

جدل العقيدة والمواطنة في دولة إسلامية متعددة الثقافات

السودان نموذجا

حيدر إبراهيم علي

مدير مركز الدراسات السودانية

يواجه الفكر السياسي الاسلامي المعاصر ، معضلة التوفيق بين قيام الدولة علي أسس العقيدة أو الدين مقابل حقوق المواطنة المرتكزة علي المساواة بين جميع الأديان بلا تمييز. وهذا يعني ضرورة تحديد طبيعة الدولة الإسلامية المحتملة: هل هي دينية (ثيوقراطية) أم دولة مدنية؟ وهذا ما فتح الباب أمام خلافات فكرية وسياسية تشغل الساحة الفكرية والسياسية في الآونة الأخيرة مع تمدد تيارات الإسلام السياسي. وهذا نقاش – كما نلاحظ – متشعب، وشائك بسبب عمق التباينات في تعريف الدولة الدينية، وتحديد خصائصها، وسماتها. ويرفض كثير من الكتاب والناشطين السياسيين الإسلاميين أي محاولة ل"إلصاق" صفة الدولة الدينية علي الدولة الإسلامية التاريخية أو المستقبلية. ويُفسر هذا الموقف المتشدد في كثير من الأحيان، باعتباره استباقا لأي مطالبة بفصل الدين عن الدولة كما حدث في المسيحية.

هذا الإنشغال بقضية المواطنة مستحدث في الفكر السياسي الإسلامي، ويمكن القول أنه غير أصولي أي أنه ليس من ضمن الأصول الأولى التي عالجها السلف. فمفهوم المواطنة لم يكن مطروحا حين ظهور الإسلام ، وحتى خلال إنتشاره في القرون الأولى. والمفهوم حديث تماما، ولكن طرح التوسع الإسلامي وقيام الامبراطورية الإسلامية، مشكلة معاملة غير المسلمين داخل الدولة

الإسلامية. علما بأن الإدارة لم تكن مركزية وقوية. وقد حاول المسلمون الأوائل التعامل مع غير المسلمين بطريقة لا تتعارض مع تعاليم دينهم الجديد، وتبتعد عن الكسروية والقيصرية التي سادت في الامبراطوريات السابقة لهم - حسب قولهم. لذلك، أهتم المسلمون دينيا وفقهيا باستخراج الأحكام المتسقة مع المبادئ الدينية. ولكن تطورات التاريخ اللاحقة جاءت بكثير من القضايا الأكثر تعقيدا، والأكبر من أن تحتويها الاستنتاجات السابقة. ومن أهم التطورات، بروز فكرة القوميات في أشكالها المعروفة بعد القرن التاسع عشر الناتجة عن صعود البورجوازية ونهاية عصر الإقطاع. ومنذ ذلك الحين، احتل مفهوم المواطنة موقعا مميزا في الفكر السياسي والقانوني. ولكن الفكر السياسي والفقهاء الإسلاميين، لم يكن لديهما التاريخ والأرثا الطويلين في هذا المجال. فقد كانت أفكار الأمة، والجماعة هي السائدة. وهذا ما يفسر الاهتمام والانشغال الحاليين بين المسلمين عموما بموضوع المواطنة وعلاقته بالعقيدة.

فالمواطنة قضية معاصرة، وجديدة تماما ليست لها سوابق، لأن المسلمين لم يواجهوا السؤال من قبل. ولذلك ينشطون الآن في البحث عن شرعية دينية جديدة في السياسة الإسلامية، بالإضافة لنوع الممارسة الدينية الواجبة عندما يحكم الإسلاميون. وكانت التجربة السودانية اختبارا حقيقيا لصدقية دعاة الدولة الدينية علي مستوى الواقع والتنفيذ العملي. فالسودان يحتوي علي أقليات غير مسلمة وغير عربية، تمثل أكثر من ثلث سكان القطر، وكانت في حاجة للاندماج سلميا في الدولة. وقد أكثر الإسلاميون من التنظير حول وضعية غير المسلمين في الدولة الإسلامية المعاصرة أو " المحتملة"، ناثرين الوعود بنموذج مثالي يمكن أن يهتدي به العالم كله. ولكن الواقع في السودان كان مثقلا بالصعوبات والعقبات، كما أن الفكر السياسي الإسلامي لم يكن مزودا بنظريات واضحة، ولا تجارب ناجحة في تاريخ الدولة الإسلامية يمكن الاقتداء بها، وقادرة علي أن تسعف الحكام. ولذلك كان من الطبيعي اللجوء لنظرية التجربة والخطأ، ولسوء الحظ كانت الإخطاء متفوقة في التجربة وانتهت بانفصال جنوب السودان بعد ثمن غال من دماء السودانيين ومواردهم المادية.

الدولة، والخلافة والنظام

يري البعض أن الغاء الخلافة هو أصل ظهور نظرية الإسلام "دين ودولة". (نزیه نصيف الايوي، 1992: 95). وقد أثار هذا الحدث التاريخي جدلا واسعا وظهرت بعض الآراء الجريئة التي لم يعهد لها الفكر السياسي الإسلامي منذ زمن طويلا. فقد أصدر الشيخ (علي عبد الرازق) في عام 1925 كتابه المتميز: "الإسلام وأصول الحكم. بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام". وقد مثل الكتاب هزةً وصدمةً كبرى للكثيرين وبالذات للمؤسسة الدينية (الأزهر) وذلك لأنه من صلبها. فقد حاول (عبدالرازق) دحض فكرة ضرورة أو إلزامية الخلافة بالتوجه مباشرة إلى النص والإجماع لتجنب الدخول في أي مماحكات ومغالطات. فقطع بعدم وجود نص قرآني أو حديث نبوي مثبت، كما أنه لم يتم الإجماع حول ضرورة أو إلزامية الخلافة. وهو يبدأ بالقول أن الرسالة النبوية روحية بحتة، وهنا مكمن الخلاف والضيق بأراء (عبدالرازق)، والذي يُصعب مهمة من يدعي الخلافة بشروط تجعله في مرتبة الرسول في أخلاقه ودوره ومسؤوليته لكي يكون جديرا بالولاية أو الخلافة أو الإنابة عن الرسول (ص). إذ يقرر الكاتب بوضوح قاطع: "ولاية الرسول علي قومه ولاية روحية منشؤها إيمان القلب وخضوعه خضوعا صادقا تاما يتبعه خضوع الجسم وولاية الحاكم ولاية مادية تعتمد اخضاع الجسم من غير أن يكون لها بالقلوب اتصال. تلك ولاية هداية إلي الله وإرشاد إليه. وهذه ولاية تدبير لمصالح الحياة وعمارة الأرض. تلك الدين، وهذه الدنيا. تلك لله وهذه للناس. تلك زعامة دينية وهذه زعامة سياسية. ويا بعد ما بين السياسة والدين". (1925:

(69)

يُعتبر هذا النص من أكثر كتابات (عبدالرازق) حسما لموقفه من مسألة فصل الدين عن الدولة أو السياسة. فهي يري أن النبي (ص) قد استمد سلطته من عند الله، ففي حالة

الاستخلاف يفترض أن تكون سلطته من الله مباشرة، أو من خلال الرسول ولكن من عند الله. وهذه هي أسس السلطة المطلقة التي لا يسائل صاحبها. وهي الدولة الدينية التي يتبرأ منها الجميع. فالنبي الكريم أخضع قلوب المؤمنين له، وهذه سلطة لا يستطيعها كل حاكم، لأن مثل هذه السلطة لا تتم بالإكراه مثل السلطة السياسية. وقد كتب (حوراني) في شرح مثل هذه السلطة: "وهي تستهدف، لا تنظيم شؤون الحياة في هذه الدنيا، بل قيادة الناس إلى الله. وقد أنشأ محمد، بفضل هذه السلطة، جماعة، ولكنها لم تكن من النوع الذي نسميه عادة الدولة (...). والحقيقة أن الإرادة الإلهية لا تعنى بأشكال الحكم. فقد ترك الله حقل الحكم المدني والمصلحة الدنيوية لمباشرة العقل البشري". (1986: 226).

يذهب (جمال البنا) بعيدا في اتجاه عدم وجود في الإسلام، وذلك من خلال نفي خصائص ووظائف الدولة عن تجربة المدينة، التي تُتخذ لدي الكثيرين كدليل ونموذج للدولة المثالية. وهو ينطلق من عدة حثيات لإثبات أن الإسلام لم يعمل علي تأسيس دولة. فهو يقول بأن الحقبة المكية أثبتت أن من الممكن أن يوجد الإسلام دون أن تكون له دولة "بل حتي وهو ملاحق ومضطهد من الأعداء (...). فالإسلام كدعوة وعقيدة وخلق ليس في حاجة إلي دولة علي وجه الضرورة، لأنه إيمان والإيمان اقتناع نفسي لا تستطيع الدولة أن تدعمه وتقويه، ولا أن تقاومه وتمحوه". (الإسلام دين وأمة. ز، ص 10). ويؤكد موقفه بالقول أنه لم ترد كلمة دولة في القرآن الكريم إلا مرة واحدة بصدد الحديث عن الفئ (كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم). كما جاءت إحدى اشتقاقها (وتلك الأيام نداولها بين الناس). أمّا في المقابل، نجد أن القرآن الكريم يستخدم كلمة أمة في 49 موضعا. كما أن مفهوم الحكم بين الناس، قُصد به القضاء. أمّا تجربة المدينة، فقد مارس الرسول (ص) كثيرا من سلطات الحاكم التي اقتضتها الظروف، ولكن كرسول لا كحاكم. ولم تتوفر للتجربة كل مقومات الدولة، وقد جعلتها كافة الملابس التي اكتنفتها تجربة فريدة لا تتكرر ولا يمكن القياس عليها، وتبقي حالة رمزية قد تلهم الناس بعض القيم العليا. (ص 23).

يقابل هذا التيار ، كتلة كبيرة من الكتاب والمنظرين والحركات والنشطاء، الذين يقولون بأن الدولة في الإسلام ركن من العقيدة نفسها. ويُعتبر (ابن تيمية) من أهم مصادر منظري الدولة الإسلامية. واستند بعض منظري تيار الإسلام السياسي، وهم يمثلون الفئة الأكثر جذرية وتطرفاً، ويأتي في مقدمتهم: المودودي وسيد قطب. وقد تبنا فكر الخوارج مثل مبدأ: الحاكمية لله. وقد اعتمدت جماعات أخرى علي وافكار مستمدة من بعض الحركات الاصولية مثل الوهابية، وما يوصف بالرافضة الجديدة، وجماعة التكفير والهجرة، وجماعات الجهاد والجماعة الإسلامية ، بالإضافة لحزب التحرير الإسلامي المتمسك بفكرة الخلافة. ويرى بعض الباحثين (الايوبي) أن الفكر الجديد للحركات السلفية صار موزعاً بين تركيز الاهتمام علي فكرة النظام الإسلامي و فكرة الدولة الإسلامية. 98 ميتشل قال بان الاخوان المسلمين سعوا لقيام نظام اسلامي أكثر من دولة اسلامية في المراحل المبكرة (قبل 1965) .

وبفترض أن فكرة النظام الإسلامي أكثر تماشياً مع الإسلام الذي يركز بصفة خاصة علي نظام القيم وخصوصاً ما ارتبط منها بالأسرة والحياة الاجتماعية (دين ودنيا) . أما إضافة الدال الثالثة : دولة، فهو ابتكار حديث ارتبط بظهور نظرية الدولة الإسلامية كبديل للخلافة. وتكون الدولة عند الأصوليين عملاً تنظيمياً في خدمة مصالح الأمة لا عوضاً عنها. فالدولة مسؤولة امام الامة والامة بدورها مسؤولة بدورها امام الله. بهذا يرى الاسلاميون أن شكل الدولة لا يحدد ماهية الامة، كما أن زوالها لا يعني زوال الامة بل يؤدي الي تعطيل الاحكام الشرعية هذا من ناحية الشرعية. (1992: 98) . وفي النهاية يصل الي القول: " وتاريخياً، بدأ تشكل مفهوم "الدولة" بالمعني السياسي منذ القرنين السادس والسابع الهجريين عندما ضعفت الخلافة وفقدت سلطتها التنفيذية وتحولت الي مجرد رمز لوحدة الأمة. ويستعمل الاسلاميون مفهوم الدولة كأداة من الادوات التي تستخدم لحماية الأمة والدفاع عنها ولكنها ليست بديلة عنها". (ص 12)

سعي بعض المجددين لإيجاد صيغة اجتهادية تسمح لهم بالوصول إلى أحكام تتماشى مع مقتضيات العصر الحديث في التعامل مع غير المسلمين في حالة قيام دولة إسلامية في هذا الوقت. ولقد صوب هؤلاء اجتهادهم نحو فكرة أهل الذمة ودفن الجزية، باعتبارهما الوضعية والممارسة السائدتين في تاريخ الخلافة الإسلامية بعد الفتوحات. وبالتأكيد تواجه فكرة أهل الذمة صعوبات في تلبية شروط المواطنة الكاملة والمتساوية، والابتعاد عن شبهة " مواطن من الدرجة الثانية". ويرى (محمد سليم العوا) أن الفكرة ليست ملزمة رغم أنها من الأحكام النبوية بسبب تغير الأحوال، وعلينا أن ننتقي ما يحقق المصلحة في حالة تنظيم الدولة الإسلامية الحديثة. (ص9). ويبدأ بالقول، أن " الذمة في اللغة هي العهد والأمان والضمان. وهي في الاصطلاح الفقهي عقد مؤبد يتضمن إقرار غير المسلمين علي دينهم، وتمتعهم بأمان الجماعة الإسلامية وضمانها بشرط بذلهم الجزية وقبولهم احكام دار السلام في غير شئونهم الدينية". (ص10). ويقر الكاتب بعض الحقائق التفسيرية، منها: ان فكرة عقد الذمة ليست فكرة إسلامية في الأصل ، فقد وجدها الإسلام شائعة من قبل البعثة المحمدية، فاعطاها شريعة وضمانا واستمرارية.

اتفق عدد من الفقهاء في تحليل فرض الجزية، واعتبرت بمثابة " بدل عن اشتراك غير المسلمين في الدفاع عن دار الإسلام". ولذلك اسقطها بعض الصحابة في حالات كثيرة أدى فيها السكان واجب الجندية (في حالة سراققة بن عمرو مع أهل أرمينية، وحبيب بن مسلمة الفهري مه أهل أنطاكية). وقد عرفت بلاد النوبة اتفاقا غريبا، إذ لم يحاول عبدالله بن أبي سرح أن يجبر النوبيين علي الدخول في الإسلام أو دفع الجزية بل أكتفي بتبادل الهدايا، والتي تضمنت إرسال النوبة 360 " عبدا" كل عام. وصالح المسلمون أهل قبرص في زمن معاوية علي خراج وحياد بين المسلمين والروم. ويرفض (العوا) الكيفية والطريقة التي ذكرتها بعض كتب الفقه، لأخذ الجزية عند وجوبها من غير المسلمين، والمقصود بها ضمان الإذعان والخضوع والصغار. ويقول أن الإسلام لم يطلبها ولم يقرها. (ص11). ويطالب بمراعاة فوارق الظروف عند عهد الرسول (ص) والعصور التالية حتي اليوم. وهذا يعني اعتبار مصلحة المسلمين والأمة الإسلامية، وأن تؤدي أي

أحكام لتماسك ووحدة عناصرها المختلفة. ومن الواضح أن وضعية غير المسلمين في الدولة الإسلامية، موضوع مفتوح لم يرد فيه نص قاطع مما يعني إمكانية الاجتهاد.

يميل (حسن الترابي) إلي استخدام مصطلح الملل، عوضا عن تعقيدات مفهوم أهل الذمة

في السياق السياسي المعاصر. ولكنه بدوره يتجنب مفهوم المواطنة، مما يوحي بشبهة التمييز داخل الدولة الواحدة. ففكرة الملّة تسمح له بقدر كبير من المناورة والمراوغة تصل لدرجة اعتبار أهل الكتاب ينتمون لجذر واحد هو الإبراهيمية. وهو يدخل بالقارئ إلي أدغال اللغة ويغرقه في الالفاظ والكلمات دون بيان الفكرة أو الرؤية المحددة. ويتمرب استاذ القانون الدستوري من حقيقة وجود مشكلة ولا يقترح دستورا أو نظاما أو موادا يمكن الاستعانة بها؛ بل يهوم في عوالم من التجريد تمجد الحرية وعدم الإكراه دون تحديد ملموس لحقوق غير المسلمين. وهذا دليل ناصع علي عدم وجود نظرية مرجعية يستند عليها أهل الإسلام السياسي، حتي من يعتبرون مفكرين. فيكتب (الترابي): " كذلك الحياة بين الملل الدينية لكل شرعة ومنهاج ذلك أن الله لم يكره عباده بقدر يسوقهم طوعا أو كرها علي طريق الحق الواحد، وإنما أبدي لهم بينات من الرسائل المنزلة، ثم تركهم في الحياة الدنيا علي خيار المشيئة حتي آجلة الحساب في الآخرة". (2011:407). ويضيف في موضع آخر: "والإسلام الدين المجدد لحنيفية إبراهيم الجامعة، جاء من أول عهده ثم في عهد سلطانه يفسح الحياة بوحا للخيار والحوار ، ومجالا للديانات الكتابية والملل الأخرى، وإن اجتهد بعضها تعصبا في الطائفية وطعنا في دين الإسلام باللسان، ويفتح أبواب المعاملة السمحة برا وقسطا للملل لاسيما النصاري ما داموا يتحفظون من الاستكبار والعدوان". (نفس المصدر السابق).

يكتب (ناصر) معتمدا علي نظرية (روسو) في الدين المدني باعتبار أن سلطة

الدولة ليست سلطة فكرية، أو عقلية أو اعتقادية. ويضيف بان "الدولة لا تتأسس بطبيعتها علي الدين، وإنما تتأسس علي المجتمع المتعين والمتشكل في المكان والزمان (تنشأ الدولة علي أساسها

الاصلي، وهو الوجود المجتمعي المحتاج بطبيعته الي تنظيم). وتعيين المجتمع وتشكيله في الزمان والمكان هما العملية التي يمكن أن يفرض الدين نفسه من خلالها كاساس للدولة. . هذا يعني أن الدولة لا تحتاج الي الدين بطبيعة وجودها، ولكنها تتأسس عليه اذا كانت له سيطرة توتاليتارية، منافية للحرية الاساسية، وهيمنة عامة في تشكيل الثقافة وضبط الروابط الاجتماعية وتعيين الكيان المجتمعي" (1986:155). ويقول بأن (روسو) ادرك أن الدولة لا تستمد شرعيتها من سلطة الدين ولكنه لم يدرك بوضوح تام الفرق بين الدين كاساس للدولة والدين كاداة للدولة. وهو يفرق بين الضرورة الاداتية وليس الضرورة التأسيسية. ويقول بأن اسبينوزا اعطي الدولة حق تفسير الدين وتحديد كيفية ممارسة العبادات الدينية انطلاقا من مبدأ المنفعة العامة وألوية التقوى الواجبة نحو الوطن. (ص152).

بين الجهاد والمواطنة

أثار واجب الجهاد في الآونة الأخيرة جدلا واسعا بسبب تفسير الجماعات المتطرفة لهذا المطلب حيث أطلقت يدها في رفع السلاح ضد الكثيرين بدعوى الخروج من الدين والردّة أو الجاهلية الجديدة. وظهرت الحاجة لاجتهادات تقيّد وجوب الجهاد. ويرى كثير من المفكرين الإسلاميين المحدثين أن الجهاد حالة استثنائية تماما، وأن يلجأ إليه المسلمون اضطرارا. ويحصر (جمال البنا) رخصة الجهاد في مجال ضيق ومحدد، حين يكتب: ". فإن الهدف الوحيد المسموح به للقتال في الإسلام هو الدفاع عن العقيدة أو عن النفس أو عن المملك المشروع. أي أنها في جميع الحالات حربا دفاعية وفي غير هذه الحالات فإن الحياة الإنسانية مقدسة ولا يجوز المساس بها". (كتاب الجهاد ص57) ويكثر من تعداد محاذير إطلاق السماح بممارسة الجهاد، فيطلب ضرورة التفريق بين مفهومي: الجهاد والقتال. وهو يعتقد أن القتال ساد في مرحلة مبكرة لأن الدين كان يواجه مخاطر وتحديات حقيقية. ولكن بعد ذلك طغي الجهاد علي القتال، لأن الجهاد في حقيقته

يمثل منظومة الخلق الإسلامي " وبقدر ما يحسن فهمها وتطبيقها بقدر ما يتقدم المجتمع ، ولا يمكن للقتال أن يحل محل الجهاد أو أن يجدي جدواه". ويضرب مثالا علي ذلك بالدولة العثمانية التي كانت قتالا ليس فيه جهاد ظط ولذلك ذهب المدافع بما أتت به السيوف وفقد حكمها كل القيم الإسلامية".

ينبه (البنا) إلي فهم مميز لتعظيم الجهاد، حيث يقول: ". . فإن هذا التمحيص قد دق علي كثير من الكتاب الإسلاميين الذين أحكاما من آيات القتال دون أن يتبينوا أن آيات القتال نفسها تعود إلي أصل أساسي هو حرية العقيدة والنفس. وأن هذا الأصل هو الذي قاد إلي موقف معين هو تبني القتال". (ص52). وينتهي إلي أن الجهاد وسيلة وليس غاية وإن الغاية هي هداية الناس إلي الحق، وإن هذا لا يتم بالجهاد ولكن بالحكمة والموعظة الحسنة. (ص114). ويختم بالقول أن جهاد اليوم ليس هو أن نموت في سبيل الله، ولكن أن نحيا في سبيل الله. وذلك لأن الجهاد الإسلامي الأول في عهد الرسول والخلفاء الراشدين ، كان موجها ضد الكسروية والقيصرية والنظم الطبقية التي استعبدت الجماهير. وكان الجهاد في القرن الماضي لاستعادة الحرية السياسية والقضاء علي الاستعمار البغيض. أمّا اليوم، فإن الجهاد في رأيه- هو سبيل تحرير البلاد والشعوب من "قبضة التبعية الاقتصادية، والتخلف ومواجهة العولمة" وشعار الجهاد اليوم: " من يبائعني للحياة في سبيل الله". (ص121).

رأي البعض في صحيفة أو وثيقة المدينة محاولة مبكرة للتعايش بين المسلمين وغير المسلمين من أهل الكتاب خاصة اليهود. وهي بالنسبة للكثيرين من المفكرين المعاصرين صالحة حتي اليوم لأنها تقدم أسسا ومبادئ عامة يمكن تطويرها والاجتهاد في تفاصيلها وتكييفها مع متغيرات الواقع. وفي رأيي الخاص ، فقد أدت الوثيقة وظيفتها تحديد تمايز واختلاف المسلمين عن المجموعات الأخرى، دون أن يعني الاختلاف أي امتيازات اخري. فقد كانت جماعة المسلمين تمثل في ذلك الوقت، أقلية مستضعفة وتبحث عن أي شكل للتعايش السلملي مع الآخر. فقد كان

المسلمون يواجهون موجة من العداة والرطف بسبب عقيدتهم الجديدة التي هددت ثوابت المجتمع القريشي واستهدفت ما كان عليه آباؤهم. ويقول البعض أنهم كانوا يواجهون معركة وجود استوجبت عليهم استخدام كل وسائل الحذر والفتنة مثل تحييد العدو.

يري بعض الباحثين أن فكرة السياسة عند المسلمين لم ترتبط بفكرة الدولة وحقوق الفرد بقدر ما ارتبطت بفكرة الأمة وبقاء الجماعة. الادبيات الاسلامية التقليدية كمصدر: الحديث عن الحكم أو عن السياسة وليس عن الدولة بالمفهوم النوعي والمعني المتكامل أي عن الجسد السياسي بتجذره الاجتماعي وتجرده القانوني. باستثناء (ابن خلدون) كان حديث مفكري السياسة المسلمين القدامى، يدور عادة حول الجماعة السياسة وليس حول الدولة. اما فقهاء الشريعة من قبيل (المارودي) و (الغزالي) فكانت كتاباتهم تدور حول موضوع الحكومة وليس الدولة. وكان التركيز بوضوح علي الجماعة، أمّا حقوق الفرد فلا يكاد يظهر لها اثر. ففي الفكر الاوربي نجد المعادلة بهذا التسلسل: الفرد --- الحرية --- الدولة. بينما في الفكر الإسلامي: الجماعة --- العدل --- القيادة، وفكرة الولاء محورية. وحدة الجماعة من ناحية وسلطة القائد من ناحية اخرى. (الايوبي، 6-78).

من ناحية أخرى، يضيف بعض الكتاب اشكالية دور الدولة في تشكل المواطنة. فالدولة الحديثة في العالم الثالث لم تتطور من الداخل فهي مستزرعة، وليست نتاج التفاعل التاريخي بين توازن المصالح وتوزيع الثروة، وتقسيم العمل، ودور الانتاج. وقد نشأت هذه الدول بفعل التوازن الخارجي الذي فرض نفسه قسرا علي التوازن الداخلي. وازاح "دولة" واقام مكانها دولة من خلال تطاحن عسكري وتدافع حضاري انتهى الي غلبة دولية في السياسة والقوة والمال. ولذلك نجد أن المواطن - الفرد، ينتمي عمليا "وجوديا" الي دولتين واحدة قائمة ولاتاريخية، وأخرى غير قائمة وتاريخية. وبسبب من ازدواجية العلاقة وتناقضها يتجه المواطن عادة الي تغليب "الذاكرة" علي "الواقع" وتاليا اللانتماء علي الانتماء. ولأن الدولة الحديثة عندنا لاتاريخية، فهي غالبا دولة

ضعيفة وغير قادرة علي التوحيد والدمج . انها دولة مستقلة عن المجتمع (منفصلة) ، وفي الآن عينه منقسمة، وتستمد قوتها من "الخارج" وتستقوي به علي الداخل. (وليد نويهض، 1992: 206).

كان علي تيار الإسلام السياسي المعاصر أن يقوم بحل كثير من الاشتباكات والمعضلات الفكرية لكي يصل لحلول ناجعة وعملية لعلاقة الدولة المتخيلة أو اليوتوبية مع مفهوم المواطنة، دون الخروج من أصول الدين. فقد كان المفهوم غائبا ولم يجد أنصار هذا التيار غير مفهوميّ: الأمة والجماعة. فقد واجهتهم معادلة صعبة، وهي أن الإسلام جاء ديناً عالمياً للناس كافة، مشدداً علي قيم ومبادئ الاخوة والمساواة بين المؤمنين. ومن البداية لم يعلن الإسلام نفسه ديناً لقبيلة بعينها أو منطقة محددة، بل انطلق من مكة والمدينة يتوق إلي أن يكون عابراً لحدود الأقاليم، والجغرافيا، والاثنيات والأعراق. وأدرك المسلمون مبكراً أن مثل هذه الاختلافات والتنوع لا يجب أن يكون – بالضرورة – عقبات وحواجز بين الناس: "يا أيها الناس إننا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله اتقاكم إن الله عليم خبير". (سورة الحجرات/ الآية 13). وقد مثل الإسلام في حد ذاته رابطة وانتماءً، فهو شكل من أشكال التقوى التي قد تميز من يؤمنون بالرسالة المحمدية. وتعوضهم هذه الرابطة العلاقات الأخرى مثل الدم، والعرق، والجوار، وحتى الثقافة. وقد امتاز الإسلام – حسب رؤية المسلمين لذاتهم – بعالمية وكونية لم تعرفها الأديان التي سبقته. فقد كان الأنبياء في الماضي يبعثون إلي شعوبهم فقط. وفي حديث نبوي، يقول الرسول الكريم: " أعطيت خمساً لم يعطهن نبي من قبلي، كان النبي يبعث إلي قومه خاصة وبعث إلي الناس عامة، أحلت لي الغنائم وحُرمت علي من كان قبلي. وجعلت لي الأرض طيبة مسجداً وطهوراً ويُرعب منّا عدونا مسيرة شهر. واعطيت الشفاعة". (رواه البخاري ومسلم). وقد أكد الإسلام هذه الوضعية العالمية والشمولية، فقد تكررت الآيات المبينة لهذه المعاني الجديدة: " قل أيها الناس إنني رسول الله إليكم جميعاً". (سورة الأعراف/ الآية 158). وفي

موضع آخر: " وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرا ونذيرا". (سورة سبأ/ الآية 28). كما نجد في آية أخرى: " وأرسلناك للناس رسولا". (سورة النساء/ الآية 79).

نجد في أفكار بعض : المجددين " المعاصرين أو ما يصنفون كدعاة لما يُسمي ب: "الوسطية الإسلامية"، كثيرا من المشاق للتوفيق بين الإسلام كدين ودولة. ولذلك نواجه بنظرية غريبة عن ما يسميها (يوسف القرضاوي): "الدولة العالمية" والتي يُعرفها كما يلي: " ودولة الإسلام كذلك ليست دولة عنصرية ولا إقليمية، إنها لا تقوم علي أساس حدود أرضية، وفواصل جغرافية، إنها- في الأصل- (دولة مفتوحة) لكل مؤمن بمبادئها باختياره الحر ، بلا ضغط أو إكراه.. (دولة عالمية) لأن لها رسالة عالمية. إنها دولة فكرة وعقيدة، تذوب فيها فوارق الأجناس والأوطان، والألسنة، والألوان، حيث يوحد بين أبنائها الإيمان بإله واحد، ورسول واحد وكتاب واحد، ويجمع بينهم قبلة واحدة، وشعائر واحدة، وشريعة واحدة، وآداب واحدة، وهذا تتكون منهم (أمة واحدة) تقوم علي توحيد الكلمة المنبثق من كلمة التوحيد". (2001: 31).

من الواضح أن (القرضاوي) ينفي عن دولته الإسلامية العالمية، كل صفات الدولة- الوطنية (nation-state) وبالذات المقومات الأساسية: الشعب والإقليم. ويستدرك هذا الخلل، فيقول بأنه ن الممكن أن تكون البداية " بدولة إقليمية في قطر معين، اختار شعبه الإسلام شرعة ومنهاجا، وأثر أن يجسد النموذج الإسلامي علي الأرض" (ص32). ولكنه يعود ويشترط العقيدة الواحدة كأساس لهذه "الدولة". ولكنها في الحقيقة ليست دولة-وطنية بل كيان موحد له غرض محدد. إذ يكتب: " فإذا ظهرت عدة نماذج في عدة أقطار، أمكن أن تكون منها دولة واحدة، تقوم علي الوحدة أو الاتحاد (الفيدرالي أو الكونفدرالي). وبهذا تقوم الخلافة الإسلامية المنشودة التي يفرض الإسلام علي الأمة إقامتها، وتذليل العقبات التي تعرضتها. فالخلافة ليست مجرد حكم إسلامي في إقليم، ولكنه حكم الأمة بالإسلام". (نفس المصدر السابق). ومن الواضح أن كل دعاة الإسلام السياسي يلتقون عند مطلب " عودة الخلافة" ويستوي في ذلك، المعتدلون والوسطيون

مع داعش والقاعدة، مع تنوع الوسائل ولكن اختيار كل الوسائل ممكن ومفتوح، طالما كانت الغاية مقدسة.

ينطلق موقف (القرضاوي) هذا من أنه لم يرد في أصل الدعوة الإسلامية أي إشارة مباشرة إلى الوطن والمواطنة، فهي مفاهيم حتي ولو كانت موجودة - ضمناً - تضيّق من انتشار دعوة النبوة أو الرسالة. وكأن فكرة الوطن تعود بالدعوة إلي حقب سابقة كانت مهمة النبي تقتصر علي التبشير بين شعبه فقط، وكان هذا الشعب يُعتبر مختاراً بسبب اختصاصه بالدعوة. ورغم أن النبي محمد (ص) ينتمي إلي قبيلة قوية ومؤثرة هي (قريش)، إلا أنه جاء برابطة جديدة فوق-قبلية، أبقى وأقوى هي العقيدة أو الدين الواحد الموحد. وكان هذا الاختلاف أو القطيعة ضرورياً للدعوة الجديدة، إذ يجعلها متميزة ومتجاوزة للقديم: "كذلك أرسلناك في أمة قد ضلت من قبلها أمم لتتلوا عليهم الذي أوحينا إليك". (سورة الرعد/ الآية 32). ويضاف إلي ذلك أنها رسالة خاتمة، وبالتالي تكمل كل نقص الرسائل السابقة، فقد أتى النبي (ص) ليكمل مكارم الأخلاق. وهكذا اشتملت الدعوة الجديدة كل عناصر توحيد المسلمين، وقد فضلهم الله علي الآخرين بسبب هذه الرسالة: "وكنتم خير أمة أخرجت للناس".

يُعتبر مفهوم المواطنة الحالي حديث نسبياً، فقد ارتبط بقيام الدولة الوطنية، ونشوء القوميات، لذلك من غير المعقول أن نبحث له عن إشارة أو وجود في إسلام القرن السابع الميلادي. ولكن يبقى السؤال: كيف تعامل الإسلام مع الشعوب والقبائل المختلفة حين توسع وأضعها لحكومته؟ فقد كانت فكرة المساواة "إنما المؤمنون إخوة" جاذبة وكافية لجمع مسلمين من أصول عرقية وثقافية مختلفة. ووجد المسلمون من غير العرب مثلاً، في قيمة الإخوة ضماناً لمعاملة حسنة تعلقوا فيها العقيدة علي أي اعتبارات أخرى. ولكن هذه مهمة صعبة ومثالية، فقد كان علي الرسالة الجديدة أن تعمل علي القضاء علي أوضاع وعلاقات قبلية، والعشائرية، والعصبيات بكل أشكالها. ولكن هذه العلاقات كانت سائدة وراسخة منذ القدم، ولم يكن من

السهل التخلي عنها مهما كانت اغراءات الرسالة الجديدة. فقد بقيت رواسب هذه العلاقات في دواخل القادمين الجدد للدين، وكثيرا ما كان النبي (ص) يجرهم لأن جاهليتهم مازالت تلازمهم. وظلت الفجوة قائمة بين ما يجب أن يكون وما هو كائن، أو بين ما يقوله الدين وما يفعله ويمارسه المسلمون. لذلك احتشد التاريخ الإسلامي والواقع الراهن، بالنزاعات والصاعات ذات الطابع الطائفي والاثني.

تكاد كلمة ومفهوم "المواطنة" و"المواطن"، تغيب في اللغة العربية الكلاسيكية العربية. وحتى وقت قريب لم تعرف القواميس والمعاجم العربية، الكلمة بدلالاتها ومعانيها المتداولة الآن. ومن الصعب أن نبحت عن جذر عربي لكلمة المواطنة ليعطي – بصورة مباشرة أو غير مباشرة- نفس المعنى الذي يُعرف ويتداول الآن. واستخدام الكلمات القريبة أو المشابهة، مثل موطن أو وطن، لا تعني مفهوم الوطن السياسي أو القومي. ويواجه الإسلاميون إشكالية التعامل مع مفهوم مصدره وتاريخه، غربي تماما. ففكرة المواطنة ذات تاريخ طويل ومتغير في اوربا، يبدأ منذ أئينا القديمة حتي يصل الثورة الفرنسية 1789م، وما تبعها من ثورات، وإصلاحات عملت علي تكريس حقوق المواطنة وتعميقها. وقد تأخر المسلمون طويلا في تبني أو التأثر بالأفكار والنظم الآتية من أوربا. وفي نفس الوقت، لم يكن لديهم أي مانع من إحداث تغييرات مادية وتكنولوجية وعمرانية، مفصولة عن الأفكار التي عاشت فيها. فقد كان يخشون تلك الأفكار خشية علي دينهم، أو باعتبار أنهم مكثفين ذاتيا وليسوا في حاجة لأفكار الآخرين. وهذا من أسباب فشل نهضة (محمد علي باشا) مقارنة باليابان. فقد اهتم ببناء جيش حديث والتسليح، ثم لاحقا بالمعمار في عهد (اسماعيل) الذي أراد – كما قال- أن يجعل من مصر قطعة من أوربا. ولكنهم جميعا لم يسعوا لإدخال أفكار الثورة الفرنسية، ومن بينها مفاهيم المواطنة، والديمقراطية، وحقوق الإنسان.

حمل مفهوم المواطنة المعاصر كثير من شعارات الثورة الفرنسية التي أدخلت استخدام المفهوم في المخاطبة اليومية بين الفرنسيين. وكان الهدف تأكيد قيم الحرية والمساواة والإخاء، وأن

النظام القديم القائم علي التراتب والتقسيم الطبقي، قد انتهى. أما في السياق العربي، فقد كان لابد لأي استخدام عربي أن يربط مفهوم المواطنة بالمعنى الحديث للحرية أو الحريات. وهنا يواجه الفكر العربي- الإسلامي إشكالية أخرى بسبب اختلاف المعاني والدلالات للحرية في الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية. إذ نجد في الفقه والفكر الإسلاميين أن كلمة " الحر " تعني غير العبد أو غير المملوك بالمعنى الشرعي. أما مفهوم " الحرية " بكل محمولاته ودلالاته المرتبطة بحقوق الإنسان الأساسية وبالديمقراطية، فقد ظهر في فترة تاريخية متأخرة كثيراً. وارتبط دخول الكلمة بالاحتكاك مع الثورة الفرنسية من خلال حملة (نابليون) في 1798م. ويكاد بعض الكتاب يؤرخ للكلمة بهذا الزمن، أي حين خاطب (نابليون) المصريين باسم الجمهورية الفرنسية القائمة علي أسس الحرية، والإخاء، والمساواة؛ وهي كلمات تتردد في الأذن العربية للمرة الأولى. وبعد ذلك، كان استخدام (رفاعة رافع الطهطاوي) لكلمة الحرية في ترجمته للدستور الفرنسي. وقد أشار إلي غياب مقابل له في التراث العربي- الإسلامي. وكان قد فسّر أو أوّل المفهوم حين صادفه للمرة الأولى بقوله: ط وما يسمونه الحرية ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عليه عندنا: العدل والانصاف. وذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين بحيث لا يجور الحاكم علي إنسان، بل القوانين هي المحكمة والمعتبرة. وقد ظل الفكر العربي- الإسلامي حتي القرن الماضي يستخدم كلمات مثل الرعية، والجماعة، والأمة، والملة. ولم يتداول المسلمون والعرب كلمات مثل مواطن ومواطنة، أو دولة- قومية (وطنية). لأن ذلك كله كان يعني دعوات للمشاركة في حقوق وواجبات معينة، والمطالبة بوضع ديمقراطي أي حكم جميع المواطنين المؤهلين أو الذين لهم حق التصويت والترشيح.

كثرت في الفترة الأخيرة مساهمات الإسلاميين في الكتابة عن المواطنة، وكأنهم في حالة دفاع جماعي لتبرئة الإسلام من تهمة اللامساواة بين "المواطنين" غير المسلمين. وحاول بعضهم الاجتهاد والتجديد في هذا الميدان الذي لم يهتم به الفقه السياسي الذي أهتم بكل صغيرة وكبيرة في حياة الإنسان المسلم، حتي طريقة دخول الحمام. ولكنه أهمل تماماً هذه القضايا السياسية الحيوية.

وقد يكون السبب تجنب الاحتكاك بالسلطان والبعد عن ما يقع في سلطته المطلقة. ومن بين الاسهامات الهامة، كتاب (راشد الغنوشي) بعنوان: " حقوق المواطنة – وضعية غير المسلم في المجتمع المسلم". (تونس، 1989، بدون معلومات عن النشر). وهو يؤكد أن حق المواطنة في دولة الإسلام مضمون لكل من يرغب فيه ويتعهد بمقتضياته. وكثيرا ما يواجه الاسلاميون سؤال إمكانية أن يتولي غير المسلم رئاسة الجمهورية مثلا في حالة قيام دولة إسلامية. ويقدم (الغنوشي) اجتهادا طريفا أو تبريرا أو مخرجا، حول أحقية الذمي في تقلد مناصب سيادية أو تلك المناصب التي تمس بصورة مباشرة هوية الدولة أو طبيعتها الإسلامية، إذ يقول بأن السبب يرجع إلي أن الوظائف في الإسلام ليست حقوقا للمواطنين وإنما هي أعباء وتكاليف.

طرح إسلاميون معاصرون سؤال: مؤمنون أم مواطنون؟ مرتبطا بالحديث عن طبيعة النظام السياسي الذي يقبل به المسلم الحديث. ويرون أنه يمكن تجسيده في دولة قومية مرتكزة علي قيم حقوق الإنسان التي أصبحت عالمية، وفي إمكان المسلمين تطوير هذه المنظومة من خلال إدخال مفاهيم القسط، والإحسان، وخلافة الإنسان علي الأرض، والإعمار، وحمل الأمانة، وغيرها من المفاهيم المطورة. ولكن مثل هذه الدولة لا بد لها من التقليل من دورها الديني. فهي مؤسسة- كما كتب أحد الإسلاميين المعاصرين- يجب عليها ألا تدعي لنفسها " الحق في هداية مواطنيها إلي أي شئ خارج صلاحيتها الجغرافية والزمانية، ولا تؤمن بأن من واجبها الحديث عن إنقاذ الإنسان من العقاب الآخروي". (برويز منصور، نشرة إسلام 21 العدد 12 أبريل/نيسان 2000 ص2).

حاول إسلاميون آخرون التخلص تماما من فكرة أهل الذمة وإخراجها من الفكر السياسي الإسلامي. وطالب البعض بعدم ترحيلها إلي عصور حديثة لأن الظروف التي استوجبتها في الماضي لم تعد قائمة، فقد كانت حالة تاريخية طارئة غير قبالة للاستدامة والتأبيد. ويرون معالجة ظاهرة غير المسلمين في الدولة الإسلامية مباشرة، ودون الحاجة إلي تأصيل الفكرة. ففي

التسعينيات من القرن الماضي، أصدر (الأخوان المسلمون) بياناً بتاريخ 1995/4/30، أكد على مبدأ المواطنة في التعامل مع الأقباط، ويقول بلا مواربة: " وهم شركاء في الوطن، وإخوة في الكفاح الوطني الطويل، لهم كل حقوق المواطن، المادي منها والمعنوي، المدني منها والسياسي". وفي نفس الاتجاه أصدر أحد المفكرين الإسلاميين إعلاناً للمبادئ، أهتم فيه بحقوق غير المسلمين في أي دولة إسلامية مستقبلاً. وكتب مقراً بالمساواة الكاملة بين المسلمين وغير المسلمين بحيث يتمتعون جميعاً بالحقوق المدنية والسياسية على قدم المساواة التي يكفلها الدستور وينظمها القانون". (أحمد كمال أبو المجد: رؤية إسلامية معاصرة- إعلان مبادئ. القاهرة، دار الشروق، 1991: 37).

السودان ووضعية غير المسلمين

واجهت الدول ذات الأغلبية المسلمة ومتعددة الثقافات اشكالية بناء الدولة الوطنية الموحدة عشية الاستقلال. فقد ضم السودان ونيجريا، على سبيل المثال، العديد من الثقافات والكيانات القبلية نتيجة الموقع الجغرافي وسيرورات التاريخ والهجرات، وبالذات الثقافات العربية والإسلامية. وحين خضعت هذه البلاد للاستعمار البريطاني ابقت الإدارة الاستعمارية على تلك الأشكال في الحكم تحت مسميات: الحكم غير المباشر. وقد ابقى هذا النظام على الانقسامات التقليدية، ففي نيجريا ورغم دمج الشمال والجنوب عام 1914، إلا أن تطبيق نظام الإدارة أو الحكم غير المباشر، أحكم عزلة الشمال عن الجنوب، وعن زيادة الفجوة بينهما. فقد تم وفق هذا القانون حظر النشاط التبشيري المسيحي في الشمال وتكثيفه في الجنوب. كما تم عزل الشمال عن النظام التعليمي الغربي الذي انتشر في الجنوب. ولم تشجع هجرة الجنوبيين إلى الشمال كتجار وموظفي خدمة مدنية لمنع الصدام مع الشماليين.

في منتصف الستينيات من القرن الماضي، أصدر المؤرخ المعروف (ارنولد توينبي)، كتابا عنوانه: من النيل الي النيجر. وفي هذا الكتاب تنبأ أو تمنى الكاتب، أن يكون السودان ونيجريا، وقد نال البلدان في ذلك الحين، الاستقلال حديثا؛ جسرا بين الثقافات الافريقية المختلفة، وبين الاسلام والمسيحية والاديان الاحيائية الاخرى في افريقيا. فهناك تضاريس طبيعية وليست حضارية أو ثقافية، تبنها الاستعمار القديم ليسمي افريقيا جنوب الصحراء وشمال الصحراء، لكي يجد الافريقيون، الشماليون والجنوبيون، أنفسهم قبالة بعضهم البعض. ويقول: "ربما غدا وجود افريقيتين مشكلة خطيرة ما لم تجر معالجة القضية بحكمة زائدة وبعد نظر صائب ، وبخاصة بيجريا والسودان – اللتين يعانين آثار وجود ذلك الحجاب الحاجز في القارة الافريقية." (، 1979، ص 14-15). ويرى انهما يمكن أن يخرقا الخط الوهمي بين افريقيا شمال الصحراء وجنوبها. وهو المفهوم الذي صكه الاستعمار لتقسيم القارة السمراء. ولكن جاء تاريخ تطور البلدين عكس ذلك تماما. فقد تعرض البلدين لحروب اهلية، وتفاقت النزاعات الاثنية المسلحة. وعجزت الدولة الجديدة في توحيد عناصر ومكونات الامة. السؤال هو: اين الخلل؟ كيف مارس البلدان سياسات الهوية؟ وكيف تحول سؤال الهوية الي أزمة؟ وهل يمكن للبلدين أن يقدموا – بعد كل هذا – نموذجا للوحدة والتنوع؟

كل شعب من الشعوب تكون له قضية محورية أو مركزية تشغل الجميع، المؤيدين والمعارضين لها. سمها قضية قومية، أو قضية وجود، أو استراتيجية، أو ثوابت أمة. ومثل هذه القضية، هي التي تمثل الدافع والمسبب والموجه لكل حركة الجماعة وتفاعلاتها وصراعاتها. وقد تكون: روح الأمة (ethos). وفي السودان كانت القضية هي: الهوية الثقافية أو الذاتية، وحيانا الهوية الوطنية أو القومية. وهذا اختلاف شكلي، لأن المهم هو أن الجميع يطرح سؤال: - من نحن؟ هل نحن عرب أم أفارقة أم مستعربون أفارقة؟ ومن الواضح أن السودانين وقعوا منذ البداية في فخ سؤال بلا اجابة، ومفتوح لكل الاحتمالات والتفسيرات، ثم بعد ذلك الاختلافات والصراعات. فالهوية مفهوم شديد التجريد، وجوهراي، وثابت، وأقرب الي الميتافيزيقيا حين

يستخدم في وصف الجماعات والنظم وحتى الثقافة. ورغم ذلك ربط السودانيون مهمة بناء الدولة الوطنية، وتحقيق الوحدة الوطنية والتنمية، بتحديد هويتهم. ودخلوا في مناقشات تضاهي الجدل البيزنطي، اعاقهم في عملية رسم السياسات. اذ لم يكن من الممكن اتخاذ قرار لا يستهدي بمكونات الهوية. وهذا يفسر لماذا اهتم السياسيون السودانيون أكثر بمتطلبات وضع دستور دائم للبلاد، قائم علي ثوابت الامة وهويتها؟ وفي نفس الوقت أهمل وضع الخطط للتنمية ثم العمل علي تنفيذها.

يضع د. فرانسيس دينق، الاكاديمي والدبلوماسي الجنوبي المرموق، والمكتوي بالمشكلة مباشرة، القضية بكثير من الدقة، حين يكتب:

"هل الحرب الاهلية في السودان نزاع بين هوية عربية-اسلامية في مواجهة هوية افريقية-مسيحية-وثنية؟ ماهي الهوية الحقيقية للبلاد؟ ما هي الاسس التي تحدد مثل هذه الهوية؟ ما مدي تمثيل التعريف الرسمي الراهن للهوية للتركيبية الداخلية للبلاد؟ واذا لم تكن ممثلة، ما هي الهوية الأكثر تمثيلا للسودان؟ وماهي العقبات، وعلي من تقع مسؤوليات عرقلة تصحيح وتبني هوية موحدة؟ ما اذا كان ممكنا تخطي تلك العقبات لدعم الاحساس بهوية تكون للبلاد بكل مكوناتها؟ اذا كانت الردود بالايجاب، ما هي الاستراتيجيات الممكن اتخاذها للتغلب علي العقبات؟" (2001، ص 401).

ويطالب (دينق) بكل وضوح تحديد الهوية الموحدة لكي نبني عليها كل الاشياء الاخرى. وهذا مطلب يبدو في شكله الخارجي سهلا، ولكنه صعب يصل حد الاستحالة؟، واقعيا. وذلك ببساطة، لأن الهوية ليست معطي موجودا هناك، علينا أن نبحث عنه وحين نجده تحل كل العقد. ولكن الهوية في معناها وشكلها الجوهراني والثابت، هي وهم في أحسن الفروض. ففي الحقيقة، الهوية مكونة اجتماعيا أي تحدد كل جماعة أو ثقافة ما تسميه هويتها من خلال قناعات-غالبا ذاتية- وقد تدعم أو لا تدعم، بمعطيات ومؤشرات موضوعية. فحين أقول نحن السودانيين أشجع أو

أكرم الناس، هذه صورتنا لانفسنا وكفي . ولكن قد نسعي للبحث عن امثلة تؤكد وجود هذا الكرم أو الشجاعة، قد لا تكون النماذج متكررة وعامة. وهنا مكمّن أزمة "الهوية السودانية" من الذي يحددها؟ وبأي معايير؟ من المعروف أن السودان دولة تتسم بتنوع هائل وبالتمايزات الاثنية والثقافية. وهذا وضع طبيعي ، بل وايجابي لو تم توظيفه بعقلانية. فالتمايز حقيقة وواقع ولا يسبب في حد ذاته خلا أو تناقضا. ولكن المشكلة تأتي حين يحوّل هذا التمايز بآليات معينة الي امتياز ويصبح أداة للتفضيل ، والامتيازات، ولتراتب اجتماعي وسياسي. وللأسف ، هذا ما حدث في السودان المعاصر. ويصف د. عبدالسلام نورالدين، عن حق، الهوية السودانية ، بقوله : - "انها من صنع الصفوة السياسية وليست ظاهرة وطنية شعبية". ويضيف: - "تحول الهوية السودانية علي أيدي خاطفيها من الطائفيين والذين آل اليهم الحكم في السودان، بالوراثة أو القوة العسكرية؛ الي ايدولوجية قومية و دينية". (حوار اجراه صلاح شعيب، نشر في موقع سودانيز اولين وصحيفة الاحداث السودانية) .

أدخلت الحركة الإسلامية السودانية، البلاد في نفق ضرورة تطبيق الشريعة وقيام نظام إسلامي في بلد أكثر من ثلثه من غير المسلمين. ونجحت الحركة في حصر النقاش حول مستقبل السودان في موضوع الأسلمة فقط. ويكتب (عون الشريف) أن أول مشاكل المجتمع السوداني تعرض علي الاسلام هي قيام مجتمع اسلامي حقيقي في السودان، موجود بالقوة لا بالفعل. (1989:54) وغرقت النخبة الإسلامية بتياراتها المختلفة في نقاش ووصف وتحليل الازمة "المفتعلة" والنساؤل حول: ما العمل؟ فقد رفض الصادق المهدي القول بأن مشكلة الجنوب مشكلة دينية بحته فنادي بالتعايش الديني في السودان ولكن طالب بأفرقة الكنائس السودانية. وفي تطور لاحق كتب المهدي رسالة للبابا مقترحا العمل المشترك بين الكنيسة والحكومة للقضاء علي الوثنية وتحويل اصحاب الديانات التقليدية في الجنوب الي مؤمنين يعتنقون أيا من الديانات السماوية: المسيحية أو الاسلام (البوني، 1996:41) . كما دعا الترابي الي القضاء علي الوثنية، قائلا: "إن اعتناق أي دين سماوي، إسلاما كان أم مسيحية، أفضل بكثير من البقاء علي الوثنية،

لأن الأديان التوحيدية تطوّر القيم الانسانية والأسس الاخلاقية. (توصيات مؤتمر الفكر والثقافة الإسلامية الاوّل من نوفمبر 1982).

يري بعض الباحثين أنه خلال الفترة من 1953 حتى 1958 لم تكن مسألة الدستور الإسلامي قضية مطروحة لأن الناس كانوا حريصين علي الوحدة أما الآن بعد ظهور فلسفات وشخصيات جديدة بأفكار جديدة. ولكن (الترابي) جعل منها القضية الاستراتيجية للسودان، وفي مناقشات لجنة الدستور، يقول: "إن الدستور الإسلامي هو الوضع الوحيد الذي يجعل في حالة انفعال وتجاوب مع الدستور، لأنه يوافق العقيدة السياسية لأغلبية الشعب ويتجاوب مع عاطفتها، وهو في الوقت ذاته لا يصادم عقيدة غير المسلمين بل يضمن حريتهم. أما الدستور "اللايني"! فليس لغير المسلمين أكثر من القدر نفسه من الحرية والاتساع لتلك النظم بينما يصادم عقيدة الأغلبية مصادمة صريحة". وتظهر نظرتة الدونية لأدراك الجنوبيين وحقيقة مواقفهم: "لو أننا تركنا لنجادل أخواننا في الجنوب لأقنعناهم بما يزيل هذه المواقف. لكن يتصدى دائما بيننا وبينهم محرضون من خارج السودان يحذرونهم من مغبة تطبيق الإسلام، أو منافقون مارقون من بين صفوف المسلمين لا يستطيعون الجهر بمعارضتهم للإسلام بل يتصنعون الغيرة علي حقوق المواطنة السوية ويحتالون بحماية الأقلية غير المسلمة في الجنوب. يريدون أن يلقنوا تلك الأقلية لتعبير عن أهوائهم التي لا يستطيعون أن يفصحوا عنها هم. وكان هؤلاء دائما أشق علينا من الجنوبيين أنفسهم الذين ما لمسنا منهم في جدلنا القديم حول دستور إسلامي أهم شأننا من القوانين الفرعية إلا استعدادا بعد التخوف الأول لأن يتفهموا ثم لأن يطمئنون". (حسن الترابي: نظرات في الفقه السياسي- مشكلات تطبيق الشريعة) (محاضرة ألقيت في عام 1978 عندما قامت في السودان لجنة لمراجعة القوانين لكي تتوافق مع الشريعة الإسلامية)

فشلت كل محاولات الحركة الإسلامية في تمرير الدستور الإسلامي بوسائل شعبية وديمقراطية. لذلك أقنعوا (النميري) بفرض قوانيني سبتمبر 1983 ثم قاموا بالاستيلاء علي

السلطة بالقوة ومنفردين عن طريق الانقلاب في 30 يونيو 1989، معلنين رسمياً شهادة وفاة مشروع قيام سودان ديمقراطي، موحد، ومتعدد الثقافات، يسع للجميع: مسلمون وغير مسلمين. وأعلن الاسلاميون عما أسموه: المشروع الحضاري الاسلامي، والذي تم تدشينه أو تعميده بالدم: اعلان الجهاد ضد الجنوبيين المتمردين. وفتح الاسلاميون ابواب الجنان ل"شهداءهم" في الجنوب، حيث كان يقام عرس الشهيد ويبرم الشيخ حسن الترابي شخصياً عقود قران الشهداء مع بنات الحور في الجنة! ولكن الجهاد اوصلهم الي نيفاشا وليس الي الجنة، حيث عقدت اتفاقية السلام الشامل، تحت ضغوط خارجية، أقوى من الارادة الوطنية السودانية. وتعامل الاسلاميون مع الاتفاقية باعتبارها محاولة خبيثة لتفكيك النظام سلمياً. ولذلك، تعاملوا ضد روح الاتفاقية: تحقيق السلام. وحاولوا الاستفادة من الفترة الانتقالية لتحقيق المزيد من المكاسب الحزبية أو حسب لغتهم: التمكين. ودخل الشريك الاكبر -حزب المؤتمر الوطني، مصفي ووريث الحركة الاسلاموية، في مسلسل المناورات والتأمر والتسويق، لتعطيل نفس الاتفاق الذي وقعه امام العالم. وهكذا اوصلنا نقض العهود ومحاولة توظيف الاتفاقية من أجل مزيد من التمكين، الي حافة الهاوية أوالوضع الخطرالذي يعيشه السودان الآن. وباختصار، يتحمل الاسلاميون وحلفاؤهم من دعاة الدستور الاسلامي وكل سدنة المشروع الحضاري الاسلامي - بما في ذلك المنقسمون عنهم -المسؤولية التاريخية والاخلاقية ، لانفصال الجنوب القادم. فقد فرضوا علي السودان منذ الاستقلال الدخول في نفق مظلم ليربحوا عن قطة سوداء. وهكذا اضاعوا علينا أكثر من نصف قرن من عمر الاستقلال، شاغلين الناس بقضية هامشية: الدستور الاسلامي. لأن هذه القضية، لا تصيب الهدف المركزي والمصيري للاستقلال: التنمية الشاملة، المستقلة، والعادلة، والمحقة للوحدة والتنوع في وطن واحد.

كشف حكم الاسلاميين عجزهم عن ايجاد حل سلمي لمشكلة التنوع الاثني في السودان. ولكن الفشل-الفضيحة، كان في سفور تفرقتهم العنصرية من خلال العودة للقبلية واثنية الصراع السياسي، وظهر ذلك جلياً في ازمة دارفور. حين سلكوا طريق ثقافة العامة في التمييز بين "أولاد

"العرب" والزرقة، تقرأ العبيد. في البداية، ظهرت، داخل الحركة الاسلامية، صعوبة التزاوج بين "العرب" واولاد الغرب مثلا، رغم كسهم الديني والحزبي. وقد تدخلت القيادة في حالات كثيرة، لفرض زيجات "مختلطة". هذا وقد واجه المسلمون -تاريخيا- معضلة القدرة علي مساواة المسلمين غير العرب. رغم ان الاسلام كنص وموعظة اخلاقية، كان واضحا: لافضل لعربي علي عجمي الا بالتقوى. ولكن الواقع والممارسة، خالفت تعاليم الاسلام . ففي حديث رواه ابن عساكر: "جاء قيس بن مطاطية الي حلقة فيها سليمان الفارسي وصهيب الرومي وبلال الحبشي. فقال. اما هذا الحي من قريش فانه لا يستغرب أن يناصروا هذا الرجل (يعني النبي) ، وأم هؤلاء فماذا يفعلون؟ (يعني العجم). فسمع ذلك معاذ بن جبل فأخذ بتلايب قيس، ثم جاء يخبر رسول الله (ص). فأمر رسول الله أن ينادي للصلاة جامعة، ولما اجتمع الناس وقف خطيبا، فقال: "ايها الناس ان اباكم واحد وان ربكم واحد وليست العربية لأحد منكن بأب ولا ام، انما هي اللسان. "وفي رواية: انما هي اللسان فمن تكلم العربية فهو عربي."

مشكلة التجربة السودانية لتطبيق الشريعة أنها انطلقت والعولمة في أوجها، وأول مظاهر العولمة سقوط الحدود والحواجز بين الثقافات. ويصعب تطبيق الشريعة كاملة في ثقافة مكشوفة ومفتوحة علي العالم. وفي نفس الوقت يستحيل الإنغلاق والعزلة عن العالم. وهذه معضلة الإسلامويين عموما، وفي السودان علي وجه الخصوص لأنهم حكام ويجربون، وليس مجرد تنظير كما يفعل غيرهم من إسلامي الربيع العربي المنتشرين بانتصاراتهم الراهنة. ففي السودان يواجهون المشكلات اليومية، ومطالبون بالإجابة علي أسئلة راهنة وواقعية. فقد دجت الآف الصفحات عن حقوق غير المسلمين في الدولة الاسلامية علي المستوي النظري، ولكن حين قامت دولة في السودان تنسب نفسها للإسلام، وتضم غير مسلمين، عجزت عن التعامل معهم حسب مبادئ الشريعة المجردة المعلنة. ففي البداية، أعلن النظام السوداني الإسلامي الجهاد في الجنوب مستندا علي الكتاب والسنة. ولم يتمكن من تحقيق النصر، فاجبر علي توقيع إتفاق

السلام الشامل عام 2005، واستعان بالدين مجدداً ، بدعوى أن الجنوبيين قد جنحوا للسلم! وانتهى الأمر الي إنفصال الجنوب ولم يعدوا المبررات الدينية-السياسية.

وعقب اعلان انفصال الجنوب في يوليو 2011 فجر الرئيس السوداني (عمرالبشير) صدمة للكثيرين، حين اعلن "الغاء" تعددية السودان . وقد إندهش كثيرون، واستاء كثيرون ايضاً، رغم أن الحديث لا يثير الدهشة ولا الاستياء لدي المتابع لايدولوجية الحركة الاسلاموية السودانية. فقد حسم أمر أي صوت يدعو لأي نوع من التعدد الثقافي أو الديني أو اللغوي. فالدين واحد هو الاسلام لأن الدولة ستقوم علي الشريعة الاسلامية ولن تحتل أي نوع من المنافسة في التشريع. ولأن القرآن جاء باللغة العربية، فهو لغة مقدسة وكاملة لن تضيف لها أي لغة أخرى جديداً. واخيراً، حسم الرئيس ذلك الجدل الطويل العقيم حول الهوية. وجاء بالقول الفصل: السودانيون عرب ومسلمون وكفي. ولتسكت كل الغمغمات الغامضة والملتبسة ، والتي أطلق عليها بالدارجة، صفة: الدغمسة. فمن المعروف أن أغلب الإسلاميين يري في التنوع أو التعدد الثقافي، نوعاً من الفتنة والفرقة ، وفي اللغة الحديثة: مؤامرة إستعمارية أو صهيونية لتمزيق الامة أو الدول العربية. وهذا التحليل تحديث لفكرة أو تهمة الشعبوية التي سادت طويلاً في التاريخ العربي-الاسلامي. كما أن مفهوم الأقليات، ظل سئ السمعة في السياسة والفكر العربيين.

عرفت الحركة الإسلامية تيارين منذ قيام الإنقلاب، الأول: يري فصل الجنوب لكي ينعم السودان بدولة اسلامية "صافية" خالية من صداد الأقليات غير المسلمة، وبالتالي تنتفي أي معارضة أو معوقات أمام مسيرة الدولة الإسلامية. أما التيار الثاني، فيري ضرورة أسلمة وتعريب الجنوب بكل الوسائل السلمية أو العنيفة. لأن الجنوب يمكن أن يكون بوابة للإسلام نحو أفريقيا. وفي النهاية، ساعدت (الحركة الشعبية) في الجنوب، في تحقيق هدف الإسلاميين: الانفصال. وبالتالي، إنتقل الإسلاميون بسهولة لخطوة إعلان الاسلامة والتعريب الكاملين. وقد أخرج النظام السوداني بقية الحركات الإسلامية الشقيقة التي تحاول طمأنة غير المسلمين في

دولتها الموعودة. وقدم السودان نموذجا عمليا لعدم قدرة الاسلاميين علي قبول الآخر المختلف، حتي لو كان يحمل نفس الجنسية ولكن يختلف في العقيدة. ويرتبط قبول التنوع والتعايش مع الآخر المختلف، بقضية مضمون الديمقراطية الحقيقية. ففي كثير من الاحيان تُختصر الديمقراطية في الاحزاب وصناديق الانتخابات أي الديمقراطية الاجرائية والشكلانية. وتحت دعوى الخصوصية الثقافية، يحاولون كمسلمين، إستبعاد المضمون الفلسفي للديمقراطية. خاصة حين يتعلق الأمر بالحريات. ففي حالة المطالبة باحترام الحريات، والحرية الشخصية بالذات، ينحصر العقل الإسلامي في الجوانب السلبية فقط. وكأن الحرية لا تعدو زواج المثليين، وكأن الثورة الفرنسية اندلعت فقط لتقر هذا الزواج! وتتسع دائرة التحفظات للتضييق علي مساحة الحريات. ويخشى المتحفظون من تعميم بعض الحقوق التي تعتبر من ثوابت الديمقراطية مثل حرية تغيير المعتقد.

أخفقت أول تجربة حكم إسلامي معاصر في تطبيق مبادئ الإسلام القائلة بتسامح الدين وقدرته علي حكم غير المسلمين والتعامل معهم كمواطنين متساويين في كل الحقوق والواجبات. وهذه نكسة كبرى أصابت الفكر السياسي الإسلامي المعاصر حين تم اختباره عمليا. فقد أعلن الإسلاميون السودانيون "الجهاد" المقدس علي مواطنيهم الذين يشاركونهم نفس التراب والتاريخ والمصير، ولكن اختلفوا معهم في العقيدة. ولم يعد الإشكال حول ماذا يقول الدين الإسلامي، ولكن ماذا يفعل بعض المسلمين حين يصلون إلي السلطة والحكم؟

المراجع

- تقي الدين ابن تيمية: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية. بيروت، دار الكتب العلمية، 1988
- علي عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم. بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام. القاهرة، مطبعة مصر، الطبعة الثالثة، 1925.
- جمال البنا: الإسلام دين وأمة وليس ديناً ودولة. القاهرة، دار الفكر الإسلامي. (ب. ت.)
- هشام جعيط: الفتنة – جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر. بيروت، دار الطليعة، الطبعة الثانية، 1993
- نزيه نصيف الايوبي: العرب ومشكلة الدولة. بيروت، دار الساقى، 1992
- ناصيف نصار: مطارحات العقل الملتزم في بعض مشكلات السياسة والدين والايديولوجية. بيروت، دار الطليعة، 1986
- محمد سليم العوا وحسن عبدالله الترابي: من معالم النظام الإسلامي. الخرطوم، جماعة الفكر والثقافة الإسلامية (ب. ت.)
- مكسيم رودنسون: الإسلام – سياسة وعقيدة. ترجمة أسعد صقر. بيروت، دار عطية، 1996.
- الببرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة 1798-1939. بيروت، دار النهار، الطبعة الرابعة، 1986.
- وليد نويهض: اشكالية الدولة العربية المعاصرة: الانفصال عن المجتمع. مجلة الاجتهاد 14 السنة الرابعة شتاء 1992.

- البوني: البعد الديني لقضية الجنوب 1900-1989 الخرطوم، مركز الدراسات الاستراتيجية، 1996.
- إبراهيم نصرالدين، "مشكلة الاندماج الوطني في نيجريا"، في كتاب: العلاقات العربية الافريقية
- إجلال رأفت (تحرير). القاهرة، مركز البحوث والدراسات السياسية، 1994.
- ارنولد توينبي: الوحدة العربية آتية (من النيجر الي النيل). ترجمة، عمر الديراى أبوحجلة. بيروت، دار الآداب، 1979، ص 14-15
- فرانسيس دينق: صراع الرؤى – نزاع الهويات في السودان. ترجمة د. عوض حسن، مركز الدراسات السودانية، 2001، ص 401
- نعوم شقير: تاريخ السودان. بيروت، دار الجيل، 1981.
- عون الشريف: الاسلام والعربية في السودان. بيروت، دار الجيل، 1989
- حسن الترابي: السياسة والحكم. النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع. بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2011.