٢٠٢٤

نقاش في قضايا الدين في العصر الحديث

رباب كمال
كاتبة مصرية

الروحانية الإنسانية: هل هي مفهوم عابر للأديان؟

لطالما ارتبطت كلمة الروحانية بالتديّن ومظاهره، ولطالما كانت الصورة النمطية للتديّن تتمثل في الالتزام بالنص الديني مهما تغير الزمان والمكان من حوله.

فمثلاً، التمسك بآية برّ الوالدين في القرآن الكريم «وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا» (سورة الإسراء ٢٤) تُعدّ من الروحانيات الإنسانية، كونها تسمو بالإنسان البار بوالديه في سن الوهن ليقيهما من الذل وهوان المرض، ويُعدّ ذلك توحّداً مع الألوهية حسب النص.

برّ الوالدين الذي نصّت عليه الآية القرآنية قيمة إنسانية قد نجدها لدى المؤمنين من كافة العقائد ومن قبل الإسلام ذاته، نذكر مثلاً ما ورد في النص العبراني في الوصايا العشر في التوراة، والذي يقول «أَكْرِمْ أَبَاكَ وَأُمَّكَ لِكَيْ تَطُولَ أَيَّامُكَ عَلى الأَرْضِ الَّتِي يُعْطِيكَ الرَّبُّ إِلهُكَ»، أمّا الديانة الهندوسية، وهي ديانة غير إبراهيمية، فهي تحث على رعاية الوالدين، بل وترفع الآباء والأمهات إلى مرتبة الآلهة، فتصبح رعايتهما عبادة.

ولدى اللّادينيين نماذج إنسانية تتفانى في رعاية الوالدين، ولعل هذا ما تطرّق إليه بحث ميداني بعنوان:Challenges of Mental Health Caregiving / أو تحدّيات الصحة الذهنية لمقدّمي الرعاية لكبار السن، الصادر العام ٢٠١٤ عن معهد (روزالين كارتر) لرعاية المسنين في أمريكا، وفيه تطرّق مجموعة باحثين في مجال العلاج النفسي إلى الدوافع الأيديولوجية وراء رعاية الأبناء للوالدين والمسنين، والتحديات النفسية التي يواجهونها.

«الروحانية أصبحت تخرج من إطار العبادات إلى إطار الممارسات الاجتماعية الإنسانية»

تطرّق البحث إلى دور العقيدة الدينية في ذلك، لكنه رصد أيضاً دوافع إنسانية من الأبناء اللّادينيين، الذين تراءى لهم أنّ ما يفعلونه مسؤولية «روحانية» تجاه الوالدين، هذا بخلاف الفكرة الشائعة عن اللّادينيين بأنّهم يفتقدون الإنسانية والروحانية والبوصلة الأخلاقية في صورها كافة.

في سبيل بلوغ الروحانية والإخاء

النص الديني الإسلامي في عمومه متنوع ما بين التعاليم والأحكام، حيث شرعت بعض الآيات (خاصة المدنية منها) في خضم النزال وخوض الغزوات في زمن النبوّة، فهل يمكن التمسّك اليوم بتطبيقها بشكل مطلق لا يراعي ظروفها نزولها التي تعد جزءاً أساسياً لفهمها؟

فمثلاً آية فرض الجزية «حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ» (التوبة -٢٩) التي جاءت بعد غزوة تبوك، تمّ تعطيلها في النظام المدني المعاصر، إذ إنّ تطبيقها في زماننا بمعزل عن حيثياتها المذكورة يعد انتقاصاً من قيمة التعايش المشترك بعدما أصبح المواطن، أيّاً كانت ديانته، دافعاً للضرائب التي من المفترض أن تُوجّه للخدمات التي ترتقي بآدميته، لا الجزية التي كان يدفعها صاحب عقيدة مغايرة للأغلبية المسلمة في مقابل الدفاع عنه في زمن ماضوي، في ظروف مختلفة.

فتعطيل هذا الحكم لا يُعدّ هجوماً على العقيدة، بل يُعدّ سموّاً وتعايشاً مع الآخر، ومراعاةً لظروف تختلف مع الظروف التي شهدت الوحي بهذا النص في السنة التاسعة من الهجرة؛ فالتعايش مع الآخر، أيّاً كانت عقيدته، يُمثل درجة من درجات الروحانية الإنسانية التي حرص القرآن الكريم على تأكيدها في آياته التأسيسية التي لا تخضع لزمان ومكان.

«الروحانية اللّادينية لا تعادي حق الآخرين في التدين لكنها ترفض فرض نمط التدين على الأفراد عنوة»

مفهوم الروحانية وتطورها

الروحانية في اللغة العربية مستوحاة من (الروح)، وتُعدّ الروحانية قيمة تسمو على الماديات، حسب ما ورد في معجم المعاني الجامع. وهذا المصطلح مستمد كذلك من كلمة spiritus في اللاتينية، وتعني الروح أيضاً، ومنها انبثقت Spirituality بالإنجليزية، و spiritualité بالفرنسية.

لا يوجد تعريف جامع مانع للروحانية، وخاصة أنّ مفهومها تطوّر عبر القرون، من مفهوم ديني خالص يتوحد فيه الإنسان مع روح الله، إلى مفهوم عصري جعل من الروحانية مرادفاً للإنسانية وسعي الإنسان للبحث عن معنى في الحياة.

بل اختلف المفهوم من الإيمان بعالم خارق للطبيعة، إلى الإيمان بالإخاء والتضامن الروحي مع وحدة الجنس البشري، على الرغم من أي اختلافات في العقيدة أو الميول الشخصية.

ولعل الأمر يفتح تعريفاً جديداً للروحانية، فهي ليست بالضرورة توحّد الإنسان مع روح الخالق، وإنما توحّد الإنسان مع روح غيره من البشر في التصور الإنساني أو ما يُطلق عليه Humanism.

وهكذا، فإنّ الروحانية تخرج من إطار العبادات إلى إطار الممارسات الاجتماعية الإنسانية، وهو ما يُمكن رصده من خلال دعم مجموعة من اللّادينيين البيض للحركة الحقوقية التي قادها القس الأمريكي من أصول أفريقية (مارتن لوثر كينج) للقضاء على التمييز العنصري في الستينيات، ومن بين هؤلاء اللّادينيين

«شهد مفهوم الروحانية بلا تدين تطوراً آخر حين تم الفصل التام بين الروحانية والدين»

Philip Randolph، وهو الرجل الذي وقف إلى جانب لوثر في مسيرة واشنطن العام ١٩٦٣، حين ألقى خطبته الشهيرة «لديّ حُلم I have a dream «.

وتعدّت الروحانية الإنسانية في بعض أطرها مسألة التآخي الروحاني بين البشر، وأصبحت في حالة إخاء مع الحيوانات ومخلوقات الكون عموماً، لهذا نجد أنّ كثيراً من الروحانيين هم من النباتيين، وقد ارتبطت النباتية في التصورات الشعبية بالإلحاد، كون أصحابها يمتنعون عن تناول ما أحلّه الله تعالى، بالرغم من أن النباتيين ليس لديهم عقيدة دينية بعينها تجمعهم، فمنهم المؤمن ومنهم اللّاديني.

في هذا السياق تقول الباحثة والطبيبة Christina Puchalski، وهي رئيسة معهد جورج واشنطن للروحانية والصحة Spirituality and Health institute: إنّ الروحانية جزء من قيمة الإنسانية التي تساعد البشر على فهم معنى الحياة والسعي للتجانس مع الآخرين ومع الطبيعة ومخلوقاتها، كما تستند الروحانية إلى إدراك السلامة النفسية بعيداً عن عالم الماديات.

روحانية بلا تديّن إلى روحانية لادينية

لطالما كان الإصلاح الديني الكنسي في أوروبا والتصوف الإسلامي بمثابة مداخل لدراسة تأثير فلسفة الروحانية وأنسنة الأديان على سيكولوجية الشعوب، وكيف يُمكن أن تؤثر تلك الروحانيات الدينية على نبذ العنف الديني المؤسس على قراءة أصولية للنص، ومن ثم مرّت فلسفة الروحانية بتطور جعلها تتقاسم بعض الصفات مع الأديان، فتتقاطع الطرق لكن لا تتطابق في كل المناحي. أي إنّ هناك تصورات دينية عديدة تجمع بين التدين والروحانية الإنسانية، لكن الروحانية لا تتوقف عند حاجز التدين بالضرورة.

أمّا التطور المعاصر في فلسفة الروحانية، فقد جاء عن طريق ظهور فلسفة الروحانية بلا تدين، وهي عبارة ازدادت شيوعاً في العقود الماضية؛ يقول جون بارتونك مؤلف كتاب «روحانية بلا تدين: البحث عن معنى للحياة في العالم المادي»، الصادر العام ٢٠١٩، إنّ بعض الناس يبحثون عن معنى أعمق للحياة بعيداً عن المؤسسات الدينية أو التصورات المجتمعية الدينية التي لا يحق للفرد أن يراجعها أو يتفكر فيها، وبالتالي فهؤلاء يؤسسون لحالة روحانية لا تعترف بأشكال التدين النمطي لكنها ليست منفصلة تماماً عن الدين وإنما عن أنماط التدين.

وربما تعود بدايات هذه الفكرة إلى كتابات المؤرخ الأمريكي وليام جيمس (١٨٤٢-١٩١٠) الذي أسّس لنظرية (فردانية التجربة الدينية)؛ أي التعامل مع الدين وتفسيراته الإيمانية من منظور فردي بعيداً عن النظرة السوداوية العامة التي قد تسيطر على التصور الديني لدى الجموع، هنا يتحرر الفرد من الدين المؤسسي أو المُنظّم organized Religion .

لكن شهد مفهوم الروحانية بلا تدين تطوراً آخر، حين تم الفصل التام بين الروحانية والدين، فأضحى هناك نمط من الروحانية اللّادينية. ويكتب عن هذه النظرية الكاتب الأمريكي سام هاريس الحاصل على درجة الدكتوراه في تخصص علم الأعصاب المعرفي، والذي يسعى إلى دراسة العمليات الدماغية المكونة للمعرفة، فيقول في كتابه «الصحوة: نحو روحانية بلا دين» الصادر في العام ٢٠١٤، إنّ الروحانية عبر التأمل لا تتعارض مع العلم، بل تزيد من وعي الإنسان بنفسه وبالعالم من حوله، وهناك ضرورة للاهتمام بالبُعد الإنساني للعالم، فيؤكد أنّ المرء قد يحيا حياة روحانية حتى في غياب العقيدة الدينية، وفيها يجد السلام مع غيره أياً كانت عقائدهم وتوجهاتهم.

وهنا فإنّ الروحانية اللّادينية لا تعادي حق الآخرين في التدين، لكنها ترفض فرض نمط التدين على الأفراد عنوة، فالروحانية اللّادينية تسعى لأن تجعل الإنسان وخلاصه في المقام الأول، فلا يتحدد في هذا المقام بالأيديولوجيا الدينية.

في مواجهة التعصب الديني

هذه الكتابات ربما تكون جدلية، لكنها قد توحي إلى التفكر في أزمة معاصرة أخرى، وهي افتقاد بعض المتدينين إلى الروحانية وسمو الأخلاق، بل قد تسيطر على بعض المتدينين (دون تعميم) أنماط شديدة التعصب تصل إلى حدّ افتقاد السلام النفسي والاقتراب من مناطق المرض النفسي في التعامل مع الآخر، فيتحوّل المتدين بعدما فقد سلامه النفسي وروحانيته إلى مجاهد يسعى لدخول الجنة على حساب تحويل حياة المجتمع وأفراده إلى جحيم، بعد أن يحتكر صكوك الرحمة والغفران، ويسعى لفرض منظوره عنوة على أقرانه.

كما يشنّ بعض المتدينين معارك جهادية لفظية أو مُسلحة على بعض القيم الإنسانية التي تسعى للتعايش وقبول الاختلاف والتنوع، ويصفونها بالخلل النفسي، على اعتبار أنهم وحدهم يملكون الفطرة السليمة.

في هذا السياق نجد أن القاسم المشترك بين الروحانية الدينية التصوفية، والروحانية اللّادينية، أنّ كلتيهما تقع تحت نير اتهامات هدم العقيدة الدينية.

هنا تصبح الروحانية ومفهومها عن السلام النفسي والإخاء البشري وضرورة التعايش السلمي، مدخلاً لمناهضة التطرف والتعصب الديني، أيّاً كان نمطه؛ فالروحانية أضحت في تطورها المعاصر مفهوماً أشمل عابراً للأديان والمثيولوجيا المؤسّسة لها.

كيف جرى تدين النزاعات في الخطاب السياسي المعاصر؟

شهدت ثمانينيات القرن الماضي، العقد الأخير في الحرب الباردة التاريخية بين المعسكرين الغربي والشرقي، وفي خضم هذا الصراع قام الاتحاد السوفييتي باجتياح أفغانستان العام ١٩٧٩، لتصبح هذه المنطقة مسرح معارك عسكرية بين الطرفين.

هرع الاتحاد السوفييتي إلى دعم الحكومة الأفغانية الموالية له لمواجهة المعارضة المدعومة من الولايات المتحدة وحلفائها، التي المجاهدين بالسلاح والعتاد.

تصدّرت الإدارتان، الأمريكية والبريطانية من المعسكر الغربي، مهمة التصدي للتوسع السوفييتي، وتجلت خطابات الخلاص الإلهي أو ما يُمكن تصنيفه خطاب استدعاء الله في النزاع السياسي والاقتصادي بين الرأسمالية والاشتراكية، وكذلك في سباق التسلح النووي بين قطبي العالم حينها، وفي خضم معركة الاقتصاد والتسلح النووي على الأرض، تجلت السماء بحضورها الديني في الخطابات السياسية الرسمية.

الذات الإلهية في خطابات اليمين المحافظ

كان الرئيس الأمريكي رونالد ريغان (١٩٨١-١٨٩) في هذه الفترة قائداً للثورة على علمانية أمريكا في الستينيات والسبعينيات، حسب وصف الأكاديمي الأمريكي

«خلال الحرب الباردة صنع الرئيس الأمريكي رونالد ريغان سمة مميزة في خطاباته ربطت بين الدين والوطنية»

سكوت هيبارد Scott Hibbard صاحب كتاب Religion in secular states أو الدين في البلاد العلمانية، فيذهب ريغان إلى حد الإشارة إلى أنّ الإنجيل يحتوى على كافة الإجابات لتحديات أمريكا الراهنة، وصنع الرئيس سمة مميزة في خطاباته ربطت بين الدين والوطنية، واتخذ من هذا الخطاب ركيزة لمزيد من الدعم الجماهيري والسياسي من أجل مواجهة النظام الشيوعي ودعم المجاهدين في الحرب الباردة فيما عُرف تاريخياً بـoperation cyclone أو عملية الإعصار. أما المجاهدون الذين دعمهم ريغان فكانوا على خط موازٍ، يرون أنّ القرآن الكريم يحمل كافة الإجابات لتحديات العصر.

ركّز سكوت هيبارد في كتابه على جنوح ريغان إلى الربط بين السياسة الخارجية والقداسة الدينية، لكن وجبت الإشارة إلى أنّ خطاب القداسة المسيحي في خطابات بعض رؤساء أمريكا كان يصطدم بحاجز الحريات الفردية والشخصية داخل البلاد بسبب الفصل التشريعي بين الكنيسة والدولة، لذا كان تطويع الدين في السياسة درباً من دروب الضغط والبروباجندا السياسية.

وفي ذات السياق، قامت رئيسة وزراء بريطانيا آنذاك مارجريت تاتشر (١٩٧٩-١٩٩٠) بوصف الاتحاد السوفييتي بـ (نظام شيوعي بلا إله) The Godless communist system حين زارت باكستان العام ١٩٨١، وأثنت على المحاربين الأفغان الذين يرفضون تحمل احتلال بلادهم من قبل «دولة بلا إله».

وكانت مفردات تاتشر محسوبة وموجهة؛ فهي لم تحث المحاربين على الانتصار من أي احتلال غاشم، بل من الاحتلال الملحد، فبلادها بريطانيا كان لها تاريخ مديد في احتلال الشعوب، وهنا طوّعت تاتشر خطاب القداسة الدينية ودلّ ذلك على وعيها الكامل باستمالة المجاهدين، على اعتبار أنّ المسيحية والإسلام

«وصفت رئيسة وزراء بريطانيا «العلمانية» مارجريت تاتشر الاتحاد السوفيتي بـ (نظام شيوعي بلا إله)»

من الديانات الإبراهيمية، التي وإن اختلفت تقف معاً لمجابهة الإلحاد، بالرغم من أنّ الصراع كان على النفوذ الاقتصادي والتسلح النووي في مقامه الأول.

من يتمعن في قراءة هذه الحقبة سيجد أن تاتشر رسمت لنفسها صورة «التدين الوسطي» في خضم خطاباتها السياسية، فوقفت موقف وسيط ما بين حزب العمال صاحب الخطاب العلماني وما بين خطاب مسيحي محافظ كان يمثله جون إينوك باول (١٩١٢-١٩٩٨)، وقد تطرقت الأكاديمية البريطانية إليزا لتحليل هذا الخطاب السياسي من خلال كتابها God and Mrs Thatcher: The Battle for Britain's Soul (الله و السيدة تاتشر: معركة من أجل روح بريطانيا) الصادر العام ٢٠١٥.

وفيه تقول فيلبي إنّ تطويع نصوص من الإنجيل في خطابات تاتشر لم يكن غريباً على الحقبة حينذاك، وهو الأمر الذي ينتقده جيل جديد معاصر من الشباب البريطاني.

يقودنا الخطاب أعلاه إلى بحث مقاربات بين تجلي الله في الخطاب السياسي الذي يحتمي بالمسيحية أو الإسلام على حد سواء وتضافرهما في واحد من أكبر النزعات والحروب في تاريخ العالم الحديث وأثر ذلك إقليمياً، لنرصد كيف تم تديين النزاعات السياسية و مصالحها الاقتصادية منذ الحرب البادرة.

هل هناك احتلال مؤمن وآخر كافر؟!

على ذات الوتيرة، سنجد أنّ رفض الاحتلال (الملحد) له سياق في التاريخ الحديث والمعاصر في البلاد الإسلامية كذلك، تبنّته الحكومة المصرية في عهد الرئيس أنور السادات (١٩٧٠-١٩٨١)، فانطلقت عناوين الصحف القومية المصرية

«خطاب السادات «المجاهد» ضد الشيوعية خدم كذلك سياساته الداخلية التي من خلالها شبّه الأحزاب اليسارية بالملحدة»

تناصر المجاهدين الأفغان في حربهم ضد الشيوعية، بل سمحت مصر بإرسال المجاهدين إلى هناك نصرة للإسلام حسب الخطاب الرسمي.

وتساءلت الولايات المتحدة عن دور مصر الإسلامية في مناهضة الإلحاد الشيوعي في أفغانستان وذلك في لقاء تم في العام ١٩٨٠ في القاهرة ما بين الرئيس السادات ومستشار الرئاسة الأمريكي بريجنيسكي في عهد جيمي كارتر (١٩٧٧-١٩٨١)، أي قبل تولي ريغان مقاليد السلطة في العام ١٩٨١.

وخطاب السادات «المجاهد» ضد الشيوعية خدم كذلك سياساته الداخلية التي من خلالها شبّه الأحزاب اليسارية بالملحدة، وصنع من هذا الاتهام ركيزة للقضاء على المعارضة الداخلية من خلال تكفيرها ضمنياً وصراحة، خاصة في حال اعتراضها على سياسته الاقتصادية؛ أي إنّ خطاب السادات (في العام ١٩٨٠) سيتماهى مع الخطاب الذي سيتبنّاه لاحقاً ريغان في ذات الحقبة والذي جعل الوطنية والإيمان وجهين لعملة واحدة.

كما تشابهت سياسة تاتشر والسادات في رسم نموذج القائد المتدين الوسطي؛ فالسادات اعتبر نفسه رئيساً مؤمناً يحارب الإلحاد والتطرف بالرغم من دعمه للجماعات الإسلامية المؤيدة له، فأصبحت الوسطية مرهونة بمدى تأييد الحاكم من عدمه.

من قبل السادات وفي مطلع القرن العشرين، نشأت حركة وطنية بمفردات إسلامية بغرض دعم الاحتلال العثماني في مواجهة الاستعمار غير الإسلامي، لاقت هذه الحركة دعماً من أقطاب الحركة الوطنية في مصر مثل مصطفى كامل (١٨٧٤-

١٩٠٤)، وفيها نبذ الاحتلال البريطاني ليس من منطلقات رفض الاحتلال فحسب، وإنّما من منطلقات رفض الاستعمار «المسيحي» وتفضيلاً لتبعية مصر للخلافة؛ أي إنّ مصطفى كامل لم يرفض التبعية كفكرة وإنما شغلته هوية التبعية الدينية.

تطويع الشعارات المسيحية والإسلامية

النماذج السابقة في ظل النزاعات الإقليمية لا يُقصد منها الاجتزاء، لكنها مجرد نماذج بينها مقاربات بحثية، على سبيل المثال لا الحصر في التاريخ المعاصر، نسعى من خلالها إلى رصد بعض ملامح خطاب النزعات السياسية الذي يحتمي بالقداسة.

أولها: قد يتماهى الخطابان، الأصولي المسيحي والأصولي الإسلامي، في مواجهة عدو مشترك على المستوى؛ السياسي والدولي، العدو المشترك ليس بالضرورة ملحداً، وإنما قد يُستخدم الخطاب الأصولي الإسلامي والمسيحي ويتضافران في مواجهة الحريات الفردية والشخصية كذلك على مستوى السياسات الداخلية.

لكن الموضوعية تحتم علينا أن نرصد الفارق بين الخطابين داخلياً؛ قد تجد البلاد العلمانية التي يستخدم رؤساؤها مفردات مسيحية في الخطابات صعوبة داخلية في كبح جماح حركة الحقوق الفردية، وقد يُعزى ذلك إلى الفصل التشريعي في دساتيرها بين الدولة و الكنيسة، بينما في البلاد الإسلامية قد يجد الخطاب السياسي الأمور أكثر يسراً في كبح الحقوق الفردية حيث يتم التشريع من منظور الشريعة (دستورياً).

ثانياً: قد يستخدم الخطاب الأصولي الإسلامي (السنّي و الشيعي) ضد حكومات عربية أخرى في معركة التنازع على من يملك صحيح الإسلام، ويمثل الخطاب الديني قناعاً جيداً في حروب السيطرة على المُقدرات الاقتصادية ومناطق النفوذ.

ثالثاً: قد تدخل النزاعات السياسية والنفوذ الاقتصادي إلى سجال ديني إسلامي في مواجهة سجال ديني مسيحي يقوم فيه كل طرف باستدعاء الله أو خليفته على الأرض بهدف الانتصار السياسي في حرب البروباغندا.

«قد يُستخدم الخطاب الأصولي في مواجهة الحريات الفردية والشخصية كذلك على مستوى السياسات الداخلية»

اليوتوبيا الدينية في خدمة الصراعات السياسية

تشهد العلاقات الأمريكية الإيرانية حالة توتر دائم يتخللها هدنة باردة بين الحين والآخر منذ العام ١٩٧٩ إبان تمكن نظام الخميني ودولة الملالي من السلطة، ولطالما تم استدعاء الذات الإلهية في خضم هذا الصراع السياسي، وتجلى السجال المسيحي في مواجهة السجال الإسلامي (في نسخته الشيعية) بينهما على مدار الأربعين عاماً الماضية وحاول كل خطاب خلق حالة يوتوبيا دينية وإضفاء صفة القداسة على الموقف السياسي والنزاعات الإقليمية وأزمات العقوبات الدولية.

وفي مطلع العام ٢٠٢٠ بعدما استهدفت الولايات المتحدة قاسم سليماني قائد فيلق القدس بالحرس الثوري الإيراني في غارة بقرب مطار بغداد، سارع موقع المرشد الأعلى على خامنئي إلى نشر صورة للحسين يحتضن سليماني، فانتقلت معركة الأرض ونفوذه إلى السماء، ومن بعدها انتشرت صورة غير رسمية للمسيح يحتضن الرئيس ترامب في المكتب البيضاوي، وبالرغم من أنّ هذه الصورة ليست رسمية وكانت قد نُشرت لأول مرة العام ٢٠١٧ على مواقع التواصل الاجتماعي، إلا أنّ خطاب ترامب في الثالث من كانون الثاني (يناير) ٢٠٢٠ في أول ظهور له بعد مقتل سليماني كان زاخراً بعبارات الدعم الإلهي لخطاه.

معارك استدعاء الله في التاريخ الحديث والمعاصر ليست بجديدة، وهناك من يتصور فعلاً أنّه ينصر الذات الإلهية من بين الجماهير والقادة، وهناك من يطوّع الأمر لنصرته السياسية، فالخط بينهما شديد التشابك في كثير من الحالات، وبصرف النظر عن درجة القناعات الإيمانية للقادة والرؤساء، فيظل تطويع الدين في السياسة الخارجية مستمراً ويعتمد من يروج هذا الخطاب على تجييش الجماهير واستمالة حسها العقائدي.

«لا إكراه في الدين»
كيف نفهمها؟

دُعيت في مطلع تشرين الثاني (نوفمبر) ٢٠١٧، إلى مؤتمر دولي تحت مسمى: «التعايش السلمي في الشرق الأوسط»، والذي نظمته وزارة الخارجية اليونانية، في العاصمة أثينا، وانصب الاهتمام الأكبر على مواجهة تنظيم «داعش»، الذي بزغ في أعقاب التحوّلات السياسية مطلع العام ٢٠١١.

وظهور تنظيم «داعش» ذاته لا يعني أنّ الفكرة حديثة المنشأ؛ فالحركات التي أطلقت على ذاتها صفة الجهاد الإسلامي المسلح، حاضرة في واقعنا من قبل وجود «داعش» على الساحة، إلا أنّ تلك الحركات الجهادية كانت تعتمد على فكرة التمركز في بقاع بعينها، وضرب مراكز حيوية في عمق الدولة المستهدفة، أما التنظيم فيعتمد على الاجتياح، واحتلال الأرض، ومحاربة الجيوش النظامية؛ أي إنّ الاختلاف قد يكون في النهج الجهادي وليس الأيديولوجي، بما توفر لـ«داعش» من عتاد وسلاح، وهو الأمر الذي استعرضه التقرير الصادر عن مركز الدراسات السياسية والأستراتيجية بالأهرام بعنوان:«دليل الحركات الإسلامية في العالم للعام ٢٠١٤».

شارك في مؤتمر التعايش السلمي وفد من رجال الدين الأزهري، على اعتبار أنّ الأزهر يُقدم خطاباً إسلامياً رسمياً مختلفاً، بالمقارنة مع تنظيم داعش، وعلى اعتبار أنّه مؤسسة حكومية، تمثل الذراع الديني للدولة المصرية، والتي تربطها باليونان علاقات سياسية وثيقة.

استمعتُ جيداً لخطاب ممثلي الأزهر، والذي تمحور حول الآية رقم ٢٥٦ من سورة البقرة «لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ»، وهو خطاب لا يختلف كثيراً عما أعلنه شيخ

الأزهر، الدكتور أحمد الطيب، في بيان مشترك مع المثقفين نشرته الصحف في كانون الثاني (يناير) العام ٢٠١٢، بعد استحواذ تيار الإسلام السياسي من إخوان وسلفيين على أغلبية المقاعد البرلمانية في مصر) .

من قبل، تطرق الدكتور على مبروك أستاذ الفلسفة المصري الراحل(١٩٥٨–٢٠١٦) إلى هذه الجزئية في كتابه «لاهوت الاستبداد والعنف، الفريضة الغائبة في خطاب التجديد الإسلامي»، وأحاط فيه عناية الأزهر إلى أنّ استخدام الآية، دون تفكيك للنص قد ُيفرد الساحة، أمام من يستخدمها لإثبات العكس!

ويأتي مبروك بالمثال على ذلك، بما أورده الإمام القرطبي في تفسيره لهذه الآية؛ حيث تعددت تفسيراتها، فقيل إنّها آية منسوخة؛ لأن النبي قاتل العرب، ولم يرض منهم إلا الإسلام، وروي عن ابن مسعود أن آية «لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» نسختها آية «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ»، واعتبار آية عدم الإكراه في الدين منسوخة، يعني أنّ حكمها بات مرفوعاً. وقيل في رأي آخر إنها ليست منسوخة، وإنما نزلت في أهل الكتاب، وأنهم لا ُيكرَهون على الإسلام إذا أدوا الجزية، وفي كلا الحالتين نجد أنفسنا أمام معضلة كبيرة، وهنا يأتي دور الأزهر الفقهي، في مواجهة هذه المعضلة، خاصة وأن الجهاديين يرتكزون على مثل هذه التفسيرات في أفعالهم.

جاء دوري في إلقاء الكلمة، والتي لم يحضرها ممثلو الأزهر لسبب ما، وبكل تأكيد لم أكن لأتطرق في محفل دولي يحضره ممثلون لأكثر من ٧٠ دولة، إلى إشكالية الناسخ والمنسوخ، فحين نتحدث بالإنجليزية عن أمور شديدة التخصص الفقهي، نبدو وكأننا نغرد ونجادل في الماضي السحيق، إلا أنّ هذا لا يعفينا من تسليط الضوء على ثغرات الخطاب.

لربما مهمتنا (نحن) ليست فقهية، فمحاولة ترسيخ قيم حرية العقيدة، والمواطنة، والمساواة الكاملة، والتعايش السلمي، والتعددية الدينية، مبادئ إنسانية غير قابلة للاستفتاء.

وهنا يكمن أصل المشكلة، حين نلتف حول المبادئ الإنسانية الأساسية، ونستبدلها بـنصوص دينية مجتزئة، وكأننا نضع التراب تحت السجاد، بدلاً من فتح النوافذ للتخلص من الغبار، فمناهضة التطرف أكبر وأشمل، من مجرد استخدام بعض النصوص الدينية المنتقاه، لنبدو في حال أفضل أمام المجتمع الدولي، ولنرتب أوراق خطاب ديني رسمي، نُطمئن به أنفسنا.

لذا، كان من الصعب أن تخلو كلمتي المتواضعة، من الإشارة إلى الأزمة الأكبر التي تواجهنا، والتي تتمثل في خطاب الأزهر ما بين الغرب والشرق، ففي الغرب، وقف شيخ الأزهر تحت قبة البرلمان الألماني في آذار (مارس) ٢٠١٦ ، وأشار في خطابه لآية «لا إكراه في الدين»، أما في خطابه الموجه للمسلمين بالداخل فقال شيخ الأزهر إنّ حرية العقيدة شيء، وحرية الارتداد شيء آخر، وأسهب الشيخ قائلاً: إن آية «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» لا تتعارض مع قوله تعالى «إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللّهِ الإِسْلاَمَ»،و «وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ».

يمكن القول، إنّ الخطاب الديني المزدوج يقتل أي فرصة لتجديد الفكر الديني لدى العامة؛ بل ويكون السبب في تبنّي بعض مشايخ الأزهر أنفسهم، أو أئمة مساجد الأوقاف، لخطاب يهدد أمن واستقرار المجتمع، مثلما فعل الشيخ سالم عبد الجليل، حين وصف المسيحيين بأنهم أصحاب «عقيدة فاسدة»، أو كما فعل الدكتور عبد الهادي زارع، رئيس لجنة الفتوى بالأزهر حين وصف المسيحيين بـ»أصحاب العقول الضالة».

هنا، لم يتم نسف خطاب حرية العقيدة وحده؛ بل نُسف معه خطاب المواطنة، والأمر لا يتوقف عند المسيحيين، أو من أشار إليهم الأزهر بـ»المرتدين»، وإنما شن الأزهر كذلك هجماته على البهائيين، حين عقد دورات تدريبية للأئمة، لمواجهة «كفر البهائيين البواح» -على حد قوله-، وسبق أن أعلن الأزهر، أثناء كتابة دستور الإخوان العام ٢٠١٢ ضرورة مواجهة الشيعة، والتأكيد على أنّ مصر دولة لأهل السنة والجماعة فقط.

هنا تحول خطاب «لا إكراه في الدين»، الذي يتكئ عليه الأزهر في المحافل الدولية، لمجرد خطاب تجميلي، يحمل في ثناياه ألغاماً خطرة؛ فالأصل في مواجهة التطرف، هو محاربة التعصب ضد الآخر، حتى لا يتطور التعصب اللفظي، إلى حالة إرهاب مسلح، فهكذا يبدأ الإرهاب، فالمحارب في التنظيمات الجهادية، نشأ على خطاب تحريضي مماثل، ضد العقائد والمذاهب الأخرى، وظن الكثيرون أنه خطاب غير مؤذٍ، وهنا يغيب عنا أنّ نواة الإرهاب المسلح، تبدأ بالفكر المتعصب في نبذ الآخر.

«لا إكراه في الدين»، قد تظل معضلة في إطارها الفقهي، وقد تكون الحل في إطارها الفلسفي الإنساني، إن وضعنا مقومات إنسانية بحتة لها ومنها:

- أنّ قيم التعايش السلمي، تتطلب ألا يكون التسامح انتقائياً، فالتعايش السلمي مفهوم أوسع وأشمل من قبول عقائد بعينها، ورفض عقائد أخرى، تحت مسمى أنّها ليست سماوية؛ فمفهوم الأديان السماوية مفهوم نسبي، فكل الأديان على وجه الأرض، في نظر أصحابها من الأديان السماوية.

- أنّ مفهوم الحرية العقائدية من منظور ديني آخر، ما هي إلا حرية منقوصة، فلا يجب أن تحكم الأغلبية الدينية على أصحاب العقائد الأخرى، وإلا فقدنا قيمة المواطنة، في مواجهة ثقافة الغلبة العددية.

- أنّ الأوطان وتشريعاتها، لا يجب أن تهتم، أو تكترث بعقائد المواطنين، ولا يجب أن تفتش في ضمائرهم، بقدر ما تكترث بحقوقهم الأساسية، من تعليم، وصحة، وحد أدنى من الحياة الإنسانية، وهنا فنحن بحاجة إلى مادة للتربية الإنسانية والحقوقية، تساعد على تشكيل وعي أجيال ناشئة، تتعرض عقولها للصدأ من جراء خطاب ديني، ملغم بقيم التسامح الشكلية، وزاخر بقيم احتقار الآخر ضمنياً.

لماذا يشيع التطرف الديني بين النخب المجتمعية أيضاً؟

الوسطية.. هل هي مدخل للتشدّد الديني؟

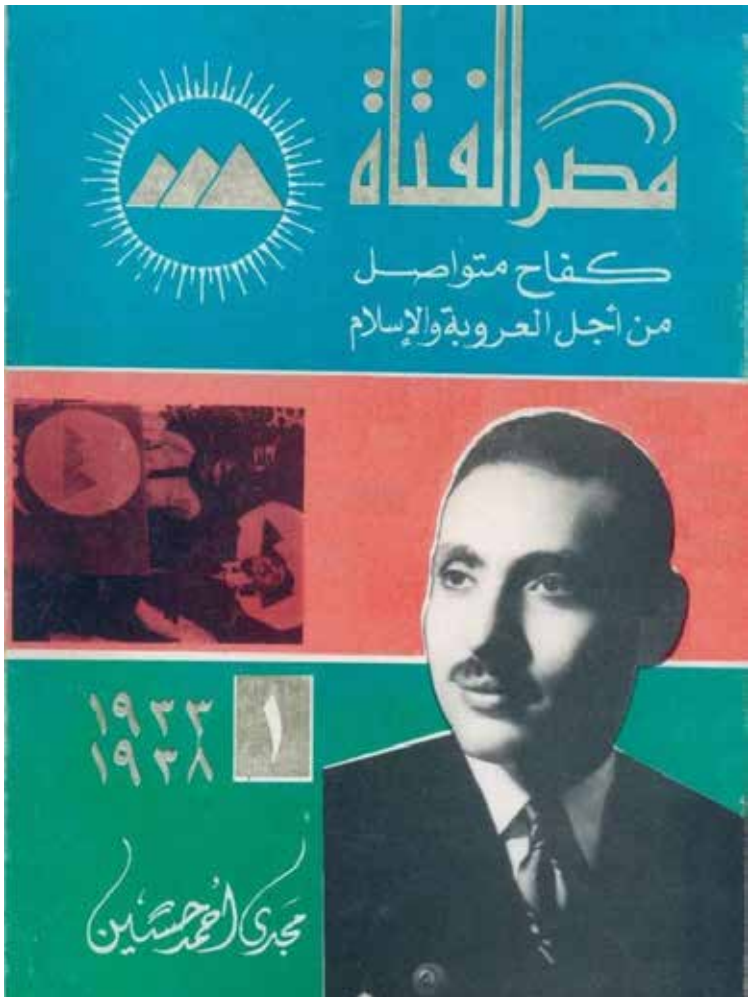
كيف سعت أدبيات الإخوان لتشكيل عقل المرأة؟

في نهاية القرن التاسع عشر ظهرت تجربة صحافية إسلاموية الطابع، سعت إلى توثيق حراك المجتمع المصري المحافظ ذي الطابع الإسلامي في مواجهة خطاب الحداثة الناشئ في مطلع القرن العشرين بشكل عام، وتأثير تلك الحداثة على الخطاب الموجه للنساء المسلمات بشكل خاص.

تلك التجربة كانت «مجلة المنار» التي يتم وصفها عادة بأنّها تجربة «إصلاحية»؛ أي تقع في إطار التجديد الديني، وكلمة التجديد أو الإصلاح الديني من العبارات المحيّرة في تاريخ التراث الإسلامي؛ حيث ارتبطت كلمة التجديد بالحداثة والتقدم في عقول الجماهير، إلا أنّها ارتبطت أيضاً بمحاربة البدع والتصوف ومناهضة الحراك الحقوقي أو النسوي على اعتباره من الضلالات البدعية.

هاجس حقوق المرأة

كانت قضايا المرأة وأحوالها في الإسلام من أهم المجالات التي تطرقت لها مجلة المنار، والتي تواصلت إصداراتها على مدار ٣٧ عاماً (١٨٩٨-١٩٣٥) تحت إشراف وتوجهات الشيخ رشيد رضا (١٨٦٥-١٩٣٥)، وقد أشرف مؤسس الإخوان المسلمين حسن البنا على بعض إصداراتها بعد وفاة رشيد رضا العام ١٩٣٥، ومن تتبع نصوص «المنار»، سنجد فيها اللبنة الأولى لأفكار حسن البنا عن دور النساء في المجتمع، خاصة مع ظهور الحركات النسوية التي بدأت في المطالبة بتعليم النساء والأدهى من ذلك «عمل المرأة»، إذ لم تكن طبيعة المجتمع ذاتها مرحبة ومنفتحة بهذه الدعوات؛ أي إنّ مجلة المنار ومن بعدها حسن البنا لم يتحديا المجتمع أو القطاع العريض من مشايخه، بل كانا يتماهيان مع المجتمع، جاءت



مجلة مصر الفتاة أشرفت عليها هند نوفل وبدأت إصداراتها العام ١٨٩٢

تجربة مجلة المنار بعدما بدأت تتعالى الأصوات التي تؤصل لحقوق المرأة ومن بينها مجلة مصر الفتاة التي أشرفت عليها هند نوفل وبدأت إصداراتها العام ١٨٩٢ وغيرها من المبادرات السابقة لذلك كالدعوة لتعليم الفتيات التي تبنتها أميرات السلطة ومن بينهن حشمت هانم زوجة الخديوي إسماعيل.

تماهت مجلة المنار مع مطالب تعليم المرأة فأكدت أنّ الإسلام الصحيح قد ساوى بين الرجال والنساء في طلب العلم، الذي أصبح فريضة على كل مسلم ومسلمة، لكنّ التيار الأعم في المجلة، كان يؤيد تعليم المرأة في اختصاصات علوم التربية، واعتبر رشيد رضا أنّ تعليم المرأة قد يجعلها متمردة على الإذعان للرجل، فلا تلازم المنزل، فرأى أنّ المساواة في التعليم تجوز في المراحل الأولى من التعليم، على أن تتعلم المرأة تدبير المنزل والاقتصاد وعلوم الصحة والتربية والأخلاق المستمدة من الأديان، وذهبت المنار إلى الربط بين التعليم والانحلال الخلقي بين المتعلمات، ونشرت هذه الأفكار ما بين عامي ١٨٩٩ و١٩٠٥؛ أي قبل تأسيس جماعة الإخوان المسلمين بحوالي ثلاثة عقود، ولا يسعنا سوى ملاحظة التطابق بين رؤية حسن البنا ورشيد رضا في مسألة تعليم المرأة، فيقول البنا: «لا حاجة للمرأة أن تدرس العلوم لأن هذا أمر عبثي، ليست المرأة في حاجة إلى التبحر في العلوم واللغات المختلفة، فستعلم عن قريب أنّ المرأة للمنزل أولاً وأخيراً، علموها ما هي بحاجة إليه وهو تدبير المنزل ورعاية الطفل».

الخوف من قوة النساء

وتوجّس الإخوان خيفة من تعليم المرأة ومن ثم عملها تماماً مثل رشيد رضا، على اعتبار أنّ العمل سيكون السبب الرئيسي في استقلالية شخصيتها، فاستقلال المرأة اقتصادياً يجعلها قادرة على عدم الارتباط برجل سواء أكان أباً أو أخاً أو زوجاً، والاستقلال الاقتصادي يفتح للمرأة باب التحرر، فتتزوج بلا ولي وتتمتع بحرية السكن وقد تعيش بعيدة عن نطاق الأسرة التي تحد من حريتها.

لذا فإنّ الآراء التي تتخيل أنّ حسن البنا جاء ليقلب الأوضاع رأساً على عقب ويؤثر في الذهنية المعتدلة الوسطية تجاه النساء قد تحتاج إلى المراجعة؛ لأنّ حسن البنا كان امتداداً لآراء شائعة مجتمعية تبنتها مجلة المنار الإصلاحية – حسب وصف القائمين عليها - من قبله، أما ما جاء به البنا يمكن وصفه بأنّه وضع تلك الأفكار في هيكل تنظيمي وكان هذا الهيكل نواة للتنظيمات الإسلامية في التاريخ الحديث والمعاصر والذي أُطلق عليه مجازاً الإسلام السياسي، وهي تنظيمات على اختلافها تستند إلى فكرة الكتائب المنظمة العقائدية.

لكن مع التغير الحداثي النسبي للمجتمعات الإسلامية تم وضع أفكار حسن البنا وغيره في الميزان، فخضع للنقد والمراجعات، كما أنّ رؤية البنا الداعية لضرورة وضع سقف لحقوق النساء هي رؤية يتبناها قطاع عريض من الجماهير اليوم، وقد تكون تلك الجماهير بلا ميول تنظيمية إخوانية، فالاختلاف التنظيمي مع الإخوان لا يعني رفض الجماهير تبني كافة أفكارهم خاصة تلك التي وضعت حدوداً إسلاموية لحقوق المرأة.

اعتبر رشيد رضا أنّ تعليم المرأة قد يجعلها متمردة على الإذعان للرجل فلا تلازم المنزل

الأخوات المسلمات وبناء الأسرة القرآنية

تعددت أدبيات جماعة الإخوان المسلمين التي سعت إلى تشكيل عقل المرأة المسلمة – ليس المرأة المنضمة للجماعة فحسب – وكان من أهم تلك الأدبيات كتاب «الأخوات المسلمات وبناء الأسرة القرآنية» الصادر العام ١٩٨٠ عن دار الدعوة التي تأسست على يد محمود شكري الرئيس الأسبق للمكتب الإداري للإخوان المسلمين بالاسكندرية، والكتاب من تأليف محمد عبد الحكيم خيال ومحمود الجوهري، الأول قيادي ومؤرخ لجماعة الإخوان المسلمين أما الجوهري فهو من الرعيل الأول لجماعة الإخوان المسلمين والذي أُوكل إليه حسن البنا مهمة سكرتير فرقة الأخوات المسلمات، وحين سعى الجوهري للاستقالة، كتب له حسن البنا على ورقة الاستقالة: «الجوهري مسؤول الأخوات حتى الممات»، استهل الكتاب بإهداء: «إلى الرعيل الأول من الأخوات المسلمات أول من حملن عبء التحول الاجتماعي الإسلامي».

ولعل هذه البداية تنم على إدراك جماعة الإخوان أنّ التحولات الاجتماعية التي يسعون إليها والتي وصفت فيما بعد بأسلمة المجتمع، هي الطريق الممهد للتمكين السياسي للإخوان المسلمين، ويلعب الزي الإسلامي للنساء دوراً هائلاً في هذه المنظومة حسب ذهنية الجماعة، وتتطابق هذه الرؤية مع ما جاء في كتابات القيادي بالجماعة محمد قطب، الشقيق الأصغر لـسيد قطب التي ظهرت من خلال كتاب «هل نحن مسلمون».

ويحدد الكاتبان خيال والجوهري فحوى الهدف من كتابهما في العبارة التالية: «نحن نريد الفرد المسلم والبيت المسلم والشعب المسلم حتى نؤثر في الأوضاع ونصبغها بالصبغة الإسلامية ودون ذلك لن نصل لأي شيء»، والصبغة الإسلامية هي مربط الفرس، هنا يوجد تأكيد بليغ على الرغبة في التمكن من الشارع والثقافة بهدف الوصول للحكم و السيطرة على عقول ومشاعر الأمة، ولهذا كان من الضروري كبح جماح النساء المتحررات لأنّ مطالبهن قد تُعطل الصبغة الإسلامية التي أرادها الإخوان المسلمين للمجتمع.

الصبغة الإسلامية التي نص عليها هذا الكتاب، بدأها مؤسس جماعة الإخوان ونادى بها على صفحات مجلة المنار في فترة رئاسته لتحريرها بقوله: «لا حاجة للمرأة أن تدرس العلوم لأن هذا أمر عبثي، خير (للمرأة) أن تصرف وقتها في النافع والمفيد، ليست المرأة في حاجة إلى التبحر في العلوم واللغات المختلفة، وليست في حاجة للدراسات الفنية، وليست المرأة في حاجة للتبحر في دراسة القانون، فستعلم عن قريب أنّ المرأة للمنزل أولاً وأخيراً علمّوها ما هي بحاجة إليه وهو تدبير المنزل ورعاية الطفل».

نحو صبغة إسلاموية

واستكمالاً للصبغة الإسلامية التي أرادها الإخوان؛ شن الكتاب الهجوم الضاري على الاستقلال الاقتصادي للنساء على اعتباره السبب في استقلالية شخصيتها لتتساوى مع الرجل، فاستقلال المرأة اقتصادياً يجعلها لا تحتاج لمن يتكفل بها، كما يفتح للمرأة باب التحرر، فتتزوج بلا ولي وتتمتع بحرية

السكن وقد تعيش بعيدة عن نطاق الأسرة التي تحدّ من حريتها؛ أي إنّ الإخوان المسلمين كانوا يروّجون لنزع الاستقلالية الاقتصادية عن النساء لينزعوا عنها حريتها.

كتاب «الأخوات المسلمات» كان قائماً وموجهاً إلى المرأة المسلمة التي ستعيد الصبغة الإسلامية للمجتمع بحجابها وطاعتها لزوجها ومكوثها في المنزل وعدم تبحرها في التعليم، ولأنّ المرأة هي مربية الأجيال، فكان على الكتاب التطرق لمفهوم الوطن الذي ستغرسه الأم في عقول ونفوس أولادها، ولم يكن هناك مفهوم للوطن لدى الإخوان بل كانت هناك فلسفة «لا وطن إلا الإسلام»، وهنا انتقد كتاب الأخوات المسلمات مفهوم الوطنية في العبارة التالية: «للمرة الأولى في البيئة الإسلامية نجد كلاماً عن الوطن والوطنية وحب الوطن بالمعنى المادي الوثني الذي شاع في الفكر الأوروبي الحديث والذي يقوم على التعصب لمساحة محدودة من الأرض، فالوطنية مزقت وحدة البلاد الإسلامية».

وهو نفس الفكر الذي روج له رشيد رضا قبل سنوات من تأسيس الجماعة، فوصف الوطنية بالعصبية الجنسية التي تسعى لإماتة الدين، سنجد فيما بعد أنّ فلسفة «الإسلام قبل الوطن»، خرجت عن أوساط الجماعة وأصبحت فكرة رائجة مجتمعيّاً، ومن هنا كانت الخطورة الكبرى وهي أنّ فلسفة وأفكار الجماعة لم تعد حكراً على المنتمين للتنظيم، وهنا يعود الفضل لنظرية الصبغة الإسلامية للمجتمع التي انتهجتها القيادات، كما استفاض الكتاب في انتقاده لحركة تحرير المرأة في مصر بانتقاد الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي لما كتبه في كتاب (تخليص الإبريز في تلخيص باريز)، والذي لخص فيه مشاهداته في باريس أثناء البعثة الدراسية على مدار خمس سنوات، ثم انتقل الهجوم إلى القاضي والأديب قاسم أمين، الذي أطلق دعوة لإصلاح وضع المرأة في مصر من خلال كتابيه (تحرير المرأة) ١٨٩٩ م و(المرأة الجديدة) ١٩٠١م، وجاء في كتاب الأخوات المسلمات أن قاسم أمين أعد مؤامرة ضد النساء المسلمات.

الطعن في الرموز

درية شفيق

كما اتهمّ مؤلفا الكتاب، الدكتور أحمد لطفي السيد المُلقّب بأبي الليبرالية المصرية والذي وتولى رئاسة جامعة القاهرة ١٩٢٥- ١٩٤١، بأنه قاد دعوة لتدمير المرأة إلى جانب قاسم أمين، ويستهجن الكتاب دعوة لطفي السيد لضرورة تعليم المرأة دون انتظار استفتاء من الرأي العام، وهنا تستنكر جماعة الإخوان المسلمين ما قاله؛ أي إنّ الجماعة اعتبرت المرأة ملكية مجتمعية يتم الاستفتاء على حقوقها الأساسية مما رسخ لخلط المفاهيم ما بين الديمقراطية بالتصويت وما بين ديكتاتورية الأغلبية، فإن صوّتت الأغلبية على قمع حق أساسي فهذا لا يُعد نموذجاً ديمقراطياً بل استقواء للغلبة العددية، وهي القيم التي حاولت الجماعة تمريرها طيلة عملها السياسي وحتى بعد حصولها على أعلى نسبة مقاعد في انتخابات ٢٠١١ البرلمانية إبان الثورة المصرية، أما النقد الموجه لهدى شعراوي مؤسسة الاتحاد النسائي المصري في الكتاب فانصب على إنشائها نادياً أدبياً وتراءى للإخوان أن شعراوي تحمل أوزار ضلالها.

أما درية شفيق فقد نالت جرعة نقد لاذعة لا بأس بها، خاصة وأنّها سافرت لنيل درجة الدكتوراة من فرنسا دون محرم، فكيف تسوّل لها نفسها أن تحصل على درجة الدكتوراة في الفلسفة من جامعة السوربون رغم أنّ رسالة الدكتوراة الخاصة بها حملت عنوان (المرأة في الشريعة الإسلامية)، والتي سعت فيها لإثبات تكريم الشريعة للنساء؛ أي أن درية شفيق ذاتها كانت من مدرسة النسوية الإسلامية لكن بقراءة حداثية من وجهة نظرها، واشتد الهجوم عليها كونها أسست حزب النيل، والذي كان ينادي بحق المرأة في الاقتراع ودخول البرلمان وإلغاء تعدد الزوجات وتقييد الطلاق الشفهي الشائع بين الطبقات الفقيرة، ثمّ وضع الكتاب أوزار حربه ضد الداعين والداعيات لتحرر المرأة جانباً ثم عاد الكتاب ليحذر من اشتراك النساء في الحكم بأي صورة على اعتبار أن ذلك مخالف لروح الشريعة

الإسلامية، حيث إنّ المساواة في الإسلام مساواة أدبية ومعنوية وليست حسية مادية في مجال الحقوق والواجبات.

الحجاب السياسي

قضية الحجاب لدى جماعة الإخوان المسلمين قضية سياسية بالمقام الأول، فمن خلالها يؤكد الإخوان على نظرية الصبغة الإسلامية وحجاب النساء بالنسبة للجماعة من المقومات الأساسية للتأكيد على إسلامية المجتمع برضاه كاملاً، الدعوة للحجاب والاحتجاب معاً بدأت منذ الرعيل الأول وحتى نشوء ظاهرة الدعاة الجدد في الألفية الثالثة والذين ارتدوا الملابس العصرية وطالبوا النساء بالزي الإسلامي الشرعي.

وما بين الرعيل الأول والدعاة الجدد يمكننا رصد عدد من الأدبيات الداعية للحجاب، في كتاب يُعد من أدبيات الجماعة وكتابين من خارج التنظيم لجأت إليهما الجماعة في سبيل الدعوة للحجاب السياسي لكن بأسلوب التقية الدينية؛ كتاب «هلم نخرج من ظلمات التية»، بقلم محمد قطب، وكتاب «إلى كل فتاة تؤمن بالله» للشيخ محمد سعيد البوطي وكتاب «جلباب المرأة المسلمة» للشيخ ناصر الألباني.

جاء في كتاب «هلم نخرج من ظلمات التية»، أنّ الدعوة تتعجل الصدام مع السلطة وتتعجل طلب الحكم وأن هذا لا يجوز في فترة الاستضعاف، وأنّ التركيز لا بد أن ينصب على تجنيد الناس أنفسهم لقضية لا إله إلا الله، ليتباهى الكاتب بانتشار ظاهرة حجاب النساء ما بين الفنانات التي دلت على انتشار الدعوة ورسخت للمشروع الإسلامي.

«إلى كل فتاة تؤمن بالله» هو عنوان كتاب آخر تشير إليه جماعة الإخوان بالبنان، من تأليف الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي العام ١٩٧٣، والشيخ البوطي لا يُعد إخوانياً تنظيمياً بل كان أزهري الدراسة وعُين عميداً لكلية الشريعة في دمشق في وقت لاحق، وعُرف عنه تأييد الرئيس السوري بشار الأسد، حتى تعرض للاغتيال العام ٢٠١٣.

ركز كتاب البوطي على ضرورة الحجاب والاحتجاب مع التشديد على أن الله ابتلى الرجال بالفتنة والمرأة هي المسؤولة عن فتنة الرجال. استندت جماعة الإخون المسلمين في مصر إلى هذا الكتاب في حقبة السبعينيات ليؤازرهم على نشر الدعوة بالحجاب التي اعتبرتها الجماعة مدخلاً لبسط الهيمنة على الثقافة المجتمعية أي أسلمة المجتمع، وهو الكتاب الذي تم توزيعه على طالبات كلية الطب جامعة القاهرة حسب شهادة عصام العريان، القيادي بالجماعة في ندوة مسجلة العام ٢٠١٢ قال فيها، بأنّه دخل كلية الطب العام ١٩٧٠ ولم تكن هناك سوى طالبة واحدة محجبة بالدفعة.

إنّ الجماعة حين بدأت تمارس نشاطها الإسلامي والدعوي انتشر الحجاب دون إكراه، وكل ما كانوا يفعلونه هو توزيع منشورات وكتيبات مثل كتيب (إلى كل فتاة تؤمن بالله) ومن بعدها بدأت الجماعة تفكر في توفير «طُرح» تصلح للحجاب، فتعاملوا مع مصانع بعينها ومع المنطقة الحرة في بورسعيد بعد العام ١٩٧٣، لتوفير احتياجات تكفي الفتيات الراغبات في الحجاب حينها، حيث إنّ أزياء المحجبات لم تكن منتشرة، وتم بيع الحجاب بسعر التكلفة، وهكذا لم يمضِ سوى ٥ سنوات وتحجبت ثلث زميلات الكلية وكل شيء بالإقناع، وهكذا بدأت الجماعة مسيرة الحكم مع تحجيب النساء».

أما كتاب «جلباب المرأة المسلمة في القرآن والسنة» للشيح ناصر الألباني، عضو للمجلس الأعلى للجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة العام ١٩٧٥ فكان من أهم الدراسات التي لجأت إليها الجماعة، وهنا نلاحظ أنّ الجماعة قد تستند إلى كتابات من خارج التنظيم طالما تخدم قضية الحجاب السياسي.

«تعددت أدبيات الإخوان التي سعت إلى تشكيل عقل المرأة المسلمة لا المنضمة للجماعة فحسب»

الوسطية المقنّعة

كتاب الألباني «جلباب المرأة المسلمة» كان في أصله يحمل عنوان «حجاب المرأة المسلمة» في طبعته الأولى، وهنا يفسر الألباني سبب تغيير الاسم فيقول إنّ كل جلباب حجاب وليس كل حجاب جلبابا؛ ثم استشهد بالإمام ابن تيمية الذي قال «آية الجلابيب عند البروز من المساكن، وآية الحجاب عند المخاطبة في المساكن»، ولهذا السبب انشرح قلب الشيخ الألباني بعد استشهاده بكلمات ابن تيمية فأسمى كتابه (جلباب المرأة المسلمة)، وهكذا أصبحت الوسطية التي يروج لها بعض الأخوات هي ارتداء الجلباب بدلاً من تغطية الوجه الذي يُعد غلواً، وبالعودة لمتابعة الأزياء الرائجة للحجاب في مطلع الألفية الثالثة سنجد انتشار ما يعرف باسم «الزي الباكستاني «في الأسواق المصرية، وهو عبارة عن جلباب قصير ترتديه النساء على البنطال وقد تم تدويره من خلال متاجر في الضواحي الراقية، إذ ركزت دعوة الجماعة للحجاب على طبقات مجتمعية نخبوية ومتوسطة عليا، وتم توفير حجاب متأنق عصري كجزء من اقتصاديات التدين التي تديرها الجماعة.

الحجاب والجلباب أكثر من مجرد دعوى للتقوى بل فيه رمزية وواجهة للمجتمع الإسلامي والدولة الإسلامية الدينية التي يسعون لحكمها، وقامت الجماعة بترويج وتسويق تلك المفاهيم تمهيداً للحظة اقتناصهم عرش مصر المحجبة المجلببة.

ومن هنا لن يضطر الإخوان حال وصولهم للحكم لفرض الحجاب كما فعل الخميني في بلاده، ويصبح الحجاب اختيار مصر الإسلامية، فالحجاب كان وسيلة الإخوان لمواجهة السلطة التي لم لا تُقر الحجاب جبراً وتركته للأعراف المجتمعية، وهو ما دفع نواب الإخوان المسلمين في البرلمان المصري العام ٢٠٠٦ باقتراح فرض الحجاب ومنع النقاب، وكان اقتراحاً شفهياً حينها خارج أروقة مجلس النواب، وكان ذلك دليلاً على أنّ الجماعة تعرف حدودها في مناطحة السلطة، وهنا تتجلى لنا فلسفة محمد قطب المهادنة أو التي تسدد الضربات الناعمة من خلال

لبيبة أحمد

الحشد المجتمعي، كما اعتبرتْ الجماعة الحجاب رمزاً سياسيّاً تماماً وهذا يفسر طلب الجماعة لفرض الحجاب على نساء مصر في عهد الرئيس جمال عبد الناصر العام ١٩٥٣ أثناء المفاوضات مع الضباط الأحرار على كعكة السلطة، لهذا تعتبر جماعة الإخوان ظاهرة خلع الحجاب في بعض الطبقات الاجتماعية بمثابة الحرب الضروس ضد ما تم إنجازه عبر عقود.

الكتائب النسائية وسنوات التأسيس

النسوية تقع تحت مظلة حقوق الإنسان بشكل عام وليس التصنيف الجندري فحسب، فحقوق المرأة ليست حقوقاً فئوية كما تروج بعض الجماعات الإسلامية، وقد تفتق ذهن مؤسس جماعة الإخوان المسلمين أن الحراك الحقوقي النسوي في مطلع القرن العشرين لا بد أن يُواجه ليس فقط بإنكار الخطاب والهجوم عليه ولكن بتقديم نسوية مضادة، حتى وإن لم يستخدم البنا مصطلح النسوية في زمانه، فلا نسوية في الإسلام حسب الإخوان وإنما هناك حقوق شرعية غير مسموح بتجاوزها، فحقوق المرأة في فكر البنا والأخوات المسلمات يستند إلى فلسفة المرأة الجوهرة التي تقر في منزلها مكرمة في مملكتها تمارس وظيفتها الطبيعية كزوجة وأم.

لهذا وبعد خمسة أعوام من تأسيس الجماعة؛ أي في العام ١٩٣٣، شكّل حسن البنا ما أسماه فرقة الأخوات المسلمات، وإمعاناً للسيطرة على نهج الفرقة وضع لها لائحة، أهم ما جاء في اللائحة هو تعهد المسلمة بالتمسك بآداب الإسلام ونشر الفضيلة وتظل رئاسة الفرقة لمنصب مرشد الإخوان، وحرص أن يكون البنا رئيساً للفرقة ومحمود الجوهري سكرتيراً لها، وهذا بدافع ممارسة القوامة من ذكور الجماعة على نسائه.

«الجماعة قد تستند إلى كتابات من خارج التنظيم طالما تخدم قضية الحجاب السياسي»

وكانت أول رئيسة للقسم هي لبيبة أحمد والتي بدأت مهمتها بكتابة رسالة للأخوات ورد فيها ضرورة نشر تعاليم الإسلام، وبث آدابه ومبادئه في نفس الفتاة المسلمة والأسرة المسلمة، وهنا يتضح أنّ مهمة الجناح النسوي لم يكن حقوقياً بل كان عقائدياً.

«نشر الفضيلة الإسلامية» هو نقطة الارتكاز في خطاب الأخوات للترهيب من الحراك النسوي على اعتبار أنّ النسوية مخطط تغريبي يهدف لهدم الإسلام من خلال المرأة، فأصبح الإسلام معلقاً في رقاب النساء المسلمات، اللاتي يهدمن الإسلام كلما ارتفعت سقف مطالبهن؛ أي إنّ الأخوات روّجن لخطاب الذنب لكبح جماح الحراك النسوي، هذا التنظيم انبثق من الجماعة كما انبثق الاتحاد النسائي من داخل حزب الوفد ١٩٢٣ عملاً بمبدأ العين بالعين، لكن التنظيم النسوي الإخواني كان أشبه بكتيبة نسائية من داخل الجماعة، وإن تمعنا النظر في أسماء أعلام الأخوات المسلمات سنجدهن عدداً لا بأس به من زوجات القيادات أو كريماتهم.

على سبيل المثال: أمينة قطب، شقيقة سيد قطب، زوجة القيادي بالجماعة كمال السنانيري، حميدة قطب شقيقة سيد قطب الصغرى، نعيمة خطاب الشهيرة بنعيمة الهضيبي زوجة حسن الهضيبي المرشد العام الثاني للجماعة، والذي تولى مهمته العام ١٩٥١

انصبت الأدوار الأساسية للأخوات على الدعوة والنشاطات الاجتماعية الصحية، أو بالأحرى تأسيس منظومة موازية في المناطق الجغرافية التي غاب عنها الاهتمام بالحكومي، لكن تلك الأدوار اتخذت بُعداً استراتيجياً حركياً في وقت المواجهات الصريحة مع السلطة، ونذكر مثلاً دور حميدة قطب والتي لعبت دور همزة الوصل بين واحدة من أهم أعلام الجماعة زينب الغزالي وسيد قطب في

محبسه في ستينيات القرن الماضي، وقد كتبت حميدة مذكراتها من خلال مجموعة قصصية العام ١٩٦٨ أهدتها إلى شقيقها سيد قطب وأسمتها «رحلة في أحراش الليل».

كان اسم زينب الغزالي كذلك من أكثر الأسماء التي يتم ترديدها على اعتبار أنّها القدوة الحسنة للمسلمات الحريصات على التمسك بدينها، خاصة وأنّها خدمت الدعوة بعدما أعلنت توبتها وانشقاقها عن الاتحاد النسائي التي أسسته هدى شعراوي، كانت هذه رواية الأخوات المسلمات اللاتي اخترقن مجتمع الطبقات الوسطى والميسورة، زينب الغزالي هي من أهم رموز جماعة الإخوان المسلمين وليس لجناحها النسائي فقط، وكتابها أيام من حياتي كتب بلغة المظلومية والتقية الإخوانية، ولم يرد في مذكراتها ما يذكر عن حقوق المرأة سوى الالتزام بالدعوة وهكذا أسست الغزالي لنسوية أصولية إسلامية. ومن بين شذرات كتابها تقول: «فنحن ملزمون بإقامة كل الأوامر والنواهي الواردة في الكتاب والسنة في داخل دائرتنا الإسلامية والطاعة واجبة علينا لإمامنا المبايع على أن إقامة الحدود مؤجلة»، وفي موضع آخر تقول: «نحن نعتقد أنّ الحكم القائم حكم جاهلي يجب أن يزول لا بالحديد والنار وإنما بوجود قاعدة إسلامية عريضة لا بد أن نخرجكم أولاً من الجاهلية»، وهنا تتفق رؤية الغزالي مع رؤية محمد قطب الذي تراءى له أن هزيمة السلطة هي بناء مجتمع يطالب بتطبيق الشريعة.

هنا كانت قيمة زينب الغزالي للإخوان حيث كانت تتقمص دور الصحابيات الداعيات للجهاد في رسائلها، والتي كانت بعيدة عن تمكين نسوي حقيقي، فقضية المرأة داخل الجماعة دعوية لا حقوقية.

خطاب المظلومية لدى الإخوان المسلمين..
محمد قطب نموذجا

كان سيد قطب؛ عضو مكتب الإرشاد بجماعة الإخوان المسلمين (١٩٠٦-١٩٦٦)، الاسم الأشهر في تنظيم الجماعة، لم تقلّ سيرته الذاتية جدلاً عن مسيرته ومراجعاته الفكرية؛ فهو الأديب المرهف الذي تحوّل إلى صاحب النظريات التكفيرية، وصاغ فلسفة الانقلاب الإسلامي على المجتمع الجاهلي في العصر الحديث، وهي الفلسفة ذاتها التي تبنّاها المنظر الإسلامي، أبو الأعلى المودودي (١٩٠٣-١٩٧٩) في الهند، من خلال كتاب «الجهاد في الإسلام»، ومن خلال محاضرته في جامعة عليكرة في الهند، عام ١٩٤١، تحت عنوان «منهاج الانقلاب الإسلامي».

وتوافق المودودي مع أطروحة سيد قطب في الحكم على المجتمعات المعاصرة بالجاهلية، كما توافق معه في أنّ مناهضة الجاهلية لا تتأتى إلا بفرض الحاكمية؛ أي إنّ الحاكمية لله وحده على الأرض، ويقول سيد قطب في كتابه «في ظلال القرآن»، ص ١٤٣٣: «لا مفرّ من تحطيم مملكة البشر لإقامة مملكة الله في الأرض».

الشقيق الأصغر محمد قطب

عُرف عن سيد قطب أنّه صدامي، لربما قال عنه البعض إنّه يتعجل السلطة من أجل إقامة الحاكمية الإسلامية والخلافة الآلهية، إلا أنّ اسم «قطب» كان له وجه آخر، وهو وجه محمد قطب، الشقيق الأصغر لسيد (١٩١٩-٢٠١٤)، ومحمد لم يختلف على مضمون الحاكمية لله، الذي نادى به سيد، إنما كان يميل إلى عدم تعجل الصدام مع السلطة.

«فلسفة محمد قطب اعتمدت على أن يتمتع «الإخوان» بمؤيدين من خارج التنظيم حتى يستطيع تنظيمهم مواجهة السلطة»

سافر محمد قطب إلى السعودية، بعد سلسلة اعتقالات، ما بين عامي ١٩٦٥-١٩٧٢ ليكمل الدعوة، وقد تبنّى خطاباً فلسفياً في تجنيد أبناء الأمة الإسلامية لإقامة الخلافة رويداً رويداً.

وكان هذا الخطاب سابقاً لاعتقاله، أو اعتقال شقيقه، في ستينيات القرن الماضي، في مصر، فأصدر محمد قطب، عام ١٩٥٩، كتاباً بعنوان «هل نحن مسلمون؟»، وأعيد نشره عام ١٩٩٣، وكان خطابه في هذا الكتاب خالياً من نبرة التحدي، ومائلاً إلى المظلومية.

نواة الديمقراطية الإلهية في فلسفة محمد قطب

كان محمد قطب يرى ضرورة التأثير على أبناء الأمة أولاً، وإقناعهم بحتمية حكم البلاد الإسلامية بشرع الله وشريعته؛ أي إنّه كان يعوّل على استقطاب ظهير شعبي ينادي بتطبيق الشريعة، فيصبح الانقلاب على الجاهلية مهيّأً بإرادة الجماهير، فيتحقق مبدأ الديمقراطية الإلهية، وهو ما سيحدث بعد عقود من الزمان؛ حين تبنى بعض الدعاة شعار (قالت الصناديق لله نعم) في إشارة إلى صناديق الانتخابات، في مرحلة ما بعد ثورات ٢٠١١، وصعود التيارت إلى الحكم في بعض البلاد، أو إلى مشارف الحكم في بلاد أخرى.

فلسفة محمد قطب اعتمدت على أن يتمتع «الإخوان» بمؤيدين لهم ولمشروعهم من خارج التنظيم، حتى يستطيع التنظيم الإخواني مواجهة السلطة، ومفاوضتها، ومعه طوفان من المؤيدين، الذين تحسب لهم ألف حساب، ولم تكن السلطة التي يواجهها الإخوان تارة، ويفاوضونها تارة أخرى، علمانية، إنما كانت بمرجعية دينية، حتّى إن لم تكن دينية كاملة، فمعظم البلاد العربية التي

«أكبر انتصار لجماعة الإخوان المسلمين؛ هو تبنّي العامة، غير المؤيدين لتنظيم الإخوان، شعارات التنظيم»

لقبها الغرب والتيارات الإسلامية، على حدّ سواء، بسلطة علمانية كانت في أصلها سلطة تحتكم إلى الشريعة الإسلامية في كثير من أحوالها، فكان الفرق بين السلطة الحاكمة وتيارات الإسلام السياسي؛ أنّ الأخيرة أرادتها ثيوقراطية كاملة، لا نصف ثيوقراطية.

ولعلّ أكبر انتصار لجماعة الإخوان المسلمين؛ هو تبنّي العامة، غير المؤيدين لتنظيم الإخوان، شعارات التنظيم؛ فنجد بعض من يعادون الإخوان تنظيمياً يرفعون شعار «الإسلام هو الحل»، ونجد البعض ممّن انقلبوا على الإخوان يتبنون شعار «القرآن دستورنا»، وهو شعار صاغه مؤسس الجماعة حسن البنا.

هل نحن مسلمون؟!

أكثر ما يلفت الانتباه في الصفحات الأولى من كتاب «هل نحن مسلمون؟!»؛ هو اللغة والعبارات غير العدائية؛ بل كانت اللغة تعبّر عن المظلومية التامة، فيكتب محمد قطب بروح المسلم الغيور على دينه، ومن ثمّ يبدأ في التحسّر على الإسلام، ويأخذ القارئ إلى منطقة تأنيب الضمير؛ بل ضمّ عنوان الكتاب نفسه سؤالاً بنكهة التأنيب، فيتساءل محمد قطب في طيات الكتاب عن موقف الفرد المسلم في محاربة الطاغوت وانحراف المجتمع، ومن ثم يشحذ الهمم لتغيير الحال والانقلاب على المدنية، فينتقل لنبرة أعلى، لكن دون التخلي عن خطاب المظلومية والتضحية، فيقول في ص ٢١٧ من الكتاب:

«ماذا تساوي كلّ التضحيات والآلام التي تحملها أجيال من المسلمين ليعقدوا الجسر فوق الهوة الحالية بين الكفر الملحد والإسلام، لا شيء، تضحيات مضمونة في السماء والأرض، ولينصرن الله من ينصره، إن الله قوي عزيز».

«نجد البعض ممّن انقلبوا على الإخوان يتبنون شعار «القرآن دستورنا»، وهو شعار صاغه مؤسس الجماعة حسن البنا»

ويتّضح هذا التدرج الذي بدأ به محمد قطب كتاب «هل نحن مسلمون؟!»، حيث بدأ بخطاب المظلومية، وانتهى بخطاب غزو العالم الملحد الكافر.

ورغم أنّ الكتاب كان يداعب المشاعر الدينية بهدوء في كثير من فقراته، إلّا أنّه ما لبث أن تبنّى في فقرات أخرى خطاباً داعشياً، والداعشية لم تكن قد تبلورت كتنظيم آنذاك، لكنها كانت موجودة كفكرة؛ إذ يحمل مفهوم نتظيم الدولة الإسلامية (داعش)، حين يقول محمد قطب: إنّ «التشريع الجنائي له نصوص محدودة واضحة، تلتزم الجماعة المسلمة بتنفيذها، في حدّ القتل والزنا والسرقة والخمر والردة والإفساد في الأرض».

كما أكّد محمد قطب أنّ المسلم والمسلمة، اللذين ينسلخان من دينهما، يجب (سحقهما) لتنهض الأمة وتخطو إلى الأمام، والملاحظ هنا أنّ محمد قطب استخدم لفظ (الجماعة المسلمة) وليس الإسلامية؛ لأنّه كان يعوّل على إقامة مجتمع مسلم يطالب بتطبيق الحدود، أيّاً كانت الظروف، وليس مجتمعاً تحكمه مجرد جماعة إسلامية؛ أي إنّه رغب أن يكون المجتمع مدافعاً عن الحدود، راغباً في تنفيذها، مثله مثل الحاكم، وهنا أصبح خطاب المظلومية خطاباً هجومياً في تدرّج ناعم.

تجنيد أبناء الأمة لقضية «لا إله إلا الله»

أراد محمد قطب، من خلال عباراته المنتقاة، أن يوعز بأنّ السحق ليس تجبراً، إنّما إقامة للعدل، فلربما كان محمد قطب أكثر دهاءً في كتاباته من غيره من الإخوان المسلمين، لكن هذا لم يكن لكونه مسالماً، وإنما مدرك أنّ سحق المعارضين يحتاج إلى قوة وسلطة هو لا يملكها، ولا جماعته، في ذلك الوقت.

«تدرّج محمد قطب في كتابه «هل نحن مسلمون؟!» من خطاب المظلومية إلى بخطاب غزو العالم الملحد الكافر»

وتتأكد رؤيته في كتاب لاحق، نشر تحت عنوان «هلمّ نخرج من ظلمات التيه»، وجاء في فصله الأخير، الذي حمل عنوان «الغد المأمول»: أنّه «لا يجوز تعجّل الصدام مع السلطة، وطلب الحكم في فترة الاستضعاف، وأنّ التركيز في لحظات الاستضعاف والشتات لا بدّ من أن ينصبّ على قضية «لا إله إلا الله»؛ لأنّ الجماهير هي نواة الحاكمية الإلهية».

فلسفة محمد قطب لم ترحل معه؛ بل قد تكون أفكاره ورؤيته ملموسة على الأرض في هذه الآونة؛ إذ يميل كثير من الباحثين والكتّاب إلى تبنّي نظرية انتهاء التنظيمات الدينية في مصر نهائياً، أو تحجيمها في بلاد أخرى، دون النظر والتمعّن في فكرة العمل غير الصدامي لتلك التيارات بشكل عام (السلفيون أنموذجاً) في فترات الاستضعاف.

الأخوات المسلمات.. ما سر ترويج الجماعة للنموذج النسوي الإيراني؟

لطالما دعت الأخوات المسلمات في مصر، في دروسهنّ الدينية، إلى الاقتداء بنموذج إيران «الديمقراطي»، متغاضيات تماماً عن حالة الانتكاسة التي أصيبت بها نساء إيران، بعد تمكّن الخميني من سدّة الحكم.

منذ تأسيس فرقتهنّ، العام ١٩٣٣، لعبت الأخوات المسلمات دوراً في التأكيد على حقوق المرأة من منظور شرعي، وإذا قمنا بتحليل الخطاب النسائي للجماعة، سنجد أنهنّ اهتممن بخطاب دعوي سياسي بهدف إقامة خلافة شرعية يتحدّد فيها دور المرأة، وفق ما لا يتعارض مع الشريعة، ولا أثر في مفردات نساء الجماعة لخطاب حقوقي نسوي متماسك.

لهذا لم تتعاطف نساء الجماعة مع شيرين عبادي، الفائزة بجائزة نوبل للسلام، العام ٢٠٠٣؛ حيث إنّها مثلت كلّ ما كانت تناهضه وتحاربه الأخوات المسلمات؛ فالأخوات لا يسعين لحقوق نسوية، بل إنّ الحركة النسوية خارج إطار الجماعة تسعى لهدم الإسلام، وهو خطاب الجماعة الذكوري نفسه الذي تتبنّاه الأخوات.

الأخوات المسلمات لم يركّزن على الخلاف المذهبي مع إيران، ربما لأنّه لم يكن ذا أولوية في ذلك الحين؛ فالأولوية كانت لنموذج الدولة الدينية الإسلامية اللاتي يقمن بالترويج لها.

«لطالما دعت الأخوات المسلمات في مصر في دروسهنّ الدينية إلى الاقتداء بنموذج إيران (الديمقراطي)»

شيرين عبادي من قاضية إلى كاتبة بالمحكمة

قبل أن تتسلم شيرين عبادي جائزة نوبل، مررت أصابعها على شعرها بلا حجاب، في تحدٍّ واضح للملالي في إيران؛ حيث تسلمت الجائزة دون الحجاب الذي فرضته الجمهورية الإسلامية عنوة على نساء إيران.

ولدت شيرين عبادي في همدان، العام ١٩٤٧، وتخرجت في كلية الحقوق بجامعة طهران، العام ١٩٦٩، واستطاعت أن تجتاز اختبار القضاة العام ١٩٧٠، لتصبح أوّل قاضية في بلادها إيران في سنّ الثالثة والعشرين؛ حيث إنّ السلك القضائي لم يضع حدّاً أدنى للتقدم لاختبار القضاة، وأصبحت فيما بعد رئيسة المحكمة التشريعية وهي في سن الثامنة والعشرين، العام ١٩٧٥.

شاركت شيرين عبادي في ثورة شباب ونساء إيران ضدّ حكم الشاه الأوتوقراطي، وبعدما تمكّن الخميني (١٩٠٢- ١٩٨٩) من سدة الحكم، قام بعزل القاضيات وتحويلهن إلى وظائف مكتبية.

استقالت عبادي من مهنتها ككاتبة في المحكمة، وتقدمت بطلب لتعمل كمحامية، إلا أنّ طلبها قوبل بالرفض، فمكثت بالمنزل ١٣ عاماً تفرغت فيها للكتابة، حتّى تمكّنت من الحصول على حقّ مزاولة مهنة المحاماة فعلياً، العام ١٩٩٢، ودافعت عن حقوق النساء والمواطنين في قضايا عدة.

كتبت عبادي عن تلك المرحلة المريرة في كتابها الصادر العام ٢٠٠٦؛ «إيران تستيقظ، مذكرات الثورة والأمل»، وصدر الكتاب بالإنجليزية تحت اسم «Iran Awakening، A memoir of Revolution and hope».

«ظلت الحركة النسوية في إيران تدور في إطار المطالبة بتفسيرات أكثر مرونة للشريعة الإسلامية»

تقول شيرين عبادي في مذكراتها: إنّ ثورة بلادها انتهت حين قرأت في مجلة «انقلابي إسلامي» نظام العدالة الجديد، الذي أقرّ بأنّ حياة المرأة تساوي نصف حياة الرجل (كما هو في نظام الدّية بحسب الشريعة)، كما قرأت أنّ شهادة المرأة تُحتسب نصف شهادة الرجال في الشهادة على الجرائم في المحكمة، كما قرأت أنّه يتحتم على المرأة أن تطلب موافقة زوجها على الطلاق، عملاً بنظام الولاية في الشريعة، بعدما كانت المرأة تتمتع بالمساواة في الحقّ المدني للطلاق قبل الثورة، فوصفت شيرين عبادي قانون العدالة الجديد بأنّه «أطاح بتاريخ نضال المرأة الإيرانية» (ص ٦٤-٦٥).

لم تكن شهادة شيرين عبادي هي الوحيدة فيما تعرضت له نساء إيران مع تأسيس الجمهورية الإسلامية؛ فرضا خليلي، أحد قادة الحرس الثوري الإيراني؛ سرد واقعاً مريراً في مذكراته «A Time To Betray»، أو «وقت للخيانة»، ما كابدته النساء على أيدي رجال ولاية الفقية قائلاً: «نساء إيران لم يعدن يتمتعن بكل المميزات التي كنَّ يتمتعن بها من قبل، وأصبحن يتعرضن للملاحقات على يد شرطة المطوع».

كلّ هذه التفاصيل لم تتطرق لها الأخوات المسلمات، وهنّ يروّجن لنموذج إيران الديمقراطي، وبكل تأكيد لم يتعرضن لحكم إعدام وزيرة التعليم الإيرانية، فرخ روبارسا، رمياً بالرصاص، العام ١٩٨٠، بعد مثولها أمام محاكم الثورة الإسلامية بتهمة محاربة الله.

وكانت فرخ روبارسا قد تبنّت قضايا حقوقية عديدة للمرأة، من بينها؛ رفع سنّ الزواج (راجع كتاب «اغتيالات وإعدامات: موسوعة العنف السياسي»، هاريس لينتز، ١٩٨٦).

مغالطات الحجاب والديمقراطية في إيران

اتهمت الأخوات المسلمات في مصر الشاه بمنع الحجاب، وفي حقيقة الأمر؛ كان هناك لغط كبير في هذا الخصوص؛ لأنّه حين قامت الثورة الإيرانية، العام ١٩٧٩، لم يكن الحجاب ممنوعاً فعلياً في إيران، فقانون كشف الحجاب (أي منع الحجاب)، الذي تم تفعيله العام ١٩٣٦، على يد الشاه رضا بهلوي، تمّ إلغاؤه في عهد ابنه محمد بهلوي، الذي قامت الثورة ضدّه (انظر كتاب «ثلاثون ذكرى من عصر بهلوي الميمون»، علي أصغر حكمت، ١٩٣٧، دار نشر وحيد، طهران، ص ٩٠)، وكتاب «مقدمة إلى نظام شخصية المرأة في الإسلام»، دار نشر مكتب دراسات وبحوث المرأة، محمد تقي السبحاني ومحمد رضا زيبائي نجاد، ١٩٥٩م، ص ١٦٣).

وإن كانت الثورة الإيرانية، التي صُبغت بالإسلامية فيما بعد، قد جاءت لتنتصر للنساء اللاتي مُنعن من ارتداء الحجاب، فكان من الممكن أن تكتفي الثورة بالسماح بالحجاب لمن تريده، بدلاً من فرضه بالقانون على نساء شعب بأكمله، والتفرغ للتنكيل بمن لا تلتزم به؟!

كما لم تتعرض الأخوات المسلمات في مصر، وهنّ يتحدثن عن ديمقراطية إيران، للشرطة الأخلاقية وملاحقتها للنساء في الشوارع، إن تحرّرن من الحجاب الإجباري لبضع سنتيمترات.

التضييق على المرأة الإيرانية

بدأت حركة حقوق المرأة في إيران تتخذ منحى مختلفاً بعد وفاة الخميني (١٩٨٩)، إلّا أنّ الأمور لم تتبدل جوهرياً بكلّ تأكيد، وظلت الحركة النسوية تدور في إطار المطالبة بتفسيرات أكثر مرونة للشريعة الإسلامية.

في هذا السياق، تمّ إصدار أول عدد من مجلة «زنان»، وترجمتها الحرفية باللغة العربية هي «مؤنث»، رئيسة تحرير هذه المجلة هي شهلا شركات، وتبنّت من خلالها قضايا المساواة بين الجنسين؛ حيث نشرت مقالات بأقلام نسوية

«القيادي الإخواني أحمد يوسف اعتبر إيران نموذجاً لجمهورية القرآن والسلطان»

تطالب بإصلاحات شاملة وقوانين واضحة لمواجهة العنف الأسري، ومن ثم اتُّهمت بأنّها تناقش موضوعات جدلية تسيء للإسلام، رغم أنّها كاتبة منتمية لتيار النسوية الإسلامية لا العلمانية، فأغلقت الجمهورية الإسلامية الإيرانية المجلة تماماً ونهائياً، العام ٢٠٠٨، بتهمة تهديد الأمن النفسي للمجتمع الإيراني.

جاء إغلاق مجلة «زنان» عامين إبان تأسيس حملة المليون توقيع الإيرانية، في ٢٨ آب (أغسطس) ٢٠٠٦، التي تهدف إلى جمع مليون توقيع لتغيير القوانين المجحفة بحق النساء، بعدما تمّ القبض على ٧٠ امرأة تظاهرن في حزيران (يونيو) ٢٠٠٦، للمطالبة بتغييرات تشريعية خاصة بالمرأة، ومنها ضمان حقوق متساوية في الزواج والطلاق، ووضع حدّ لما يُعرف باسم زواج المتعة، كذلك طالبنَ برفع سنّ المسؤولية الجنائية إلى ١٨ عاماً؛ حيث إنّ الفتيات والصبية يخضعون للمسؤولية الجنائية فور البلوغ.

كذلك طالبت حملة المليون توقيع بالمساواة بين الرجل والمرأة في الدية، والمساواة في التعويضات التي تُمنح عن جرائم القتل أو الإصابة بالخطأ؛ أي إنهنّ اعترضن على أن تكون دية المرأة نصف دية الرجل.

كما تتعرض المرأة في إيران لتمييز يمنعها من حرية التنقل دون إذن الزوج؛ حيث إنّه، بموجب المادة ١٨ من القانون المنظم لاستخراج وثائق السفر في إيران؛ تحتاج النساء إلى موافقة كتابية من الزوج لاستخراج وثيقة السفر، أما بموجب المادة ١٩ من القانون ذاته؛ فيحقّ للرجل منع زوجته من السفر كما تحقّ له مطالبة الجمهورية الإسلامية بمصادرة وثيقة السفر؛ حيث تخضع المرأة لولاية الرجل، كما أنّ الزوجة تُعد «ناشزاً» إن تخلفت عن دعوة زوجها للفراش، بحسب المادة ١١٠٨ من القانون المدني الإيراني، مما ينتج عنه فقدانها لحقوقها الزوجية كافة.

كلّ هذه التفاصيل باتت غائبة عن مرويات الأخوات المسلمات، وهنّ يتحدثن عن نموذج الديمقراطية في الثورة الإسلامية في إيران بهدف تسويقها في المجتمع المصري.

لكن من باب الموضوعية؛ فالأخوات لجأن للاستشهاد بالانتخابات التنافسية في إيران، وهي الحالة المتعثرة والغائبة في عدد من البلاد العربية ذات الخلفية السنّية، فبعض البلاد العربية قائمة على الاستفتاء، وبعضها تعقد انتخابات شكلية تؤسس على فكرة المنافس الوهمي، لكنّ تردّي مستوى الديمقراطية في البلاد العربية يدفع القوى المدنية لتبنّي مسارات ديمقراطية لا الترويج لنموذج ثيوقراطي ديني يعصف بالحقوق الأساسية للمواطنين والنساء كما يفعل الإخوان المسلمون.

كما أنّ الانتخابات التنافسية في إيران لا تتم في أجواء حرة كاملة؛ فرئيس إيران يظلّ تحت سيطرة مرشد الثورة الإسلامية، ولا يتم قبول ترشّح رئيس إلا بموافقة المرشد.

رئيس إيران في جلباب المرشد

المرشد الأعلى، أو الإمام الفقيه، هو من يُصدّق بالموافقة على أسماء المرشحين للرئاسة؛ أي إنّ الرئيس فعلياً يعيش في جلباب المرشد؛ لذا فإنّ أكبر آمال نساء إيران يكمُن في انتخاب رئيس إيراني إصلاحي؛ أي ليس متعنتاً محافظاً متزمتاً بدرجة كبيرة؛ لأنّه، في نهاية المطاف، سيكون إصلاحياً تحت راية ولاية الفقيه؛ أي إنّ الرئيس سيتحرك في مساحة ضيقة جداً.

وبالفعل كانت مساحة الإصلاحات محدودة حتى في عهد الرئيس محمد خاتمي (تم انتخابه عام ١٩٩٧) الذي لجأ إلى تعيين نائبة لشؤون البيئة، وهي السيدة معصومة ابتكار، الحاصلة على الدكتوراه في علم المناعة، ولها باع كبير في مجالها، دون شكّ، إلا أنّها أيضاً من النساء اللاتي دعمن الجمهورية الإسلامية، وكانت المتحدث الرسمي باسم الطلاب الإسلاميين الموالين للإمام الخميني،

الذين اقتحموا السفارة الأمريكية بطهران، في ٤ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٧٩، في الحادثة الشهيرة المعروفة باسم «أزمة الرهائن»؛ أي إنّ إيران قدمت نموذجاً للنسوية السلطوية، أو النموذج المؤيد للسلطة، والذي تدّعي الأخوات المسلمات في مصر أنهنّ يحاربنه.

لكنّ الأخوات المسلمات، وهنّ جناح نسائي لجماعة الإخوان، قمن بالدعاية للجمهورية الإسلامية في إيران؛ لأنّها تمثل نموذج تأسيس دولة الخلافة والارتداد والانقلاب على مظاهر المدنية أو ما تيسر منها، وهو ما يتوافق مع ما كتبه القيادي بالجماعة، أحمد يوسف، حين شدّ على يد الثورة الإيرانية، وعدّ إيران نموذجاً لجمهورية القرآن والسلطان، كما جاء في كتابه «الإخوان المسلمون والثورة الإسلامية في إيران: جدلية الدولة والإمام في فكر الإمامين البنا والخميني»، ٢٠١٠.

لا شكّ في أنّ الحراك النسوي في البلاد العربية السنّية ما يزال تحت تأثير الشعارات الإسلاموية، مهما تبنت هذه الدول من شعارات الحداثة وحقوق المرأة، فأغلب البلاد العربية ذات الأغلبية المسلمة تواجه أزمات في تعديل قوانين الأحوال الشخصية؛ بسبب لجان الشؤون الدينية في البرلمان، وعقل المشرّع الحكومي والسلطة التي تصرّ على منح الحقوق النسوية في إطار قراءات فقهية بعينها، لكنّ التعاطي مع هذه الحالة يتمّ بمواجهة النسوية السلطوية، ذات النكهة الشرعية، وبحث آليات التغيير نحو الحداثة، وإقرار الحقوق، وليس الدعوة لاستيراد نظام دولة الفقية في إيران، بحسب خطاب الأخوات المسلمات اللاتي شرعن في تزييف الواقع وصنع حالة وهمية.

مصطلح الجاهلية المعاصرة في الخطاب الأصولي

تبنّت الحركات السلفية الجهادية خطاباً، في مفرداته، يدعو للجهاد من أجل السلام، لكنّ هذا السلام الواهي لا يعتمد على التناغم بين أفراد المجتمع ومذاهبه وعقائدة، وإنما تستند حقبة السلام، بحسب خطاب السلفية الجهادية إلى انصياع الجماهير لأمير الجماعة، ولما يقرّه إسلاماً صحيحاً، يحكم به العوام من الناس، سواء كان في ذلك رضاؤهم أم لا، فالعقيدة الجهادية والرباط حتى يوم الدين هو الهدف الأسمى من منظور الحركة الجهادية.

لهذا استحدثت الحركات السلفية الجهادية عبارات على شاكلة؛ الجهاد ضدّ الجاهلية المعاصرة، على اعتبار أنّ المجتمعات التي تجاهد ضدها تعيش في جاهلية من البدع، تستوجب الجهاد المسلح.

الجهاد ضدّ الجاهلية

استوحت السلفية الجهادية عبارة الجهاد ضد الجاهلية المعاصرة، بحسب تأويلاتهم، من لفظ الجاهلية الوارد في القرآن الكريم؛ حيث ورد لفظ الجاهلية ٤ مرات على النحو الآتي: {أيظنون بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ} (آل عمران: ١٥٤)، {أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ} (المائدة: ٥٠)، {وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الأُولَى} (الأحزاب: ٣٣)، {إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ} (الفتح: ٢٦).

والمقصود بالجاهلية، بحسب النص القرآني؛ حياة الأمم قبل الإسلام، أما الدعاة والمحركون للعمليات الجهادية يحاولون دوماً استرجاع الماضي، وإقحامه في الحاضر، فهناك جاهلية ما قبل الإسلام، وهناك جاهلية هذا الزمان (الجاهلية المعاصرة).

«العقيدة الجهادية والرباط حتى يوم الدين الهدف الأسمى من منظور الحركة الجهادية»

لم يكن استرجاع تلك المفردات القرآنية من زمانها وإسقاطها على الحاضر؛ هو شغل السلفية الجهادية وحدها؛ فالحركات السلفية الدعوية أو جماعة الإخوان، أو بعض الأنظمة العربية، لجؤوا إلى تلك المصطلحات كلما استطاعوا سبيلاً، أو كلما أرادوا إضفاء شرعية ما على أنظمتهم، لكن يظل الجهاد ضدّ الجاهلية من المفردات الراسخة والمتواجدة بقوة في الخطاب السلفي الجهادي تحديداً.

الجاهلية بحسب المعاجم العربية

يشير د.أحمد الصاوي، مدرس العقيدة بجامعة الأزهر، في مقاله «بين الجاهلية والإسلام والعصر الحاضر» المنشور على بوابة الأزهر بتاريخ ٢٤ تموز (يوليو) ٢٠١٨، إلى أنّ أمة العرب عاشت، قبل أن يأتيهم رسول الله، صلى الله عليه وسلم، في ظلام الجاهلية، الذي طال مناحي الحياة جميعاً، بدءاً من جاهلية التصور للحياة الآخرة، ومروراً بجاهلية التصور للحياة الدنيا، وانتهاء بجاهلية التصور للمعبود الذي ينبغي أن يُخْتَصَّ وحده بالعبادة.

وبحسب معجم اللغة العربية المعاصرة، وفي معجم الفقهاء؛ فالجاهلية هي ما كان عليه العرب قبل الإسلام من الجهالة والضَّلالة وتحكيم العصبيّة والوثنيّة، أما المعجم الوسيط، فيقول في تعريفه للجاهلية إنّها «ما كان عليه العرب قبل الإسلام».

تاريخ العرب قبل الإسلام

وعلينا أن ننتبه إلى أنّ الجهل قد يكون المقصود به الجهل بالشيء، وليس بالضرورة الجهالة والتجهيل في حالة مطلقة، خاصة أنّ العرب قبل الإسلام لم يعيشوا في حالة جهل تام، بحسب التصورات الشائعة، ولعل هذا الأمر كان رهن كثير من الدراسات المتخصصة، فكل عصر فيه المزايا والعيوب، وحتى تلك المزايا والعيوب فهي نسبية بحسب الأيديولوجيات والعقائد المختلفة للبشر.

«الجاهلية هي الـحُكم بما يخالف الكتاب والسنة بحسب ما تناولته أدبيات أهل السنة والجماعة»

لكن، على سبيل السرد والتأريخ، فيمكن مثلاً أن نشير إلى بعض الأمثلة، ومنها؛ أنّ الكاشفاء بنت عمرو كانت تمارس الطب وفق ما يذكر أجواد الفاسي في كتابه «المرأة في الجزيرة العربية قبل الإسلام: الأنباط».

كما عرف العرب قبل الإسلام علم الأنوار، ومواقع النجوم، واستدلوا بها للاهتداء إلى مسالكهم في البرّ والبحر (يُنظر مثلاً «صفحات من التراث العلمي العربي الإسلامي»، لـيحيي الشامي).

وعرف العرب في شبه الجزيرة العربية الطبّ قبل الإسلام، مثل الحارث بن كلدة، وهو من أهل الطائف، كما يذكر جمال الدين القفطي في «أخبار العلماء بأخيار الحكماء».

ومن أشهر الدراسات العربية في هذا المجال؛ موسوعة المفكر والمؤرخ العراقي، د.جواد علي (١٩٠٧-١٩٨٧)، وكان يرى أنّ المؤرخ مهمته إعادة تشكيل الحدث التاريخي؛ فكتب تاريخ العرب قبل الإسلام (١٩٦٠) في ثمانية أجزاء، وكذلك المفصل في تاريخ العرب (١٩٧٤) في عشرة أجزاء، وقف جواد علي عند مفاصل مهمة في رسم معالم الحياة الثقافية للعرب قبل الرسالة المحمدية، سواء في دراساته وتحليله الموثق لتاريخ الحكمة، والخطابة والنحو والفلسفة والنحت، وغيرها من أشكال الرصد المجتمعي والثقافي والسياسي.

إذًا الجاهلية، وإن كانت تعبيراً عن حياة العرب قبل الإسلام، ليست جهلاً، ولا جهالة، لكنها أصبحت مرادفاً للضلالة، والضلالة أمر شديد النسبية، ويخضع لنسق تاريخي وجغرافي.

الجاهلية في الخطاب الدعوي والجهادي

الجاهلية هي الـحُكم بما يخالف الكتاب والسنّة، بحسب ما تناولته أدبيات أهل السنة والجماعة، وتم استحضار لفظ الجاهلية، في معناه التاريخي الماضوي، وإسقاطه على التاريخ الحديث والمعاصر، لهذا فإنّ الجاهلية لم تعد مرتبطة لدى أهل السنة والجماعة بمكان وزمان، وهنا نسرد ما قاله عبدالله بن عمر بن سليمان الدميجي، في كتابه «الإمامة العظمى عند أهل السنّة والجماعة»:

«ليست الجاهلية فترة محددة من الزمان والمكان انتهت، إنما كل مجتمع يحكم بغير ما أنزل الله، فهو مجتمع جاهلي مهما أوتي من قوة مادية ومن كشوفات علمية خارقة، وبحسب هذا النص؛ تعد البلاد المتقدمة علمياً مجتمعات جاهلية»؛ وبحسب هذا النص، يتراءى لأصحاب الخطاب الأصولي أنّ قيمة المواطنة والمساواة والتعايش بين الأديان ما هي إلا شكل من أشكال الوثنية وتعدد الأصنام، أو الجاهلية الحديثة، (راجع كتاب «موقف أهل السنة والجماعة من العلمانية»، لمحمد عبد الهادي المصري).

إذاً، الموقف السلفي الدعوي والسلفي الجهادي تباعاً، ليس دخيلاً، وإنما مؤسس على كتب التراث، وهنا تم الاستناد في كثير من تلك الأدبيات السلفية إلى حديث: «أبغض الناس إلى الله ثلاثة»، ومنهم: «مبتغ في الإسلام جاهلية» (ابن حجر العسقلاني، فتح الباري في شرح صحيح البخاري ٢١٠/١٢).

وكذلك الاستناد إلى تفسيرات القرآن الكريم، ومنها: تفسير ابن كثير: «من حكم بغير ما أنزل الله فحكم الجاهلية» (ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٥١٠/١).

حرب الجاهلية في الفكر الجهادي المعاصر

السلفية الجهادية المعاصرة ليست مصدر الدعوة الأصلي للحرب على ما يعرف بالجاهلية، وإنّما قامت بدورها بتطوير مفاهيم الجهاد ضدّ الجاهلية؛ وهي مفاهيم موروثية.

أضحت تلك التنظيمات «سلفية تكفيرية جهادية»؛ فهي تكفيرية في المقام الأول، وجهادية في المقام الثاني؛ أي إنّها لم تكتفِ بالقول والإفتاء بالكفر، وإنما انتقلت لمرحلة تنزيل العقاب الإلهي كما تراءى لها، وهي سلفية جهادية ذات مفهوم أكثر اتساعاً وشمولاً من مجرد بضعة تنظيمات مسلحة، فلقد وردت مفاهيم الجهادية في كتابات فتحي يكن (١٩٣٣-٢٠٠٩)، وهو نائب سابق بالبرلمان اللبناني والأمين العام السابق للجماعة الإسلامية في لبنان؛ حيث قال في كتابه «ماذا يعني انتمائي للإسلام»: إنّ قبضة الحركة الإسلامية، ينبغي أن تكون موجهة دائماً، وباستمرار إلى قتال النظم الوضعية الحاكمة، مؤكداً أنّه «لا يكون التعايش مع الجاهلية «أمداً وقدراً»، إلا في حدود ما تحتاجه عملية الانقلاب عليها من قوى وإمكانات؛ لأنّ الغاية هي تحقيق هذه النقلة».

المجددون في خطاب التشدد الديني إذ يبررون التطرف

يُنسب مصطلح «التجديد الديني» إلى الترجمة الحرفية لـ(Renewal of Religious discourse)؛ ولهذا يُوصف التجديد الديني بأنّه «عبارة مستوردة من الغرب».

إلّا أنّ كلمة التجديد في حدّ ذاتها، لها أصل في التراث الإسلامي، يمكن رصده في الحديث النبوي: «إنّ الله يبعث لهذه الأمة في رأس كلّ مئة سنة من يجدّد لها دينها» رواه أبو داود (رقم/٤٢٩١)، وصحّحه السخاوي في المقاصد الحسنة (١٤٩)، والألباني في «السلسلة الصحيحة» (رقم/٥٩٩).

كما يستند كثير من المجددين إلى كتاب «التنبئة بمن يبعثه الله على رأس كلّ مائة» لجلال الدين السيوطي (٨٤٩-٩١١هـ)، وكتاب «بغية المقتدين ومنحة المجددين على تحفة المهتدين»، للشيخ حامد المراغي الجرجاوي (١٣٦١ - ١٢٨٢هـ)، واللافت للانتباه؛ أنّ التجديد الديني في هذا السياق ارتبط بمنصب اجتماعي يشبه منصب الإمامة العظمى (راجع: المجددون في الإسلام، أمين الخولي، ١٩٢٦م).

والإمامة منصب سياسي سلطوي، ولهذا نجد كثيراً من الجهاديين لا يعترفون بالتجديد الديني النابع من المؤسسات الدينية الحكومية في التاريخ المعاصر، على اعتبار أنّه خطاب مدعوم من السلطة لأسباب سياسية وليست شرعية بحتة.

التجديد في مواجهة البدعة

في الوقت ذاته، يواجه التجديد الديني بحديث نبوي آخر، ألا وهو: «إياكم ومحدثات الأمور فإنّ كلّ بدعة ضلالة» (رواه أبو داود ٤٦٠٧، وابن ماجة ٤٢، والترمذي ٢٦٧٦).

« تبدو عبارة «تجديد الخطاب أو الفكر الديني» مستساغة لمن يبحث عن مخرج للتأويلات والتفاسير المتشددة»

هنا أصبحت معادلة الإصلاح الديني أشبه بالسير في الهواء الطلق؛ فمَن يحدّد ما هو التجديد؟ وما هي البدعة؟

لنوضح ونبسط هذه الفلسفة، يمكننا أن نضرب مثلاً بسيطاً؛ في فتاوى التجديد لا يعدّ المذياع حراماً، بل حلالاً، إن أذاع ما لا يخالف الشرع، وهي القاعدة التي سيستند إليها شيوخ الصحوة الإسلامية في فتاواهم ضدّ الفنون والسينما فيما بعد، هنا أصبحت الفتوى مجددة وحداثية؛ لأنّها لم تحرّم الفنون؛ بل حرمت المحتوى المخالف للشرع بحسب تأويلات بعينها.

المجدّدون في التشدّد الديني

تبدو عبارة «تجديد الخطاب أو الفكر الديني» مستساغة لمن يبحث عن مخرج للتأويلات والتفاسير المتشددة، لكنّها في الوقت ذاته مصطلحات تحمل مجالاً واسعاً للجدل؛ لأنّ التجديد لم يرتبط فقط بالأسماء التي سعت إلى ربط الخطاب الديني بالحداثة المجتمعية، وإنما ارتبط المصطلح لدى البعض بتجديد نبرة التشدّد في الخطاب الديني أو بالتجديد في إستراتيجية العمليات الجهادية بما يتناسب مع التقدم التقني.

لنا أن ندرك مثلاً؛ أنّ الشيخ محمد بن عبد الوهاب لُقب بـ«الإمام المجدّد» في القرن الثامن عشر ميلادي، كونه حارب الصوفية في شبه الجزيرة العربية؛ حيث ظهرت دعوة ابن عبد الوهاب في فترة سيطرت عليها الطرق الصوفية بتقاليدها وثقافتها على المجتمعات الإسلامية؛ لهذا شنّ الشيخ هجوماً على التقاليد الدينية الشعبية الرائجة ونبذ البدع، فقام بهدم الأضرحة، في سبيل رؤيته في التجديد الديني.

« الصراع بين أقطاب الجهاديين مجرد محاولة من كلّ طرف فيهم لاحتكار صحيح التكفير وصحيح الجهاد الذي يتبعه»

كما لُقب الشيخ ابن تيمية (٦٦١-٧٢٨ هـ) كذلك بـ«الإمام المجدّد»، وعدّ أتباعه من السلفية؛ أنّ فتواه بعدم جواز تهنئة المسيحيين بأعيادهم جزء من تجديد الخطاب الديني (مجموع الفتاوى، ج ١٣/١٧٥).

أما في التاريخ المعاصر؛ لُقب أسامة بن لادن من مناصريه بـ«الإمام المجدّد»؛ لتبنّيه مساراً جهادياً يتناسب مع الظروف المعاصرة، وفي هذا الصدد، يقول الباحث السياسي والاقتصادي الأمريكي من أصول يابانية، فرانسيس فوكوياما (Francis Fukuyama)، في كتابه «الإسلام والحداثة والربيع العربي»: «لا يمكن ببساطة أن ندعو أسامة بن لادن، مؤسس تنظيم القاعدة، بالأصولي الإسلامي، إن الفهم الأفضل لهذه الحركات لا يكون باعتبارها حركة تقليدية، بل حركة غاية في الحداثة» (حوار فوكوياما مع د. رضوان زيادة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠١٥).

نموذج أبو مصعب السوري

أبو مصعب السوري؛ هو مصطفى بن عبد القادر الرفاعي (من مواليد حلب ١٩٥٨)، سافر إلى بريطانيا في التسعينيات ومكث فيها، وعمل هناك ضمن الخلية الإعلامية الداعمة للجهاد في الجزائر، وكتب منشورات لصالح المجاهدين هناك، واشترك في كتابة نشرات عديدة لصالح الجماعات الجهادية في العالم العربي، وكانت تلك المنشورات تصدر من أوروبا، كما ورد في كتابه «مختصر شهادتي على الجهاد في الجزائر».

كذلك أسّس أبو مصعب السوري في لندن، فيما بعد، مكتب دراسات صراعات العالم الإسلامي، وفي فترة لاحقة؛ اشترك مع المجاهدين في أفغانستان،

وبايع الملا عمر (١٩٦٠-٢٠١٣)، الزعيم الروحي لطالبان الأفغانية في قندهار؛ بعدما أسست حركة طالبان الإمارة الإسلامية هناك، وكتب في صحيفة «الشريعة» الرسمية في الإمارة.

أما المفارقة في خطاب أبو مصعب السوري؛ هي أنّه تبنى تجديد الخطاب الديني ضدّ ما أسماه «الغلوّ في التكفير»؛ حيث اختلف مع أبو قتادة الفلسطيني، مؤلف كتاب «الجهاد والاجتهاد»؛ كون الأخير كان يؤصل شرعياً لفتاوى الجماعات الجهادية في الجزائر، التي اتهمها أبو مصعب بالغلو في التكفير، وهو ما يلفت انتباهنا إلى أنّ الصراع بين أقطاب الجهاديين ما هو إلا محاولة كلّ طرف فيهم لاحتكار صحيح التكفير وصحيح الجهاد الذي يتبعه، وعدّ ذلك جزءاً من تجديد الخطاب الديني في أعراف الجهاديين.

كتاب «دعوة المقاومة الإسلامية العالمية»، لأبو مصعب السوري، ارتكز على تجديد الخطاب الديني المنوط بالجهاد، ورأى أنّ الجهاد فرض عين على جميع المسلمين، فليس من الضروري أن يكون الجهادي المسلم فرداً فاعلاً في تنظيم جهادي ليجاهد في سبيل الله؛ فالجهاد هو الغاية، حتى وإن لم تنتج عنه حكومة إسلامية شرعية، وقد يُعدّ هذا الخطاب أخطر أنواع الأدبيات الجهادية، كونه يرتكز على الفردانية؛ أي العمل الفردي الجهادي الذي يصعب تتبع أثره.

ومن الجدير بالإشارة؛ أنّ كتابه «دعوة المقاومة الإسلامية العالمية»؛ هو دراسة متأنية أشبه بأبحاث الدراسات العليا، ويختلف عن كثير من كتب السلفية الجهادية التي يعتمد فيها أصحابها على الخواطر الدينية.

يعدّ أبو مصعب السوري الجهاد فرضَ عينٍ على الأعداء الكفار وأوليائهم المرتدين، ويتهم كلّ من يثني المسلمين عن الجهاد بالتواطؤ في مخطط التلاعب بمفاهيم الدين الإسلامي.

ويؤكد كذلك، أبو مصعب السوري، على ضرورة التربية العسكرية القتالية لأولاد المسلمين، على اعتبارها جزءاً من التربية النفسية التي تؤهلهم للقتال في

«باسم التجديد اعتبر أبو مصعب السوري الجهاد فرضَ عينٍ على الأعداء الكفار وأوليائهم المرتدين»

سبيل الله؛ لهذا فإنّ ظهور الجهاديين الذين يحملون أطفالاً رضّعاً معتصبين بعصابات مكتوب عليها كلمات دالة على الجهاد والاستشهاد؛ هو جزء من تجديد الخطاب الديني في إطاره الجهادي.

كما يستخدم أبو مصعب السوري مصطلح «النخب الجهادية»، ومصطلح النخب كان دوماً يستخدم من قِبل المثقفين، ولكنّ أبو مصعب السوري يستخدم المصطلح ويطوعه، وكأنه يتقمص دور التنويري الذي ينير العقول بفقه الجهاد.

يحدّد أبو مصعب في كتابه أيضاً مقومات الجهاد، وما يتبعها من محرمات، فيحكم بتحريم الانتساب إلى الأجهزة السلطوية والمؤسسات الحكومية، ويحرّم التشنيع على الجهاديين (نقدهم) بحجّة الاعتدال والوسطية؛ فهو يرى أنّ الذين يتقمصون دور الاعتدال والوسطية، ويعملون على إثناء المسلمين عن الجهاد؛ تنطبق عليهم الآية القرآنية: (وَلَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً وَلَٰكِن كَرِهَ اللَّهُ انبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَقِيلَ اقْعُدُوا مَعَ الْقَاعِدِينَ) (التوبة: الآية ٤٦).

يعد كتاب «دعوة المقاومة الإسلامية العالمية»، دستور العقيدة الجهادية العصرية في إطار الخطاب الديني المتجدّد، بحسب رؤيته، والذي صاغه في ست وثلاثين مادة ، وأهم ما جاء فيه؛ أنّ «المقاومة الإسلامية ليست حزباً ولا دستوراً ولا جماعة، وإنما دعوة مفتوحة لجموع المسلمين؛ لأنّ الجهاد هو عقيدة أهل السنّة والجماعة»، وأكد فيه مشروعية الجهاد ضدّ كلّ فاجر من أمراء المسلمين وشعوبهم، وتعدّ كلمة «فاجر» هنا كلمة مبهمة، وتتضمن أحكاماً مطاطية قد تطال قطاعاً كبيراً من المواطنين، كما أنها تترك للمجاهدين حق الحكم بارتداد الحكام من عدمه واستحلال دماء كلّ «فاجر».

يحتوي دستور العقيدة الجهادية كذلك على مناهضة مراكز التنصير، وهذه عبارة في غاية الخطورة؛ حيث تعدّ الكنائس من مراكز التنصير، بحسب الفكر

الجهادي، أما فحوى دستور العقيدة الجهادية لدى أبي مصعب السوري؛ فهو التحريض على القتال، وهنا يستشهد في كتابه بالآية القرآنية: (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَال) (الأنفال: ٦٥).

كتاب «دعوة المقاومة الإسلامية العالمية»؛ هو مجرد نموذج معاصر بين أدبيات عديدة أسّست لفلسفة تجديد الخطاب الديني المعاصر، بهدف تبرير التشدد والغلوّ، لا لمناهضته، باسم التجديد.

شوكة النكاية والتمكين في الفكر الجهادي المعاصر

تتميز الحركات الجهادية بالقدرة على صياغة المصطلحات الداعمة لنهجها القتالي، ومن بينها مصطلحا شوكة النكاية، وشوكة التمكين.

بداية، فإنّ كلمة «شوكة» ذاتها لها مدلول لغوي قرآني، حيث وردت في سورة الأنفال (الآية ٧) على النحو التالي «وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ وَيُرِيدُ اللَّهُ أَن يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ».

و«ذات الشوكة»، حسب معجم المعاني الجامع، تعني ذات السلاح والقوة والنفير، وهنا يتجلى حرص الحركات الجهادية على تطويع العبارات التي يستخدمونها بمدلولات قرآنية؛ أي إنّ شوكة النكاية وشوكة التمكين تعني سلاح النكاية وسلاح التمكين.

في عقد التسعينيات

من خلال كتابه «أطر السلفية الجهادية في المملكة الأردنية الهاشمية»، يُشير د.محمد الطيار إلى اهتمام التنظيمات الجهادية بصياغة المصطلحات القتالية، ويتخذ أبو قتادة الفلسطيني وفكره الجهادي نموذجاً لذلك.

بدأ أبو قتادة حياته في جماعة «التبليغ والدعوة» في الأردن قبل أن ينشئ حركة سلفية اسمها حركة «أهل السنة والجماعة»، وقد أعرب عن اهتمامه بقتال العدو البعيد من كفار الغرب (الكفار الأصليين)، لكنه أولى اهتماماً أكبر لقتال العدو القريب (الكفار المرتدين من المسلمين)؛ أي الحكومات وشعوبها، وصاغ

«تطرّق أبو قتادة في فلسفته الجهادية إلى شوكة النكاية باعتبارها الصدام المسلح الواضح مع الأنظمة بلا هوادة»

الاستراتيجية العامة للجماعات الجهادية في الانقلاب على المنظومة السلطوية والمجتمعية في سبيل تأسيس «الدولة الإسلامية الجهادية» في التسعينيات من القرن الماضي.

فالدولة الإسلامية جهادية في أساسها، حسب الفكر السائد داخل التنظيمات المسلحة؛ حيث إنّ حالة السلم في دولتهم المتخيّلة مرهونة بالانصياع لأمير الجماعة، ولما يقره إسلاماً صحيحاً، يحكم به العوام من الناس، سواء أكان هذا فيه رضاؤهم أم لا، فالعقيدة الجهادية والرباط حتى يوم الدين هو ركيزة «الدولة» التي تقترن بالجهاد المستمر ضد المؤمنين وغير المؤمنين.

تطرّق أبو قتادة في فلسفته الجهادية إلى صياغة ما يُعرف بـ«شوكة النكاية وشوكة التمكين»؛ فيقول إنّ شوكة النكاية هي الصدام المسلح الواضح مع الأنظمة بلا هوادة، وقد يصل الصدام إلى حد حرب العصابات في المناطق المأهولة بالسكان، ومن بعد الصدام الذي يؤدي إلى الانقلاب على الأنظمة، تأتي مرحلة أخرى وهي مرحلة التمكين، التي أسماها شوكة التمكين، والتي لا بد أن يحكم الناس فيها بكافة أشكال القوة، (ويمكن ملاحظة تأثير أدبيات أبي قتادة على التنظيمات المسلحة في الجزائر في التسعينيات).

ويؤكد أبو قتادة، في كتابه «الجهاد والاجتهاد» الصادر عن دار بيارق العام ١٩٩٩، أنّ اهتمام الحركة الجهادية يجب ألا ينصب على رضاء الجماهير، فليست مهمة الحركات الجهادية توفير السكن أو الخبز أو العمل للمحكومين؛ لأنّها ليست في حاجة إلى رضاء المحكومين، فالجهاديّون سيصلون لسدة الحكم لأنّ الله تعالى مكّنهم من الأرض، وليس الجماهير.

«رغم أنّ فلسفة كتاب إدارة التوحش والفوضى والتمكين تعد نظريات حديثة نسبياً في صياغتها إلا أنّها ليست مستجدة»

إدارة التوحش

كتاب «إدارة التوحش» لأبي بكر الناجي أحدث دوياً كبيراً كأحد أهم المؤلفات الجهادية المعاصرة، بالرغم أن هوية المؤلف يكتنفها الغموض؛ لكن يذهب الباحث في شؤون الحركات الإسلامية، د.هاني نسيرة، في كتابه «الملاذات الآمنة للإرهاب» إلى أنّ أبا بكر الناجي هو الجهادي محمد خليل الحكايمة، مؤسس الجماعة الإسلامية في أسوان بجنوب مصر، وأحد منظري الحركة الجهادية وتنظيم القاعدة، ويرجع نسيرة استنتاجه إلى تطابق الأسلوب في الكتابة.

إلا أنّ الأقوال ماتزال متضاربة حول هوية المؤلف ولا يوجد دليل قاطع عليها، وقد ذهبت بعض الآراء إلى أنّ كتاب إدارة التوحش قد يكون له أكثر من مؤلف؛ لأنّه خرج في صورة إعلان استراتيجي عن تمكين الجهاديين لإقامة الخلافة.

يختلف كتاب «إدارة التوحش» عن غيره من المؤلفات الجهادية، كونه يرسم استراتيجية مكتملة لمراحل التمكين من حكم أراضي المسلمين، وقد تم مُنع الكتاب من التداول في السعودية تحديداً، لكنه انتشر كالنار في الهشيم عبر شبكة الإنترنت، التي يجيد الجهاديون في تنظيم الدولة أو القاعدة إدارة نشاطهم الإعلامي من خلالها.

كما يختلف كتاب إدارة التوحش كذلك عن كتاب «الجهاد والاجتهاد» لأبي قتادة الفلسطيني؛ فالأخير يرى أن الاهتمام بالمحكومين غير ضروري، ويجب ألا تولي التنظيمات الجهادية الاهتمام بالمأكل والمسكن والعمل للشعوب التي ستحكمها، أما كتاب إدارة التوحش، فهو يعتمد على استمالة المحكومين من خلال تأمين أساسيات المعيشة.

«يختلف كتاب إدارة التوحش عن طروحات أبو قتادة باعتماده على استمالة المحكومين من خلال تأمين أساسيات المعيشة»

يُقسم كتاب «إدارة التوحش» مراحل التمكين إلى ثلاث مراحل:

أولا: شوكة النكاية والإنهاك، وتعتمد هذه المرحلة على قتال الجيوش النظامية التي يحكمها الطاغوت المرتد، بحيث تُنهك القوات النظامية ولا تقوى على التقاط الأنفس، مما يسهل للجهاديين الانتشار والتمركز في مناطق الإنهاك، وعادة هي مناطق جغرافية مختارة بعناية وغالبيتها في الأطراف الجغرافية لا في العمق مباشرة (كالسياسة التي يسعي الجهاديون إليها في سيناء).

ثانيا: إدارة التوحش إثر عموم الفوضى، وتعتمد على إدارة الفوضى الناجمة عن إنهاك القوات النظامية والمؤسسات الحكومية، تُسمى هذه المرحلة بـ «إدارة التوحش»، حيث تعم الفوضى ومن بعدها التوحش الناجم عن غياب الأمن النظامي، وهنا تقوم الفرق الجهادية بإدارة التوحش من خلال نشر الأمن الداخلي، أي أنّها تحل محل القوات النظامية وتحتل مواقعها رويداً رويداً.

وتسعى التنظيمات الجهادية في مرحلة إدارة الفوضى إلى توفير العلاج والطعام للجماهير، وإقامة القضاء الشرعي بين الناس، وصد غارات الأعداء (أي القوات النظامية)، واستكمال إنشاء أجهزة أمنية صغيرة في المناطق المدارة، وبث العلم الشرعي والتصدي لأي مناهض لحكم الله وشرعه.

أما المرحلة الثالثة فهي مرحلة شوكة التمكين وإقامة الخلافة، وتعتمد على البناء الاقتصادي للإمارة الإسلامية، وتتطلب الإغارة على الأعداء للحصول على الغنائم، مع التركيز على الأهداف الاقتصادية لشل حركة القوات النظامية، والسيطرة على حقول النفط أينما وُجدت في منطقة الفوضى، ومن ثم تأتي مرحلة التمكين وإقامة «الخلافة الإسلامية».

استحضار زمن الغزوات

هذه الإستراتيجية في الحرب يراها البعض عسكرية حديثة، إلا أنّها -إن تأملنا ما جاء فيها- محاولة حديثة لاستلهام محرف لماضي الغزوات في عهد النبوة وغاياتها.

هنا نذكر ما أشار إليه محمد فراج في كتابه «العبقرية العسكرية في عهد الرسول» الصادر العام ١٩٦٣؛ فالغزوات استهدفت إضعاف القوة الاقتصادية للعدو المحارب، واعتمدت على الحصار الذي يعرف في عصرنا بالتطويق الأمني.

كما يشير نزار أباظة في كتابه «تحت راية الرسول» (٢٠١١) إلى أنّ الحرب الاقتصادية والحصار العسكري أضعف قوة قريش في عهد النبوة، هنا يتراءى لنا أن كتاب إدارة التوحش– بالرغم من لغته المتطورة عسكرياً– ما هو إلا امتداد للحركات الجهادية المعاصرة التي أرادت –زوراً وبهتاناً- خلق صورة وقناعات ذهنية بأنها على منهج السلف الصالح؛ لأنّ السلف كان سلف الجهاد، وأن حروبهم مستلهمة من غزوات الرسول الكريم.

في هذا الصدد، اعتمد كتاب إدارة التوحش على مفردات قرآنية واضحة مثل؛ الطاغوت وضرب الأعناق والجاهلية وحدود الله وغيرها، واعتبر أي مواجهة رافضة لتلك الحركات الجهادية اعتداء على الماضي المقدس.

بالرغم أنّ فلسفة كتاب إدارة التوحش والفوضى والتمكين تعد نظريات حديثة نسبياً في صياغتها، إلا أنّها ليست مستجدة؛ أي إنّ الفكرة موجودة من قبل صياغة المصطلحات، حيث استخدمت أعتى التنظيمات الجهادية فلسفة الفوضى من أجل التمكين في حروبها القتالية ضد القوات النظامية والمنشآت المدنية واستهداف المدنيين، ومنها: جماعة السلفية للدعوة والقتال (الجزائر)، الجماعة المغربية المقاتلة (المغرب) وكلاهما أصبح فيما بعد جزءاً من تنظيم القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي، والجماعة الليبية المقاتلة (ليبيا)، والجماعة الإسلامية في مصر (قبل تقديم ما أسمته بالمراجعات الفكرية)، وتنظيم (داعش)، وجماعة شباب المجاهدين (الصومال)، تنظيم القاعدة (تنظيم عالمي)، جبهة النصرة

(سوريا) وجماعة أنصار الشريعة (تونس)، وجماعة أهل السنة والجهاد في نيجريا المعروفة باسم (بوكو حرام) ومعناها باللغة الهوسية «التعليم الغربي حرام» وغيرها من التنظيمات التي تظهر بمثابة بؤر قابلة للتوسع الجهادي.

مواجهة شوكة النكاية والتمكين في الفكر الجهادي تُعد مهمة عتيدة، باعتبارها ليست مهمة عسكرية فحسب؛ ولكن كونها تعتمد على رؤية شرعية ومدعمة بفكر جهادي من القرآن الكريم والسنة النبوية لاستقطاب الشباب المتحمّس لنصرة الله تعالى، حسب قناعاتهم، وهذا يقود إلى معالجة استباقية من خلال مشروع يواجه هذه الأفكار في المهد قبل أن تتطور لمراحل حمل السلاح و التجنيد.

لماذا يُروّج الأصوليون لنظرية قصور العقل البشري في التشريع؟

حين تواجه المجتمعات البشرية أيّة مستجدات تاريخية معاصرة، تلجأ إلى حلول مستقبلية؛ أما العودة إلى الماضي بغرض إيجاد حلّ لمشاكل راهنة، فهذا قد يزيد الأمور تعقيداً.

يعتمد دعاة الماضوية بحثاً عن تشريعات تناسب الحاضر إلى إضفاء طابع مثالي على الماضي، مما قد يضفي صورة رومانسية وتبريرية على الصراعات الدامية والتناحرات على السلطة السياسية والدينية.

الحنين إلى الماضي والرغبة في استحضاره، صفة بلا أيديولوجيا محددة، فنجدها في الليبراليين الذين يشتاقون لزمن الملكية في البلاد العربية ويصورونها مدينة فاضلة، ونجدها في الاشتراكيين الذين يشتاقون لزمن تأسيس الجمهوريات ويصورونها كنموذج للعدالة المثالية، كما نجدها في أصحاب مشروع الخلافة الإسلامية سواء الكاملة أو الجزئية.

العودة إلى الماضي والرغبة في إسقاطه على الحاضر ترتبط بحالة الاشتياق لزمن لم تره الأجيال التي تشتاق إليه إلا من خلال قراءات وتصورات ذهنية قد تصيب أو تُخطئ.

كما أنّ قراءة التاريخ المتأنية لا تتم من خلال ما ورد على لسان النخبة المسيطرة على تدوين التاريخ حينها؛ بل من خلال قراءة وفهم روايات المغلوبين على أمرهم في هذه الأزمنة.

«يعتمد دعاة الماضوية بحثاً عن تشريعات تناسب الحاضر إلى إضفاء طابع مثالي على الماضي»

ربما لا تكون الأزمة نفسها في الماضي؛ فالماضي ابن زمانه وظروفه، بل تكمن الأزمة في استحضار الماضي والتمسك به على اعتبار أنّ تكراره صالح بكافة تفاصيله للزمان المعاصر.

هل تتجلى النظرة الماضوية في التشريعات المعاصرة؟

التطور سنّة الحياة؛ لهذا فإنّ إعادة صياغة القوانين الـمُنظمة للمجتمعات المعاصرة في حاجة مستمرة إلى التعديل، وفق معايير الحياة على الأرض المتغيرة، لا السماء الثابتة في التصورات الذهنية للمؤمنين على اختلاف عقائدهم الدينية.

لهذا لجأت عديد من بلدان العالم إلى فصل التشريعات المدنية عن النصوص الدينية، كون تلك النصوص قد شرعت في زمان ومكان لا علاقة لهما بظروف العالم المعاصر؛ ولتناسب أحوال مجموعة محدودة من البشر في مكان جغرافي بعينه، لكنّها في ذات الوقت اكتسبت قداسة بفعل الزمن والوحي.

تهدف تلك التشريعات المدنية، لا إلى الهجوم على المقدسات الدينية، لكن إلى التطور بعيداً عن حدود التأويلات الدينية التي قد تكبّل، في بعض الظروف، هذا التطور البشري.

اللجوء مثلاً لفتاوى دينية بشأن استخدام الهندسة الوراثية، أو مواكبة التطور العلمي، يعرقل مسيرة التقدم الذي لم يعد ينتظر المباركة السماوية بحسب تصورات بعض البشر.

بعد أن تنامت البشرية، لم تعد احتياجات مئات أو آلاف البشر مثل احتياجات شعوب بالملايين تعيش في واقع مختلف؛ حيث إنّ واقع البشر نسبي وليس مطلقاً، لهذا يعاد النظر في القوانين المنظمة لأحوال البشر بين الحين

«العودة إلى الماضي والرغبة بإسقاطه على الحاضر ترتبط بحالة الاشتياق لزمن لم تره الأجيال المطالبة بذلك»

والآخر، تحت مسمى «التعديلات الدستورية أو القانونية»، وطالما وجدت التعديلات التشريعية، انتفت الحاجة إلى نصّ يناسب كلّ زمانٍ ومكان؛ لأنّ كلمة «التعديل» تتنافى مع فلسفة «الثابت» الذي يلائم كلّ زمان ومكان.

لذلك تمّ وضع العقلانية المعاصرة في التشريع في حالة تضاد مع الروحانيات، لكنّ العقلانية لا تتنافى مع الروحانيات والروحانيات لا تتنافى مع العقلانية، طالما يتمّ وضع كلّ منهما في إطاره، مع القدرة على التمييز بين التشريع العام والعقيدة الدينية الخاصة.

أزمة المدنية الحديثة وتجديد الخطاب الديني

لكنَّ دعوات الفصل بين التشريعات المدنية والنصوص الدينية، كحلّ لإشكاليات الواقع، واجهت تحديات عدة، لهذا شاع بين الأئمة المدافعين عن أزلية النصّ الديني شعار «الشريعة صالحة لكلّ زمان ومكان»، وهي عبارة تمّ رصدها مجازاً في أدبيات حسن البنا (١٩٠٦-١٩٤٩)، مؤسّس جماعة الإخوان المسلمين في مصر، فـنسبت إليه كونه كان يرى أنّ الإسلام عقيدة ووطن وجيش كما ورد في رسالة التعليم التي سطّرها العام ١٩٣٧.

كما أكّد الشيخ يوسف القرضاوي على المقولة، من خلال كتابه «الشريعة صالحة لكلّ زمان ومكان» (١٩٧٢)، وكان كتاباً بأسانيد ضعيفة، إن أخضعناه لمنهجية البحث الأكاديمي، فهو يستنبط الأحكام من الشريعة وحدها، فأصبحت الشريعة هي المصدر والـحكم في الوقت ذاته، وهي إشكالية واجهها التاريخ الإسلامي على مرّ زمانه.

رغم أنّ عبارة «الشريعة صالحة لكلّ زمان ومكان» نسبت للبنا في إطار حديثه عن شمولية الشريعة؛ أي احتواء الشريعة على كلّ التشريعات اللازمة للإنسان وتنظيم حياته في كلّ الأزمنة والأماكن والظروف، إلا أنّ أول من صكّها كان الشيخ عبد العزيز جاويش (١٨٧٦- ١٩٢٩) من خلال كتابه «الإسلام دين الفطرة والحرية» العام ١٩٠٥.

صاغ الشيخ عبد العزيز جاويش هذه العبارة تحت مظلة الحديث عن مرونة الإسلام في التأقلم مع مستجدات الحياة، إلا أنّه عاد ليؤكد أنّ الدين لا يختلف في أصوله، وإنّما في أحكامه الفرعية، وهنا تتنافى «المرونة» مع «الثبات»؛ لهذا خرج جاويش من هذه الإشكالية بالحديث عن المرونة في الأحكام الفرعية فقط.

هكذا أصبح الهدف هو الانتصار للنصّ الجامد، وليس للإنسان الذي شرع من أجله النصّ في زمان ومكان مختلفين؛ فإنسان الحاضر ليس إنسان الماضي، وإنسان شبه الجزيرة العربية ليس ذاته الإنسان الذي يعيش في منطقة جغرافية أخرى، ونساء القبائل التي شهدت الوحي لسن مثل النساء العاملات اليوم.

هذا الأمر أوقع المدنيّة العربية الحديثة في فخّ المصطلحات، ومن بينها مصطلح التجديد الديني، فتجديد الخطاب الديني، إن صحّ التعبير، هو شأن اجتهادي ضروري، لكنّه شأن اجتهادي لا بدّ من فصله عن شأن المواطنة؛ فالاجتهاد أمر ديني وليس وطنياً، والهدف من الاجتهاد هو تبنّي الحداثة ومقاومة الاندثار؛ لأنّ ما لا يتطور يندثر.

لكنّ الاجتهاد الفقهي، الذي يفرض تصوراته من خلال تشريع قانوني، لا يعدّ اجتهاداً، بل هو شكل من أشكال الثيوقراطية المعاصرة، حتى إن كان ذلك الاجتهاد يميل للتحرر من فتاوى ماضوية أصولية بشكل نسبي.

ربما تختلف الصياغة الدستورية في عدد من البلاد العربية، لكنّها تدور في فلك متشابه، وهو فلك ما يسمى بالديمقراطية الإسلامية، والتي تأتي فيها قيم المساواة والحريات في إطار ما يشرعه فقهاء الإسلام بتأويلاته المختلفة فقط؛ لذا

«احتياج التشريعات المدنية للتعديل ليس فشلاً بل مراعاة للتغيّر وبلوغ المجتمعات درجة من الوعي بضرورة التأقلم والتطور»

فهي ديمقراطية ترتكز إلى مفهوم «دار الإسلام» لا مفهوم المواطنة الكاملة.

ودولة المواطنة ليست منوطة بإيمان المواطنين من عدمه بالنصوص الدينية، بل هي منوطة بتحقيق مبدأ المواطنة والمساواة الكاملة بغضّ النظر عن النصّ الديني، أياً كان مصدره.

هل يعيب التشريعات البشرية حاجتها للتعديل؟

يرتكز دعاة التمسك بالتأويلات الفقهية إلى فلسفة مفادها أنّ «المشرع هو الله»، وينكر المدافعون عن هذه الفلسفة أيّ حقّ للإنسان في تقرير مصيره بعيداً عن الوحي.

دعاة فلسفة «المشرع هو الله» يستندون إلى قصور العقل البشري وضعفه في التشريع، ويقدمون حجتين كدليل يبرهن تلك النظرية.

الحجة الأولى: «القرآن والسنّة»: مما يعود بنا إلى أزمة إثبات النصّ بالنصّ، واعتبار النص حجة مطلقة، لا تخضع لمنهجية خارج حدود النص القرآني، فيتمّ الاستناد إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [سورة الإسراء: الآية ٩]، و﴿صِبْغَةَ اللَّهِ * وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَة﴾ [سورة البقرة: الآية ١٣٨]، كحجة على صلاحية التشريع الديني لكلّ زمان، لكنّ هاتَين الآيتين لا تثبتان العجز الإنساني في التشريع بالضرورة.

الحجة الثانية: تعتمد على قصور العقل البشري على التشريع، بسبب عجز التشريعات البشرية عن الاستمرار إلى أبد الأبدين، واحتياجها للتعديل المستمر،

ويستند دعاة هذه الحجة إلى قوله تعالى: ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ* وَخُلِقَ الْإِنسَانُ ضَعِيفًا﴾ [سورة النساء: آية ٢٨].

ويمكن دحض هذه الحجة ليس بمحاولة إثبات أنّ التشريعات البشرية تصلح لكلّ زمان ومكان، وإنما بفهم طبيعة التشريعات البشرية القائمة على تغيّر الزمان والمكان، بالتالي حاجة التشريعات إلى تعديلات مستمرة، وهذا أمر غير معيب؛ لأنّ التطور سمة إيجابية.

احتياج التشريعات المدنية للتعديل ليس فشلاً في تشريع البشر، وإنما يعبّر عن تغيّر الظروف الحياتية وبلوغ المجتمعات درجة من الوعي بضرورة التأقلم والتطور مع مستجدات الحياة؛ لذلك فإنّ المقارنة بين التشريع المدني الخالص والتشريع المستند إلى نصّ ديني، هي مقارنة تمت على أساس غير صحيح؛ لأنّها مقارنة تتحدى البشر بالإتيان بنصّ صالح لكلّ زمان ومكان، ليضاهي النصّ القرآني أو الحديث النبوي الصحيح، إلا أنّ النص القرآني نفسه يكون مشروطاً ظرفياً وليس بالضرورة قابلاً للتطبيق في كلّ زمان ومكان، والدليل على ذلك؛ تعطيل بعض النصوص الدينية لتعذر تطبيقها (مثل الحدود الواردة في القرآن بنصّ قطعي الدلالة)، ما ينفي صلاحية تطبيقها الأبدي، وكما هو الحال في تعطيل آية الجزية على غير المسلم، فلم يعد غير المسلم في حالة اختيار بين إشهار الإسلام أو دفع الجزية؛ حيث انتفت الظروف المزامنة لهذه التشريعات.

ابن تيمية..
والجدل المستمر

تُعد مؤلفات ابن تيمية (٦٦١-٧٢٨هـ) بمثابة قبلة للسلفية الدعوية من جهة وللسلفية الجهادية من جهة أخرى، رغم اختلافهما في تأويل النصوص، فأصبح «شيخ الإسلام» مثار نزاع بين دعاة الفريقين؛ فهناك من يرى أنّ فتاواه كانت إصلاحية في زمن مواجهة التتار، وهناك من تراءى له أنّها كانت نواة سلفية الجزيرة العربية، ومن الباحثين من عدّ مؤلفات ابن تيمية اللّبنة الأولى لأدبيات السلفية الجهادية التي استشهدت به لتبرير عملياتها الاقتتالية.

فتوى ماردين

سُئل ابن تيمية، بعد أعوام من تبحّره في الفقه، عن بلدة ماردين (بلدة جنوب شرق الأناضول)، وما هو حكم المسلمين الذين يعيشون في ظل حكم التتار الذين كانوا يزعمون انتماءهم للإسلام رغم عدوانهم، فقال فتواه الشهيرة:

«كونها دار حرب أو سلم، فهي مركبة: فيها المعنيان، ليست بمنزلة دار السلم التي تجري عليها أحكام الإسلام، لكون جندها مسلمين، ولا بمنزلة دار الحرب التي أهلها كفار، بل هي قسم ثالث يعامل المسلم فيها بما يستحقه، ويقاتل ويعامل الخارج عن شريعة الإسلام بما يستحقه) (مجموع الفتاوى، ٢٤٠/٢٨-الفتاوى الكبرى ٣ /٥٣٣).

اسُتخدمت هذه الفتوى في اغتيال الرئيس المصري أنور السادات ١٩٨١، من خلال كتاب «الفريضة الغائبة»، لمؤلفه محمد عبد السلام فرج، وطوّعها الجهاديون في عملياتهم المسلّحة، واستند إليها تنظيم «داعش» في عملياته، فنسبت إلى فتاوى ابن تيمية تأسيس نواة الجماعات الجهادية في العصر الحديث؛

«هناك من يرى أنّ فتاواه كانت إصلاحية في زمنه ومنهم من عدّها اللّبنة الأولى للفكر المتشدد»

لأنّ حكومات البلاد العربية في نظر المجاهدين دار حرب تحكم بالقوانين الوضعية والدستور وتساند الحكومات غير المسلمة، فتصبح الدماء مستباحة، ويصبح الخروج على الحكام واجباً.

لكن هناك نقد تم توجيهه للجماعات الجهادية التي استندت لهذه الفتوى؛ لأن هذه الفتوى تناقض فتوى أخرى لابن تيمية، يقول فيها: «والصبر على جور الأئمة، أصل من أصول أهل السنة والجماعة» (مجموع الفتاوى ٢٤٨/٣).

هكذا وجدت السلفية الجهادية المناهضة للحكومات العربية ضالّتها المنشودة في فتوى بلدة ماردين، بينما وجدت السلفية المؤيدة للحكومات ضالّتها في فتوى عدم وجوب الخروج على الحاكم، فأصبح ابن تيمية متنازعاً عليه بين سلفية موالية للحكام وأخرى مناهضة لهم.

هل أخطأت السلفية الجهادية في قراءة ابن تيمية؟

هذه الفرضية ذهب إليها بعض الباحثين، وكان من بينهم الباحث في شؤون الفكر الإسلامي، د. هاني نسيرة، ومن بين كتاباته في هذا الصدد «متاهة الحاكمية؛ أخطاء الجهاديين في فهم ابن تيمية»، ويذهب د. نسيرة إلى التأكيد أنّ فتوى ماردين لم تذكر كلمة «يقاتل»، وإنما صحيحها هو: «يُعامل الخارج عن شريعة الإسلام بما يستحقه»، وبالفعل هي وردت كلمة «يعامل»، في مصدر آخر، تحديداً في كتاب «الآداب الشرعية والمنح المرعية» لابن مفلح (قاضي وفقيه حنبلي ٧٠٨-٧٣٦هـ)، وهو من تلامذة ابن تيمية.

لكن مع فرض أو إثبات أنّ ابن تيمية استخدم لفظ (يعامل) بدلاً من (يقاتل) في فتواه، هل يغير ذلك في مضمون معاملة الخارج عن الشريعة الإسلامية؟

«اسُتخدمت «فتوى ماردين» في كتاب «الفريضة الغائبة» لإقرار اغتيال الرئيس المصري أنور السادات»

يقول ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» ج ٢٨: «أجمع علماء الأمة على أنّ كل طائفة ممتنعة عن شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة المتواترة؛ فإنه يجب قتالها حتى يكون الدين كله لله، فأيما طائفة امتنعت عن بعض الصلوات المفروضة أو الصيام أو الحج أو عن التزام تحريم الدماء، والأموال والخمر والزنا والميسر، أو نكاح ذوات المحارم، أو عن التزام جهاد الكفار، أو ضرب الجزية على أهل الكتاب، وغير ذلك من واجبات الدين ومحرماته، التي لا عذر لأحد في جحودها وتركها، والتي يُكفر الجاحد لوجوبها، فإنّ الطائفة الممتنعة تُقاتل عليها، وإن كانت مقرة بها، وهذا مما لا أعلم فيه خلافاً عند العلماء»، وقال ابن تيمية كذلك: «ثبت بالكتاب والسنة وإجماع الأمة أنه يُقاتل من خرج عن شريعة من شرائع الإسلام وإن تكلم بالشهادتين»، وقال كذلك: «والدين هو الطاعة فإذا كان بعض الدين لله وبعضه لغير الله وجب القتال حتى يكون الدين كله لله».

وفتوى ابن تيمية هنا واضحة الألفاظ والمعاني، فمن يمتنع عن فرض الجزية، مثلاً، هو كافر، ومن يمتنع عن الصيام أو الحج كذلك، ...إلخ.

وقد صدرت هذه الفتوى (فتوى الطائفة الممتنعة) عن ابن تيمية، مع نبأ زحف التتار إلى دمشق، بعدما أعلن السلطان التتري، محمود قازان، إسلامه (ت ٧٠٣ هـ)، والذي أسلم معه ١٠٠ ألف من عشيرته، وهنا أصبح الزحف على دمشق غزو طائفة مسلمة لأخرى.

في هذا الصدد، يقول الباحث محمد جمال باروت، في كتابه «حملات كسروان في التاريخ السياسي لفتاوى ابن تيمية»: إنّ فتوى (الطائفة الممتنعة) هي بديل عن فتوى التكفير؛ لأنّ التكفير في الإسلام له قواعده التمييزية بين تكفير المطلق وتكفير المُعين، لكن فتوى (الطائفة الممتنعة) تفتح الباب على مصراعيه لتكفير المعين.

لا شكّ في أنّ مواجهة التتار في دمشق (حتى وإن أعلنوا إسلامهم) كان سبباً محورياً في خطاب ابن تيميّة وفتاواه، فهو يدافع عن دمشق وعن أمة الإسلام ضد الخوارج التتار بحسب ما تراءى له، ولا يجب إغفال البعد النفسي، لأنّ ابن تيمية أصبح يدافع عن دمشق ضدّ المحتل، وفي باله أحداث هروبه وأسرته من التتار وهو في سنّ السابعة، من بلدة «حران» التي نشأ فيها، تفادياً لهجمات التتار.

الكافر الأصلي والكافر المنتسب

هذا لا يعني بالضرورة أنّ خطاب ابن تيمية خالٍ من الغلو أو إنه أثار الكثير من الجدل كما يرى بعض الإسلاميين أنفسهم، وهنا نحن لا نجتزئ خطابه، لكن نسعى إلى أن نرصد أهم فتاواه وأفكاره في سياقها الخاص والعام، ومن بينها ما كتبه عن الكافر الأصلي والكافر المنتسب.

فالكافر الأصلي في حكم ابن تيمية؛ يمكن عقد الهدنة معه، وهو من ولد على غير دين الإسلام، أما الكافر المنتسب، أي الذي أشهر إسلامه، ولم يلتزم الشرائع؛ من إقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحج البيت، والكف عن دماء المسلمين وأموالهم، والتزام الجهاد في سبيل الله تعالى، وضرب الجزية على اليهود والنصارى، وغير ذلك، وهؤلاء يجب قتالهم بإجماع المسلمين كما قاتل الصديق مانعي الزكاة.

هناك سياق خاص في هذه الفتوى موجه إلى التتار الذين أسلموا، ويعدّهم ابن تيمية من الخوارج، أو من المسلمين غير الملتزمين بشرائع الله تعالى بشكل عام، ومن بين هذه الشرائع «الجزية»، وهذه الفتوى تحديداً تستخدم من الجهاديين في تنظيم داعش ضدّ غير المسلمين.

فالجهاديون يلومون الحكام لعدم فرض الجزية على الرعية، كما هو منصوص عليها في آية قرآنية صريحة، في قوله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ (التوبة: ٢٩)، لكن

لم تعد هناك رعية في العصر الحالي؛ حيث تم استبدال الرعية بلفظ (مواطن)، والجزية ليست من مكونات دول المواطنة، بل يمكننا أن نذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، لنقول إنّ التجديد الديني حدث في القرن التاسع عشر؛ حين بدأت البلاد الإسلامية في إلغاء الجزية قانوناً، لتصبح مهمة الدفاع عن الوطن حقاً لكلّ المواطنين، على اختلاف العقيدة.

ابن تيمية وتحريم تهنئة المسيحيين

أما عن المسيحية؛ فقد ألّف ابن تيمية كتاباً بعنوان «الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح»، وقدّم فيه، بحسب قوله، أدلة على تحريف الإنجيل، رداً على ما كتبه بولس الراهب، أسقف صيدا الأنطاكي، في حقّ النبي، صلّى الله عليه وسلّم، فبحسب قول بولس الراهب: «النبي محمّد جاء مبعوثاً للعرب فقط وليس للعالمين».

ولعلّ أشهر فتاوى ابن تيمية، والتي تستند إليها السلفية المعاصرة؛ فتوى عدم جواز تهنئة المسيحيين، فيقول ابن تيمية: «لا يحلّ للمسلمين أن يتشبهوا بهم في شيء، مما يختص بأعيادهم، لا من طعام، ولا لباس، ولا اغتسال، ولا إيقاد نيران، ولا تبطيل عادة من معيشة أو عبادة وغير ذلك، ولا يحل فعل وليمة، ولا الإهداء، ولا البيع بما يستعان به على ذلك لأجل ذلك، ولا تمكين الصبيان ونحوهم من اللعب الذي في الأعياد، ولا إظهار زينة، بل يكون يوم عيدهم عند المسلمين كسائر الأعياد» (مجموع الفتاوى ١٣/ ١٧٥)، لكن في الوقت ذاته؛ لا يجب أن نتناسى أنّ ابن تيمية تعرض للتكفير، بل حوكم في مصر كونه مبتدعاً، وسجن من بين عامي ٧٠٥ و٧٠٧هـ، بسبب إثباته الصفات الإلهية ومنها حقيقة جلوس الله عز وجل على العرش، فاتهمه القاضي المالكي في مصر (ابن مخلوف) بتجسيم الذات الإلهية؛ أي إنّ ابن تيمية عانى من الغلو والمحاكمة بدلاً من المناقشة والمناظرة في هذه الحالة، كما سجن في دمشق حتى وفاته العام ٧٢٨هـ بسبب فتواه التي قال فيها: «لا يشدّ الرحال إلى قبر الرسول، وإنما يشد الرحال إلى المسجد»، («مجموع الفتاوى» (١/ ٣٠٤).

«ثمة شواهد يُستدل بها أنّ هناك جانباً آخر من ابن تيمية بخلاف الصورة الذهنية المصاحبة لفتاواه»

هل لابن تيمية وجه آخر؟

نجد أنفسنا أمام بضعة شواهد نستدل من خلالها على أنّ هناك جانباً آخر من ابن تيمية بخلاف الصورة الذهنية المصاحبة لفتاواه التي استندت إليها الحركات الجهادية، وفي هذا الصدد يقول د. محمد السيد جليند (رئيس قسم الفلسفة في دار العلوم بجامعة القاهرة)، في كتابه «الإمام ابن تيمية وقضية التأويل»: إنّ «ابن تيمية لم يكفر مسلماً إلا في حدود الضوابط الشرعية، ومن بينها؛ إنكار ما هو معلوم من الدين بالضرورة»، واستشهد الجليند بمقولة ابن تيمية بعدم جواز تكفير أهلة القبلة.

لكن ما يراه د. الجليند تسامحاً في خطاب ابن تيمية قد لا يعد قيمة تسامح في زمان ومكان آخر، فقضية التكفير المشروط، لم تعد قيمة للتعايش الإنساني في الزمن الحالي؛ بل هي قضية تفتيش في عقائد الناس وضمائرهم، ولربما كانت كذلك أيضاً في عهد ابن تيمية كما يرى الكثيرون.

ابن تيمية لم ينفِ التكفير، وإنما التزم شروطه، فالقول إنّ التزام شروط التكفير درب من دروب السماحة أمر ما زال مثيرا للجدل.

يستند المدافعون عن ابن تيمية إلى القول؛ إنّ فتاواه جاءت في سياق التصدي لهجمات التتار، لكن ورد في فتاواه استشهادات لا علاقة لها بالتتار أو صدّ الغزو، منها:

* «من قال إنه يجب على كلّ مسافر أن يصلي أربعاً فهو بمنزلة من قال إنه يجب على المسافر أن يصوم شهر رمضان، وكلاهما ضلال، مخالف لإجماع المسلمين، يستتاب قائله، فإن تاب وإلا قتل» («مجموع الفتاوى» (٢٢/ ٣١))، استشهاداً بقول عمر بن الخطاب، رضي الله عنه.

* «الرجل البالغ إذا امتنع عن صلاة واحدة من الصلوات الخمس أو ترك بعض فرائضها المتفق عليها، فإنه يستتاب فإن تاب وإلا قتل» («مجموع الفتاوى» (٣/ ٤٢٩)».

* «لو صلى صلاة بوضوء وأراد أن يصلي سائر الصلوات بغير وضوء: استتيب فإن تاب وإلا قتل» («مجموع الفتاوى» (٢١/ ٣٧٩)).

هكذا يظل ابن تيمية وأعماله مثيراً للنقاش والأخذ والرد والتوظيف من أطراف مختلفة، بتوجهاتها، الدعوية والجهادية، التي قد تبدو أحياناً متباينة، فكل فرقة تجد في كلامه سنداً صحيحاً.

كيف خرجت السلفية من رحم الإصلاح الديني؟

«تجديد الخطاب الديني»؛ عبارة أضحت شائعة على عديد من المنصات الثقافية والإعلامية؛ بل تتبنّاها القيادة السياسية في عدد من الدول العربية، على سبيل الخلاص من التطرف والإرهاب المسلّح.

لطالما ارتبط تجديد الخطاب الديني بالحداثة في عقول الجماهير، لكنّ خطاب التجديد وقعت به مفارقات عدة، من بينها؛ تبنّي الجهاديين لخطاب تجديد الخطاب الديني بالعودة لزمن الغزوات، بالتالي؛ شنّ الغارات في الداخل والخارج، وعُرف أسامة بن لادن، قائد تنظيم القاعدة، بالإمام المجدِّد في هذا الإطار.

كما ارتبط مفهوم تجديد الخطاب الديني بقدرة الفقه على التطور، فيما سُمّي بـ «فقه الواقع»؛ وهو مصطلح من المصطلحات الفقهية الحديثة، إلّا أنّ ابن القيم الجوزية (المتوفَّ ٧٥١هـ)، يعدّ أوّل من أشار إليه، ونبّه عليه.

هل كان ابن القيم الجوزية مجدداً؟

ورد مصطلح «فقه الواقع» على لسان ابن القيم الجوزية، في كتابه «إعلام الموقعين عن ربّ العالمين» (ج ١، ص ٦٩)؛ إذ يرى ابن القيم أنّ الفتوى تعتمد على فقه الواقع وفقه الواجب.

فقه الواقع، بحسب ابن القيم، هو استنباط حقيقة ما وقع من أحداث أدّت إلى حكم الله في واقعة بعينها. أما فقه الواجب؛ فهو فهم الواجب في الواقع، أي فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله.

«إن طالعنا الحركة الإصلاحية في الإسلام مطلع القرن العشرين نجد في ملامحها ثوباً من السلفية متخفّياً في عباءة الإصلاح»

وقد ذهب ابن القيم الجوزية إلى أبعد من ذلك، في الجزء الرابع (ص ١٥٧)، من الكتاب نفسه؛ حين أثنى على ما قاله الإمام أحمد بن حنبل في صفات المفتي، ومنها: «معرفة الناس»، وهنا قال ابن القيم: «إنّ المفتي لا بدّ من أن يكون فقهياً في معرفة مكر الناس واحتيالهم وعوائدهم، فإنّ الفتوى تتغير بتغيّر الزمان والمكان والأحوال، وذلك كلّه من دين الله».

لكن، هل يعدّ ابن القيم مجدداً إصلاحياً في الخطاب الديني؟ خاصّة أنّ مفتي الجمهورية المصرية، د. شوقي علام، دائماً ما يستشهد بقوله بخصوص تغير الفتوى بحسب المكان والزمان.

لربما يعدّ ابن القيم مجدداً، إن اجتزأنا العبارات الواردة أعلاه عن سياق مؤلفاته، لكن لا يعدّ ابن القيم مجدداً إن طالعنا، مثلاً، فتواه في كتاب «أحكام أهل الذمة» (ج ١، ص ١٩٥)، التي يقول فيها: «إنّه، سبحانه، قد حكم، ولا أحسن من حكمه؛ أنّه من تولّى اليهود والنصارى فهو منهم ﴿ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾، فإذا كان أولياؤهم منهم بنصّ القرآن، كان لهم حكمهم، وهذا عامّ خصّ منه من يتولاهم ودخل في دينهم، بعد التزام الإسلام؛ فإنّه لا يقرّ ولا تقبل منه الجزية؛ بل إما الإسلام أو السيف، فإنّه مرتد بالنصّ والإجماع».

هذه الفتوى، على سبيل المثال لا الحصر، قد تقرّبنا إلى إشكالية ما يُعرف باسم «تجديد الخطاب الديني»، أو «إصلاح الفكر الديني في الإسلام» في العصر الحديث؛ فالقضية تُختزل بشكل كبير في تبني الأئمة لعبارات دالة على مرونة الفتوى، والتجدد، ومسايرة الزمان والمكان، إلّا أنّ الفتاوى ذاتها قد لا تكون كذلك.

«ارتبط مفهوم تجديد الخطاب الديني بقدرة الفقه على التطور فيما سُمّي بـ «فقه الواقع»»

ثوب السلفية يتوارى في عباءة الإصلاح

وإن طالعنا الحركة الإصلاحية في الإسلام، في مطلع القرن العشرين، قد نجد في ملامحها ثوباً من السلفية متخفّياً في عباءة الإصلاح، ولا نقصد هنا الخروج عن السياق التاريخي، والحكم بمعايير هذا الزمان، وإسقاطه على زمن سابق؛ إنما محاولة استيعاب هذا الخطّ الواصل بين كتب التراث والفكر الديني الحديث.

تجلّت أبرز تلك التجارب في العصر الحديث؛ من خلال مجلة «المنار» (١٨٩٨-١٩٣٥)، التي ترأّسها رشيد رضا، وُوصف بأنه من أشدّ المنادين بالإصلاح الديني، وحتى يومنا هذا، يُشار إليه في المقررات الدراسية بالإصلاحي والمجدّد، وتدرّس أقواله المأثورة، على غرار: «سعادة الأمم بأعمالها، وكمال أعمالها منوط بانتشار العلوم والمعارف».

إلا أنّ رشيد رضا كان من أكبر المناهضين للتعليم المدني، فقال في كتابه «الخلافة»: «إنّ أنصار الحكومة وتعليمها المدني هم الجهلاء بالشريعة، الذين تولّوا أمر التعليم، ويسعون لإبعاد رجال الدين عنه، وإعادتهم إلى زوايا مساجدهم»، ونعت أهل القانون الوضعي بـ«الملاحدة المتفرنجين».

وفي مجال تعليم المرأة؛ نشر رشيد رضا، في مجلة «المنار»، عام ١٩٠٣، مقالاً بعنوان «مضارّ تربية النساء الاستقلالية»، واعتبر رشيد رضا أنّ تعليم المرأة قد يجعلها متمردة على الإذعان للرجل، فلا تلازم المنزل، فرأى أنّ المساواة في التعليم تجوز في المراحل الأولى من التعليم، على أن تتعلم المرأة تدبير المنزل والاقتصاد، وعلوم الصحة والتربية والأخلاق المستمدة من الأديان، وذهبت «المنار» إلى الربط بين التعليم والانحلال الخلقي بين المتعلمات، وهو الفكر الذي تبناه مؤسس جماعة الإخوان المسلمين، حسن البنا، عام ١٩٢٨، ورغم

«كتب رشيد رضا مقالاً بعنوان «مضارّ تربية النساء الاستقلالية»،واعتبر أنّ تعليم المرأة قد يجعلها متمردة على الإذعان للرجل»

ذلك؛ إلا أنّ القراءة التاريخية تتغاضى عن نقد رؤية رشيد رضا، وتنتقد الجماعة في رؤيتها للمرأة.

أما في كتب التربية الوطنية؛ فقد ورد في مقرّر الصف الثاني الثانوي (ص ٢٠، بحسب طبعة عام ١٩٩٢، مصر)، تاريخ مفصل عن بطولات رشيد رضا في محاربة الاستعمار البريطاني، وبالفعل قاوم رشيد رضا الاستعمار، لكنّه كان يحارب من منطلق الدفاع عن «دار الإسلام»، وليس بالضرورة مفهومنا الحالي عن الوطن، بل كان لرشيد رضا رؤية سلبية عن الوطنية الحديثة، فيعترض على الأناشيد التي تغذي الحسّ الوطني، ويقول: «تتمّ تربية الأجيال الناشئة في المدارس والجيوش على العصبية الجنسية، لتحلّ محلّ الوجدان الديني، فتلك الأناشيد تمحو كلّ ما هو إسلاميّ، بدلاً من الفخر برجال الإسلام والسلف الصالح»، ووصف هذه الأساليب بوسائل المتفرنجين لإماتة الدين (كتاب «الخلافة»، رشيد رضا، طبعة مؤسسة «هنداوي» بالقاهرة، ص ٦٢).

ولطالما استند رشيد رضا إلى قول الإمام مالك: «لا يصلح آخر هذه الأمّة، إلا بما صلح به أوّلها»؛ فالخطاب الإصلاحي في الفكر الإسلامي لرشيد رضا في مطلع القرن العشرين، كان سلفي النزعة، احتكم إلى مبدأ تأسيس ديمقراطية الأمة الإسلامية؛ أي تأسيس الوطنية الحديثة من خلال الإسلام، ومن هنا نبعت فلسفة الوطن الإسلامي، فكان بديلاً عن مفردات تراثية مثل دار الإسلام، اختلفت المسميات لكن ظلت المفاهيم متقاربة بين الأمة الإسلامية ودار الإسلام، فما تغيّر كان صكّ المصطلحات.

ولعلنا نعود إلى ما كتب في مجلة «المنار»، عام ١٩٢٣، في مقال «أحوال العالم الإسلامي»؛ الذي جاء فيه: «إنّ نصارى الشرق شرّ آلة في يد دولة

الاستعمار»، هذه النظرة ولّدت حالة رفض لتولي مسيحيّ منصباً سياسياً أو تنفيذياً في البلاد التابعة للخلافة العثمانية، فحقوق المسيحيين هي حقوقهم في ذمّة المسلمين وفي دار الإسلام، وليست نابعة من كونهم مواطنين كاملي الأهلية.

هكذا أضحى رشيد رضا أبا السلفية في نظر العديد من الإسلاميين، ومن بينهم محمد رشاد غانم (١٩١٦- ١٩٢٢)؛ وهو من الرواد الأوائل لجماعة «أنصار السنّة» في الإسكندرية.