الزعيم، الحركة، والدولة: قراءةٌ تحليلية في التجربة السياسية لحسن التُرابي

بقلم: د. سهير أحمد صلاح

دراسات وأوراق سياسات: نوفمبر 2025

The Leader, the Movement, and the State: An Analytical Reading of Hassan al-Turabi's Political Experience

By: Dr. Suhair Ahmed Salah

Studies and Policy Papers: November 2025

الملخّص:

إن تجربة الحركة الاسلامية في السودان بعد مسيرة أكثر من ستة عقود تحتاج لتقييم ودراسة من حيث النظرية والتطبيق. لا سيما أنّها تُعتبر أول تجربة سنية في العالمين العربي والاسلامي التّي وصلت للحكم خلال القرن الحالي بعد التجربة الشيعية في إيران. ويمكن القول أنّ هذه التجربة ارتبطت إرتباطًا وثيقًا بشخصية القائد الدكتور حسن عبد الله الترابي، ولا يمكن الفصل بين أفكار وشخصية الترابي وتجربة الحركة الاسلامية في السودان. تهدف الورقة لدراسة الحركة الاسلامية السودانية وعلاقتها بالدولة من حيث الرؤية والبناء التصوري والتجربة العملية التّي طبقتها الحركة في جمهورية السودان. الورقة تحاول الإجابة على أسئلة هامة: هي ما هي الرؤية التجديدية التّي تبنتها الحركة في العمل الدعوي والسياسي والاقتصادي والاجتماعي؟ ما هي رؤية الحركة لبناء الدولة وشكلها ومؤسساتها؟ ما هي رؤية الحركة في العلاقة بين السلطة والمجتمع؟ تفترض الدراسة أنّ الحركة الاسلامية في السودان تمتلك رؤيةً تجديديةً شبه متكاملة في بناء الدولة، وقد طورتها من خلال التجربة العملية. تبنّت الدراسة المنهج التاريخي التحليلي، والوصفي والمقارن في بعض المواضع، لدراسة تاريخ الحركة والتاريخ السياسي والاجتماعي للسودان، وتحليل الأوضاع المحلية والاقليمية والدولية وتأثيرها على تصورات الحركة وتطبيقاتها للرؤية. وفي سبيل ذلك تستخدم الدراسة المصادر الأولية من تقارير ولقاءات ومقابلات للمنظرين الأساسيين منهم مقابلات سابقة للكاتبة مع الدكتور الترابي وبعض المسؤولين في الأجهزة التنفيذية للحركة والدولة، وكذلك مقابلاتٍ منشورة، إضافة الى الكتب والمقالات المنشورة عن الحركة الاسلامية السودانية وتجربتها في المجالات المختلفة.

الكلمات المفتاحية: *الحركة الإسلامية السودانية، حسن الترابي، بناء الدولة، الرؤية التجديدية، العلاقة بين السلطة والمجتمع*

Abstract:

The experience of the Islamic Movement in Sudan, extending over more than six decades, calls for comprehensive evaluation at both the theoretical and practical levels. Its significance lies in being the first Sunni experiment in the Arab and Islamic world to attain political power in the modern era, following the Shiʿa experience in Iran. This trajectory was deeply intertwined with the personality of its leading figure, Dr. Hassan ʿAbdullah al-Turabi; indeed, it is difficult to separate Turabi's thought and character from the broader evolution of the Sudanese Islamic Movement.

This paper examines the movement–state relationship through the lens of the movement's vision and conceptual framework. It seeks to explore the Sudanese Islamic Movement and its relationship with the state in terms of its intellectual outlook, conceptual foundations, and the practical experience it implemented in the Republic of Sudan. The study addresses several core questions: What renewal-oriented vision did the movement adopt in the religious, political, economic, and social realms? What was its vision for state-building, including the nature, institutions, and structures of the state? And how did it conceptualize the relationship between authority and society?

The central argument of this study is that the Islamic Movement in Sudan articulated a quasi-integrated, reformist vision of state-building that evolved through practical engagement and political experience. To investigate this, the research employs the historical-analytical method, supplemented by descriptive and comparative approaches when relevant, in order to trace the movement's development and to contextualize it within Sudan's political and social history. The study also considers local, regional, and international dynamics and their influence on the movement's perceptions and the implementation of its vision.

The analysis draws on primary sources, including reports, interviews, and conversations with prominent theorists—among them previously conducted interviews by the author with Dr. al-Turabi and with several officials from the movement and state executive bodies—in addition to published interviews. The study further relies on books and scholarly articles that address the Sudanese Islamic Movement and its experience across various domains.

Keywords: *Sudanese Islamic Movement, Hassan Al-Turabi, State-Building, Renewal-Oriented Vision, Relationship Between Authority and Society*

محتويات الدراسة:

المُقدّمة

1. **خلفية تاريخية عن السودان**
2. **الأنصار والختمية**
3. **نشأة الحركة الإسلامية**
4. **نظام الفريق عبود 1958**
5. **التجديد وفقه الواقع**
6. **من أكتوبر حتّى الإنقاذ؛ مسيرةٌ ومقارنة**
7. **وظائف الدولة والمجتمع**

الخاتمة

هوامش الدراسة

قائمة المراجع

المُقدّمة:

إنّ تجربة الحركة الإسلامية في السودان بعد مسيرةٍ تجاوزت ستّة عقود تحتاج إلى تقييم ودراسة من حيث النظرية والتطبيق، لا سيما أنّها تُعدّ أول تجربة سنّية في العالم العربي والإسلامي تصل إلى الحكم خلال هذا القرن بعد التجربة الشيعية في إيران. ويمكن القول إنّ هذه التجربة ارتبطت ارتباطًا وثيقًا بشخصية القائد لها الدكتور حسن عبد الله الترابي، ولا يمكن الفصل بين أفكار وشخصية الترابي وتجربة الحركة الإسلامية في السودان.

تحاول هذه الورقة دراسة تجربة الحركة والدولة؛ الرؤية والبناء التصوّري. وستتناول هذه الورقة تاريخ الحركة الإسلامية في السودان وتطورها حتى بلغت إلى الدولة، ثمّ تُعالج مسألة بناء الدولة من حيث الرؤية النظرية والتجربة العملية، وعمل مقاربة بين النظرية والتطبيق وتحليل المفارقات والمطابقات التي حدثت خلال التطبيق. كما تتناول الورقة شخصية الدكتور حسن عبد الله الترابي من حيث الفكر التجديدي ومنهج التفكير والعمل.

تحاول الورقة الإجابة عن الأسئلة التالية: كيف نشأت الحركة الإسلامية في السودان؟ ما هو الواقع السياسي والاجتماعي الذي نشأت فيه هذه الحركة؟ ما هي الرؤية التجديدية التي تبنّتها الحركة في العمل الدعوي والسياسي والاقتصادي والاجتماعي؟ لماذا وصلت الحركة إلى الدولة عن طريق المؤسّسة العسكرية؟ ما هي رؤية الحركة لبناء الدولة وشكلها ومؤسّساتها؟ ما هي رؤية الحركة للنظام الديمقراطي والديمقراطية عمومًا؟ ما هي رؤية الحركة النظرية والعملية في العلاقات الخارجية والتعامل مع المؤسّسات الدولية القائمة؟ ما هي رؤية الحركة للعلاقات بين الشعوب في ظل الدولة القومية في الواقع المعاصر؟ ما هي رؤية الحركة في

العلاقة بين السلطة والمجتمع؟ كيف تعاملت الحركة مع التنوع الثقافي والعرقي والديني نظريًا وعمليًا في السودان؟ وكيف تعاملت الحركة مع هذه الرؤى في مراحل التطبيق المختلفة والتحديات التي واجهتها؟

تفترض الدراسة أنّ الحركة الإسلامية في السودان تمتلك رؤيةً تجديديةً شبه متكاملة في بناء الدولة، وقد طوّرتها من خلال التجربة العملية. كما تفترض أنّ الواقع السوداني السياسي والاجتماعي والجغرافي قد ساهم في تشكيل تجربة الحركة الإسلامية وإنزال رؤيتها على الواقع. وأن الوضع الدولي بعد انهيار الاتحاد السوفيتي كان له انعكاسات سلبية على تطبيق الرؤية، وقد شكل تحدياتٍ دائمةٍ من ناحيةٍ سياسيةٍ واقتصادية على المستويين الإقليمي والدولي. إنّ الحركة فشلت إلى حدّ ما في تطبيق الرؤية المثالية نتيجة الاستجابة للتحديات المحلية والإقليمية والدولية التّي ظلّت ضاغطةً طيلة الثلاثين عامًا التي حكمت فيها، ونتيجة قصور الهياكل الداخلية في الاستجابة والتعامل مع المستجدّات كما ينبغي. وكان للدكتور حسن الترابي تأثير كبير في المجال الفكري والبنائي لتصوّرات الحركة وهياكلها.

تبنّت الدراسة المنهج التاريخي التحليلي، والوصفي، والمقارن في بعض المواضع، لدراسة تاريخ الحركة والتاريخ السياسي والاجتماعي للسودان، وتحليل الأوضاع المحلية والإقليمية والدولية وتأثيرها على تصوّرات الحركة وتطبيقاتها للرؤية، وكذلك وصف وتحليل الأحداث. كما أنّها قد تتخّذ من مقارنة بعض الأفكار والتطبيقات في تجربة الحركة عبر الفترات التاريخية المختلفة والحركات النظيرة في المجالات المختلفة وسيلةً لتحليل وفهم الواقع في كل حالة.

وفي سبيل ذلك تستخدم الدراسة المصادر الأولية من تقارير ولقاءات ومقابلات للمنظرين الأساسيين، منهم مقابلاتٍ سابقة للكاتبة مع الدكتور الترابي وبعض المسؤولين في الأجهزة التنفيذية للحركة والدولة، وكذلك

مقابلاتٍ منشورة، إضافةً إلى الكتب والمقالات المنشورة عن الحركة الإسلامية السودانية وتجربتها في المجالات المختلفة.

تُقسّم الدراسة إلى خلفية تاريخية مختصرة جدًا عن السودان، وعن النظام الاجتماعي والسياسي باعتباره البيئة التي نشأت فيها الحركة الإسلامية، إضافةً إلى خلفيةٍ تاريخية عن نشأة الحركة الإسلامية في السودان. وتستعرض الدراسة الحركة الإسلامية في فترات نظام الفريق عبود في نوفمبر 1958م، وثورة أكتوبر 1964م، وفترات مايو المختلفة من المعارضة إلى المشاركة 1969–1985م، وفترة الديمقراطية ما بين 1985–1989م، ثم فترة الإنقاذ العشرية الأولى والثانية حتى أبريل 2018م وما بعدها (مع التركيز على هذه الفترة).

خلال هذه الفترات المختلفة تتابع الدراسة التطور في الرؤية والهياكل والتطبيق على أرض الواقع، ومقارنته بما سبق من أفكارٍ وتطبيقات سواء من السودان أو خارج السودان. إضافة إلى الحديث عن العلاقات الخارجية للحركة في الفترات التاريخية المختلفة وانعكاس ذلك على الحركة من ناحية الفكر والممارسة. وتختتم الورقة بخاتمة تُعتبر تقييمًا عامًا.

1. خلفية تاريخية عن السودان:

السودان دولةٌ متعدّدة الأعراق والثقافات والأديان، وهي دولةٌ ذات حضارةٍ قديمةٍ وراسخة جعلت سِمات الشعب السوداني راسخةً ومتميّزة. كما أنّ هناك نزوحٌ تاريخيٌّ كبيرٌ حدث في فتراتٍ مختلفة من التاريخ عقب سقوط الأندلس وأثناء الحروب والمجاعات والتغييرات الطبيعية. كما أنّ رحلة الحج كان لها الأثر الواضح في استقرار العلماء والدعاة والحجيج العابرين إلى مكة عقب عودتهم من رحلة الحج بالسودان. كلّ هذا الحراك الاجتماعي والثقافي والسياسي أوجد هذا التنوع الذي نراه الآن.

من المؤكّد أنّ هذا التنوع له أثرٌ على التيارات السياسية، بما فيها الحركة الإسلامية. ومن الملاحظ أنّ طبيعة الحركة الإسلامية تأثرت تأثيرًا كبيرًا بطبيعة تكوين ومكوّنات المجتمع السوداني، وكذلك ثقافته وسلوكه الجمعي. يُشكّل الإسلام الشعبي غير المرتبط بمؤسّساتٍ دينيةٍ راسخةِ التقاليد نقطةَ قوة، كما أنّه يُشكّل نقطة ضعف، كما يرى الباحث تجاني عبد القادر.[1] كما يرى ارتباط السودان بالمراكز الإسلامية التي بدأت بمصر الأزهر وبغداد، والحجاز والمغرب العربي. هذه العلاقة تطوّرت إلى علاقاتٍ اجتماعية وثقافية واقتصادية كان لها التأثير المباشر على المجتمع السوداني، والثقافة الصوفية، والسلام الاجتماعي الذي استمر لقرون عديدة.

السودان قبل ما عُرف بالحكم التركي المصري لم يكن يُمثّل أمّةً واحدة، بل كان محكومًا بمجموعةِ ممالك على رأسها سلاطين أو حكام الفونج في جنوب غرب السودان، والفور في الغرب، والنوبيون في شمال السودان.[2] باختصارٍ شديد، إنّ تاريخ السودان الحديث يمكن أن يُقسّمَ إلى ثلاث فتراتٍ تاريخيةٍ هامة: الحكم المصري التركي (من 1821 – فبراير 1885)، ثم الثورة المهدية (1885م – 1899م)، ثمّ الحكم الإنجليزي المصري (24 نوفمبر 1899م – 1956م)، ثم الحكم الوطني بعد الاستقلال في الأول من يناير 1956م.

كلُّ فترةٍ من هذه الفترات كان لها التأثير الممتّد في تاريخ السودان الاجتماعي والسياسي والثقافي والاقتصادي.

فمثلًا يمكن القول أنّ المهدية عملت على توحيد الشعور الوطني في كل البلاد تحت حكمٍ يرفع شعار الإسلام. ثمّ جاء الحكم البريطاني (1899م)، والذي سعى لبناء المجتمعات الأفريقية والآسيوية بناءً على التجربة الغربية دون أيّة اعتباراتٍ للثقافات المحليّة والأديان. ففي السودان، استَبدَل الإنجليز القيادات التقليدية بكوادر جديدة عملوا على تدريبهم لإدارة الدولة، وغالبًا ما كانت علمانية وتتّبنى المنهج الغربي. وهنا أصبحت الحكومة البريطانية هي السلطة الحاكمة التي تعمل على تنظيم المجتمع، ممّا دفع المجتمع المتديّن والصوفيين إلى العزلة عن الحياة العامة والانصراف إلى حياة التعبّد الصوفي الخاصّ، الذي يعتزل السلطة تمامًا ويتحاشى التعامل معها. [3]

ويتمتّع السودان بتنوعٍ كبير في البشر والمناخ والتربة والموارد، ممّا يشكّل ثراءً ماديًا وثقافيًا مؤثرًا في المحيط الإقليمي على المستوى الأفريقي والعربي، ما جعله محور تركيزِ القوى الدولية صاحبة المشاريع المناوئة لاستقلالِ إرادة الشعوب طيلة المراحل التاريخية المختلفة.

2. الأنصار والختمية :

الأنصار والختمية من أهمّ الطُرق الصوفية التي لها أثرٌ كبير على الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية في السودان. جاءت الطريقة الختمية من مكة والطائف بالحجاز وتجذّرت في السودان، أمّا طائفة الأنصار فقد بدأت كحركةٍ صوفية، ولكنّها تطوّرت إلى ثورةِ جهادٍ وقفت ضدّ العلمانية والاستعمار وحلفائهم من المحليين. هذا التوجّه قاد إلى أزمةٍ مع الختمية التي تحالفت مع الحكم التركي (1821–1885م) وكذلك الحكم الإنجليزي المصري (1899–1956م). [4]

هذا الاصطفاف لأكبر فصيلين قاد إلى حدوث إشكالاتٍ سياسية واجتماعية، وظهر ذلك في منتصف الأربعينات حين كوّنت طائفة الأنصار حزب الأمة، وكوّنت الختمية حزب الأشقاء بقيادة الزعيم الأزهري الذي كان رئيسًا لمؤتمر الخريجين منذ العام 1942م.[5] هنا يمكن القول إنّ القطاعات الفاعلة والتي كان لها تأثيرٌ على الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية في السودان هي القبيلة، والطُرق الصوفية، والنخب السياسية التي تكوّنت خلال فترة الاستعمار البريطاني والتي تلقّت تعليمها في مؤسّساته التعليمية المحلية والخارجية، وهي ذات القطاعات وبعض العوامل التي تؤثّر على الحركة الإسلامية السودانية وفكرها وفاعليتها والمشاكل التي تواجهها.

طائفتا الختمية والأنصار، مع بعض النخب العلمانية، لعبت أدوارًا بارزة في تشكيل الثقافة السياسية والحياة الاجتماعية في السودان لثلاثة عقود (1956م–1989م)،[6] أيْ منذ ما قبل الاستقلال حتى العام 1989م حين استولت الحركة الإسلامية على السلطة عن طريق الانقلاب العسكري في يونيو من ذات العام. هنالك جماعاتٌ صوفيةٌ أخرى كالتجانية والسمانية لها تأثيرٌ كبير على الشخصية والهوية السودانية، وعلى القيم

والثقافة السياسية التي لعبت دورًا محوريًا في كثيرٍ من الأحداث التاريخية التي مرّت بالسودان، وكذلك على تاريخ الحركة الإسلامية. يمكن القول إنّ الحركة الإسلامية السودانية تأثّرت بهذه التقاليد والثقافات، لكنّها ليست حركةً صوفيةً كما هو معلوم.

3. نشأة الحركة الاسلامية:

الحركة الاسلامية تأسّست في الأربعينات 1946م وهي حركةٌ مرتبطةٌ بحركة الإخوان المسلمين في مصر والتي تأسّست في 1928م بعد أربعة أعوامٍ من سقوط الخلافة الاسلامية، وتأثّرت بالمجدّدين في القرن التاسع عشر والعشرين أمثال جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ومحمد الغزالي، وحسن الترابي، وراشد الغنوشي، ويوسف القرضاوي. تتميّز الحركة الاسلامية في السودان بالاستقلالية عن التنظيم الدولي للإخوان المسلمين، كما تتميّز بالمرونة والفقه المتوافق مع واقع السودان. بعض العلماء يقولون أنّ منهجها منهجٌ عمليٌّ. "هذا الأمر ينعكس في التعديلات المتتالية لدستورها، وتغييرات منتظمة، ونقاط تحولٍ هامّة استطاعت الحركة مراجعة أوضاعها وتقدّمت بتغييراتٍ هيكليةٍ وتنظيمية بسلاسة في فتراتٍ تاريخية مختلفة".[7]

قاد الإخوان في العام 1948م مظاهرات ضدّ الاستعمار البريطاني، ممّا جعل السلطة الاستعمارية تعتقل الذين شاركوا في هذه المظاهرات، وهم: محمد صادق الكاروري، ومحمد نور، ومحمد عبد الله الزمزمي، وعبد الرزاق الفادني، وآخرون منهم علي عبد الرازق، كما تمّ ترحيل المصري محمد عاشور إلى بلاده. [8] ممّا يدلّ على أنّ الحركة منذ نشأتها كانت تتعاطى مع محيطها السياسي، بل إنّ أحد تياراتها الذي نشأ في مدرسة حنتوب الثانوية قد نشأ تحت اسم حركة التحرير الإسلامي مقابل حركة التحرير اليسارية. كما نشأ تياران إخوانيان آخران، إلاّ أنّ مؤتمر العيد في 1954م قد خرجت منه حركةٌ واحدة، وقد تبنّت اسم الإخوان المسلمين، لكنّها أكّدت على استقلالية الحركة عن الحركة المصرية، واتّفق المؤتمر على تحرير السودان سياسيًا واقتصاديًا واجتماعيًا، وبناء المجتمع السوداني على المبادئ الإسلامية المساهمة في بناء المجتمع الإسلامي وتنمية الثروات القومية وتحقيق العدالة الاجتماعية. واُتّخذ قرارٌ هامٌ آخر وهو قيام حكومة إسلامية تطبّق تعاليم الإسلام في الحياة العامة. من الواضح أنّ هذه الأهداف هي أهدافٌ عامّة ربّما لم تضع الحركة

منهجية لتحقيقها. كما تبنّت الحركة في هذا المؤتمر منهج التربية في بناء المجتمع الإسلامي. هذه ملامحٌ عامّة عن نشأة الحركة الإسلامية في السودان.

على الرغم من تبنّي الحركة للمنهج الاستقلالي تنظيمًا عن تنظيم الإخوان في مصر، إلاّ أنّ الترابي يرى أنّها في هذه المرحلة اعتمدت على الخارج في الأيديولوجيا وطريقة التنظيم، واتّخذت أدبيّاتها مرجعيةً لها، خاصّةً كتابات سيد قطب من مصر، وأبو الأعلى المودودي، زعيم الجماعة الإسلامية في باكستان.[9] في هذه المرحلة كان التنظيم بسيطًا، غير معقّد، محدود المهام، ولا يستجيب بفاعلية للقضايا المطروحة على الساحة، لأنّه كان في حاجةٍ لمعالجة القضايا الداخلية الخاصّة بالتنظيم.

لكن في الفترة ما بين 1956–1959م بدأ كادر الطُلاّب في التخرّج والتفاعل مع المجتمع، وبدأت الحركة في مخاطبة الجماهير العريضة وتوسيع الصفّ عبر الصحف والمظاهرات العامة. خلال هذه المرحلة كانت التفاعلات مع أحداث المرحلة من استقلال السودان وموقف الإخوان الداعم للاستقلال، وموقفهم من الوحدة مع مصر الذي انقلب إلى الضدّ بعد معاملة عبد الناصر لإخوان مصر. خلال هذه الفترة حدث تحوّلٌ هام جدًا، إذْ أُسّست جبهة الدستور الإسلامي ورفُع شعار الدستور الإسلامي. ويرى الترابي أنّها كانت فقط تسعى للضغط على القوى السياسية الموجودة.

في مرحلةٍ لاحقة تمّ مناقشة قضية أنّ تكون الحركة جماعة ضغطٍ أم حزبًا سياسيًا يسعى لتحقيق أهدافه بآلياته مباشرة، وقد تبنّت الحركة المقترح الأخير. كما أنّه من الضروري القول إنّ أحد أسباب نجاح الحركة أنّها استطاعت بناء تحالفاتٍ واسعة مع منظماتٍ وتنظيمات سياسية واجتماعية لتحقيق أهدافها، وصنعت زخْمًا كبيرًا حول مسألة الدستور الإسلامي، والتي استمرّت حتى الوقت الحاضر.

4. نظام الفريق عبود 1958:

يقول الترابي إنّ نظام عبود لم يكن نظامًا قاهرًا، إلاّ أنّ الحركة نزلت تحت الأرض بسبب تجربة الإخوان في مصر مع عبد الناصر. غير أنّ جناح الطلاب رفض العمل تحت الأرض، وكان معارضًا لنظام عبود في الجامعات والمدارس من خلال متابعة نشاطاتٍ ثقافية واجتماعية. هذا النشاط أتاح فرصةً واسعةً للطلاب لخوض تجارب متعدّدة، وتخرّج العديد من الكوادر القيادية للحركة، والتي أسهمت في تطوير الحركة فكريًا وتنظيميًا ورفدت الحركة بكوادر قيادية. [10]

في العام 1962م انتُخِب الترابي أمينًا عامًا للحركة الإسلامية في السودان. في هذه المرحلة كانت فرصة للحركة لإثارة الأسئلة حول شأنها الداخلي، وحول كيفية إدارة الحركة وبناء التنظيم الداخلي، وأُدير حوارٌ جادٌّ لمناقشة عدد من الموضوعات، وكان موضوع القيادة أحدها. وقد انتُقد منهج القيادة، واعتُمدَت القيادة الجماعية لإدارة شؤون الحركة. هنا اختارت الحركة إدارة شأنها على المستوى القومي بنظامٍ فيدراليٍ يتيح للأقاليم إدارة شأنها بمنظوماتٍ ومؤسّساتٍ مستقلة في اختيار قيادتها وبرامجها. هذا الأمر كان له أثرٌ مباشر في تبنّي الحكم الفيدرالي من قِبل الحركة، وقد برز ذلك في ندوة 1964 التي فجّرت ثورة أكتوبر، إذْ وَضَعَ الترابي الحلّ لمشكلة الجنوب بتبنّي نظامٍ فيدراليٍ لحكم السودان. ولم تتاح للحركة تطبيق هذه الأفكار في بناء الدولة حتى قيام ثورة الإنقاذ 1989، وبعدها تأسّس ديوان الحكم الاتحادي الذي عمل على بناء مؤسّساتِ الحكم الفيدرالي وتقسيم الولايات والمحليات نزولًا بالسلطات إلى الولايات وما دونها، والانعتاق من قبضة الحكم المركزي الذي أسّسه الحكم البريطاني.

5. التجديد وفقه الواقع:

نشأت الحركة الإسلامية مرنةً مستوعِبةً لواقعها ومجتمعها. يقول الترابي: "الذي يسرّ للحركة الإسلامية أن تنمو باضطراد أنّها أُسّست وتطوّرت على وعيٍ بتاريخها، وإذا تمكّن الوعي بالتاريخ يصبح التجديد نتيجةً تلقائيةً".[11] من خلال متابعة النقَلات التي أعملها الترابي في مشروع الحركة، يتضح أنّه قرأ التاريخ جيدًا، سواء كان التاريخ الذي حدّثنا عنه القرآن أو تاريخ الأمم المُسطَّر بيد البشر وطبائع الناس في السودان والأمم من حولنا، وكذلك الواقع الذي عاش فيه الرسول ﷺ وصحابته الكرام. ويتجلّى هذا الأمر في فقه المرأة الذي استند إليه في تحريرها من العادات والتقاليد والتراث الذي يخالف السنن العملية إلى رحاب الدين.

يقول الترابي: "بدا لنا أنّ فكر أو فقه مرحلة الدعوة لا بدّ أن يتهيّأ للتطبيق، ولو أنّنا استقبلنا من أمرنا ما استدبرنا، لقدّمنا فكر الإسلام لا على أنّه مثالٌ خياليٌّ لا يكاد يتحقّق إلاّ في مجتمع الملائكة أو عبر مجاهداتِ أجيالٍ كثيرة تتكامل فيها منجزات الإسلام، ولعرضناه كمًّا واقعيًا ولبسطنا بين الناس صورة المجتمع السنّي الأول الذي كان مجتمعًا تلوح فيه التطلعات نحو القيم العليا، ولكنّه بواقعه المائل بالفعل كان يحتوي ويشتمل على كثيرٍ من القصور عن ذلك المثال، وكانت فيه طوائف على مختلف مراحل الطريق، منهم الظالم لنفسه ومنهم المقتصد"،[12] لأنّ الناس تُحاكِم الواقع بالمثال المتخيّل الذي لا يتحقق ولم يتحقق، وبالتالي يحدث الشكّ في إمكانية تطبيق الإسلام في واقع اليوم.

هذه الصورة الواقعية التاريخية تجعل الإسلام أقرب منالًا للناس، وتزيد أملهم في أن يحققوه كما تحقّق، ولا يتوجّسون من بُعد نماذج مثالية. ما هو الحلّ لعرض الدين على الناس؟ يقول الترابي: "لو كان لنا أن نبدأ من حيث انتهينا لعرضنا كذلك فقه الإسلام عرضًا دقيقًا يُركّز على مقاصد الدين وضرورة الترجيح دائمًا بين تلك

المقاصد وترتيبها، حتى إذا نشأت حاجات العمل، تَزودَ الناس بفقهٍ لتصريف الأحكام وترتيبها، ولم نبسّطها بسطًا أفقيًا تترتّب فيه كلّها كأنّها سواء"،[13] وينتقد الترابي اهتمامهم في مرحلة الدعوة بعموميات النظر، وتعويلهم على منقولات الفقه عندما غدا فقه الأحكام مدوناتٍ مجردة شيئًا ما عن الواقع، تفصل الأحكام وترتّبها لأغراض التعليم والتبويب، وليس لأغراض التطبيق. ويرى أنّ الدين واقعٌ وعمل، وهكذا تنزّل القرآن ذاته منجَمًا على الواقع، وكان ينبغي أن يُطرَح حيث هو فقهًا للعمل لا للنظر.

هذه المرحلة من الدعوة كان يجب أن تصوّب نحو الواقع، وإنزال قيم الدين على هذا الواقع. هذه المقولات هي خلاصةُ تجربةٍ طويلة من المعايشة والنظر، يجب أن تنظر إليها الأجيال وتستخلص منها العبرة لتجربة امتدّت لأكثر من سبعة عقود من التفاعل مع الحياة عملاً وفكرًا وتأمّلًا.

6. من أكتوبر حتى الإنقاذ؛ مسيرةٌ ومقارنة:

ثورة أكتوبر 1964: ثورة أكتوبر التي أسقطت نظام عبود كان للحركة فيها القدح المعلى، وكان زعيمها الشاب الثلاثيني حسن الترابي العائد توًا من باريس بعد حصوله على الدكتوراة، وكان عميدًا لكلية القانون جامعة الخرطوم أحد أيقوناتها البارزة. بعد حديثه في ندوة جامعة الخرطوم الشهير قبيل سقوط نظام عبود، حيث طالب بعودة العسكر إلى ثكناتهم، كما طالب بالحكم الفيدرالي لحلّ مشكلة جنوب السودان. بعد الثورة كانت هناك قضايا إقليمية ودولية ومحلية مطروحة على الساحة، واتخذت فيها الحركة مواقف داعمة، منها الموقف من القضية الفلسطينية بعد حرب أكتوبر 1967م، والموقف من مصر حيث أوقفت المقاطعة.

يرى الترابي أنّ فترة الديمقراطية والحريات بعد ثورة أكتوبر فتحت الأبواب للحوار والتنافس السياسي. في غضون أقل من شهرين استطاعت الحركة كتابة ميثاق، كوّنت حوله جبهة الميثاق الإسلامي، والتي أصبحت قوةً سياسيةً هامةً انفتحت على القوى السياسية السودانية التقليدية والمجتمع السوداني. يمكن ملاحظة أنّ الحركة هنا، للمرة الثانية، تتّخذ من الجبهة العريضة والتحالف مع الآخرين حول القضايا القومية، وكان هذا من النجاحات التي تُحسب لها، والتي كان لها آثارٌ إيجابية على مستقبل علاقات الحركة مع المجتمع ومؤسّساته. لكن هذا الانفتاح في الحالتين أدّى إلى انقسام الحركة بسبب رؤيةٍ مثالية ورؤيةٍ واقعية تتعامل مع الواقع.

خلال الفترة من 1965–1969م توسّعت جبهة الميثاق الإسلامي كجماعة ضغطٍ تدعو للدستور الإسلامي في السودان. لقد قدّمت مسودة دستورٍ معتدل يصف السودان كدولةٍ إسلامية، وأن تكون الشريعة الإسلامية

مصدر القانون، ولا يجب تطبيق أيُّ قانونٍ يتعارض مع الشريعة الإسلامية،[14] إلاّ أنّ انقلاب مايو 1969م قطع الطريق على اكتمال إجراءات هذا المشروع.

نظام مايو 1969، من المعارضة إلى المصالحة: بدأ شهر مايو لسنة 1969 بانقلابٍ يقوده الحزب الشيوعي والقوميون العرب، وهو الانقلاب الثاني في السودان، حيث سبقه انقلاب الفريق عبود 1958 الذي تمّ بالاتفاق بين حزب الأمة وقيادة الجيش لقطع الطريق أمام فوز الزعيم إسماعيل الأزهري لقيادة البلاد. بالضرورة أن نذكر أنّ الرئيس المصري عبد الناصر كان من الداعمين لهذا الانقلاب، حتى يُؤمّن جبهته الجنوبية بإبعاد الشعارات الإسلامية التي رُفعت بواسطة الإسلاميين، ثمّ الديمقراطية، والتي لها القدرة على التأثير في محيطها الإقليمي، وحزب الأمة صاحب العداء التاريخي مع مصر باعتباره الحزب الذي نادى باستقلال السودان بعيدًا عن الوحدة مع مصر.

في يوليو 1971م انقلب الشيوعيون على نميري في انقلاب تصحيحي لم ينجح، ممّا جعل نميري ينقلب عليهم ويُعدم قياداتهم، وسعى بعدها لتكوين حزب يشكّل البُعد الجماهيري لحكومته، "فعمل على تأسيس الاتحاد الاشتراكي في يناير 1972م لوضع مبادئ دستور السودان".[15] على أيّ حالٍ، عارض الإخوان الانقلاب منذ بدايته، خاصّةً وأنّ نميري قد اعتقل قيادات الإخوان: حسن الترابي، وصادق عبد الله عبد الماجد، وجعفر شيخ إدريس. تحالف الإخوان مع الأنصار في معارضتهم لنميري، وبدأوا مقاومة النظام بتدريب الأنصار والإخوان في الجزيرة أبا تدريبًا عسكريًا لمواجهة النظام، إلاّ أنّ نميري باغتهم بضرب الجزيرة أبا، واستُشهد من الإخوان محمد صالح عمر، ومن الأنصار الهادي المهدي وعدد كبير من الأنصار في الجزيرة أبا في 1970.

في هذه المرحلة كانت القضية للإخوان قضية البقاء للتنظيم، ونشط جناح الطلاب الذي تمتّع ببعض الفرص في الجامعات والمدارس، حيث سيطروا على النشاط الطلابي والاتحادات الطلابية. في 1973 قاد الطلاب الإسلاميون مقاومة النظام فيما عُرف بثورة شعبان. ثم انتظم الإخوان والأنصار بعد ذلك في عملٍ مسلّح، وأسّسوا معسكراتٍ للتدريب في ليبيا 1976، ودخلوا العاصمة الخرطوم ولم يتمكّنوا من السيطرة عليها، إلاّ أنّهم راجعوا مواقفهم وتحولوا من معارضة النظام إلى مصالحة النظام فيما عُرف بالمصالحة الوطنية في 1977.

مشروع المصالحة أدّى إلى حدوث انشقاقٍ في التنظيم، إذ خرج بعض القيادات منهم: الصادق عبد الله عبد الماجد وجعفر شيخ إدريس، ورفضوا المشاركة في حكومة نميري في لجنة الدستور بعد اختيارهم بواسطة الترابي لتمثيل الحركة في اللجنة. في هذه الفترة انتُخب الترابي أمينًا عامًا للحركة. بعد المصالحة الوطنية، اتخذ الإخوان سياسة بناء المؤسّسات الإسلامية وأسلمة المؤسّسات القائمة، فأسّسوا منظمات الشباب والطلاب والمجموعات الثقافية والفنية والمنظمات الخيرية، كما عملوا على إنشاء مؤسّساتٍ اقتصاديةٍ عديدة، منها بنوك وشركات تأمين. في مجال التعليم أُسّس المركز الأفريقي الإسلامي الذي تطوّر إلى جامعة أفريقيا لاحقًا، وفي القطاع الصحي أُسّست المراكز الصحية والمستشفيات الخيرية والمنظمات الطوعية في مجال الصحة والطفولة والأمومة، وكذلك الإغاثة والمنظمات الخيرية الإسلامية.[16] وجود الحركة في مؤسّسات الدولة أكسبهم خبرات العمل الديواني الحكومي، وكيفية إدارة الدولة وبناء العلاقات الخارجية والتواصل مع المجتمع السوداني بقطاعاته المختلفة، والذي أفادهم كثيرًا في بناء علاقات كان لها أثر إيجابي في مسيرة ومستقبل الحركة، وهو ذات الرأي الذّي ذهب إليه الباحث تيجاني عبد القادر.

كانت هذه الفترة نقلةً نوعيةً في نشاط الحركة العملي والفكري والعلاقات الخارجية. تُعتبر مشاركة الحركة في فترة نميري نقطة تحولٍ كبيرةٍ في مسيرتها بكافّة أبعادها، إذْ انعكس هذا الأمر على رؤيتها الكلية لإدارة الدولة وفقهها السُلطاني، وفكرها الحركي ورؤيتها للتغيير الاجتماعي، وفهمها العميق للعلاقات البينية في البيئة السياسية والاجتماعية والاقتصادية في السودان، وحدثت قفزةٌ كبيرة في كفاءة كوادرها في كافة المجالات الاقتصادية والسياسية والعلاقات الخارجية.

خلال هذه الفترة طبّقت حكومة نميري الشريعة الإسلامية في سبتمبر 1983م، ممّا ألّب عليها القوى الدولية التي هدّدت الرئيس نميري إن لم يلغي القوانين الإسلامية ويزّج بالإخوان في السجون ويسحقهم سوف ينهون حكمه. وفعلاً زجّ نميري بالإخوان في السجون في بداية 1985م، إلاّ أنّ الانتفاضة الشعبية التي أسقطت نظام نميري قطعت الطريق أمام إكمال هذا المشروع. خلال هذه الفترة أظهرت الحركة قدرةً عاليةً على المرونة والتحرّك الاستراتيجي السريع مع الحفاظ على التحالف مع نظام مايو دون استفزازه خلال الفترة بين عامي 1977–1985م.

وفي الديمقراطية الثانية 1985م–1989م، بعد سقوط حكومة نميري بانتفاضةٍ شعبيةٍ وقيام حكومةٍ انتقالية بقيادة المشير عبد الرحمن سوار الذهب امتدت من الفترة 1985–1986م، وقامت انتخابات عامّة حصلت فيها الحركة، "الجبهة الإسلامية القومية"، على نسبةٍ عاليةٍ من أصوات النخبة السودانية في دوائر الخريجين، وعددها 53 دائرة، إضافةً لعددٍ محدود من الدوائر الجغرافية. وأصبحت الجبهة الإسلامية القومية القوة السياسية الثالثة في البلاد بعد حزب الأمة والحزب الاتحادي الديمقراطي.

المهمّ هنا أنّ نتحدث عن الفكرة الأساسية التي تبنتها الحركة الإسلامية، إذ تحوّلت من تنظيمٍ خاصٍّ محدودٍ إلى الانفتاح على المجتمع بشرائحه وقطاعاته المختلفة، وأصبحت تيّارًا شعبيًا عامًّا يضمّ الطرق الصوفية والقبائل والقطاعات المختلفة من الشباب والطلاب بتنظيماتهم واتحاداتهم الطلابية. في هذه المرحلة يرى الترابي أنّ الحركة قد وضعت أساسًا نظريًا واضحًا، وقد وُضِع البرنامج التفصيلي، وانتهت مرحلة الشعارات.[17] تُعتبر مرحلة الجبهة الإسلامية القومية مرحلةً مهمّةً جدًا، استطاعت الجبهة أن تتوسّع أفقيًا على مستوى العضوية توسّعًا كبيرًا، كما أنّها وجدت أجواءً من الحرية في الفضاء العام، فواصلت مشاريعها في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ومجال العلاقات الخارجية توسّعًا مهّد لها الطريق لإدارة الدولة في فترة الإنقاذ بخبرةٍ لم تتوفّر عند غيرها مقارنةً بالقوى السياسية الأخرى.

الجبهة الإسلامية تبنّت نظامًا فيدراليًا في الإدارة داخل الحركة، وكان هذا أحد التحدّيات التي واجهتها كتنظيمٍ غير مركزي، لكنّها نجحت فيها إلى حدٍّ بعيد، وهناك تحديات خارجية خاصّة بالأحزاب المنافسة والأحزاب المناوئة والمعادية للفكرة، وقد كان فيها الصراع بأدواتٍ مختلفة. الانتقال إلى الجبهة الإسلامية القومية سبقه تخطيطٌ عبر "خطّةٍ أقرّتها أجهزة الحركة قبل الخلاف مع النظام السابق – نظام نميري – والذي حدث فيما بعد أنّ الخطّة أخذت شكلها الفعلي المتكامل باتساع الحرية".[18] التخطيط للمستقبل ولكافة السيناريوهات هو أحد الأسباب التي أدّت إلى حماية الحركة وتوسُّعِ صفّها عقب كلّ تغيير.

ما يميّز الحركة الإسلامية أنّها ظلّت تستجيب للتغييرات التي تحدث في تطورٍ طبيعي لتطور المجتمعات وتغير أحوال الحكم ومدى الحرية الذي تتمتّع به، وتعتمد على التخطيط المسبق للمحتملات والمآلات. وتمّ هذا عبر حوارات داخلية، ونتيجتها أن خرجت الحركة من المؤسّسات التعليمية التي تأسّست داخلها وظلّت

داخلها. هذه النقلة كان لها تأثيرٌ على المدى البعيد على المجتمع عمومًا، وعلى اتساع صفّ الحركة الملتزم في مؤسّساتها، وهذا من المؤكّد رصيدٌ في اتجاه حركة التدين والتوحيد داخل المجتمع.

وهذا، في اعتقادي، ناتجٌ عن أنّ الترابي يؤمن بالحوار والتفاعل مع الآخر انطلاقًا من أرضيته الفكرية. هذا الحوار والنزول للواقع بالأفكار الجديدة والحركة يولّد حراكًا كبيرًا في الفكر وفي المصطلحات وفي أدوات الفعل، وهذا أكسبَ الحركة فاعليةً وحيوية امتدّت طيلة عمرها. وشخصية الشيخ الترابي كانت فاعلاً أساسيًا في هذه الحيوية. يرى الترابي أنّ التطور أدّى إلى نمو التفاعل مع البيئة، فتطوّرت مواقف الحركة وأشكال ظهورها في الحياة العامّة والعلاقات الدولية. فكانت منظمات الشباب والطلاب والفنون والعون الإنساني والتعليم والدعوة تتمدّد، فأصبحت شاملةَ الوظائف حينها.

على الرغم من كلّ هذا التمدّد في الأدوار، إلاّ أنّها ظلّت عاجزةً عن الاستجابة لاستيعاب الحركية المتسّعة، لهذا، "خرجت جبهة الميثاق خارج الإخوان، وخرجت الحركة النسوية والحركة الشبابية والحركة العمالية، وخرجت السياسة الخارجية والتجاوب مع حركات التحرّر والثورة في العالم في تشاد وإريتريا ونيجيريا، كلّ هذا كان يتّم بمعزلٍ عن أطر الإخوان". وهنا أعني الأطر التنظيمية، إذ كانت أجهزةٌ مستقلة تخاطب قضايا المجتمع بإرشادٍ من قيم الحركة ومقاصدها وفي إطارها العام كما تبين هذه الورقة.

يرى الترابي أنّ وحدة الأمة العربية بتياراتها المختلفة، سواءً كانت إسلامية أو قومية عربية، هي في رصيد وحدةِ وقوةِ الأمّة. لهذا سعى لهذا الأمر عمليًا في منظومة المؤتمر الشعبي العربي الإسلامي في بداية التسعينات في الإنقاذ. هذه رؤيةٌ جريئةٌ جدًّا ومشروعٌ جريءٌ لقيادة تيّارٍ إسلاميٍّ يُحاط بعداوةٍ وتنافس من تيارات قوميةٍ عربية في المنطقة وصراعٍ قويٍّ بين مذاهب وتياراتٍ إسلامية تبذل جهودًا كبيرة في دحض

الرؤية الدينية لبعضها البعض، وصراعٌ آخر بين سنّةٍ وشيعة. هذه التجربة أدارت حوارًا بين السنة والشيعة، وحوارًا بين الأديان، بل أدارت حواراتٍ بين دولٍ تعرفُ خصومات، وحوارات بين حكومات ومعارضتها. لو استمرت هذه التجربة لغيّرت خارطة المنطقة لصالح الإسهام في استقلال هذه الدول سياسيًا واقتصاديًا وتخلّصت من حدّة الخلافات المذهبية والمدارس الفكرية التي كانت تحكم في تلك الفترة.

إلاّ أنّ هذه التجربة كان ثمنها باهظًا على مستوى العلاقات الخارجية للسودان مع الغرب ومع دول الجوار، إذْ مارس الجميع ضغوطًا شديدة، خاصة الغرب وأنظمة قريبة منه، لتفكيك هذا المؤتمر الذي نادى في إحدى جلساته بأن يُعاد النظر في منظومة الأمم المتحدة.

7. وظائف الدولة والمجتمع:

بعد المصالحة وفي السبعينات، "بدأت الوظيفة الاقتصادية والدبلوماسية ومشكلة الجنوب". يقول الترابي: "كانت هذه خطوة نحو المجتمع والانخراط فيه، لأن تنظيمًا مركزيًا واحدًا لن يقدر على تلبية كلّ حاجات العمل الإسلامي والإحاطة بمختلف نشاطاته بوجهٍ فعّال. فالاعتبار لم يكن أمنيًا محضًا، حاولنا أن نتمثل الحركة في صورة المجتمع الإسلامي الواسع المتعدّد الأبعاد، فبدأ تمييز المنظمات المتخصّصة في مجالات العمل المختلفة (الدعوة، الإغاثة والعمل الخيري، العمل النسائي، الشبابي والاقتصادي.. إلخ). خرجت هذه الهيئات من المحور المركزي الآمر لكنّها لم تخرج من المحور الاستراتيجي الموجّه".[19] وهذه هي المساحات التي انحسر فيها الدين، فأصبحت بؤر إشراك تمدّدت حتى تمّ محاصرة الدين في زاويةٍ محدّدةٍ من الحياة. وانتقد الترابي بشدّة أشكال التنظيم في الحركة الإسلامية، إذْ لا تقدّم أنموذجًا صادقًا للإسلام، فالقيادة غير شورية أو وراثية، وعلاقات التناصح والمناصرة والموالاة لا تمثّل أنموذجًا للدولة الإسلامية التي يريدونها، ويرجع ذلك إلى محض الغفلة عن ضرورة تنزيل الدين على الواقع وتعلّم الفقه الواقعي. وهو يرى أنّ يتّم ذلك تدريجًا حتى تُختبر التجربة ثم تُعمّم، لأنّك لا تستطيع أن تنتظر الدولة حتى تقيم المشروع الكامل التوحيدي.

كما هو معلوم، في السودان قبل مرحلة الدولة تمّ إنشاء مؤسّساتٍ اقتصادية واجتماعية وثقافية، جُرّب فيها تطبيق رؤية الإسلام عمليًا في مايو بعد المصالحة 1977 وامتدت حتى قيام الإنقاذ 1989. إلّا أنّه حينما جاءت الدولة وتوسّع معمل الاختبار، كان الابتلاء أعظم عند الانتقال إلى السوق والإنتاج الواسع، وتوسّعت الحاجات وتشابكت المصالح. وأصبحت الحركة أمام إدارة دولةٍ كاملةٍ بكلّ تعقيداتها في مرحلة الدولة، ووُجّهت الحركة بواقع تحدٍ يختلف عن التنظير المثالي. يقول الترابي: "فلما بلغنا من الدعوة مرحلة الدولة،

أصبح لزامًا أن يتنزل الدين في شعاب أحكامه الفرعية إلى الواقع، وبدت لنا من الصورة الواقعية مشكلات ما كانت لتلوح للناظر من قبل، وبدأت الأحكام تتوارد على الواقع وتتناسخ وتتعارض مقتضياتها أحيانًا، ونشأت حاجةٌ ماسّة إلى تصريف الأحكام وترتيب أولوياتها، لأنّ في تطبيق بعضها ما قد يؤدّي إلى تفويت مصالح إسلامية أخرى مقدّرة، أو يحدث فتنة تضرّ بمستقبل الإسلام، وكان لابد من فقهٍ أدقّ من الفقه النظري يرتّب أولويات الأحكام ويُناظر بين قيمها المختلفة، ويؤخّر ويقدّم ويصرف بين هذا الواقع. هذه مشكلة طرأت لفقه الإسلام".[20] هذه الأولويات والتقديم والتأخير يحتاج إلى أن يكون الغالب مدركًا لخارطة الرؤية الكلية والخطّة الاستراتيجية، والتي في غالب عمر الحركة لم تكن متاحةً للكل.

ويَعتبر الترابي أنّ أخطر ما يُواجه الحركة في حالة انتقالها من حركة مهمومة بخطابها للمجتمع وردّة فعل المجتمع، فجأة تجد نفسها قد حملت أمانة كلّ الأمة وأن تستوعب كلّ همومها جملةً واحدة. ويمكن القول إنّ هذه النقلة الكبيرة لمرحلة الدولة كشفت أنّ ميدان الواقع يحتاج إلى فقه ترتيب الأولويات وترجيحاتٍ تفرضها ظروف الواقع، محكومًا بالمقاصد والرؤية الكلية والاستراتيجية التّي تَوافَق عليها الجميع.

يرى الترابي أنّ المجتمع الإسلامي الأول كان مجتمعًا انتقاليًا، ومُشكلاته الحيّة شبيهةٌ بمشكلات الانتقال إلى المجتمع المسلم التائب العائد إلى الدين، ويبدو أنّ القياس به والاعتبار به قريب. ويعتبر أنّ الأخذ من الأصل مباشرة، والذي حُجب بالفقه الإسلامي الخالف، أخذ هذا الأنموذج الحيّ المتصل بالواقع وبسطه على مائدة النظر ورتّبه ترتيبًا جديدًا يناسب النظر ولا يناسب الواقع. وأنّ المؤرخين قد رسموا صورةً زاهيةً للتاريخ كأنّه مثالٌ يصعب تطبيقه وإعادته، وكان غرضهم أن يحملوا الناس على الصعود. أمّا صور القصص في القرآن فإنّها تقصّ قصة الحياة كلّها وليس المثال فقط، لأنّ التديّن هو الانتقال من الخطيئة إلى التوبة، ومن

القصور إلى الكمال، وليس التديّن هو بلوغ الحالة المثالية للكمال والبقاء عليها، وهذا ما لا يتيسّر للبشر. ويرى الترابي أنّ "جوهر التدين هو التوحيد بين الواقع والمثال."[21]

يرى الترابي أنّه يجب التصويب نحو المؤسّسات التي جعل منها الاستعمار حارسًا لمشروعه وتراثه في البلاد، كالقوات المسلحة والخدمة المدنية والجامعات، وللانتقال نحو الإسلام، إصلاح هذه المؤسّسات هو الأولوية في مرحلة الدولة. لهذا كانت في الإنقاذ ثورة التعليم العالي وثورة الإصلاح الإداري في المؤسّسات بالدولة، وإصلاح القوات المسلحة وتجييش الشعب لمعاونتها فيما عُرف بالدفاع الشعبي، في محاولةِ مقاربةٍ بين مجتمع المسلمين الأول الحارس للعقيدة والأرض، وبناء مؤسّساتٍ تعمل على تقوية الجيش باعتباره قوةً صلبة تحمي استقلالية القرار السياسي وسيادة حدود الدولة ومقدّراتها.

خاصةً وأنّ الحركة بعد الدولة في 1989 واجهت قضايا الحرب المستعرة في الجنوب وقوات مسلحة غير قادرةٍ على مواجهة المتمردين المدعومين من قِبل الدوائر الغربية ودول الجوار لقلّة العتاد والتخزين، كما أوضحت ذلك ما عُرف بمذكرة الجيش التي رُفعت لرئيس الوزراء في فبراير 1989. كما واجهت وضعًا اقتصاديًا مترديًا وخزينةً خاويةً واقتصادًا منهارًا. كان على الحكّام الجدد أن يواجهوا كلّ هذه المشكلات جملةً واحدة، بعد أن كانوا معارضة يصوبون سهامهم إلى عجز الحكومة عن الوفاء بهذه الضرورات.

إنّ المجتمع الإسلامي الأمثل عند الترابي هو المجتمع الذي يقوم فيه الناس بأغلب شؤونهم، ويتضاءل فيه دور السلطان لأضيق حدود، لأنّ السلطان يستعمل أدوات القهر والأحكام الظاهرية، أمّا الدين بجوهره فهو مواقف للوجدان وطاعة لله سبحانه وتعالى يجزي عليها يوم القيامة، وكلما تديّن المجتمع وأفراده من تلقاء أنفسهم دون أن يرهبهم السلطان، ولكن رهبةً لله سبحانه وتعالى ورغبةً فيما عنده، يقومون بأغلب وظائف

الدين،[22] وهنا يعني وظائف التعليم والصحة والزراعة والتجارة والصناعة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بل حتى بعض وظائف الدفاع طوعًا جهادًا في سبيل الله، والعلاقات الشعبية الخارجية.

لكن الترابي يرى أنّ الواقع الآن يَكِل كثيرًا من الوظائف للسلطة، ولكن يجب أن ينسحب السلطان تدريجيًا من هذه المجالات لينتهي عند حدود الضرورة الشرعية، ويقوم المجتمع عفويًا من تلقاء نفسه بدفع الدين مقام أمره. هذه الأفكار سعى الترابي لتطبيقها بعد قيام الإنقاذ في 1989م، وقد حقّق في بعضها نجاحًا متقدّمًا وتخلّف البعض الآخر باعتبار أنّ التغيير في المجتمعات عادة يحتاج إلى فترات قد تمتّد إلى عقود. وقد نجحت الحركة إلى حدٍّ ما في أن يتحرّك المجتمع نحو الخدمات، خاصّةً في التعليم والصحة، فنهضت المؤسّسات التعليمية الخاصّة على مستوى تعليم الأساس حتى الجامعات، وكذلك نشأت المستشفيات الخاصّة، والشركات الخاصّة في مجالات الخدمات المتعلقة بالاتصالات وخدمات البترول، إلخ. مع التأكيد أنّ وظيفة الدفاع عن الوطن لا تقع على المؤسّسة النظامية فقط، بل هي بأمر الدين تقع على الناس كافة، لهذا كانت تجربة تدريب المواطنين في الدفاع الشعبي وبثّ روح الجهاد والإعداد له مهمة يقوم بها المجتمع، وكذلك الشرطة الشعبية والدبلوماسية الشعبية، حتى يضطلع المجتمع بمهماته مُعاونًا للسلطان، لا متواكلاً عليه.

تبنّت الحركة النظام اللامركزي في إدارة الدولة، وهو النظام الذي تبنّته في بناء الحركة، وقد قدّم الترابي مقترح اللامركزية قبيل ثورة أكتوبر 1964م، وفي مرحلة الدولة اجتهدت الحركة لإنزاله إلى أرض الواقع، وقد تقدّم كثيرًا لدرجة لا يمكن التراجع عنها، وقد صرّح بذلك محمد صالح صلوحة أحد أشهر البرلمانيين

السودانيين ونواب الولايات في جلسةٍ لمناقشة أمر الحكم الاتحادي، فحذّر من المساس بأيّ سلطةٍ حصلت عليها الولايات لصالح المركز.

وفي الإسلام والدولة، هناك من يرى أنّ الدولة غايةٌ في حدّ ذاتها، وهناك من يرى أنّها وسيلةٌ فقط لتحقيق أهدافٍ أخرى. ويعتقد الأفندي أنّ الترابي ركّز فكره على سؤال الدولة،[23] وكتابه "الأحكام السلطانية" يجيب على هذا السؤال بعد تجربةٍ طويلة في الحكم ومعارضته. لهذا نجد فيه كثيرًا من القضايا تناولها بتفصيلٍ وواقعيةٍ ونظرةٍ شاملةٍ للكون والأمم والإنسانية ومقاصد الدين الكلية في إعمار الأرض. تقوم العلاقات الخارجية عند الترابي على العزّة والكرامة، وتعزيز المشتركات الإنسانية، والاستفادة من التجارب الإنسانية في إطارها الإنساني.

الخاتمة:

ختامًا، يمكن القول لم يمض وقتًا طويلاً على تجربة الانقاذ لهذا يصعب تقييمها، ولكن يمكن القول أكبر الأخطاء التي ذكرها الذين قيموا التجربة بما فيهم الترابي أنّ وصول الحركة الى الدولة بانقلابٍ عسكريٍّ قد يتعارض مع مبادئ الحركة. لكن هنالك آراءٌ تخالف هذا الرأي في أنّ ضروراتٍ اضطرت الحركة بموجبها لمسابقة من كانوا يودّون الانقلاب لأجل سحقها.

الخطأُ الثاني الذي ذكره التُّرابي أنّ سياسةَ التَّطهيرِ التي طُبِّقَت في المُؤسَّساتِ حرَمَت البلادَ من خِبراتٍ كان من المُمكنِ أن تُعجِّلَ بنهضتِها، وأوجدَت أعداءً كان من المُمكنِ أن يَعملوا مع النِّظام. أمّا في المسائلِ المُتعلِّقة بتطبيقِ القانونِ فنجدُ أنّ الحركةَ عندما جاءَت إلى الدَّولةِ وجدت مُؤسَّساتِ تطبيقِ القانونِ بعيدةً عن مَقاصدِ تطبيقِ الدِّينِ، خاصّةً فيما يلي المجتمع، ممّا جعل الشُّرطة ترتكبُ أخطاءً فادحةً كان لها الأثرُ السَّالبُ على التَّجربةِ، لأنّ الشُّرطة لم تُعَدَّ لتطبيقِ أحكامٍ تحتاجُ لكثيرٍ من فَهمِ المَقاصدِ من تطبيقِها. لكن يمكن القولُ إنّ الحركةَ نجحَت في جوانب وأخفقت في أخرى، مثلًا اتِّفاقيّةُ السَّلامِ 1997 و2005. ملفُّ حقوقِ الإنسانِ أحدُ الملفّاتِ التي فشِلَت الإنقاذُ في إدارتِها في صراعِها مع المُعارَضة، ممّا سهَّل توريطَها مع المُنظَّماتِ الدَّوليّةِ والمجتمعِ الدَّوليّ عمومًا. وكذلك يمكن القولُ إنّها حقَّقَت نجاحًا كبيرًا في مجالِ تمكينِ المرأةِ في جانبِ المُشاركةِ السياسيّةِ، إذْ ارتفعَت معدَّلاتُ المُشاركةِ حتى بلغَت 33% في مُؤسَّساتٍ مُؤثِّرةٍ كالجهازِ التنفيذيّ والتَّشريعيّ والقضائيّ، كما نجحَت في ملفِّ الحربِ حيث أجبَرَت الحركةُ المُسلَّحةُ الرئيسيّةُ على الجلوسِ لطاولةِ المُفاوَضاتِ وتوقيعِ اتِّفاقيّةِ السَّلامِ الشاملِ التي أنهَت الحربَ في الجنوبِ، إلّا أنّه يمكن القولُ إنّها انتهَت بانفصالِ الجنوب، مع التأكيد بأنّها قضيّةً شائكةً لها أبعادٌ إقليميّةٌ ودوليّةٌ.

يمكن القولُ إنّ التُّرابي كان يُجيدُ التَّفكيرَ الاستراتيجيَّ والتَّكتيكيَّ، لأنّ الرُّؤيةَ الكُلّيّة كانت واضحةً بالنسبةِ له، كما أنّ له القُدرةَ على وضعِ البدائلِ في الظُّروفِ المختلفةِ ممّا يجعلُه يُحقّقُ قفزاتٍ كبيرةً في مشروعِه بين المُعارَضةِ والمُصالحةِ، والمُعارَضةِ والحوارِ. وعلى الرَّغمِ من تَبَنّي التُّرابي التَّدرُّجَ في التَّجديدِ والتَّعبيرِ عن أفكارِه إلّا أنّه في كثيرٍ من الأحيانِ يتبنَّى تجديدًا ثوريًّا يُحقّقُ غرضَه تمامًا، كما أنّه لا يَهابُ أن يتقدَّمَ المجتمعَ برؤيتِه حتى يَلحَقَ به المجتمعُ في فترةٍ لاحقةٍ. ومن الجوانبِ التي أثارَت جدلاً أنَّ الإجماعَ عند التُّرابي هو إجماعُ الأمّةِ وليس إجماعَ العلماءِ، أيْ إنّه ليس سُلطةً دينيّةً تحتكرُها فِئةٌ من علماءِ الدِّينِ، بل هو فِعلُ مجتمعٍ يتكامَلُ فيه دورُ الخُبراءِ في المجالِ المُحدَّدِ مع أفرادِ المجتمعِ والأمّةِ. والإجماعُ عنده أفضلُ من الأغلبيّةِ والغَلَبةِ؛ لهذا يعتبرُ التَّداوُلَ في أيِّ أمرٍ والشُّورى يجب أن يتمَّ بمُستوياتٍ مختلفةٍ حتى يَصلَ النّاسُ إلى الإجماعِ. وهنا يُقسِّمُ السُّلطةَ إلى سُلطةِ إصدارِ الرَّأي وعدمِ احتكارِ فِئةٍ مُحدَّدةٍ للرَّأي، ولهذا فإنّ الاجتهادَ واجبُ المجتمعِ وليس فِئةً محدودةً. وعنده: "وإن جنحوا للسِّلمِ فاجنحْ لها"؛ متى ارتفع الظُّلمُ وانتفَت الحواجزُ أمام الحقِّ لم يَعُد لاستخدامِ القُوّةِ مُبرّرٌ، لأنّه يرى أنَّ الاستقرارَ والسَّلامَ مُدعَاةٌ لتحقيقِ مَقاصدِ الدِّينِ.

التُّرابي لم يَلجأْ للتَّجريدِ والجَدَلِ، بل كان يُنزِلُ أفكارَه في مشروعاتٍ أو قوانينَ أو مُؤسَّساتٍ، فقد بعثَ في الناسِ الإسلامَ مُؤسَّساتٍ اجتماعيّةً واقتصاديّةً وسياسيّةً وعسكريّةً ومجتمعًا رائدًا مُبادِرًا لتقومَ بكافّةِ وظائفِ الحياةِ عبادةً لله سبحانه وتعالى. استلهمَ من التاريخِ العِبَرَ ليَعبُرَ للمستقبلِ لا ليركُنَ إليه، مرجعيّتُه في ذلك القرآنُ والسُّنّةُ الموثوقةُ والعمليّةُ. كان يُخاطبُ الفِطرةَ في الناسِ والخيرَ فيهم ويدفعُهم للخيرِ دفعًا قويًّا، وكان القرآنُ حاضرًا في فِعلِه حضورًا ملموسًا. سعى لتطبيقِ أفكارِه لحَيّزِ الواقعِ بفاعليّةٍ وروحٍ عمليّةٍ وكان لهذا آثارٌ إيجابيّةٌ وسلبيّةٌ. ونجحَ في تحويلِ الفكرِ الإسلاميِّ إلى برنامجٍ عمليٍّ قابلٍ للتطبيقِ في الواقعِ، زادَه في ذلك الجُرأةُ والمُبادَرةُ والتَّوكُّلُ للحصولِ على النَّتائجِ، والجُرأةُ في المُراجعةِ والنَّقدِ والتَّقييمِ والتَّقويمِ.

كان يُخاطبُ الواقعَ المحليَّ السُّودانيَّ والواقعَ في الأمّةِ الإسلاميّةِ عمومًا، بل وواقعَ القضايا المخصوصةِ كالقضيّةِ الفلسطينيّةِ والأفغانيّةِ والمشكلةِ العراقيّةِ–الإيرانيّةِ، ويربطُها ببعضِها البعضِ من حيث العمومِ والخصوصِ، فقد كان رجلَ عملٍ لا جَدَلٍ، لم يَقُم بإدانةِ الواقعِ الظّالمِ بل سعى لتغييره بجهدٍ مُتواصِلٍ. خاطبَ فِطرةَ الإنسانِ العاديّ والصَّفوةِ والمُتَصوّفِ والسَّلفيّ والفنّانِ والمزارعِ والتّاجرِ، فجمعَهم في تنظيمٍ واحدٍ، وكلٌّ منهم في ميدانٍ مُختلفٍ يعملُ لأجلِ الدَّعوةِ والإحياءِ للدِّينِ الذي يمشي بين الناسِ في حياتِهم كلِّها والنَّفاذِ إلى جوهرِ أزمةِ المجتمعِ مباشرةً ببرنامجٍ وفِعلٍ إيجابيٍّ واقعيٍّ شاملٍ. يُحُثُّ حركتَه على فَهمِ الزَّمانِ والمكانِ والتَّفاعُلِ معهما بوعيٍ، وكان بقدرِ قيادتِه لاستراتيجيّةِ العملِ في عموميّاتِها إلّا أنّه كان مُدرِكًا للتَّفاصيلِ العمليّةِ وخُصوصيّةِ الزَّمانِ والمكانِ والمجتمعِ الذي تتنزَّلُ عليه.

لقد اهتمَّ بالقوّةِ النوعيّةِ في كافّةِ المجالاتِ: الاقتصادِ والجيشِ والتعليمِ والإعلامِ، وغيرها. وهي ثقافةٌ عمليّةٌ تُعِين على كسبِ المعركةِ تخطيطًا وتنظيمًا قبل خوضِها. وممّا أعانه على النجاحِ ارتكازُه على المؤسَّسيّةِ واللامركزيّةِ في إدارةِ العملِ وحرّيّةِ القطاعاتِ المختلفةِ في إدارةِ شأنِها بخُبراءَ في المجالِ المُحدَّدِ، والالتزامُ الصّارمُ بالعهودِ والمواثيقِ والقوانينِ التي تحكمُ المُؤسَّساتِ. على أيّةِ حالٍ هي تجربةٌ واسعةٌ ولا يمكن إحاطتُها بورقةٍ أشارت فقط لعناوينَ عريضةٍ يجب دراستُها واستلهامُ العِبَرِ منها.

هوامش الدراسة:

1. عبد القادر حامد التجاني، *المشروع الإسلامي السوداني: قراءات في الفكر والممارسة*، ط 2 (الخرطوم: معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، 1995)، 41.
2. محمد عمارة، *تيارات الفكر الإسلامي* (القاهرة: دار الشروق، 2007)، 273.
3. Suhair Ahmed Salah, "Islamists and Democracy in Sudan: The Role of Hasan al-Turabi (1989–2001)," PhD diss., University of Westminster, 2012, 20.
4. Abdelwahab El-Affendi, *Turabi's Revolution: Islam and Power in the Sudan; Revolution and Political Reform in Sudan* (London: Grey Seal Books, 1991), 36.
5. المصدر نفسه، 36.
6. حسن مكي، *الحركة الإسلامية في السودان: 1969–1989م، تاريخها وخطابها السياسي*، ط 2 (الخرطوم: الدار السودانية للكتب، 1999)، 204.
7. Mohammed el-Hashmi Hamdi and Hasan al-Turabi, *The Making of an Islamic Political Leader: Conversation with Hasan al-Turabi*, trans. Ashur A. Shamis (Colorado and Oxford: Westview Press, 1998), 14.
8. حسن مكي، *حركة الإخوان المسلمين 1944–1969م* (الخرطوم: الدار الوطنية للطباعة، 1982)، 16–17.
9. Hasan al-Turabi, *The Islamic Movement in Sudan: Its Development, Approach, Achievements*, trans. Abdelwahab el-Affendi (Beirut: Arab Scientific Publishers, 2008), 31.
10. Hasan al-Turabi, *The Islamic Movement in Sudan: Its Development, Approach, Achievements*, 33.
11. محمد الهاشمي الحامدي، *الحركة الإسلامية في السودان: حوار مع الدكتور الترابي* (بيروت: دار القلم، 1987)، 20.
12. محمد الهاشمي الحامدي، *الحركة الإسلامية في السودان*، 61.
13. المصدر نفسه، 61.

14. محمد بن مختار الشنقيطي، *الحركة الإسلامية في السودان: مدخل إلى فكرها الاستراتيجي والتنظيمي* (لندن: دار الحكمة، 2001)، 72.

15. عبد اللطيف البوني، *تجربة نميري الإسلامية في السودان* (الخرطوم: معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، 1995)، 32–33.

16. Abdalgadir Hamid el-Tigani, *Islam, Sectarianism and Muslim Brotherhood in Modern Sudan, 1956–1985* (PhD diss., SOAS University of London, 1989), 176.

17. Hasan al-Turabi, *The Islamic Movement in Sudan: Its Development, Approach, Achievements*, 44.

18. محمد الهاشمي الحامدي، *الحركة الإسلامية في السودان: حوار مع الدكتور الترابي*، 24.

19. محمد الهاشمي الحامدي، *الحركة الإسلامية في السودان: حوار مع الدكتور الترابي*، 40.

20. محمد الهاشمي الحامدي، *الحركة الإسلامية في السودان*، 58.

21. محمد الهاشمي الحامدي، *الحركة الإسلامية في السودان*، 49.

22. محمد الهاشمي الحامدي، *الحركة الإسلامية في السودان: حوار مع الدكتور الترابي*، 81.

23. عبد الوهاب الأفندي، *الثورة والإصلاح السياسي في السودان* (لندن: منتدى ابن رشد، 1995)، 94.

قائمة المراجع المعتمدة:

المراجع باللغة العربية:

1. الأفندي، عبد الوهاب. الثورة والإصلاح السياسي في السودان. لندن: منتدى ابن رشد، 1995.
2. البوني، عبد اللطيف. تجربة نميري الإسلامية في السودان. الخرطوم: معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، 1995.
3. الحامدي، محمد الهاشمي. الحركة الإسلامية في السودان: حوار مع الدكتور الترابي. بيروت: دار القلم، 1987.
4. الشنقيطي، محمد بن مختار. الحركة الإسلامية في السودان: مدخل إلى فكرها الاستراتيجي والتنظيمي. لندن: دار الحكمة، 2002.
5. عبد القادر حامد، التجاني. المشروع الإسلامي السوداني: قراءات في الفكر والممارسة. ط 2. الخرطوم: معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، 1995.
6. عمارة، محمد. تيارات الفكر الإسلامي. القاهرة: دار الشروق، 2007.
7. مكي، حسن محمد أحمد. الحركة الإسلامية في السودان: 1969–1985م، تاريخها وخطابها السياسي. ط 2. الخرطوم: الدار السودانية للكتب، 1999.
8. مكي، حسن محمد أحمد. حركة الإخوان المسلمين من 1944–1969م. الخرطوم: الدار الوطنية للطباعة، 1982.

المراجع باللغة الأجنبية:

9. Abdalgadir Hamid, el-Tigani. *Islam, Sectarianism and Muslim Brotherhood in Modern Sudan, 1956–1985*. PhD diss., SOAS University of London, 1989.

10. El-Affendi, Abdelwahab. *Turabi's Revolution: Islam and Power in the Sudan; Revolution and Political Reform in Sudan*. London: Grey Seal Books, 1991.

11. Hamdi, Mohammed el-Hashmi, and Hasan al-Turabi. *The Making of an Islamic Political Leader: Conversation with Hasan al-Turabi*. Translated by Ashur A. Shamis. Colorado and Oxford: Westview Press, 1998.

12. Mohammed, Suhair Ahmed Salah. *Islamists and Democracy in Sudan: The Role of Hasan al-Turabi (1989–2001)*. PhD diss., University of Westminster, 2012.

13. al-Turabi, Hasan. *The Islamic Movement in Sudan: Its Development, Approach, Achievements*. Translated by Abdelwahab el-Affendi. Beirut: Arab Scientific Publishers, Inc., 2008.

د. سهير أحمد صلاح: أستاذة بجامعة الزعيم الأزهري بالسودان، حاصلة على درجة الدكتوراه من جامعة ويستمنستر بإنجلترا، وقد اشتغلت بالتدريس سابقًا بجامعة ويستمنستر. نشرت د. سهير أحمد صلاح العديد من المقالات والكتب في مجال العلاقات الدولية والفكر الاسلامي وقضايا تمكين المرأة، وهي أستاذة لمواد الفكر السياسي الإسلامي، والعلاقات الدولية، والأخلاق والسياسة، والسياسات العامة. وقد عملت سنة 2019 وزيرًا للتعليم العالي والبحث العلمي بالسودان.

Critical Voices

on Ideas, Politics, and International Relations

Re-thinking Our World Together

"**Critical Voices** on Ideas, Politics and International Relations" is a research unit within the *Center for Islam and Global Affairs (CIGA) at Istanbul Sabahattin Zaim University in Türkiye*. **Critical Voices** focuses on publishing objective analyses on intellectual, political, and global issues, particularly with regard to countries across the Islamic world as well as related regional and international affairs. Its main purpose is to present scholarly and critical perspectives, offer alternative and novel approaches, or think differently on current affairs.

CIGA does not necessarily approve, endorse, or promote the conclusions or positions of the authors in Critical Voices.

Director & Editor-in-Chief: Prof. Sami A. Al-Arian

Executive Editor/Copy Editor (Arabic): Djallel Khechib

Copy Editor (English): Thomas Abdulqadir Parker

Technical Assistants: Muhammad Taimoor Bin Tanveer (English), Fafimah Gad (Arabic)

No reproduction of any part of this volume may take place without the written permission of the Center for Islam and Global Affairs (CIGA)
For additional information or permission to reproduce selections

from this Critical Voices, write to: *"Critical Voices on Ideas, Politics and International Relations", Center for Islam and Global Affairs, Istanbul Sabahattin Zaim University, Halkalı, Küçükçekmece, 34303*

Web: ciga.izu.edu.tr

Tel.: +90-212-692-9689

Fax.: +90-2 l 2-693-8229

E-mail: ciga@izu.edu.tr

Copyright© 2025 Center for Islam and Global Affairs

All Rights Reserved

Publishing Criteria

Critical Voices (CV) welcomes the contributions of academics, experts, practitioners, and researchers in both English and Arabic, including studies, articles, books reviews, critical analyses and reviews, as well as original scholarly translations. Only submissions that meet high scholarly standards will be accepted.

All submissions must adhere to the following criteria:

1. The submission must offer original ideas, present alternative critical perspectives, or propose novel thinking about familiar topics.
2. The submission must be an original piece and cannot be previously published, in whole or in part, in any electronic or print platform. Additionally, the submission cannot be under review by any other publication or platform while it is being reviewed by *Critical Voices*.
3. The submission must be deemed relevant to CIGA's mission and research interests.
4. The submission must be written in well-expressed language (by utilizing the generally accepted standards of academic and scholarly writing), and adhere to the integrity and robustness of quality scholarship.
5. The submission must use the methodological and analytical tools of the social sciences.
6. The submission must document all references. It is preferred that authors use the Chicago School Citation Method (see here).
7. The submission must be accompanied by an abstract of no more than 150 words, including five key words and an outline of the main argument and conclusions.

8. A biography (a narrative of no more than 150 words accompanied by a clear personal photo) and the author's CV shall be attached to the submitted work.

9. If the submitted work is accepted for publication, referees or reviewers have the right to ask the author(s) to modify the submitted work, reduce its volume, or expand it according to the publication's criteria or reviewer's discretion.

10. Word Count Limits (including footnotes and references):

- Studies and Research Papers: 4000-8000 words.
- Articles and Analyses: 2000-3500 words.
- Critical Analyses or Reviews, and Reviews of Books and Academic Studies: 2500-4000 words (it is desirable that the selected books or academic studies have been published within the last three years, or are original theoretical books or studies).
- Academic Translations: At least 3000 words (it is desirable that the selected works for translation have been published within the last three years or are original theoretical works).

Critical Voices Publishing Policy

1. All submissions must be in .doc or .docx format (.pdf submissions are not accepted), and must use 14 point font for text and 16 point font for titles, as well as 1.5 line spacing.
2. All submissions must be emailed as attachments and sent to djallel.khechib@izu.edu.tr with the subject line **Critical Voices.**
3. Authors will be notified about their submissions within a week of receipt.
4. The submitted work will be evaluated by academic referees, and the outcome will be sent to authors within eight weeks.
5. The response of the referees' evaluation will be in one of the following three forms: *acceptance*, *acceptance with changes or modifications*, or *rejection*.
6. CIGA has the right to reject any submitted work without providing any reasons or justifications.
7. In the event that there is plagiarism or collusion, or proof of any violation of academic ethics, CIGA has the right to withdraw any accepted work or remove it after publication. CIGA will also bar the author(s) from ever publishing any work with it or participate in any of its activities.
8. CIGA may offer financial rewards only for published works in print after notifying and receiving the concurrence of the author and may also provide a financial honorarium when the author is formally commissioned by the Center to write on a specific topic.
9. CIGA may provide a *Certificate of Participation or Publication* if requested by the author(s).
10. CIGA may allow authors or researchers whose publications appear in the *Critical Voices'* section on its websites to present their published works within its activities, whether in person or remotely.

11. CIGA has the right to translate and publish any accepted or published work from its original language to other languages without the concurrence of the author(s).

12. CIGA will adhere to the most thorough professional and ethical standards including the preservation of privacy, confidentiality, anonymous and blind refereeing, as well as not disclosing the names of the referees.

13. The *Critical Voices* section encourages the submission of any critical remarks or comments on any topic related to the content or form of its publications.

Center for Islam and Global Affairs (CIGA)

https://www.izu.edu.tr/en/ciga/about-us/our-center

Vision

To be a premiere research institution for ideas, analysis, and policy recommendations on global affairs impacting the Muslim World, and to foster future relations with world powers based on shared principles, common interests, and mutual respect.

Mission Statement

CIGA is an independent, nonprofit, research and public policy institution based in Istanbul, Turkey, and affiliated with Istanbul Sabahattin Zaim University. Its mission is "To conduct high quality research and analysis, educate the public and policymakers, train experts, and propose novel ideas and policy recommendations regarding global policies and relations impacting the Muslim world, and the development and progress of Muslim societies."