

# حسن الترابي



بيتر وودوارد  
ترجمة: محمد سويلمي

مؤمنين بلا حدود  
Mominoun Without Borders  
www.mominoun.com للدراسات والأبحاث

حسن الترابي<sup>(1)</sup>

بيتر وودوارد<sup>2</sup>

ترجمة: محمد سويلمي<sup>3</sup>

---

1 العنوان الأصلي للمقال "Hasan Al-Turabi" مأخوذ من كتاب «- Oxford Un The Oxford Handbook of Islam and Politics, Oxford Un-» Emad-Eddin Sha- (John Esposito) وعما الدين شاهين (Emad-Eddin Sha-). (hin)

2 بيتر وودوارد (Peter Woodward): أستاذ متخصص في العلوم السياسية بجامعة ريدينغ.

3 محمد سويلمي: باحث جامعي له إسهامات أكاديمية متنوعة. متخصص في قضايا الإسلام السياسي والجهادية والخطابات الدينية.

## ملخص

هل استطاع الإسلام السياسي المعاصر أن يتجاوز حقاً أطروحات آباءه المؤسسين، ويتحرّر من سرديّاتهم الأثيلة عن الحاكميّة والجاهليّة والشرعية والآخر الكافر، أم ظلّ حبيس كون مفاهيميّ انغرز في مفاصل خطاباته وتلبّس بممارسات أتباعه وأبنية تنظيماته وحركاته؟ ألا يكشف الحفر في أطروحات منظري الإسلام السياسيّ وأدبيّات مفكره عن حشود من المفارقات وألوان من المغالطات تزيد التباساً وتعمّق الإحساس بالمخاوف والهواجس في ضمائر المسلمين وغير المسلمين معاً؟

في هذا المقال، يسعى «بيتر وودوارد» إلى قراءة تجربة الإخوان المسلمين في السودان، وما لفّها من تحولات في الخطاب والممارسة فرضتها السياقات المحليّة والإقليميّة والدوليّة في إطار تعبيرهم عن تطوّر تفاعلهم مع الدولة وقضايا المجتمع، من خلال استنطاق سيرة زعيمهم الرمزيّ والعمليّ «حسن الترابي» الذي يُعدّ مهندس الإسلام السياسيّ في السودان وفي المجال الإسلاميّ عموماً؛ فقد تتبّع خطاباته وأبان أوهام الحديث عن الديمقراطية والمجتمع المدنيّ وحقوق النساء وحرية التعبير الفكريّ والفنيّ والعلاقة مع الآخر المسيحيّ في صميم الوطن الواحد واستحالة العيش المشترك، بل إنّ «بيتر وودوارد» لا يكتفي بتفكيك خطابات «الترابي» واختبارها النقديّ فحسب، بل يستعرض سيرة الرجل وعلاقته بأنظمة الحكم من «جعفر النميري» إلى «عمر البشير» وأدواره المعلنة والمضمرة قبل انقلاب 1989 وبعده، فقد كان «الترابي» صانعاً لكثير من السياسات المتعسّفة ومبرراً لها بما يظهر الهوة بين طوبى الخطاب وبؤس الممارسة.

## مقدمة

يُعدّ حسن الترابي أحد أكثر الشخصيات إثارة للجدل في العالم الإسلامي في النصف الثاني من القرن الماضي؛ فقد كان بالنسبة إلى أتباعه في السودان ملهماً إيديولوجياً وزعيماً كاريزمياً في السياسة الوطنية، بينما كان خصومه السياسيين، مثلما هو معلوم، يعتبرونه غير مبدئي بشكل أساسي. أما خارج السودان، فقد وجد المسلمون الشباب المتعلمون أنّ كتاباته مبدعة وتجديدية، في حين يرى المحافظون في حقل الفكر الإسلامي أنّه على تخوم الزندقة، بينما يُنظر إليه، في خارج العالم الإسلامي، على أنّه مؤيد نشيط للحركة الإرهابية، ولكنه سعى من وقت إلى آخر إلى التفاعل مع العالم غير الإسلامي.

وإذا كانت هناك أرضية مشتركة لهذه الأحكام المختلفة، فمن المحتمل أنّه ذكي وبراعماتي، ممّا يجعله شخصية مُبهمة. ومحاولة تقويم الترابي بوصفه منظرًا إيديولوجيًا تدعم هذا الرأي بكل تأكيد. لم تُجمع أقوال الترابي وكتاباته في أيّ مكان في كلّ متماسك، بل ظهرت خطبه ومقابلاته معاً في مختلف الموضوعات بطريقة مجزأة على مرّ السنين؛ ممّا خلق غموضاً يتعلّق بالجواهر المتّسق لتفكيره حقاً. وممّا يزيد في هذا الغموض، ما يبدو أنّه الافتقار المتعمّد إلى الدقّة في كلّ من مواقفه المفاهيمية والعملية. وبشكل مماثل يتنوّع سجلّه في تطبيق إيديولوجيته عبر مشاركته السياسية؛ ممّا يدفع منتقديه إلى معاينة الانتهازية مبدأً في المواقف التي تبناها، سواء في ما يتعلّق بصعوده إلى السلطة أو الطريقة التي مارسها بها في انقلابه في السودان في عام 1989، وهي المرّة الأولى التي يمكّن فيها نظام إسلاموي بالسلطة في العالم العربيّ والسنيّ.

## الخلفية

وُلد الترابي في عام 1932، ونشأ في قرية صغيرة في وسط السودان، حيث كان والده قاضياً يدير مناطق محدودة خاضعة للشرعية الإسلامية فيما كان يعتبر أشبه بإدارة إمبراطورية بريطانية (على الرغم من أنّها صارت أنجلو-مصرية من الناحية القانونية)، فقد كان القانون المدني علمانياً بالأساس وقائماً إلى حدّ كبير على القوانين المستعارة والمطبّقة في الهند. وأكّد عبد الله الترابي أنّ ابنه حسن تلقّى تعليمًا دقيقاً في جميع جوانب الإسلام إلى جانب دراساته العلمانية في المدارس الحكومية. ويرى البعض في هذا خلفية «تقليدية» أبقت على تكوين حسن الترابي حتّى في المؤسسات ذات الطابع الأوروبي، الذي بلغ ذروته في القانون في جامعات الخرطوم ولندن والسوربون.

وعلى الرغم من ذلك، فإن كان الحكام البريطانيون قد أدخلوا اتّجاهات علمانية على السودان، فقد اعتمدت التعبئة السياسية في شمال السودان في بناء أحزابها السياسية على الهوية الإسلامية الطائفية التي

نمت بشكل خاص منذ القرن التاسع عشر مع وجود جذور أكثر عراقية من هذا. وكان للصوفية تاريخ طويل في السودان، مع رجال كثير، بمن فيهم حليف حسن الترابي حمد الترابي اللامع الذي وفر أرضية ملائمة لمحمد عثمان الميرغني الذي وصل السودان في سنة 1817 قبل فترة وجيزة من غزوة قوات محمد علي من مصر، والتي فعلت الكثير لضبط البلد إقليمياً على مدار السنين عاماً القادمة. وأسس الميرغني الطريقة الخاتمية التي كانت تنتشر على نطاق واسع في ظل موافقة الحكام الجدد. وفي القرن العشرين كانت الروابط بين الخاتمية ومصر قابلة للاستمرار خاصة بظهور الأحزاب بعد الحرب العالمية الثانية. وأصبحت عائلة الميرغني راعية الحزب الوطني الوحدوي المدعوم من مصر هي الأخرى، والراغب في تحقيق «وحدة وادي النيل». أما حزب الأمة المرتبط بالحركة المهدية، فقد كان منافساً للحزب الوطني الوحدوي. وكان زعيمه محمد أحمد المهدي قد بدأ التمرد الذي أدى إلى الإطاحة بالحكم التركي المصري (حكم تركية كما كان ذلك معروفاً في السودان) في عام 1895 وإنشاء دولة إسلامية عن طريق خلفه، الخليفة عبد الله، ستدوم حتى الغزو الأنجلو-المصري في عام 1898. وفي القرن التالي، كان ورثة المهدي قادرين على العودة المفاجئة وإنشاء حزب الأمة بعد الحرب العالمية الثانية. وسيطر كل من الحزب الوطني الوحدوي وحزب الأمة بفضل أتباعهما في شمال السودان الريفي إلى حد كبير على كل من الحقبة الوطنية التي أدت إلى الاستقلال في عام 1956 والفترات الديمقراطية الليبرالية التي تلت ذلك. وظل الطرفان نشيطين بطرق شتى حتى خلال سنوات الحكم العسكري الطويلة من -1958 1964 و 1969 1985-. ورغم هيمنة الأحزاب الطائفية فقد ظلت دولة ما بعد الاستعمار تظهر الميول العلمانية الإمبريالية كما قال الترابي: «تفكيك الشريعة وفرض القوانين الغربية الوضعية على المجتمعات الإسلامية» خاصة في مواقف المسؤولين الحكوميين الذين تلقوا تعليمهم في الغرب والمعروفين في كثير من الأحيان باسم «الأفندية»<sup>1</sup>. واحتفظ العديد من هؤلاء المسؤولين بصلتهم بالأحزاب الرئيسية من خلال تقاليدهم العائلية، لكن آخرين انضموا إلى الحزب الشيوعي السوداني الذي كان صغيراً ولكنه لعب دوراً مهماً.

ووفرت هذه التطورات السياق الذي كان على الترابي أن يطور فيه إيديولوجيته الإسلامية المميزة للغاية بدءاً برفضه لأغلب تجربة السودان. ففي منظور الترابي كان الإسلام قد استخدم في تاريخ السودان في السياسة بدلاً من أن تبني الحياة السياسية على الإسلام أساساً. والصوفية التي كانت مهيمنة في السودان هي سياسية في جوهرها. وبالفعل، فإن روحانية العالم الآخر قد أبعدت المسلمين واقعياً عن تكوين دولة إسلامية، وجعلتهم يستوعبون العمليات العلمانية التي فرضتها الدولة الإمبريالية وما بعد الإمبريالية باسم الحداثة. وفضلاً عن ذلك، خلق زعماء الطرق الصوفية فضاء بين الإنسان والله وسيطروا عليه، مما تثبط عزيمة الفرد

1 حسن الترابي، الدولة الإسلامية، في، جون إسبوزيتو، أصوات الإسلام المنبعث، منشورات جامعة أكسفورد، أكسفورد، 1983، ص 251-241

عن السعي بنشاط إلى متابعة تجربته المباشرة مع الله وعيش حياة روحية. واعتبر حسن الترابي (الذي أعلن نفسه مهدياً) الطريقة الصوفية المهدية ذات التقليد الطويل في السودان الذي سبق حركة القرن السابع عشر شكلاً من أشكال الإحياء. وقد استندت الحركة المهدية إلى رؤية تُدين انحلال الإسلام، وسعت إلى العودة إلى عصر أكثر مثالية. وهكذا أصبحت الرؤية النكوصية، والفشل في الانخراط في موضوعات الحداثة، في صميم مسعى الترابي. وقد انتقد الترابي أيضاً الطبقات الدينية الرسمية التي تسعى إلى تعريف الإسلام، وعلى نطاق واسع في العالم الإسلامي، إذ تتحمل الدولة في كثير من الأحيان، ومن وجهة نظره، مسؤولياتها في ما يتعلق ببناء المجتمع الإسلامي. وفي الوقت نفسه مارس رجال الدين قدراً كبيراً من السيطرة من خلال الاستئثار بمعرفة القرآن وتأويله بدلاً من تشجيع المجتمع الإسلامي ككل على اكتشاف الذات معنى الحياة الحقيقي، والذي ينطوي على التكيف من أجل تبني الحداثة الإسلامية وتشبيدها. ولا يمكن لجميع المسلمين المشاركة في البحث عن فهم دينهم، ثم ممارسته في حياتهم فحسب، بل ذلك واجب عليهم.

إن تجريد الترابي للحياة الإسلامية من التراكمات المذكورة أعلاه هو الذي أدى إلى اعتباره أصولياً، لكنه ليس شخصاً يسعى إلى العودة إلى العصر الذهبي المبني على تشريع صارم للآيات القرآنية والسنة، بقدر ما يتطلع من جديد إلى روح الإسلام التي تنطبق على العصر الحديث، وبينها. ولهذا السبب، كان يُنظر إليه على أنه مرتبط بشكل كبير بالنصوص القديمة التي نادراً ما كان يقتبسها، ولكن بوصفه مؤولاً يستخدم أسلوب النصوص العظيمة التي تأسس عليها الإسلام للتعبير عن جوهر الدين بالنسبة إليه. إن الاختلاف بين النصوص الأصلية والتأويل اليوم يكمن بالنسبة إلى الترابي في الظروف المتغيرة كلياً في العالم المعاصر الذي يجب أن يحدث فيه بناء الحداثة الإسلامية. ومن المعلوم أن انتقاداته للعديد من مظاهر الإسلام الحالية قد تسببت في توجيه البعض تهم الردة إليه، بينما كانت أيضاً بمثابة مصدر إلهام للآخرين. ويعتقد الترابي أن البحث في الحداثة قد دفع المسلمين في الماضي القريب بعيداً عن جذور دينهم نحو إيديولوجيات علمانية مثل القومية والاشتراكية بأشكال مختلفة، وكان لا بد من تحديدها من خلال الحداثة الإسلامية الجديدة، وهو خط الفكر الذي وفر له مجموعة أخرى من الانتقادات الموجهة إلى «الحداثوية».

## الإيديولوجيا

لقد منح الترابي لنفسه تأثيراً على جدول الأعمال رأساً، ولأتباعه إلهامه الذي استمد وجوده من التخلص من الكثير من تراكمات الماضي، ومن ثم إقامة وليمة جديدة. ويكمن مفهومه للإسلام في جوهره في التحدي الذي يواجهه المسلمون أمام الله. فالعالم الحديث هو عالم من صنع الله، أوجد فيه سلسلة من التحديات الجديدة للمسلمين وأخضع إيمانهم للاختبار حقاً من خلال استجابتهم لهذه الأمور. وإذا أخفقوا في مواجهة

هذه التحدّيات، فإنّ حال الإسلام سيتدهور بالفعل في مواجهة العمليّات المعولمة. ولكن إذا استجابوا وواجهوا التحدّي الذي قرّره الله، فيمكنهم تشكيل عالم جديد يجلّهُ. وفي حالة العالم الإسلاميّ اليوم فإنّ هذا يعني الحاجة إلى الاستجابة للابتلاء بالاعتراف بضرورة التجديد. لكن كيف يُقدّر معنى التجديد بعد ما أُلغي على امتداد قرون؟ من هنا فإنّ التجديد، وهو تأويل الشريعة الإسلاميّة القائمة على المبادئ الأولى، أمر مركزيّ ويقود مباشرة إلى الدولة التي يعتقد الترابي أنّها تتحمّل مسؤوليّة هذا التفسير من خلال التعريف بالشريعة وتطبيقها.

وحينئذٍ تكون الدولة أساسيّة لفهم الترابي لتنفيذ الشريعة، وفكرة الدولة الإسلاميّة ليست مرتبطة بهذين المفهومين الاثنين، بل بالسعي وراء المفهوم وتطبيقه، لأنّ الإسلام لا ينفصل عن الدولة التي تقع في قلب بناء مجتمع إسلاميّ. وقد فشل العالم الإسلاميّ في كلّ هذا. ويُعدّ الترابي شخصيّة مركزيّة في توفير الأساس اللاهوتيّ لانتقاد الدول القائمة في العالم الإسلاميّ بغضّ النظر عن شخصيّتها. والخطأ في هذا لا يكمن في الإسلام فقط، كما أشير إليه سابقاً، ولكن أيضاً في الإمبرياليّة الغربيّة التي قسّمت العالم الإسلاميّ أولاً، مخلفة بنية دولة مجزأة تخدم مصالحها بدلاً من مصالح المجتمعات الأصليّة، ثم اختارت من المسلمين حلفاء محلّيين بشروطها أكثر ممّا يملكون بين أيديهم من حرّيّة القرار، بما في ذلك في شأن الإيديولوجيّات المزعومة عن الحداثة. فالطريق المطلوبة هي الطريق إلى الأمام نحو توحيد جديد، توحيد للأمة وللعالم الإسلاميّ اعتماداً على تفسير المبادئ الأولى لعالم اليوم والغد. وبذلك يجتمع الله والسيادة المطلقة والدولة الإسلاميّة المؤسّسة بحقّ ومجتمع المؤمنين.

إنّ تفسير الترابي لهذه المبادئ في الحياة العامّة هو السبب الرئيس للاهتمام به، وخاصّة لسمعته في تبنّي وجهات نظر «ليبراليّة وديمقراطيّة». وفي الواقع، فإنّ الزواج الواضح بين الإسلام والديمقراطيّة هو ما جعله جذاباً بالنسبة إلى العالم الإسلاميّ على نطاق واسع، والذي أصبح فيه هذا الموضوع مثار اهتمام، لكن بالنسبة إلى الترابي، لكنّ هذا لم يكن مرّة أخرى مزاجاً بين مفهومين، لأنّ الله هو صاحب السيادة، وليس الشعب كما يُفهم عادة في الرأى الغربيّة للديمقراطيّة. وقد جاءت كلمة الله في القرآن والحديث، حيث يكون هناك تقيد فوريّ لطبيعة الديمقراطيّة. ويُوفّر هذا من قبل الشريعة، والتي هي شريعة الله. وعلى هذا النحو ليست الشريعة مجرد مدوّنة قانونيّة من صنع الإنسان، على الرغم من أنّ الترابي يُشير إلى ضرورة أن تُفسّر الشريعة وتُقدّن وتُنفذ من طرف الدولة:

«الشكل الإسلامي للحكومة هو في الأساس شكل من أشكال الديمقراطية التمثيلية. لكن هذا الإقرار يستوجب التأهيل التالي؛ أولاً: لا تتحدث الجمهورية الإسلامية صراحة عن حكومة مباشرة من الشعب. إنها حكومة الشريعة ولكن بمعنى كبير، هي حكومة شعبية تمثل قناعة الشعب وبالتالي إرادتهم المباشرة»<sup>2</sup>.

وبوجود الشريعة ضمن هذه الأرضية اختار الترابي عدم استخدام كلمة الديمقراطية، وهي كلمة عادة ما ترتبط بالتقاليد الغربية، ولكنه اختار الحديث عن الشورى والتشاور، وهو مفهوم راسخ في العالم الإسلامي. وتقرّ الشورى بأن السيادة النهائية من مشمولات الله بينما تأمل من المؤمنين أن يشاركوا في التوصل إلى الإجماع فيما يتعلق بالقرارات المرتبطة بمجتمعهم ضمن الإطار المنصوص عليه في الشريعة. وهذه حكومة شعبية؛ بمعنى أنها تمثل النظرة اللاهوتية الصحيحة إلى الناس، وبالتالي تؤدي إلى الإرادة المشتركة أو العامة. وتتضمن الشورى أيضاً المساواة بين جميع المواطنين في عملية الوصول إلى الإجماع. ويبدو أن الترابي أيضاً يتصور وضعاً لا ترتبط فيه الشورى بالسياسة متعددة الأحزاب بكلّ تداعياتها التنافسية بقدر ما يقع فيها تبادل الآراء بين المؤمنين مثلما يقع السعي إلى الإجماع، وفي نهاية الأمر بتوجيهات من الله. وما كان جديداً هو الطابع الضمني للدستورية المرتبط على ما يبدو بالشريعة في ذهن الترابي، والذي يبدو أنه في كثير من الأحيان يعكس الممارسات المرتبطة بالغرب عوضاً عن الممارسات الجارية في العالم الإسلامي. وتشمل هذه الانقسامات في السلطة، والفيدرالية، ومجموعة جذابة من الحريات التي حظيت جميعها بأهمية كبيرة في حملة الإخوان المسلمين (التي قادها الترابي منذ 1964) تحت لواء الجبهة القومية الإسلامية (NIF) في الانتخابات متعددة الأحزاب في سنة 1986. ورغم ذلك، فإنّ هذه الجوانب الدستورية قد عُرضت بشكل فضفاض بدلاً من عرضها بطريقة واضحة؛ لأنه ترك لنفسه وظيفة التنظير للمبادئ العامة مع التخلي عن المناصب الحكومية الرسمية لاتباعه من الإسلاميين (وقد اختار الترابي التخلي عن التنظير منذ انقلاب 1989) حتى يتفرغ للتفاصيل: الاستحواذ على السلطة دون أن يتقلّد مسؤولية رسمية في نظر منتقديه.

وقد أدّت مقاربة الترابي للديمقراطية التي بدت ليبرالية في سياق إسلامي إلى انتقادات له بسبب سلسلة من الخطوات التي بدت انتهازية، على الرغم من أنه من الممكن القول إنّ هناك اتساقاً أساسياً فيها. كانت المناسبة الأولى موافقته على المصالحة الوطنية مع الرئيس النميري في عام 1978. كان الترابي قد سُجن من قبل الحاكم العسكري الذي استولى على السلطة في عام 1969، وقد أثبت الإخوان المسلمون معارضتهم المريرة للنظام. ومع ذلك، فتح النميري، من منظور الترابي، باب الفرصة من خلال المصالحة. وأصبح الترابي وكيلاً عاماً لحركة الإخوان المسلمين، بينما كان عليها القيام بفترة من التأمل في العديد من مناطق

2 حسن الترابي، "الإسلام حركة قومية ودولاً وطنية: عقيدة إسلامية في الجمعية الإنسانية"، محاضرة مقدّمة في الجمعية الملكية للفنون، لندن، 27 أبريل 1992

الدولة التي لم يكن نطاقها الكامل واضحاً لعدة سنوات. وفي عام 1983 أدرج النميري الشريعة في الدستور، وعلى الرغم من أنّ هذه الخطوة لم تكن بالتحديد من عمل الإخوان المسلمين فقد اعتبرت الحركة خطوة في الاتجاه الصحيح. وبعد سقوط النميري في عام 1985 عادت جماعة الإخوان المسلمين إلى المسار الديمقراطي الليبرالي، وخاضت انتخابات عام 1986 تحت مسمى الجبهة القومية الإسلامية وحصلت على 18% من الأصوات. وكانت هذه الجبهة جزءاً من الحكومات الائتلافية اللاحقة، حتى شنّ الترابي نفسه انقلاب 1989، وهي خطوة من الواضح أنها غير ديمقراطية. ومع ذلك، فإنّ شريعة النميري كانت مهددة. فالحرب الأهلية في جنوب السودان التي استؤنفت في عام 1983 بعد عشر سنوات من السلام تتعاضد وتظهر قدراً كبيراً من المناورة التي تنبئ بأنه سيقع التفاوض على السلام، على الرغم من ثمن تعليق العمل بالشريعة فقط، وهو إجراء طالب به على الأغلب الجنوب غير المسلم. وستكون هذه نكسة كبيرة للترابي وأتباعه، وكان القرار بالاستيلاء على السلطة أفضل من المطالبة بالشريعة والمخاطرة بانتكاسة على الطريق إلى الدولة الإسلامية التي سعى الإخوان المسلمون إليها.

وبمجرد وصوله إلى السلطة، يمكن رؤية مقاربة الترابي في جهده لفرض أجندة الديمقراطية الإسلامية. وبعد تقديم مشروع الشريعة المنقّح أصبح الترابي المروج الرئيس للتحركات نحو مجلس وطني غير متعدّد الأحزاب. وفي وقت لاحق، بعد أن أصبح زعيماً للجبهة، سعى الترابي في عام 1999 إلى تحدّي الرئيس البشير ورفاقه العسكريين باسم التحوّل من الحكومة العسكرية إلى «الديمقراطية». فردّ البشير بحلّ البرلمان السوداني وطرد الترابي من رئاسته وقام بتشكيل حزبه، حزب المؤتمر الشعبي (PCP) ووعد بإجراء انتخابات ديمقراطية ليبرالية في عام 2009 (والتي كانت مدرجة في اتفاقية السلام الشامل لعام 2005 بين حكّام شمال السودان وجنوبه). وعاد الترابي إلى نمط الحملات الانتخابية الذي استخدمه في انتخابات 1986. وبالنسبة إلى منتقديه، فإنّ هذا السجّل الطويل من الممارسة يضع الانتهازية فوق المبدأ، على خلاف المدافعين عنه الذين ادّعوا أنّ ذلك استجابة للسياق المتغيّر، وهو يواصل طريقه باستمرار نحو تحقيق رؤيته للديمقراطية الإسلامية، ممّا يدلّ على أنّ هناك حاجة إلى قيام المسلمين بالعمل على تجسيدها.

إنّ مقاربة الترابي للديمقراطية هي في النهاية لاهوتية مبنية على الشريعة الإسلامية بالقدر الذي تتراءى في الليبرالية الواضحة<sup>3</sup>. فالترابي يشتهر بالطريقة التي دعا بها إلى مزيد من الانفتاح داخل المجتمعات الإسلامية، والتي رأى البعض أنها دعوة إلى «المجتمع المدني»: غير أنّ هذا المجتمع المدني أدنى بكثير من صورته المعهودة في المجتمعات الليبرالية الغربية بوصفه مجموعات تعمل مستقلة عن الدولة، فالمجتمع

3 يشير بيتر وودوارد ضمنياً إلى التناقض في خطابات الترابي بين التمسك بالشريعة وما تستدعيه من الإقرار بالحاكمية من جهة وادّعاء الديمقراطية في صورتها الليبرالية المتحررة من جهة أخرى. (التوضيح من عندنا).

المدنيّ في منظور الترابي يعني المنظّمات الملتزمة بالتعبير عن جوانب المجتمع الإسلاميّ الذي توفّره الشريعة. إنّ المجتمع المدنيّ بهذا المنظور ينطوي على تشجيع تنمية مجتمع إسلاميّ حقيقيّ يرى الترابي أنّه يسبق قيام دولة إسلاميّة «دولة إسلاميّة تتطوّر من مجتمع إسلاميّ»، وهذا كان موقفه قبل انقلاب 1989.

وبالفعل، فمنذ المصالحة الوطنيّة في عام 1977 كانت جماعة الإخوان المسلمين تقوم ببناء أنشطتها في المجتمع المدنيّ. وكان جزء من هذا النشاط يتعلّق بالأنشطة الخيريّة الإسلاميّة. وكان الهدف من الجمعيات الخيريّة المتنامية هو تحدّي تأثير المنظّمات غير الحكوميّة الغربيّة والمساعدة على نموّ الحركة الإسلاميّة كلّ. وعلاوة على ذلك، استهدفت الحركة الجامعات وقطاع الأعمال الصغيرة من خلال توسيع عضويّتها. وقد ساعد ذلك في جمع الأموال بين العديد من السودانيين العاملين في الخليج والمملكة العربيّة السعوديّة والحركة المصرفيّة الإسلاميّة التي نمت بسرعة في السودان وأماكن أخرى برؤوس أموال من الدول النفطية الغنيّة.

ومثلما أنتج السياق تحوّل المتعلّق بالديمقراطيّة في 1989، فإنّ العلاقة بين المجتمع المدنيّ والدولة يجب قلبها رأساً على عقب. فقد كان عمل الثمانينات غير مكتمل، وأصبح على الدولة الآن الشروع في برنامج لإعادة التشكيل المكثّف للمجتمع. وتعرّضت المنظّمات غير الإسلاميّة غير الحكوميّة العلمانيّة السودانيّة إلى المضايقة والأسوأ من ذلك، ممّا أدّى إلى اضطهاد عدد من السودانيين البارزين أو مغادرة الكثيرين للبلاد. وفي الوقت نفسه، شرعت الدولة في «المشروع الحضاريّ» كما كان معروفاً. وتضمّن مجموعة كاملة من الأنشطة التي تهدف إلى خلق مجتمع إسلاميّ حقيقيّ، ولكنّ نجاحها كان محدوداً. فقد كتب دي وال De Wall متحدثاً عن قيود المشروع فيما يتعلّق بالمناطق الريفيّة، في حين كان سيمون Simone الذي جلبه النظام نفسه، يصف افتقار المشروع إلى التقدّم حتّى في العاصمة<sup>5</sup>. واشتكى نقاد الترابي من أنّ محاولة خلق مجتمع إسلاميّ من الأعلى ساهمت في أكثر الأعمال قمعيّة من قبل الدولة في السودان منذ استقلالها عام 1956. ودعمت تقارير من عديد من الجهات، بما في ذلك الأمم المتّحدة، هذا الرأي.

وترتبط عمليّة بناء المجتمع الإسلاميّ ارتباطاً وثيقاً بحقوق الإنسان، وهو مجال آخر تُناقش فيه إمكانيّة التناقض في فكر الترابي. لقد كان مدافعاً عن حقوق الإنسان، لا سيّما في مجالات مثل حرّيّة الفكر وحرّيّة الدين، ولكن مرةً أخرى في سياق إسلاميّ. فحقوق الإنسان المعاصرة ترتبط بالتنوير وتُصوّر على أنّها من صنع الإنسان، بينما في نظر الترابي، فإنّ الإنسان نفسه هو صنيعه الله وبموجب قانونه الأعلى: الشريعة.

4 الترابي، الدولة الإسلاميّة، ص 241

5 ألكس دي وال، الإسلامويّة وأعداؤها في القرن الإفريقيّ، هارست، لندن، 2008. عبدو سيمون، بآية صورة؟ الإسلام السياسيّ والممارسات الحضريّة في السودان، منشورات جامعة شيكاغو، شيكاغو، 1994

وفي الواقع، فقد جادل الترابي بأنّ نظريّة حقوق الإنسان الحديثة هي نفسها في الحقيقة مستمدّة تاريخياً من الفكر الإسلاميّ السابق. وبغضّ النظر عن انتقاد حجّته التي استمدّها من التاريخ الفقهيّ والسياسيّ للمسلمين، فإنّ واقع حقوق الإنسان في أعقاب انقلابه في 1989 شمل ممارسات كان الترابي نفسه مضطراً إلى الاعتراف بأنّها غير إسلاميّة.

وأحد هذه المواضيع التي يُثار فيها تأويل الترابي الليبراليّ ظاهرياً لحقوق الإنسان بشكل متكرّر هو موضوع النساء، وهو الموضوع الذي برز فيه لأول مرّة في عام 1973، فالنساء من وجهة نظر الترابي تعرّضن للقمع في المجتمعات الإسلاميّة، رغم أنّه لا توجد مبررات دينيّة في الإسلام عدا التطوّرات اللاهوتيّة والاجتماعيّة التي اختلقها المسلمون منذ ذلك الحين. وبالتالي يجب أن تتمتع النساء بحقوق متساوية مع الرجال في جميع مجالات الحياة بما في ذلك التعليم على وجه الخصوص، ويجب اعتبارهنّ عضوات فاعلات في المجتمع بدلاً من أن يُعتقلن في السجن المنزليّ. وإلى جانب ممارسة السلطة الأبويّة في بعض المجتمعات الإسلاميّة، فإنّ مبدأ تجنّب المواقف التي تسمح بالعلاقات غير الإسلاميّة بين الجنسين قد بولغ فيه: بدلاً من ذلك يجب تشجيع الاندماج النشط للنساء بشكل أكبر في جميع مجالات الحياة. ورغم ذلك تشكّل النساء أيضاً جزءاً من المجتمع الإسلاميّ الذي تحكمه الشريعة، وهناك بالتالي معايير يتعيّن عليهنّ مطابقتها أثناء ممارستهنّ للحريّات الشخصية من القيود الصارمة في بعض الأحيان في أجزاء من العالم الإسلاميّ. ونتيجة لذلك، عزّزت جماعة الإخوان المسلمين أنشطة المرأة تحت رعايتها وأصبحت في الوقت المناسب جزءاً متزايداً وبارزاً من الحركة. ومع ذلك كانت هناك نساء أقلّ استعداداً لـ «الدعوة الإسلاميّة» التي تمثّلها جماعة الإخوان المسلمين وأكثر تأثراً بالقوى «الحديثة»؛ لأنّ الحركات العلمانيّة كانت معروفة كثيراً، وكان لا بدّ من تحديهنّ أيضاً، وكانت النتيجة أن فقدت نساء كثيرات غير متعاونات وظائفهنّ الاقتصاديّة غير الرسميّة وعوملت أخريات بقسوة لمعظم العقد التالي.

إلى ذلك ثمة مجال آخر مشهور يكشف مقاربة الترابي الليبراليّة، ظاهرياً، وهو آراؤه في الفنّ التي اتّسع نطاقها واتّسمت بمعارضته للتجسيمة الماديّة<sup>6</sup>. فبينما كان العالم الإسلاميّ يحيط الخطّ والشعر بهالة من التقدير منذ أمد بعيد، فإنّ مقاربته للفنون البصريّة كانت محدودة للغاية. لقد جادل الترابي بأنّ السبب وراء انعدام الجدوى من الفنّ هو تجنّب ابتكار أصنام دينيّة أو أشكال فنيّة يمكن تفسيرها على أنّها تقويض للقواعد الأخلاقيّة للإسلام. ومع ذلك، فقد أرجع بعض رجال الدّين هذا الأمر إلى التطرّف. وبدلاً من ذلك يعتقد الترابي أنّ الفنون والإعلام عموماً لها دور أكبر في المجتمع، ولكن مرّة أخرى في سياق إسلاميّ معلوم يُعاد

6 تبني الفقهاء موقفاً متشدداً من الفنون القائمة على التجسيم كالرسم والنحت، أي الفنون التشكيلية بصفة عامة، وما يزال هذا الموقف سائداً إلى اليوم بين طائفة كبيرة من النخبة الدينية ومنهم حسن الترابي (التوضيح من عندنا).

فيه خلق هذا الانصهار بين الفن والقيم الإسلامية. ولكن عوضاً عن تحرير الفنون في السودان بعد 1989، قُمع العديد من ممارسات المجتمع الشمالي السوداني المألوفة عموماً مثل الموسيقى والرقص التقليدي، لمدة عقد قبل أن يكون هناك تخفيف عام للقيود. إلى أي حد كان هذا التساهل فيما يتعلق بالمجتمع المدني برمته يعكس وجهة نظر سائدة بين الإسلاميين بأن تحوّلهم قد تحقق، ومدى نشوئه من التناقض الذي تورط فيه الترابي، والبراغماتية اللاحقة للحكام العسكريين ما تزال محل نقاش؟

أما موقف الترابي من غير المسلمين، فمفتوح أيضاً على التأويل، فمن ناحية جعل حاجة الإسلاميين إلى بناء الدولة إسلامية محدّدة في مركز تفكيره، ولكنّه من ناحية أخرى سعى إلى تقديم فكره على أنه منفتح في ما يتعلق بالأديان الأخرى. وانبثقت القضية في ما يتعلق بالجهاد خاصّة. فقد حرص الترابي على التأكيد أنّ الجهاد مصطلح شامل يدلّ على الجهود المبذولة في القضية الإسلامية ولا يعني ببساطة ممارسة القوة المسلّحة. لقد كان الجهاد قضية حسّاسة بشكل خاص في سياق كانت فيه الحكومات السودانية المتعاقبة تشنّ حرباً منذ عام 1983 في الجنوب الذي تقطنه أغلبية غير مسلمة، حيث تستقرّ طائفة مسيحية مهمّة.

إنّ تركيز الترابي على مركزية الدولة الإسلامية في حماية المجتمعات الإسلامية الحقيقية أدّى إلى النّظر في أفكاره عن السياسة الدوليّة. وهنا يصبح من الواضح أنّ الفرق هو الشّكل الأساسي بين تلك الدول التي يجب أن تكون إسلامية ويجب أن تترابط معاً وبقية العالم. لكن علاوة على الدولة الإسلامية التي تتأسّس بشكل سليم يجب أن يعود المرء إلى رؤيته للعالم الإسلامي ككل، فهو في حاجة إلى التجديد بعد قرون من الانحطاط والانقسام. ومرة أخرى هناك حاجة إلى العودة إلى المبادئ الأولى، وهي بعيدة كلّ البعد عن نموذج «وستفاليا» المهيمن في النظام الدولي المعاصر. ويعتقد الترابي في الواقع أنّ هناك «فشلاً في نموذج الدولة الوطنيّة الإقليميّة»، والذي حاولت الإمبرياليّة فرضه على العالم الإسلامي وبناء واقع سياسي اعتماداً عليه<sup>7</sup>. وفي حديث له عن العالم الإسلامي، يدرك الترابي أنّ هناك هويّات متعدّدة ومعقّدة، وأنّ هذه كلّها لها دور تلعبه في واقع العالم الحديث. فلدى الناس أسباب مفهومّة لتعريف أنفسهم بالعائلة التي ينتمون إليها من خلال سلسلة من الطبقات الأخرى بما في ذلك نظام الدولة المعاصرة الإقليمي المفروض على دار الإسلام؛ أي الأمة الإسلامية، حيث يجب أن يكون الولاء النهائي:

«أمة المؤمنين الإسلامية هي وحدوية ومتكاملة، ولكنّها تجمع مؤسّس ذو روابط وتوازنات معقّدة تعطي الاتّساق والتوازن ويضمن فيها تجسيد القيم الإسلامية والوحدة والعدالة بين الناس»<sup>8</sup>.

7 الترابي، الإسلام حركة قومية، ص 7

8 نفسه، ص 2

وقد جادل الترابي بأن نهاية الحرب الباردة وفّرت فرصة مواتية لتجديد الأمة، حتّى تحتلّ مكانها. وأحد هذه العوامل هو نموّ هذه الحركات الإسلاميّة الحديثة في جميع أنحاء العالم الإسلاميّ، ممّا أدّى إلى وعي جديد بما ينبغي تحقيقه وما يمكن. وقد ساعد ذلك على نموّ أشكال جديدة من التواصل الجماهيريّ التي اخترقت المجتمعات الإسلاميّة مثلها مثل أيّ مجتمع آخر حول العالم. وأدّى انهيار العالم «الاشتراكيّ» الذي أقامه الاتحاد السوفياتيّ إلى إزاحة ما كان يمثل قوّة مغرية وداعمة أحياناً للبعض في العالم الإسلاميّ. وقد شملت الأحداث الكبرى الأخرى الثورة الإيرانيّة في سنة 1979، والتي أظهرت أنّه من الممكن افتكاك السلطة من حكام متواطئين مع الغرب، مثلما شملت هذه الأحداث على الأخصّ حرب الخليج التي انتشرت فيها القوّات الغربيّة في الغالب على نطاق واسع في قلب العالم الإسلاميّ. وشجّعت هذه الأحداث نشوء مزاج جديد «يهّدّد بالقضاء على النزعات القوميّة الليبراليّة والاشتراكيّة» [سوف] يشرع في اتّخاذ مساره الدوليّ»<sup>9</sup>.

كيف تحقّق هذا الواقع؟ صحيح أنّ هناك منظمّة دوليّة موجودة منذ الستّينات، وهي منظمّة المؤتمر الإسلاميّ، لكنّ هذا لم يكن كافياً من وجهة نظر الترابي. فهذه المنظمّة كانت مدعومة من قبل الدول التي كانت تجمعها علاقات وثيقة بالعالم الغربيّ، وبذلك، كانت «عاجزة سياسياً وغير ممثّلة كليّاً لروح المجتمع الحقيقيّة التي تحيي المجتمع المسلم»<sup>10</sup>. وعقب انقلاب 1989 أنشأ الترابي نفسه منظمّة جديدة وتزعّمها، مقرّها الخرطوم، وتُسمّى «منظمّة المؤتمر الشعبيّ العربيّ الإسلاميّ» (PAIC). وقد دُعيت إلى عضويّتها مجموعة غير متجانسة من ممثلي الجماعات بما في ذلك حزب الله والجهاد الإسلاميّ وحماس ومنظمّة التحرير الفلسطينيّة، وكذلك العديد من قدامى محاربي الجهاد الأفغانيّ ضدّ الاتحاد السوفياتيّ، بمن فيهم أسامة بن لادن، الذي عاش في السودان من 1991 إلى 1996. وجميعهم كانوا يُسمّون «الإخوة في الإسلام». ويُنظر إلى هؤلاء على أنّهم جزء من رؤية الترابي لجهاد موحد يخوضه العالم الإسلاميّ بجميع أجزائه المتنوّعة بما في ذلك السنّة والشيعة، وهو ما عزّز موقفه الغامض من إيران، وبينما قدّمت منظمّة المؤتمر الشعبيّ العربيّ والإسلاميّ مساهمة كبيرة، كان العالم الإسلاميّ ككلّ يبحث عن منارة جديدة لوضع مثال لدولة إسلاميّة حقيقيّة، وهو ما يدلّ ضمناً على أنّ هذا الموقف هو ما كان يلهم الترابي ويوجّهه في السودان نفسه.

أمّا الموقف الأخير في رؤية الترابي، فكان إعادة تأسيس الخلافة المسلمة، ولكن ليست الخلافة نفسها التي انتهت بعد انهيار الإمبراطوريّة العثمانيّة إثر الحرب العالميّة الأولى. فهذه الخلافة ستكون في المستقبل

9 الترابي، الإسلام حركة قوميّة، ص 7

10 نفسه، ص 8

مجرد زعامة رمزية للمجتمعات الإسلامية وأقل سلطة سياسية مركزية. وستكون هذه الخلافة في ظلّ الشريعة بوصفها لا مركزية وديمقراطية، ولكنها تقرّ بوحدتهم القصوى بوصفهم إخوة مسلمين. «ليس ثمة توحيد للغة أو الأشكال الثقافية طالما أنّ الحد الأدنى الضروري للغة العربية متوفّر في كلّ مكان، وأنّ أنماط الحياة الاجتماعية تراعي المعايير المشتركة للشريعة»<sup>11</sup>. أمّا بالنسبة إلى العالم غير المسلم، فقد وجد المرء مرّة أخرى درجة لا يُستهان بها من الغموض. فمن الواضح أنّ الأقليات المسلمة التي تعيش في مجتمعات غير مسلمة يجب دعمها في الغالب بأيّ طريقة كانت ضرورية وتشجيعها على الحفاظ على عقيدتها وتطويرها. وكان على الترابي أن يمنح لغير المسلمين في الدول الإسلامية حقوقهم؛ لأنّ حرّية العقيدة معترف بها في كتاباته، على الرغم من أنّ هذا لم ينتقص من مشاركة المسلمين في العمل الدعويّ. وكان هناك موقف مماثل إزاء الدول غير الإسلامية. لقد كان الترابي مؤمناً بالنضال من أجل القضية الإسلامية وفي الوقت نفسه شجّع الحوار بين الأديان خاصّة مع زعماء الطوائف المسيحية.

لقد أثار عنصر النضال من أجل الإسلام أيضاً أسئلة تتعلّق بفهمه للجهاد نفسه. فبينما، كما ذكر، يرى الجهاد على أنّه جهد من أجل الإسلام بوصفه مفهوماً واسع النطاق، إلّا أنّه لم يستبعد العنف دفاعاً عن القضية. وأصبح هذا الموقف واضحاً بشكل خاصّ في سنة 1995 عندما تلقّى الإسلامويّون المصريّون مساعدة من السودان في محاولة اغتيال الرئيس حسني مبارك في أديس أبابا، ووصف الترابي القتل بأنّهم «رُسل الإيمان الإسلامي»<sup>12</sup>. ورغم ذلك، صرّح بأنّ أعمال العنف المبرّرة باسم الترويج للإسلام يجب أن تعمل على تجنب قتل المدنيين إلى أقصى حدّ ممكن.

## خاتمة

لو أنّ الترابي أقنع نفسه بأن يكون مجرد منظر، فإنّ فكره كان سيجذب الاهتمام وربّما يكون مصدر إلهام للبعض. لكنّه كان إيديولوجياً باتّمْ معنى الكلمة، فقد حوّل أفكاره إلى برامج عمل في السودان وما وراءه، وهي أفكار أثارت سجالات واسعة النطاق وأحكاماً نقدية في كثير من الأحيان. وقد ألقى هو نفسه باللائمة على العديد من أوجه القصور في الممارسة على من يقومون بها بدلاً من أفكاره ونواياه الحقيقية. وعقب إزاحة الترابي عن السلطة في سنة 1999، من قبل الجيش بوجه خاصّ، يمكن القول رغم ذلك إنّ أوجه القصور متمركزة في فكره نفسه.

11 الترابي، الإسلام حركة قومية، ص 3

12 روبرت كولنز، تاريخ السودان الحديث، منشورات جامعة كامبريدج، كامبريدج، 2004

ويرى العديد من أتباعه المؤمنين، رغم قبولهم بسيادة الله المطلقة، أنّ هناك أخطاراً متأصلة في الغموض وعدم وجود مرجع نصّي في كتابات الترابي. ونظراً إلى أنّ الدولة هي التي تتحمّل مسؤولية إنفاذ الشريعة، فهي أمر أساسي إلى درجة أنّها تتطلّب تعريفاً أكثر صرامة وترتيبات دستورية أوضح مع مساءلة قانونية وسياسية كافية. وسيساعد هذا بدوره في توضيح العلاقة بين المجتمع والدولة التي برزت فعلاً وانعكست في تفكير الترابي من خلال انقلاب سنة 1989. وهذا، إضافة إلى الكثير الذي نبع بشكل مباشر أو غير مباشر من أفكاره وأفعاله، يقود المسلمين النقّاد إلى المجادلة بأنّ مصدر السلطة هو ما دون الله مثلما هو موضح في النصوص من الترابي نفسه، وهو يؤوّل غاية الله في الوجود.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun\_sm



مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث [www.mominoun.com](http://www.mominoun.com)

info@mominoun.com  
www.mominoun.com