل الإسلامويون إلى السلطة يتحولون سريعاً من المثالية والتوق لليوتوبيا إلى الواقعية - النفعية أي البراقماتية عند البحث عن حلول للمشاكل الفعلية المستجدة. وسرعان ما يتبنون معنى السياسة السائد، وهي أنها: فن الممكن. وهذا ما يفرض في كثير من الأحيان -حسب مكيا فيللي- انسحاب الأخلاق لو تعارضت مع الغايات السياسية. ويطلقون على هذا السلوك تسميات مثل المرونة أو التكتيك أو فقه الضرورة.

ظلت السياسة كمعرفة مهمة لدى المسلمين حتى احتكاكهم مع الاستعمار الغربي وبالتحديد مع الحملة الفرنسية. وانكشف المسلمون أمام الآخر والذي جعل منهم موضوعاً للعلم والبحث. وفي نفس الوقت مجالاً للاستعمار والاستغلال. ووجد المسلمون أنفسهم أمام تحديات، وواجهوا تأخرهم وتقدم الآخرين. وكان من أول عقبات التقدم طبائع الاستبداد التي رانت على المجتمعات الإسلامية. ولم يتعود الناس على حكم أنفسهم ومعرفة حقوقهم وواجباتهم. وقدمت الحركات الإسلامية في العالم العربي نفسها كحاملة لمشروع حضاري شامل لكل حلول البشرية. وكان على الإسلامويين أن يبدأوا بقضية السلطة السياسية ومن خلال الحكم والدولة والإدارة تحل كل المشكلات الأخرى: الاقتصاد، الأخلاق، المجتمع، الثقافة. وكان الإسلامويون بين خيار التغيير السريع للسلطة وهذا يقتضي الحركية والتنظيم

والفعل؛ أو الطريق الدعوى البطيء الذي يبدأ بتغيير الإنسان والفكر والنفس (تيار التربية أو الدعوة). مالت أغلب الحركات والتنظيمات - في البداية - إلى الطريق الأول، لذلك تعطل الاجتهاد لحساب العمل والحركة. ومن هنا تسربت أغلب مظاهر براقماتية الإسلاميين وأصبحت سمة غالبية في سلوكهم السياسي. ودلت أغلب تجارب حكم الإسلاميين في العالم، غياب البرنامج والمنهج والرؤية، وغلبة التجربة والخطأ. ولأن الأخطاء والسلبيات والإخفاقات تراكمت فلا بد من عكس مسيرة البراقماتية في تطور الإسلاميين، وألا يركنوا إلى الجماهيرية والشعبية العفوية غير المعنية بطرح الأسئلة والتشكك. وهم الآن في السلطة منفردين أو شركاء، ومطالبون بحسم مواقفهم من قضايا محددة، على رأسها: حقوق الإنسان، وضعية غير المسلمين في الدولة الإسلامية، ثم مكانة المرأة.

أجمل مؤرخ الحركة الإسلامية السودانية (حسن مكي) القضية المحورية للإسلاميين السودانيين في قوله: "دخلت الحركة الإسلامية، على الحياة العامة، من خلال الدستور الإسلامي والشريعة الإسلامية، وهذا السؤال ليس جديداً. فالثورة المهدية التي تفجرت في رأس القرن الثالث عشر الهجري، كان يستحثها نفس السؤال، سؤال استئناف الحياة الإسلامية، في دار إسلام واحدة تراث دولة الخلافة المنهكة". (حركة الإخوان، ص164). وقد اكتفت الحركة بهذا الشعار دون كبير حاجة للتنظير والتأمل، فهو يتميز بالسهولة والقدرة على خلب العقول وجذب القلوب بلا تعقيدات. فقد قنع الإسلاميون بهذا التأييد العفوي الخام المستند على خلفيات دينية ساذجة وجاهزة، فتقاعسوا عن الاجتهاد في الوصول إلى نظرية إسلامية حديثة محورها الديمقراطية والحريات. فالشريعة، هي القانون المنزل من الله، له سلطة مطلقة. فالشريعة سابقة للدولة وتمثل قانونها، لذلك لا يوجد سؤال حول القانون الذي يشتمل على رضا أولئك الذين يطبق عليهم ليس للأفراد حقوق على الدولة، فقط الحق في توقع أن يحكم قائد الجماعة حسب الشريعة، وهذه هي مهمة الإمام. فالسيادة ليست للشعب ولا الأمة، هذا تشريع سماوي لا تدخل بشري فيه، إلا بقدر تكريسه ودعمه.

يفسر (مكي) هذا الموقف الهامشي - حسب تعبيره - في قضية الإسلام ونظام الحكم، كانعكاس لأزمة فقدان الثقة في كل ما هو جديد. ويرى أن الأزمة تمتد جذورها إلى القرن الثاني عشر الميلادي حينما تم إغلاق باب الاجتهاد. ويصل إلى استنتاج صائب يفسر

إهمال المسلمين لبحث قضايا حيوية مثل الديمقراطية أو قضايا الحكم والسلطة السياسية عموماً. وقد يكون الأمر برمته تجنباً للتعرض لمثل هذه القضايا ذات العواقب الوخيمة، لأنها قد تدخل في دائرة المحرمات: التنازع أو التساؤل حول السلطة وشرعية ولي الأمر. ويقول بأن الحركات الإسلامية اهتمت بالقضايا الكبرى مثل وحدة الأمة أو الجامعة الإسلامية (الأفغاني)؛ دون النظر في طبيعة المؤسسات القائمة تجنباً للاحتكاك المباشر مع السلطة القائمة. ولذلك حين طرحت قضية الدستور الإسلامي لم تستصحب الحركة الإسلامية أسئلة مثل: السلطة لمن؟ ولم تجتهد في مفهوم (أهل الحل والعقد). وهنا يقر الكاتب بأن حركة الدستور الإسلامي لا تزال في "حاجة لنقلها من الإطار الجماهيري والقانوني إلى الإطار الفكري، بحيث يتسنى تشخيص الذات السودانية، والموارد البيئية، وإمكانية التجانس العرقي، على ضوء تجربة التكامل التاريخية التي ابتدأت منذ قيام دولة الفونج". (ص 167).

من جانب آخر، يرفض (الشيخ حسن الترابي) في حقيقة أمره، الديمقراطية من منظور تأصيلي فلسفي التوجه، أي انطلاقاً من اختلاف الرؤية الإسلامية للإنسان والكون عن الرؤية الغربية. فهو يري في التعددية عموماً مظهراً صراعياً يتميز به النموذج الغربي طوال تاريخه، بينما الأصل في الإسلام التوحيد والوحدانية. ويحدد المنطلقات والغايات، بقوله: "هدف الفكر الإسلامي والحركة الإسلامية هو العودة بالأمة إلى نقاء المجتمع الإسلامي الأول والانتقال بها من التمزق والشتات إلى الوحدة والانسجام. ورد الخلق عن كل ما يمكن أن يفتنهم من متعلقات ليتعلقوا بالله سبحانه وتعالى وإلي هدي الدين ورد نسبة الظروف والأمكنة إلى الأزلي المطلق الخالد". (1992:29). وهنا يصل إلى الاختلاف الجوهري والتكويني بين المسلمين والغربيين، فيقول: "عرف الغرب الصراع في المسرح والاقتصاد وفي العلاقات العالمية وفي العلاقات السياسية وفي العلاقات الدينية؛ لأنه صراع مطلق ليس فيه عامل مُوحد من إيمان بالله. ولذلك، هو في صور التعبير السياسي، عرف بعض عصوره عهد الحزبية وما كانت هي الصورة الوحيدة لهذا الصراع، ففي بعض الفترات كانت أقلّيات تُعزل - مثلاً الفقراء يعزلون عن العملية السياسية". (نفس المصدر السابق). وقد من الجملة الأخيرة أن يقول بأن أشكال الصراع كثيرة. كما أن الحزبية ليست الشكل الأخير الذي ارتضاه الغرب للعمل السياسي. ويحاول إلغاء دور الحزبية في الديمقراطية وتزويبها ضمن مؤسسات

أخرى هي في حقيقتها نتاجا لنجاح الديمقراطية وآلياتها في تطوير نفسها ذاتيا. ويصل إلى استنتاج تغلب عليه الانطباعية أو بالأصح الحكم الإيديولوجي، يكتب: "الصراعات الحزبية ليست هي الصورة الأخيرة لأن بعض البلاد الأوربية تجاوزت صورة التعدد الحزبي، فأصبحت الأحزاب لا شأن لها ولا وزن في صياغة السياسة في البلاد. وإنما نزلت إلى ميدان السياسة في شكل هيئات ومصالح، واتجاهات في الرؤى، ومحاوَر مختلفة، وزعامات شخصية، وجماعات دينية واقتصادية وعرقية ومحلية، وكذلك مهن وكتل مختلفة؛ كلها تصطرع هكذا بغير حرب - حية - ولكن جملة مداولاتها ومعادلاتها هي نظام الحكم. ومثال ذلك أمريكا الآن فقد انتهت الحزبية فيها تماما وأصبح لا مغزى لها". (نفس المصدر). ويقفز من ادعاء المنطق والحوار إلى لغة القدر والذم السهلة: "في الغرب التمسوا الحرية في الإباحية، ولكن لا يتمتع الإنسان بحرية حقيقية، ولا يمكن أن يدعي أحد أن الحكم يعبر عن إرادة الناس، لأن بينهم وبين الحكم قيادات حزبية أو قيادات ذات أهواء أو مصالح معينة". (نفسه).

يتميز (الشيخ الترابي) بمهارته العالية في تطويع المبادئ لضرورات المواقف وليس إخضاع المواقف لشروط المبادئ. ولشد ما ينطبق هذا الأمر على موقفه من الديمقراطية بسبب حساسية القضية وراهنيتها، لذلك تعددت مواقفه وتباينت بل وتناقضت تجاه الديمقراطية. ففي أوقات الديمقراطية تلين مواقفه وتعتدل، وحين يكون في السلطة أو قريبا منها يتشدد. فإننا عندما نعرض موقفا للترابي لا بد أن نضع في الاعتبار الظرف التاريخي الذي ظهر فيه. وهو برغم عقله الإطلاقي والمتعالي، يعبر في بعض الأحيان عن النسبية وأثر التحولات الواقعية على الفكر، وإن كان يرجع ذلك للغة وكأنها فوق الواقع. وهو يمنح نفسه مساحة للمناورة في قبول مصطلح الديمقراطية في الفكر الإسلامي، حين ينطلق من القول بأن "اللغة سلاح في صراع الحضارات وعند أحوال المجاهدة بين الإسلام والبيئة الثقافية المتغلبة. يود الكفار أن يميلوا على المسلمين بفرض لغتهم عليهم ليلبسوا عليهم المفاهيم. وبحملهم على القيم التي تمثلها اللغة عند الكافرين وعلي المسلمين أن يأخذوا حذرهم ويجتنبوا التلبس والانصياع للقيم المتمكنة". (1985:9).

يبدو مفهوم الأحزاب مشوشا - عمدا أم استخفافا - لدي (الشيخ الترابي) حين يكتب: "والأحزاب السياسية التي عهدتها سيرة المسلمين الخالفة كانت قوى الصراع السياسي. وإذا

كانت المذاهب الفقهية والطرق الصوفية، تعرف التعدد والاختلاف في سلام لا يُنتهك به إطار وحدة المجتمع الأساسية، فإن الأحزاب كانت تدفع الخلاف إلى الصراع والاحتراق". (2011:169). ومن الواضح أنه يخشى الاختلاف والحرية على وجه الخصوص، ولكنه يخشى كل ذلك، وراء لغة تتعمد أن تقول كثيرا ولكنها لا تقول شيئا مفيدا أو يمكن الإمساك به. فهو يصر على خلق علاقة حتمية بين الحرية والبعد عن الدين، مما يجعل من الصعب تعايش الحرية في المنظومة التوحيدية الإسلامية. ولذلك، يرفض كل أشكال التنوع بما في ذلك الأحزاب السياسية والدول الوطنية، ويكتب: "كانت تجربة الغرب لقرون كانت تطورا متصلا متباعدة من الدين صاعدا إلى الدنيا وإلى الحاضر الحديث، لا كسيرة المسلمين التي عهدت نهضة دين رفعتهم في الدنيا، ثم ارتكست دينا ودنيا ثم هم اليوم يرجون النهضة ولما يتذكروا دينهم حقا ولما تتقدم كثيرا خطا دنياهم. وقد كان الغرب تتشعب مجتمعاته قوى قبلية في عهد التأسيس تناحي بهم المقام في أقطار تنازعوا فيها وتعاشر توحدهم، حتى حملتهم ضرورات الصراع الأوسع إلى التطور نحو قوميات أكبر يسري فيها لسان وثقافة جامعان". (ص170) ومن الصراع كانت القوميات ثم الدولة الوطنية ومعها الديمقراطية والأحزاب، ولا يسمح له منهجه في البحث أن يبرز دور البورجوازية كطبقة صاعدة آنذاك. وما يعتبره عيوباً نتيجة الصراع، هو في الحقيقة أفضل ما قدمه الغرب للإنسانية قبل بروز ظاهرة الامبريالية وشراسة الرأسمالية. ولكنه يري تلك المرحلة التي انتعشت فيها الحرية والعقلانية والعلم وتراجع الكنيسة، من أسوأ فترات الصراع، يكتب: "وعندئذ، تشعبت القوى التي تعبّر عن الإرادة السياسية للشعب أحزابا شتى تتناظر بالمذاهب وتتنافس على التحكّم المتعاقب على السلطة". ويتخذ من هذا التحليل مدخلا لنقد التعددية الحزبية والنظام البرلماني: "ولئن كانت الديمقراطية حكما لا يوكل إلى الشعب مباشرة كما كانت السوالف اليونانية والأصول الإسلامية، وإنما تتولاها نيابة أحزاب تتوسط دون الشعب وتتنافس بالانتخابات على الحكم، تتعاقب عليه أو تأتلف أو تتجدد لها الثقة، لئن استمر ذلك لغالب القرن العشرين حين سادت الديمقراطية وعادت حيثما انتكست في الغرب، فقد وقعت تطورات أحدثت أثرا على الأحزاب نظاما لا يحكم الشعب إلا بواسطته تصويبا من الإرادة الشعبية نحو ما تختار منه". (ص171).

اتجه (الشيخ الترابي) نحو رفض الديمقراطية الليبرالية دون أن يعلن ذلك صراحته كعادته. وصار هو وأنصاره يتحدثون عن النظرية الثالثة ضمنا أو الطريق الثالث، أو "الديموقراطية المباشرة" ثم زودهم بمصطلح "التوالي" الذي زاد الأمر جدلا وغموضا. وهو يعتقد أن الجماهير تخلت عن النموذج الحالي، ويكتب: "ولذلك بدأ الشعب يزداد غناؤه من وساطة الأحزاب ويقارب الحكم مباشرة لأنه يرى ويسمع ويعلم القيادات التي يختارها، وينقل رسالته بالإعلام بوقع بالغ على الحكم". (ص172). ولذلك لم يكن غريبا على الإسلاميين السودانيين حين استولوا على السلطة أن يستهلوا عهدهم بتبني نظام "المؤتمرات الشعبية" على نمط ليبيا - القذافي. وحوله (الترابي) إلى فكرة غريبة هي "التوالي". وفشلت كل محاولاته في شرح المفهوم والترويج له وجعله شعبيا. ولكن في كل الأحوال كان مقصده تجاوز التعدد الحزبي.

يطرح الفكرة في شعار يقول: "هدى الإسلام في الموالاة الحزبية". (ص180). ويكتب تاريخا للفكر الإسلامي يجعل فيه "التوالي" أصل الحركة مع بقاء المصطلح غامضا. وهذه جراءة فكرية فائقة، أن تتحدث عن شيء بثقة دون أن تفصح للناس ماهو؟ ويقر الكاتب بأن التعدد في الأفكار وطلب الحرية من فطرة الإنسان. فهو يقول معترفا بالحرية المشروطة للناس: "أن يولوا بوجوههم حيثما شاءوا في السياسة، ويتوالوا على ذلك تنافسا جماعيا إلا قليلا من بقي مرهونا للتعسف والتعسف التقليدي في ذلك. وحتى الذين تسامحوا وفسحوا في اجتهداهم لحرية الاختلاف وتعدّد الأحزاب، ما زالوا يصرون على التزامها على ثوابت الإسلام، لا ليحق أنهم مهتدون فذلك لا ريب فيه ولكن ليؤذن لهم مجال حرية بالسلطة". (ص182).

وهذا شكل آخر لما يسمى بـ"الديموقراطية الموجهة"، لأنه لا يسمح لأي حزب بالعمل ما لم يعلن صراحة تبنيه لمبادئ إسلامية معينة. ويضع ما يسمى خارطة طريق "للكيانات" التي تريد العمل: "ولذلك أطيح نهج لموالاة الناس على أحزاب أن يكون في بيانها المعروف لها مذهب ومنهاج وسياسة للأمر الواقع، ليست كتلا من عصابات بشر يتنافسون بمحض شهوات السلطان، ولا يكسبون الرأي الغالب بين الشعب بالدعايات الخاوية من خيار مذهب الحاملة صوتا وزينة ومخادعة لجذب السامعين الناظرين زورا". (ص186). ويؤكد قاطعا:

"والأحزاب التي تقوم إسلامية وتباين تلك الخارجة على الإسلام فسقا جزئيا أو كفرا مليا، عليها ألا تقف عند شعار الإسلام وحسب، أنه له جملة خلافا للمارقين على أصوله، بل لابد اعتبارا بالقرآن أن يقدم منهج الإسلام بتفاصيله الشرعية قطعاً ثم بمقتضياته المنزلة اجتهادا على ابتلاءات الظروف والمكان". (نفس المصدر السابق). وهذه ليست تعددية بل شكل شبيه بفكرة المناير الساداتية بل أضيق كثيراً لأنها تشترط على الجميع المرجعية الإسلامية لتكتسب حق العمل. وأقر رسمياً قانون التوالي السياسي عام 1998 رغم أن غالبية المسؤولين كانوا عاجزين عن شرحه! وتحول (الترابي) إلى معارض للنظام رغم أنه من مبتكري فكرة "فقه البيعة" منذ المصالحة مع الرئيس السابق النميري عام 1977 وتكررت مع الرئيس الحالي البشير.

الإسلاميون بين المبدئية والبراغماتية (الذرائعية)

اكتسبت الجبهة الإسلامية القومية السودانية، كثيراً من الإعجاب والتقدير لدى بقية الإسلاميين، بسبب "نجاحها" في الوصول إلى السلطة والاحتفاظ بها، بغض النظر عن الطريقة والأسلوب الذي حققت به هذا النجاح. وهنا قد تقترب البراغماتية من أفكار الذرائعية: الغاية تبرر الوسيلة. ومن ناحية أخرى، يثمن الإسلاميون الانتشار الجماهيري للتنظيمات والجماعات الإسلامية، دون التساؤل عن الوسائل. وحين تتهم بأنها تخاطب العواطف بدلاً عن العقول، وتسعى إلى التجييش والتهيج، لا يعتبر هذا عيباً طالما كانت النتيجة تحقيق الشعبية والانتشار. ويبتعد الإسلاميون عن مناقشة صحة الأفكار، ولكن المهم نجاعتها وفعاليتها في جذب الجماهير. وهنا تفيد الأيديولوجيا لأنها تعمل على صعيد تجريدي بحت لم يخضع للتجربة والاختبار الواقعيين. وتتميز الحركات الإسلامية بقدر كبير من البراغماتية أي البحث عن المنفعة والعملية في أي قضية أو موضوع، وهذا ما يحدد صحته من عدمه. ومن المفارقات أن (توكفيل) يري الذرائعية من مميزات الديمقراطية الأمريكية، فهي تسهل المساومة والتسوية بجعل الأهداف مرنة وقابلة للتفاوض. ويقول بأن "الذرائعية تكبح دور الإيديولوجية في العمل السياسي، وبالتالي خطر الاستقطاب النزاعي". (دايموند، 1994:20) ولكن ينعكس تناقض الإيديولوجية والبراغماتية على منهج مناقشة دور الإسلاميين في

السياسة. فأغلب الإسلاميين يرجع إلى النصوص للاستدلال على صحة الأفكار والمواقف، حيث يستشهد بالقرآن الكريم والسنة المطهرة أو بعض المرويات. ولكن الخلاف والنقاش الآن لا يدور حول ما قال الدين أو قالت النصوص المقدسة، بل حول كيف مارس المسلمون هذا الدين وكيف سلكوا في التاريخ والحاضر؟ فالمشكلة ليست ماذا ورد في النص بل كيف مشى المسلمون بهذا النص على الأرض ومارسوه في حياتهم اليومية؟ وهذا هو الانقسام بين الخطاب والممارسة ومن هنا تنتسب البراقماتية. فالخطاب المعلن يقول شيئاً يصعب تطبيقه، وهنا يبحث الإسلاميون عن المبررات لشرح ما فعلوه مخالفاً لما قالوه، وقد يلجأون للمخارج والحيل الفقهية. وكثيراً ما يميل بعض المفكرين والحركيين الإسلاميين إلى التبرير وليس التسبب والأخير عملية عقلانية، عكس الأولى وهي عاطفية نفسية تبحث عن المخرج. باختصار نحن لا نختلف حول ما قالت النصوص ولكن حول ما فعل كثير من المسلمين. وملاحظة أخرى، يختلف الإسلاميون وهم في السلطة والحكم عنهم وهم في المعارضة. ونفس الإسلاميين المعارضين تختلف ممارستهم حين يصلون إلى السلطة. ولذلك، يمكن القول بأن الإسلاميين معارضون جيدون وحكام فاشلون، شرط أن يكونوا واقعيين. ويعود ذلك إلى أن الأيديولوجيا المثالية، بعد وصولهم إلى السلطة تنزل إلى الأرض وتعرض للاختبار الفعلي. فالشعارات النبيلة المرفوعة تنكشف عند التطبيق، ويظهر الخيالي من الواقعي فيها.

تعتبر عمليتي التوفيقية والتأصيل من أهم تجليات البراقماتية لدى الإسلاميين. فهي محاولة لإيجاد نسب لأفكار سابقة وقديمة في واقع حديث من خلال إعادة تفسيرها وتأويلها بقصد التكيف والملائمة ورفع التناقضات. فقد ظل رواد الفكر السياسي الإسلامي وبعض الحزبيين، لفترة طويلة يرفضون إقام مفاهيم مثل الديمقراطية والاشتراكية في الجهاز المعرفي الإسلامي. ولكن التطورات المعاصرة - كما أسلفت - أسقطت هذا المحذور، وشرع البعض في إيجاد صلة أو أصل لهذه المفاهيم في الإسلام بطرق غير مباشرة. وحاول الإسلاميون، باللجوء إلى البراقماتية والتوفيقية الإجابة على أسئلة، مثل: هل هناك ضرورة حقيقية لإدراج مفهوم الديمقراطية في بنية الفكر السياسي الإسلامي أم يمكن لمفهوم الشورى أن يكون مقابلاً وبدلاً كاملاً يغني عن استعارة ذلك المفهوم الأجنبي؟ ويتسع السؤال: ماذا وكيف يمكن أن يأخذ من الثقافات الأخرى؟ وتعددت المواقف والروى حسب المدارس الفكرية والتنظيمات

السياسية من الأصولية والسلفية حتى الإصلاحية والليبرالية الإسلامية، والتقدميين الإسلاميين واليسار الإسلامي، مروراً بكل أشكال التوفيقية.

يمثل اهتمام الإسلاميين - باختلاف مواقعهم ومواقفهم - أقوى أشكال العلمنة والعولمة والاشعورية، التي طالت العالم الإسلامي، والذي لم يعد محصناً تماماً من تأثير هذه الأفكار والمؤسسات الأجنبية. لذلك حاول بعض المفكرين ليس رد التأثيرات ولكن تخفيفها وتكييفها أو أسلمتها وتأصيلها. فهذا الحوار الصائب والكثيف حول مفهوم الديمقراطية مثلاً، دليل قاطع على انشغال بقضايا دنيوية تأخذ أبعادها العالمية. فالبعض لا يرفض المقارنات والمعاصرة ولكنه يؤكد على فكرة التمايز ووجود الإسلامي والأجنبي معاً متجاورين دون حاجة للاقتباس والتأثر. ويحاول الإسلامويون تمييز المشروع الحضاري الخاص للإسلام عن الديمقراطية وهي جزء من مشروع حضاري مغاير. ويرون المقارنة الصحيحة بأنها موقف المسلمين وليس الإسلام من الديمقراطية. كما يفرقون بين النظر للديمقراطية كرمز لمشروع غربي مارس القهر والذل بحق العرب والمسلمين، وفكرة نظام حكم قائم على الحرية والمشاركة السياسية والتعددية. فهذا رفض للمشروع وليس الفكرة. ولا يمانعون من الوصول إلى نفس الهدف بنموذج أو مثال مختلف. وهذه من أهم محاولات رفع التناقض مع الإبقاء على التمايز على المستوى النظري البحث.

ساهم من يسمون بالمفكرين الإسلاميين المستقلين أمثال هويدي وطارق البشري ومحمد عمارة وعادل حسين، وسليم وسليم العوا، في تجديد ملامح فكر الإسلاميين السياسي منذ سبعينيات القرن الماضي. وساعدها عدم خضوعها للقيود الحزبية في التفكير الحر نسبياً. وقد حاولت هذه المجموعة الاجتهاد في تحديث فكر التنظيمات والأحزاب ذات المرجعية الإسلامية. ولكنها مهدت بأفكارها النظرية للتمهيد لبراقماتية السياسيين حين تعاملوا مع الواقع. وجاء قبولهم للديمقراطية من خلال تطوير وتأويل مفهوم الشورى. ووصل أمر البراقماتية لدرجة استخدام مفهوم جديد صكه فهمي الشناوي وهو الشورقراطية (مجلة العالم العدد 380 آيار/ مايو 1991) حاول فيه مزج مصطلحي الديمقراطية والشورى، يقصد "أن الشورى ترشد الديمقراطية وأن في الديمقراطية حسنات لا بد أن نأخذ بها". (زكي أحمد 1999: 69) أما الشيخ حسن الترابي صاحب المهارة في البراقماتية، فقد سَهل على

الإسلاميين التوفيقية بحيث يمكن تنويع مصطلح الديمقراطية في الفكر الإسلامي بلا أي حساسية أو نفور، يقول: "أن الموقف الأوفق من استعمال الكلمات الوافدة رهين بحال العزة والثقة أو الحذر والفتنة. أما وقد تجاوزنا غربة الإسلام وغلبة المفهومات الغربية بكل مضامينها وضلالها. فلا بأس من الاستعانة بكل كلمة رائجة تعبر عن معنى وإدراجها في سياق الدعوة للإسلام ولها بأطر التصورات الإسلامية حتى تسلم لله وتكون أداة تعبير عن المعنى المقصود بكل أبعاده وملزماته الإسلامية وعندئذ يقال أن المعاني أهم من المباني وأن العبرة ليست بالصور والألفاظ وإنما بالمعاني والمقاصد" (1985 : 9).

يعتبر إزالة الحرج العقدي والفكري عن مفهوم الديمقراطية وإقرار عدم تناقضها مع الشورى، بل وإمكانية تبادلية الاستخدام والفهم بلا عقبات، من أوضح تجليات البراقماتية. فقد انفتح الباب أمام الإسلاميين للعمل السياسي وممارسة السياسة بكل قواعد لعبة السياسة التي تحقق السلطة والغلبة بكل الوسائل المقبولة سياسياً وليس بالضرورة مقبولة أخلاقياً ودينياً. هذا، بالإضافة للتناقض الفلسفي والفكري في مضمون وجوهر الشورى والديمقراطية. وقد ظهرت مواقف مبدئية تفصل بوضوح بين المفهومين بأحكام قيمية أحياناً أو بدونها. فالاختلاف في جوهر المجالين أو الموضوعين. ويرى سيد قطب مثلاً، أن نظام الشورى في الإسلام فريد ولا يتطابق مع النظم الأخرى، ولذا فالأفضل الاقتصار على تسميته بالنظام الإسلامي تمييزاً له من كل النظم الموجودة في العالم. (صالح، 2011: 24) فالديمقراطية حسب هذا المنطق، ليست الديمقراطية من الإسلام في شيء. لذا، لا يصح إطلاقها على نظم الدولة الإسلامية.

تقيم (هبة عزت) تمييزاً فكرياً بين الشورى والديمقراطية على أسس أخرى تفرق فيها بين الليبرالية والديمقراطية. وترى في هذه المقابلة أي إشكالية الشورى والديمقراطية التي تسميها "الثنائية المفخخة". فهي "لا تعين على فهم تركيب وتعدد الخطاب الإسلامي باتجاه تطويره ليكون بحق إسلامياً متجانساً مع أصوله ومثاليته من ناحية، ومع واقع المعقد من ناحية أخرى، دون مشروطية المرور على جسر المفاهيم الليبرالية لعبور تلك الفجوة، وذلك نحو صياغة تصور مدني إسلامي تحرري داخلياً ودولياً". (في عمرو الشوبكي، 2006: 19) وهي لا تقول نحو أن يكون ديمقراطياً، لأنها لا تتطلق هنا من الديمقراطية كمثالية (تقصد

رؤية فلسفية أو إيديولوجيا) أو باعتبارها مجرد آليات محايدة غير مرتبطة بأطرها المكانية والاقتصادية والاجتماعية ومنطق الاجتماع الإنساني والعمراني.

تنتقل الكاتبة من تعريف الديمقراطية "كمنظومة مفاهيمية" تحتاج بدورها لاستكشاف وبيان لأبعادها. ونرى في هذا الصدد أن سؤال: أي إسلام؟ سؤال مشروع لتعدد نماذج التطبيق ونماذج التصور. وفي نفس الوقت تعتقد في مشروعية سؤال: أية ديمقراطية؟ لأنها بدورها متعددة الصيغ النظرية والنماذج العملية. وهنا تفتح الباب أمام الانتقائية واسعاً مما يجعل بعض الإسلاميين في حل من الموقف المبدئي تجاه الديمقراطية. وذلك لأن التفاعل الحقيقي - حسب رأيها - يكون بين مكونات ودوائر، أو بين متغيرات في مصفوفات ديناميكية يتغير تركيبها بشكل مستمر (ص19). وفي هذه الحالة قد ترفض الرؤية الإسلامية عنصراً أو جزءاً من نموذج ديمقراطي ليبرالي، بينما تقبل جزءاً من بنية نموذج ديمقراطي اشتراكي. لذلك، تحاول أن تعدل القضية أو السؤال وتبعد عن آراء السيارة التي تقول بأن الإسلام والديمقراطية لا يتناقضان كما لم تحل الديمقراطية حراماً ولا تحرم حلالاً. وترى ضرورة البحث عن ومناقشة "مساحات السياسة الديمقراطية الفعلية التي يعايشها المسلمون اليوم مسترشدين بالكتاب والسنة". وقد تأخذ صيغاً ليست الليبرالية شكلها الوحيد.

يعقد (الترابي) مقارنة مسهبة بين الشورى والديمقراطية، وكان ذلك وهو خارج السلطة (1985) ولكنها ذات قيمة في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي. ويعدد بعض الفروق، ونكتفي بالفرق الأول لأن فيه تأكيد لموقف (الترابي) الرافض تماماً للديمقراطية الليبرالية رغم المراوغة المتكررة. فهو: "أن الديمقراطية في المفهوم الغربي يمارس غالباً في سياق حكم لا ديني لأنهم يظنون أن الحكم الديني يضيف على السلطان هيئته وقداسته، ويمتعه بحق إلهي في السلطة المطلقة أو أنه يتيح لفئة كهنوتية أو هيئة كنسية، أن تحتكر من دون الناس الصلة بالله والشرعية الصادرة عنها، فيصادر حرية الرأي والعلم، وتحرم حق الخلاف فتجعله كله ردة وكفراً وفتناً وحروباً دينية. فسداً لكل ذريعة إلى طغيان الحكام أو رجال الكهنوت باسم الدين وتأسيساً للحرية والتسامح والسلام، قامت الديمقراطية جلها على أنقاض الدين". (1985:14). وفي المقابل لدينا الشورى التي تستند على الإيمان بالله، لأنه لا مجال في الإسلام لحكم شعبي منقطع عن معاني هذا الإيمان. وذلك لأن الإسلام - حسب رأيه - دين

توحيدي يحيط بالحياة، ويضفي عليها جميعاً معنى العبادة وينظمها بشريعة شاملة، لا تفرق بين سياسة ودين، أو حياة عامة وخاصة: "الخروج بالديمقراطية من الإطار الديني إلى إطار سياسي بحث ردة وضرب من الإشراف لأنه يشرك إرادة الشعب مع خالقه، كما أشرك الذين شاركوا بين قيصر أو الأحرار والرهبان والله". (نفس المصدر). ويقطع الشك نهائياً في موقفه المعادي للديمقراطية الليبرالية بقوله: "محور العقيدة التوحيد الذي يبرئ الإنسان من أن يكون في شأن السياسة عبداً لحزب أو طائفة أو جباراً فيحرره من أن ينطمس في كيان عام أو يتكل عليه في أداء التكاليف المنوطة به إزاء الخالق". (ص20).

اعتقد هذه بداية لبراقماتية الإسلاميين بعد تفكيك فكرة الديمقراطية أو تجزئتها إلى منظومة فكرية وفلسفية ثم آليات لتطبيق الديمقراطية مثل قيام الأحزاب والدستور والمجتمع المدني مع إبقاء الأفكار والنظريات التي أنتجتها وتكمن خلفها بعيداً. وفي هذه الحالة تصبح الديمقراطية لديهم أقرب إلى الصناعات التجميعية التي يعاد تركيبها محلياً وليس صناعة السيارة أو الجهاز نفسه بكامله. وتظهر الخلافات والصعوبات عندما يصعب تبيئة وتكيف بعض "عناصر" النظام الديمقراطي. ففي النموذج الغربي تكتسب مفاهيم مثل الشعب، الوطن، والفرد أهمية كبيرة، بينما في الفكر الإسلامي تظل فكرة الأمة الإسلامية الأشمل. وهناك اختلاف حول حدود الحرية ومفهوم الإنسانية الذي يعتبر الإنسان أعلى قيمة في الوجود. وهذه خلفية علمانية تجعل الإنسان مصدر كل شيء ومقياس الخطأ والصواب. وهذه فكرة تصطدم بالعبودية والخضوع التام لله أو وحدانية العبودية بغير شرك يعترف بسلطة أخرى. وهناك اختلاف أيضاً حول مصدر السلطات وفصل السلطات الثلاث، ويدور الجدل حول مبدأ: الشعب مصدر السلطات. وهذه القضايا فرضت على الإسلاميين كثيراً من الاختلافات والتنازلات والمراجعات. ومن الملاحظ أن موضوعاً مثل الحزبية والتعدد الحزبي كان يؤصل له من منطلق أن الأحزاب ضد الإسلام ولم تذكر في القرآن إلا بالوعد والتهديد، وأحياناً بتقسيم حزب الله وحزب الشيطان. ويستشهد بالقرآن "إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيء". (الأنعام: 159) يقابل ذلك: "واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا". (آل عمران: 103). ومن الحديث: "الجماعة رحمة والفرقة عذاب" أو "عليكم بالجماعة وإياكم والفرقة" ثم الاستشهاد بحديث الفرقة الناجية الوحيدة.

حرمت بعض الجماعات الإسلامية دخول البرلمان، وقسم اليمين على احترام الدستور والمحافظة عليه، باعتبار أن في هذا تمييز أو تجاوز لقضية حكم الشريعة. ورفض البعض فكرة وجود معارضة لأنها خروج على الأمة وتمثل فتنة. وهذا على مستوى الآليات والوسائل، أما التحفظ الكبير فكان على فكرة الحرية. وكثيراً ما نجد في نقد الديمقراطية الغربية بالذات، اختزالاً ساذجاً يقدم الديمقراطية وكأنها لم تنشأ إلا لكي تكفل حرية المثليين وتبيح اللواط فقط. ومازال موضوع الحريات وحقوق الإنسان يثير الجدل بين الإسلاميين بسبب آثاره الثقافية والفلسفية والتي تتناقض، أحياناً مع القيم الإسلامية.

تمثل هذه القضايا المستحدثة الاختبار الحقيقي لمبدئية أو براغماتية الإسلاميين. فهم أمام تحدي النصوص الثابتة والواقع المتغير، خاصة وهم يعيشون في عالم يتعولم سريعاً وتسقط الحدود المادية وغير المادية التي تفصل الدول والمجتمعات والثقافات، ولم يعد هناك من يستطيع الادعاء بأنه استثناء، أو مقاوم للتغيرات والتحولات المتسارعة في العالم الصغير. ويرى البعض أن البراقماتية تبلغ حد "وجود ملامح علمنة أوروبية في ثنايا الخيال الإسلامي تحكمها وطأة هيمنة النموذج الغربي الحديث على الواقع، فلا يكون الاشتباك إلا دفاعياً يسعى فيه الخطاب لإسبال الكساء الإسلامي على مقومات تلك النهضة الماثلة في الواقع، فيدفع بمقولات تراثية حول درء تعارض العقل والنقل لبيان عقلانية الإسلام على سبيل المثال دون أن يسعى إلى تطوير مقولات وتصورات جديدة لتلك العلاقة في زمن العولمة أو في عصر المعلومات، وكيف يمكن تفعيلها لحماية العدل والحرية." (رؤوف، 2006 : 45) ورغم كل محاولات التأصيل إسلامياً وإيجاد جذور ونسب بين الجديد وأصول الإسلام، فلم يستطع الإسلاميون الوصول إلى نموذج خاص فقد استتبوا بطريقة أو بأخرى الموجهات الغربية الليبرالية. وهذا الحل التوفيقى أو البراغماتى لم يكن من الممكن تجنبه، لأن تاريخ الفكر السياسى الإسلامى لم يزودهم بنظريات قيمة فى الدولة والسلطة ولم تتعدى المساهمات الإسلامية مجال الآداب السلطانية إلا فى حالات قليلة حين يكتب عن الغلبة والعصبية. ورغم التراث الخصيب فى الفقه الإسلامى إلا أن الحكم والسياسة لم تجدا الاهتمام الذى حازته العبادات أو المعاملات. فقد نجد مصنفات عديدة عن الحج والزكاة والميراث بينما لا يوجد الكثير المكتوب عن التداول السلمى للسلطة أو القيود على الحاكم. وفى الوقت الحاضر

ومع ضغوط مشكلات السلطة والحكم، يلجأ الإسلاميون إلى التجربة والخطأ حتى حين وصلوا إلى السلطة كما هو الحال في السودان والباكستان وإيران، لأنهم لا يستندون على فكر سياسي تاريخي مثلما حدث في أوروبا منذ الحضارة الإغريقية والرومانية مروراً بثورات دستورية وسياسية في إنجلترا وفرنسا حتى العصر الحديث الذي وضع السياسة في قلب اهتمامه.

السياسة والأخلاق

عرف الإسلامويون السودانيون النزاع بين التربية والسياسة، أو ما يسمى التداخل بين الدعوى والسياسي في الحالة المصرية. والإشكالية واحدة رغم تعدد التسميات. وهي تطرح عدة مشكلات من أهمها: في حالة الدعوة فهي تمثل المدافع والداعي للإسلام فهي جماعة الإسلام التي تحتكر الدين. بينما في حالة الحزب فهم جماعة إسلامية من بين آخرين توسلوا بالإسلام لتقديم أفكار سياسية. وقد يوحى شعار الإسلام هو الحل، بغلبة الدعوى على السياسي. وهذا مجال لم يحسم رغم إعلان أحزاب إسلامية أخرى. فقد ظل الإسلاميون ينوسون بين الدين والسياسة أي بين المطلق والنسبي أو الإلهي والبشري. وعرضهم الحديث عن الدعوة وحماية الدين لتهمة احتكار فهم الدين وتقديم تصورهم على أساس أنه الوحيد، وبالتالي الحق في تحديد الكافر والمؤمن. وهذا هو التناقض حين تختلط الدعوة بالسياسة، إذ قد يوصف المعارض أو المخالف سياسياً بأنه كافر أو خارج عن الملة. وبسبب تمايز ميدان الدعوة عن ميدان السياسة يتوقع اختلاف اللغة والمفاهيم المستخدمة. ولكن إصرار بعض الإخوان المسلمين على غياب الحدود الفاصلة، بقولهم: أن جماعة الإخوان يسعها ما يسع الإسلام. فهذا الموقف يطرح على الإسلاميين كثيراً من القضايا المفتوحة وغير المحسومة مما يفرض قدراً كبيراً من البراقماتية. وهذا ما دأب الشيخ حسن الترابي على تسميته: فقه الضرورة. وهي طريقة خطيرة إذ يصبح كل شيء ممكن ويوجد له مخرج. وقد يكون فيه قدر من التوسع في المقاصدية. كما أن البحث عن المصالح والمفاسد في كل موقف يفتح الباب أمام البراقماتية ويقلل القيود الصارمة.

تبدو النظرة الدعوية أقرب أحياناً إلى التنظير والتفكير وإن غلبت عليها شروط العقيدة

والتوحيد والفقه. بينما النزعة السياسية ترجح الحشد والتعبئة والحماس والشعبوية. ومن الملاحظ في هذه الحالة انقسام الشعبوية والنخبوية، فالدعوة تحتاج إلى علماء وفقهاء قادرين على إقناع الناس بمختلف أطيافهم وفئاتهم الاجتماعية، وغالباً ما تستخدم المساجد. ولكن في العمل السياسي الحاجة أكثر لخطباء من نوع آخر، يحركون الجماهير ويثيرون عواطفها وحماسها. وقد اصطدمت هذه الثنائية: الدعوى والسياسي بخيار المشاركة السياسية والاندماج في العملية الديمقراطية. وقام الإسلاميون - بالذات في مصر والمغرب - بخلق تعايش بين "الحركة" والحزب. وفي المراحل الأولى للمشاركة، يخطط الإسلاميون مهمة الاثنين، أو تتداخل، حيث يعتبر الحزب أداة من أدوات التغيير الاجتماعي. وتم ذلك من خلال إقامة الدين على مستوى الدولة وعلى مستوى الأمة.

ويفرض الواقع شروطه في تغليب السياسي بكل ما تعنيه السياسة من علاقات وسلوك قد تتخلى - عند الضرورة - عن النقاء الديني. إذ تقول ورقة الرؤية السياسية لحركة "التوحيد والإصلاح" في المغرب: "أن العمل من أجل تحقيق الأهداف المذكورة يتم داخل مجتمع لا يزال القرار السياسي يحتل فيه مكانة كبيرة ولازال للدولة فيه تدخل كبير في حياة الناس، وهو ما يستلزم الدخول في علاقات تعاون أو تدافع مع المؤسسات والهيئات التي تصنع القرار أو تؤثر فيه أو تنفذه. لذلك يكون على الحركة الإسلامية صياغة رؤية سياسية توجه تعاملها مع الواقع من حولها وتحدد مواقفها من مكوناته وأسلوب عملها داخله". (عبد السلام طويل، في المالكي 2006: 23).

يأخذ استقطاب الدعوة مقابل العمل السياسي أبعاداً أخرى، حين يتحدث البعض عن التربية (الدعوة) مقابل العمل السياسي فنحن أمام اتجاه دعوى عقائدي أخلاقي في طريقه للتحوّل إلى خطاب سياسي اجتماعي. واختلف كثير من الإسلاميين حول تحديد الأولوية: هل الدولة أولاً ثم المجتمع تالياً؟ يعني هذا الوصول إلى السلطة السياسية لتغيير المجتمع أم يعمل الإسلاميون على بناء مجتمع إسلامي فاضل أولاً تكون مهمته تأسيس الدولة الإسلامية. ويمكن اختصار الخلاف حول فكرة: "إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن". ومن هنا يتسلل كثير من البراقماتية والتبريرية وقد تكون الانتهازية السياسية. فهناك غاية نبيلة وسامية لها القدرة على تبرير كل الوسائل وهي تطبيق شرع الله كما يعلن الإسلاميون.

وهنا قد يتحكم مبدأ: الغاية تبرر الوسيلة، بامتياز.

ولج الترابي والحركة الإسلامية السودانية في العمل السياسي مبكراً وبقوة، لذلك نظر باستخفاف لقضية التربية (الدعوة) وأعلى من دور السلطة السياسية في إنفاذ أي مشروع إسلامي. وهذا، يفسر انقلاب 30 حزيران/ يونيو 1989. مع العلم بأن الإسلاميين السودانيين كانوا مشاركين في البرلمان الذي انقلبوا عليه، ولهم فيه 51 عضواً يمثلون القوة الحزبية الثالثة في البرلمان. ولكن الترابي عبر عن موقف من نظرية: التربية أولاً، دون أي تردد حين كتب قبل فترة طويلة: "... كذلك لا مجال في سياق دين التوحيد للمراء البعيد في خيار تقديم التربية الأخلاقية الاجتماعية بسياسة الإصلاح التنفيذي المباشر بقوة السلطان، متى تمكنت حركة الإسلام. أما أكثر الذين ينادون بالتربية دون القانون بحجة التمهيد والتوفيق فإنما يريدون تجريد حافز القرآن من الاستغفار بوازع السلطان وعزل الدين عن الحكم، ولا خير في تربية مزعومة تعطل الحكم بما أنزل الله". (نظرات في الفقه السياسي، ص56) ويرى ضرورة التطبيق الكامل للإسلام أي عدم تعطيل الشرع حتى تكتمل بعض جوانب النقص في أخلاق وتربية المجتمع. والأهم من ذلك يرى: "... ولا معنى بل لا صدق في زعم من يزعمون ضرورة البدء بمقاصد الدين ثم يردونها إلى عموميات من الشورى والعدالة وكرامة الإنسان، يضاھون المبادئ الرائجة لدى البشر قاطبة مؤمنهم وكافرهم". (المصدر السابق).

يفتح (الترابي) الباب واسعاً أمام البراقماتية واللجوء إلى التجربة والخطأ، والابتعاد عن التنظير والتعقيد والتفكير. فهو يستهجن دعوات الاجتهاد والدراسة والبحث، حين يكتب: "ومن الحيل الشائعة لتعويق إقامة النظام الإسلامي الاعتذار بضرورة التمهيد لها بإجراء دراسات عميقة حتى نتبين مقتضى الدين فنطبقه حكيماً غير معيب، مراعاة لخطر الدين ووقاره وعدم اقتحامه بعفوية وحذراً من تشويه الإسلام والتفكير عنه. والعلم والتفقه والدرس حق لكنه لا يسوغ تأخير قيام ما نعلم من الدين، أو رهنه بإجراءات سلحفائية لا تنتهى يتيه فيها المولعون بتشعيب النظر ويستدعيها المبطلون الماكرون. والعدل من العلم والعمل أن يعمل المسلمون بقدر ما علموا وبيبتغوا علماً أتم تعينهم عليه التجربة الفعلية وبيبارك الله لهم فيه بما صدقوا". (المصدر السابق).

عرفت البراقماتية بتحقيقها للاهتمام الفكري أو بمعنى أدق الأيديولوجي أي الالتزام بمنظومة أفكار ومبادئ مجردة يعمل على الوصول إلى تحقيقها. ولا أمل للمعنى الذي يرى فيها ذرائعية، رغم أنها قد لا تخلو من ذلك. ولكن ما يقدمه التراي هو تفضيل البحث عن مدى عملية ونفعية الفكرة أو المبدأ من خلال تجربة واقعية وتعديله أثناء التطبيق. فالمهم النتائج، وكان أحد الإسلاميين قد علق على النموذج التركي بأنه ناجح صحيح ولكنه غير إسلامي، وبالتالي لا يمكن وصفه بالنموذج الإسلامي الناجح. (زين العابدين الركابي، صحيفة الشرق الأوسط 2011/7/16). فالإسلاميون الأتراك غرقوا في البراقماتية إلى أقصى الحدود وابتعدوا عن الإسلامية المثالية التي لا تساعدهم على التكيف والتأقلم مع التحديات المتصاعدة. وهذا ما يدعو إليه (التراي) البدء في تطبيق الشريعة حتى قبل وجود تصور مسبق أو برنامج مفصل يتوقع القضايا والمشكلات مسبقاً. يكتب مجدداً: "قلن ينشط أو يرشد العلم الشريعة كما ينبغي وهي مهمة ومعطلة إلا أن يدفعه ويهديه الواقع الحي عند تطبيقها. ولن تنفك من بعد محاولات المسلمين العلمية والعملية أن يجودوا تطبيعهم وأن يبلغوا مقامات أرقى من الإحسان". (المصدر السابق، ص57).

إن حديث الإسلاميين والذي تحول إلى أفعال عن المراجعات يمثل إشكالية فكرية معقدة ومشكلات عملية عديدة. ففكرة المراجعات في حد ذاتها تطعن في ثوابت الحركات الإسلامية خاصة وقد ترتبت على بعض مقولاتها وتحليلاتها نتائج وصلت إلى حد القتل والعنف والتكفير. فقد توقفت كثيراً عند قرارات بعض الجماعات الإسلامية التي توصلت إلى التخلي عن العنف. فقد استندت قبل ذلك إلى الكتاب والسنة وأصدرت الفتاوى والرسائل والمصنفات لتبرير قتل الأبرياء. وعندما قررت تغيير مواقفها استخدمت نفس المرجعية الدينية، وهنا خطورة توظيف الدين في العمل السياسي، ففي الحالتين تعتبر فعلها مقدساً. وكثيراً ما يلجأ الإسلاميون إلى التلاعب باللغة لتعمية المعنى، وتكون اللغة بديلاً عن الواقع. إذ يقول بعضهم أن الجماعة تراجع ولا تتراجع مثلاً، وهذا قول فارغ عملياً لأنها راجعت الموقف أصلاً لكي تجد طريقة للتراجع عنه تحت غطاء ديني لا يجرها. كما تحول المراجعات، الثوابت والقطعيات إلى قضايا نسبية حسب الزمان والمكان، مما يعني إجبار الإسلاميين على التخلي عن تعالي معتقداتهم السياسية.

طبّق الباحث (حسام تمام) هذه المراجعات والتراجعات على جماعة الأخوان المسلمين المصريين، وفُصل أن يطلق عليها تسمية (تحولات) الأخوان المسلمين. وهو يرى أنها - مثل كثير من الحركات الإسلامية - أُجبرت على الخروج من حالة الثبات والسكون، بحيث كان يرى المراقبون وترى نفسها أنها فوق التاريخ لا يؤثر عليها الزمن ولا أي تغييرات مجتمعية أخرى. ويصف هذه الحالة بقوله: "إنها تحولات تجرى وفق منطق البراجماتية الذي طالما رسم المسلكية الإخوانية وأعطاه القدرة على الاستجابة للتغيرات والمستجدات وخاصة فيما يتصل بالعمل السياسي والعمل العام الذي كان الدخول الكثيف للجماعة فيه المحرك والمسئول الأول عن كل ما طالما من تغير". (في المالكي، ص 334) ولا يتوقف التحول عند تأثير السياسي، ولكن طال مجمل الحركة الإسلامية الكبرى بحيث سيطر عليها منطق الصيرورة الاجتماعية. واتباع الباحث مقارنة سوسيو سياسية لم تتوقف عند نصوص وأدبيات الجماعة، بل بحث عن التحولات "في المسكوت عنه وغير المكتوب بل وغير الواعي من قبل الجماعة في معظم الأحيان" (نفس المصدر، ص 334).

يرتبط ازدياد البراقماتية في سلوك وفكر الإسلاميين بسبب إكراهات عصر العولمة والحدثة. ومع محاولة الإسلاميين الاندماج السياسي في المؤسسات والعلاقات الديمقراطية، يجدون أنفسهم مجبرون على الاندماج الاجتماعي والثقافي في معطيات وتجليات العولمة والحدثة. وللمفارقة هذه الوضعية لا تخلو من عملية علمنة وهي ليست العلمانية كفلسفة ولكن سيروية الانخراط في الدنيوي (العالم) وليس الديني كاملاً. وهذا ما حدا ببعض الباحثين إلى القول بأن الإسلاميين أصبحوا عاديين أي يتصرفون مثل الآخرين ولا يوجد ما يميزهم عن غير الإسلاميين. إذ ينتمي قطاع كبير من الإسلاميين إلى الفئات الوسطى وبالتالي يمثلون جزءاً هاماً من المجتمع الاستهلاكي الحديث. وهذا النمط يشترك فيه إسلاميون وغير إسلاميين وصارت له ثقافة خاصة من خلال طريقة الحياة يضيف لها الإسلامي ثقافة فرعية لا تصطدم بالنموذج الغالب. ويتابع (تمام) مراحل تحول الأخوان المسلمين في مصر، الأولى "من النقاء الإيديولوجي إلى العادية". ففي الماضي راجت مقولة سيد قطب (جيل قرآني فريد). ولكن الكادر الإخواني الحالي أظهر انفتاحاً، ودخل في تفاصيل الحياة ومعاركها مما جعله أقرب إلى العادية. (ص 347) وتحول أصحاب الروح الإخوانية التقليدية "من

النضالية إلى التمتع بالحياة". فقد تغيرت حقبة الحلم بتغيير العالم، وسادت "روح التعايش والتكيف مع الواقع كما هو دون السعي إلى تغييره؛ فقط إعطاؤه مسحة أخلاقية تحت لافتة الأسلمة". (تمام، 351) وهذا يعني ظهور نظرة جديدة للآخر المختلف ولم يعد بعض الإسلاميين يقسمون العالم إلى فسطاطين.

تتكرر نفس الملاحظة حول تجربة الإسلاميين في المغرب، إذ يقول (أبو اللوز عبد الحكيم): "... لكنه وبفعل استغراقها في العمل السياسي ظهر أن النزعة البراقماتية تتسع شيئاً فشيئاً في أفكار القيادات الإسلامية المشاركة، خصوصاً بعد انخراطها الصريح في المجال السياسي، فاخترق جانب التنظير لصالح الممارسة، بحيث أصبحت تتاورر بالأدوات التنظيمية وبالمفاهيم الحديثة التي كانت من احتكار الأحزاب اليسارية". (في المالكي، ص96) ويرى أن الحركة الإسلامية المغربية المندرجة في العمل السياسي، وجدت نفسها في تناقض لم تستطع التعامل معه، يتمثل في توظيف مطلقين مرجعين، هما: الإسلام والحادثة. وقامت محاولات للتوفيق ولكنها اصطدمت باختلاف أشكال التكوين الفكري للإسلاميين. إذ نجد أصحاب الثقافة التقليدية اكتفوا "بمجرد تطعيم الوعظ الديني بشذرات من المفاهيم المنبثقة من الحادثة" بينما مال الذين تلقوا تعليمهم في المنظومة الحديثة "إلى إثارة الجهاز المفاهيمي للحادثة، مع القيام بتوفيق لفظي يهدف إلى التعبير عن نتائج العلم الحديث بتعابير إسلامية" (المصدر السابق، ص98) فهي - الحركة الإسلامية المغربية - تقدم خطاباً مختلطاً ومتعددًا يحاول التوفيق بين النموذج الديني المتعالي المفارق وبين النماذج الحديثة وليدة التجارب الإنسانية والتاريخية. وفي كل الأحوال يبقى مفاهيم الحادثة في حدود لا تنتكر أو تصطدم بالمتعالي والمقدس. ولذلك، يمكن أن يظهر لدى البعض خطاباً تتداخل فيه جميع هذه الأنماط حيث يمكن أن نقرأ فيه إسلامياً محافظاً وتوفيقياً وثورياً". (ص98).

تتهم الحركات الإسلامية بالعنف الفكري ويعود ذلك أساساً إلى الإغراق في الحركية والبراقماتية. فهي تسعى إلى حلول عملية تجنبها الاختلاف والشقاق الذي قد ينتج من التفكير والتنظير. كما أن الحركات الجماهيرية أو الشعبية تكتفي - بطبيعتها - بالشعارات التي تجد التجاوب والحماس ولا تحتاج إلى نقاش وحوارات. فهي أقل تكلفة فكرياً وفي نفس الوقت فعالة، فعلى سبيل المثال شعار: الإسلام هو الحل، يوفر جهد التفاصيل والتفسير ويذهب إلى

قلب المسلم المتحمس مباشرة. وقد كسبت الحركة الإسلامية مساحة اجتماعية كبيرة من المؤيدين والمتعاطفين، ولا يتناسب ذلك أسهامهم الفكري. إذ اتسعت الحركات الإسلامية جماهيرياً وانحسرت وضمّرت فكراً. ويقول (محمد سليم العوا) في لحظة نقد ذاتي: "إن العمل السياسي الذي يستغرق معظم كوارر التيار السياسي الإسلامي وقيادته لا يدع فرصة لهذا التيار لتأصيل أفكاره وتفعيل برامجه وصياغة مواقف المستقبلية في ضوء الأصول الفقهيّة والفكرية الإسلامية". (في كتاب الحوار القومي - الديني، ص303). ويطلب الإفادة من الجهود الفكرية للإسلاميين أو المسلمين الذين لا يعدّون - تنظيمياً - ضمن أطراف هذا التيار وكوادرههم، ولكنهم "في قلب العمل الفكري والفقهي والتربوي، إسلامياً ووطنياً على السواء". وهذا يعني أن التنظيمات القائمة فقيرة فكراً وعليها أن تأخذ مددها الفكر من خارجها. وهذا دليل آخر على غلبة البراقماتية على التنظيمات السياسية الإسلامية.

دخل الإسلاميون في جدال حول دينية أم مدنية الدولة، وتظهر أقوى محاولات التوفيق والبراقماتية لتحديد نوع دولتهم القادمة. ومن أهم التطورات في الفكر السياسي للإسلاميين تراجع المطالبة بالخلافة عدا حزب التحرير. والحديث عن الدولة الوطنية لدى الإسلاميين يمثل خطوة متقدمة، فهذا الانتقال بضعمهم على مستوى حدائي نسبياً بسبب دلالات واستحقاقات الدولة الوطنية. ومن ناحية أخرى يطرح السؤال هل هي دولة المسلمين أم دولة إسلامية؟ وهذا سؤال يمس استمرارية احتكار الدين أو تفسيره بواسطة جماعة معينة. ويشغل الساحة المصرية هذه الأيام مفهوم توفيق ولكنه شديد التعقيد، وهو: الدولة المدنية ذات المرجعية الإسلامية، أو الدولة الديمقراطية ذات المرجعية أو الدولة الآذنة بالإسلام. وكل هذه التعابير تتردد بين العناصر الوسطية أو المعتدلة من الإسلاميين أمثال عصام العريان وعبد المنعم أبو الفتوح وأبو العلا ماضي غيرهم، بقصد تبديد المخاوف من حكم الأخوان مستقبلاً. إذ هناك مجموعات عديدة بالذات الأقباط والنساء والليبراليين والعلمانيين والفنانين، تخشى من قيام دولة دينية تحد من الحريات العامة وتحول تطبيق الشريعة إلى أداة تخويف للمعارضين والمخالفين. لذلك يقوم الأخوان المسلمون المصريون وغيرهم من الإسلاميين العرب بأكبر عملية توفيق فكري بين المدني والديني. ويلجأون إلى قدر كبير من البراقماتية بقصد تظمين هذه الفئات. ويدخل الإسلاميون في تفاصيل تمتد إلى السياحة والفنون بما في ذلك بيع الخمر ولبس المايوه (البكيني).

الدولة دينية أم مدنية

من أهم مظاهر براقماتية الإسلاميين اللجوء إلى التعميم أو العموميات في عرض أفكارهم. وفي البراقماتية لا يقطع المرء بموقف مبدئي ثابت يحاسب عليه، ويترك الأمر للظروف والمتغيرات. وإن كان الإسلاميون ينفقون حول نفي دينية الدولة في فكرهم بشدة مستندين على فرضية عدم وجود طبقة رجال دين أو كهنوت في الإسلام يدير أمر الدولة كما في المسيحية. رغم أن المشكلة ليست في الفئة الحاكمة ولكن في طبيعة القوانين المطبقة. ويقدم (محمد عمارة) محاولة جادة لفك تداخل وتشابك كيف تكون المرجعية دينية والدولة مدنية في نفس الوقت؟ إذ يقول: "إن الدولة الإسلامية ليست الدولة الدينية - بالمعنى الغربي - وهي ليست دولة مدنية - أي علمانية - بالمعنى الغربي - وإنما هي دولة: إسلامية". (الحوار القومي - الديني، 1989 ص 201).

يزداد غموض دينية الدولة لدى (التراي) حيث يتجول بين مفاهيم يفترض فيها التمايز، وهي: الدولة، النظام والمجتمع. ولا يتوقف عند تعريف أيّ منهما، بل يكتفي بالينبعيات أي ما يجب أن يكون عليه كل كيان. وهو يصل إلى حد أقرب إلى غاية الشيوعية، أي نهاية الدولة ليحل محلها المجتمع. ولأن براقماتية (التراي) محاطة بكثير الكلام المنقّى الذي يقوم محل الأفكار دون أن يكون كذلك، فهي ينظر في كل هذه المفاهيم. فعلى سبيل المثال، يكتب: "إن أزمة الشورى (أو الديمقراطية) في مجتمعات المسلمين لن تعالج بأشكال دستورية تضيء على نظام السلطان، إلا أن يؤصل الأمر ويؤسس على أصيل الدين المضيع. وبالإسلام تصبح السلطة خلافة مسئولة في الأرض تحتملها الجماعة ولا تكلها إلى فرد أو فئة، وبالإسلام تكون الشورى نظام حياة شاملاً لا ممارسة سياسية محدودة". (ص32) ويركز على الفرد ثم المجتمع، حين يقول: "لما كان الإنسان هو محل الدين الأول فقلوب المؤمنين هي أساس البناء الاجتماعي الديني وليست الدولة إلا بعداً في حياة المؤمنين حيث تتجسد آثار إيمانهم في مجال السلطة والولاية العامة". ويضيف: "ومن ثم كان المجتمع الإسلامي قديماً يثبت أولويته على الدولة في قيامه من تلقاء ذاته يغالب وظائف الحياة تمدد وظائف الإيمان وضوابطه الفعالة في نفوس المؤمنين - قد كاد ذلك المجتمع أن يستغنى عن الدولة".

(ص33) وفي موقع آخر يفضل النظام الإسلامي على الدولة الإسلامية، ويقول: "أن النظام الإسلامي نظام ديني والدين محله القلوب المخلصة التي تقوم لله قانتة طائعة حباً وشكراً وخوفاً ورجاءً. فالأصل في النظام الديني الحرية والدعوة". (ص45).

لم تصمد براقماتية (التراي) حين وصل الإسلاميون إلى السلطة في السودان أمام الواقع رغم التنازلات المبدئية، ولكنها لم تستطع إقامة دولة ناجحة إسلامية أو غير إسلامية. فالحركات الإسلامية لم يعد لديها أي مشروع خاص تقدمه كنموذج للدولة الإسلامية. فقد تمكنت منها العولمة والحدثة رغم كل محاولات المقاومة والممانعة. وهذه الأيام يدير حزب الأخوان - الحرية والعدالة المصري، حواراً مع الولايات المتحدة الأمريكية، بعد أن رصد الأمريكيون الحضور القوي للإسلاميين. ولم يرفض الإسلاميون الحوار ولم يشترطوا شيئاً رغم أن السياسة الأمريكية المساندة للصهيونية وتدخلها في البلدان الإسلامية مازال مستمراً. وبحسابات واقعية باردة لم يجد الإسلاميون ما يجبرهم على رفض التقارب أو التفاهم مع الأمريكيين أو إمبراطورية الشر. وتساقطت حواجز الاختلاف بينهم وبين القوى السياسية الأخرى، وتلاقت الرؤى في كثير من القضايا. فماذا تبقى للإسلاميين؟ يقول (تمام) بأن اختلاف الطرح الإخواني، اقتصر: "على الإضافات الأخلاقية تلقي اهتماماً إخوانياً دائماً ما نراه في التشديد على محاربة العري والتحلل الأخلاقي والتأكيد على ضرورة التزام وسائل الإعلام والمؤسسات الثقافية والنخبة المثقفة بأخلاق المجتمع وتقاليد" (ص340) وحتى هذه الأخلاقية لم يعد الاختلاف فيها كبيراً مع بقية المجتمع المصري.

أجبر الإسلاميون على التحول من الإيديولوجيا أو عالم الأفكار إلى البراقماتية بقصد البقاء والاستمرار، ليس بسبب إسلاميتهم ولكن لإغراقهم في المثالية والطوبائية. فهم في كثير من الأحيان يخرجون من التاريخ، لذلك تأتيهم صدمات الواقع قوية وتتطلب منهم جهداً وعناء بقصد التكيف. فقد ظل الإسلاميون يلاحقون مستحدثات ومتغيرات العصر، إذ تقدم الزمن كثيراً وظلوا في بحثهم عن الأصالة والثوابت لا يعون تطور الحياة أو غير مشغولين به. وفي كل المجالات يأتون متأخرين ويبحثون عن علاقة بما يدور، في العلم أو السياسة أو الاقتصاد أو الفنون. وحكمت عقدة التخلف رؤيتهم للعالم وظهرت أشكال متعددة للتطرف. فقد قرر البعض المفصلة والانقطاع عن العالم وإدانته ومحاربته بل القضاء عليه لكونه عقبة في

سبيل الفردوس الأرضي الذين يعملون على إنجازه أو يحملون به. ودأب البعض على الحديث عن سبق الإسلام والمسلمين. وحاولوا إثبات وجود أي فكرة أو نظرية أو اختراع تتوصل إليه البشرية، بأنه موجود من قبل في الإسلام أو بين المسلمين. وهذه طريقة في التبرير تقلل من صدمة التخلف.

نجد أنه من الصعب الدفاع عن أعمال الدولة العربية الحديثة خلال الثلاثة عقود الماضي ولكن يبقى الاختلاف حول أسباب الفشل وتصور الحل والبدل ولكن الدولة الحديثة تبنت على مستوى الشعارات مزيجاً من مقولات القوميين والماركسيين والليبراليين والعلمانيين. فقد كان من السهل إدراج كل هذه الفئات في خانة فشل الدولة الحديثة وبالتالي أدان ورفض مشاريعها وأفكارها ورؤيتها للحدث. وانتشر القول "بأننا جربنا كل هذه النظريات والنظم ونريد الآن ما يختلف عنها جميعاً" ومن هنا قدم الإسلام السياسي نفسه كبديل ظاهر لم يجرب ولم يشترك في تاريخ الخيبة والعجز والفشل. والتبس الأمر على هذا الموقف الراض للدولة الوطنية. وأدى إلى رفض ضمني لمنطلقات حدث لم تجرب حقيقة رغم إنها طرحت شكلياً. نتيجة هذا الالتباس. بالضرورة، أن يسير البديل المطروح في الطريق المعاكس وهنا مفارقة العلاقة بين الدولة والدين - بالذات تجسيده السياسي والحزبي - في مواجهة الحدث وتحدياتها والتي تبدو وكأنها تنتمي إلى خبرة سابقة فاشلة تبنتها الدولة الحديثة العلمانية منذ الستينات في أغلب الأقطار. وحين يطرح الإسلام السياسي نفسه كبديل فهو "ينعى الدولة الوطنية نعيًا حاداً لا شفقة فيه" ويرى أحد الباحثين -المنصف وناس- أن "هذا النعي يتضمن في جوهره تجاوزاً لإطار الدولة الوطنية. لاقتراح الخلافة الإسلامية أو حتى الأمسية الإسلامية إطاراً بديلاً، إلى حد يمكن القول معه باستحالة التعايش بين الدولة والحركات الدينية. وهذا عائد أساساً إلى أن المجتمعات العربية لا يمكن أن تكون نموذج الغربي المسيحي، الذي فرض العلمانية مبدأً وفلسفة، ولا حتى نموذج اليابان حيث تتكامل الروحانية البوذية مع البراغماتية الاقتصادية، دونما توتر وصدام.

ومن أهم الأسباب فشل الدولة الوطنية - وهذا ما يتضمنه البديل الإسلامي حسب الخطاب والممارسة - إخفاؤها في تحدي الديمقراطية كشرط أولي وضمانة لأي حدث مبتغاة فالحدث تستحيل دون ديمقراطية للحياة والمجتمع. فالدولة الحديثة في أوروبا نجحت لأنها

انطلقت من ثورة سياسية أعطت الدولة دورها الحقيقي الذي يجعلها أداة للتقدم وتحويل المجتمع ماديا وروحيا إلى الأفضل، وفي نفس الوقت تمهد لظهور الفرد الحديث والمالك لمصيره والفعال لأنه حر. وهذا يتم بتحول الدولة نفسها من "أداة قهر وتنظيم خارجي إلى محور التنظيم الذاتي للمجتمع" لأنها أثبتت إمكانية تحقيق المعادلة التي انطلقت منها "أي المراهنة على الحرية كمدخل ممكن وناجح للوصول إلى كل المكاسب الإنسانية الأخرى، من مساواة وعدالة وتقدم مادي ومعنوي" (غليون).

التجربة السودانية بين التمكين والدمقرطة

لم يتعرض الإسلامويون السودانيون إلى الاضطهاد والقمع مثل الذي مارسه الأنظمة العربية الأخرى، ولكنهم هم الذين مارسوا القمع، وادخلوا التعذيب وبيوت الأشباح لأول مرة في الحياة السياسية السودانية. فقد انقلبوا على برلمان 86-1989 وكانوا يمثلون فيه القوة الثالثة، ودخلوا في عدد من الحكومات الائتلافية خلال تلك الفترة. وهذا دليل واضح على عدم صدقيتهم ومبدئيّتهم في الإيمان بالديمقراطية. وقدموا للانقلاب مبررات واهية، بعضها مستهلك، مثل: عجز، وفشل، وفساد الأحزاب السياسية. ولكن من المبررات المضحكة قولهم، بأن الغرب لن يقبل بوصول الإسلاميين إلى السلطة بالطرق الديمقراطية. ويضربون مثلا بتجربة الجزائر وتدخل الجيش وإلغاء الدورة الانتخابية الثانية. ولكن هل هذا يعني أن يقبل الغرب بوصول الإسلامويين للسلطة عن طريق الانقلاب، كما حدث في السودان في يونيو 1989؟!

أظهر الإسلامويون، عقب وصولهم للسلطة، تعاليا مستهجنا، رغم أن التعالي صفة غير ديموقراطية، وليست دينية أيضا. خاصة، وأن الكثيرين يظهرون عدم الورع في الإساءة والتحقير والاستخفاف بالآخرين، وعدم توقير الكبير. وأخشى أن يكون ذلك، نتيجة فهم القول: "أشداء على الكافرين". وهنا يظهر تناقض الدين، مع فهم الدعوة لبعض الدين حين يوظف لخدمتها، خاصة وأن الحركة تعتبر نفسها دينا وزيادة - كما يقول المناطقة.

من الملاحظ أن الإسلاميين العرب عموماً، لم ينشغلوا كثيراً بشؤون الفكر والتنظير، مفضلين الاهتمام بالحركية، والتنظيم، والعمل السياسي المباشر. وقد كان هذا الخيار نتيجة انتصار تفكير تيار الدولة، السلطة السياسية والحكم أولاً، والذي يقوده الشيخان حسن الترابي، وراشد الغنوشي، وحماس؛ على تيار تربية المجتمع تمهيداً لقيام الدولة والسلطة (أو التيار الدعوي كما أعلن في بدايات الشيخ حسن البنا). ووقعت الحركات الإسلامية بعد وصولها للسلطة في حيرة وارتباك لغياب أي مرجعية إسلامية - سياسية حديثة تستند عليها في الإستراتيجية، والقرارات. ولكن معضلة الإسلاميين الحقيقية كانت: هل هم قادرون على السماح بالمشاركة الشعبية (الديمقراطية) في إدارة شؤون البلاد؟ لقد قبل الإسلاميون - تكتيكياً - بمبدأ "السيادة للشعب" بينما في دواخلهم تظل الفكرة الصحيحة هي: "السيادة لله". لقد كان السلفيون أكثر صدقاً واتساقاً مع أنفسهم، أكثر من دعاة التجديد والحدثة الإسلاميين. وقد قدم الأخيرون، تنازلات كبيرة مثل القبول مدنية الدولة بدون تشدد في مضمون المفهوم. إذ يتم تداول مصطلح يقول بدولة مدنية ذات مرجعية إسلامية أو دينية. وهذا مزج مستحيل واقعياً - كما أسلفنا. وبالتأكيد الإسلاميون مقبلون على صراع مع السلفيين والذين أصبحوا - للمفارقة - فزاعة الإخوان المسلمين في مصر، والنهضة في تونس. وفي السودان تم احتوائهم - مؤقتاً - من خلال المشاركة في السلطة. لأن السلفيين لا يرضون بالبراقماتية أو التوفيقية التي تغلب على ممارسات بقية الإسلاميين التجديديين.

هذه الخلافات ظاهرية تماماً، لأن دينية الدولة في قلب تفكير كل الإسلاميين بلا فرز، بمختلف تياراتهم: معتدلون ومتطرفون. وإلا فما الذي يميزهم عن الليبراليين والعلمانيين، حين تختفي فكرة دينية الدولة من خطابهم؟ والمتأمل لكتاباتهم المتعمقة، وثنايا خطابهم السياسي، وليس ما يتداول ويكتب في الصحف السيارة والإعلام، يلاحظ ترديد مفهوم "التمكين" لتأصيل وصولهم الكاسح للسلطة في أكثر من بلد عربي بالانقلاب أو الانتخاب. وفي السودان لا تستخدم كتابات ومقالات الإسلاميين غير هذا المفهوم، بقصد تجاهل كلمات مثل: "التفويض الشعبي"، و"تداول السلطة". ويتردد المفهوم في بعض خطب المساجد وبعض الدعاة في مصر. ويستند المفهوم على الآية الكريمة: "الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمرؤا بالمعروف ونهوا عن المنكر والله عاقبة الأمور". (الحج:41) وتكشف الآية عن

الوظائف الدينية الصريحة وبلا لبس، لدولة التمكين: الصلاة، الزكاة، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر. ويستخدم الإسلاميون آية أخرى بمعنى أقوى يعبر عن التحول من الاستضعاف الذي تعرضوا له إلى أن يكونوا أئمة والوارثين، وهذه نهاية التاريخ بطريقة تمكين الدولة الإسلامية: "ونريد أن نمّن على الذين استضعفوا في الأرض وجعلهم أئمة وجعلهم الوارثين" (سورة القصص:5)

انعكس هذا الفهم على تعامل الإسلاميين مع مخالفين في الرأي. ولقد اندهش معارضوهم للتحول في المعاملة والمخاطبة، خاصة من قبل. ولكنهم قد يجدون لتصرفاتهم هذه سندا من القرآن، حسب الآية: "ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين". (آل عمران:139). كذلك كان الشيخ (حسن البنا) يخاطب شباب الإخوان، بقوله مؤكدا على تميزهم: "هذه منزلتكم، فلا تصغروا في أنفسكم، فتقيسوا أنفسكم بغيركم، أو تسلكوا في دعوتكم سبيلا غير سبيل المؤمنين، أو توازنوا بين دعوتكم التي تتخذ نورها من نور الله ومنهاجها من سنة رسوله، بغيرها من الدعوات التي تبررها الضرورات، وتذهب بها الحوادث والأيام". (مجموعة الرسائل، طبعة دار الدعوة، 1990، ص122).

يلاحقني - بإلحاح - سؤال حول قدرة الإسلاميين أن يوقفوا بين فكرة التمكين وتداول السلطة سلميا. فلنفرض جدلا أن حزبا إسلاميا قرر تطبيق الشريعة الإسلامية أثناء دورته الانتخابية، ثم خسر الانتخابات بعد أربع سنوات لصالح حزب ليبرالي أو اشتراكي. فكيف يمكن لهذا الحزب أن يقوم بـ"إلغاء شرع الله" لو كان يريد تطبيق برنامجه المختلف عن برنامج الإسلاميين؟ وفي مصر مثلا، رغم محاولات عدم إخافة المواطنين الأقباط بموضوع الشريعة، رفعت مليونيات الإسلاميين شعار: مع الشرعية والشريعة. وفي هذا إرضاء واحتواء للسلفيين. ومن المؤكد إن إقرار الشريعة يتطلب تعديلا في مجمل العملية السياسية، وتحديد مستقبلها ومسارها. وهذا يعني نوعا جديدا في طبيعة الصراع والأسئلة والغايات المطروحة. والخشية أن يتحول النقاش السياسي- الوطني إلى آخر فقهي - ديني، علما بأن الخلافات الفقهية الكثيرة لم تحسم منذ قرون. وسيضاف لذلك القضايا المستحدثة، وبالفعل شغل موضوع قرض صندوق النقد الدولي لمصر، العقول والناس لفترة. وفي النهاية، فاز مبدأ الضرورات بتبجح المحظورات. وهذا مبدأ مريح ولكنه خطر، لأنه لا يبقى من الشريعة أي قاعدة ثابتة، لأن

الحياة المعاصرة متحركة وأصبحت كلها ضرورات للمسلمين.

من الواضح أن التحديات التي تواجه الإسلاميين عظيمة، وعلي رأسها الممارسة الديمقراطية الحقّة. ويبدو أن فهم الإسلاميين الحالي للديمقراطية لن يسعفهم في اجتياز المرحلة. فقد ثبتوا أنفسهم في مرحلة الديمقراطية الأداة فقط أي مجرد أداة يتم فصلها من أسسها الفلسفية والفكرية. وفي هذه الحالة تختزل في صناديق الاقتراع، والأحزاب، والبرلمان. وإهمال الحريات بأنواعها، وحق الاختلاف الكامل، خشية أن تتحول الديمقراطية إلى دكتاتورية مدنية تهدد دائما بالاحتكام للشعب أو صناديق الانتخابات ذات الأغلبية الميكانيكية. فأهم مكون للديمقراطية مع حق الأغلبية في الحكم، هو حق الأقلية في التعبير وبلا قيود أو حدود. واتخاذ القرار لا يتم في البرلمان فقط بل في المجتمع المدني وفي الصحف وفي المظاهرات. وليس هذا إنقاص لحق الشعب، بل هو استكمال مشروع لحق أجزاء أخرى من الشعب. وهذا هو الطريق الصحيح للخروج من وثوقية التمكين إلى فقه التداول ورعاية الديمقراطية.

أطلق الإسلامويون السودانيون على انقلابهم اسمين، أحدهم سياسي - شعبي، هو: الإنقاذ الوطني. أما الثاني، فهو إيديولوجي/فكري: المشروع الحضاري الإسلامي. وقد انطلق دعاة المشروع الإسلامي في تبريرهم للمشروع، من مقولة أنه محاولة للعودة للأصالة والاستقلال؛ إذ أن السودان - حسب رأيهم - قبل الإنقاذ قد وقع ضحية تبعية كاملة للغرب في مجال المؤسسات الدستورية، والحزبية، ومؤسسات الثقافة والتعليم الحديث، والإعلام. ويضيفون إلى ذلك، التبعية الطائفية حيث تحالفت النخب العلمانية المتغربة مع الطائفتين الكبيرتين بهدف التواصل مع الجماهير التقليدية. وهذان هما مصدر الأزمات التي أدت إلى أن يكون السودان دولة أسيرة؛ لأن الاستعمار خرج ولكن خلف دولة أسيرة مرتبطة بالمصالح الاستعمارية من خلال ممثليه في قيادة مكونة من الصفوة الحديثة والزعامات الطائفية التقليدية. أما عامة الناس فقد تحول التدين لديهم إلى شعائر وطقوس خاوية من معاني القرآن والدين الحق. ولذلك بشروا بأن مشروعهم الإسلامي: هو مشروع للتحرير من الهيمنة الإمبريالية الغربية، ومن حيث إنه مشروع لإعادة البناء الاجتماعي وفق رؤية تجديدية للدين تجمع بين الأصل السابق للظاهرة الاستعمارية والعصر التالي لها، وهذا ما يوفر طاقة

معنوية هائلة تمكن الشعب من تجاوز واقع التخلف بأقل قدر مما يتوفر من الإمكانيات المادية والوسائل التقنية.

أما المفاهيم التي يعتمد عليها المشروع الجديد في بناء نظامه فهي الثورة، ومبدأ الثورة هو أهم ما يميز المشروع، ويقصد به: فك علاقة التبعية للإمبريالية الغربية سواء أكانت أشكالاً مؤسسية أم أنماطها سلوكية، وتفكيك العلاقات الطائفية، والنفوذ إلى العمق الجماهيري المسلم، وإخراجه من هوامش الحياة، وإعداده ليخوض معاركه المصيرية بنفسه. والثورة - حسب المفهوم المعروف - لا يمكن أن تتصالح مع الغرب والطائفية، وليست عملاً عسكرياً أهوج، ولكنها عمل دعوي نحو "إحياء الأمة بالتذكير والتفكير والموعظة الحسنة، والقدرة وترفع الهمة".

ولكن السؤال هو: هل تستطيع الحركة "الإسلامية" برؤيتها الدينية، وأصول عضويتها الاجتماعية والطبقية وطريقة تنظيمها أي العلاقات الحزبية والبناء التنظيمي والشخصية الكاريزمية التي أسبغتها على زعيمها التاريخي د. حسن الترابي وزعمائها الذين خلفوه أن تتجز مهام الثورة الوطنية؟ فالحركات الإسلامية تقدم برنامجاً مثالياً، كما أنها تعجز عن تأسيس دولة وطنية قوية باعتبارها الوسيلة لتحقيق شروط النهضة. وذلك لأسباب عديدة، على رأسها أنها دولة دينية في جوهرها، والدولة الدينية لا تقوم على حق المواطنة، ولا تضم كل المواطنين بل تقصي الكثيرين من غير المسلمين. وهذا يعني غياب المشاركة، وصعوبة تعبئة الجماهير بلا تمييز.

وقد طرح الإسلاميون السودانيون، هذا السؤال على أنفسهم في مطلع التسعينيات: كيف تستطيع طليعة إسلامية ما أن تدير دولة حديثة؟ أي أن تسير جهازاً بيروقراطياً عريقاً يرتبط مفاهيمياً ومصلحياً بالقوى الأجنبية المعادية، وتسخره لتوطيد أركان الإسلام وتربطه بأصوله في الاعتقاد والاجتماع؟ وقد قدم أحد منظري النظام، التيجاني عبد القادر، نموذجاً مثالياً، فقد تفرع عن هذا السؤال تساؤلات فرعية كثيرة مثل:

- 1- ما هو شكل النظام السياسي الإسلامي الحديث، وما هو هرم السلطة فيه، وما هي علاقته بالفاعليات الاجتماعية الرئيسية؟
- 2- ما هي الصورة والفلسفة الإسلامية التي تنظم فيها القوة العسكرية، تدريباً وعناصر

وأهدافاً مرجوة؟

- 3- كيف تدار حركة الاقتصاد في نظام إسلامي معاصر؟
- 4- ما هي صور التنظيمات التي تتخذها القوة العاملة في دولة إسلامية حديثة؟ وكيف تكون العلاقات بينها وبين رأس المال الخاص ورأس المال الدولة؟ (مجلة قراءات سياسية، العدد الثالث، السنة الثانية، صيف 1992، ص 46-47).
- 5- عملياً اتخذ "الإسلاميون" موقفاً شديد الارتباك حيال الأحزاب والتعددية الحزبية؛ مما يدل على أنهم لم يجتهدوا مطلقاً في الوصول إلى صيغة جديدة لوضع الأحزاب في نظام سياسي إسلامي حديث، وما زالوا متوقفين عند الفهم القديم لكلمة الأحزاب والتي لم تكن تعني تشكيل حزب سياسي، ولكنها تعني التعصب والوقوف معاً ضد النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه.
- 6- أما احترام حقوق الإنسان، فإن ما أصابها من سوء على يد أصحاب المشروع الحضاري غير مسبوق بحال في السودان، وتشهد ب

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

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

ذلك سجلات حقوق الإنسان العالمية، وما يزال ملف حقوق الإنسان في السودان مفتوحاً في طاولة المؤسسات الحقوقية العالمية.

رغم تشدد القائمين على المشروع الحضاري بإسلامية الدولة والمجتمع، واعتبار دستور 1998 هو النموذج النهائي والمرتجى للدستور الإسلامي الذي ظلوا يدعون له من قبيل الاستقلال. ويكتسب هذا الدستور والموقف منه أهميته إن أجزى قبل انشقاق الحركة الإسلامية وخروج الترابي وجماعته من الدولة وأجهزتها. ورغم احتفال أصحاب المشروع الحضاري بدستورهم، تحفظ الكثيرون من ذوي الاتجاهات الإسلامية على دستور 1998؛ لعدم ذكر الدين الرسمي للدولة وعلى المواد 24 و 25 الخاصتين بحرية العقيدة، باعتبارها غامضة المعنى وضبابية المضمون.

وأصبحت التجربة الإسلامية تخاف الشعب بعد أن كان الشعب في عمقها الإستراتيجي، والدليل قوانين الطوارئ المستدامة، والقبضة الأمنية المستمرة، مع ممارسة التعذيب والقهر وكل أساليب الفترة الأولى القمعية. وفشلت الدولة الإسلامية من البداية في اختبار الديمقراطية وحقوق الإنسان. فقد وضح أنها لا تملك مرجعية إسلامية أصيلة مستمدة من التاريخ الإسلامي نفسه. وتصرفت الدولة الإسلامية السودانية بطريقة متناقضة ومخزية. فهي تخشي الإدانات العالمية لانتهاكات حقوق الإنسان، بينما لا تستحي من شعبها ولا تحترمه، وتقلل من قيمة احتجاجاته وتكذبها. وفي نفس الوقت تقف الحكومة ذليلة أمام تقارير المنظمات الدولية مثل العفو الدولية، والمرصد الإفريقي لحقوق الإنسان، ومنظمات الأمم المتحدة.

تكنم أزمة الإسلاميين في المكابرة وعدم الاعتراف بالخطأ ثم ممارسة النقد الذاتي. إذ مازال رئيس البرلمان الحالي يصرح بجرأة: "حركة التشريع القائمة الآن في البلاد حركة هادفة داعية، تستمد قوتها من سمو الأهداف التي تسير الدولة، فالدولة ليست دولة أفراد أو دولة حزب إنما دولة رسالة وحاملة حضارة شاملة". (أحمد إبراهيم الطاهر، 1995: 64). بل ويؤكد: "المجتمع فهو مجتمع رباني عابد عادل مشحون بالقيم الأخلاقية العالية، إذ هي ضمانته الكبرى للبقاء والنماء". (ص 90).

وضعية المرأة وغير المسلمين

يأخذ الجدل النظري والتبريري جهداً كبيراً من أجل اختبار صدقية موقف الإسلاميين من الديمقراطية. ولكن يمكن اعتبار الموقف العملي من قضيتي: وضعية المرأة وغير المسلمين، هو أقصر وأنجع الطرق لكشف حقيقة نظرتهم والتزامهم بالديمقراطية دون أقنعة ومناورات. ففي مجتمع تمييزي وذكوري، تقاس ديمقراطيته بمدى قدرته على قبول الآخر المختلف وهو في الحالة السودانية: المرأة وغير المسلمين.

أ - وضعية المرأة:

يلاحظ المرء أن موضوعي: المال والمرأة، يحتلان مساحة معتبرة في العقل الإسلامي؛ وبالضرورة في العمل والنشاط والجهد. فقد سبب موضوع المرأة قلقاً متعاضداً للإسلاميين السودانيين حين وصلوا إلى السلطة، وذلك لأن المرأة السودانية كانت قد حققت كثيراً من المكاسب السياسية والاقتصادية الهامة. واستهل الإسلاميون حكمهم باتخاذ موقف متزمت من اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة (سيداو). وقد وصف النائب العام الاتفاقية بأنها تعد إلغاءً للشرعية ومشروعاً صهيونياً إباحياً واسترقاقاً للمرأة. (صحيفة الأيام 30 نوفمبر 2000).

ويظل موضوع حقوق المرأة والمساواة من أصعب وأعقد المجالات التي يتعامل معها الإسلاميون في محاولاتهم عدم التناقض مع القيم والمبادئ العالمية التي تأخذ طابعاً إنسانياً شاملاً بعد أن تبنتها المنظمات والهيئات الدولية. ورغم أن أغلب الدول الإسلامية قد وقعت - ولكن لم تجز - اتفاقية إلغاء كل أشكال التمييز ضد المرأة (سيداو) إلا أنها تراجعت بسبب تعارض بعض البنود مع الشريعة الإسلامية. وما زالت برامج ونقاشات التنظيمات الإسلامية مشغولة بالوصول إلى مواقف واضحة تجاه وضعية المرأة المسلمة.

وأعقب ذلك قرار والي الخرطوم رقم 84 لعام 2000 والقاضي بمنع النساء من العمل في الأماكن العامة التي حددها القرار. واستمرت سياسات القمع الاجتماعي مع إصدار ما سمي بقانون النظام العام لولاية الخرطوم لعام 1996. وقد تضمن مواداً تتدخل مباشرة في

الحياة الخاصة، بدءاً من إقامة الحفلات الغنائية ومواعيدها، ومنع الرقص المختلط، وما سمي بالأغاني الهابطة، وضوابط استخدام المركبات العامة مثل تخصيص أحد الأبواب للنساء وعشرة مقاعد، وتنظيم أماكن تصفيف الشعر.

حاول النظام شغل المنظمات الطوعية بهذه القضايا الجانبية وإبعادها عن المطالبة بالحرية والديمقراطية مثلاً. وفي هذا الإطار شكلت اللجنة العليا لتزكية المجتمع، ولجنة الأمن العام والمظهر العام. وصدرت توجيهات لفرض الزي الشرعي (الحجاب) على النساء وال طالبات من والى الخرطوم، كذلك كل العاملات في أجهزة الدولة، ومنع أي امرأة لا تلتزم بالحجاب من دخول المؤسسات الحكومية. ومن المفارقات أن زعيم الحركة، الشيخ حسن الترابي، كتب عن حرية المرأة واحترامها ولكن تغيرت ممارسات الإسلاميين حين وصلوا إلى السلطة. وهذه خطوة هذه الحركات التي تعتمد على التكتيك والتضليل ومبدأ الغاية تبرر الوسيلة، أي طالما الهدف نبيل يمكن استخدام كل الوسائل.

لم تصمد هذه القوانين والإجراءات الساعية لطهارة المجتمع أمام الأزمة الاقتصادية الطاحنة والسياسات الخاطئة، حيث كانت المرأة أول الضحايا بسبب هشاشة أوضاعها الاجتماعية - الاقتصادية. فقد فرضت الضغوط المعيشية على أعداد متزايدة من النساء إلى سوق العمل وامتهان كثير من المهن الوضعية. ومن أبرز الظواهر، بائعات الشاي في الشوارع والأسواق والساحات. كما زاد عدد المتشردات، وصاحب ارتفاع ملحوظ في معدلات جرائم النساء، ونوعية الجريمة. وعرف السودان ارتفاعاً مذهلاً في نسبة الطلاق وما صاحب ذلك من تفكك أسري، وبالذات طلاق الغيبة وعسر الإنفاق. وتمتلئ الصحف بإعلانات قضائية خاصة بطلبات الطلاق. وكان الزواج الجماعي الذي قصد به تسهيل الزواج للشباب بتخفيض التكاليف، من الأسباب القوية في زيادة نسبة الطلاق. لأن أغلب المتزوجين من الشباب العاطل الذي يصعب عليه لاحقاً تلبية احتياجات الحياة اليومية.

ب- وضعية غير المسلمين:

طرحت وجود الجنوب غير المسلم تحدياً عظيماً على الإسلاميين السودانيين تتطلب اجتهداً تجديدياً يثبت قدرة أي دولة إسلامية معاصرة. فقد تراوحت المواقف من القبول المتسامح وحتى دفع الجزية. هناك من يرى أن العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين عقدية

أو ميثاقية (contractual). ولكن يلاحظ أن وضعية الذميين وأحوالهم كثيرا ما تعتمد على موقف الحاكم الشخصي فقط. بينما يجب على المسلمين تبني فكرة حق المواطنة والدولة الوطنية التي تقوم على أسس القاعدة الإقليمية بينما الدولة الدينية تتخطى الحدود الإقليمية. من ناحية أخرى يبدو أن الفئة التي دعت للجهاد في الجنوب، اختارت الموقف القائم على الآيات: "قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون". (التوبة: 29). "ومن يتبع غير الإسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين". (آل عمران: 85). ولكنها لم تحسم الحرب الأهلية لصالحها، فجنحت للسلم على مضض ووقعت على اتفاقية السلام في عام 2005. وعملت على أن يختار الجنوبيون الانفصال، وهذا ما تحقق لها.

هناك قطاعات وتيارات إسلامية كبيرة، تري في التنوع أو التعدد الثقافي، نوعا من الفتنة أو الفرقة الضالة، وفي اللغة الحديثة: مؤامرة استعمارية أو صهيونية لتمزيق الأمة أو الدول العربية. وهذا التحليل تحديث لفكرة أو تهمة الشعوبية التي سادت طويلا في التاريخ العربي-الإسلامي. كما أن مفهوم الأقليات، ظل سيء السمعة في السياسة والفكر العربيين. ويتم السكوت عنه، ومن هنا يدخل دائرة الغموض والتأمر لأنه لا يناقش علنا ويطارد من يحاول الإفصاح والإعلان عن مثل هذه الأفكار الهدامة. ورغم أن الدولة العظمى: الولايات المتحدة الأمريكية، هي نموذج للتعددية الثقافية وفشلت في قمعها بكل أساليب التفرقة العنصرية وكرامية الآخر، إلا أن الإقصائيين يتجنبون اعتبارها مثالا لنجاح التعددية. ومع أن آباء الحركة الوطنية، أعجبوا بحزب المؤتمر الوطني الهندي، إلا عقليتهم الأحادية وثقافة خوف الفتنة، وقفت بهم دون استلهم تجربة الهند في التنوع حيث يمكن أن يكون رئيس الجمهورية مسلما في دولة ذات أغلبية هندوسية.

يرتبط قبول التنوع والتعايش مع الآخر المختلف، بقضية الديمقراطية الحقيقية. ففي كثير من الأحيان تُختصر الديمقراطية في الأحزاب وصناديق الانتخابات أي الديمقراطية الإجرائية والشكلانية. وتحت دعوى الخصوصية الثقافية، نحاول - كمسلمين - استبعاد المضمون الفلسفي للديمقراطية. خاصة حين يتعلق الأمر بالحريات. ففي حالة المطالبة باحترام

الحريات، والشخصية بالذات، ينحصر العقل في الجوانب السلبية فقط. وكأن الحرية لا تعدو زواج المثليين، وكأن الثورة الفرنسية اندلعت فقط لتقر هذا الزواج! وتتسع دائرة التحفظات للتضييق على مساحة الحريات. ويخشى المتحفزون من تعميم بعض الحقوق التي يراها الغربيون ضرورية: حرية تغيير المعتقد. فالإسلام واضح وحاسم في قضية الردّة. ومن يغيّر دينه يقتل، وهنا يتكرر الاختلاف مع منظمات حقوق الإنسان العالمية. وفكرة التعددية التي عند الإسلاميين، تعني وجود أكثر من دين داخل الدولة الواحدة وبالتالي تمنح حرية تغيير الدين أو العقيدة. ومن الحكمة - حسب الرؤية الإسلامية الأصولية - أن يغلق هذا الباب سدا لأي ذريعة محتملة.

عقب إعلان انفصال الجنوب في يوليو 2011 فجر الرئيس السوداني عمر البشير صدمة للكثيرين، حين أعلن "إلغاء" تعددية السودان. وقد اندهش كثيرون، واستاء كثيرون أيضا، رغم أن الحديث لا يثير الدهشة ولا الاستياء لدى المتابع لإيديولوجية الحركة الإسلامية السودانية. فقد حسم أمر أي صوت يدعو لأي نوع من التعدد الثقافي أو الديني أو اللغوي. فالدين واحد هو الإسلام لأن الدولة ستقوم على الشريعة الإسلامية ولن تحتل أي نوع من المنافسة في التشريع. ولأن القرآن جاء باللغة العربية، فهو لغة مقدسة وكاملة لن تضيف لها أي لغة أخرى جديدا. وأخيرا، حسم الرئيس ذلك الجدال الطويل العقيم حول الهوية. وجاء بالقول الفصل: السودانيون عرب ومسلمون وكفي. ولتسكت كل الغمغات الغامضة والملتوية، والتي أطلق عليها بالدارجة، صفة: الدغمسة.

عرفت الحركة تيارين منذ قيام الانقلاب، الأول يري فصل الجنوب لكي ينعم السودان بدولة إسلامية "صافية" خالية من صداد الأقليات غير المسلمة وبالتالي تنتفي أي معارضة أو عقبات أمام مسيرة الدولة الإسلامية. أما التيار الثاني، فيري ضرورة أسلمة وتعريب بكل الوسائل السلمية أو العنيفة. لأن الجنوب يمكن أن يكون بوابة نحو أفريقيا. وفي النهاية، حققت الحركة الشعبية هدف الإسلاميين: الانفصال. وبالتالي، انتقل الإسلاميون بسهولة لخطوة إعلان الأسلمة والتعريب. وقد أخرج النظام السوداني بقية الحركات الإسلامية التي تحاول طمأنة غير المسلمين في دولتها الموعودة. وقدم السودان نموذجا عمليا لعدم قدرة الإسلاميين قبول الآخر المختلف حتى لو كان يحمل نفس الجنسية ولكن يختلف في العقيدة.

أخيراً، نرجع للقول، بأن فشل التجربة الإسلامية السودانية أو سقوط المشروع الحضاري، والذي غامرت (الجهة الإسلامية القومية) بتجريبه في السودان؛ يعود إلى أن الفكر الإسلامي عموماً لا يملك أي نموذج إرشادي (باراديم) مستمد من التاريخ لشكل ومضمون الدولة الوطنية. وعلى الرغم من التجديد لنموذج "مجتمع المدينة" فقد عجز الحكام (الإسلاميون) السودانيون عن التأسّي بروح ذلك النموذج؛ إذ ليس المطلوب إتباع مؤسساته وتنظيمه. وأعني بالروح قيم ذلك المجتمع مثل العدالة والمساواة وتكريم الإنسان، وزهد الحاكم وعفته وبعده عن الترف والكبرياء والتكبر. وزاد غياب مرجعية تقدم شكلاً مفصلاً أو تقريبياً لدولة إسلامية تاريخية، من صعوبة مهمة التأسيس لدولة إسلامية في نهاية القرن العشرين؛ مما يجعل الإسلاميين أسرى للوعي العربي القديم للدولة والسلطة.

لا يمتلك الإسلاميون أي بديل أصيل وعملي للنموذج الحالي للديمقراطية. ورغم التحفظات فهو الأفضل حتى إشعار آخر. ويصر الإسلاميون على تسمية "الديمقراطية الغربية"، مع أنه اكتسب صفة الإنسانية والعمومية. ويخشي الإسلاميون من فقدان هويتهم لو تبناوا نموذج الديمقراطية، ولذلك يلجأون للمناورة والتعتيم في التعامل مع الديمقراطية. ودخل النظام السوداني في تجربة عملية لتطبيق الإسلام المثالي وفشل تماماً. ومن هنا تأتي ضرورة تجديد الخطاب الإسلامي، والسعي لاجتهاد حديث يبلغ درجة لاهوت تحرير إسلامي.

إسلاميون ضد الديمقراطية

حزب التحرير نموذجاً

يمكن اعتبار موقف (حزب التحرير) من الديمقراطية، هو الموقف الأصولي والأصيل لكل فصائل الإسلام السياسي. ولكن الحزب هو الأكثر شجاعة وصراحة في التعبير عن فكره ومواقفه، ولا يميل للتقية أو فقه الضرورة. فالإسلاميون خائفون من الحرية، لأنهم لا يدرون حدودها في أي نظام ديمقراطي، وما هي مآلات الحرية في مجتمع مفتوح؟ ولا يشغل (حزب التحرير) نفسه كثيراً بنقاشات الآليات مثل الأحزاب والبرلمان والإعلام وغيرها، بل يتجه مباشرة نحو فلسفة الديمقراطية ورؤيتها الفكرية. وهذا مكن من تميز الموقف الإسلامي

للحزب والذي يضئ المسكوت عنه بين القوى السياسية الإسلامية الأخرى التي ترفع الشعارات الإسلامية.

تكرر أدبيات (حزب التحرير) رفضها القاطع والصريح لفكرة الديمقراطية. وسوف اعتمد على آخر إصداراتهم وأكثرها شمولاً ومباشرة، وهي تحت عنوان: "الديمقراطية نظام كفر يحرم أخذاً نظام كفر يحرم أخذها أو تطبيقها أو الدعوة إليها". ويستهل الحزب بيان أفكاره بالقول: "الديمقراطية التي سوّقها الغرب الكافر إلى بلاد المسلمين هي نظام كفر، لا علاقة لها بالإسلام، لا من قريب، ولا من بعيد. وهي تتناقض مع أحكام الإسلام تتناقض كلياً في الكليات وفي الجزئيات، وفي المصدر الذي جاءت منه، والعقيدة التي انبثقت عنها، والأساس الذي قامت عليه، وفي الأفكار والأنظمة التي أتت بها". (ص5). ويقررون في موقف ثابت بينون عليه كل النتائج: "وإن أشد ما بليت به الإنسانية ما جاء به النظام الديمقراطي من فكرة الحريات العامة، التي ترتب عليها ما ترتب من ويلات للبشرية، ومن انحدار المجتمعات في البلدان الديمقراطية إلى مستوي أحط من مستوي قطاعان البهائم". (ص19).

من المفارقة أن قيمة الحرية التي قام عليها كل التطور الإنساني الحديث في كل مجالات الحياة من سياسة وعلوم وفنون؛ هي التي يصبون إليها كل أسلحة هجومهم. فالمتابع للتاريخ البشري يجده سلسلة كفاح من أجل الحرية: حين تمرد الإنسان على الكنيسة، وحين ثار على الإقطاع والملكية، وحين توصل إلى دوران الأرض وقوانين الجاذبية والنسبية، وحين اكتشف البنسلين، وحين سبر العقل اللاواعي، وحين اهتدي لقوانين صراع الطبقات. هذه هي المسيرة الطويلة العظيمة في دروب الحرية هي التي أعلنت من قدر الإنسان. ولكن (حزب التحرير) لا يجد في الحرية إلا الظلام والانحطاط، ولا تمثل الحريات العامة الأربع لديهم إلا التناقض مع الإسلام والعمل على هدمه. ويجهدون أنفسهم في تفنيد: حرية الاعتقاد، حرية الرأي، حرية التملك، والحرية الشخصية. وبعد إفراغها من مضامينها الإيجابية، يعودون لسلب الإنسان أي إرادة أو حق في تقرير مصيره وتحديد مكانته في الكون.

أولاً، حرية الاعتقاد وهي تعني في فهمهم: "أن الإنسان يحق له أن يعتقد العقيدة التي يريدها، ويعتق الدين الذي يود، دون ضغط أو إكراه، كما يحق له أن يترك عقيدته ودينه وأن يتحول إلى عقيدة جديدة، ودين جديد، أو أن يتحول إلى غير دين". (ص55). وهنا نحن

أمام فكرة تقول بأن تتساوي الأديان والعقائد وهذا ما يرفضه المسلمون باعتبار أن الرسالات ختمت بالإسلام "واليوم أكملت لكم دينكم"، و"كنتم خير أمة أخرجت للناس". ويقارنون الفكرة بما يقوله الإسلام الذي "يحرم على المسلم أن يترك عقيدة الإسلام وأن يرتد إلى اليهودية، أو النصرانية، أو البوذية أو الشيعية، أو الرأسمالية. ومن يرتد عن الإسلام يستتاب، فإن رجع كان به، وإن لم يرجع يقتل ويصادر ماله، ويفرق بينه وبين زوجته، قال الرسول: من بدّل دينه فاقتلوه". (ص56-57).

ثانياً، حرية الرأي والذي يكتبون عنها أنها تعني في النظام الديمقراطي: "أن الفرد له أن يحمل أي رأي وأي فكر، مهما كان هذا الرأي وهذا الفكر، وله أن يقول أي فكر وأي رأي، وأن يدعو إلى أي فكر وأي رأي، بمنتهى الحرية دون قيد أو حد". (ص56) وما المستغرب في هذا الحق أو الحرية؟ يقول الحزب: "أما الإسلام فالأمر يختلف، فالمسلم فيه مقيد في جميع أفعاله وأقواله بما جاءت به النصوص الشرعية، فلا يجوز له أن يعمل عملاً أو يقول قولاً إلا إذا جاءت الأدلة الشرعية، بجوازها". فالمسلم يقول أو يدعو إلى أي رأي ما دامت الأدلة الشرعية تجيزه، أما إذا كانت الأدلة الشرعية تمنعه فلا يجوز حمله أو قوله أو الدعوة إليه، فإذا قام بذلك عوقب.

ثالثاً، يرفضون حرية التملك، قائلين: "لا توجد حرية تملك للمال في الإسلام، بل المسلم مقيد في تملكه للمال وفي تصرفه بالمال بالأحكام الشرعية التي جاء الشرع بها، ولا يجوز له أن يتعدها". (ص59).

رابعاً، من الواضح أن هذا الموقف المعادي للديمقراطية مصدره خشية الحرية الشخصية وما تعنيه من عدم الخضوع وحق الإنسان في التعبير عن ذاته بصدق. ولهذا ينصب سخط الحزب وغضبه على هذا الحق الذي يفتح أبواب التمرد والرفض. نقرأ: "أما الحرية الشخصية، فهي حرية الانفلات من كل قيد، حرية التحلل من كل القيم الروحية والخلقية والإنسانية، حرية تحطيم الأسرة، وإفقادها كيانها وتماسكها. الحرية التي ترتكب باسمها جميع الموبقات، وتستباح كل المحرمات. وهي الحرية التي أوصلت المجتمعات الغربية إلى مجتمعات بهيمية يندي لها جبين الإنسان، وأوصلت أهلها إلى مستوي أحط من مستوي البهائم والحيوان". (ص59). ولا يري أصحاب هذا الرأي في الحرية إلا الجوانب المرضية والانحرافية، لأن هذا

ما بعشعش في عقولهم. فالمشكلة ليست في الحرية بل في طريقة تفكيرهم وثقافتهم. ويتم اختزال حرية الإنسان بأنها: "وأباحث له الزنا واللواط والسحاق والخمر والعري، ومزولة أي عمل مهما كان خسيسا بمنتهي الحرية دون قيد أو حد". (ص60).

يتوصل حزب التحرير بعد حيثيات مطولة إلى أن الحضارة الغربية بحرياتها وقيمتها وديمقراطيتها تتناقض مع الإسلام. ومن الجهل أو التضليل أن يقال إن الديمقراطية من الإسلام. فهي "ليست أحكاما شرعية، ولا هي من تشريع الله سبحانه، بل هي من وضع البشر وتشريعهم". ويجزم حزب التحرير قائلا: "ذلك يحرم على المسلمين أخذها، أو الدعوة إليها، أو إقامة أحزاب على أساسها، أو اتخاذها وجهة نظر في الحياة، أو تطبيقها، أو جعلها أساسا للدستور أو القوانين". (ص61) ومن أهم أسباب رفض الديمقراطية خلاف الأسباب الأخلاقية السابقة، قضية كون السيادة للشعب والشعب مصدر السلطات. وهم يقولون: "أما الإسلام فالسيادة فيه للشرع وليس للأمة، فالله هو وحده الشارع ولا تملك الأمة بمجموعها أن تشرع ولو حكما واحدا".؟ (ص46). ويرجع في الأحكام إلى الله أي الشرع وليس العقل. ويرفضون حكم الأكثرية لأن الشارع أصلا هو الله، وفصل الدين عن الدولة. ويمنعون الخروج على الحاكم، ويقول منطقهم: "ومع أن الشرع قد جعل السلطان للأمة تنيب عنها فيه من يحكمها بطريق البيعة، إلا أنه لم يجعل لها حق عزل الحاكم، كما هو في النظام الديمقراطي، وذلك لورود الأحاديث الصحيحة الموجبة طاعة الخليفة ولو ظلم، ما لم يأمر بمعصية". (ص48).

يدعو (حزب التحرير) لعودة الخلافة الإسلامية وهذا ما يميزه عن الأحزاب الإسلامية الأخرى. ويقول الناطق الرسمي باسم الحزب، إبراهيم عثمان، بأن دولة الخلافة ليست يوتوبيا سياسية وقيامها ممكن بالتضحيات. وأن أهل القوة والمنعة هم من سيقومون بالخلافة، ويؤكد أنهم لا يؤمنون بالانتخابات والدساتير الحالية في العالم الإسلامي. (صحيفة الانتباهة، 5 مارس 2008).

تقف (جماعة أنصار السنة المحمدية) موقفا قريبا من (حزب التحرير). فهي ترفض العمل المنظم بأمر أو قائد، وتقول ببدعية الانتماء للجماعات الإسلامية، وتسعى لإقناع الشباب بالخروج على جماعاتهم، ولا تؤمن بالعمل السياسي وترى أن من السياسة ترك

السياسة، وتدعو إلى وجوب طاعة الحاكم وتحريم المعارضة السياسية، كما لا تؤمن بشرعية قيام الأحزاب السياسية أو أي شكل من أشكال التعددية الدعوية أو السياسية في المجتمع والدولة. (تقرير مركز دراسات الجزيرة 02 يوليه 2012).

لم تشترك الجماعة في انتخابات عام 1986، ولكنها وجهت كتلتها التصويتية بطريقة معينة. ففي تقرير عن موقفها، تصفه بـ: المشاركة الفاعلة في الانتخابات بوعي تام وممارسة إسلامية رفيعة، بنيت على أسس سليمة مستمدة من الكتاب والسنة. وكان أبرز هذه الأسس ما يلي:

- 1- عدم الوقوف مع اليساريين والعنصريين وعزلهم.
- 2- اختيار المرشح الصالح القادر على حمل الأمانة وفق الضوابط الشرعية في ذلك.
- 3- ربط المرشح بميثاق مع الله عز وجل للوقوف مع شرع الله تعالى. (مجلة الاستجابة، السنة الأولى، العدد 8-9 رمضان 1406هـ؛ ص14-15).

أسس (يوسف الكودة) حزب (الوسط الإسلامي) رسمياً في أكتوبر 2006، بعد استقالته من الأمانة العامة ومن المركز العام لجماعة أنصار السنة المحمدية. وفي سؤال عن خروجه، أجاب: "ما أخرجني هو أن ما أريد أن أقدمه للآخرين لا يتم عبر جماعة أنصار السنة. وإنما يتم عبر تنظيم سياسي. والعمل السياسي لا يتم عبر جمعية دينية ولا عبر ناد ثقافي بل حزب سياسي". (الصحافة 2008/1/17). ويرى أن العمل يهدف لـ"معالجة الأخطاء المتكررة والتجارب المحسوبة على الإسلام ومراجعة وتصحيح ما يُسمى بالإسلام السياسي". ويرفض حصر حقوق المواطنة في فئة قليلة في بلاد السودان متعددة الثقافات والأعراق والمعتقدات. كذلك يرفض حزب الوسط الانقلابات العسكرية واستخدام القوة كوسيلة للوصول إلى السلطة، ويؤمن بالتداول السلمي للسلطة عبر صناديق الاقتراع. يدعو إلى تطوير الديمقراطية بالبلاد حتى تصبح أكثر توافقاً وقبولاً وواقعية في السودان. يعتبر الحزب أن دور المرأة في الحياة العامة ما زال ضعيفاً ولا بد من إعطائها حقوقها السياسية كاملة.

ليس لديه تحفظ على أن تتولى المرأة أغلب المناصب أو كلها فيما عدا
وظهر تيار من السلفية سُمي اصطلاحاً بالسلفية الجهادية لأنها زاوجت بين الاتجاه
السلفي في المعتقد والتوجه وبين المنهج الحركي التنظيمي المستمد من تنظيمات الإخوان

المسلمين، وأصبح شعارهم (سلفية المنهج وعصرية المواجهة). ونتيجة لذلك ظهرت على الساحة السودانية حالات من العنف الدموي بين السلفيين أنفسهم ثم امتد لاحقاً إلى اتجاهات أخرى. (جمال الشريف - آخر تحديث: الاثنين 02 يولييه 2012: 12)

إسلاميون ديمقراطيون

عرف الفكر الإسلامي في السودان تيارات يمكن أن تدرج ضمن الليبرالية الإسلامية. فهي تتبنى دعوة صريحة للحرية الفردية، وحقوق الإنسان الأساسية، والنظام البرلماني. ولكن هذه التيارات ظلت نخبوية ولم تحقق أي انتشار شعبي بسبب الميل المحافظ لدى غالبية الشعب السوداني الذي كذبت الطرق الصوفية والأحزاب الطائفية الدينية. ووجد المثقفون الوسطيون في الفكر الجمهوري (إتباع الأستاذ محمود محمد طه) ملاذاً ينقذهم من رجعية الأخوان المسلمين، وتطرف الشيوعيين واليساريين. أما على المستوى الفكري، فقد ظلت هذه المحاولات الإحيائية أو التجديدية بعيدة عن التأثير في المجري العام للفقهاء أو العقيدة. بل واجهت حرباً بلا توقف انتهت بتوصيل الأستاذ محمود إلى حبل المشنقة عام 1985. وهذا يعني أن فكرة الديمقراطية لم تجد السند اللازم والذي يمكن أن يجعل منها ثقافة شعبية، من الدين رجال الدين المؤثرين على الجماهير العريضة. وقد استكان غالبية العلماء والفقهاء لسلطة الدولة وجماعات المصالح المتنفة. فقد انحسر دور (الفقيه) أو (الفكي) المنحاز للمستضعفين والفقراء، مع تقوية الدولة على حساب المجتمع.

الجمهوريون والأستاذ محمود محمد طه

يعطي الفكر الجمهوري للحرية قيمة عليا وهذا وضع طبيعي لأنه عقيدة أو أيديولوجيا تتوجه إلى الإنسان المجرد سعياً وراء الارتقاء بإنسانيته. ويلاحظ هذه التوجه في إهداءات كتب الجمهوريين فهي تستهدف "الإنسان" وليس السوداني فقط، إلا ضمن الكل العام. وهنا تظهر الإشكالية المهمة، وهي أن هذا الإنسان الحر مطلقاً، مشروط بالإسلام. ففي كتاب: "الرسالة الثانية من الإسلام" وتحت الفصل الثالث: الفرد والجماعة في الإسلام، تأتي الأفكار الأساسية عن الحرية، والإرادة، والاختيار، والتسيير.

ويقدم الأستاذ محمود فكرياً أقرب إلى الوجودية منه إلى الليبرالية في أقصى درجاتها، وهو

يدخل للديمقراطية من باب التصوف والفلسفة وليس السياسة والإدارة والحكم. وكأنه يكرر قول (سارتر) بأن الإنسان مكتوب عليه الحرية، أو محكوم عليه بالحرية.

ينطلق الأستاذ (محمود) من مقولة أو فرضية يمكن أن نعتبرها أس الفكر الجمهوري أو مفهومه المركزي. ويتمحور حوله موقفه من الفردية والإنسانية (humanism)، والوجودية، والليبرالية. إذ يكتب: "أول ما تجب الإشارة إليه هو أن الفرد في الإسلام هو الغاية وكل ما عداه وسيلة إليه، بما في ذلك وسيلة القرآن، والإسلام، تستوي في ذلك المرأة مع الرجل مساواة تامة، وهذا يعني أن الفرد البشري - امرأة كان أو رجلا، عاقلا كان أو مختل العقل - يجب ألا يتخذ وسيلة إلى غاية وراءه، وإنما هو الغاية التي تؤدي إليها جميع الوسائل". (2012:122). ويؤكد على أن هذه الفردية هي جوهر الأمر كله، إذ عليها مدار التكليف، ومدار التشريف. وهنا يخالف كل من يقولون بأن الحرية مقيدة أو يجب أن تقيد. ويرد عليهم: "وأما الإسلام، فهو يري أن الأصل في الحرية الإطلاق، وأنا حين نتحدث عن الحرية، من حيث هي، وفي أي مستوي كانت، إنما نتحدث عن الإطلاق، من حيث لا ندري". (ص125). ولكن هذا الحق يقابله واجب، هو حسن التصرف في الحرية، فلا تصبح الحرية محدودة إلا حين يصبح الحر عاجزا عن التزام واجبه، وفي هذه الحالة يمكن أن تصادر الحرية في الحدود التي حجز عنها بقوانين دستورية. ويكتب (الأستاذ محمود): "والقوانين الدستورية في الإسلام هي القوانين التي تملك القدرة على التوفيق بين حاجة الفرد إلى الحرية الفردية المطلقة، وحاجة الجماعة إلى العدالة الاجتماعية الشاملة". (نفس المصدر السابق).

يميل (الجمهوريون) إلى البعد الأخلاقي والديني في الحرية أكثر من الحقوق السياسية والقانونية. وهذا يفسر لماذا لم يكونوا حزبا سياسيا ولم يخوضوا أي انتخابات؟ وتوقف (الجمهوريون) عند النشاط الدعوي العفوي، وقد شاركوا أحيانا في حملات للدفاع عن الديمقراطية مثل حالة حل الحزب الشيوعي عام 1965. لذلك، فعدو الحرية الأول هو الجهل والأناية وليس الدكتاتورية والقوانين القمعية. وبهذا الفهم، ارتكب (الجمهوريون) خطأ فكريا وسياسيا تاريخيا قاتلا، حين أيدت الجماعة الداعية للحرية الفردية المطلقة، نظام (النميري) الدكتاتوري. وقد أبدى (الجمهوريون) سذاجة سياسية فادحة، حين برروا موقفهم بدعوى أن (النميري) سوف يقضي على الطائفية، مدركين مسبقا انه سيفعل ذلك باستخدام القوة والسلاح وليس بالفكر والحجة. ورغم ذلك يقدمون لنا النموذج المثالي للإنسان الحر باعتباره الذي:

"يفكر كما يريد، ويقول كما يفكر، ويعمل كما يقول، ثم لا تكون نتيجة ممارسته لكل أولئك إلا خيرا، وبركة، وبراً بالناس". (ص127). وفي بعض المواقع، يعرف (الأستاذ محمود) الديمقراطية بأنها حق الخطأ، ويستشهد بالحديث النبوي: "أن لم تخطئوا وتستغفروا فسيأتي الله بقوم يخطئون ويستغفرون فيغفر لهم". (كتاب: الدستور الإسلامي؟ نعم.. ولا!!، 1968، ص20).

يقرن (الجمهوريون) الديمقراطية بالاشتراكية، وهذا فهم جيد يجمع بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاقتصادية - الاجتماعية. ووعده (الأستاذ) مبكراً بكتاب في الموضوع ولكن لم يظهر. وقد قام أحد تلاميذه (خالد الحاج عبد المحمود) بالوفاء بالعهد، فأصدر كتاب: "الإسلام - ديمقراطي اشتراكي" (القاهرة، 2012). ومن مظاهر أزمة الجمهوريين الراهنة، عدم قدرة الفرع على اقتداء الأصل أي القدرة على ممارسة الديمقراطية التي يدعون لها، ومن ذلك قبول الاختلاف والآخر. إذ رغم كتاب (خالد) الذي بلغ (485 صفحة) في تمجيد الديمقراطية والحرية، إلا أنه ضاق بجتهادات (عبد الله النعيم) داخل الفكرة الجمهورية. فقد وصل حدود التكفير والإساءة الشخصية في نقاشه معه. وقد قبل (خالد) أن يجتهد الأستاذ محمود في القرآن وأحاديث النبي، ولم يتحمل أن يفهم (عبد الله) أفكار (محمود) بعقله الخاص أي حق الخطأ - لو حدث.

يسعي بعض حواريين (الأستاذ محمود) لتبرير هذه التناقضات الفكرية والسياسية التي تملأ شعاب فكره. ويكتب بعضهم في عرض تعريف ونقدي له ولأفكاره، في مقدمة لآخر كتبه: "الشاهد أن الأستاذ محمود ليس داعية سياسياً بالمعنى المألوف، وليس داعية فكرياً بالمعنى المألوف أيضاً، وإنما هو داعية لتشكيل وعي ديني كوني (كوزمولوجي) جديد، تتشكل وفقه قامات إنسانية جديدة تحررت من الخوف، ومن الكبت، وسلمت دواخلها". (2012:52). وعلي المستوي الشخصي تجدني معجبا بسلوك الجمهوريين في فترات معينة، أكثر من أفكارهم المشوشة والمتسمة بالسيولة في القضايا السياسية. وهذه أزمة التجديد الديني في السياق السوداني. ويعتبر (الجمهوريون) أكثر عمقا ونضجا وتأثيرا، من الحزب (الاشتراكي الإسلامي) بقيادة بابكر كرار وميرغني النصري.