# الحوار الإسلامي المسيحي في السودان: أسس معرفية ومعضلات تاريخية

د. إبراهيم محمد زين

## ١. المقدمة

ما من أحد شارك بنصيب ما في منتديات الحوار الإسلامي المسيحي في السودان إلا ويُدرك خصوصيات ذلك الحوار، ومن ثم فإن الحديث عن الأسس المعرفية التي تضبطه قد تختلف بصورة تتفق مع تلك الخصوصيات، ولما كانت تلك الخصوصيات رهينة في المقام الأول بقضايا غاية في التعقيد في تشكل الوعي التاريخي المعاصر وبناء الجماعة الوطنية في دولة ما بعد الاستعمار فإن تلك الخصوصيات لا بد لها وأن تلوّن تلك الأسس وتسعى بتكييفها لتكون أكثر تعبيرًا عن ذلك الواقع السياسي والثقافي والعرقي، وإلاّ صارت تلك الأسس نهجًا عامًا ربما استحق وصف التهويم المعرفي على أسوأ الأحوال أو أنها من قبيل لزوم ما لا يلزم.

فإن صح الزعم السابق فإن النصيب الأوفر من هذا البحث سيكون لبيان ذلك الأمر ومحاولة توطين تلك الأسس المعرفية في إطار تلك الخصوصيات، ومن ثم مواجهة المعضلات التاريخية وإدارة الحوار لتحقيق معاني هداية الإرشاد على الوجه المطلوب وذلك يقتضي تفعيل الجانب الحيوي من التراث الكلامي والأصولي في مجادلة أهل الكتاب وطرح الجانب التحريضي الدعائي وتجاوزه عن وعي في عدم جدواه، بل والاعتراف بأنه شكّل عائقًا من قبول أهل الكتاب الإسلام، ولا بد من القول بأن إدراك الجانب الحيوي في تراثنا الكلامي والأصولي ينبني على فهم للاهوت المسيحي المعاصر ومواقفه الأخلاقية العملية ومواجهته لمنطق الحداثة، ولا يقع ذلك إلا لمن خبر المسيحية من الداخل وقرأ مرافعاتها العقدية والأخلاقية في أروقه دورها العلمية، وعكف على جدالهم بالتي هي أحسن؛ ومن ثم فإن اختياراته للجانب الحيوي في تراثنا الكلامي والأصولي يكون لها قيمة علمية بالغة ولا بد لنا كذلك من أن نفرق بين من يفعل ذلك من موقع المستلب الأجير الذي لا فائدة من نتاج عمله للحوار الذي نتغيّاه وذلك المسلم الحصيف الحادب على الإسلام والنصرانية من موقع مسؤوليته الدينية والأخلاقية.

والجال كذلك فليس من سبيل إلا اختيار مقالة علمية تمثل صوت ذلك المسلم الحصيف وأرى أن أفضل من مثل ذلك هو المرحوم إسماعيل راجي الفاروقي في كتابه «الأخلاق المسيحية»(١) والذي بين فيه معالم منهج الأديان على وجه العموم والحوار الإسلامي المسيحي على سبيل

* عميد المعهد العالمي للفكر والحضارة الإسلامية / أستاذ مشارك بالجامعة الإسلامية العالمية - ماليزيا.

(1) Isma'il Ragi A. al-Faruqi. Christian Ethics. (Montreal: McGill University Press. 1967).



التحديد والتطبيق. ولكن ما كتبه الفاروقي لن تكون له فائدة علمية إن لم نقم بتوطينه في إطار خصوصيات الحوار الإسلامي المسيحي في السودان، وعليه فإن منهج السرد في هذا البحث سيعمل على بيان كيفيات فهم منهج «ما قبل الدين» وتوطينه لمواجهة المعضلات التاريخية في الحوار الإسلامي المسيحي في السودان.

## ٢. الفاروقي والحوار الإسلامي المسيحي:

لن نجانب الصواب إن زعمنا أن الفاروقي هو أول من وضع للحوار الإسلامي المسيحي المعاصر أسسًا نقدية، وأفلح في إيجاد منهج علمي لدراسة الظاهرة الدينية على وجه العموم. وأن أطروحات فكره النقدي قد فُصِّلت في كتبه ومقالاته المختلفة، منها على وجه الخصوص «العروبة»(٢) و«الأخلاق المسيحية»(٣) و«الأطلس الثقافي للإسلام».(٤)

ولعلّ المؤلف الذي أفرد لنقاش الظاهرة الدينية ورسم معالم منهج لدراستها وإجراء حوار موضوعي بين أصحاب الديانات هو كتاب «الأخلاق المسيحية»، لقد فصل الفاروقي فيه كيفية النظر إلى الظاهرة الدينية بسبيل علمي تقوم مقالاته على نظم تركيبي يجمع بين الوصف والتقويم، والذي أفضى به إلى اتخاذ هذا النهج هو الطبيعة التركيبية للظاهرة الدينية نفسها. فهي ليست من باب الحقائق المجردة كما أنها كذلك لا تحتوي فقط على قيم معيارية خاصة، وإنما تجمع بين النوعين في كل تركيبي معقد. فهي كما وصفها الفاروقي بأنها «life-fact»،(٥) أي أنها حقيقة ذات قيمة معيارية. فمادامت تجمع بين مستوى الحقائق ومستوى القيم المعيارية فلا بد من المتوفر على منهج يُتيح لنا دراستها حسب هذا التوصيف. وقد وجد الفاروقي في المنهج الفنومنولوجي ضالته، ورأى أنه يُفيد في بيان معالم الظاهرة الدينية بصورة موضوعية. ومن ثم فإن على دارس الظاهرة الدينية أن يتحرك بصورة عقلية ونفسية حرة من قيود قيم دينيه وثقافيه إلى قيم الدين والثقافة قيد الدرس، وذلك عن طريق وضع قيم دينيه وثقافته بين قوسين؛ حتى لا تشوش عليه فهمه ولا تتدخل في إملاء أي تحكمات تمنعه من فهم الظاهرة الدينية قيد الدرس. وبهذه الكيفية تُتاح له الفرصة أن يعيش مع الظاهرة الدينية قيد الدرس لمدة يستمع إليها وهي تخاطبه، وبالتالي يُتاح له فهمها كما يفهمها صاحب تلك الظاهرة من بعد هذه الرحلة المتأنية ينتقل إلى مستوى آخر للحكم على فهمه لتلك الظاهرة وفق قواعد كلية إنسانية للفهم تخضع لها الظاهرة الدينية وبهذه الحركة الثلاثية:(٦) بداية بالدين والثقافة التي ينتمي إليها، ثم الظاهرة الدينية. المفارقة لدينه وثقافته، نهاية بمستوى القيم الإنسانية الكلية الحاكمة والضابطة لمعايير الفهم يستطيع المرء الوصول إلى فهم وتقويم موضوعي لتلك الظاهرة ويكون الحكم عليها إما بالصحة أو الخطأ

(2) Isma'il Ragi A. al-Faruqi. 'Uruba and Religion. (Amsterdam: Djambatan. 1962).
(3) Christian Ethics. pp. 1 -49.
(4) Isma'il Ragi A. al-Faruqi and Lois Lamya' al Faruqi. The cultural Atlas of Islam (New York: Macmillan Publishity. 1986).
(5) Christian Ethics. p. 4.
(6) Ibid., pp. 38.

الذي يلزم إعادة تأهيلها حتى تستقيم مع نظام الفهم والحكم الموضوعي. وهذا المنهج مثلما هو صالح لدراسة الدين والثقافة المفارقة فهو كذلك يصلح لدراسة الدين والثقافة التي ينتمي إليها الدارس، فبذات الكيفية التي تخضع لها تلك الثقافات والديانات المفارقة يخضع لها دين وثقافة الدارس بذات الكيفية من الجرأة والحيدة فما ظهر منها أنه بحاجة إلى إعادة التأهيل لأنه لا يتسق مع مبادئ الفهم الكلية قُضي فيه بذلك وبُيِّنت معالم إعادة فهمه؛ ذلك لأن عملية إجراء الحوار الغرض الأسمى منها هو الوصول إلى الحق والوقوف معه، ومعالمه هي معالم الكلمة السواء يجتمع عليها الكل بسبب أنها أصل التدين. وما الديانات المتعددة في العالم إلا مظاهر لذلك الأصل الجامع افترق الناس عنها بسبب التحريف التاريخي والتدليس واللبس في الفهم. فإعادة التأهيل وفقًا لتلك المبادئ الكلية يكشف معالم التحريف والتدليس واللبس ومن ثم فإن إعادة الفهم هي استراتيجية مأمونة للرجوع بتلك الأديان إلى أصولها، فإن كانت الأديان مصدرها هو الحق عز وجل وهي تسعى إلى التعريف بذلك الحق وإثباته في حياة الناس فإن الدخول في حوار علمي مع المفارق لنا في الدين والعقيدة هو الوصول إلى ذلك الحق، وبالوصول إلى ذلك الحق يتأكد معنى الشهادة على الناس. لا شك أن هذا الموقف المعرفي لا يأبه لموقف اللاأدرية والشك المطلق في إمكانية وجود مبادئ عامة يتفق عليها العقلاء من الناس في مسائل الأخلاق والدين، فالدعوة إلى نسبية الأديان والأخلاق في نظر هذا الموقف المعرفي هي دعوى متهافتة وواقعة لا محالة في أغلوطة مفادها إن صحت دعوى النسبية في الأخلاق أو الدين فهي خاطئة، ذلك لأنها تتبنى زعم نسبية الأديان والأخلاق في إطار نص إطلاقي، فإن صح زعمها فالدعوة إلى النسبية تبطل بسبب إطلاقية الزعم نفسه. وذلك يفتح الباب لإمكانية الحوار الديني لا على أساس النسبية ولكن على أساس معرفي يقوم على نقيض دعوى النسبية. ويثبت من ناحية علمية إمكانية التواصل ومن ثم التوصل إلى قواسم مشتركة في الفهم وفي التقويم.

لقد رأى الفاروقي أنه من الممكن الوقوف على جملة من المبادئ التي تكون بمثابة قواعد ضابطة للفهم في إطار الحوار الديني القائم على مسلمة أن الظاهرة الدينية «life-fact» ولخص هذه المبادئ في خمسة أسس:(٧) أولها: مبدأ التناسق الداخلي، وهذا المبدأ لا يوجب شيئًا على الإله، وإنما اقتضت طبيعة الفكر البشري ألا تقبل التناقض النهائي بحيث أنه ما من نسق أو نظام فكري أو عقدي إلا ويفترض فيه أن يراعي هذا المبدأ وأن يسقط من نظامه القول بالتناقض النهائي بين مبادئه الأساسية، وذلك يوفر لنا نسقًا من المعاني يمكن ضبط فهمها والتعبير عنها دون لبس

(7) Ibid., pp. 11 - 16.



أو غموض. وثانيها: مبدأ اتساق مقولات الدين مع التراكم المعرفي الذي وقع للإنسانية وفي ذلك محاولة لنفي القطيعة بين الدين وبين القطعي من المعارف البشرية، وهذا المبدأ لا يعطي للمعارف العلمية – على سبيل المثال – في أن تكون حاكما على الدين ولكن ألا تتعارض المقولات الدينية مع ما هو قطعي في تلك العلوم وأن يتوفر السعي في إطار درء التعارض بينهما والعمل على التوفيق بينهما حال المعارضة العقلية. وثالثها: هو مبدأ اتساق المقولات الدينية مع الواقع المتعين كما نراه وكما يحكم الحس المشترك بموضوعيته وهذا المبدأ قائم على وحدة الحق كما تنزلت في النصوص الدينية وعبّر عنها علماء الدين، وكما هي حقيقة ماثلة للعيان يحكم عليها القاصي والداني بما أوتي من سبل تقع في إطار الحس والوعي المشترك بين البشر. ورابعها: اتساق المقولات الدينية لدين ما مع مجمل الخبرة الدينية التي وقعت للبشرية في تاريخها الطويل، خاصة وأن بعض الديانات اللاحقة تبني مقولاتها على ميراث ديانات سابقة لها؛ ولذلك فإن هذا المبدأ يتخذ أهميته من الطبيعة التاريخية للظاهرة الدينية نفسها، وقد يكون مفيدًا في جعل هذا المبدأ كأداة للتحليل التاريخي لإثبات مفاصل التواصل والتكميل بين الأديان المختلفة، ومن ثم إيجاد مبادئ يحتكم إليها الناس لفهم القضايا وفقًا لتلك الخبرة الدينية العامة. خامسها: مبدأ اتساق المقولات الدينية مع القيم الأخلاقية العامة بحيث تُلبي الأديان معاني الدعوة الأخلاقية للخير في مجمله. ولا شك أن هذا المبدأ انطلق من الروح الأخلاقية للأديان وأن ثمة صلة حيوية بينما هو أخلاقي وبينما هو ديني.

وبعد، فإن هذه المبادئ الخمس التي تحكم طرق فهمنا للظاهرة الدينية إنما هي نابعة من الحس والوعي المشترك للإنسانية، ولا شك أنها أولية – بصورة ما – ولا يحتاج إلى جهد كبير في إثبات صحتها أو جدوى فائدتها في ترشيد الحوار الديني. فالمبادئ الأولى الثلاث وجدت طريقها إلى مدونات النقد والنقض(٨) في مجال الأديان منذ أمد بعيد وانعكست في سلسلة من الحوارات والمجادلات الدينية، وهي فوق هذا وذاك قواعد يستأنس بها في أيّ حوار موضوعي سواء أكان مادته الأديان أو الأخلاق أو أي علم من العلوم الطبيعية أو النظرية المجردة. والحال كذلك فإن اعتمادها كمبادئ للفهم والشروع في بيان كيفيات تطبيقها يرفد الحوار الديني بمبادئ نظرية قيمة تجعل التواصل المعرفي بين أصحاب الديانات المختلفة يقع في دائرة الإمكان. أما المبدأ الرابع والخامس فكلاهما يعكس الطبيعة الخاصة لمجال الأديان، فمجال دراسة الأديان يُعني بالتسلسل التاريخي لفهم التطور الروحي

(٨) ابن حزم الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنحل (بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٥م). وكذلك القاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٩٣)، ص ٩٣- ١٢٥.

والأخلاقي الذي وقع للإنسانية، وكذلك فإن الفحوى والمضمون الجوهري للأديان هو أخلاقي بالدرجة الأولى، فهذا النزوع الروحي والأخلاقي الذي قد وقع للإنسانية في أول عهدها واستمر يتقلب مع الإنسانية في تطوراتها المختلفة ونزوعها نحو الكمال الروحي والأخلاقي - يشكل لحمة لمبدأين أساسيين، أولهما يبين الخط التراكمي المعرفي الديني والثاني يبين البعد الأخلاقي للرسائل الدينية على اختلاف صورها التاريخية.

لا بد من التأكيد على أن الفاروقي لم يدع أنه قد اكتشف هذه المبادئ أو أن غيرها من المبادئ لا يعتد به، ولكنه قام بصياغة تلك المبادئ بصورة أغنت عن إضافة غيرها وجمعت كل ما يمكن أن يتفق عليه أصحاب العقول الخيرة الباحثة عن الحق، وذلك لا يجعل قضايا الحق حكرًا على أحد دون الآخرين، لكن من نزع إلى هذه الصناعة على سبيل التجرد فلا شك أنه يجد ضالته فيما ذُكر ومن كان ديدنه الشك والوقوف على أعتاب النسبية فسيجد في أطروحة الفاروقي تحديًا إيجابيا يمنعه من الاعتداد بشكه والبقاء على النظر للأديان والأخلاق من زاوية النظر النسبي.

فإن كان الحال كذلك فقد يدور بخلدنا سؤال حول ما أنجزه علماء الأديان ومؤرخو الأديان على وجه الخصوص في مجال دراسة الأديان الأخرى. لا بد من القول أولا إنَّ علماء الإسلام الذين درسوا الظواهر الدينية على سبيل الإجمال ونقلوا مذاهب أصحاب النحل والملل الأخرى كانوا على قدر كبير من الموضوعية والنزاهة العلمية بل تطور عندهم حس نقدي يمجع التشويش والتقليل ذلك من أجل شأن أصحاب الديانات الأخرى أو محاولة فهم مقولاتهم والتقول عليهم بلسان مقالات الإسلاميين فيهم وهذه المواقف العلمية الإيجابية(٩) قد دفعت مجال دراسة الأديان إلى مصاف الموضوعية والنظر العلمي، لكننا إن أمعنا النظر في السبل التي اتخذها علماء الأديان وعلماء تاريخها في الغرب نجد أن نظرتهم إلى الأديان الأخرى غير المسيحية يشوبها كثير من التعالي والتحكمات الشخصية.(١٠) لكن ذلك لم يمنع من ظهور أعمال قيمة دفعت بالمنهج الفنومنولوجي إلى الريادة في هذا الصدد وصارت الدراسات المعاصرة تعي أهمية الحيدة والموضوعية والنظر إلى الظواهر الدينية من داخلها وعدم إقحام الرؤى الذاتية والتحيز الثقافي والديني في فهم الظواهر الدينية المفارقة لدين الدارس وثقافته. وصار سؤال البحث عن إمكانية فهم ودرس الظواهر الدينية المفارقة لدين وثقافة الدارس والتعبير عن ذلك الفهم بصورة لا تتدخل فيها ثقافة الدارس ودينه ولا تشوش عليها في أي مستوى من المستويات - هو الهم العلمي الأساسي، ومن ثم يتحقق الحد المطلوب من العلمية، لكن طبيعة الإنسان قد لا تسمح بهذا النوع من الحياد الذي تؤول فيه درجة التحيز إلى الصفر، وعليه فإن ذلك الوضع المنهجي

(٩) أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة (حيدرآباد الدكن: مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٩٥٨، ص١٣-٢٤.

(10) Christian Ethics. pp 20 - 12.



لا سبيل لتحقيقه ولكننا لا شك قادرين على أن نكون أكثر نقدًا وفهمًا لتلك النوازع الشخصية، فإن أفضى الحال إلى ذلك فإنَّ جعل مساحة التحيز ساحة للنقد المستمر والاختيار البنّاء لمسلمات ذلك التحيز يجعل من تلك المساحة بدلاً أن تكون جملة من المسبقات الدوغمائية والرؤى الشخصية لأن تكون جملة من المبادئ العامة النقدية.(١١)

لئن كان ذلك كذلك فلا بد لنا من النظر في مستويات مقالات علم الأديان أو تاريخ الأديان، يرى الفاروقي(١٢) أن مقولات علم الأديان أو تاريخه تنحصر في ثلاث مستويات أساسية. أولها: المقولات الوصفية، وهي تلك المقولات التي تُعنى بوصف ظاهري لما يعتقد أو يشعر به أو يقوم به المنتمي إلى ذلك الدين، وبالطبع فالمعيار هنا راجع إلى الخاصة والعلماء من أهل ذلك الدين وليس عامتهم، فهذا المستوى الوصفي يحتاج فيه العالم الرجوع إلى أهل ذلك الدين وهم حكم عليه وكلما كانت مقولاته في هذا الصدد قد لاقت قبول أهل تلك الديانة كلما كان أقرب للدقة في التعبير عن ذلك الدين في المستوى الوصفي، ولكنه في هذا المستوى أيضًا لا يمنع من أن يتوفر للدارس خبرة بذلك الدين عن طريق النظر في تاريخه ووثائقه الدينية ليطلق أحكامًا على ذلك الدين تقبلها الجماعة الدينية فيما بعد على اعتبار التمثل الصحيح لذلك التراث؛ أي أن عالم الأديان قد يسهم في تصحيح مفاهيم دينية في دين ما رغم المخالفة له في أول الأمر ثم قبول نتائج أبحاثه فيما بعد كما حدث لابن حزم(١٣) في دراسته لليهودية والمسيحية، والتي جعلت علماء الديانة المسيحية بعد مرور أكثر من سبعمائة وخمسين عامًا يصلون إلى ذات النتائج عن طريق منهج النقد التاريخي للنصوص الدينية. وعلى الرغم من أهمية إقرار أصحاب الدين قيد الدرس بأن المقولات الوصفية التي يتوصل إليها الدارس هي كذلك، إلا أن هذا الإقرار في بعض الحالات قد يأتي متأخرًا ولكنه في هذه الحالة يدل على عمق فهم ذلك العالم وقدرته على إحداث مقاربة مفيدة بين تراث ذلك الدين في وثائقه المكتوبة وبين شعائره ومعتقداته المتمثلة في حياة الجماعة الدينية. وثانيها: هو المستوى المقارن والذي تكون فيه المقولات مبنية على المقارنة بين دينيين أو أكثر ويكون مقياس صحة المقارنة قائمًا على أسس الفهم التي تعرضنا لها في السابق. ولا بد من التفريق في هذا الصدد بين الأخطاء التي يقع فيها دارس الأديان بسبب المقارنة وتلك الأخطاء الناجمة عن الفهم. فالمقارنة في جوهرها بين ظاهرتين تنتميان إلى أصل واحد، فالخطأ في إدراجهما في أصل واحد على سبيل المقارنة غير الخطأ في فهمها ابتداءً. ويلاحظ أن هذا المستوى أكثر تعقيدًا في مقولاته من المستوى الأول، وثالثها: هو المستوى الذي ينطوي على التقويم للفصل فيما إذا كان دين من الأديان من خلال ما يعتقده ويمارسه أصحاب

(11) Ibid., p. 22.
(12) Ibid., pp. 16 - 12.
(13) Ibid., p. 18.

ذلك الدين أقرب إلى الخبرة الدينية المتراكمة لدى الإنسانية في خلال مراحلها المختلفة أم لا. ولا شك أن هذا المستوى أكثر تعقيدًا وتركيبًا في مقولاته، ولذلك رأى الفاروقي(١٤) أن أسس التقويم هذه لا بد أن تقوم على مبادئ وأسس «ما قبل الدين». ويلاحظ أن مقولات هذا المستوى أكثر تركيبًا لأنها تجمع بين الوصف والفهم والتقويم.

ويعتقد الفاروقي أن الوصول إلى المستوى الثالث يحتاج منّا الاتفاق على مبادئ للتقويم وهي بعينها مبادئ «ما قبل الدين»(١٥)، وهي مبادئ يفترض أن يتفق حولها العقلاء من أصحاب الديانات إذ إنها تمثل الجوهر الحقيقي للدين وعلى أساسها يستحق أيّ دين أن يحقق القيم العليا التي تصبو إليها الأديان. وأول هذه المبادئ هي أن الوجود ينقسم إلى وجود مثالي ووجود متعين وهذا المبدأ من الأولية بمكان حيث إنه لا يمكن مواجهة النظرة النسبية إلا بمثله وهو كذلك من الأولية بمكان، حيث إن اعتماده يفسح مجالا معرفيا لقبول بقية المبادئ الأخرى وهو بهذه الكيفية يجعل القول الأخلاقي قولاً ممكنًا ومقبولاً، وثانيها هو مبدأ التسليم بوجود علاقة بين الوجود المثالي والمتعين وأصل ذلك هو أن الوجود المثالي يمنح الوجود المتعين معناه القيمي، وثالثها مبدأ أن العلاقة بين الوجودين قائمة على أساس مفهوم الأمر؛ أي أن الوجود المثالي لا يتحقق في الوجود المتعين: وأن الفصل بينهما لا بد أن يظل قائمًا: حتى لا نقع في أغلوطة نسبية الأخلاق أو الأحدية الميتافيزيقية، وفي ظل ثنائية الوجودين تبقى العلاقة الوحيدة الممكنة متمثلة في مفهوم الأمر. ورابعها مبدأ أن الوجود المتعين هو خير محض من جهة التقويم العام وإلا وقعنا في مفهوم اثنينية الخير والشر، فمادامت مصدرية الوجود المتعين هي الوجود المثالي، لا بد من القول بأنه خير محض، وإن وقع فيه الشر لغاية الابتلاء أو تحقيق معانٍ خيرة في مجملها، وخامسها مبدأ أن الوجود المتعين قابل للتغيير إما على سبيل التكميل أو الانحطاط، أي أن الخيرية التي هي فيه قابلة لأن تكمّل إلى درجات أسمى أو أن تنحط إلى دركات أدنى، وسادسها هو مبدأ أن إدراك الكمال المنشود للوجود المتعين هو مسؤولية الإنسان فالوصول بالوجود المتعين إلى مراقيه من الكمال عبء يقع على الإنسان وحده وهو يتمثل وظيفته في الكون. وعلى الرغم من أن الإنسان جزء من الوجود المتعين. إلا أنه الكائن الوحيد الذي له القدرة على تكميل مراقي ذلك الوجود.(١٦)

ولا بد من القول بأن مبادئ التقويم هي تعبير أخلاقي وميتافيزيقي لمفهوم التوحيد، وعلى أساسها يستقيم فهم ظاهرة الوحي والتكليف والمسؤولية الإنسانية والثواب والعقاب، وقبل كل ذلك مفهوم الخلق والافتقار والرجوع، فهذه المبادئ تتسق مع هذه المفاهيم الدينية الأساسية ولا يمكن التعبير

(14) Ibid., pp. 12 -22.
(15) Ibid., pp. 22 - 32.
(16) Ibid., pp. 30 - 32.



عن وحدانية الإله، ومن ثم عالمية القيم الأخلاقية - إلا وفق تلك المبادئ والإطاحة بأي من المبادئ السابقة يحدث خللاً في إمكانية التعبير عن وحدانية الإله وعالمية القيم الأخلاقية. ولا بد من التأكيد مرة ثانية على أن الفاروقي قد نظر في جملة من مقترحات مبادئ «ما قبل الدين» لتتخذ مبادئ عامة في التقويم، ووجد أن المبادئ سابقة الذكر تلخص جملة ما يمكن أن يتفق حوله العقلاء دون تحيز أو افتئات. والحال كذلك فإن هذه المبادئ الثلاثة الأولى منها مبادئ ميتافيزيقية عامة، والثلاثة الأخيرة مبادئ أخلاقية حاكمة. وهي لا شك تستطيع أن تنظم الحوار الديني الأخلاقي وتكون مرجعية يُحتكم إليها، وهي نابعة في الأصل من فهم عميق للظاهرة الدينية الأخلاقية وتصفح جليل لتاريخ الأديان. ومن هذه الوجهة فهي غاية في الفائدة لتنظيم أسس لأي حوار ديني أخلاقي. وقد جربها الفاروقي في حواره الإسلامي المسيحي، وقد أتت بنتائج قيمة، لكن لا بد من الإشارة إلى أهمية توطين هذه المبادئ لتصير مرجعية للحوار الإسلامي المسيحي في السودان وذلك بالنظر في التشكلات التاريخية للعلاقة الإسلامية المسيحية عبر التاريخ والتركيز على فترة دولة ما بعد الاستعمار والتي اتخذت فيها العلاقة صورًا من المواجهات السياسية والعسكرية في بعض الأحيان، والحال كذلك فإنّ وجود هذه المبادئ العامة في الفهم والتقويم لا يمثل وصفة سحرية لحل إشكالات واقع معقد، وإنما تسهم هذه المبادئ إن أُحسن توظيفها ونشرها في إيجاد قواسم مشتركة تسهم في تخفيف حدة العداء والتحيز الأعمى وتحقق معنى عدو عاقل خير من صديق جاهل، فالخصومة الفكرية عن بينة وفهم أنفع للطرفين من الصداقة القائمة على الجهالة السعيدة، ولعل الأفضل من ذلك كله هو الوصول إلى كلمة سواء.

٣. تطور الحوار الإسلامي المسيحي في السودان:

لا شك أن المسيحية ليست دينًا طارئًا على الرقعة الجغرافية التي عرفت فيما بعد باسم السودان، بل إن المسيحية الأرثوذكسية الشرقية بقيمها الأخلاقية ومخيالها الديني قد سبقت الإسلام بعدة قرون في الدخول إلى تلك الرقعة الجغرافية ثم جاء الإسلام واتخذ لنفسه الريادة في نفوس الناس وعبر عن طموحاتهم وأشواقهم الروحية في إطار جو من التسامح الديني. ولم يكن الفتح العسكري سبيلاً لتحقيق انتشار الإسلام أو انتقال الناس من ديانات كانت قبل الإسلام - والتي كانت المسيحية تمثل الدين الرسمي والسائد بالإضافة إلى الأديان الأفريقية التقليدية - إلى الإسلام عبر مراحل تمثلت في تعريب اللسان وتشكيل المخيال الديني عبر مبادئ الإسلام بصورة تدريجية.(١٧) وفي هذا الإطار لا بد من القول بأن دخول المسيحية قد مهد السبيل لربط المخيال الديني لأهل

(١٧) محمد نور بن ضيف الله، كتاب الطبقات في خصوص الأولياء والصالحين والعلماء والشعراء في السودان (الخرطوم: دار التأليف والترجمة والنشر، جامعة الخرطوم(١٩٨٥). أحمد بن الحاج أبو علي، مخطوطة كاتب الشونة في تاريخ السلطنة السنارية والإدارة المصرية، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦١).

السودان بالتراث العبراني المسيحي التوحيدي، فالمسيحية بهذا المعنى قد مهدت لقبول الإسلام فيما بعد، حيث إن الحجاج الديني الإسلامي لم يكن غريبًا على أهل السودان، وربما كان دخول المسيحية لأول العهد قد لاقى عنتًا ومشقة بالغة لانعدام اللغة المشتركة والمخيال الديني بين تلك الديانات القديمة والمسيحية، ودون الذهاب في تخمينات لا تستند إلى دليل(١٨) يبدو من البداهة للقارئ الحصيف لتلك الفترة من التاريخ الديني أن المسيحية قد مثلت نقلة إيجابية جعلت قبول الإسلام فيما بعد أمرًا يسيرًا واختصرت مراحل أسلمة المخيال الديني وذلك لا يعني انقطاع تلك الرقعة الجغرافية عن التطورات الدينية والثقافية التي كانت تحدث في مصر أو الأرض المقدسة، فالحركة العسكرية التي قام بها تهراقا إلى مصر ومن ثم انتهت به على تخوم الأرض المقدسة وسجلتها الكتب العبرانية المقدسة(١٩) – تدل على وجه من التواصل الديني والثقافي قبل مجيء المسيحية، لكن ذلك لا يقلل بأي حال من الأحوال النقلة البعيدة التي أحدثتها المسيحية بدخولها إلى الرقعة الجغرافية المسماة بالسودان في المخيال الديني لأهل تلك البلاد.

فإن كنا بصدد الحديث عن تطور الحوار الإسلامي المسيحي في السودان فمن المفيد حصر احتمالات أشكال الحوار في ثلاثة نماذج أساسية هي نموذج التجاهل التام للآخر أو نموذج التشويش على الآخر أو نموذج الحوار الإيجابي. بالطبع لا يعني سيادة نموذج من هذه النماذج الغياب التام للنموذجين الآخرين لكن يعني الدرجة التي يتم فيها التواصل بسبب سيادة نموذج على النموذجين الآخرين، ويبدو واضحًا أن أفضل هذه النماذج هو نموذج الحوار الإيجابي بسبب ما يحققه من إفهام وفهم للآخر يؤدي معنى الوصول إلى كلمة سواء وبلوغ مرتبة في الشهادة على الآخر وتحقيق معاني مجادلة أهل الكتاب بالتي هي أحسن.

والناظر في تاريخ السودان لا يخفى عليه سيادة النموذج الأول في أول دخول الإسلام إلى السودان وقيام الدولة السنارية وإن كان التعميم في هذا الصدد لا تسعفه جزئيات الدليل، لكن إذا اعتبرنا أن الترجمات التي وردت في طبقات(٢٠) ود ضيف الله لعلماء وشعراء الدولة السنارية تعبر على الأقل عن تصور صاحب الطبقات للحركة العلمية والثقافية للفترة التي تناولها بالترجمة فإنها تعكس صورة ما عن الحركة العلمية والثقافية على الأقل في ذلك المستوى فإن صح ذلك الزعم يحق لنا القول بأن تلك الحركة العلمية في مؤلفاتها التي ذكرت وفي الكتب والمفاهيم التي كانت تروج لها دُور العلم المختلفة عُنيت بالتصوف في مجال العقيدة ودخلت في حوار فقهي مع علماء الأزهر حول بعض القضايا المتعلقة بحرمة(٢١) التنباك ثم الجدل الفقهي الصوفي بين علماء السودان أنفسهم. لكن الملفت للانتباه

(١٨) عمر حاج الزاكي، الإله آمون في مملكة مروى (الخرطوم: مطبوعات كلية الدراسات العليا، جامعة الخرطوم، ١٩٨٣).

(19) Holy Bible The New King lames Vesion (Nashville: Thomas Nelson Publishers.1982).

(٢٠) كتاب الطبقات، انظر ترجمات أولئك الذين اشتغلوا بالتدريس والتأليف.

(٢١) كتاب الطبقات، ص٤٩-٥٦.



أن الحديث عن أهل الملل الأخرى لم يكن من ضمن ما أُفرد بالتأليف أو كان مجالاً للمباحثة والدراسة في دور العلم. ومن المعلوم أن مجال العقائد عند الأشاعرة قد أولى عناية خاصة مجال درس أهل الملل الأخرى وأن ما ينسب للإمام الأشعري من كتاب في مجال مقالات الملحدين كان فاتحة للتدوين في هذا المجال وسط علماء الأشاعرة حتى إن الباقلاني(٢٢) من بعد جعل درس العقيدة في كتابه «تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل» مرتبط بالنظر في عقائد الملل الأخرى لإبطالها وبيان صحة العقيدة الإسلامية، والذين جاؤوا من بعده نهجوا نهجه وصار ذلك سبيلاً سالكًا في درس العقيدة عند الأشاعرة. ولا يخفى على أحد أن العقيدة الإسلامية قد واجهت المسيحية ومؤسستها الدينية لأول العهد، وأنها من بعد قد واجهت بقايا تلك المسيحية في الموروث العقائدي لأهل السودان، وأن غياب ذلك الأمر في المدونات العلمية والإفادة في دور العلم له دلالته. ولا يخفى كذلك المواجهات العسكرية التي كانت قائمة بين الشلك وبين بعض العلماء الذين ترجم لهم صاحب الطبقات، وأنَّ بعضهم قد كتب في مجال العقيدة والتصوف مثل الشيخ إسماعيل صاحب الربابة(٢٣) والذي كان من شأنه ما كان مع الشلك لكن كل ذلك لم يدفع به أو بمن كان في مقامه من الريادة العلمية أن ينظر في عقائد خصومه أو أن يتوفر على تدوينها والرد عليها مثلما فعل العلماء من قبل. ولعل هذا الغياب التام له دوافعه، لكنه في نهاية المطاف يبين سيادة نموذج التجاهل التام للآخر وعدم الرغبة في الدخول معه في حوار ديني والاكتفاء بمواجهته عسكريا. لكن ذلك لم يكن يعني غياب دوائر التنصير الأوروبية من الدولة السنارية التي كانت تشكل ممرًا حيويًا بين الكنيسة في مصر ورصيفتها في أثيوبيا، فكانت بعثات الفرنسسكان المارة من روما عبر مصر إلى أثيوبيا تتخذ من مدينة سنار معبرًا لها، وكذا الحال بالنسبة لبعثات الجيزويت تحت رعاية لويس الرابع ملك فرنسا، بينما كانت سنار نفسها في نهاية القرن السابع عشر الميلادي تستضيف مجموعة كبيرة من الأجانب(٢٤) من أصحاب الملل المفارقة الإسلام.

ولا شك أن ظاهرة الحوار الديني هي ظاهرة حضرية، ومن ثم لا يستبعد أن تكون قد جرت حوارات دينية في سنار أو أي حاضرة أخرى من حواضر الدولة السنارية. لا سيما أن وجود الأجانب الذي حمل طابع وجودهم بالإضافة إلى التجارة – التبشير الديني. وقد تنامى الوجود الأجنبي في السودان في عهد محمد علي باشا، وقد عجت الخرطوم حاضرة الحكم التركي المصري للسودان بوجود كثير من الأوربيين بها بصورة لم يسبق لها مثيل وقد نشطت البعثات التبشيرية وكان للكنيسة الكاثوليكية قصب السبق في ذلك، وكان الأقباط لا يمثلون ثقلاً سكانيا في المدينة إذ قدر أكبر عدد

(٢٢) تمهيد الأوائل. لقد جعل الباقلاني مقدماته المنهجية صالحة للرد على المسيحية والديانات الأخرى.

(٢٣) صاحب الربابة إسماعيل بن الشيخ مكي الدالاشي، في طريق الله والسير به ساهل، (الخرطوم: دار الشريعة للنشر والطباعة، ١٩٩٨). والذييدل مؤلفه على معرفة عميقة بالتصوف واطلاع وافر على التراث الإسلامي ومن ثم يبدو ان التشكيك في معرفته بمجال الملل والنحل لا يسنده دليل لكن لأمر ما قرر تجاهل هذا المجال جملةً وتفصيلاً ولم يعتد بشأن التعرف على ديانة الشلك، وإنما رأى مواجهتهم عسكريًا فحسب.

(٢٤) د. محمد الخير عبد القادر، نشأة الحركة الإسلامية في السودان (الخرطوم: الدار السودانية للكتب، ١٩٩٩). ص٣٦.

(٢٥) د. إبراهيم أحمد

لهم في عام ١٨٥٤ بحوالي خمسمائة(٢٥) فقط، ولم يكن لوجودهم أي مغزى ديني؛ ولذلك حاولوا قدر الإمكان الارتباط بالسكان المحليين.

ولعلّ ما ذكر عن التعايش الديني في مجتمع الخرطوم إبان الحكم التركي المصري فيه كثير من المبالغة، خاصة أنّ البعثات الكاثوليكية في السودان كانت تسعى إلى تنصير المسلمين والوثنيين على حد سواء، وتباهى كمبوني بأنه أفلح في تنصير عدد من الوثنيين والمسلمين على السواء وبلغ عددهم أربعة عشر شخصًا، من بينهم فتاة مسلمة جرى تنصيرها علنًا في كردفان بجهد مشترك مع القنصل النمساوي المجري،(٢٦) وفي المقابل فقد أورد صاحب تاريخ مدينة الخرطوم حدثا مهمًا وصفه بأنه قد عكر صفو التعايش الديني في مجتمع الخرطوم آنذاك، لكن الطريقة التي تم بها الأمر تدل على ذلك الاحتقان الديني الذي سببه وجود تلك البعثات التبشيرية. ولأهمية النص أرى نقله بكامله: «لم يكن اختلاف الدين بين الأوربيين والمواطنين يخلف شيئًا في نفوسهم، فقد كان الآباء الكاثوليك محل احترامهم، وكانوا ينادون الأب منتوري بـ (أبونا الخواجة) والدكتور نوبلخر رئيس الكاثوليكية بـ(أبونا سليمان). ولم يحدث طوال الحكم المصري ما أساء إلى مشاعر المسيحيين، اللهم إلا حادثًا رأى فيه الأوربيون اعتداء على عقيدتهم فقد حدث سنة ١٨٨٠ أن أسلم زنجي من تلاميذ مدرسة الإرسالية الكاثوليكية واحتفلت الخرطوم بالمناسبة احتفالاً كبيرًا».(٢٧) وقد مر الاحتفال بشوارع الخرطوم ركب فيه ذلك المسلم حصانًا وملابس عربية وتقدم موكبه الراقصون وجمهور من المسلمين ورجال الدين ومما زاد الأمر سوءًا بالنسبة للأوربيين أن ذلك الموقف قد خرج بتصريح من مدير الخرطوم. رغمًا عن أن مؤلف تاريخ مدينة الخرطوم أراد بهذا النص التدليل على تعاطف الحكام المصريين مع العاطفة الدينية وأن حدثًا مثل ذلك أريد له أن يقع في القاهرة، لكن السلطات المحلية منعت الترخيص لموكب مماثل من أن يجوب شوارع القاهرة،(٢٨) إلا أن هذا الحدث يدل على مظاهر التوتر الديني بسبب وجود تلك الإرساليات التبشيرية في الخرطوم، ويسعنا القول إنّ النموذج الذي كان سائدًا في هذه الفترة كان قائمًا على أساس التشويش على الآخر في أحسن الأحوال وتحويل عقيدته ولم يكن ذلك بالأمر الخفي، وإنما كان الغرض من هذه البعثات التبشيرية هو ليس فقط تحويل الوثنيين إلى النصرانية، وإنما تنصير المسلمين، كذلك حتى لا يبقى الإسلام عائقًا من دخول المسيحية إلى أفريقيا، ولعل في سيادة هذا النموذج ما مثل خطرًا حقيقيًا على وجود الإسلام في السودان، إذ لم تكن المؤسسة الدينية التي ترعى الإسلام في السودان لها قوة الإمكانات والعدة التي كانت لتلك البعثات التبشيرية، لكن ذلك الاحتقان الديني وتنامي الوجود الأجنبي المسيحي في الإدارة المصرية

(٢٥) سيد أحمد، تاريخ م دينة الخرطوم تحت الحكم المصري (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتب)، ص١٧٠.
(٢٦) الحركة الإسلامية، ص١١٠.
(٢٧) تاريخ مدينة الخرطوم، ص٢٩٢.
(٢٨) المرجع السابق، ٢١٦.
(٢٩) مخطوطة كاتب الشونة.



في السودان قد كان سببًا من أسباب اندلاع الثورة المهدية. ولا شك أن التاريخ الثقافي والديني الذي عكسه كاتب الشونة(٢٩) لا يضفي شيئًا يذكر لمعرفتنا بجانب الحوار الديني المسيحي الإسلامي في السلطنة السنارية أو الإدارة المصرية في السودان حتى عام ١٨٣٤ لكننا لن نجانب الصواب إذا وصفنا فترة الإدارة المصرية في السودان ١٨٢٠ إلى ١٨٨٥ من أنها مثلت فترة احتقان ديني وتوتر بين المسيحية والإسلام في السودان، خاصة في السنوات الأخيرة لذلك الحكم قبيل اندلاع الثورة المهدية.

والحال كذلك فإن نموذج الحوار الإيجابي لم يكن متاحاً بالنسبة للكنيسة الكاثوليكية إلا بعد صدور وثيقة Vatican ٢ عام ١٩٦٢م، والتي دعت القائمين بشأن العمل التبشيري بالنظر إلى الإسلام باعتباره دينًا يتم الخلاص من خلاله. فهذا التطور الإيجابي مهّد الطريق إلى أن يقع حوارًا إيجابيًا بين المسلمين والكنيسة الكاثوليكية، وذلك يعني من ناحية نظرية وعملية أن البعثات التبشيرية الكاثوليكية والتي كان لها وضع الصدارة خلال الدولة السنارية والحكم المصري التركي والحكم الثنائي ومرحلة ما بعد الاستقلال – لم تكن مؤهلة على إنجاز النموذج الثالث القائم على الحوار الإيجابي، وإنما كان ديدنها العمل من خلال نموذج التشويش والتنصير للمسلمين والوثنيين على حد سواء. وعليه يسعنا القول بأن النموذج الثالث الذي يحقق الحوار الإيجابي قد وجد المسوغات النظرية في إعلان الفاتيكان واحتسب أن له رصيدًا من التراث الديني في الإسلام مما يجعله الطريق الوحيد لتحقيق معنى الوصول إلى كلمة سواء. وفي هذا الصدد فإن المبادئ التي صاغها الفاروقي في شكل مبادئ الفهم أو التقويم تصلح لأن تكون قاعدة نظرية مفيدة لإنجاز ذلك الهدف النبيل.

لا يمتري أحد من أن نموذج التجاهل أو التشويش لن يترك الساحة إلى نموذج الحوار الإيجابي لمجرد أن المسوغات النظرية والعملية قد فتحت الطريق إليه، إذ إنه دون وجود مبادرات علمية واضحة المعالم يتم من خلالها بناء الجسور وتجاوز سنى التوجس وعدم الثقة المتبادل – لن يتحقق ذلك الحوار على أرض الواقع، سيظل دائما حلما يراود الخيرين والساعين بإخلاص لرأب الصدع في داخل الجماعة الوطنية في السودان.

لا بد من الإشارة إلى المحطات المهمة في فرض نموذج معين من الحوار أو غيره في فترة الحكم الثنائي ومرحلة ما بعد الاستقلال ونقول: لعل أولى هذه المحطات هو صدور قانون المناطق المقفولة(٣٠) في عام ١٩٢٢ والذي قام بشرحه هارولد ماكمايكل في خطابه الموجه إلى مديري المديريات الجنوبية الثلاث وإلى رؤساء الأقسام الإدارية في الجنوب بتاريخ يناير ١٩٣٠ والذي كان غرضه الأساس هو محو العربية والإسلام من الجنوب وإطلاق العنان ليد البعثات التبشيرية مثل فرونا فازر وغيرها

(30) Mudathir Abdel-Rahim. The Development of the British Policy in Southern Sudan (Khartoum: Khartoum University Press. 1968 . p. 7.
(٣١) سيف الدين حسن

واستمر الحال كذلك إلى مارس ١٩٤٧ حال إلغاء ذلك القانون بضغط من مؤتمر الخريجين عبر مذكرتهم إلى الإدارة البريطانية التي صدرت في عام ١٩٤٢. والمحطة الثانية هي اندلاع التمرد في توريت في أغسطس ١٩٥٥ ونشوء حركة الأنانيا واستمرار الحرب الأهلية حتى عام ١٩٧٢ والتي انتهت باتفاقية أديس أبابا، ولعل ضراوة الحرب في سنى حكم الجنرال عبود أفضت بالحكومة العسكرية آنذاك بإصدار قانون ١٩٦٤ والذي بموجبه أمرت كل القيادات الكنسيّة الأجنبية بمغادرة البلاد وسعت الدولة إلى سودنة الكنيسة واتخاذ سياسة نشر الإسلام واللغة العربية في الجنوب، وعليه يرى بعضهم أن صدور ذلك القانون وتبعات نشر العربية والإسلام في الجنوب لمواجهة التمرد هو المحطة الثالثة، ولا شك أن اتفاقية أديس أبابا في عام ١٩٧٢ والتي كانت تحت رعاية الإمبراطور هيلاسلاسي راعي الكنيسة الأثيوبية وحضور مجلس الكنائس العالمي ومجلس كنائس أفريقيا والدور الذي قام به أولئك في إنجاز الاتفاقية ووقف الحرب الأهلية في الجنوب - هو المحطة الرابعة، ثم إن عودة الحرب مرة ثانية في أغسطس ١٩٨٣ إثر اتهام حكومة مايو بخرق اتفاقية أديس أبابا بتقسيم الجنوب إلى ثلاثة أقاليم يعد المحطة الخامسة والتي تبعها تطبيق الشريعة الإسلامية في السودان في سبتمبر ١٩٨٣ ثم حملة صيف العبور في التسعينات والتي بدا فيها الطابع الجهادي الإسلامي، وأخيرًا اتفاقية السلام في مشاكوس ٢٠٠٢، بالرغم من الفارق الكبير بين هذه المحطات المختلفة إلا أن هذه التطورات السياسية والقانونية كان لها أثر واضح فيما يمكن أن يتخذ من

**٤/ علاقات ونماذج في مستوى الحوار الإسلامي المسيحي.**

إن نموذج التجاهل التام للآخر لهو موقف عملي وعلمي من مسألة الحوار نفسها، وإن كان من ناحية أخلاقية هو أفضل من نموذج التشويش إلا أنه ينطوي على سلبية لا تسهم في تطويرالذات وتحسب أن تجاهل الآخر هو السبيل لحل المشكل؛ ومن ثم فإن إسقاطه بالكلية من المجال الدلالي يعني ذهابه من التاريخ، ولذلك لا حاجة لنا بتقريب من لا وجود له. لا شك أن هذه حيلة نفسية أكثر من كونها رؤية جادة لتجاوز المشكل من أساسه. ولقد وقع في تاريخ السودان شيء من هذا القبيل في فترة السلطنتين السنارية ودارفور؛ فخلو مناهج التعليم وكتابات العلماء التي وصلت إلينا تدل على ذلك الأمر. ولقد تكرر ذلك مرة أخرى في مدى سني صيف العبور، وعلى الرغم من أن فترة التسعينات وبدايات الألفية الثانية قد شهدتا أقوى صور العنف المتبادل بين الشمال والجنوب وذهاب شباب الحركة الإسلامية إلى أقاصي الجنوب، إلا أن الأمر المثير للدهشة والحيرة أن مذكراتهم ورسائلهم وأشعارهم عن هذه الفترة والتي نشر جزء منها تدل على سيادة النموذج الأول.(٣١) ولا يمتري أحد من أن دراسة هذه

سيد علي عبد الفتاح بريق الإبابرين (دمشق: مؤسسة الفداء، ١٩٩٨). عبد الحافظ عبد الرؤوف هشام حسب الرسول. قناديل العرش: الجزء الأول (دون مكان للنشر: مؤسسة الفداء، ١٩٩٩).

(32) Oliver Albino.



المذكرات وغيرها من الوثائق المرئية قد تُفيد كثيرًا في فهم صور الصراع والعنف المتبادل الذي اتخذ في هذه الفترة كوسيلة لمعرفة وإقصاء الآخر من جهة ومن جهة ثانية لفهم المآلات التي تبلور إليها مفهوم الجهاد في الواقع العملي.

يسعنا في المقابل القول بأن سياسة المناطق المقفولة التي اتخذتها الإدارة البريطانية قد أسهمت بنصيب وافر في ضعضعة الثقة بين الشمال والجنوب ونفي إمكانية تطور الجماعة الوطنية في السودان بصورة صحية، فقد أفضت بصورة عملية إلى وقف التواصل بين الجنوب والشمال بحجة حماية الجنوب من الشمال، وأدت بسبيل قسري إلى تبني النموذج الأول وفرضه على أبناء الجنوب وزاد الأمر سوءًا أن أطلقت يد الكنيسة الكاثوليكية في الجنوب لتتصير أهله وزرع فرية ارتباط الإسلام بالرق وتشويه صورة الشمال لدى الجنوبيين وحينما آبت الإدارة البريطانية إلى رشدها وأرادت أن تصلح من شأن سياستها بإلغاء قانون المناطق المقفولة كان الوضع قد بلغ مبلغًا من نفي جسور التلاقي بكيفية يصعب إصلاحها أو حتى تدارك القدر اليسير من الحد الأدنى من الثقة التي يمكن البناء عليها للمحافظة على الجماعة الوطنية ولذلك لم يكن اندلاع الحرب الأهلية في أغسطس ١٩٥٥ أمرًا يستعصي على الفهم، بالطبع فإن سياسة المناطق المقفولة لم تكن السبب الوحيد ولا نريد أن نحملها أكثر من مقدارها ولا نريد كذلك أن نبرئ الشمال من أوزار تلك الحرب لكن المنصف من المؤرخين لا بد وأن يرى في تلك السياسة والقانون الذي اتخذ للفصل بين الجنوب والشمال إطارًا عاما لنفي جسور الاتصال بين الجنوب والشمال والعمل على بث الكراهية وترويج أسطورة الرق في إطار دِيني ثقافي يمنع أسباب أي لقاء إنساني أو حوار إيجابي بين الشمال والجنوب. وعليه فإن سياسة المناطق المقفولة قد تبنت النموذج الأول وفرضته بصورة قسرية على أهل الجنوب وأطلقت يد العنان للكنيسة الكاثوليكية لقيادة حملة تشويه للإسلام وصورة المسلمين لدى الجنوبيين ونستطيع القول بأن هذه الفترة قد أعمل فيها النموذجين بصورة قسرية من قبل قوى أجنبية لم يكن جزءًا من مشروعها الديني أو الاستعماري الحفاظ على وحدة الجماعة الوطنية في تلك الرقعة الجغرافية التي عرفت باسم السودان. ولا نقول كذلك بأن مجرد إشارة أصابع الاتهام إلى قانون المناطق المقفولة وحملة الكنيسة الكاثوليكية في ذلك الوقت كاف لمحو آثاز ذلك الفعل التاريخي وتجاوز تداعياته، لكن فهمه في سياقه التاريخي ومحاولة تجاوز آثاره السلبية من قبل الجانبين في إطار الحوار الإيجابي هو السبيل الوحيد لإيجاد أسس صحيحة للتواصل.

لا بد كذلك من التنبيه على أن الكنيسية القبطية وبعضًا من كنائس

الجاليات الأوربية وعلى وجه التحديد كنيسة الجالية الإغريقية لم تكن جزءًا من ذلك الصراع لا في فترة الحكم المصري التركي بالنسبة للكنيسة القبطية ولا فترة الحكم الثنائي بالنسبة للكنيستين معًا أو في مرحلة ما بعد الاستقلال، بل يمكن القول بأن الكنيستين كانتا جزءًا من الجماعة الوطنية، ولعلّ المؤسسات التعليمية التي أُلحقت بهما كانت شاهدًا على ذلك وعليه باستثناء الدور السلبي الذي لعبته الكنيسة الكاثوليكية وبعض الكنائس البروتستانية بصورة تبعية كان من الممكن لهذه المؤسسات الدينية ومؤسساتها التعليمية الملحقة بها أن تسهم في توفير الجو المناسب للنموذج الثالث من الحوار، لكن ربما كانت طبيعة الكنيسة الكاثوليكية قبل صدور إعلان الفاتيكان الثاني لعام ١٩٦٢ حالت دون ذلك الأمر وكذا الحال بالنسبة لقانون المناطق المقفولة والذي وفر غطاءً قانونيًا لحملة الكنيسة الكاثوليكية على الإسلام والمسلمين في جنوب السودان.

وعلى صعيد آخر لا بد من القول بأنه بعد قيام الحكم الثنائي في السودان وبسبب فهم عميق للإدارة البريطانية لأسباب قيام الثورة المهدية، فقد تبنت تلك الإدارة في الشمال سياسة واضحة ضد التبشير المسيحي أو إثارة الشعور الديني لدى المسلمين في الشمال؛ ولذلك يمكننا القول بأن الإدارة البريطانية قد نجحت فيما فشلت فيه الإدارة المصرية التركية في احتواء التوتر الديني في الشمال، وبسبب تلك الحساسيات تعلمت الإدارة البريطانية كيفية احتواء جيوب التوتر الديني، ولكنها لأمر ما قضت بإتباع سياسة تصدير التوتر الديني إلى الجنوب بتبني سياسة المناطق المقفولة.

ولا شك أن بداية مرحلة الاستقلال كانت شاهدًا على الصعوبات التي يواجهها مشروع الجماعة الوطنية في السودان وعلى استحالة قيام حوار ديني يستهدي بالنموذج الثالث لأسباب يطول شرحها، وأنّ ما قامت به حكومة عبود في تبنّي الحل العسكري كخيار استراتيجي واستغلال عاطفة نشر الإسلام واللغة العربية في الجنوب والدخول في مواجهة مع الكنيسة الكاثوليكية والربط بينها وبين حركة التمرد، كل ذلك قد أسهم في خلق إجواء من عدم الثقة بين الشمال والجنوب وأزكى نار العنف المتبادل. وبالرغم من أن ثورة أكتوبر ١٩٦٤ قد كانت واحدة من أسباب اندلاعها هو عدم الرضى عن الطريقة التي تبنتها الحكومة العسكرية في حل مشكلة الجنوب إلا أن ما عُقد من مؤتمرات وحوارات سياسية لم يفلح في حل المشكلة. ولكنه – والحق يقال – مثّل بادرة أمل في حوار سياسي وديني بنّاء في إطار الجماعة الوطنية انعكس بصورة إيجابية في الطريقة التي لخّص بها قادة الرأي في الجنوب طبيعة تلك المشكلة.(٣٢) فقد نفى البينو بصورة قاطعة أن تكون أسباب المشكلة أسبابًا دينية وذهب إلى القول: وكما أن بعض

The Sudan: A Southern Viewpoint. (London: Oxford University Press. 1970. p. xiv.
J. Odoho and W. Deng. The Problem of the Southern Sudan (London: Oxford University Press. 1965. p. 58.
(33) Dastan M.



سكان الجنوب يدينون بالمسيحية، فإن بعضهم الآخر قد قبل الإسلام دينًا له وحاول التركيز على الجانب العرقي والثقافي. وفي المقابل رغمًا عن أن وليم دينف وجوزيف أدوهو قد أشارا إلى البعد الديني للمشكلة، إلا أنهما لم يعولا كثيرًا على ذلك العامل. وكلا الكتابين قد صدرا قبل توقيع اتفاقية أديس أبابا ١٩٧٢ إلا أن ما كُتب من بعد بواسطة كتاب جنوبيين(٣٣) لم يعول كثيرًا على البعد الديني، وإنما ركز على البعد العرقي والثقافي، لكن تبقى في كل هذه الكتابات مرارات تجارة الرقيق وتحميل الوزر الأكبر منها للشمال العربي. وفي المقابل فإنّ الأبحاث العلمية التي صدرت في الشمال كانت تؤكد على أهمية الوحدة في إطار الجماعة الوطنية وتبرز دور الإدارة البريطانية في تأجيج نار الفتنة بين الشمال والجنوب في شكل قانون المناطق المقفولة والسياسات التي تبعتها، ومحاولة وضع تجارة الرقيق في حجمها الطبيعي بالإشارة إلى الأطراف الأوربية التي موّلت تلك التجارة في فترة الإدارة التركية المصرية وبيان أن مؤسسة الرق في السودان لا يمكن بأي حال من الأحوال مقارنتها برصيفاتها في الأمريكتين أو في جزر الكاريبي أو نظام جنوب أفريقيا فما كان يحدث في السودان بناءً على تلك المقاييس لا يعد رقًا، فضلاً عن أن الذين اشتغلوا بتلك التجارة كانوا سواء بسواء من سكان قبائل الجنوب أنفسهم.(٣٤)

لقد مثلت اتفاقية أديس أبابا ١٩٧٢(٣٥) إطارًا قانونيًا كان من الممكن أن يستثمر من قبل الطرفين في إعادة بناء الجماعة الوطنية، لكن الناظر في محتوى الجدل السياسي الذي ساد تلك الفترة يعلم يقينًا أن الاتفاقية ما هي إلا مرحلة سابقة لتجدد العنف، ولن تكون بأي حال من الأحوال سندًا لوحدة وطنية حقيقية؛ فطبيعة نظام نميري لم تكن تسمح بأجواء من المشاركة السياسية العادلة في الشمال أو الجنوب. صحيح أن الجنوب قد تمتع لفترة بأجواء من الديمقراطية فيه معززة لسيطرة القبلية، وقد أفلح نميري في استغلال نقطة الضعف في تلك الممارسة لإحكام سيطرته على الجنوب ومن ثم جاء إعلان تقسيم الجنوب إلى أقاليم ثلاث أسوة بالشمال الذي فُهم الحكم الإقليمي فيه تحويل المديريات إلى أقاليم، وقد فهم بعض ساسة الجنوب من قبيلة الدينكا أن في ذلك خرقًا لاتفاقية أديس أبابا إذ إن الجنوب حسب تلك الاتفاقية يجب أن ينظر إليه كإقليم موحد، مهما كانت مسوغات نسف أسس اتفاقية أديس أبابا فإن القوى السياسية في الشمال نظرت إلى الاتفاقية لأول عهدها بأنها اتفاقية صيغت تحت رعاية مجلس الكنائس العالمي ورعاية الإمبراطور هيلاسلاسي راعي الكنيسة الأثيوبية، وبالتالي لا يُرجى من اتفاقية كهذه أي خير للبلاد. والأسوأ من ذلك ظلت المعارضة تروج إلى أن هناك بنودًا سرية من ضمن هذه الاتفاقية لم تعلن على الملأ، والحال كذلك إذا نظرنا إلى

Wai. The African Arab Conflict in the Sudan (New York: Africana. 1981).
(34) Abbas Ibrahim Muhammad Ali. The British, the Slave Trade and Slavery in the Sudan (Khartoum: Khartoum University Press. 1972).
محمد إبراهيم نقد، علاقات الرق في المجتمع السوداني (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٩٥).
(35) Mohamed Omer Beshir. The Southern Sudan: From Conflict to Peace (London: C. Hurst Co.,1975).
Bona Malwal. The Sudan: A Second Challenge to Nationhood (New York: Thronton Book,1985).
د. محمد محمد قلندر، جنوب السودان (دمشق: دار الفكر، ١٩٩٤).
(٣٦) محمد جلال كشك،

نظام نميري والذي قام للإطاحة بمشروع القوى الإسلامية في السودان في مستواه السياسي المتعلق بالدستور الإسلامي وتبنى إنجاز الوحدة الوطنية، وفي إطارها حُلت مشكلة الجنوب من منظور القوى اليسارية في السودان، ولذلك جاءت أطروحات الجبهة الوطنية الممثلة للقوى المعارضة الإسلامية في ذلك الوقت ببديل للوحدة الوطنية(٣٦) قائم على أساس الإسلام. لقد بدا واضحًا الاختلاف الجوهري في الرؤى لبناء الجماعة الوطنية، ومن ثم النظر إلى مشكلة الجنوب بين القوى السياسية في الشمال. وبعد المصالحة الوطنية بين القوى السياسية الإسلامية وبين نظام نميري في ١٩٧٧م بعد لقاء جعفر نميري والسيد الصادق المهدي في بورتسودان بدأت تداعيات جديدة، فصار الوعاء السياسي الذي أنجزه نظام نميري المتمثل في الاتحاد الاشتراكي السوداني يضم كل ألوان الطيف السياسي في السودان، لكن ذلك الوعاء بطبيعته لم يكن بوتقة مناسبة لإجراء حوار إيجابي تتلاقح فيه الآراء وتتكامل باتجاه خلق جماعة وطنية متجانسة وإنما كان موقعًا للاستقطاب والكيد السياسي. ولما فشل نميري في احتواء الغضب السياسي في الجنوب بسبب تقسيمه إلى أقاليم ثلاث وتجدد الحرب على يد حركة الأنانيا الثانية، والتي تحولت فيما بعد للحركة الشعبية لتحرير السودان – أعلن نميري ثورته القضائية بعد شهر واحد من تجدد الحرب الأهلية في الجنوب لاحتواء الحركة المطلبية في الشمال المتمثلة في إضراب القضاة، مهما قيل عن الأسباب التي دعت نميري إلى ما قام به من إعلان الشريعة الإسلامية كنظام للحكم والتقاضي في السودان في سبتمبر ١٩٨٣م، فإن الذي حدث مثّل مواجهة جديدة بين الشمال والجنوب، نقضت عرى الحوار في إطار النموذج الثالث.(٣٧)

لا يمتري أحد من أن الحركة الشعبية لتحرير السودان لم تكن لأول عهدها مدافعًا عن المسيحية في السودان، ولقد عانى رجال الدين المسيحي في الجنوب مثل غيرهم، بل إنّ الحركة قد اتهمت في أن اتفاقية مشاكوس التي أنجزتها مع الحكومة السودانية في ٢٠٠٢ بالتجاهل التام للاضطهاد الديني الذي يتعرض له المسيحيين في الجنوب، كما وأنّها قد أغفلت الحديث عن مسألة الرق.(٣٨) والمراقب لإعلام الحركة يدرك أنه قد تركز على قضايا التهميش السياسي واستئثار قلة قليلة في السودان بالثورة والسلطة والمناداة بسودان جديد يتم فيه توزيع عادل للسلطة والثروة وتلك أهداف يتجمع حولها الناس، بغض النظر عن انتمائهم الجهوي أو الديني، ومن هذه الزاوية فالحركة قد تبنت خطًا وحدويًا لإعادة بناء الجماعة الوطنية، ولكن لأنّ طبيعة الحركة وانتمائها القبلي والإقليمي جرّ الحركة لتعبر عن تلك الطموحات، ومن ثم كان خطابها السياسي والإعلامي متنازعًا بين قطبي رحى لا سبيل للجمع بينهما. وفي عهد الإنقاذ بين

(٣٦) رحلة في منابع مايو (إنجلترا: تروتبرج، ١٩٧٧).

(٣٧) منصور خالد، النجرالكاذب، نميري وتحريف الشريعة (القاهرة: دار الهلال، ١٩٨٩).

(38) Bona Mawal. Sudan's Latest Peace Agreement (Omdurman: Abdel Karim Mirghani Cultural Centre. n. d.) pp. 56 -57.

(٣٩) لا بد من الإشارة هنا



١٩٨٩ إلى ٢٠٠٢ تجمعت لدى الجماعة الوطنية في السودان من خلال الحرب ومفاوضات السلم معرفة قويمة بأهداف كل مجموعة، وقد صب كل ذلك في خانة اتفاقية مشاكوس ليوفر إطارًا قانونيًا لحوار إيجابي إلى قيام الجماعة الوطنية أو إلى الانفصال، لكن لا بد من القول إنّه بعد ذلك المخاض العسير فقد بدا واضحاً للجميع أنّه لا بد من الاستمرار في الحوار الإيجابي أي كانت نتيجة الاستفتاء بعد مرور ست سنوات على الاتفاقية، ذلك لأن البديل للحوار الإيجابي قد جربت عواقبه، وقد أفضى إلى ما أفضى إليه من حروب لا طاقة لأحد من الجانبين في استئنافها من جديد.(٣٩)

لا بد من التنبيه على أن نظام السرد السابق للأحداث الذي تبناه هذا البحث لم يكن في المقام الأول يُعنى بتقديم عرض تاريخي لهذه المراحل المهمة من تاريخنا المعاصر فذلك همّ تقصر عنه البحث وإنما كان القصد منه توفير إطار تاريخي عام لفهم نماذج الحوار التي تبنتها القوى المختلفة في إطار الجماعة الوطنية ومحاولة تحديد الأدوار والقوى والتوجهات التي صاغت الأحداث. ومن ثم بيان اللحظات التاريخية التي أسهمت في تحديد مسارات القوى السياسية في الشمال والجنوب، وصياغة رؤاها عن نفسها إزاء الآخرين. وكل ذلك قد أسهم بسبيل في تحديد نماذج الحوار التي اتخذت، ولا شك أن نماذج الحوار الثلاث قد امتزج فيها ما هو ديني محض بالسياسي والسياسي بالثقافي، وكل ذلك قد-أنتج ثقافة سياسية – دينية بالغة التعقيد جعلت من الجماعة الوطنية في السودان نموذجا لنجاح أو إخفاق دعوى التعددية السياسية والدينية في إطار دولة ما بعد الاستعمار حينما يستأسد الإسلام بالحظ الأوفر منها. وعليه فإن فهم مستويات الصراع وأبعادها في ظل الجماعة الوطنية في السودان في إطار فهم نماذج الحوار التي أفضى إليها لهو مقدمة ضرورية لفهم الذات وتطويرها إزاء وجود الآخر وتقريب الآخر من الذات لا نفيه وإقصاء مجاله التداولي، فالتاريخ الذي قمنا بسرد محطاته السياسية يجب ألا يتخذ ذريعة لاستمرار الحال على ما هي عليه أو الترويج لنموذج الحوار الأول والثاني لسلب الآخر وتحويله لشيء هو في الأصل صورة للذات، ما لم يؤمن الجميع بأولية الانتقال من مستوى الأنا/والهو إلى مستوى الأنا/والأنت سيُعاد إنتاج ذكريات الرق والعنف المتبادل وستقتطع سنّى جديدة في دوامة لا قرار لها. ولعل منطق الضرورة أو قل البداهة العقلية إضافة إلى الوثائق الدينية في الإسلام والمسيحية يدعمان الحوار الإيجابي كسبيل لفهم الذات وتطويرها وتقريب الآخر إلى مجالها التداولي ومن هنا تكمن أهمية منهج الفاروقي كإطار عام لفهم الظاهرة الدينية وكيفيات إدارة الحوار في نطاقها.(٤٠) فالمبادئ العامة التي تحكم أسس الفهم تمثل

إلى أن ما يقوم به الأستاذ الدكتور الطيب زين العابدين في هذا الصدد يقع في دائرة الحوار الإيجابي وبحكم تجربته في جامعة برمنجهام في قضايا الحوار الإسلامي المسيحي؛ فإنه كان قد كتب في التسعينات مقترحًا لمؤتمر لحوار الأديان تبنته جامعة الخرطوم – قسم الدراسات الإسلامية، ولكن سرعان ما قامت الدولة بتسييس ذلك الحوار ولجزئته بصورة تظاهرة إعلامية أنتدب إليها أساتذة ورجالات دين من خارج السودان، وأحسب أن تلك التظاهرة كان القصد منها عكس وجه آخر للدولة السودانية وليس إنجاز عمل يقع في مجال نموذج الحوار الإيجابي. وكذا الحال في زيارة البابا بولس الثاني والتي تحولت إلى تظاهرة لاستعراض القوة من قبل الكنيسة الكاثوليكية في السودان ومثلت سانحة للحكومة السودانية لإثبات تهافت القول بعدم التسامح الديني في السودان. ولقد كانت الزيارة مناسبة طيبة لدفع نموذج الحوار الإيجابي وحط أوزار الماضي، ولكن بالطريقة التي تمت بها أفضت في نهاية الأمر إلى خسارة الجانبين للحظة تاريخية مهمة في تطور الجماعة الوطنية، بسبب ضيق الأفق.

(40) Peter F. Ford ,Isma'il al-Faruqi on Muslim Christian Dialogue: An Analysis From A Christian Prespective, Islam and Christian Relations, V. 4 No. 2 (Oxfordshire, : Abingdon: Carfax Publishing Ltd. Dec. 1993), pp. 268- 282.

والجدير بالذكر أن

نظامًا من المبادئ العقلية الفطرية وقيمًا إنسانية جوهرية تعارف عليها بني البشر على اختلاف ثقافتهم وأعراقهم وأديانهم. أما مبادئ التقويم فالذي يميزها أنها الإطار العقلاني والقيمي للديانات التوحيدية، فهي بلا شك – والحال كذلك – تستطيع أن تحقق الحد الأدنى الذي يمكن الاتفاق عليه في ظل الحوار الإسلامي المسيحي في السودان خاصة إن عرفنا أن الفاروقي توفر على كتابة النص مباشرة بعد إعلان وثيقة الفاتيكان عام ١٩٦٢م، فالمحطات الأساسية ونماذج الحوار التي ركزنا عليها لا يمكن تجاوزها إلى عتبات الحوار الإيجابي إلا بالتوفر على توطين هذه القيم الفطرية العقلية ودعم اتجاهاتها الأخلاقية والالتزام بها في معادلات الأخذ والعطاء في دُور العلم وجعلها من الأهداف التعليمية وإشاعتها في الأوساط الإعلامية لتكون أساسًا لثقافة الجماعة الوطنية.

٤. قضايا الحوار الإسلامي المسيحي:

لا بد من التأكيد ابتداءً أن منطق الحوار يجب ألا تحكمه سياسات الترضيات وغض الطرف، بل يجب أن يكون الحرص على إظهار الحق هو الهدف الأسمى الذي يحتكم إليه الجميع وأن استمرارية الحوار ليست رهينة باستمرار دولة ما بعد الاستعمار كما هي عليه أو تشرزمها إلى دويلات عديدة. ولا يمتري أحد من أن نموذج الحوار الإسلامي المسيحي الإيجابي في السودان سيكون من النقاط الوضيئة في تاريخ العلاقات الإسلامية المسيحية في القارة الأفريقية؛ وذلك يعني أن نجاح أو فشل هذا الحوار سينعكس سلبًا أو إيجابًا على المستقبل الديني للقارة، فمن يراهنون على استمرار الحروب العرقية أو الدينية في القارة مرّ تجار السلاح والقوى الدولية المناهضة للسلام والأمن الاجتماعي والديني لن تقف مكتوفة الأيدي وإنما ستتخذ من ذرائع الفتنة لتحقيق أهدافها من خلال منع أيّ حوار إيجابي يفضي إلى أي نتائج عملية أو علمية تنجح في بناء ثقافة عامة وقواسم مشتركة بين أهل الملل الكبرى في القارة.

لقد مثل السرد السابق لأشكال تطور الحوار الإسلامي المسيحي في السودان ومحطاته المختلفة معالجة ضمنية لقضايا الحوار الإسلامي المسيحي وخصوصياته التاريخية في السودان، فإن جاز لنا تلخيص قضايا الحوار في إطار مبادئ الفاروقي في الفهم والتقويم. نقول: إن إعادة فهم تاريخ السودان وفقا لتلك القيم والمبادئ وتحديد المفاصل المهمة فيه ومن ثم إعادة كتابته يمثل عملاً في غاية الأهمية والخطورة، ولا يعني ذلك باي حال من الأحوال صياغة تاريخ أيديولوجي لا تدعمه الوقائع ولا الوثائق، ولكن كتابة تاريخ من موقع يفرد مساحة لتلك الرؤى التي قُمعت وأقصت لتوتر ثقافي وعرقي وديني أزكى نار الحربين الأهليتين ولا يترك ذلك بأيّ حال من الأحوال للمؤرخين وحدهم، بل يجب أن يتحرك أولئك

بيترفورد قد أسهم بنصيب في الحوار الإسلامي المسيحي في السودان وذهب لإنجاز رسالة الدكتوراه في جامعة تميل بالولايات المتحدة الأمريكية عن تصور المسلمين للمسيح من خلال كتب السير المعاصرة التي كُتبت بأقلام مسلمين عن السيد المسيح عليه السلام. والمقال سابق الذكر يبين لنا حضور أطروحات الفاروقي في مسألة الحوار الإسلامي المسيحي عند أولئك المشتغلين بالحوار من قادة الراي في الكنائس السودانية. وما كتبه فورد من رد على تصور الفاروقي لمبادئ، ما قبل الدين، يدل على حضور الفاروقي في تفكير بعض قادة الراي من المسيحيين في السودان. ومن ثم فإن اتخاذ كتابات الفاروقي كإطار عام للحوار الإسلامي المسيحي في السودان لن يكون أمرا غير مألوف.

(٤١) لا بد من الإشارة إلى





ضمن منظومة الحوار والتي يجب أن تنعكس في دُور العلم وأجهزة الإعلام ومعامل إنتاج ثقافة الجماعة الوطنية في مستوياتها المتعددة، ولعل الفراغ من إنجاز هذا العمل لا يتم دفعة واحدة، وإنما تتولى أمره هذه الأجهزة المختلفة ضمن تخطيط مركزي يسمح لأطرافها المختلفة بالتفاعل في أجواء من الحرية والثقة المتبادلة. وبهذه الكيفية فإن الصياغات التي ستنجز تكون معبرة عن مراحل نضج الجماعة الوطنية وطموحاتها وأشواقها في فهم الآخر وإدخاله في المجال التداولي. ولا شك أن المبادئ التي اقترحها الفاروقي ستمنع من الوقوع في مجال النسبية الأخلاقية، وستوفر مبادئ فطرية لسيادة ثقافة الأديان التوحيدية في تعيين المسائل والاستدلال عليها؛ ومن ثم فإن الصيغة التي سيتم بها إعادة فهم أدوات كتابة ذلك التاريخ وتطويرها، ورسم صورة متخيلة لذاتية الجماعة الوطنية عبر تطورهما الديني والثقافي – ستكون وفقًا لتلك المبادئ والقيم ومن ثم لن يكون التاريخ الرسمي للجماعة الوطنية حكرًا على من بيدهم السلطة والثروة لتبقى الرؤى المخالفة تواريخ سُلبت القدرة في التعبير عن نفسها بالطرق المشروعة، ومن ثم اتخذت أروقة ثانوية لتغذي ثقافة التوتر الديني والكراهية.

لا شك أن واحدة من أهم قضايا الحوار الإيجابي لفهم ذلك التاريخ هو مسألة تجارة الرق وتشكلات مؤسساته عبر تاريخ الجماعة الوطنية، خاصة أن الكنيسة الكاثوليكية قد تولت مذهبًا للنظر في هذه القضية – ولأسباب تبشيرية محضة – في الربط بين الرق والإسلام، وذلك يحتاج منّا لإعادة النظر في هذه المسألة والفصل فيها بين الحقائق التاريخية وبين أيديولوجيات الصراع الدينيّ التبشيري، ولا شك أن هذه المسألة تعد من القضايا الحيوية التي تحتاج منّا إلى إعادة فهم وفقًا لتلك المبادئ والقيم، ولا يمتري أحد من أن هذه القضية لا زالت تؤرق الجماعة الوطنية وتثير نعرات العداء وتزكى نار الضغينة فما لم يتوفر لتلك الجماعة الفصل بينما هو تاريخي يستند إلى وقائع وتدعمه الوثائق وبينما كان ضمن آليات تشويه صورة الخصم ومحاولات حماية النفس في ظل أجواء من الصراع والعنف اللفظي والعسكري. لن تستطيع الجماعة الوطنية الوصول إلى قواسم مشتركة. وعليه فإن الوقوف على حقائق مؤسسة الرق في السودان وتجارة الرق وعكس تلك الحقائق وتدوينها في أبحاث في دور العلم والتعبير عنها في مؤسسات الأعلام ومعامل إنتاج الثقافة بمستوياتها المتعددة في داخل الجماعة الوطنية يكفل قدرًا من الاحترام والثقة المتبادل والعمل المشترك على تجاوز شبكة نفسية معقدة في تعريف الذات والتوفر على صيغ من الاحترام المتبادل. وإشاعة أجواء تمنع من تكرار أي شكل من أشكال مؤسسة الرق. ومرة أخرى لا يتوقع أن يذهب ذلك الزخم التاريخي

والحواجز النفسية بضربة لازب لكن تطور صيغ معالجة الجماعة الوطنية ومدى نضجها واتفاقها على قدر مشترك من الثوابت القانونية سيجعل إمكانيات رأب الصدع أمرًا ممكن الحدوث.

لا بد من وصل الكلام في شأن مؤسسة الرق في السودان بالحديث عن قضية تترتب على التوترات التي أحدثها فهم تلك المؤسسة، وهي ظاهرة الحرب الأهلية بين الشمال والجنوب؛ فالعناية بتاريخ الحربين الأهليتين وبيان الفارق بينهما ومحاولة تجاوز آثارهما وتطبيع الصلات بين الشمال والجنوب لا على أساس تناسى الماضي، ولكن فهمه على وجه الدقة من موقع يُعمل وجهة نظر الطرفين في إطار مبادئ للفهم والتقويم يُستهدى بها بما ذكره الفاروقي، خاصة وأن العنف العسكري المتبادل قد طال المؤسسات الدينية في الجنوب. فبينما تم الربط بين «التمرد» والكنيسة من قبل الدولة وبالتالي مواجهة الكنيسة ورجالها كجزء من الصراع، فقد لقيت مؤسسات الإسلام في الجنوب عنفًا مضادًا من قبل فصائل «التمرد» بحسبانها جزءًا من الحرب الثقافية على الجنوب. والحال كذلك فإنه لا بد في إطار الحوار الإيجابي من العمل على تجاوز كل الأسباب التي أفضت إلى الحربين واتخاذ الخطوات العملية والعلمية لإحداث صورة من صور الاندماج الثقافي والعرقي المتاح حسب طبيعة المرحلة التاريخية، وتوفير غطاء قانوني ليس على أساس مبدأ التوجس والحذر المتبادل، بل على أساس مبدأ البر والقسط.

فإن كان ذلك كذلك فإن النتيجة الفعلية لذلك هي تحقيق قدر من الانتقال من مستوى الصراع الإسلامي المسيحي إلى مستوى الحوار الإسلامي المسيحي الذي سيصلح من شأن بوتقة الجماعة الوطنية لتكون أكثر حساسية في تلبية احتياجات الجميع في إطار جوّ من الاحترام المتبادل عوضًا عن العنف اللفظي والعسكري. أما إذا انفصل الجنوب عن الشمال فلا بد من استمرار نموذج الحوار الإيجابي ليستقر السلم على هيئة تمثل نموذجًا لحسن الجوار ولامتداد العلاقات الإسلامية المسيحية في القارة على أساس من التفاهم البناء الذي يحد من إمكان التدخل الأجنبي بأي شكل من الأشكال.

لا يمتري أحد في أن ذلك الفهم لنماذج الحوار ومحطاته الأساسية في تاريخ السودان وفهم قضايا الحوار الأساسية من جهة نظرية يستتبع اتخاذ خطوات عملية، وهي كذلك لا بد وأن تكون محلاً للحوار حيث إنها تمثل الجانب العملي من قضايا الحوار وهي تتعلق بالأسلس ببحث السبل الناجعة في تطوير العلاقات الإسلامية المسيحية، ودعم أسباب التعاون أصحاب الديانتين وبين مؤسسات المجتمع المدني الإسلامية المسيحية، وإلا كان التحليل السابق والفهم الذي تبعه من باب إثارة المسائل والاستدلال عليها



دون السعي لمدارسة سبل حلها. ولما كان النهج الذي نبتغيه هو ليس مجرد الفهم ولكن فهم ما يمكن أن يتخذ من خطوات إيجابية لحل المشكل من أساسه. وعليه تشمل قضايا الحوار مسائل نظرية محضة وتراتيب إجرائية عملية وذلك لوصل النظر بالعمل المسدد، ومن هنا تأتي أهمية مبادئ «ما قبل الدين» لتكون وعاءً نظريًا للفهم والمباحثة وإنتاج القيم الأخلاقية.

ولا نجانب الصواب إن قلنا لا بد من أن يتحقق عند الطرف الإسلامي قناعة مفادها النظر إلى الأحكام والاجتهاد الفقهي المعاصر في إطار دستور دولة المدينة ومحاولة تجاوز قيم دولة السلطنة الإسلامية، وعليه فإن فقه الأحكام السلطانية يحتاج منا إلى مراجعة دقيقة في إطار قيم دستور دولة المدينة والتي تتيح جوًا قانونيًا وسياسيًا أقرب إلى روح نموذج الحوار الإيجابي.

ولئن كان تاريخ السودان بمفاصله التي ركزنا عليه هو لب الحوار الإيجابي فإن فهم ذلك التاريخ وفقًا للمبادئ المعرفية والخلقية التي أشار إليها الفاروقي في مبادئ الفهم ومبادئ «ما قبل الدين» تسهم في تطوير العلاقات الإسلامية المسيحية في السودان على وجه الخصوص وتلك العلاقات في مستوى القارة على وجه العموم، وذلك سبيل يُسهم في تحقيق معاني التحرر الوطني ورفع الوصاية الأجنبية عن القارة في كل أشكالها الثقافية والدينية والسياسية.

لا بد من القول: بأن المساهمة في تشيد دور مسيحية تعليمية في مستوى التعليم الجامعي ستسهم في توطين الكنيسة المسيحية في السودان ومن ثم تكون قضاياه واهتمامات خريجيها. وخطابها الديني مرتبط بتطوير الجماعة الوطنية، وبالطبع لا يُعتقد من ذلك استبدال الوصاية الأجنبية على الكنيسة بوصاية إسلامية، فإن ذلك الغرض لا محالة سيسهم في خلق توتر ديني لا يستقيم وأسس الحوار الإيجابي المنشود، بل لا بد وأن تتوفر تلك القناعة من داخل الكنيسة نفسها لإنجاز ذلك الهم المعرفي اقتداءً بالكنيسة الماثوليكية في أمريكا اللاتينية والتي أنجزت لاهوت التحرر الذي قبلته المؤسسة الكنسية في روما على مضض، ولكن جعل من الكنيسة الكاثوليكية في أمريكا اللاتينية جزءًا فعّالاً في بناء الجماعة الوطنية ومواجهة أشكال الهيمنة الأجنبية.(٤١)

إضافة إلى ذلك فلا بد من تدريس مادة مقارنة الأديان بالتركيز على الإسلام والمسيحية. ومفردات هذه المادة لا بد أن تخضع لبيان القناعات الإسلامية والمسيحية في قضايا الكون والإنسان والحياة، ويتولى تدريس الجزء الإسلامي المسلمون والجزء المسيحي المسيحيون، وتكون أهداف المقرر تحقيق معنى التعارف والوصول إلى كلمة سواء لا إثارة الجدل اللاهوتي العقيم، وأن يتم تدريب من يتولون تدريس هذه المادة على قيم

أن محاضرة البابا بندكت السادس عشر في جامعة ريسنبرغ بتاريخ ٢٠٠٦/٩/١٢ والتي أثارت كثير من ردود الفعل الغاضبة وسط المسلمين وقام بعض العلماء بتدبيج ردود علمية عليها. لكن المثير للاهتمام في تلك المحاضرة هو أن البابا قد جعل العقلانية صنو العقل اليوناني وأن المسيحية قد قامت على العقلانية اليونانية والوحي الديني العبراني؛ ولذلك فإن دعوة تجريد المسيحية من الهيلينية يجب أن تقف عند ذلك الحد الذي يُعطي المسيحية خصوصيتها الدينية. والحال كذلك يبدو أن محاولات توطين المسيحية في إفريقيا منتقى من قيادة الكنيسة الكاثوليكية كل المنت إن يمت تلك المحاولات تجريد اللاهوت الديني المسيحي من تلك الخاصية الأوربية. ولا يخفى على الناظر بتأمل أن التراث العبراني الذي تحرك من خلاله السيد المسيح لم يكن خاليًا من العقلانية. والحال كذلك فإن دعوى البابا بندكت السادس عشر من أن التحرر من الهيلينية يجب أن يقف عند حد اعتبار أن المسيحية في تشكلها التاريخي وفقًا للعناية الإلهية قد جمعت بين عقيدة العهد القديم وعقلانية الإغريق لذا صارت عقلانية الإغريق جزءاً جوهرياً من المسيحية ولا تخضع لمبدأ الـ Dehellenization ومن ثم فإن الشكل الأوربي للمسيحية هو الذي يجب أن يسود، فالدعوة موجهة للكاثلبس الأفريقية عامة والكنيسة الكاثوليكية السودانية على وجه الخصوص في بيان موقف لاهوتي من هذا النظر الذي قصد منه تبعية الكاثلس الأفريقية - الكاثوليكية - لهذا الشكل من المسيحية والحجر عليها في تطوير فهم للمسيحية هو الأقرب لتعاليم المسيح كما وردت في الأناجيل دون الحاجة إلى تلك

ومبادئ «ما قبل الدين» كإطار أولي وأي قيم معرفية وخلقية أخرى يمكن أن تضاف إليها.

والحال كذلك لعله من المفيد البحث في إمكانية قبول نسبة من الطلاب المسيحيين في معاهد التعليم الإسلامي العليا خاصة في الكليات العملية والتقنية وتشجيع التحاقهم بمجال الدراسات العليا في كل التخصصات بما فيها تخصصات الدراسات الإسلامية. قد تبدو بعض هذه المقترحات العملية منافية لقناعات بعض القائمين على أمر الحوار من الطرفين لكن مجرد نقاشها باعتبارها قضايا للحوار الإيجابي يفتح السبل لأوجه التعاون لما هو دون ذلك، ومن ثم يوفر الطريق لسقف معرفي للحوار قد يشمل قضايا أكثر جرأة وعمقًا لمعرفة الآخر وإدراجه في المجال التداولي الخاص.

والحال كذلك لا بد من إنجاز دراسات معمقة عن الإسلام في الجنوب، خاصة تلك الدراسات التي تُعنى بالكيفيات التي تحوّل بها بعض أهل الجنوب إلى الإسلام والتفاعل الذي تم بين الديانات الأفريقية التقليدية والإسلام وكيفيات تطوير المؤسسات الدعوية في أطر نموذج الحوار الإيجابي وفقًا للقيم المعرفية والخلقية التي اقترحها الفاروقي، وفي المقابل لا بد من تشجيع المسيحيين لإنجاز نفس المهام العلمية، ولا شك أنه من المفيد التوفر على حلقات عمل علمية مشتركة لتبادل الخبرات العلمية والعملية في هذا الصدد. ولما كانت الديانات الأفريقية التقليدية تمثل الروح الثقافية الأكثر عمقًا وتأثيرًا في الجنوب، فلا بد من العناية بها في مجال البحث العلمي الذي ستعود فائدته على الجانبين في التعامل بالحساسية والوعي المطلوب لفهم إنسان الجنوب والعمل بصورة إيجابية في دمجه في الجماعة الوطنية.(٤٢)

أخيرًا إن جانب تطوير العلاقات بين مؤسسات المجتمع المدني الإسلامية والمسيحية يتم في إطار الحوار الإيجابي على أساس التعاون المشترك في البرامج الصحية والتعليمية والإعلامية والإرشادية والاجتماعية والتقنية، كل ذلك الغرض منه الانتقال من مستوى التنافس الكيدي إلى مستوى التعاون لتحقيق أهداف الجماعة الوطنية. ولعلّ في سبل التعاون بين هذه المؤسسات ما يزكى روح الاحترام المتبادل والثقة والتي تنعكس إيجابًا على المستويات المتوسطة والدنيا في الحوار الإيجابي، والفرق الجوهري بينها وبين قضايا الحوار السابقة هو أن تلك القضايا هي من باب المسائل التي تُعنى بها الصفوة المتعلمة والخاصة من الطرفين لكن مستوى تطوير العلاقات بين مؤسسات المجتمع المدني يشمل الجميع، وقضاياه هي مسائل الحياة اليومية.

٥. خلاصات:

العقلانية الإفريقية التي تمثل واحداً من تشكيلات المسيحية عبر تاريخها الطويل. هنا بالإضافة إلى أن موقف البابا ينطوي على مغالطات مفادها أن التراث الديني الميراثي كان مفتقراً لعقلانية الإغريق وجاءت المسيحية في صورتها الأوروبية مكملة لذلك النقص، وذلك قد يعني ضمناً أن المسيح عليه السلام قد بلّغ ديناً ناقصاً اكتمل حينما ترجمت تعاليمه للإغريقية.

(٤٢) انظر G. Lienhardt, Divinity and Experience: The Religion of Dinka (Oxford: The Clarenden Press, 1961); Robert O. Collins, The Southern Sudan in Historical Perspective (Tel Aviv: Tel Aviv University Press, 1975); Francis M. Deng, The Dinka of The Sudan (New York: Holt, Rinehart and Wiston,1972); Africans of Two Worlds: The Dinka in Afro-Arab Sudan (New Haren: Yale University Press, 1978); The Man Called Deng Majok: A Biography of Power Polygamy and Change (New Haren: Yale University Press, (1986); E. E. Evans-Prichard, The Nuer (London: Oxford University Press, (1968), The Azande (London: Oxford University Press, (1971)

وهذه الأبحاث وغيرها تمثل بداية لحركة علمية يُقصد بها توفير مادة علمية بصورة منظمة عن جنوب السودان.





لقد ذهب بنا القول إلى مسائل وقضايا متشعبة في شأن الحوار الإسلامي المسيحي في السودان، وقد قررنا القول في الأسس المعرفية والمعضلات التاريخية التي تكتنف ذلك الحوار وعملنا على بيان كيفيات إدارة ذلك الحوار بصورة إيجابية واقترحنا جملة من التدابير العملية وفقًا لتلك الرؤية المعرفية والقيم الأخلاقية التي صدرنا عنها، ولقد كان همنا الأساسي هو دعم كل أشكال الحوار الإيجابي في مستوياته العليا من عقد مؤتمرات سنوية وورش عمل مشتركة لمناقشة قضايا التعليم الديني في السودان ومسائل الحوار في تاريخ السودان وفهم مؤسسة الرق والقيم الأخلاقية والدينية التي تحكم الجماعة الوطنية في السودان وكيفيات تجاوز العنف اللفظي والمعنوي والبدني واحتواء تداعيات توقيع اتفاقيات السلام في مشاكوس ٢٠٠٢ واتخاذ تدابير عملية في إثراء نموذج الحوار الإيجابي في مستوياته المختلفة من تدريس مادة للأديان المقارنة في درو العلم الجامعية ودعم المعاهد العليا المسيحية لتوطين الكنيسة في إطار الجماعة الوطنية وقبول نسبة من الطلاب المسيحيين في الجامعات الإسلامية في السودان وإنجاز دراسات معمقة عن الإسلام والمسيحية والأديان الأفريقية التقليدية في الجنوب وأخيرًا في المستويات الوسيطة والدنيا لهذا الحوار الإيجابي لا بد وأن ينعكس في اتخاذ تدابير عملية لتنشيط سبل التعاون بين مؤسسات المجتمع المدني المسيحية والإسلامية والتنسيق فيما بينها للانتقال من مستوى التنافس الكيدي إلى مستوى التعاون البناء. وفوق ذلك فإن الحوار الإيجابي سيسهم في إصلاح التعليم وقيمه ويرفد أجهزة الإعلام بمادة تركز أسباب قوة وتماسك الجماعة الوطنية.

وبعد فكل ما قيل عن الأسس المعرفية والخلقية في تجاوز المعضلات التاريخية وبناء نموذج الحوار الإيجابي يبقى في دائرة التحقيق العلمي ولا يتعداها ما لم تقم الجهات المعنية بالحوار من قبل الطرفين لاتخاذه سبيلاً لبداية نسأل الله أن يحالفها التوفيق والسداد.