الإسلام السياسيّ
في مواجهة تحدّي التغيير

إعداد وتقديم: ناريمان عامر
ويوسف فخر الدين

المشاركون
(الفبائيًا)

- إحسان طالب
- أنطوان شلحت
- جودت السعيد
- روزا ياسين حسن
- طارق عزيزة
- محمد حلمي عبد الوهّاب
- مهنّد مصطفى

تصدّرتْ حركاتُ «الإسلام السياسيّ» المشهدَ السياسيّ الراهن، وذلك لدورها في الانتفاضات الشعبيّة التي عمَّت المنطقة. وأثار ذلك جدلاً واسعًا حول نتائج حكم الإسلاميّين، وما إذا كانوا سيعيدون إنتاجَ بنًى تسلطيّة. وإلى هذه الهواجس كان هناك انشغالٌ عالميٌّ في كيفيّة معالجة هذه الحركاتِ لملفّاتها الخارجيّة، كالقضيّة الفلسطينيّة، وعلاقتها بدول الجوار والمجتمع الدوليّ.

نحاولُ في هذا الملفّ التفكيرَ في التحوّلات التي أصابت حركاتٍ سياسيّةً انتقلتْ إلى مركز القرار، وفي إمكانيّة قيادتها للمرحلة الانتقاليّة من موقع السلطة الذي يتطلّب الكثيرَ من الواقعيّة، بعد أن عاشت دومًا في فضاء المعارضة المتحرّرة من المسؤوليّة تجاه الواقع.

ونحن حين نتصدّى لهذه الضرورة فإننا لا نتوهّم أن نحيط بكلّ ما تستدعيه في ملفّ واحد. فهناك، بالإضافة إلى تعدّد تيّارات الإسلام السياسيّ، التمايزاتُ المؤثّرةُ في كلّ منها، والتحدّياتُ التي تواجهها. فسوريا ليست مصر؛ وكلتاهما مختلفتان عن تونس؛ أما ليبيا فدولةٌ ومجتمعٌ نكاد لا نعرف عنهما شيئًا ـ وهما الخارجان من السّور الحديديّ القذّافيّ.

احتضن الملفُّ جزءًا من المشهد فحسب، وذلك لصعوبة التعميم وتناول الأقطار العربيّة كلّها. وقد اقتصر على معالجة نموذجين من الإسلام السياسيّ: الإسلام السياسيّ الشيعيّ، والسلفيّة في مصر. كما ناقش الثابتَ والمتحوّلَ في علاقة الإسلاميّين بالحكم. وعرض وجهة نظر أحد رجال الدين المثقفين المجتهدين إلى الإسلام السياسيّ. وناقش بحثٌ تعاملَ هذا الإسلام مع قضيّة المرأة، وتناولَ بحثان آخران عناصرَ الرؤية الإسرائيليّة لصعودِ الإسلام السياسيّ في المنطقة.

ختامًا يصحُّ القول إنّ الربيع العربيّ أطلق التاريخَ السياسيَّ من سجن الهامشِ الذي قيّدته فيه نظمُ الاستبداد، ومن ثمّ أطلقَ البحثَ في مسارات جديدة ومحتملة. وهذا ما يفرضُ علينا متابعةً تحليليّةً تجتهد في مقاربةِ الواقع واستشراف الاحتمالات.

دمشق

لا خوف من حكم الإسلام!

□ جودت السعيد

قبل نحو عشرين سنةً دُعيتُ إلى ندوة في التلفزيون السوريّ، فقلتُ «إنّ الإسلام من معدن صدقٍ وأمانةٍ ووفاء، والسياسة من معدن كذبٍ وخيانةٍ وغدر. فإذا صارت السياسةُ صدقًا وأمانةً ووفاءً، فهذه هي السياسة الإسلاميّة.» وخلال الندوة استشهدتُ بشخصيّتين: رجل دين، ورجل سياسة. رجلُ الدين كان محمد عبده، الذي تورّط في ثورة عرابي في مصر، وعندما فشلتْ نُفي إلى لبنان، وهناك كتب كتابه، **الإسلام والنصرانيّة بين العلم والمدنيّة**، ولمّا تعرّضَ للسياسة قال عنها: «لعنَ اللهُ ساس ويسوس وسائس ومسوس وكلَّ ما اشتقَّ منها.» وأمّا رجل السياسة فكان محمد علي باشا، الذي سمع عن كتاب **الأمير** لماكيافيلي، فطلب أن يترجَمَ له، فلمّا تُرجمت الملزمةُ الأولى من الكتاب، قال للمترجم ما معناه: لا تترجم البقيّة، فأنا أشطرُ منه!

أحيانًا أقول للناس إنّ رسالة الأنبياء لم تنزلْ بعد إلى الأرض، بل ما تزالُ معلّقةً في السماء؛ ذلك لأنّ رسالةَ الأنبياء هي التنافسُ في استباق الخيرات وخدمةِ الآخر، في حين حوّلها أتباعُهم إلى التنافس في الإيذاء ورفضِ الآخر. فالقرآن يقول: ﴿لقد أرسلنا رُسلنا بالبيّنات وأنزلنا معهم الكتابَ والميزانَ ليقومَ الناسُ بالقسط﴾ (الحديد: ٢٥). ويقول أيضًا: ﴿إنّ الله يأمر بالعدل والإحسان﴾ (النحل: ٩٠). ويقول: ﴿وإذا

- الإســـــلام الســـيـاســـي -

لا يسمح اللهُ لنا بأنْ نؤاخذَ الناسَ على ما في رؤوسهم من أفكار، وإنّما يعطينا الحقَّ في مؤاخذتهم إنْ مارسوا أعمالَ القتل والتهجير في حقّ من يختلفُ عنهم في الأفكار والمعتقدات.

حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾ (النساء:٥٨)، ولم يقلْ بين المؤمنين أو العرب وإنّما بين الناس عامّةً. ويقول: ﴿ادفعْ بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنّه وليٌّ حميم. وما يلقاها إلا الذين صبروا وما يلقاها إلا ذو حظٍّ عظيم﴾ (فصلت: ٣٤). ومعنى هذا أنّ الإحسان صعبٌ، ولكنّ عاقبته تحويلُ الناس إلى أولياء حميمين.

وهناك أمثلةٌ في التاريخ الإسلاميّ تُظهر خيارَ الإحسان رغم توفّر القوّة. فقد عقد الرسولُ معاهدةً مع قريش بالإحسان في صلح الحديبية، فوقفت الحربُ بين قريش والمسلمين على معاهدةٍ تدوم عشرَ سنوات. هنا كتب الرسولُ إلى زعماء العالم آنذاك، ووضع في كتابه قولَه تعالى: ﴿يا أهلَ الكتاب تعالَوْا إلى كلمةٍ سواء بيننا وبينكم ألاّ نعبدَ إلاّ الله ولا نشركَ به شيئًا ولا يتّخذ بعضُنا بعضًا أربابًا من دون الله. فإنْ تولّوا فقولوا اشهدوا بأنّا مسلمون﴾ (آل عمران: ٦٤). «كلمةُ السواء» رمزُها الرياضيّ هو =؛ أيْ تعالوا نضع رمزَ «يساوي» بيننا وبينكم؛ فكلُّ ما نعطيه لأنفسنا نعطيه إليكم. أما كلمة «مسلمون» هنا فتعني مسلمين بكلمة السواء، أيْ مؤمنين بالمساواة. ويقول القرآن: ﴿وألزمهم كلمة التقوى وكانوا أحقَّ بها وأهلها﴾ (الفتح: ٢٦). وكلمةُ «التقوى» حين نفهمها ونلتزمُ بها لا يصيبُنا سوء، ولا يبقى لنا عدوّ، بل يتحوّل الناس إلى أولياء حميمين.

ما زلنا، ببطء شديد، نكتشف هذه الإمكانات في خلقِ علاقاتٍ من نوعيّةٍ جديدةٍ بين البشر. وهذا الذي يجعلني أقول إنّ ما جاء به الأنبياءُ لم ينزلْ بعد من السماء. غير أننا نرى تباشيرَه في الغرب في نموذج الاتّحاد الأوروبيّ، إذ توحّدوا من غير إرسال جيوش. ونرى أنّ الأتراك جزءٌ من هذه التباشير أيضًا، إذ يقدّمون نموذجًا جديدًا للإسلام السياسيّ خارج ظلّ السيف: فقد وصل الإسلاميون هناك إلى الحكم بالديمقراطيّة، فانقلب عليهم الجيشُ، وشنق رئيسَ الوزراء المنتخب ديمقراطيًّا عدنان مندريس، ومع ذلك صبروا على التحدّي الديمقراطيّ ثمانين عامًا، ولم يلجؤوا إلى العنف أو الاغتيال، حتى وصلوا إلى رئاسة الوزراء ورئاسة الجمهوريّة، وقبلوا أن يلغوا حكمَ الإعدام، وأوقفوا الاختلاساتِ وسرقةَ الأموال. كما أنهم وضعوا حدًّا للفساد، وقضوا على الديون، وارتفع دخلُهم عشراتِ المرّات (يقال إنّ تركيا تُعَدُّ الآن الخامسةَ عشرةَ في ارتفاع الدخل). نعم، لقد أثبت الأتراكُ تمسّكَهم بالديمقراطيّة، وسيقبلون أن يتنازلوا عن الحكم حين يفقدون أغلبيّةَ الأصوات. وهذا نموذجٌ جديدٌ نشهدُه في المنطقة، إذ سيبقون متنافسين في خدمة شعبهم، الذي منه أخذوا شرعيّتهم. ولذلك قالوا لأمريكا حين أرادت أن تمرَّ بجيوشها إلى العراق: «سنستشيرُ الشعبَ الذي أوكلنا بخدمته،» ولم يقبل الشعبُ ولا البرلمان أن يمرّ الأميركانُ من بلدهم.

إنّ الخوف من الحكم الإسلاميّ في البلاد العربيّة ليس في محلّه. ذلك لأنّ الوصول إلى الحكم عن طريق الانتخابات سيسمح للجميع بالتنافس على الوصول، وسيصوّت الشعبُ لمن يخدمُ مصالحه أكثر ويحقّق العدلَ أكثر.

إنّ الدماغ البشريّ هو روحُ الله المنفوخ في الإنسان. إنه الأمانةُ التي عرضها الله على السموات والأرض والجبالِ فأبينَ أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان. هذا الدماغ هو الذي علّم الإنسانَ الزراعةَ قبل عشرة آلاف سنة، وهو الذي استأنس الحيوانَ، ودفعه إلى وضع رموز للأصوات، فابتكر الكتابةَ، وصارت الأفكارُ التي تموت بموت أصحابها خالدةً لا تموت. ولكنّ الورقَ عمرُه ألفُ سنة فقط، والطباعةَ عمرُها خمسةُ قرون فقط، أمّا الحفظ الإلكترونيّ فمنذ عقود قليلة. هذا الانفجار المعرفيّ جعل الكرة الأرضيّةَ «قريةً عالميّةً.»

ولكنّ الرحلة البشريّةَ لم تخلُ من تحدّيات الفكر، ومن تحويل الدين أداةً للأذيّة ولقتل المختلف. فقد أُحرق برونو في ساحةٍ عامّةٍ في روما بمباركة الكنيسة والدولة عام ١٦٠٠ بسبب أفكاره عن الفلك والدين. وجاليلو أنقذ نفسه من نهايةٍ مماثلةٍ بتراجعه عن نظريّاته في الفلك. وفي العالم الإسلاميّ

أُعدمَ محمود طه شنقًا في السودان، ولم يتراجعْ كما تراجع بعضُ أتباعه منذ خمس وعشرين سنة فقط، إذ كان ضحيّةَ تنفيذ النميري لـ «شريعة الله.»

إنّ الذين يخافون من الإسلام السياسيّ لا يعلمون التاريخ والتطوّرَ، وأنّ التحدّيات التي تواجه الإسلامَ هي تحدّياتٌ بشريّةٌ كونيّةٌ. ولهذا استشهدتُ بالأتراك وبصبرهم على التحدّي الديمقراطيّ ثمانين عامًا، ولم يقولوا بعد نجاحهم إنّهم سينفّذون التشريعَ الجنائيَّ، وإنّما قالوا نحن ديمقراطيّون علمانيّون، ونؤمن بالعدل والعلم الذي يأمرُ بالعدل والإحسان. وأثبت الأتراكُ عمقَ إدراكهم لقانون النسْخ في القرآن في قوله تعالى: ﴿ما ننسخ من آيةٍ أو ننسها نأتِ بخيرٍ منها أو مثلها﴾ (البقرة: ١٠٦).

يقول تعالى: ﴿لا ينهاكم اللهُ عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبرّوهم وتقسطوا إليهم إنّ اللهَ يحبّ المقسطين﴾ (الممتحنة: ٨)؛ ويقول: ﴿إنما ينهاكم اللهُ عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولّوهم ومن يتولّهم فأولئك هم الظالمون﴾ (الممتحنة: ٩). حين لا يقتل الإنسانُ الناسَ ولا يهجّرهم من ديارهم، فله البرُّ والقسط. ويكرّر القرآن هذا الذي ينهى اللهُ عنه في المجتمع القرآنيّ، ولا يذكر دينَ الإنسان أو اعتقاده - أمؤمنٌ هو أمْ ملحد أمْ يدين بدينٍ آخر. والقرآنُ يقول: ﴿لا إكراه في الدين قد تبيّن الرشدُ من الغي﴾؛ ولهذا لا يسمح اللهُ لنا بأنْ نؤاخذَ الناسَ على ما في رؤوسهم من أفكار، وإنّما يعطينا الحقَّ في مؤاخذتهم إنْ مارسوا أعمالَ القتل والتهجير في حقّ من يختلفُ عنهم في الأفكار والمعتقدات. ومن يمارس القتل والتهجيرَ هو الذي يُمنع، ولو كان يصوم ويصلّي ويشهد أنْ لا إله إلا الله! الإنسان لا يؤاخَذ على ما يؤمن به في الدنيا، فحسابُه عند الله، بل يؤاخذ على أعماله. وبحسب القرآن، فإنّ من تركَ القتلَ والتهجير فله البرُّ والقسط، بل يحقّ له أن يبتكرَ دينًا إذا استطاع أن يُقنع الناسَ به لا أن يفرضه بالإكراه.

فلمن يتساءلون: هل يجوز للمختلف عنّا أن يرشّحَ نفسه لرئاسة الدولة، نقول: نعم له الحقّ. فلينجحْ في الانتخابات، وليأخذْ الأصوات. ويحقّ ذلك أيضًا للمرأة، التي أُبعدتْ عن السياسة وصناعة القرار في عصورٍ قُدّستْ فيها العضلةُ والقوّة. في السابق كان يُعطى لمن معه حصانٌ في الحرب حصّتان: للحصان حصّة، وللفارس حصّة (وبعضهم يقولُ ثلاث حصص لجدوى الحصان في الحرب). ولكنْ ما زلنا لا نفهم كيف نظّمنا علاقاتنا الإنسانيّةَ بناءً على مبادئ القوّة والعضلة، لا العقل. والشاعر قال قديمًا: «كُتب القتل والقتالُ علينا/وعلى الغانيات جرُّ الذيول.» والآن، حسب الإحصاءات العالميّة، فإنّ النساء في الدراسات العليا في معظم الاختصاصات أكثرُ من الرجال. والله تعالى يقول: ﴿واذكرن ما يُتلى في بيوتكنّ من آيات الله والحكمة إنّ الله كان لطيفًا خبيرًا. إنّ المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدّقين والمتصدّقات والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيرًا والذاكرات أعدّ الله لهم مغفرةً وأجرًا عظيمًا﴾ (الأحزاب: ٣٤-٣٥). ويقولُ الله: ﴿قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون إنّما يتذكّر أولو الألباب﴾ (الزمر: ٩). ويقول: ﴿ونريد أن نمنَّ على الذين استُضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمّةً ونجعلهم الوارثين. ونمكّن لهم في الأرض ونري فرعونَ وهامانَ وجنودَهما منهم ما كانوا يَحْذرون﴾ (القصص٥-٦)

في عام ٢٠٠٥، في برنامج «الشريعة والحياة،» قلتُ إنّ للخوف من الإسلام السياسيّ علاقةً بالخوف من الحرب، التي ما يزال العالمُ كلُّه يقدّسها، لا الإسلاميّون فقط. لكنّ الحرب ماتت منذ أُلقيت القنبلةُ النوويّةُ على اليابان لأوّل مرّةٍ في التاريخ ولآخر مرّةٍ أيضًا، لأنّ القنبلة النوويّة أوصلت الجميعَ إلى طريقٍ مسدود. أنا أرى هذا ضمن آيات الآفاق والأنفس التي يطلبُ القرآنُ أن نراها. فاليابانيون، بعد استسلامهم، صاروا قوّةً عظمى من غير حرب تحرير. وفي المقابل، نرى سقوطَ الاتحاد السوفييتيّ وهو متخمٌ بالقنابل النوويّة. وهذه أحداثٌ فيها من العبرِ ما لم يرها الذين من قبلنا.

أوّلُ كتيّب لي في شبابي كان عنوانُه: **لمَ هذا الرعبُ كلُّه من الإسلام؟** وذكرتُ فيه أقوال المتخوّفين من عودة الإسلام. وما يزال العالمُ يعيش صدى هذه التخوّفات، ليس فقط من طرف غير المسلمين، بل داخل البلاد الإسلاميّة نفسها وتجاه «الربيع العربيّ.» ولهذا سارعتُ بعد خروجي من السجن لأول مرّةٍ إلى العمل على كتابٍ سمّيتُه **مذهب ابن آدم الأوّل: مشكلةُ العنف في العمل الإسلاميّ** (١٩٦٦). وبعده بعشرين سنة كتبتُ كتابًا بعنوان: **كن كابن آدم**. في قصة ابن آدم، نجد خطابَ القاتل والمقتول، ونجد استغناءَ المقتول عن الدفاع عن النفس لأنّه الخطوةُ الرئيسةُ للحرب، بينما الأنبياءُ جميعًا قالوا لأقوامهم «ولنصبرنَّ على ما آذيتمونا» حتى يُقنعوا الناسَ بشريعة العدل والإحسان لا شريعة الدفاع والقوّة. بل القرآن يقول: ﴿إن الله يدافع عن الذين آمنوا﴾؛ أيْ حين نلتزم بقوانينه يدافعُ الله عن موقفنا. وكنتُ قلت إنّ هذا الكتاب للإعلان لا للإقناع. والآن عندي هاجسٌ لأكتبَ كتابًا بعنوان **الإسلام يجبُّ ما قبله، والديمقراطيّةُ تجبُّ ما قبلها.**

دمشق

جودت السعيد
رجل دين مجتهد

علاقة الإسلاميين بالسياسة والحكم الثابت والمتحول

□ إحسان طالب

لعلَّ أوّلَ ما أفضت إليه الوقائعُ بعد زوال الاستبداد وصولُ المعارضات الرئيسة إلى الحكم في مصر وتونس وليبيا، وتحديدًا تلك التي اصطُلح على تسميتها «الإسلام السياسيّ.» وأدّى ذلك إلى شيوع هواجسَ من عودة الهيمنة بصورٍ متباينة. وعلى الرغم من الاختلافات في البنية الاجتماعيّة والثقافيّة والتاريخيّة بين سوريا والدول العربيّة الأخرى التي جرى التغييرُ فيها، فإنَّ حجم المشتركات يجعلُ الكثيرين يعتقدون بإمكانيّة تشابه الوقائع السياسيّة في سوريا بعد نجاح ربيعها الخاصّ.

بدورنا نعتقد بحتميّة تراجع هذه الهواجس في المقبل من الأيام، حينما يكشف الربيعُ العربيّ عن أهمّ ما فيه، ألا وهو زوالُ إمكانيّة الهيمنة، بعد أن زال الخضوع الشعبيّ. فقد كانت ركيزتا الخضوع الأساسيتان بحسب غرامشي هما: فرضَ طبقةٍ سيطرتَها على الأغلبية؛ وخضوعُ هذه الأغلبية واستكانتُها لهذه السيطرة. وإذا كنّا لا نبرّئ أيًّا من القوى السياسيّة من سعيها إلى الهيمنة، فنحن نعتقد أنّ الربيع العربي ما كان إلا كسرُ الأغلبيّة لقيود خضوعها ـ وهو ما أكسبها خبراتٍ وثقةً بالنفس تسمح لها بمواجهة أيّ محاولةٍ لحجز إرادتها لاحقًا.

نهاية الإسلام السياسيّ التقليديّ

يقوم الاستقطابُ السياسيُّ للإسلاميّين على ضرورة إقامة دولة الله على الأرض، من دون اعتبارٍ للجغرافيا السياسيّة أو

الحقيقة التاريخيّة. ويُعتبر الاستيلاءُ على السلطة، بغضّ النظر عن الطريقة، مقدّمةً لتحقيق غايةٍ أبعد ﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس﴾ (سورة سبأ، الآية ٢٨). وبقدر ما يعدُّ ذلك الهدفُ خياليًّا، فإنّه شائعٌ لدى الإسلام السياسيّ الذي استخلص من تجربة الخلافة الإسلاميّة ـ التي كان لها حضورٌ عالميٌّ ممتدٌّ أفقيًّا من الشرق إلى الغرب، واستمرّت أكثر من اثني عشر قرنًا ـ إمكانيّةَ إعادة بناء كيانها المتفكّك وهيبتها المتلاشية. وهو قد بنى هذا التصوّرَ استنادًا إلى مناهج إيديولوجيّةٍ شموليّة، يتداخلُ فيها الدنيويُّ بالدينيِّ، إلى درجةٍ يصعب معها الفصلُ بين مهامّ السياسة والقيادة الدينيّة: فيتوحّدُ الخليفة، باعتباره قائدًا أعلى للدولة، مع الإمام الشرعيِّ، الموكّلِ ببسط إرادة الله ونشر دينه في الأرض.

إلا أنّ ذلك الاختصارَ السياسيَّ لحركة التاريخ حَمّل الحركات الإسلاميّةَ أعباءً لا قِبل لها بها، ووضعها في مواجهة العولمة التي أخذتْ أبعادًا اقتصاديّةً واجتماعيّةً وسياسيّةً يستحيل تجاوزُها. ولمّا كانت الدولةُ الحديثة تُدار بواسطة التكنوقراطيين والمختصّين، فقد كان لزامًا على تلك الحركات الانخراطُ في صميم المشكلات الاجتماعيّة والسياسيّة، والبحثُ عن حلولٍ علميّةٍ قد تتعارض مع توجّهاتٍ وأوامرَ ذات مرجعيّةٍ مقدّسة.

قد يكون صعبًا استقراءُ حقيقة التوجّهات الليبراليّة والإصلاحيّة التي استجدّت في خطاب الإسلاميين من فوق منصّات الحكم. وليس ذلك حُكمًا على النوايا، لكنّ العدل يقتضي التدقيقَ في الوقائع قبل إصدار نتيجة الاستقراء. فعلى سبيل المثال، طرح مرشّحُ الإخوان المسلمين لمنصب رئيس الجمهوريّة في مصر برنامجًا سياسيًّا انتخابيًّا جاء فيه: عدمُ ربط علاقة الرئيس بالمرشد العامِّ للحركة، والإقرارُ بأنّ الرئيسَ محكومٌ بالقانون والدستور وأنه يسعى إلى تمثيل كلِّ المصريين؛ وهذا ما ترتّبَ عليه أن يكون هدفُه الأوّل بناءَ مصر على أسسٍ حديثةٍ، وتقديمَ مشروع النهضة على أسس المرجعيّة الإسلاميّة، والتركيزَ على إقرار الأمن وإزالة الاحتقان الطائفيّ، ووضعَ البرامج الاقتصاديّة التنمويّة، وتطويرَ مؤسّسات الدولة وأجهزتها، وتحقيقَ التوازن بين الدولة والشعب، والتشديدَ على دور المجتمع المدنيِّ في برامج التنمية.[1]

أما الوثيقة المقدّمة من الإخوان السوريّين عن سوريا المستقبل، فنصّت على قيام «دولةٍ تلتزم بحقوق الإنسان كما أقرّتها الشرائعُ السماويّة والمواثيق الدوليّة من الكرامة والمساواة وحريّة التفكير والتعبير، لا يُضامُ فيها مواطنٌ في عقيدته ولا في عبادته»؛ «دولة تقومُ على الحوار والمشاركة، لا الاستئثار والإقصاء والمغالبة، ويلتزم جميعُ أبنائها باحترام حقوق سائرِ مكوّناتها العرقيّة والدينيّة والمذهبيّة، وخصوصيّة هذه المكوّنات بكلِّ أبعادها الحضاريّة والثقافيّة والاجتماعيّة، وبحقِّ التعبير عن هذه الخصوصيّة.»

والحقّ أنّ القراءة الموضوعيّة تدعونا إلى قبول حدوث تطوّرٍ حقيقيٍّ في مفهوم الحكم ما بين السياسويّة الإسلاميّة ـ السلفيّة، وبين الإسلاميّة السياسيّة متمثّلةً في الأحزاب الدينيّة التي وصلتْ إلى الحكم عبر انتخاباتٍ ديمقراطيّةٍ في مصر وتونس. ويرجع ذلك التقدّمُ إلى وجود مقاربةٍ تعقد صلحًا بين المقاصد الأصيلة للدولة في الإسلام، وبين الدولة الحديثة؛ مقاربةٍ تتخطّى جمودَ دلالات «حكم الله في الأرض» بالمعنى التقليديِّ لظاهر النصوص المرجعيّة. وبهذه الواقعيّة السياسيّة يتخلّص الفكرُ الدينيُّ السائد من طوباويّة المعتقد القاضي بتكفير الحداثة باعتبارها فكرًا غربيًّا مناهضًا للمنهج المقدّس، ويبدأ بولوج عتبة التغيير والإصلاح. وسيكون التطبيق العمليُّ لتلك المنطلقات النظريّة الحداثويّة مفصلاً بين ما هو خطابٌ مبدئيٌّ عقائديٌّ إيديولوجي، وبين ما هو موقفٌ سياسيٌّ براغماتيٌّ متماشٍ مع نظريّة التدرّج والتمكين التي عرفتها السيرورةُ التاريخيّةُ للدولة الإسلاميّة.

التحوّل من حركاتٍ دعويّة إحيائيّة إلى أحزابٍ سياسيّة

بُنّي الكيانُ النظريّ الرئيس للحركات الإسلاميّة على مقولة: «ما صلح به سلفُ الأمّة يصلح خلفها،» وعلى الاعتقاد بأنّ تكرار تجربة بناء الدولة النبويّة هو الحلُّ الأمثلُ لقيام الدولة المنشودة. من هذا المنطلق كان شعارُ الإخوان التقليديّ في صراعهم التاريخيّ مع سلطة الاستبداد، «الإسلام هو الحلُّ،» شيفرةً سحريّةً استقطبتْ أصواتَ الناخبين لما لها من رصيدٍ هائلٍ في وجدان غالبيّة شعوب العرب. لكنْ، بعد انهيار بعض الرؤوس العربيّة الحاكمة، استفاقت الجماهيرُ على أنّ مشكلات البطالة والتخلّف والأميّة لن تُحلّ بالنوايا الحسنة أو المقولات الكليانيّة أو الحلول الماضويّة، وتعمّقَ في وعيها الفصلُ بين الدين ـ بما هو حقيقةٌ مطلقةٌ ذات صوابيّةٍ نهائيّةٍ وخيريّةٍ أزليّة ـ وبين الإسلاميين كحكّامٍ جدد.

خلال فترة الصراع مع الاستبداد، كان التوافقُ بين أطياف المعارضة قائمًا على وحدة الغاية، أي التخلّص من السلطة الطاغية. أما اليوم فهناك أولويّاتٌ سياسيّة واقتصاديّة تزيح مقولات البرامج الكونيّة، الحالمة بسيطرةٍ أمميّةٍ تلغي الهويّات الوطنيّةَ لتُحلَّ مكانها انتماءاتٍ دينيّة. لقد تقهقر الدينيُّ إلى مواقعَ خلفيّةٍ وجدانيّة، وتقدّم السياسيّ نحو مواقعَ تتيح قدرًا من الحريّة في اتخاذ القرار بصفةٍ مدنيّةٍ لا دينيّة. ولعلَّ استلامَ «الإسلاميّين الوسطيّين» للحكم فرصةٌ هائلةٌ للبعد

---

(١) موقع المهندس خيرت الشاطر نائب المرشد العامّ لجماعة الإخوان، مقابلاته الإعلاميّة في فضائيّتي العربيّة والجزيرة.

بعد انهيار بعض الرؤوس العربيّة الحاكمة، تَعمَّقَ في وعي الجماهير الفصلُ بين الدين - بما هو حقيقةٌ مطلقةٌ ذات صوابيّةٍ نهائيّةٍ وخيريّةٍ أزليّة - وبين الإسلاميين كحكّامٍ جدد.

عـن التطرّف الذي تمليه عقليّةُ الصـراع الوجوديّ، وكرّستْها ظنونٌ راسخةٌ في الوعي الجمعيّ الإسلاميّ، وأصّلتْها سيرورةٌ تاريخيّـةٌ للغـرب الـذي ما فتـئ يحـاول الهيمنةَ علـى العالم بمنظورٍ نفعيٍّ متعالٍ.

إصرارُ الناس علـى إعادة تجربة الإسلاميين في الحكم

بُنيـت الرؤيةُ الغربيّـةُ التقليديّة لـ «نهاية الإسـلام السياسيّ» علـى فشل حركاته في القبض علـى السلطة، أو على المقارنة بيـن التجربتين الشيوعيّـة والإسلاميّة وتحـوّل السياسيّ إلى اجتماعـيّ، في حين مـال آخرون إلى الرؤيـة الإصلاحيّة أداةً لتلك النهاية.

قبـل «الربيع العربيّ» عرف العربُ نماذجَ أنظمةٍ غلب عليها طابعُ الإسلاميين فـي السودان وغزّة والعراق. لم تكـن تلك التجاربُ مشجّعـةً، إذ سيطـرتْ علـى فتـرات تولّيهـم للسلطـة جملةٌ من الأزمات المتلاحقة نجمَ عنها تقسيـمُ السودان، وتقطيعُ أوصال السلطـة الفلسطينيّة، ومحاصصةٌ طائفيّـةٌ مرهقةٌ للعراق. لكنّ تلـك الصورةَ لم تردعْ غالبيّـةَ الناخبين العرب من إعادة اختيار الإسلاميّين فـي أغلب الفرص المتاحة، من الـدار البيضاء إلى عمّـان. فالناخب العربـيّ غالبًا ما يقترع لمصلحـة الإسلاميّين لكون الإسلام يمثّل في وعيهم الخيريّةَ المطلقة؛ كما يشكّلُ اللجوءُ إلـى الإسلاميّيـن ردَّ فعلٍ على انتشار الفسـاد والسرقة المنظّمة المرعيّـة بقوّة القوانين. لقد شكّل غيابُ العدالة والأمن الداخليّ لهفـةً للبحث عمّا يشيع الطمأنينةَ الداخليّـةَ والاستقرارَ الذاتيّ، ووجـدت الأكثريّةُ في الخطاب الشعبويّ الدينيّ ملاذًا آمنًا للفرد في ظلّ أنظمة دأبتْ على الاستهتار بحريّته وكرامته. وعندما ردّد المتظاهـرون في سوريا «بدنا ناس تخـاف الله،» كان المقصودُ غيابَ الوازع الأخلاقيّ عند الحكّام الذين واجهوا مطالبَ الشعب بعنـفٍ مفرط، مـن دون رادعٍ قانونيٍّ أو وجدانـيّ. إنّ غيابَ هيبة الدولـة، وضبابيّـةَ مفهـوم القانون لصالـح المافيـات الحاكمة التـي لا تمتلكُ أيّةَ موانعَ تصْرفها عـن إذلال الشعب، أعطيا تلك القناعـات دفعةً قويّةً لاختيار فريـقٍ يُفترض فيه التحلّي بضمائرَ حيّةٍ وقناعـاتٍ إيمانيّةٍ وجدانيّةٍ قويّةٍ تَشْـط لتكوين حصنٍ مانعٍ دون الانخـراط في الجريمة والفسـاد، ومحرّضًا نحو السعي إلى إقرارِ العدالة وتأمين الحدّ الأدنى المانع دون الوقوع في الإسرافِ والتلاعبِ بمقدرات الدولة.

البقاء للأصلح

المستجـدُّ المهمُّ فـي آليّة عمـل السياسيّة الإسلاميّـة هو تحوّلُ السياسـة من سياقٍ دعويٍّ إلى فعلٍ سياسـيٍّ مدنيّ. مستوى ذلك التطـوّر مازال فـي طبقـاتٍ سطحيّةٍ عمليّـة، لكنّ مـن المنتظر تحرّكُـه باتّجـاهٍ أعمقَ ليلامس أنمـاطَ التفكيـر ومنصّةَ الوعي. وسيكون من المتوقّع حينها تفكيكُ محرّضات التشدّد والتعصّب، وتاليًـا نزعُ بذور الإرهـاب المنبثق من ثنايا التطـرّف والتزمّت. ووفقًا لهذه الرؤية فإنّ ما ترتّب من نتائج على انبعاث فجر الربيع العربيّ انتصـارٌ للحداثة؛ فقيم الديمقراطيّة والحريّة والاندماج الاجتماعيّ لمكوّنات الشعـب كافّةٌ معاييرُ تسمح للباحث بتحديد الأصلح والأنسب.

يقرُّ روبرت كوكس بـدورٍ عالميٍّ للثقافة والإيديولوجيا في تحديد العلاقـة الاجتماعيّـة وأنماط صراع القوى. ونحـن بدورنا نعتقدُ بفاعليّتهما في التأثير في خيارات الفردِ والمجموعات. كما ندرك أهميّـةَ المحرّضات القيميّة الراسخـة في الوجدان الجمعيّ على إثـارة الجماهير وصناعة الثورات. من هنـا يجدر بنا الاستفادة مـن العملِ التنويـريّ والإصلاحـيّ التراكميّ في الفكـر الدينيّ، وعـدمُ التعامـل معـه بفوقيّةٍ بلهاءَ تنطـوي على أحـكامٍ سطحيّةٍ محدودة.

دمشق

إحسان طالب
كاتب وباحث سوري.

إسرائيل: صعود الإسلام السياسيّ نذيرُ شرٍّ قد يعوّضُه تفكّكُ «محور الشرّ»!

□ أنطوان شلحت

تتّفق القراءات الإسرائيليّة المتعدّدة على أنّ التغييرات التي سوف تترتّب على «الربيع العربيّ» لم تصلْ إلى خاتمتها. وتتّفق أيضًا على مآلٍ واحدٍ لهذا «الربيع،» فحواه أنّ المرحلةَ الحاليّة أسفرتْ عن تعزّز قوّةِ الحركات الإسلاميّة، وأنّ هذا التعزّزَ المقترن بتراجع مكانة الولايات المتحدة كدولة عظمى قد يحملُ نُذر شرٍّ مستطيرٍ على إسرائيل، لا يعوّضه سوى تفكّك «محور الشرّ» من خلال سقوط النظام السوريّ واندلاع انتفاضةٍ قويّةٍ في إيران.

وواقع الأمر أنّ نُذرَ الشرّ التي تتناولها هذه القراءاتُ لا تتأتّى من توقّع أنْ يؤدّي صعودُ الحركات الإسلاميّة إلى وقف احتمالات تطبيع العلاقاتِ الإسرائيليّة ــ العربيّة، وإلى تبدّد إمكان نسج علاقات ذات صبغة إستراتيجيّة مع دول مؤثّرة في المنطقة وحسب، وإنّما تتأتّى أيضًا من سقوط أنظمةٍ عربيّةٍ محدّدة. وقد عبّرَ عن ذلك أحدُ كبار الباحثين في معهدِ دراسات الأمن القوميّ في جامعة تل أبيب، مارك هيلر، بتأكيده أنّ حسني مبارك كان يرى أنّ مصالحَ مصر القوميّةَ تستوجبُ السلامَ مع إسرائيل،

ـ الإســـلام الســـياســـي ـ

عاموس يادلين: الرابح الأكبر لوقائع العام الأخير هو الإسلامُ السياسيُّ في تونس وليبيا ومصر وسورية (في المستقبل)، والسُنّةُ هم الرابحُ الأكبرُ من اليقظة العربيّة، فضلاً عن تركيا.

ومواجهةَ الإسلاميين المتطرّفين، وقمعَ «الإرهابيّين،» والتنسيقَ الوثيقَ مع الولايات المتّحدة.

لا بدَّ من الإشارة هنا إلى أنّ موضوعَ الانشغال بمصر ما بعد مبارك طغى على جدول الأعمال الإسرائيليّ قبيل انطلاق «الربيع،» ولا سيّما إثر ذيوع أنباءٍ عن وقوعه في براثن مرضٍ خبيث. وفي تعليقٍ لكبير المحلّلين السياسيّين في **هآرتس**، ألوف بن، وَرَدَ على لسان مصدرٍ سياسيٍّ إسرائيليٍّ رفيع أنّ مبارك أقربُ إلى رئيس الحكومة الإسرائيليّة بنيامين نتنياهو من زعماء العالم كلّهم، وأنّ العلاقات بينهما أوثق ممّا يتراءى في الظاهر. وذكرتْ تعليقاتٌ أخرى أنّ هذه العلاقات الوثيقةَ ناجمةٌ عن الخشية المشتركة من إيران؛ ذلك أنّ نتنياهو يخشى المشروعَ النوويَّ الإيرانيّ، في حين يخشى مبارك ممارساتِ طهران التآمريّة. كما أشارت إلى أنّ إسرائيلَ ومصر تعملان لتطبيق الحصار على غزّة بهدف إضعاف «حماس» هناك، ولإحباط تهريب الأسلحة إليها. وأشيرَ كذلك إلى أنّ إسرائيل أصبحتْ تعتبرُ مصر الحليفَ الأهمَّ في المنطقة بعد سقوط الشاه، ومصدرَ الطاقة أيضًا، وأنّ معاهدة السلام معها صمدتْ في اختبارات الانتفاضتين الفلسطينيّتين وجميع الحروب التي شهدتها المنطقةُ. وكتب أحدُ الباحثين الإسرائيليّين في أيّار ٢٠١٠: «لا شكَّ في أنّ الرئيس [مبارك] الذي يتولّى زعامة مصر على مدار فترةٍ زمنيّةٍ طويلة... هو المسؤولُ المباشرُ عن استقرار الأوضاع فيها. غير أنّه أصبح في الـ ٨٢ من عمره، ولا يعرفُ أحدٌ كم سنةً سيبقى في السلطة، ومَن الذي سيخلفه. ولو كان في إمكان إسرائيل اختيارُ أمنيةٍ واحدةٍ لكانت ستختار أن يعيشَ مبارك إلى الأبد شرط أن يبقى معنا» (**هآرتس**، ٢٠١٠/٥/١٦).

علينا أن نشير أيضًا إلى قراءات إسرائيليّة ربطتْ بين «الربيع» وبين نزعاتٍ إقليميّةٍ سابقة اعتُبرتْ خطرًا على إسرائيل، أهمُّها تراجعُ نفوذ الدول العربيّة والولايات المتحدة في مقابل صعود نفوذ تركيا وإيران. ونشير أيضًا إلى أنّ التعاملَ الإسرائيليّ مع التغيّرات في الشرق الأوسط خضع لتحوّلاتٍ تبدو متناقضةً: ففي حين كان متوتّرًا ويلامس حدودَ الهلع بسبب ثورة مصر، فإنّ بلوغَ «الربيع» دولاً أخرى مثل ليبيا واليمن وسورية أثار «تفاؤلاً» من أن يعوِّضَ إضعافُ (أو سقوطُ) أنظمةٍ مناهضةٍ لإسرائيل من الإحباط الذي شعرتْ به هذه الأخيرةُ جرّاء إضعاف (أو إسقاط) أنظمةٍ مريحةٍ لها؛ بل إنّ هذا التعويض سيكون كبيرًا جدًّا في حال إيقاظ الدوافع التي أدّت إلى «انتفاضة» في إيران سنة ٢٠٠٩، شرط أن تكونَ هذه المرّة أكثرَ قوّةً واتساعًا بحيث تفضي إلى ضعضعة النظام هناك.

وفي ما يخصُّ صعودَ الحركات الإسلاميّة تحديدًا تتراءى الرؤيةُ الإسرائيليّة المتراكمة إلى الآن على الوجه التالي:

ـ يؤكّد عاموس يادلين، رئيسُ معهد دراسات الأمن القوميّ في جامعة تل أبيب، ورئيس شعبة الاستخبارات العسكريّة في الجيش الإسرائيليّ سابقًا، أنّ الرابحَ الأكبر لوقائع العام الأخير هو الإسلامُ السياسيُّ في تونس وليبيا ومصر وسورية (في المستقبل)، وأنّ السُنّةَ هم الرابحُ الأكبرُ من اليقظة العربيّة، فضلاً عن تركيا، وأنّ عصرَ صعود الشيعة في الشرق الأوسط قد كُبح في هذه المرحلة كما يبدو. أمّا الخاسرون فهم الحكّامُ الذين أطيح بهم، والولاياتُ المتّحدة التي فقدتْ حليفين مهمّين في مصرَ وتونس؛ كما أنّ انعدامَ الاستقرار في ليبيا واليمن قد يعزّزُ من نفوذ تنظيم «القاعدة.» وتبدو إسرائيلُ أيضًا في الجانب الخاسر، رغم أنّ الأسوأ ما يزال في انتظارها: نظامَ حكمٍ جديدًا في مصر، وربّما حدوثَ تغييرٍ في الأردن، واستمرار العصيان المدنيِّ في سورية، وشلالَ التوقّعات على الحدود مع إسرائيل. وفي ما يتعلّق بإيران يشير يادلين إلى أنّها بدت في أول العمليّة راضيةً عن سقوط أنظمةٍ متعاطفةٍ مع الغرب ومتحالفةٍ مع إسرائيل، وراضيةً عن تعزيز العناصر الإسلاميّة في المغرب ومصر، وعن اليقظة الشيعيّة في البحرين؛ لكنّ تغيّر شعورُها ما إنْ تبيّن أنّ سورية، حليفَها المركزيّ في العالم العربيّ، هي أيضًا بين المتضرّرين من الأحداث، وأنّ السعودية والمعسكر السنيَّ يعزّزان قوّتهما، وأنّ الهزّة قد تصلُ إلى طهران.

ـ يرى إفرايم عنبار، رئيسُ مركز بيغن - السادات للدراسات

الإستراتيجيّة في جامعة بار إيلان، أنّ صعودَ الحركات الإسلاميّة وتراجعَ الولايات المتّحدة في الشرق الأوسط يؤثّران سلبًا في «عمليّة السلام التاريخيّة» بين إسرائيل والأطراف المجاورة لها.

ـ في مواجهة مساعي الولايات المتّحدة وأوروبا الغربيّة إلى الحوار مع الإخوان المسلمين وحركاتٍ إسلاميّةٍ أخرى، يستصعب داني روتشيلد، رئيسُ مؤتمر هيرتسيليا لميزان المناعة والأمن القوميّ في إسرائيل، فهمَ كيف يمكن أحدًا أن يتوقّعَ من حركاتٍ ثيولوجيّةٍ انبثقتْ في كنفها شبكاتٌ «إرهابيّة» أن تدفعَ التطوّرَ في العالم العربيّ. بل يؤكّد أنّ وصولَ الأحزاب الإسلاميّة إلى الحكم سيجعلها تَجهد للحفاظ على سلطتها ومكاسبها، فتقمع بلا هوادةٍ أيَّ معارضةٍ شعبيّة. ومن هنا فإنّ دولَ الغرب، بحوارها معها، وبشرعنة نشاطها، تعيدُ المنطقةَ إلى الوراء، وتمكّن هذه الحركات من تعميق وجودها ونفوذها في الجاليات الإسلاميّة في الغرب.

ـ تتوقّع ميرا تسوريف، وهي باحثة كبيرة في مركز موشيه دايان للدراسات الشرق أوسطيّة والإفريقيّة في جامعة تل أبيب، أن تتبنّى حركةُ الإخوان المسلمين في مصر سياسةً براغماتيّةً تختلف كثيرًا عن سياسة السلفيّين. وهو تقديرٌ يتبنّاه أيضًا المحلّلُ العسكريّ رون بن يشاي، مشيرًا إلى أنّ الإخوان المسلمين في مصر وتونس والأردن يمثّلون «إسلامًا هجينًا» يجمع بين الهويّة الوطنيّة - الاجتماعيّة وبين الهويّة الإسلاميّة، بخلاف الحركات الجهاديّة كتنظيم القاعدة وحركة الجهاد الإسلاميّ في فلسطين. وفي رأيه أنّ الإخوان المسلمين يولون أهميّةً كبيرةً للرفاهية الاقتصاديّة والاجتماعيّة لشعوبهم، وهذا ما يدعو إلى الاعتقاد أنّهم سينتهجون سياسةً براغماتيّةً، وسيحاولون تمييزَ أنفسهم عن «السلفيّين» الأصوليين. صحيح أنهم لن يحبّوا إسرائيل، لكنّهم سيحاذرون إلغاءَ معاهدة السلام، وسيمتنعون عن الدخول في حربٍ واسعةٍ تُدخل شعوبهم في ضائقة. وينطبق هذا الكلامُ أيضاً على النظام الذي سيحلّ في سورية محلَّ نظام الأسد. وفي المقابل يرى الباحث مارك هيلر أنّ البراغماتيّة النسبيّة للحركات الإسلاميّة قد تكون مجرّد ضريبةٍ كلاميّةٍ لاسترضاء جمهورٍ معيّنٍ في الداخل المصريّ أو جماهير وحكوماتٍ خارجيّةٍ خاصّة.

ـ يؤكّد يحزقئيل درور، أستاذُ العلوم السياسيّة في الجامعة العبريّة (القدس) وعضوُ لجنة فينوغراد التي تقصّت وقائع حرب لبنان الثانية، ازديادَ الدور الذي يقوم به الشارعُ العربيّ، وتصاعدَ العداء لإسرائيل. كما أنّ الارتفاعَ الكبير في الطاقة القوميّة، وتزايدَ الصعوبات الداخليّة، سيدفعان الناس إلى البحث عن عدوٍّ خارجيّ، وستكون لذلك انعكاساتٌ مهمّةٌ على إسرائيل، مثل تآكل قدرتها على الردع، والتخوّف من مبادراتٍ «غير عقلانيّة» للهجوم عليها.

وهكذا نرى أنّ الحيّزَ الأكبر من الانشغال الإسرائيليّ بصعود الإسلام السياسيّ يحتلّه الهاجسُ المتعلّقُ بما يتعيّنُ على إسرائيل أن تفعلَ من الآن فصاعدًا. ويمكن إجمالُ اتّجاهات العمل الرئيسة على الوجه الآتي:

١- على إسرائيل أن توظّفَ كلَّ الجهود من أجل تعميق تحالفها مع الولايات المتّحدة، وخصوصًا من خلال توكيد أنّ «الربيع العربيّ» أثبت ما تمثّله إسرائيلُ من ذخرٍ إستراتيجيٍّ لها وللغرب عمومًا.

٢- تطوير عقيدةٍ عسكريّةٍ جديدةٍ تتضمّن عناصرَ هجوميّةً معدّةً للاستخدام عند الحاجة.

٣- اتّخاذ مزيدٍ من الإجراءات الرامية إلى تحصين الحدود، على غرار الجدارِ العازل الذي بدأتْ إسرائيل بإنشائه على طول الحدود مع مصر، وفي جزءٍ من الحدود مع لبنان، فضلاً عن الجدران في مناطق الحدود مع قطاع غزّة وسورية والأردن والضفة الغربيّة. وبرأي الباحث العسكريّ غابي سيفوني، فإنّ الجهود ينبغي أنْ تتركّزَ على تعيين مكامن الضعف على امتداد الحدود، وإيجاد الحلول لمعالجتها، ودراسة مفهومٍ شاملٍ للدفاع عن الحدود مع الدول التي تربطها بإسرائيل معاهداتُ سلام.

٤- زيادةَ الميزانيّة الأمنيّة الإسرائيليّة، لأنّ إسرائيل لا يمكنها لضمان مستقبلها سوى أن تعتمدَ على نفسها. وبمراجعة آخر الخطابات التي ألقاها نتنياهو نلاحظ أنّ هذا التشديدَ أصبح لازمةً متكرّرةً فيها. فقد أكّد مثلاً في الخطاب الذي ألقاه في آذار ٢٠١٢ (إيباك) في واشنطن ما يأتي: «إننا نقدّرُ جدًّا التحالفَ العظيم بين بلدَيْنا [إسرائيل والولايات المتّحدة]، لكنْ عندما يتعلّقُ الأمر بمسألة بقاء إسرائيل يجب علينا أن نكونَ دومًا أسيادَ مصيرنا.»

٥- ضرورة تعزيز الاتصالات مع السعوديّة. وبحسب ما نُشر في هذا الشأن، بدأت السعودية رويدًا رويدًا تحلُّ محلَّ مصر في زعامة «المعسكر المعتدل» في العالم العربيّ بسبب انشغال هذه الأخيرة بأوضاعها الداخليّة. وهذا الأمر ينعكس في إبراز السعوديّة تحالفَها الوثيقَ مع الإدارة الأميركيّة، وفي تقديمها المساعدات إلى القوى التي تحاول أن تكبحَ تغلغلَ النفوذ الإيرانيّ في المنطقة. فالاستخباراتُ السعوديّة هي التي كشفتْ مسارَ تهريب الأسلحة من إيران إلى نظام الأسد عبر العراق، ونقلتْ هذه المعلومات إلى أجهزة الاستخبارات الأميركيّة؛ وكانت السعوديّة أوّلَ دولةٍ عربيّةٍ تغلق سفارتها في دمشق؛ وفي الرياض أيضًا تجري عمليّةُ بحثٍ عن وريثٍ محتملٍ للأسد.

ووفقًا لما كتبه غيرُ محلّلٍ إسرائيليّ في الآونة الأخيرة، فإنّ موقفَ السعودية من إيران شبيهٌ إلى حدٍّ بعيدٍ بموقف إسرائيل. ولذا يمكن التقدير أنّ هذا الأمر أدّى إلى مزيدٍ من التقارب بين الدولتين، وعزّز أكثر فأكثر الاتصالات غيرَ الرسميّة التي تجري بينهما بعيدًا عن الأنظار.

عكّا (فلسطين)

أنطوان شلحت
كاتب وباحث فلسطينيّ.

الرؤية الإسرائيليّة لصعود الإسلام السياسيّ في العالم العربيّ

□ مهنّد مصطفى

تختلف الرؤية الإسرائيليّة لصعود الإسلام السياسيّ في أعقاب الثورات العربيّة عن الرؤية الغربيّة عمومًا، والأميركيّة خصوصًا. وهذا التمايز ظهر أيضًا في التعاطي الإسرائيليّ مع هذه الثورات، وفي تقدير مستقبلها ومكان إسرائيل في المنطقة بعدها. لذا، لا بدَّ من مدخلٍ مقتضبٍ عن الرؤية الإسرائيليّة للثورات المذكورة ومستقبلها.

بدأ الاهتمامُ الإسرائيليّ بالثورات العربيّة انطلاقًا من مصر، فلم ينتبه الإسرائيليّون إلى أهميّة الحدث في تونس، وتعاملوا معه كحدثٍ منفردٍ في السياق العربيّ لن ينعكسَ على المحيط الجغرافيّ. وذلك نابعٌ أيضًا من مكانة تونس في المؤسّسة الأكاديميّة الإسرائيليّة ومراكز الأبحاث؛ فهناك قلّةٌ قليلةٌ من المتخصّصين في الشأن التونسيّ في إسرائيل، وقليلةٌ هي الأبحاثُ الإسرائيليّة التي تهتمُّ بالحالة التونسيّة، لكون تونس بعيدةً جغرافيًّا عن إسرائيل وغير فاعلةٍ في النظام السياسيّ العربيّ ولا تأثيرَ مباشرًا لها في إسرائيل، كما أنّ اليهودَ المتبقّين في تونس لا يتجاوزون المئات.

شكّلت الثورةُ المصريّة نقطةَ تحوّلٍ في الاهتمام الإسرائيليّ بما يحدث في العالم العربيّ. ففي بداية الأحداث اتّجهت التقديراتُ الإسرائيليّة إلى أنّ النظام المصريّ قادرٌ على مواجهة الاحتجاجات، اعتمادًا على نجاحه في أحداثٍ سابقة. ثم انشغلتْ إسرائيل بتوقّع صعودِ التيار الإسلاميّ بعد الثورة. حتى إذا سقط مبارك انصبَّ الاهتمامُ الإسرائيليُّ على ذلك التيّار. أحدُ الباحثين المعروفين بتوجّههم الاستشراقيّ العنصريّ، ويُدعى دان شفتان، ويشغل منصبَ مدير مركز دراسات الأمن القوميّ في جامعة حيفا، ادّعى أنّ التعاطي الغربيّ مع المنطقة العربيّة بعد الثورات جنونٌ، لأنّ الغربَ لا يفهم العربَ كما يفهمهم الإسرائيليّون.

على أيّة حالٍ، لا يخلو تعاملُ إسرائيل مع صعود التيار الإسلاميّ من وقع التجارب التاريخيّة. فقد فقدتْ إسرائيلُ دولتين إقليميّتين مركزيّتين بسبب صعودِ ذلك التيّار فيهما:

ـ إيران التي تحوّلتْ من دولةٍ حليفةٍ لإسرائيل حتى نهاية سبعينيّات القرن الماضي إلى دولةٍ تُعتبَرُ اليوم خطرًا وجوديًّا عليها (بحسب نتنياهو)؛

ـ تركيا التي كانت، على مدى عقود، حليفًا إستراتيجيًّا لإسرائيل، إلا

أنّ صعـودَ الإسلام السياسـيّ أدّى إلى تآكل هذا التحالف. ولا يخفي الإسرائيليّـون أنّ ذلك لا ينبع فقط من خلافاتٍ سياسيّةٍ طرأتْ على علاقات البلدين في السنـوات الأخيرة، بل بسبب إيديولوجيّةِ حزبِ العدالة والتنمية وتوجّهه الإسلاميّ.

تنظـر إسرائيلُ بخـوفٍ إلى صعود التيار الإسلامـيّ في مصر، التي كانـت الحليـفَ الإقليميَّ القـويَّ المتبقّي لها فـي المنطقة، وتخشى أن يتكـرّرَ السيناريو الإيرانيُّ ولـو بصورته التركيّـة الأكثر اعتدالاً. ورغـم الأهميّة التي كانت لإيران وتركيا في المنظومة الإستراتيجيّة التاريخيّـة التـي أسّسها دايفيد بـن غوريون، فإنّ مصـر تُعتبر دولةً حدوديّـةً، وخاضت حروبًا سابقةً مع إسرائيـل، وتربطها بها قضايا مشتركةٌ مثل القضيّة الفلسطينيّة ومسألة قطاع غزّة وقناة السويس. وهـذا ما يجعلُهـا أكثر أهميّةً فـي الفكر الإستراتيجـيِّ الإسرائيليّ، ويجعل التخوّفَ من فقدانها بسبب صعود التيّار الإسلاميّ أكثر حدّةً من فقدان تركيا أو إيران.

في مقالةٍ في صحيفة **هآرتس** في كانون الأول ٢٠١١ يقولُ آري شفيط، وهو كاتبٌ تحظى مقالاتُه باهتمامٍ كبيرٍ في الشارع الإسرائيليّ:

«بعـد عشـرة أشهر على بـدء الثـورات العربيّـة الكبيـرة، الصورةُ أصبحـتْ واضحةً: لقـد انتصر الله. اختفى شبـابُ الفوغل. اختفى المثقّفـون الليبراليّـون. اختفـى أولئـك الذيـن وعدونـا بالمساواة والأخـوّة والحريّة... لـم نحصل على الثـورة الأميركيّة لعام ١٧٧٦، ولا علـى الثورة الفرنسيّة لعام ١٧٨٩، ولا حتـى على الثورة في شرق أوروبـا لعام ١٩٨٩. الثورةُ العربيّة عـام ٢٠١١ هي ثورةٌ دينيّةٌ. القوّة التـي تغيّر الديكتاتوريّـات العلمانيّة للضبّاط العـرب الفاسدين هي الإسلام. لا يوجدُ فـي الأفق مارتين لوثر كينغ، ولا المهاتما غاندي. إنّ النتيجـة التـي حصلنا عليهـا بسبب طعنة السكّيـن التي غرسها أوباما في ظهر حسني مبارك كانت واحدةً ووحيدةً: إخراج العفريت الدينـيّ من الزجاجة الشرق أوسطيّـة. وتمّ ذلك تحت رعاية الغرب المنهار. رجع الله، الله يسيطر، الله يستر.»

يعبّـرُ شفيـط في مقاله عـن التصـوّر الإسرائيليّ، الـذي يتكوّنُ من الادّعـاءات الآتيـة: أ) أنّ الثـورات العربيّـة بـدأتْ علمانيّـةً وأتـت بنتائـجَ إسلاميّـة، أي صعود الإسـلام السياسـيّ. ب) أنّ الغربَ لا يفهـم الشرقَ الأوسط جيّدًا، وهو واهمٌ مـن قدرته على إدارة شؤون المنطقة العربيّـة. ج) أنّ هذه الثورات ستكـون بنتيجتها الإسلاميّة خطرًا على إسرائيل ومكانتها في المنطقة. لن نقومَ في هذه المقالة بنقاش هذه الادّعاءات، بل نحاول عرضَ الرؤية الإسرائيليّة لصعود القـوى الإسلاميّة في المنطقة العربيّة ـ وهي رؤية ما زالت تتّصفُ، كمـا سنـرى، بالسطحيّة والثنائيّـة المطلقة والبعد عـن رؤية الواقع بمركّباته المختلفة.

فـي مقالةٍ أخـرى فـي **هآرتس**، بعنـوان «الشعب يريـد الإسلام،» يشيـرُ شلومو أڤينيري، وهـو أكاديميٌّ شغل مناصـبَ سياسيّةً رفيعةً فـي السلك الدبلوماسيِّ الإسرائيليّ، إلـى أنّ الأنظمة العربيّة فشلتْ في فرضِ منظومةٍ علمانيّةٍ حداثيّةٍ على المجتمـع العربيِّ التقليديّ والقبلـيّ. لا يخلـو تحليلُ أڤينيري، من السطحيّـة التي ميّزت الكثيرَ مـن المحلّليـن الإسرائيليّين. فهو يدّعـي أنّ الأنظمـة العربيّة (في مصرَ واليمن مثلاً) كانت تحمـل مشروعًا علمانيًّا حداثيًّا، وأنّ هذا المشـروعَ انتهى مـع انهيار النُّظم وصعـود الإسـلام السياسيّ. أما الواقع فهو أنّ الأنظمـة السلطويّة العربيّة لم تكن علمانيّةً بل هجينة بين مركّباتٍ علمانيّةٍ ودينيّةٍ وقبليّةٍ وعائليّة.

يمثّـلُ هذان النموذجـان من المقـالات الرؤيـةَ الإسرائيليّةَ لصعود الإسـلام السياسيّ. وقد عبّر عن ذلك بشكلٍ رسميٍّ بنيامين نتنياهو في الكنيست، قائلاً إنّ الثورات العربيّة لم تنتجْ ديمقراطيّةً بل أنتجتْ أسلمـةً في الـدول العربيّة. لكنْ في حين باشـرت الولاياتُ المتحدة سلسلـةَ لقاءاتٍ مكثّفةٍ مع قياداتٍ إخوانيّة، معتبرةً أنه يمكنُ التعامل مع مصر بقيادة التيّار الإسلاميّ، لا بل معتقدةً أنّ وجودَه في السلطة سيجعلـه أكثـرَ براغماتيّـةً وانفتاحًا، مـا زالت القيـادةُ الإسرائيليّة تتعامـلُ مع مصر وكأنها العسكر والمجلسُ العسكريُّ. وعليه، فإنها ما فتئتْ تذكّر بأنّ هنـاك ضماناتٍ من المجلس العسكريِّ بالحفاظ علـى اتّفـاق السلام بيـن البلدين. لا تـزال إسرائيـلُ، إذن، تتعاملُ مـع مصر بمنطـق النظام السلطـوي القديم، بمعنـى أنّ هناك قوّةً غيـر ديمقراطيّـة وغيـر منتخبةٍ تحكـم مصر. وحتـى الآن لم نجد تعاطيًـا إسرائيليًّا جديًّـا مع صعود التيّار الإسلامـيّ في الانتخابات التشريعيّـة، بل كلُّ مـا تأمله إسرائيلُ على المستـوى الرسميّ هو ألاّ يتضـرّرَ اتفـاقُ السلام بين البلديـن نتيجةً للتحـوّلات السياسيّة في الدولة. أما التعاطي الصحافيّ والأكاديميّ الإسرائيليّ مع مصر بعد الثـورة، فيَغلب عليه التمنّي أكثر من التقدير: هكذا يتمُّ الحديثُ عن حـربٍ أهليّةٍ في كلّ حركة احتجاجٍ عنيفة، وعن تدهورِ الأوضاع، إلى آخره. والمقصود بـ «التمنّي» هو أن يطولَ حكمُ العسكر وتتعثّرَ عمليّةُ التحوّل الديمقراطيّ وصعودِ الإسلام السياسيّ إلى الحكم.

يتعامل الكثيـرُ من الكتابات في إسرائيل مـع الإسلام السياسيِّ من منظـارٍ واحدٍ: إنه «الجهاد ضـدَّ اليهود،» مـن دون رؤية الفارق بين مواقف التيّارات الإسلاميّـة المختلفة. وهذا لا يعني أنّ هناك غيابًا لأصـواتٍ مختلفـةٍ فـي إسرائيـل (فهناك مـن يطالـبُ بالتعامل مع الحركات الإسلاميّة بما فيها «حماس» بعد المصالحة الفلسطينيّة)؛ إلا أنّ هاجسَ الخوف والشكِّ هـو السائدُ في الأروقـة الإسرائيليّة. ولكنْ لا بدَّ من القول إنّ إسرائيل اليوم تهتمُّ بصعود التيّار الإسلاميّ فـي مصر أكثر من صعوده في دولٍ أخـرى كتونس أو المغرب، حيث حصل التيّـارُ الإسلاميُّ على أكثريّةٍ في مقاعد البرلمان وشكّل فيها الحكومـات. الاهتمامُ الإسرائيلـيُّ هو باتجاه مصـر، إذن، وتحاول إسرائيل الحفاظَ على اتفاق السلام الذي تعتبره «كنزًا إستراتيجيًّا» حتى فـي ظلِّ الحكـم الإسلاميِّ لمصر. وقـد اتّبعـتْ إسرائيلُ منذ سقـوط مبـارك سياسـةَ ضبـط النفس فـي التعامل مع مصـر، أيْ سياسةَ عدم الانجرار وراء التصعيد أو التصعيد المتبادل.

فعندمـا قطعت الشركةُ الحكوميّةُ المصريّـةُ إمدادَ الغاز لإسرائيل، وألغت اتفاقَ الغاز، أصدرتْ إسرائيل بيانًا رسميًّا أكّدتْ فيه أنّ إلغاءَ

آري شـفيط: بعد عشرة أشهر على الثورة العربية الكبيرة، الصـورة أصـبحت واضـحة: لقد انتصـر الله. اختفى شباب الغوغل. اختفى المثقفون الليبراليون!

الاتّفاقيّـة هو نتيجة لخـلاف تجاريّ بين الشركـة المصريّة وشركة EMG التـي تشتري الغازَ من مصر وتصـدّرُه إلى إسرائيل، وليست لـه أيُّ أبعـادٍ سياسيّة. وخرج نتنياهـو شخصيًّا وأكّد هـذا التوجّه. حـدث ذلك علـى الرغم مـن أنّ بنيامين بن اليعيـزر، الذي هندس هـذا الاتفاقَ عندما شغلَ منصبَ وزير الطاقـة وكان صديقًا حميمًا لمبـارك، اعتبر أنَّ إلغاءَ الاتفاقيّة يفـرّغُ اتفاقَ السلام من مضمونه لأنَّ الأولـى كانت النتاجَ العمليَّ والرمزيَّ الوحيد للثاني! كما مارستْ إسرائيلُ سياسةَ ضبط النفس في أحداث السفارة الإسرائيليّة؛ ففي حين اتّهمـت المتظاهرين بأنّهـم كانوا نشطـاء إسلاميّين، شكرت المجلسَ العسكـريّ على إنقـاذ عمّال السفارة، وذلـك حفاظًا على السلام بين البلدين في حدّه الأدنى.

التعامل الأمنيّ مع صعود الإسلام السياسيّ

ظهـر التعاملُ الإسرائيليُّ الأمنيُّ الضيّقُ مـع صعود التيّار الإسلاميّ فـي الحالة الليبيّة بشكل كبير. ونقصد بالتعامل الأمنيّ الضيّق ذلك الـذي يرصد الانعكاسـات الأمنيّة القصيرةَ الأمـد من جهة، وذات الصلـة المباشرة بالأمـنَ اليوميّ الإسرائيليّ من جهـةٍ أخرى. فقد انصـبَّ الاهتمامُ الإسرائيليُّ في الحالة الليبيّة على مسألة الترسانة العسكريّـة، خوفًـا مـن الفوضـى التـي ستسـود ليبيا خـلال الثورة وبعدهـا، فتننقـل الأسلحـةُ المتطوّرة إلـى غزّة (لا بدَّ مـن التذكير هنـا بأنّ إسرائيل أحبطت الكثيرَ من محاولات نقل السلاح إلى غزّة عن طريق السودان قبل الثـورات العربيّة، قاصفةً بطيرانهَا الحربيّ قوافلَ السلاح).

الجانـب الأمنـيُّ الضيّق الآخر فـي الحالة الليبيّة ــ ولكنـه ذو صلةٍ إستراتيجيّةٍ ــ هو التقديراتُ الإسرائيليّة أنّ «القاعدة» كوّنتْ قواعدَ فـي ليبيا؛ وهذا قـد يعزّزها أو يعـزّز الحركات الجهاديّـةَ في غزّة، ويقوّي التواصـلَ بين مراكز «القاعدة» المختلفـة في شمال إفريقيا مرورًا بسيناء وانتهاءً بغـزّة. وتخشى إسرائيلُ أن يؤدّي هذا المحورُ مـن حركة القاعـدة و«الجهاد العالمـيّ» إلى زعزعـة الاستقرار في المنطقـة وفي سينـاء، الأمرُ الذي قـد ينعكس سلبًـا على العلاقات المصريّة ـ الإسرائيليّة.

هناك مـن يعتقدُ أنّ الثورات العربيّةَ سـوف تُضعفُ حركةَ القاعدة، علـى عكس مـا يفكّـرُ الأمنيّـون الإسرائيليّـون. تسفـي برئيل، وهو متخصّـصٌ في الشؤون الشـرق أوسطيّة ويتميّز بأنـه يحملُ مواقفَ معتدلةً وغير شعبويّةٍ في تعاطيه مع الشؤون العربيّة، يكتب في تقريرٍ له بعد عامٍ على اغتيال بن لادن:

«حـدث اغتيالُ بـن لادن في ذروة الثـورات في الـدول العربيّة، وتمَّ إسقاطُ الأنظمة في جزءٍ منها، وفي بعضها الآخر صعدَ الإسلاميّون إلـى الحكـم. كلُّ ذلك قـد يوصلنـا إلى النتيجـة أنّ الربيـع العربيَّ بالذات، أكثرَ من اغتيال بن لادن، ساهمَ على الأقلِّ في تغييب العامل الإيديولوجيّ كأحد أهمِّ العوامل في نشاط القاعدة.»

ويقصـد برئيل أنّ إسقاط الأنظمة وصعـود التيّار الإسلاميّ أسقطا المبـرّرَ الإيديولوجيّ لنشاط القاعدة في المنطقة، ومن ثمّة سيؤدّي إلـى تخفيف حـدّة التهديد الذي تمثّلـه هذه الحركة علـى استقرار المنطقة، أكثر ممّا قد يساهمُ اغتيال بن لادن. ويضيف:

«لقد حظيـتْ حركةُ القاعـدة بتأييـدٍ جماهيريٍّ في الـدول العربيّة ساعدتْها في نشاطاتهـا. وجزءٌ من ذلك نابعٌ من أنّ الجمهورَ اعتبر أنّ صـراع القاعـدة ضـدّ الأنظمـة حجّـةٌ كافيـةٌ ـ ليـس بالضرورة لأسبـابٍ دينيّـةٍ ــ تبـرّر الأعمـالَ الإرهابيّة. ولكـنْ عندمـا اتّضح مـدى النجاح السياسيّ للحـركات الدينيّة، مثـل النهضة في تونس، والإخـوان المسلميـن والسلفيّين فـي مصر؛ وعندما بـدأ الاحتجاجُ المدنيُّ العنيف ضدَّ نظام علي عبد الله صالح؛ رأت الحركةُ في ذلك إنجازًا، لا بل ادّعت أنّها شريكةٌ فيه.»

ولكـنّ برئيل لم يتطرّقْ إلى مكانة إسرائيل في هذه التحوّلات. فربّما ساهمتْ هذه التحوّلاتُ في لفت انتباه القاعدة إلى إسرائيل أكثر من ذي قبـل بعد أن فقـدتْ أرضيّتَها الإيديولوجيّة التـي تعطيها شرعيّةَ العمـل في الدول العربيّة، وخصوصًا إذا تطوّرت الأحداثُ في سورية وسقط النظامُ هناك.

أمّ الفحم ـ فلسطين

مهنّد مصطفى
محاضر وباحث فلسطينيّ.

ما بعد الإسلام السياسيّ: السلفيّة المصريّة أنموذجًا

محمّد حلمي عبد الوهّاب

شكّل وصولُ الإسلاميين إلى السلطة في دول الربيع العربيّ علامةً فارقةً، ليس فقط في مسار التحوّل الديمقراطيّ، وإنّما أيضًا في مسيرة حركات الإسلام السياسيّ بوجهٍ عامّ، والسلفيّة منها على وجه الخصوص. ففجأةً وَجد الإسلاميّونَ أنفسَهم إزاءَ تحدّياتٍ جمّةٍ تتعلّق بإدارة الشأن العامّ، بعد أن تخندقوا طويلاً في موقع المعارضة متخفّفين من مسؤوليّة تطبيق البرامج التي وضعوها بأنفسهم!

وضمن هذا السياق برزتْ وجهتا نظرٍ في ما يتعلّق بوصول الإسلاميّين إلى السلطة. الأولى ترى في ذلك استحقاقًا تاريخيًّا. أما الأخرى فتبشّر بأنّ ذلك خطوةٌ أولى في طريق نهاية إيديولوجيّتهم، وأنّهم سرعان ما سيكتشفون أنّ الشعارات وحدها لا تكفي، وأنّ المشكلات المتراكمة في المجتمعات العربيّة لا تمْكن مواجهتُها بمجرّد التأكيد على ضرورة التمسُّك بـ «الهُويّة.»[1]

في مرحلة ما بعد الإسلام السياسيّ تتساقط الأقنعةُ تدريجيًّا. وهنالك تكتشف الجماهيرُ العريضةُ التي منحت الإسلاميين ثقتَها أنّ حركات الإسلام السياسيّ التي اعتادت رفعَ «تطبيق الشريعة» عنوانًا لبرامجها لم تتورّعْ عن هدم كعبة الشريعة على رأسها ما

(١) حول توقّع فشل الإسلاميين، ونهاية إيديولوجيا الجماعة، راجع محمد أبو رمان، «الحكم الإسلاميّ سيناريو الفشل،» http://www.almustaqbal-a.com وخالد الحروب، «الإسلاميون والسلطة نهاية الإيديولوجيا،» http://www.alquds.com/news/article/view/id/313506

ـ الإســـلام الســـيـاســـي ـ

حـركات الإسـلام السياسـيّ التـيّ اعتـادت رفـعَ «تطبيـق الشـريعة» عنوانًـا لبرامجهـا لـم تتـورّعْ عـن هـدم كعبـة الشريعة على رأسها ما إنْ دخلتْ معتركَ السياسة

إنْ دخلـتْ معتركَ السياسة، وأنّ القـوى السلفيّةَ منها بصفةٍ خاصّةٍ راحـت تتخبّـط ـ مع أول اختبـارٍ فعليّ ـ يمنةً ويسـرة لأنها غادرت المحيـطَ الذي تجيـدُه (العمل الدَّعـويّ) إلى فضـاءٍ آخر لا يعرف سوى الإقصاء لغةً للواقع، ولا يتقن غير لعبةٍ واحدة تُجسّدُها كلماتُ ماكيافلي الخالدة: «السياسةُ فنُّ الممكن،» و«الغايةُ تبرّرُ الوسيلة.» يبدو المشهدُ مربكًا، ولاسيّما أننا إزاء عالميْن متباعديْن: عالمٍ أول مجالُه المثالُ برومانسيّته المفقودة (الخلافة الراشدة)، وعالمٍ ثانٍ مجالُـه الواقعُ بكلّ ما يحمـلُ من ضغوطٍ تتراجـع أمامها منظوماتُ القيـم والمُثل والأخلاق. ومن هنا برز على سطح الأحداث التساؤل: لمـاذا لا تدرك حركاتُ الإسلام السياسيّ حقيقةَ الهُوّة الفاصلة بين العالمين؟ ولماذا تبيح لنفسها أنْ تتحدّث باسم الشريعة من دون أن تقوم بعرضِ ممارساتها السياسيّة على ميزانها؟ ولماذا لا تؤمّن أنّ السلطـةَ هي السلطة، لا تكفُّ عن إعادة إنتاج «البغْي،» ولا تألو جَهْدًا في توظيف الجميع في خدمة مصالحها؟

السلفيّون والموقف من الثورة

بقيـت الحركات السلفيّـة منذ نشأتهـا أبعدَ ما تكون عـن الانشغال بدنيـا السياسـة. بل اتّخـذت السلفيـّةُ التقليديّةُ مواقـفَ سلبيّةً من الديمقراطيّة والتعدديّة والانتخابات وتداول السلطة، واتّجهتْ عادةً إلى عقد صفقةٍ ضمنيّةٍ مـع الحكومات العربيّة مقابلَ إتاحة المجال الدينـيّ العامّ أمامها للعمل في المساجد والمحاضرات بلا تكدير أو تنغيص.[1]

لكنّ ارتباطًا كهـذا تعرّضَ لهزّاتٍ عنيفةٍ بعد اندلاع الثورة المصريّة التـي كانت لحظـةً مهمّةً لكشـف طبيعة هذا التحالـف غير الموثّق، وربّمـا غير المُخطَّط له، بين نظام مبـارك والسلفيّة، وبين السلفيّة التـي يَرْعاها ويحميهـا (وتُمثّلُ امتدادًا عضويًّـا للسلفيّة السعوديّة) وبين السلفيّة التي لا يتردّدُ في البطش بها.

ومن مفارقـاتِ مَشاهد الثـورة المصريّة أنّ النظـام، الذي كان قد أوقـفَ بثَّ القنـوات السلفيّـة قبيْل الثـورة وحمّلهـا مسؤوليّةَ العنف الطائفـيّ وكلّ أزماتـه تقريبًـا بعدما رعاهـا زمنًا وفَسـحَ لها مجالاً علـى قمره الصناعـيّ (نايل سات)، عاد ليوظّـفَ رموزَها وشيوخَها فـي حربه على الثورة، وهذه المـرّة على قنواته الرسميّـة والخاصّة المرتبطة به هيكليًّا.[2]

تفتقـر الجماعـاتُ السلفيّـة فـي مصـر إلـى الرؤيـة السياسيّـة والإستراتيجيّـة إلـى الأحـداث. فلا توجـد لديها دراسـاتٌ شرعيّةٌ مستفيضـةٌ مثلاً للموقـف من «الدولة المدنيّـة» وحقيقتها، وهل هي حـزبٌ سياسـيٌّ يشارك في الحكـم أمْ مجرّد جماعـة ضغطٍ لا تريد المشاركـة في الحكم؟ أضف إلى ذلـك أيضًا جملةَ التناقضات التي وقع فيها رموزُ الحركة: فتارةً تسمّي الثورة فتنةً وخروجًا على الحاكم لا يجـوز شرعًـا، وتارةً أخرى تزعـم أنّ الثورة لم تكـن خروجًا على الحاكـم ولذا فإنّها تستحـقّ التأييد، وتارةً تنفي صفـةَ الشهادة عن قتلـى الثورة، وتـارةً أخرى تؤكّد أنْ لا بأسَ مـن الترحّم على ضحايا هـذه الثـورة واعتبارهم من الشهداء لحسنِ نيّتهـم واتّباعهم لفتوى علماء معتمدين في هذا الإطار.

وبالإضافـة إلـى ما سبـق، تفتقر الحركـةُ في جوهرها إلـى النضج السياسـيّ، وتبقـى رؤيتها العامّة غامضةً في مجملهـا، ناهيك بأنها تعبّـرُ عن انتقائيّةٍ شديـدة الاختزال. ولعلّ أبرزَ مثـالٍ على ذلك هو عـدمُ إدراكهـا مضمونَ الدسـتور ككلّ، خصوصًـا مـا يتعلّق بمصدر السلطات فيه. ففي حين تتمسّك بضرورة الإبقاء على المادّة الثانية مـن الدستور التـي تؤكّدُ أنّ «الإسـلام هو دين الدولـة وأنّ الشريعة الإسلاميّة هي المصدرُ الرئيس للدستور،» تتناسى أنّ ذلك يتعارض مـع المادّة الثالثة التي تنصُّ علـى أنّ «الشعب هو مصدرُ السلطات، وأنّ المواطنةَ هي الأساس الذي يقوم عليه الدستور،» بما يعني تحوّلَ الـولاء مـن الشريعة إلى الدولـة. وليس غريبًـا، إذن، أن يؤكّدَ ياسر البرهامـي أنّ موقف الدعوة السلفيّة يصـبُّ في مصلحة الثورة، في الوقـت الـذي كان يعلن فيه على الملأ رفضَـه القاطع للثورة! كما أنّ

(١) محمد رمان، «السلفيون والثورة والديمقراطيّة،» جريدة **الغد** الأردنيّة، ٢٠١١/٧/٢٥.

(٢) حسام تمام، «السلفيون والثورة دعم لا محدود للنظام (٢/٢)،» جريدة **الأخبار**، الثلاثاء ٨ شباط ٢٠١١.

أحد السلفيّين أعلن أنه لم يهتدِ إلى الصواب إلا بعد أن استمع إلى الشيخ مصطفى العدوي يقول: «إنّ المطالب السياسيّة التي يرفعُها المتظاهرون يجب عرضُها على الكتاب والسنّة؛ فإنْ وافقتها فهي حلالٌ، وإلا فهي مُحرّمة»؛ وعليه فقد حرّم الثورة على الحاكم![1]

الأعجب من ذلك أنّ جماعةَ أنصار السُّنة لا ترى بأسًا في المشاركة في نظام غير إسلاميّ على اعتبار أنّ مُزاحمةَ أهل الديمقراطيّة لتقليل شرّهم في الانتخابات العامّة وغيرها أمرٌ جائزٌ شرعًا... مع مُراعاة الضوابط الشرعيّة.

الموقف من الديمقراطيّة

لا شكَّ في أنّ هذا الخلط الناجم عن بقاء المعضلات السياسيّة التاريخيّة من دون معالجةٍ جادّةٍ يتجلّى في الالتباس المفترض بين الشريعة والدستور في ذهن أتباع الحركات السلفيّة. وهذا الخلط ناشئٌ عن التباسٍ أكبرَ في فهم الإسلاميّين للنظام السياسيّ وركائز مشروعه لإقامة المجتمع وعمارة الدنيا. ويكفي للتدليل على ذلك أنّه ما يزال بيننا مَن يرفض الدستورَ لمجرّد أنه غربيُّ المصدر، أو لمجرّد عدم إشارته إلى أنّ الإسلام دين رسميّ للدولة.

ولا شكَّ أيضًا في أنّ موقف السلفيّة من الديموقراطيّة بؤرةٌ موبوءةٌ بالتباساتٍ شتّى. فعادةً لا يتمُّ اعتبارُها نظامَ حكمٍ رشيدٍ يقوم على الحريّة والمشاركة الانتخابيّة والتعدُّديّة الحزبيّة مع ضمان حقّ الأقليّة، وإنّما رمزًا لهيمنةٍ غربيّة ـ صهيونيّة تحاول إبعادَ المسلمين عن دينهم وتروم تفكيكَ بنية العالم الإسلاميّ ونهبَ موارده. صحيح أنّ تغيّرًا تدريجيًّا طرأ على فهم الحركات السلفيّة للديمقراطية، لكنّ التجربة القصيرة تكشف أنّ السلفيّين ما يزالون متخندقين في حالتهم النمطيّة، إذ يمارسون السياسة وفقًا لغاياتها ومآلاتها لا وفقًا لوظائفها وأدواتها. ومن ثَمّ أصبح العمل السياسيّ لديهم مجرّدَ أداةٍ لتحقيق أهدافٍ أخرى: تطبيق الشريعة وإقامة الخلافة. ومن هنا، تبرز مسألةُ الضمانات الواجب توافرُها حتى يطمئنَّ المجتمعُ ـ والأقليّاتُ الدينيّة بصفةٍ خاصّةٍ ـ إلى أنّ الإسلاميّين لن ينقلبوا على الديمقراطيّة بمجرّد وصولهم إلى السلطة عبر آليّاتها الشرعيّة.

وفي السياق ذاته، تبرز مسألةُ الانتقائيّة الشديدة التي يقوم بها بعضُ الإسلاميّين حين لا يقبلون من الديمقراطيّة سوى وجهها الإجرائيّ (الانتخابات التشريعيّة) فيما يعلنون رفضَهم لفلسفتها المستندة إلى قيمة «الحريّة» بحجّة أنها لا تخالف الشريعةَ فحسب بل تُعتَبَرُ «كفرًا بوّاحًا» أيضًا! وقد دفع ذلك بعضَ الباحثين إلى إطلاق مصطلح «ديمقراطية الكلينيكس» في إشارةٍ إلى استعداد السلفيين للاعتراف بالديمقراطيّة في جانبها الإجرائيّ متى أوصلتهم إلى السلطة، ومتى وصلوا إليها ألقَوْا بها في سلّة المهملات.

وبالعودة إلى مسألة وصول الإسلاميّين إلى السلطة، نوافق سعيد ناشيد القول[2] إنّ الأهمَّ من وصول الإسلاميّين ـ أو غيرهم ـ إلى السلطة هو أنْ تكونَ الأخيرةُ خاضعةً في مبناها لمبدإ التداول، بما لا يجعل وصولَ طرفٍ إليها نهايةَ التاريخ، وبما يرسمُ للأغلبيّة حدودَها، ويحفظُ للأقليّة حقوقَها. بمعنًى آخر، المهمّ هو أن يعترفَ الإسلاميّون بقواعد اللعبة الديمقراطيّة ويرضخوا لأحكامها، وأن يكفَّ المتشدّدون منهم عن تهديد مكتسبات الدولة المدنيّة، فضلاً عن تخويف الأقليّات الدينيّة.

الشريعة وانعكاساتها على الأقباط والمرأة والحريّات الفرديّة

ما كان مفاجئًا بالنسبة إلى كثيرٍ من المحلّلين والمتابعين للشأن المصريِّ صعودُ الإسلاميّين في المرحلة الأولى من الانتخابات البرلمانيّة المصريّة. لكنّ صعود السلفيّين فاجأ البعضَ وصدمهم. وقد توقّعتُ شخصيًّا صعودَ السلفيّين منذ أنْ شهدتُ جمعةَ «قندهار» في ميدان التحرير، وما سبقها من حشدٍ بلغ ذروتَه في تجهيز نحو ثلاثة آلاف رحلةٍ تحمل جموعَ السلفيّين من الإسكندرية وحدَها إلى ميدان الثورة. تلك القدرةُ التنظيميّة المباغتة، مضافًا إليها ما تتضمّنه من قدرةٍ ماليّة، كانت مؤشّرًا أوليًّا باتجاه إمكانيّة استحواذ القوى السلفيّة على رصيدًا معتبرًا من المقاعد البرلمانيّة متى حَسَم أمرَه بالمشاركة. فبعد أن عوّدنا التيّارُ السلفيُّ على معارضة الحزبيّة السياسيّة والعمليّة الديمقراطيّة، وبعد أن أعلنَ المتحدّثُ الرسميّ باسمه عبد المنعم الشحات أنّ الديمقراطيةَ ليست حرامًا فقط بل هي كفرٌ صريحٌ أيضًا، سارع السلفيّون إلى إنشاء العديد من الأحزاب السياسيّة، في مقدّمتها حزبا النور والأصالة، في خطوةٍ استباقيّةٍ واستعداديّةٍ للدخول في معركة الانتخابات البرلمانيّة.

وبطبيعة الحال، ما كان في ذهن التيّار السلفيِّ أن يدخلَ في تحالفاتٍ مع أيٍّ من القوى السياسيّة الأخرى، بما في ذلك القوى الإسلاميّة المعتدلة (مقارنةً به) ممثّلةً في حزب الحريّة والعدالة، أو حزب الوسط، ناهيك بأن يتحالفوا مع القوى السياسيّة الأخرى أليبراليّةً كانت أمْ يساريّة.

وفي النهاية اتّضح للجميع أنّ انخراطَ السلفيّين في العمليّة الانتخابيّة من دون خبرةٍ سياسيّة، واعتمادًا فقط على الحضور المباغت في وسائل الإعلام، وفي خضمِّ المشهد السياسيّ الجديد، كفيلٌ بأنْ يوقعَ تلك القوى في تخبّطٍ شديد؛ فضلاً عن إمكانيّة استغلالهم من قوى إسلاميّةٍ أخرى تمتلك من الخبرة والتنظيم والمكر السياسيِّ ما يمكّنها من اللعب مع الأطراف كافة.

لقد راهن كثيرٌ من الخبراء والمحلّلين على تحقّق فشل الإسلاميّين واقعيًّا، وأنّ مسألتي «الإسلام هو الحلُّ» و«تطبيق الشريعة» سوف تتعرّضان لمزيدٍ من الهزّات العنيفة في مختبر الوعي الشعبيّ. وبحسبهم أيضًا، فإنّ اختبارًا كهذا قد يأخذ ردحًا من الزمن، ولكنْ يبدو أنه لم يعد ثمّة مناصٌ من ولوج هذه

---

(١) قارن بـ إسلام أحمد، «السلفيون والثورة،» http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=250517

(٢) سعيد ناشيد، «ماذا يعني وصول الإسلاميين إلى السلطة؟» http://www.politiquetimes.com/maroc/news.php?action=view&id=32

- الإســـلام الســـيـاســـي -

الجماعاتُ السلفيّة في مصر تارةً تسمّي الثورة فتنةً وخروجًا على الحاكم لا يجوز شرعًا، وتارةً أخرى تزعم أنّ الثورة لم تكن خروجًا على الحاكم ولذا فإنّها تستحقّ التأييد.

المرحلة التاريخيّة من عمر الشعوب العربيّة الإسلاميّة كي يتحوّلَ وعيُها تدريجيًّا من الهوس المُبالغ فيه بـ «الهويّة» إلى الوعي السياسيّ والاجتماعيّ والاقتصاديّ؛ أو الانتقال من طوباويّة تعليق الآمال على شعاراتٍ إيديولوجيّةٍ حالمةٍ إلى مواجهة الواقع ومحاكمة الأحزاب والحركات بناءً على ما تقدّمه من برامجَ فعليّةٍ على الأرض.

على أنّ اللافت للنظر هو أنّ منحى صعود الإسلاميّين أخذ يتراجع بالسرعة التي حكمتْ مسارَ تصاعده. فقد اكتشف المصريّون طوال الأشهر القليلة الماضية أنّ جماعة الإخوان المسلمين لا تختلف كثيرًا عن «الحزب الوطنيّ» المنحلّ؛ كما ساهم مرشّحُ السلفيّين حازم صلاح أبو إسماعيل في هدم كثيرٍ من التصوّرات المتعلّقة بنقاء الحركة السلفيّة في تعاطيها السياسيّ. وبموازاة ذلك، أثارت قضيّةُ النائب السلفيّ البلكيمي، الخاصّة بعمليّة التجميل، تهكّماتٍ واسعةً ليس فقط لدى شباب الثورة والتيّارات السياسيّة غير الإسلاميّة، وإنّما أيضًا لدى قطاعاتٍ عريضةٍ من الشعب المصريّ.

أخيرًا ساهم عدمُ تمتّع السلفيّين بخبرةٍ برلمانيّةٍ سابقةٍ في سقوطهم المدوّي لجهة طبيعة القضايا والاستجوابات التي تقدّموا بها (كإلغاء مقرّر اللغة الإنجليزيّة، وحجب المواقع الإباحيّة ...إلخ). كلُّ ذلك يدفع في اتّجاه خفوت البريق الإيديولوجيّ والثقافيّ الذي يلمّع صورةَ الإسلاميين على المدى المتوسّط، وبعد أن تُنتهكَ طهرانيّتُهم في الممارسة العمليّة للسلطة، ولاسيّما أنّ المشكلات الكبرى التي تواجههم ليست بالأمر اليسير.

أمّا على صعيد المطالبة بتطبيق الشريعة، فإنّ الإسلاميّين لا يقدّمون إجاباتٍ شافيةً بشأن انعكاسات تطبيقها على وضعيّة الأقليّات الدينيّة، وحقوق المرأة، والحريّات الفرديّة. ومن أبرز تلك الأسئلة:

هل يُعدُّ الدينُ في الدولة الإسلاميّة مصدرًا للقيم أمْ مصدرًا للسلطة؟ وكيف يكون مصدرًا للقانون من دون أنْ يكون مصدرًا للسلطة؟ وكيف يُمكن فهمُ قولهم: إنّ شرعيّة السلطة في الدولة الإسلاميّة مرهونةٌ بالتزامها إعمالَ القطاع القانونيّ الإسلاميّ في جملته، دونما تمييز، وإنّ سيادةَ الشريعة وخضوعَ الجميع لها ــ حكّامًا ومحكومين ــ من شأنهما أنْ يُنَصّبا قانونًا فوقَ القانون؟ هل الأمر متعلّقٌ بتأسيس هيئةٍ فقهيّةٍ تشريعيّةٍ كالتي طالبَ بها الإخوانُ المسلمون سابقًا، والتي تتشابَه و«جهازَ تشخيص مصلحة النظام» في إيران؟ وكيف يمكن أن يظلّ التشريع رهنًا باجتهادات بعض الفقهاء الدينيين؟ وما المقصودُ بالشريعة المُراد تطبيقها: الشريعة بالمفهوم الجنائيّ (وهذه لا تتعدّى حدود ٢ في المئة من القرآن)، أم الشريعة كما هو متعارفٌ عليها لدى علماء أصول الفقه قديمًا (علم المقاصد) والحقوقيين حديثًا؟ وما هي الشريعةُ المقصودةُ المُترتّبة بشكلٍ مُباشرٍ على اعتماد «الإسلام هو الحلّ» مبدأً أساسًا للدّولة؟ وهل «الحلُّ الإسلاميّ» واحدٌ من عدّة بدائل، أم أنه يمثّل تجسيدًا لكلّ الحلول الأخرى؟ وهل سيتمُّ، في حالة اعتماده حلاً أوحدَ، تصْنيفُ الاختلاف بينه وبين الحلول الأخرى على أساسٍ دينيٍّ أمْ سياسيّ؟ وما هي نتائجُ الأخذ بالخيار الأوّل على مستوى المواطنة، والأقباط، والمرأة، والعلاقات الدوليّة؟ وما هي المرجعيّة التي تُعوّلُ عليها الجماعاتُ السلفيّةُ في مطالبتها بضرورة تطبيق الشريعة الإسلاميّة: أهي النّصُّ القرآنيّ، أم التجربة السياسيّةُ التاريخيّة للأمّة الإسلاميّة؟

أخيرًا: ألا تؤكّدُ الوقائعُ التاريخيّة أنّ الجانب التشريعيّ الإسلاميّ كان يؤدّي في جانبه التطبيقيّ إلى علاقاتٍ غير متوازنة على مستوى توزيع السلطة؟ ألا يكفي للدلالة على هذا بحثُ علاقة الحاكم بالمحكومين، التي لا تُفْهَم خارج إطار «الطاعة»؟! وحتى داخل الإطار الأخير، لماذا لم يُكلّف الإسلاميّون أنفسَهُم عناءَ البحث عن حدود الخَلْق وحدود القانون في الشريعة الإسلاميّة، وما إذا كان هوى الحاكم الفرديّ المتسلّط خيرًا من القانون الأرضيّ المنبت عن هداية السماء أمْ لا؟

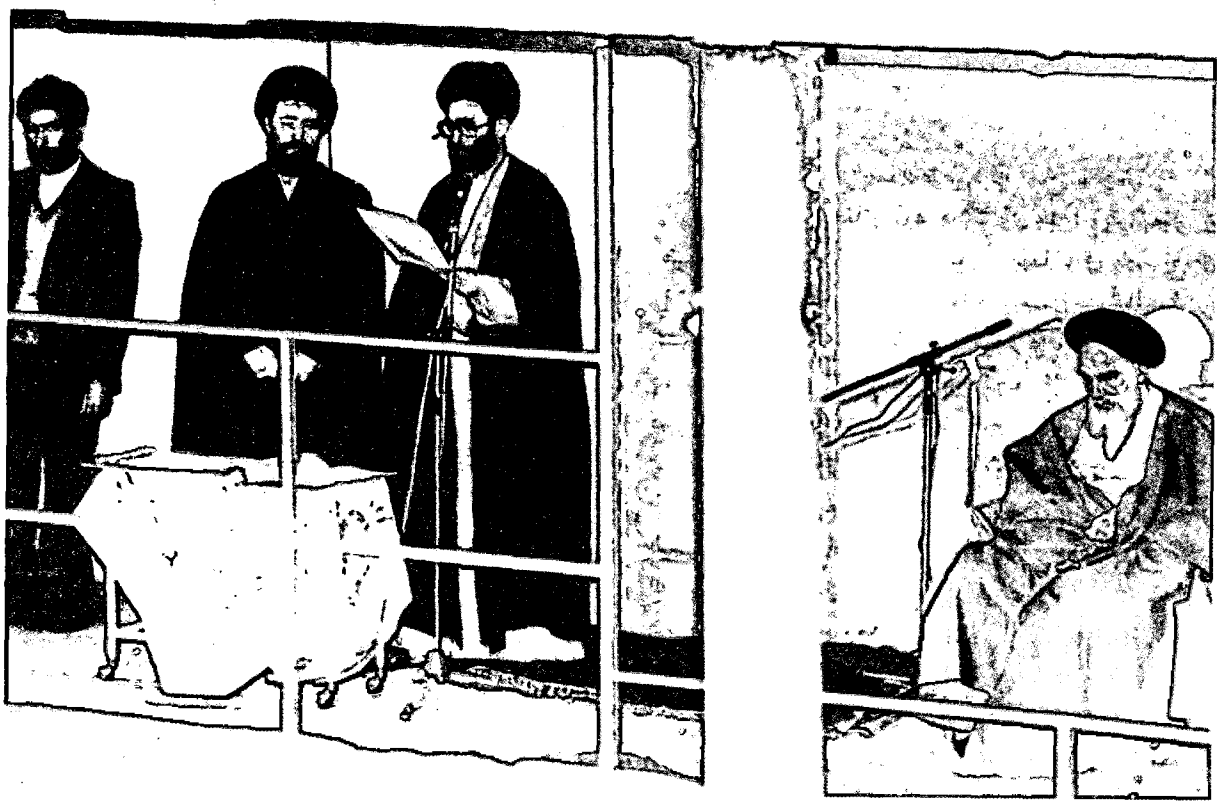
هذه الأسئلة ومثيلاتها تبقى معلّقةً من دون إجاباتٍ واضحة.

القاهرة

محمّد حلمي عبد الوهّاب
أكاديمي وباحث مصري

الشيعة بين العقيدة والإسلام السياسيّ: إيران نموذجًا

□ طارق عزيزة



شغل الإسلامُ السياسيّ، منذ صعوده بدايةَ الربع الأخير من القرن الماضي ثم انتعاشه مطلعَ الألفيّة الثالثة، حيّزًا كبيرًا من الكتابات المتعلّقة بشؤون الشرق الأوسط والمجتمعات العربيّة والإسلاميّة. وتضاعفَ ذلك مع وصول الإسلاميين إلى السلطة في عددٍ من بلدان الربيع العربيّ.

غير أنّ السمةَ العامّة كانت تناولَ الإسلام السياسيّ السنّيّ، سواء بتيّاراته الحركيّة، وأبرزُها جماعة الإخوان المسلمين بمختلف مسمّياتها، أو باشتقاقاته من السلفيّة الجهاديّة التي تشكّل «القاعدة» وتفرّعاتُها تعبيرَها الأوضح. وهكذا، غالبًا ما يُغفل الجناحُ الشيعيّ من الظاهرة، على الرغم من كونه، بحسب كُثر، السببَ الأساسَ في «الصحوة الإسلاميّة» التي شهدتها المنطقةُ بعد انتصار ثورة الشعب الإيرانيّ وإسقاط نظام الشاه عام ١٩٧٩. ومن هنا تأتي هذه المحاولة لتسليط الضوء على جوانب من ظاهرة الإسلام السياسيّ بشقّه الشيعيّ، على اعتباره أحدَ العوامل المؤثّرة في مرحلة التحوّلات الكبرى التي دشّنتْها ثوراتُ الربيع العربيّ، وقد تُطاول ارتداداتُها قلعةَ الإسلام السياسيّ الشيعيّ نفسه: الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران، وحلفاءها من أنظمةٍ ومنظّمات. لكنْ لا بدّ أولاً من التوقّف عند ظروف النشأة، ثمّ الإيديولوجيا الشيعيّة، وصولاً إلى التطبيق العمليّ ممثّلاً بالنموذج الإيرانيّ.

إذا كان وجودُ الإمام الذي ينوب عن الإمام الغائب ضرورةً ملحّةً يتفّق الشيعةُ جميعًا عليها، فإنّ هناك خلافًا جوهريًّا بينهم على صلاحيّاته.

مذهبٌ فقهيٌّ أمْ حركةٌ سياسيّة؟

يُرجع الشيعةُ تاريخَهم إلى حياة النبيِّ محمّد، استنادًا إلى حديث ابن عبّاس: «لمّا نزلَ قوله تعالى ﴿إنّ الذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك هم خيرُ البَريّة﴾ قال النبيُّ لعليّ: هم أنت وشيعتك.»

وفي رواية جابر بن عبد الله: «كنّا عند النبيِّ فأقبلَ عليٌّ فقال النبيُّ: والذي نفسي بيده إنّ هذا وشيعتَه لهم الفائزون يومَ القيامة. فنزلَ قوله تعالى: ﴿إنّ الذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك هُم خيرُ البريّة﴾.» ولفظةُ «الشيعة» الواردةُ في الحديث، هي «لقب أربعةٍ من الصحابة: أبي ذرّ، وعمّار، ومقداد، وسلمان الفارسي...»[1]

غير أنّه، خلافًا للرأي الشيعيِّ الرسميّ، تعدّدتْ آراءُ الباحثين حول تاريخ ظهور «الشيعة» في الإسلام. فمنهم من يَنسب ظهورَهم إلى الفترة التي تلت حادثةَ السقيفة، حين امتنعَ «شيعةُ» عليّ عن مبايعة أبي بكر. وآخرون يرون أنّ بدايةَ التشيّع ظهرتْ في خلافة عثمان، لما شهدته تلك المرحلةُ من صراعاتٍ سياسيّةٍ فتحت البابَ لظهور الفرق في الإسلام. ويرى فريقٌ ثالثٌ أنّها كانت زمنَ خلافة عليّ نفسه: «لمّا خالفَ طلحة والزبير عليًّا عليه السلام، وأبيا إلا الطلب بدم عثمان، وقصدهما عليٌّ ليقاتلهما... تَسمّى مَنْ تبعه على ذلك الشيعة، فكان يقول: هذه شيعتي.»[2] وهناك من يؤرّخُ لبدء التشيّع عقب معركة كربلاء، إذ «شكّلت حادثةُ مقتل الحسين نقطةَ تحوّلٍ كبرى بين شيعة عليّ، حيث أعادوا تنظيمَ صفوفهم ليشكّلوا فريقًا معارضًا على أسسٍ جديدة، وبدؤوا العملَ السياسيَّ وقاموا بثوراتٍ ضدَّ الحكم الأمويّ.»[3]

يمكن من الآراء السابقة الاستنتاجُ أنّ التشيّعَ هو في جذره موقف سياسيّ من قضيّة الخلافة، عمل أصحابُه على إكسابه الطابعَ الدينيَّ، ليتحوّلَ مع مرور الوقت إلى مذهبٍ متكامل، له علومُه الفقهيّةُ وتفسيراتُه. بعبارةٍ أخرى، يمكن القولُ إنّ المذهب الشيعيّ أوّلُ مظاهر تسييس الدين، وتديين السياسة، في الإسلام - وهو ما بات في صميم العقيدة والممارسة لدى الشيعة إلى يومنا هذا.

وإضافةً إلى أسبقيّة الشيعة السياسيّة كانت لهم أسبقيّةٌ في العمل التنظيميّ أيضًا. فقد اعتمدَ أئمّتهُم على وكلاء يمثّلونهم في مناطق انتشارِ أتباعهم يقومون بدور التوجيه والتعبئة السياسيّة. كما أنّ تكريسَ «التّقيّة» أسلوبًا فعّالاً في مواجهة بطش السلطات التي عارضوها يُعدُّ من الأشكال الأولى للعمل السياسيِّ السرّيّ.

أمّا جوهرُ المستوى العقائديّ الخاصّ بالشيعة الاثنيْ عشريّة، والمحرّكُ الإيديولوجيُّ لنشاطهم السياسيِّ، فهو «الإمامة.» ومنها تنطلق أحقّيةُ أهل البيت بالخلافة، ومن ثَمّ قيادة الأمّة، وهو ما يعني أنّ الزعامة السياسيّة تأتي في مقدّمة المهامِّ المنوطة بالإمام. والاتّجاه الحتميّ لحركة التاريخ في الذهنيّة الشيعيّة يسير نحو ظهورِ الإمام الثاني عشر عائدًا من غيبته الكبرى ليؤسّسَ دولته العالميّة، «ويملأَ الأرض قسطًا وعدلاً كما مُلئتْ ظلمًا وجورًا.» وريثما يظهر الإمامُ، فثمّة من يمثّله ويقومُ بأعماله.

والحق أنّ قضيّة الإمامة «ليست قضيّةً شكليّةً... [بل] جزءٌ من عقيدةٍ مستحكمةٍ لدى الشيعة...»[4]. إنها بمنزلة تكليفٍ إلهيٍّ لديهم لتطبيق الشرائع السماويّة، وهو الأمر الذي يفسّر المكانةَ الكبيرة التي يتمتّعُ بها «ممثّلو الإمام» من العلماء والفقهاء، ومركزيّةَ دورهم في حياة المسلم الشيعيّ، الذي لا بدَّ له من مرجعٍ يقلّده ويعتمدُ على رأيه في كلِّ أمر.

---

(١) عبد الله الغريفي، **التشيّع: نشوؤه، مراحله، مقوّماته** (بيروت: دار الموسم للإعلام، الطبعة الثانية،١٩٩١)، ص٢٧، وهو يوردها نقلاً عن **الفهرست** لابن النديم.

(٢) سيف الخيّاط، **العقدة والعقيدة ـ قصة الشيعة في العراق** (القاهرة: مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦)، ص٥٦.

(٣) المصدر السابق، ص٩٣.

(٤) **التشيّع**،مصدر سابق، ص٣٧٨.

بين الإمام الغائب والنائب الحاضر

يعتمد فقهُ الشيعة نسقًا قياديًّا متسلسلاً على ثلاثة مستويات[1]

- قيادةُ النبيِّ محمّد، وقد انتهت بوفاته.
- قيادةُ الأئمّة المعصومين (أو «القيادة الامتداديّة»). آخرُهم محمّد بن الحسن الملقّب بـ «المهدي المنتظر،» وتنقسمُ قيادته إلى ثلاث مراحل: أ) مرحلة الغيبة الصغرى (٢٥٥ ـ ٣٢٩ هـ)، وفيها مارسَ المهدي دوره القياديَّ من خلال «نظام السفراء،» وهم أربعة، آخرُهم علي بن محمد السمري. ب) مرحلة الغيبة الكبرى: بدأتْ بوفاة السفير الرابع (٣٢٩ هـ)، وتستمرُّ حتى يعودَ المهدي إلى الظهور والبدء بحركته التغييريّة الكبرى في العالم. في هذه المرحلة يمارس الإمامُ قيادتَه من خلال «النيابة العامّة،» إذ يتولّى الفقهاءُ المؤهّلون المهمّةَ بتخويلٍ عامٍّ صادرٍ عنه (وهذا هو المستوى الثالثُ في النسق القياديِّ لدى الشيعة كما سيأتي بيانه). ج) مرحلة الظهور: وفيها يعودُ المهدي ليمارسَ الدور القياديَّ مباشرةً حينما تكتملُ الشروط لبدء هذه المرحلة، فيسودُ الإسلامُ العالمَ ويقود الإمامُ الحكومةَ الإسلاميّةَ العالميّة.
- المستوى الثالثُ ينبثق عن المستوى الثاني ومرحلة الغيبة الكبرى مباشرةً، فهو «القيادة النائبة» التي يمارسها فقهاء يجسّدون خطّ الأئمّة خلال مرحلة الغيبة الكبرى التي مرّ ذكرها. بعبارةٍ أخرى: القيادة النائبةُ هي بالضبط ما يُعرَفُ بولاية الفقيه.

وكان لا بدَّ لهؤلاء الفقهاء من العمل على تجديد الشرعيّة من خلال الاستجابة للمتغيّرات، فكان لزامًا أن يبقى بابُ الاجتهاد مفتوحًا ومتفاعلاً مع متطلّبات كلِّ مرحلة، ما أكسبَ المذهبَ حيويّةً وتفاعلاً مرنًا مع الزمن. وخلافًا لمذهب أهل السنّة الذين أقفلوا بابَ الاجتهاد منذ قرون، فباتت مدوّنتُهم الفقهيّة أقلَّ قدرةً على التكيّف مع معطيات الحياة المعاصرة نظرًا إلى تمسّكهم بحرفيّة النصوص، أسّس الاجتهادُ عند الشيعة لمعرفةٍ نسبيّةٍ مفتوحةٍ على المستجدّات وحركة التاريخ.

تختلف مؤسّسةُ الإفتاء السنّية عن الاجتهاد لدى الشيعة. فالفتوى ليست نصًّا شرعيًّا ملزمًا بالمطلق، وإنّما تعبّر عن طريقة فهم الشخص المستفتى لقضيّةٍ معيّنةٍ لم يَرِدْ فيها نصٌّ واضحٌ وصريحٌ، مستخدمًا قواعدَ أصول الفقه وأدواته، كالقياس والاستحسان والاستنباط، ومستندًا إلى نصوصٍ من القرآن أو السنّة تتناولُ قضايا مشابهةً ليدعمَ فتواه. أما أحكامُ المجتهد الشيعيِّ فملزمةٌ لمقلّديه وأتباعه على اعتباره ممثّلاً للإمام المعصوم، ومخوّلاً بممارسة صلاحيّته.

ولايةُ الفقيه: من القاعدة العامّة إلى التطبيق الخاصّ

لا بدَّ في من يتولّى «القيادة النائبة» من التمتّع بمؤهّلاتٍ علميّةٍ ونفسيّةٍ وسلوكيّة، وأن يكونَ في المرتبة العليا من درجات «الإكليروس» الشيعي.[2] الجدير ذكره أنّ ثمة ستّ مراتبَ محدّدة: طالب العلم، ثم المجتهد (أيّ من أجهد نفسَه كي يكوّن رأيًا)، فمبلّغ الرسالة، فحجّة الإسلام، فآية الله، فآية الله العظمى. والارتقاءُ من مرتبةٍ إلى أخرى لا يجري اعتباطًا وإنّما بناءً على شروطٍ صارمة.

إذا كان وجودُ الإمام الذي ينوب عن الإمام الغائب ضرورةً ملحّةً يتفّق الشيعةُ جميعًا عليها، فإنّ هناك خلافًا جوهريًّا بينهم على صلاحيّاته. وقد نتجَتْ من ذلك اتّجاهاتٌ ثلاثة:

«الاتّجاهُ الأول: يضيّق دائرةَ هذه الولاية ويحدّدها ضمن: أ. القضاء. ب. رعاية شؤون القاصرين. ج. إدارة شؤون الأوقاف العامّة. د. الأمور الحسبيّة. الاتّجاه الثاني: يعطي للفقهاء، بالإضافة إلى المهامّ السابقة، صلاحيّةَ إقامة الحدود الشرعيّة في عصر الغيبة الكبرى، كالقصاص وقطع يد السارق ورجم الزاني... الاتجاه الثالث: يوسّعُ دائرةَ ولاية الفقيه، فيعطي للفقهاء الولايةَ الشرعيّةَ العامّة في شؤون المسلمين السياسيّة والاجتماعيّة...»[3]

واضحٌ مدى اتّساع الصلاحيّات التي يتمتّع بها الفقيهُ في الاتّجاه الأخير، وهي تكاد تكونُ مطلقةً نظرًا إلى كونه، وإنْ طلب المشورةَ، غيرَ ملزمٍ بها، ولو خالفَ قرارُه عامّة الجمهور. «هذا المبدأ استخدمَه الخميني في إيران، وما زال متّبعًا في عهد الخامنئي. على أنّ هناك خلافًا كبيرًا بشأنه لدى مراجعَ كثرٍ، ومنها المراجع في النّجف الذين يحدّدون صلاحيّاتِ نائب الإمام الغائبِ بالأمور الحسبيّة وفي الإفتاء بالحلال والحرام من أمورِ الشرع من دون أن تكونَ له سلطةٌ تنفيذيّةٌ.»[4] ومن معارضي التوسّع في صلاحيّات الوليّ الفقيه السيّد محمد حسين فضل الله، الذي كان إلى وفاته أحدَ أهمّ المراجع الشيعيّة. فهو يقول: «وقد كان أستاذُنا السيّد أبو القاسم الخوئي يُنكر شرعيّةَ الولاية العامّة للفقيه. ونحن نوافقه على ذلك، ولا نرى أنَّ للفقيه ولايةً عامّةً على المسلمين.»[5]

غير أنّ ثمّة خطأً شائعًا في استخدام عبارة «ولاية الفقيه» حين تحيل مباشرةً على النموذج الذي طبّقه الخميني في إيران، بغضّ النظر عن باقي الاتّجاهات التي ما زال لها

---

(٢) محمد حسنين هيكل، **مدافع آية الله** (القاهرة: دار الشروق، الطبعة الرابعة،١٩٨٨)، ص١١٢.

(٣) **التشيّع**، ص٣٨٢.

(٤) **العقدة والعقيدة**، ص٩٣.

(٤) حوار مع (العربية.نت) والاقتباس منقول من الرابط http://www.elwdad.com/vb/t757/

- الإســـلام الســـياســـي -

خلال الثورة، ثمّ بعد سقوط الشاه، عمل التيّارُ الدينيُّ الذي يقوده الخميني ورجالُ دين آخرون على إزاحة التيّارات السياسيّة، ولاسيّما اليساريّة والليبراليّة، التي كان لها دورٌ بارزٌ في انتصار الثورة الإيرانيّة.

أنصارٌ في قطّاعاتٍ واسعةٍ من الجمهور الشيعيّ. كأن يُقال: «الشيخُ الفلانيُّ ضدّ ولاية الفقيه،» في إشارةٍ إلى معارضته لنظام ولاية الفقيه على ما هو متّبع في إيران، أيْ معارضته للتوسّع في صلاحيّات الوليّ الفقيه/القائد المرشد، في حين أنّ مسألةَ ولاية الفقيه في الأصل هي المضمونُ العمليُّ لفكرة «القيادة النائبة» التي هي من أسس العقيدة الشيعيّة كما مرَّ بيانُه، ولا خلاف عليها من حيث المبدأ. فهل ابتلع التطبيقُ الخمينيّ «النظريّةَ الشيعيّة» كلّها، كما ابتلعت الستالينيّةُ فيما مضى نظريّةَ ماركس؟!

«الجمهوريّة الإسلاميّة» وديكتاتوريّة القائد المرشد

شكّلت الثورةُ الشعبيّةُ في إيران نقطةَ تحوّلٍ بارزةً في التاريخ المعاصر، نظرًا إلى نتائجها السياسيّة والإيديولوجيّة التي ما تزال تبعاتُها تفعلُ فعلها في المنطقة والعالم حتّى الآن.

غير أنّ ما كان قد بدأ في الأصل حركةً شعبيّةً اجتماعيّةً تحرّريّةً، عصبُها الرئيسُ هو الشبابُ وتضمّ مختلفَ أطياف الشعب الإيرانيِّ وتيّاراته السيّاسيّة، انتهى إلى ما نراه اليوم من سلطة استبدادٍ دينيّ. فالشعبُ الأعزل الذي واجه أحدَ أعتى النظم البوليسيّة، وأسقطَ الشاهَ وأنهى الملكيّة، وجد نفسَه تدريجيًّا تحت حكم رجال دينٍ يدّعون العصمةَ والقداسة، تحوّلت الثورةُ في ظلّهم من ظاهرةٍ إنسانيّةٍ تندرج ضمن سياق الثورات الشعبيّة الكبرى في التاريخ الإنسانيِّ إلى «ظاهرةٍ شيعيّةٍ» تغلّف نزوعًا إمبراطوريًّا شوفينيًّا.

خلال الثورة، ثمّ بعد سقوط الشاه، عمل التيّارُ الدينيُّ الذي يقوده الخميني ورجالُ دينٍ آخرون على إزاحة التيّارات السياسيّة، ولاسيّما اليساريّة والليبراليّة، التي كان لها دورٌ بارزٌ في انتصار الثورة الإيرانيّة. بل إنّ رجال الدّين الذين لم يتّفقوا مع مشروع الخميني لإيران ما بعد الثورة لم يَسْلموا، هم أنفسُهم، من الإقصاء. وهكذا، لم ينعم الإيرانيّون بالديمقراطيّة، برغم تخلّصهم من دكتاتورٍ دمويٍّ أذاقهم الويلات. ولم تنتقلْ إيران بعد سقوط الملكيّة إلى نظام الحكم الجمهوريِّ بصيغه وتطبيقاته المعروفة، وإنّما كان موعدُهم مع ابتكارٍ جديد أبدعه آيةُ الله الخميني: «الجمهوريّة الإسلاميّة.» وكانت تلك هي المرّة الأولى في العصر الحديث التي يقومُ فيها نظامٌ إسلاميٌّ مستندٌ إلى المذهب الشيعيّ، ويغدو مذهبًا رسميًّا للدولة.

كشفت التجربةُ الشيعيّةُ في الحكم عن إعادة توزيع للأدوار بين الدين والسياسة في لعبة السلطة، خلافًا لما كان سائدًا في الحالة السنّيّة. يقول تهامي العبدولي: «إنّه في وقتٍ تسعى فيه الجماعةُ المرجعيّة السنّيّة إلى إلجام العامّة حتّى يسهلَ الأمرُ على السائس وتحكم استمراريّة الطَرفين، تَعْمد الجماعةُ المرجعيّة الشيعيّة إلى إلجام السائس ومحاصرته كي تستمرَّ هي وتسوسَ العامّةَ في النهاية.»[1]

وقد واجهَ الملالي تحدّيًا أساسيًّا يتمثّل في مدى قدرتهم على إدارة مجتمعٍ يعيش في القرن العشرين من خلال نصوصٍ وأحكامٍ فقهيّةٍ تعود إلى قرونٍ خلت. والحال أنّ المؤسّسة الدينيّة غيرُ قادرة على ممارسة السلطة السياسيّة مباشرةً، فكان لا بدَّ من إعطاء السياسيين دورًا ظاهريًّا يستطيع آياتُ الله من خلاله فرضَ سيادتهم. فدستورُ الجمهوريّة الإسلاميّة ينصّ في المادة ١١٣ على أنّ رئيس الجمهوريّة هو أعلى سلطةٍ رسميّةٍ في الدولة وهو يرأس السلطةَ التنفيذيّة، إلا أنّ ثمّة موضعًا آخرَ من الدستور يوضح كيف أنّ «الجمهوريّةَ الإسلاميّة» جعلتْ من الدولة أداةً بيد المؤسّسة الدينيّة: فالمرشد هو القائد الأعلى للقوّات المسلّحة، وهو مَن يعيّن الفقهاءَ المراقبين على صيانة الدستور والقوانين التي يسنّها مجلسُ الشعب، وهو أيضًا من يقوم بتعيين أعلى سلطةٍ قضائيّةٍ في البلاد، وينصّب ويعزلُ رئيسَ أركان الحرب وقائدَ الحرس

(١) تهامي العبدولي، **أزمة المعرفة الدينيّة** (دمشق: الأكاديميّة العربيّة الآسيويّة ودار البلد، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥)، ص١١٦.

الثـوريّ، كما يعيّن قـادةَ القـوّات المسلّحة (البرّيـة والجوّية والبحريّـة)، ولـه إعـلانُ الحـرب والصلـح، وتنفيـذُ رئاسة الجمهوريّـة، وعـزلُ رئيس الجمهوريّـة إذا اقتضـت مصالح الأمـة، والعفـوُ عـن المحكومين في حـدودِ قوانيـن الإسلام وباقتراحٍ من المحكمة العليا![1]

ورغـم هذه الصلاحيّـات المطلقـة، فـإنّ الأدوات الإجرائية لعمليّـة إنتاج السلطـة (الانتخابات) لم تَسلـم من الانتهاك. ورغم أنّهـا لا تقيّد صلاحيّات القائد المرشـد، فإنه يبدو أنّه لـم تَعد لإرادة الشعـب الإيرانيّ أهمّيةٌ تُذكر ولـو من الناحيّة الشكليّـة. وهذا مـا أثبتته تجربـةُ الانتخابـات الرئاسيّة عام ٢٠٠٩ ـ فالسلطةُ المطلقة مَفسدةٌ مطلقة!

«الديمقراطيّة الإسلاميّة» في طبعتها الإيرانيّة

فـي منتصف حزيران عـام ٢٠٠٩ فـاز المرشّحُ «الثـوريُّ» ـ كـي لا نقولَ مرشـح الحرس الثـوريّ ـ محمـود أحمدي نجاد بالانتخابات الرئاسيّة الإيرانيّة متغلّبًا على منافسه الإصلاحيّ (ميـر حسين موسـوي). وقد أُعلنـت النتائج وسـط تشكيكٍ دوليٍّ في نزاهة الانتخابـات، ووسط اتّهاماتٍ واسعةٍ للحكومة بالتزويـر لصالـح نجـاد، بالإضافـةِ إلى دور «آيـات الله» في التأثير في خيارات الناخبين عبر الفتاوى والتكاليف الشرعيّة أو تكفيـر الخصوم السياسيّين. يومها علّـق «القائدُ المرشد» علي الخامنئي بالقول: «فوز الرئيس المنتخب بأربعةٍ وعشرين مليـون صوتٍ تحقّقَ بفضـل الإرادة الإلهيّة»[2]! واستبق غضبَ الشـارع بالقول: «نتوقّعُ أنْ يقومَ العـدوُّ بتحويل حلاوة النصرِ إلى مرارة.»[3]

وبالفعـل نـزل أنصـارُ موسـوي إلـى الشـوارع اعتراضًا على نتائـج الانتخابـات. وما لبـث هـذا الاعتراضُ أن تحـوّل إلى حركةٍ احتجاجيّةٍ واسعـة، عُرفتْ بـ «الثورة الخضراء،» تنادي بالديمقراطيّة وتطالبُ بالتغييـر السياسيّ الجذريّ. وامتلأت الساحـاتُ بالمتظاهرين، فـي استعادةٍ لمشاهـد ثورة ١٩٧٩ ضدّ الشاه.

تَعامـل الإعـلامُ الرسمـيُّ مع الحركـة الاحتجاجيّـة بوصفها مؤامـرةً، وانّهـم المتظاهرين بالعمالة للغـربِ وأمريكا وقوى الاستكبـار العالمـيّ، وعمـل النظامُ بـكلّ قوّته علـى إجهاض التحـرّكِ الشعبـيّ مستخدمًـا ذراعَـه الضّاربـة، «الحرس الثـوريّ.» فسقـط المئاتُ مـن القتلى والجرحـى، فضلاً عن الاعتقـالات الواسعة في صفـوفِ المحتجّين. وقد جذبتْ هذه الثورةُ أنظارَ العالم إلـى بطولات الشعبِ الإيرانيّ في مواجهة القمع الوحشيّ، وكشفتْ فشل النّظام في تدجينِ الشارع خلال ثلاثة عقودٍ من عمر «الجمهوريّة الإسلاميّة.»

علـى أنّ كلا التيارين، المحافـظ والإصلاحيّ، لا يختلفان في قضايا إيران الكبرى (الملفّ النوويّ، الدور الإقليميّ، الموقف من القضيّة الفلسطينيّة)، بل في طريقة إدارتها وموازنتها مع القضايا الداخليّة الملحّة. كما أنّ التشيّعَ الإيرانيّ، الذي عمل طويلاً على بلورةِ هويّةٍ قوميّةٍ للشعب تتّكئ على الدين، قد يجد نفسه بلا عملٍ في حال صعودِ تيّاراتٍ قوميّةٍ حداثيّةٍ تسعى إلى الديمقراطيّة كما أنتجتها الدولُ القوميّة في أوروبّا.

ورغـم سيطـرةِ التيّارات المحافظـة على المشهـد السياسيّ الإيرانـيّ، لا يبـدو أنّ الإصلاحيين قد سلّموا بهزيمتهم. ذلك أنّ احتواءَ النظام للثورة الخضراء وتجاوزها لا يعنيان القضاءَ على بذورها التـي كادت تدشّنُ ربيعًا في طهران. ولعلّ نسائمَ الربيـع العربيّ تحمـل لتلك البـذورِ أمطارًا تهيّـئ لها فرصةَ النموِّ من جديد.

دمشق

طارق عزيزة
كاتب سوري

---

(١) المادّة ١١٠ من الدستور الإيرانيّ.

(٢) قناة العالم الإيرانيّة الناطقة بالعربيّة، بتاريخ ٢٠٠٩/٦/١٤

(٣) المصدر نفسه.

بين هواجس العورة السياسيّة والولاية العامّة: المرأة العربيّة وتيّارات الإسلام السياسيّ

□ روزا ياسين حسن

عام ١٩٢٨، أسّسَ حسن البنّا، مع رهطٍ من مريديه في مصر، حركةَ الإخوان المسلمين، لتكون التعبيرَ السياسيّ الأولَ عن التحاق إسلاميين بسبل العمل التنظيميّ السياسيّ الحديث. وحتى بداية السبعينيّات من القرن الماضي، بقيت الحركةُ هي التنظيمَ الإسلاميَّ الوحيد، ثم ظهرتْ قوىً إسلاميّةٌ أخرى تتمايز عن الإخوان المسلمين؛ تخالفهم بشدّةٍ أحيانًا، وتستفيد من تجربتهم التنظيميّة دائمًا. وقد مهّدتْ لهذا التبلور المتأخّر للتيار الإسلاميّ هزيمةُ ١٩٦٧، وما نجم عنها من انكفاءٍ للحركات القوميّة. وتحوّلت الفئاتُ الحاكمةُ في الجمهوريّات العربيّة الناشئة من نخبةٍ بورجوازيّةٍ صغيرةٍ إلى «برجوازيّة بيرقراطية» (من بين تسمياتٍ أخرى)، انتقلتْ من العداء للبورجوازيّة التقليديّة المحليّة وللإمبرياليّة العالميّة إلى المصالحة والتعاون معهما.

أطلق الإسلاميّون على تمدّد تيّارهم الكثيرَ من التسميات التي أضفت العميقَ من المعاني الروحيّة (الميتافيزيقيّة)، مثل «العودة إلى الأصول» و«الصحوة الإسلاميّة» وغيرها. غير أنّ هذا يحمل في طيّاته الكثيرَ من التضليل الذي تمتاز به إيديولوجيا تستعير من الدين مصطلحاته الماضويّةَ لتفسير وقائعَ سياسيّةٍ حديثة، وتسعى إلى الإطباق على راهن الناس باحتكار ماضيهم والادّعاء أنها استمرارٌ للمقدّس فيه. وكان غرضُ الإسلاميّين من هذا الخطاب استكمالَ نقل الفعل الإسلاميّ من حدوده الثقافيّة ــ الدينيّة إلى المعنى السياسيّ والصراع على السلطة، ومحاولةَ تجيير قوة الإسلام المعنويّة لخدمة تصوّرهم لنظامٍ سياسيّ اجتماعيّ.

دفع انتصارُ الثورة الإسلاميّة الإيرانيّةُ، أواخرَ سبعينيّات القرن العشرين، بتنظيمات الحركة الإسلاميّة إلى الصدارة. وقد أحاطت بصعودها هذا جملةٌ من العوامل، أبرزُها التبدّلاتُ الجذريّةُ التي اجتاحت البنى السياسيّةَ والاجتماعيّة والاقتصاديّة والفكريّة في غالبيّة الأقطار العربيّة؛ فحين كان الخميني يطرقُ أبوابَ طهران، كانت الجماهيرُ العربيّةُ قد بلغتْ حالةً من اليأس من قياداتها اليساريّة

والعلمانيّة دفعتْ مغنّيًا يساريًّا كالشيخ إمام إلى أن ينشد: «آه، لو كان الخميني عمّنا!» باختصار، فشل التيارُ القوميُّ التحرريّ، وتبدّى هذا الأمرُ حقيقةً واقعةً في العقود الأخيرة من القرن العشرين. فأصبحت الفرصةُ سانحةً للقوى الدينيّة اليمينيّة لتظهرَ من جديد، وبدعم دول النفط وأموالها، أقوى ممّا كانت عليه قبل المرحلة الناصريّة، مع ظهور إسلام جهاديٍّ أعنف بكثير، ولتتبنّى الدعوةَ إلى إقامة دولةٍ إسلاميّة، رافعةً شعار: «الإسلام هو الحلّ.»

من المعارضة إلى الحكم

مع مرور الوقت، نجحتْ تنظيماتُ الإسلام السياسيّ في توظيف غليانٍ جماهيريٍّ وطنيٍّ لصالحها. وقد جاءت التطوّراتُ الإقليميّةُ والدوليّةُ لتدفعَ أكثر نحو بروزها؛ وراحت التحوّلاتُ تطرأ على سياسات تلك التنظيمات: فقد قبل بعضُها العملَ ضمن البنيان السياسيّ القائم، وبعضُها رضي القبولَ بدخول اللعبة الديمقراطيّة للأنظمة العربيّة القائمة، وتنازلتْ تنظيماتٌ عن إيديولوجيّتها العالميّة لصالح إيديولوجيا قوميّة أو قطريّة. جرى ذلك بصفةٍ خاصّةٍ في العقدين الأخيرين من القرن العشرين اللذين تعرّضت فيهما المنطقةُ لهزّات عنيفة: منها تطوّراتُ الوضع اللبنانيّ وصعودُ حزب الله، والقضيّةُ الفلسطينيّة والانتفاضة وصعودُ حماس والجهاد الإسلاميّ، وصعودُ الحركة الإسلاميّة في الجزائر. التغيّر البراغماتي هو عنوانُ مسيرة معظم الحركات الإسلاميّة التي طوّرتْ مفاهيمها وأساليبَ عملها، فشغلتْ مكانةً أوسع في ساحة العمل السياسيّ. وهذا ما اتّضح في الربيع العربيّ وإثره، حيث سيطرت الكوتا الإسلاميّة على برلمانات الدول الخارجة من الثورة من دون أن تكون لها مشاركةٌ فاعلةٌ في صنع الثورة كتونس ومصر وليبيا!

لكنّ الإسلامَ السياسيَّ بالعموم لم يتطرّق إلى سياساتٍ اقتصاديّةٍ فعّالة، بل رجع إلى اقتصادٍ كولونياليّ راح يتحرّكُ بداخله، ما جعله يتمهّد في معظم برامج أحزابه بدعم الاستثمارات الأجنبيّة والخليجيّة، والخصخصة، والانخراط في العولمة الاقتصاديّة والسوق الرأسماليّة المفتوحة.

الحرب ضدّ النساء

الحقيقة المطلقة هي أهمُّ ما يعتقد المؤمنُ أنّه وحده من يقبضُ عليه، الأمرُ الذي يخلق عنده نزوعًا فاشيًّا. من هنا يمكن النظرُ إلى ماهيّة حالة التهميش التي تعانيها معظمُ الأقليّات الجنسانيّة والاجتماعيّة، والثقافيّة والدينيّة والإثنيّة، في ظلّ الحكم التوتاليتاريّ. وهذا بالضبط ما عانته النساءُ العربيّاتُ (باعتبارهن هامشًا جنسانيًّا ضمن السيادة الأبويّة)، في ظلّ صعود تيّارات الإسلام السياسيّ على خشبة المشهد السياسيّ المعاصر. وقد وَجدتْ هذه القوى في مسألة المرأة مدخلاً رئيسًا للسيطرة على المجتمعات العربيّة، ولتوجيهها بحسب مفهومها للإسلام ونظرتها إلى الحياة والكون. «المرأة مكرّمةٌ في الإسلام»: جملةٌ جوفاء مافتئتْ قياداتُ الإسلام السياسيّ تردّدها في كلّ مقام.

في ٢٤ آذار ٢٠١٢ صدر بيانٌ لافتٌ من قبل «تحالف المنظّمات النسويّة» في مصرَ، وهو من نحو ١٧ منظّمةً وحركةً معنيّةً بحقوق المرأة. كُرّس البيانُ لإدانة موافقة مجلس الشعب والشورى على تشكيل الجمعيّة التأسيسيّة للدستور بواقع ٥٠٪ من داخل البرلمان الذي تسيطرُ عليه التيّاراتُ الإسلاميّة. واعتبر البيانُ هذا التشكيلَ «تأكيدًا على عزم تيّار الإسلام السياسيّ الانفرادَ بجميع السلطات واحتكارَ صياغة الدستور، وحلقةً في سلسلة الإقصاء المتعمّد التي يمارسها تيّارُ الإسلام السياسيّ ضدَّ النساء.» وأشار إلى أنّ المادةَ ٦٠ من الإعلان الدستوريّ «تؤكّد أنه لا تجوزُ للبرلمان المشاركةُ في وضع الدستور، لأنه سيحوزُ صلاحيّات السلطتين التنفيذيّة والقضائيّة.» وشجب البيان طريقةَ تشكيل اللجنة التأسيسيّة، واعتبرها حلقةً من سلسلة الممارسات التمييزيّة التي يمارسها التيّارُ المذكور، والتي بدأتْ بقوانينَ تسلب المرأة حقوقَها الإنسانيّة: كحقّ الخلع، والحقّ في سنٍّ للزواج لا تقلُّ عن ١٨ سنة، وموافقتها على الزواج، وصولاً إلى حرمانها المشاركةَ في كتابة الدستور (علمًا أنّ مشاركتها في البرلمان الجديد لا تتعدّى ٢,٤٪).

كان البيانُ خطوةً لافتةً تفيد بأنّ الإسلام السياسيّ لم يستطع إسكاتَ صوت المرأة المصريّة، وأنّها مازالت قادرةً على مواجهة مساعيه إلى سلب حقوقها. ومن هذه المساعي أنّ النائب محمد العمدة تقدّم بمشروع قانون يقضي بإلغاء المادة ٢٠ من القانون لسنة ٢٠٠٠، والمعروف بقانون الخلع؛ وترافق ذلك مع حملة اتّهامات للقانون المنصف للمرأة، من قبيل أنّ الخلعَ استيرادٌ غربيٌّ ومحطٌّ بالأخلاق. كما تساءل أحدُ نوّاب التيّارات الإسلاميّة، وعضو لجنة الشؤون الدينيّة والاجتماعيّة، كيف تسافرُ المرأة من خلال «المجلس القوميّ للمرأة» لحضور مؤتمرات خارجَ مصر من دون محرم؟ ثم طالبَ بإلغاء هذا المجلس، وبإنشاء مجلسٍ قوميٍّ للرجال! واتّهم نائب آخر المجلسَ القوميّ للمرأة بأنه مسؤولٌ عن زيادة نسبة الطلاق والعنوسة في المجتمع، مؤكّدًا أن لا داعي لتشكيله لأنّ «الشريعة كفلت حقوقَ المرأة المسلمة.» وطالب نائبٌ ثالث بأن تكونَ لمجلس الشعب اليدُ العليا في مراجعة قرارات المجلس القوميّ للمرأة حتى «لا يخالف الدين الإسلاميّ.» وانتهى الاجتماعُ ذاك بموافقة أعضاء اللجنة على إعادة تشكيل المجلس القوميّ للمرأة.

وسط هذا اللغو يبدو من حسن حظّ المرأة المصريّة وجودُ تراكم نوعيّ في عملها ضمن مؤسّسات المجتمع المدنيّ والمنظّمات الحقوقيّة والنسويّة؛ ما جعلها تحاولُ تدارك هذه الهجمة الشرسة عليها. ومؤخّرًا ذُكر أنّ بعضَ الناشطات المصريّات شكّلن «برلمان النساء» الذي يسعى في حملاتٍ إعلاميّةٍ كبيرةٍ إلى نيل حقوق النساء. ولكنّ غيرهن من النساء العربيّات لم يحظين بهذا التراكم المدنيّ والحقوقيّ الفاعل. فمنذ حرب ١٩٧٣ والفورة النفطيّة، انتقلتْ قيادةُ الوطن العربيّ من مصر إلى السعوديّة، مدعومةً ببلدان النفط الخليجيّة وبإعلامها، حيث تكاد المرأةُ ألا تلامسها رياحُ التغيير، وعاد الجدل حول المرأة إلى أيام محمد عبده وقاسم أمين،

أحدَ ممثّلي الكتلة السلفيّة في البرلمان المصريّ الجديد اقترح حلَّ البطالة بإعادة العاملات في القطاعين العامّ والخاصّ إلى منازلهن، حيث سيقُمن بدورهنّ «التاريخيّ» في الإنجاب والرضاعة والتربية!

واختُزلتْ قضيتُها ومشكلاتُ المجتمع في جدليّة النقاب والمايوه.

وأطرفُ مثالٍ على ذلك أنّ أحدَ ممثّلي الكتلة السلفيّة في البرلمان المصريّ الجديد اقترح حلَّ البطالة بإعادة العاملات في القطاعين العامّ والخاصّ إلى منازلهن، حيث سيقُمن بدورهنّ «التاريخيّ» في الإنجاب والرضاعة والتربية!

والمراقبُ لتشكيلة قيادات الإسلام السياسيّ بالعموم، منذ صعوده، سيلاحظُ غيابَ المرأة عن مواقع اتّخاذ القرار، بذريعة حديثٍ نبويٍّ ضعيف (وإنْ رواه البخاري) يقول: «لن يفلحَ قومٌ ولّوا أمرَهم امرأةً.» وإنْ وُجدت المرأةُ في تلك القيادات، فهي بالمجمل خاضعةٌ للإيديولوجيا الحاضنة لها، وممثّلةٌ للأداء المطلوب منها.

ثمّة نائباتٌ ملتزماتٌ في البرلمان المصريّ، مثلاً، طالبن بأشياء خجلَ النوّابُ الإسلاميّون من طرحها؛ ومنها إلغاءُ قانون «التحرّش» الجنسيّ الذي يعاقبُ المتحرّش، وهو قانونٌ ناضلت المرأةُ المصريّةُ طويلاً لتثبيته. وهذا ما يذكّر أيضًا بمطلب سبق لنائبةٍ كويتيّةٍ أن طالبتْ به، وهو عودةُ «الجواري»؛ وحجّتُها في ذلك التقليلُ من حالات الخيانة الزوجيّة من قبل بعض الرجال!

من زاويةٍ أخرى يمكنُ النظرُ إلى غياب المرأة عن قيادات الإسلام السياسيّ على أنّه نتيجةٌ لمسيرة جيلٍ من التنظيمات الإسلاميّة قامت بممارسات عنيفة وصلتْ حدَّ الإرهاب المسلّح على مستوى الدولة والمجتمع والمؤسّسات، ونتيجةٌ لتعامل النظم العربيّة العنيف معها. من هذه التنظيمات «التكفير والهجرة» وحركةُ «الجهاد» في مصر، والشبيبةُ الإسلاميّةُ في المغرب، والحركةُ الإسلاميّة الجزائريّة المسلّحة، وغيرها. فحيثما اشتدّ العنفُ، وتفاقم الإقصاءُ الإيديولوجيّ والتعصّبُ والفاشيّة، غابت المرأة.

ولا يبدو وضعُ النساء في قطاع غزّة، الذي تسيطر عليه حركةُ حماس، أقلَّ كارثيّةً من بقيّة المناطق الأخرى. الفرق هنا أنّ الصبغةَ المقاومة التي تسمُ «الحركة» تجعلُ الحديث إعلاميًّا عن وضع النساء مغيّبًا تغييبًا شبه كامل. غير أنّ دراسةً أعدّها مركزُ معلومات وإعلام المرأة الفلسطينيّة بيّنتْ أنّ ٧٧٪ من نساء غزّة يتعرّضن للعنف، و٥٢٪ منهن يعشن في فقرٍ مدقع، فيما أُجبرتْ ٣٩٪ منهنّ على ترك الدراسة بسبب الفقر والزواج المبكّر.

لعبة التوازنات السياسيّة

وقّعتْ تونس قبل الثورة العديدَ من الاتفاقيّات الدوليّة المختصّة بحقوق المرأة، آخرُها الاتفاقيّة الدوليّة للقضاء على أشكال التمييز ضدَّ النساء (١٩٨٥)، لكنْ مع تسجيل تحفّظاتٍ عن المواد المتعلّقة بالإرث وبحمل اللقب العائليّ، بسبب تعارضها مع الفصل الأول من الدستور الذي ينصُّ على أنّ تونس دولةٌ نظامها جمهوريٌّ ولغتها عربيّةٌ ودينها الإسلامُ. في السنة ذاتها طالب راشد الغنوشي بتنظيم استفتاءٍ لمراجعة قانون الأحوال الشخصيّة التونسيّ لمخالفته تعاليمَ الشريعة، وبخاصّةٍ في منعه تعدّدَ الزوجات وإقراره التبنّي وغير ذلك. وكان الغنوشي آنذاك الناطقَ الرسميَّ لحركة الاتّجاه الإسلاميّ، التي أصبحتْ لاحقًا حركةَ النهضة، وفازت قبلَ أشهرٍ في انتخابات المجلس التأسيسيّ الذي سيتولّى صياغةَ الدستور الجديد ويمارس السلطةَ التشريعيّة لمدّة عام. ورغم أنّ الغنوشي عاد واعتبر قانونَ الأحوال الشخصيّة مكسبًا للمجتمع التونسيّ، ولا يتعارض مع الشريعة لكونه يتضمّن مجموعةً من اجتهادات الفقه الإسلاميّ، إلا أنّ كنهَ الجدل القائم على التوازنات ولعبة المصالح راحت تَزرع في صدور الناشطات والناشطين النسويّين عدمَ اطمئنان إلى مواقف التيّارات الإسلاميّة. فالمرأة التونسيّة مشاركةٌ بفاعليّةٍ في الحياة السياسيّة منذ انتفاضة ٢٠٠٨، إذ كنّ المبادرات في العديد من المسيرات أو الاعتصامات أو التجمّعات، وفي التصدّي لأعوانِ القمع. وهذا ما حدثَ كذلك في سيدي بوزيد والقصرين، المنطقتين اللتين شهدتا أكثرَ المواجهات الدمويّة في الثورة (كانون الأول ٢٠١٠ وكانون الثاني ٢٠١١)، وكان حضورهنّ متميّزًا في كلّ المسيرات والمظاهرات التي شهدتها البلادُ آنذاك. غير أنّ المرأة التونسيّة خسرتْ مقعدين في البرلمان، وراحت نقاشاتُ الغنوشي تتراجعُ أشواطًا في ما يخصُّ حقوقَ النساء، رغم إعلانه الالتزامَ بالحفاظ على المكاسب التقدّميّة للمرأة التونسيّة حين قال:

«تجدّدُ [حركةُ] النهضة التزامها لنساء تونس بتقوية وتفعيل دورهنّ في صناعة القرار السياسيّ بما يمنع الارتداد عن مكاسبهن... وبالتأكيد سيكونُ للمرأة حضورٌ في الحكومة المقبلة، وسنعملُ على أن تمثّلَ المرأة المحجّبة وغير المحجّبة لتعكسَ واقع تونس...

النهضــة لن تغيّرَ من نمط الحياة عـن طريق الدولة. سنترك للناس حقوقهم في ما يلبسـون ويأكلون ويشربون، هذا ليس شأنَ الدولة... النهضـةُ لا تريد تحويـلَ الناس إلـى منافقين، وأحـبُّ إلينا أن نرى وجوهًا عاريةً من أن نرى وجوهًا منافقةً!»

المرأة في البرلمانات العربيّة: الولاية العامّة

فـي تقريـرٍ أعدّته الأمـمُ المتّحدة مؤخّـرًا، نقرأ: «رغـم بداية سنةٍ واعدة، فإنّ المنطقة العربيّة كانت الوحيدةَ في العالم التي لم يحقّق فيها أيُّ برلمانٍ حدًّا أدنى من ٣٠٪ للمرأة.»

ثمّـة خيطٌ طويـلٌ ومترابطٌ سيلاحظـه المطّلعُ على تاريـخ الإسلام السياسـيّ في تعامله مع النساء. فخيبـةُ الأمل التي تعانيها المرأتان المصريّـةُ والتونسيّـة، ومن ثَـمّ شقيقتاها اليمنيّـة والليبيّة، بسبب إقصائهـنّ من المكاسب السياسيّة إثر ثورات الربيع العربيّ وصعود تيّـارات الإسلام السياسـيّ، ليست أمرًا جديدًا علـى تاريخ العلاقة بيـن الطرفين؛ حتـى قال قائلٌ: «ربيعُ الثـورات العربيّة شتاءُ النساء العربيّات.»

فـي الذاكرة النسائيّة تجربـةٌ جزائريّات اشتركن فـي النضال ضدَّ الاستعمـار الفرنسـيّ، وكرّمتهنّ قيـاداتُ الثورة، وكـنّ يطمحن إلى تحقيـق مطالب وانتـزاع حقوقٍ يأملنهـا منذ زمن. لكـنّ الاستقلالَ أتـى، وأُعيدت النساءُ إلـى البيوت! لاحقًا، لم يمنـع اكتسابُ المرأة الجزائريّة حقَّ التصويت في قانون ١٩٦٣، ولا بعضُ الإصلاحات هنا وهناك، من أن يبقى وضعُها ودورُها متردّيين على العموم.

تبـدو نسبـةُ وجـود المرأة فـي البرلمانـات العربيّـة اليـوم ضئيلةً، وازدادت تضـاؤلاً مع صعود الإسـلام السياسيِّ إلى الحكم. فـ ٥,٦٪ هـي نسبتهنّ في البرلمانات العربيّة، مقارنـةً بنسبةٍ تصل إلى ٣١٪ فـي عمـوم أوروبـا، و٤٤٪ فـي فنلنـدة، و٣٩,٧٪ فـي عمـوم الدول الإسكندنافيـة. بل ثمّـة برلمانـاتٌ عربيّـةٌ خاليةٌ تمامًا مـن النساء، كمجلس الأمّـة الكويتيّ لهذا العام (٢٠١٢) مقارنةً بدورته الماضية فـي العام ٢٠٠٩ التي كان فيها أربعُ نائبـات؛ كما اختفت النساء من التشكيل الحكوميّ هناك.

أما في مصر فيغصّ البرلمان المصريُّ اليوم بالوجود السلفيّ، فيما تهمَّش النساء (والشباب والأقباط) بوضوح. فمن أصل ٤٩٨ مقعدًا، هنـاك ١٢ امـرأةً، أيْ ٢,٤٪ فقط؛ وكأنّ المرأةَ المصريّةَ ـ في زمن المطالـب الديمقراطيّة ـ تسير إلى الوراء في معركة كسب الحقوق، علمًا أنّها نالت جزءًا ممّا تصبو إليه في حزيران ١٩٧٩ رغم ضغوط الإخـوان المسلمين. لكـنّ ثمّة ظاهرةً جديدةً تختصُّ بما كتبه قبل فترةٍ وجيزةٍ منظّرُ الإخوان المسلمين د. عبد الرحمن البرّ في جريدة الجماعـة: «لا مانعَ من ترشّح المـرأة للانتخابات النيابيّة وخروجها للتصويـت، مع ضرورة التزامها بالضوابـط الشرعيّة، خصوصًا أنّ هـذا الترشيحَ يضع المـرأةَ المسلمة في معركةٍ تواجـه فيها النساءَ غير الإسلاميّات... فيما المطلب الملحّ هو أن تحمل المرأةُ المسلمة المشـروعَ الإسلاميَّ إلى ساحة مواجهـة نساءٍ يحملن مشروعًا يعملُ علـى إفساد المجتمع.» وهذا ما كان يـؤذنُ بخطّةٍ «إسلاميّة» مغايرةٍ للتعامل مع قضايا المرأة، وهي إعدادُ فرقٍ من الإسلاميّات، للعراك مـع «غير الإسلاميّات،» بسلاح الإسلام المتشـدّد ذاته، أي التكفير والتخويـن. وقد يبدو الأمـر أقربَ إلى نسويّـةٍ معاكسة ذات تضمينٍ أخلاقويّ، ولكنّه سياسيٌّ بالدرجة الأولى أيضًا.

مـن الـردود السريعـة علـى هـذه المخطّطات فكـرةُ إنشـاء حزب نسـويّ سياسيّ. وممّن دعـا إلى ذلك نوال السعـداوي، التي ترى أنّ هـذا الحـزب سيركّز علـى أدوار النسـاء، والمطالبـة «بكوتا» ٣٠٪ فـي الانتخابـات. وقد يتواجـه مع حزب «نسـاء التقليد» فـي صراعٍ ديمقراطيٍّ على صنع القرار.

أمـا فـي الأردن فتختصّ المـرأة الأردنيّـة بوضع مميّز فـي اتّخاذ القـرار. فقد أقرّت الحكومـةُ مؤخّرًا مشروعَ قانـون انتخابٍ جديد، ألغـى قانونَ الصوت الواحد، وزاد مقاعـدَ النساء في مجلس النوّاب إلـى ١٥. المثير للمفارقة أنّ الإسلامَ السياسيّ، إثر حملة «مناهضة الشيوعيّـة فـي الأردن،» تمتّـع بفتـرة هـدوءٍ احتلّـت الشخصيـاتُ الإسلاميّـةُ فيها كثيرًا من مراكز القرار في العقد الأخير من القرن العشرين، فمهّد ذلك لبروز قياداتٍ نسائيّةٍ في الحقل السياسيِّ (بل ثمّـة تنظيمـات إسلاميّة تبنّت شعـاراتٍ تختلط فيهـا الديمقراطيّة والتعدّديّة السياسيّة والحزبيّة، وينخرط غير المسلمين في صفوفه ويشاركون في هيئاتها القياديّة).

فـي المغرب قامـت الدولة بتحديد حصصٍ للمرأة فـي البرلمان، فباتت النساءُ يشكّلن ١٦,٧٪ من أعضاء مجلس النوّاب.

خاتمة

يبـدو أنّ تاريخ النضال النسائيّ العربيّ في مواجهة برنامج الإسلام السياسـيّ المعاصر ليس قريبًا، بل هو حافـلٌ وطويلٌ، ينوس بحسب صعـود هذه القـوى أو فتورهـا في المشهـد السياسـيّ؛ كما تختلف أشكالُه وأساليبـه، باختلاف أشكال تنظيمات ذلك التيّار وأساليبه. لكـنّ ثمة خيطًـا واحدًا يجمع ذلك التاريخَ بعضـه ببعض، هو موقفُ الإسـلام السياسيِّ من المـرأة. فلمّا كان انتـزاع مراكز السلطة هو المعركـة الأساسيّـة لتلـك القوى، فقد كانـت حربًـا «سياسيّةً» ضدَّ الوجود النسائيّ، ولو استُخدم الدين بشقّه الأخلاقيّ والقيميّ.

ويظهر اليوم جليًّـا، إثر ثورات الربيع العربيّ، أنْ لا بوادر نهايةٍ لهذا الصراع، على الرغم مـن كلّ التضحيات التي بذلتها المرأةُ العربيّةُ فيها. ولكنّ الأملَ في الديمقراطيّة والمساواة والحريّة، وهي الغايات الأساسيّـة التي من أجلهـا اشتعلت الثوراتُ العربيّـة، يبقى المحفّز الأهمَّ لاستمرار نضالها.

دمشق

روزا ياسين حسن
كاتبة وروائيّة سورية