حفريات

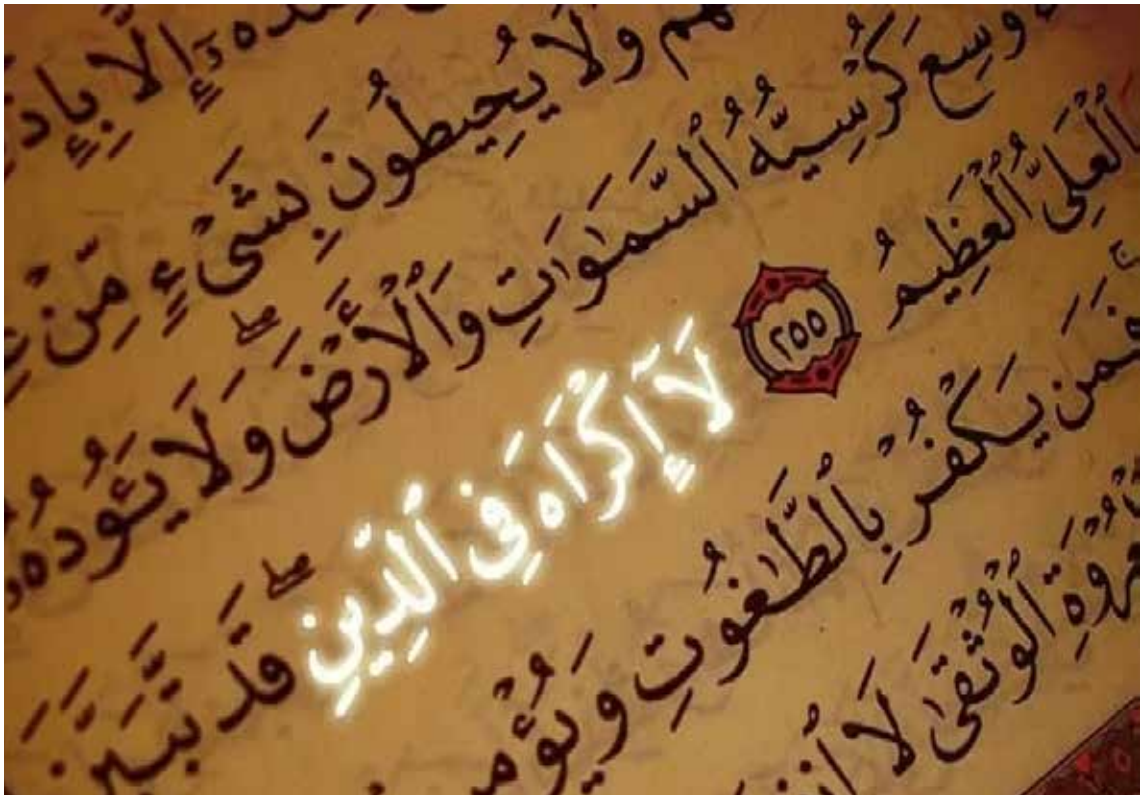
٢٠٢٦

تأملات في بنية خطاب الإسلاميين

رباب كمال
كاتبة مصرية

رباب كمال
كاتبة مصرية

«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

«الحرية العقائدية من منظور ديني آخر حرية منقوصة فلا يجب حكم الأغلبية الدينية على أصحاب العقائد الأخرى»

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 يُفرد 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

«حين نتحدث بالإنجليزية عن أمور شديدة التخصص الفقهي نبدو وكأننا نغرد ونجادل في الماضي السحيق»

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 يُكرَهون 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

«تحول خطاب «لا إكراه في الدين» الذي يتبناه الأزهر في المحافل الدولية لمجرد خطاب تجميلي يحمل ألغاماً خطرة»

«الخطاب الديني المزدوج يقتل أي فرصة لتجديد الفكر الديني لدى العامة»

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 اللَّهِ الإِسْلَامَ»،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.

«قيم التعايش السلمي تتطلب ألا يكون التسامح انتقائياً فالتعايش السلمي مفهوم أوسع وأشمل من قبول عقائد بعينها»

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.

رباب كمال
كاتبة مصرية

الإخوان ومحاصرة 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

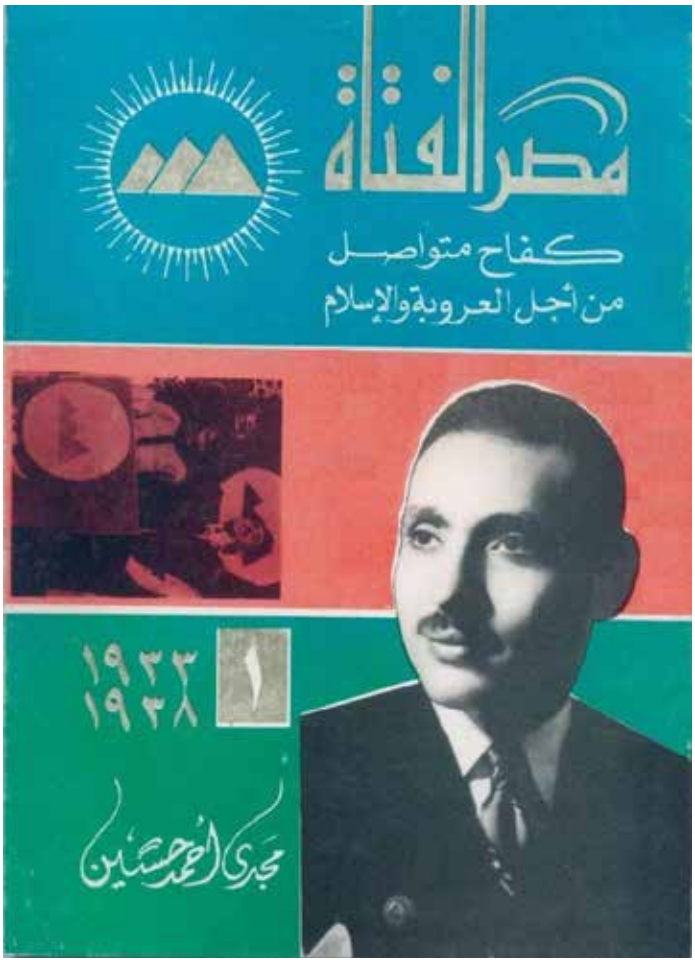
المحيّرة في تاريخ التراث الإسلامي؛ حيث ارتبطت كلمة التجديد بالحداثة والتقدم في عقول الجماهير، إلا أنّها ارتبطت أيضاً بمحاربة البدع والتصوف ومناهضة الحراك الحقوقي أو النسوي على اعتباره من الضلالات البدعية.

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 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».



مجلة مصر الفتاة أشرفت عليها هند نوفل وبدأت إصداراتها العام ١٨٩٢

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.

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.

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

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

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؛

درية شفيق

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

«التغير الحداثي النسبي للمجتمعات الإسلامية وضع أفكار البنا وغيره في مرمى النقد والمراجعات»

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» للشيخ 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.

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

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

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 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

لبيبة أحمد

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.

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

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

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.

رباب كمال
كاتبة مصرية

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.

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

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).

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 يُخْتصَّ 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.

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

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

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 الـُحكم 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».

رباب كمال
كاتبة مصرية

خطاب المظلومية لدى الإخوانِ المسلمين..محمد قطب نموذجاً؟

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

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

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.

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

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

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 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

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

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 الـكفر الملحد والإسلام، لا شيء، تضحيات مضمونة في السماء والأرض، ولينصرن الله من ينصره، إن الله قوي عزيز».

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

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

(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 اللّه»

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.

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.

رباب كمال
كاتبة مصرية

لماذا يشيع التطرف الديني بين النخب المجتمعية أيضاً؟

تستند الرؤية النمطية في تحليل ظاهرة التطرف الديني إلى وجود علاقة بين التطرف والظروف المجتمعية والاقتصادية، والتي كانت وما زالت وسيلة الجماعات الراديكالية الساعية لاستقطاب المواطنين، إلّا أنّ اختزال ظاهرة التطرف في هذا الإطار فقط يشوبه الكثير من المغالطات والتنميط.

فظاهرة التطرف الديني ليست حكراً على الفقراء والمهمّشين أو غير المتعلمين، فليس كلّ الفقراء إرهابيين، وليست كلّ النخب مؤمنة بالحرّيات الفردية والدينية.

كم من دواعش يعيشون بيننا؟

ظاهرة شيوع التطرف الديني بين الميسورين مادياً، أو المتعلمين، أو الذين نالوا درجات علمية ما بعد التعليم الجامعي، تثير الكثير من التعجب، وهو ما أدّى إلى

«تستند الرؤية النمطية في تحليل ظاهرة التطرف الديني إلى ربطها بالظروف المجتمعية والاقتصادية»

شيوع عبارة «كم من دواعش يعيشون بيننا؟»، وتقال العبارة السابقة على سبيل التنديد، واستغراب تلك الظاهرة.

لكنّ دراسة ظاهرة التطرف الديني لا تستند إلى التنديد، وإنما السعي إلى تفنيدها بعيداً عن التصورات الذهنية الشائعة، ممّا يتطلب البحث في الأنماط المتعددة لظاهرة التطرف، وعدم الاكتفاء بأسبابها الاجتماعية والاقتصادية فحسب، وإنما تقصّي الأسباب الإيديولوجية والعقائدية التي صنعتها أيضاً؛ ممّا يستدعي النظر في ظاهرتين على النحو التالي:

أوّلاً: نظرية المطرح الاجتماعي واستقطاب المهمّشين.

ثانياً: الإيديولوجيا المتطرفة العابرة للطبقات المجتمعية.

أوّلاً: نظرية المطرح الاجتماعي واستقطاب المهمّشين

يتراءى لبعض الباحثين، مثل د.سعود المولى، ضرورة التركيز على البُعد المجتمعي في ظاهرة الاستقطاب الديني، كما ورد في كتابه: السلفية اللبنانية في تمظهراتها الجديدة، الصادر في العام ٢٠١٤، حيث يقول: إنّ المسجد هو المطرح الاجتماعي؛ أي إنّه يحلّ محلّ المقهى، أو هو استكمال له في ظروف الفقر، فيصبح بالنسبة إلى الشباب مكاناً يتحرّرون فيه من العوز والاغتراب الذي يشعرون به في المجتمع.

بالرغم من أنّ ما طرحه د.سعود فيه الكثير من الواقعية، إلّا أنها قد تكون مجتزأة بعض الشيء، لذلك يمكننا تقديم رؤية نقدية لهذه النظرية، نضيف إليها أنّ المطرح الاجتماعي البديل ليس بالضرورة ملتقى للفقراء المهمّشين، بل قد يكون ملتقى للميسورين المتعلمين والحائزين على شهادات عليا، الذين يسعون للجهاد

«هذه الظاهرة ليست حكراً على الفقراء والمهمّشين أو غير المتعلمين»

بأموالهم وعتادهم في سبيل تصوراتهم الإيمانية النابعة من الإيديولوجيا الدينية حسب قناعاتهم، وليس بسبب التهميش المجتمعي.

الأمثلة هنا عديدة، وعلى سبيل المثال لا الحصر، إذا تتبعنا أسوأ عملية إرهابية مسلحة في تاريخ بنغلاديش التي استهدفت أحد المقاهي في العام ٢٠١٦، فسنجد أنّ منفذي العملية ينتمون لطبقة النخبة الميسورة والمتعلمة، ممّا كان له وقع الصدمة على المجتمع هناك. وهؤلاء كانوا يجتمعون أيضاً فيما يمكن أن نسمّيه المطرح الاجتماعي، ولم يكن هذا المطرح مسجداً.

ثانياً: الإيديولوجيا المتطرفة عابرة للطبقات المجتمعية

إذن تلك الإيديولوجيا المتطرفة دينياً عابرة للطبقات المجتمعية، ويمكن رصدها ما بين النخب والميسورين والفقراء والمهمّشين على حدٍّ سواء.

أثارت ظاهرة الإرهابي المتطرف المنتمي لطبقات النخبة المجتمعية الكثير من الجدل مؤخراً في بلدان المنطقة وخاصة باكستان، لا سيّما أنّ مراكز مناهضة الإرهاب ظلت توصي بالاهتمام بالتعليم المدني لمواجهة الفكر الجهادي الذي يتمّ تدريسه في المعاهد أو المدارس الدينية.

في هذا الصدد، تقول الباحثة مديحة أفضل، من خلال كتابها الصادر في العام ٢٠١٨ وعنوانه: باكستان تحت الحصار: التطرف والمجتمع والدولة: «يمكن رصد فئات متعلمة ونخبوية داخل الجماعات الإرهابية المسلحة بالفعل، إلّا أنه بشكل عام لا تفضّل تلك النخب المتعلمة الانضمام لتنظيم القاعدة أو حركة طالبان، إلّا أنّ نسبة ليست بالقليلة من الجامعيين المنتمين لطبقات ميسورة أعربت عن إعجابها بالنسق الجهادي لهذه التنظيمات».

«الإيديولوجيا التي لا تدعو لحمل السلاح قد تلجأ إلى أساليب أخرى تحريضية»

وتعرّضت الباحثة لموقف الجامعيين وغير المتعلمين من قضية إقامة الحدود، ولم يكن هناك فارق في الخلفية العقائدية ما بين الفئات الميسورة والفقراء في هذا الصدد، بدون تعميم بالطبع. ما سردته الباحثة مديحة أفضل في دراستها ليس حكراً على باكستان وحدها، بل ظاهرة منتشرة في منطقة الشرق الأوسط بشكل ملحوظ.

وهذا البحث ينبغي ألّا يكون مفاجئاً في نتائجه، فهجمات ١١ أيلول (سبتمبر) نفذتها مجموعة من المتعلمين الميسورين الذين دفعتهم تصوراتهم الإيديولوجية الراسخة لارتكاب ما فعلوه.

وربما يمكننا هنا ذكر مصطلح النخب الجهادية الذي أثاره أبو مصعب السوري في كتابه دعوة المقاومة الإسلامية العالمية، الذي عمل لفترة في لندن، حيث أسّس مكتب دراسات صراعات العالم الإسلامي.

ظاهرة التطرف غير المسلح بين المتعلمين

لكن هناك ظاهرة قد تبدو في درجة الخطورة نفسها، حتى وإن لم يكن هناك اهتمام لائق بها، وهي ظاهرة قد نسمّيها التطرف الديني المسالم أي غير المسلح، وهنا استخدمنا لفظ «المسالم» وليس «السلمي» عن قصد، فما يبدو مسالماً قد يكون ذلك لعدم قدرته على ممارسه سطوته على الآخرين، وليس نابعاً من احترام الاختلافات.

تلك الظاهرة لا تحرّض على الإيذاء البدني بشكل مباشر، وإنما تحرّض على السجن أو اتخاذ إجراءات تعسفية ضد الآخرين، وهي ظاهرة مجتمعية شائعة، سواء بين الفئات المتعلمة أو غير المتعلمة؛ لأنها قائمة على قناعات راسخة حسب تصورات أصحابها، وليست ظروفاً مجتمعية أو اقتصادية، ومن هنا تنبع خطورتها.

وتكتسب تلك الظاهرة تأثيراً مجتمعياً أكبر حين تنطلق من دوائر النخب المجتمعية.

ومن بين تلك الأنماط الجديرة بالدراسة في العالم العربي بشكل موسع؛ ظاهرة التحريض ضد حركة الحقوق والحرّيات الفردية، التي قد تتمّ بزعامة بعض الأكاديميين أو القضاة أو الفنانين أو الإعلاميين، الذين لا يمتّون بصلة إلى الجماعات الراديكالية، بل قد يختلفون معها تنظيمياً، ويتفقون معها فكرياً. وتقوم تلك الفئات النخبوية بتحريض وتحريك الوازع الديني لدى الجماهير، وقد تحتمي راديكالية طبقة النخبة بالجماهير تارة، وبالنظام العام وسلطة قانون العقوبات تارة أخرى؛ أي إنّ القانون قد يتضمّن بعض المواد المبهمة التي تدعم هذه المواقف، ومن بينها قوانين الحفاظ على قيم المجتمع وعقيدته، ومعاقبة من يخالف الإطار القيمي العام.

ومن هنا بزغت ظاهرة المحتسبين الجدد الذين ينتمون لطبقة ميسورة أو متعلمة، لكنهم يمارسون الحسبة الدينية على المجتمع، وبالتالي فإنّ ارتباط ظاهرة التطرّف بالفقر والتهميش المجتمعي وحده ليست منضبطة.

ويغفل هذا التصنيف دور الطبقة المتوسطة بمستوياتها المختلفة، إمّا في دعم الحراك الحقوقي، وإمّا في الوقوف ضده ودعم الحسبة الدينية، وهذا لأنّ الانحيازات مبنية على التوجهات العقائدية وليست الظروف المجتمعية أو الاقتصادية وحدها، ومن هنا كان الاهتمام بالتكوين العقائدي لظاهرة التعصب الديني ضرورياً في إطارين تعريفيين آخرين، وهما:

أوّلاً: الإرهاب المسلح، وثانياً التطرف الديني المسالم؛ أي غير المسلح، ودراسة العلاقة الترابطية بينهما.

التطرف الديني غير المسلح: هل هو نواة الإرهاب المسلح؟

لم يكن الإرهاب المسلح وليد جماعة متطرفة خارجة عن الأعراف، بقدر ما كان نتاجاً تراتبياً لتطور التطرف والتعصب اللفظي والفكري إلى إرهاب مسلح مدعم

«التعليم النمطي لا يمحو التعصب الديني بالضرورة بل قد يساعد المتعصب على أن يبدو تطرفه منطقياً»

بتنظيمات راديكالية، وفي بعض الأحيان قد لا يحتاج الإرهاب المسلح إلى تنظيم يموّله، بعد انتشار ظاهرة الإرهاب الفردي المستند إلى عقيدة حربية، وهو ما تمّ التطرّق إليه في مقال سابق بعنوان: الذئاب المنفردة: هل هو إرهاب عشوائي بالفعل؟

فالإيديولوجيا التي لا تدعو لحمل السلاح قد تلجأ إلى أساليب أخرى تحريضية، وتحتمي تلك الأساليب في ادعاءات الحفاظ على قيم المجتمع وثوابته. ومن هنا قد يتمّ رصد نمطين للتعصب الديني من بين الفئات المتعلمة؛ أوّلهما الإرهابي المسلح، وثانيهما المتطرف دينياً، الذي يرفض حمل السلاح، لكنّه يدعو إلى ممارسة الحسبة على المجتمع.

لذا، فإنّ ارتباط التطرف الديني بحمل السلاح وحده دون التعرّض للإيديولوجيا التي صنعته، حتى وإن بدت تلك الإيديولوجيا مسالمة؛ أي لا تدعو لحمل السلاح، هو أكثر الأخطاء الشائعة في دراسة أسباب ومظاهر التطرف.

ما بين التعليم التلقيني والتفكير النقدي

التعليم النمطي لا يمحو التعصب الديني بالضرورة، بل قد يساعد المتعصب على أن يبدو تطرفه منطقياً، أو يضفي عليه شيئاً من الوقار والحكمة بين العوام.

يتفوّق التعصب الديني وما يتبعه من إرهاب مسلح على الشهادات العلمية، إن اعتمد التعليم على التلقين وغاب عنه التفكير النقدي الحر، وقد يتفوّق التعصب الديني على أنظمة التعليم التي تستند إلى التفكير النقدي أيضاً، إن كان الطالب يتعامل معها على طريقة الضرورات تبيح المحظورات؛ أي إنّ نيل الدرجة العلمية يصبح هدفاً في سبيل خدمة إيديولوجيا التعصب الراسخة في وجدانه.

على الرغم من ضرورة الاهتمام بالتعليم أو ما يُعرف بثقافة التنوير والمشاريع التنموية في الطبقات المتوسطة والأدنى، وعلى الرغم من عدم إنكار دور الظروف المجتمعية والاقتصادية في استقطاب المواطنين تجاه الفكر الراديكالي، إلّا أنّ عدم التعرّض للسياق الإيديولوجي وتهميش دوره في صناعة التطرف، يُدخل المجتمع في دوائر مفرغة.

رباب كمال
كاتبة مصرية

كيف جرى تديين 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.

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

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 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».

«وصفت رئيسة وزراء بريطانيا «العلمانية» مارجريت تاتشر الاتحاد السوفيتي بـ«نظام شيوعي 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 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 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.

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

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.

رباب كمال
كاتبة مصرية

كيف وظفت السلفية الجهادية مفهوم الطاغوت في القرآن الكريم؟

انتشر مصطلح السلفية الجهادية، شعبياً وإعلامياً، ليصف بزوغ الحركات الجهادية الناشئة في نهاية الثمانينيات، التي اعتمدت الجهاد المسلح ضدّ الحكومات العربية، رغبة في الانقلاب من أجل تأسيس دولة خلافة إسلامية حديثة، على منهج خلافة النبوة، ويستند الجهاديون، بحسب رؤيتهم، إلى حديث الرسول: «ثمّ تكون خلافة على منهاج النبوّة، فتكون ما شاء الله أن تكون» (حديث حسن، أخرجه الإمام أحمد ٣٠/ ٣٥٥).

نظرة في مصطلح السلفية الجهادية

أصبح مصطلح السلفية الجهادية أكثر شيوعاً في الغرب، على لسان المستعرب والمستشرق الفرنسي جيل كيبيل (Gilles Kepel)، الذي أورده في كتابه «Jihad: The Trail of Political Islam»، أو «الجهاد: في صميم الإسلام السياسي»، عام ٢٠٠٢، وكيبيل؛ مناهض لأفكار كثير من المستشرقين غير الدّارسين للغة العربية، على غرار أوليفه روي (Olivier Roy)؛ الذي يوعز سبب صعود الجهادية السلفية إلى دعم بعض الحكومات الغربية وحدها، دون الالتفات للمكوّن الأصولي في خطاب السلفية الجهادية.

أقطاب التنظيمات الجهادية لم يعترضوا على المسمى اعتراضاً جوهرياً؛ فالشيخ أبو محمد المقدسي، وهو من أشهر المنظرين للسلفية الجهادية في الأردن، قال: «لم نتسمَّ بهذا الاسم، إنّما نعتنا به بعض الناس؛ لتمسّكنا بما كان عليه السلف الصالح من الاعتقاد والعمل والجهاد؛ فالسلفية الجهادية تيار يجمع ما بين الدعوة إلى التوحيد والجهاد، فهو تيار يسعى لتحقيق التوحيد عن طريق جهاد الطواغيت، وهذه هي هوية التيار السلفي التي تميزه عن سائر الحركات الدعوية والجهادية، فلا مانع من استخدام مصطلح السلفية الجهادية تمييزاً لهذا التيار عن غيره».

وقبل صياغة كيبيل لمصطلحات السلفية الجهادية ومشتقاتها، أشار الشيخ (أبو قتادة الفلسطيني) للسلفية الجهادية، عام ١٩٩٩، في كتابه «الجهاد والاجتهاد: تأملات في المنهج»، ص ٦٩، فقال: إنّ «الحركة الجهادية حركة سلفية التصور والرؤى، سلفية المنهج والطريق، سليمة كلّ السلامة من المنهج الصوفي الضّال، لا تنتسب إلى أيّ مذهب أو طريق إلا طريق الكتاب والسنّة».

فالتنظيمات السلفية الجهادية ترى نفسها امتدادًا للسلف الصالح؛ الذين حاربوا الخوارج والطواغيت، ومن هنا يستمد الجهاديون شرعيتهم في خطابهم للجماهير والمناصرين.

ترى السلفية الجهادية أنّ وصفها بالخوارج تدليساً لكفاحها الجهادي في سبيل الله ضدّ الطواغيت، وهو ما أسماه أبو قتادة الفلسطيني «القتال في ديار الردة»، على

اعتبار أنّ الحكومة والمحكومين ارتدوا عن الإسلام (انظر في: «الجهاد: فقه واجتهاد»، عبد الله عزام، ص ٧).

لفظ «الطاغوت» كما ورد في القرآن الكريم

الطواغيت لفظ قرآني، ذكر في القرآن في ٨ مواضع:
في سورة البقرة: الآيتان (٢٥٦ و٢٥٧)، وفي سورة النساء: الآيات (٥١، ٦٠، ٧٦)، وفي سورة المائدة: الآية (٦٠)، وسورة النحل: الآية (٣٦)، وسورة الزمر: الآية (١٩).
وبحسب معجم المعاني؛ فإنّ الطاغوت هو الطاغية المعتدي، أو الشيطان، أو الكاهن، أو كل رأس في الضلال، أو كل ما عبد من دون الله. أما عبدة الطاغوت؛ فهم المشركون بالله، كما ورد في معاجم لسان العرب ومختار الصحاح.

في الخطاب المعاصر؛ يستخدم لفظ محاربة الطاغوت على لسان كل من يدّعي أنّ الله، عز وجل، في صفّه، لذلك سنجد أنّ كلاً من سلفيي السلطة والسلفية الجهادية المحاربة للسلطة تتنازعان على لقب السلف الصالح المحارب للطاغوت.

فالطاغوت، في ذهنية السلفية الدعوية، ربما يتجسد في صورة مفكّر، أو كاتب يدعو للدولة المدنية، وعادة يتم الاستناد إلى آية: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَن يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ [النساء: (آية ٦٠)].

السلفية الدعوية المؤيدة للسلطة تؤكّد، عادة، على عدم جواز تكفير الحكام بغير دليل شرعي (فتوى ابن عثيمين)، وهذه الفتوى مستندة إلى اجتهاد سابق لـلشيخ ابن تيمية (مجموع الفتاوى ٢٤٨/٣)، ولمؤسس السلفية (الوهابية) محمد بن عبد الوهاب (راجع كتاب «مسائل الجاهلية» لابن عبد الوهاب).

السلفية المؤيدة للسلطة، بشكل عام، قد تعدّ الحكام ليسوا من الطاغوت، وعليه فهي سلفية تستند للمفردات القرآنية في اعتبار القوانين الوضعية كفراً، لكنها في الوقت ذاته، لا تكفّر حكّامها، كونهم من أولي الأمر.

«أضحى مصطلح «طاغوت هذا العصر» ردّ الجهادية السلفية على اتهامها بأنها من «خوارج هذا العصر»»

أما الطاغوت في عرف السلفية الجهادية؛ فهو الحاكم الذي يحكم بغير حكم الله، وهذه عبارة فضفاضة؛ لأنّ الاحتكام لشرع الله له تأويلات مختلفة، وفي حربها ضدّ الحكّام والجيوش النظامية، تستند السلفية الجهادية إلى آية: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا﴾ [النساء: آية (٧٦)].

ولعلّنا نتذكر أنّ محاولة الانقلاب على الحكم السعودي، باحتلال الحرم المكي، في ٢٠ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٧٩، تمت تحت ذريعة محاربة الطاغوت، ولعلّ أشهر الأسماء في هذه الأحداث؛ هو جهيمان العتيبي (١٩٣٦-١٩٨٠)؛ الذي تراءى له، ولمن معه، أنّ الانقلاب على الحكومة السعودية واسترجاع الحرم المكي بداية الخلافة الجديدة؛ وتحوّل الحرم المكي إلى ساحة قتال بين الحكومة السعودية والسلفية المحتسبة؛ التي بدأت بالدعوة، وانتهت إلى بالجهاد المسلح ضدّ الطاغوت الحاكم.

هكذا عدّت السلفية الجهادية نفسها السلف الذي يحارب الطاغوت، بينما عدّت الحكومة السعودية السلف الذين يحاربون الخوارج من الجهاديين المناهضين لهم، فاتهام الخصم بأنه طاغوت، أصبح الذريعة للمعارك الدائرة بين السلفيين أنفسهم في بعض الأحيان، أو بين جماعات الإسلام السياسي، أو بين السلفية والحكومات العربية، فأصبح مصطلح الطاغوت بمثابة الورقة الرابحة لمن يريد أن ينصّب نفسه قوّاماً على الخطاب الديني، أو والياً على الحركة الجهادية، التي يسمّونها إصلاحية أو مجددة في كثير من الأحيان.

وأصبح تكفير الحكام، بشكل عام، واعتبارهم الطاغوت واعتبار الرعية (المواطنين) عبدة الطاغوت؛ هو الفكر المؤسس للهجمات الجهادية في كثير من بلدان

العالم العربي، الذي تم استخدامه وتطويعه في تبرير قتل المواطنين، أو سقوطهم، في أقلّ تقدير، ضحايا في العمليات الجهادية.

يؤسس الجهادي المصري أيمن الظواهري لهذه النظرية كذلك، في كتابه «فرسان تحت راية النبي» (ص ١١-٢٥)، ويستشهد بالآيات القرآنية التي تعضد حجة الجماعة السلفية الجهادية، في محاولة لإلباس الخطاب الجهادي جلباب التقوى، ويمسك بزمام القوامة الدينية في خطاب السلفية الجهادية ليجعل من القتل تقية إلهية.

في مطلع كتابه؛ يشبّه الظواهري الحكّام بفرعون وهامان وجنودهما، ويشبّه الحركات الجهادية السلفية بالأتقياء الذين سيرثون الأرض، من خلال استشهاده بما ورد في سورة القصص (آية ٤-٦): ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ (٤) وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾.

هكذا أضحى مصطلح «طاغوت هذا العصر»؛ ردّ الجهادية السلفية على اتهامها بأنها من «خوارج هذا العصر»، ويقوم أحد أهم منظرين السلفية الجهادية، وهو أبو محمد المقدسي الأردني، بالربط بين الكفر بالطاغوت، وبين الولاء والبراء.

والولاء والبراء، من لوازم التوحيد وترك البدع والضلالات الكفرية، فيقول المقدسي، في مقدمة كتابه «ملّة إبراهيم وأساليب الطغاة في تمييعها»، موجهاً كلامه للطاغوت: إنّه يعلن البراءة من الدساتير والقوانين والمحاكم والحكام، ومن هنا رأت السلفية في إطارها العام، والسلفية الجهادية بشكل خاص؛ أنّ القوانين التي تسعى لدعم المواطنة أو المساواة بين العقائد أو الجنسين، ما هي إلا كفر وبهتان عظيم، حتى إن حاول المشرعون أن يضفوا عليها الصفة الفقهية من أجل تمريرها.

وهنا، تستند السلفية والسلفية الجهادية، على حدّ سواء، إلى الشيخ ابن تيمية (٦٦١- ٧٢٨هـ)، الذي قال: «والإنسان متى حلّل الحرام، المجمَع عليه، أو حرّم الحلال، المجمَع عليه، أو بدّل الشرع، المجمَع عليه، كان كافراً مرتداً باتفاق الفقهاء» (مجموع الفتاوى ٣/ ٢٦٧).

إنّ التعامل مع السلفية الجهادية بحاجة لفهم إلى ماذا يستندون من أجل تفكيك هذه الأفكار، على الأقل بالنسبة إلى الأجيال القادمة، التي يُصنع من عقولها أحزمة ناسفة، وليس الاكتفاء بشعارات نبذ العنف.

رباب كمال
كاتبة مصرية

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

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

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؛ 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.

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

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؟

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

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

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).

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.

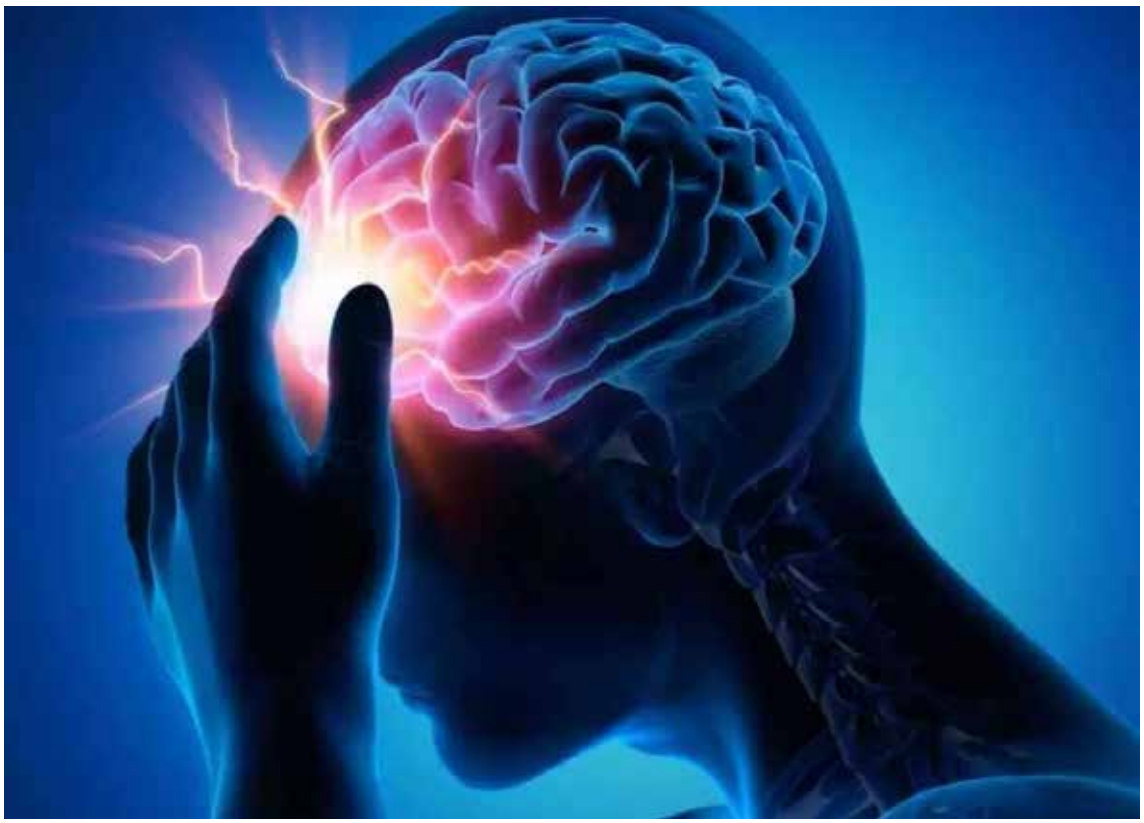
يستند المدافعون عن ابن تيمية إلى القول؛ إنّ فتاواه جاءت في سياق التصدي لهجمات التتار، لكن ورد في فتاواه استشهادات لا علاقة لها بالتتار أو صدّ الغزو، منها:

- «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.

رباب كمال
كاتبة مصرية

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.

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

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.

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 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.

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

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 والحكم 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 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.

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

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.

رباب كمال
كاتبة مصرية

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).

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

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).

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.

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

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.

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

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

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 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».

اقرأ أيضاً: «الإسلام السياسي بين الأصوليين والعلمانيين».. التطرف الديني إلى أين؟

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 الْقِتَالِ) (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.

رباب كمال
كاتبة مصرية

الذئاب المنفردة:
هل هو إرهاب عشوائي بالفعل؟

الذئب المنفرد (الوحيد)؛ ترجمة حرفية لمصطلح «Lone Wolf»، وهو مصطلح شاع استخدامه لوصف الأشخاص الذين يتسمون بالانطوائية، كونهم هجروا أو اسُتبعدوا من جماعتهم، تماماً كالذئاب التي تهجر جماعتها، أو تُستبعد منها، وبحسب دراسات علم الأحياء في ممالك الحيوان، فإنّ الذئب الوحيد يصبح أكثر قوة كونه يدافع عن نفسه ويسلك درب حياته وحيداً منفرداً.

تمّ تطويع واستخدام هذا المصطلح في عدة مواضع، منها: الدلالة على الإبداع أو التفرد، وإن طالعنا قاموس «أوكسفورد» من الإنجليزية للإنجليزية، في طبعته لعام

«أصبح الاستخدام الأكثر شيوعاً لمصطلح الذئاب المنفردة في إطار وصف منفذي عمليات إرهابية عشوائية منفردة»

٢٠١٩، سنجد أنّ تعريف «Lone Wolf» يستخدم في وصف الشخص الذي يميل إلى الاستقلالية كطريق للتفرد والنجاح المهني؛ أي إنّ المصطلح قد يشير إلى التحرر من القيود التي تعيق الإبداع.

لكنّ أصبح الاستخدام الأكثر شيوعاً لمصطلح «الذئاب المنفردة» في إطار وصف الأفراد الذين ينفذون عمليات إرهابية عشوائية منفردة، متأثرين بفكر أيديولوجي محدد، رغم عدم انتمائهم الحركي لجماعات سياسية أو أيديولوجية بعينها، وقد ينفذون تلك العمليات بلا تمويل وبأقل الإمكانات المتاحة؛ لذلك يصعُب رصدهم أمنياً كونهم بلا سجلات جنائية سابقة.

نشأة الفكرة والمصطلح

كثير من الأفكار، بشكل عام، وجدت قبل أن يتمّ صكّ المصطلحات التي تعبّر عنها؛ أي إنّه لا بدّ من التمييز بين تاريخ نشأة المصطلح من جهة، وانتشار الفكرة قبل شيوع المصطلحات وصكّها.

من خلال الدراسات البحثية؛ يمكننا رصد شيوع مصطلح «الذئاب المنفردة» كمرادف للعمليات الإرهابية المستقلة منذ العام ١٩٩٠، حين شاع كالنار في الهشيم على يد جماعات تفوّق العرق الأبيضWhite supremacy» «، التي استهدفت العرق الأفريقي في الولايات المتحدة؛ حيث اعتمدت هذه الجماعات على بثّ أيديولوجيتها العنصرية، وحثّ أنصارها على شنّ الهجمات المستقلة انتصاراً للعرق الأبيض.

وفي العام ٢٠١٧؛ صدرت دراسة بعنوان «Age of Lone Wolf Terrorism» «عصر العمليات الإرهابية المنفردة»، للباحث الأمريكي (Mark Hamm)، والباحث

«كتاب «العمليات الإرهابية المنفردة وخطرها المتزايد» رصد حالات تبدو فردية لكنّها في الواقع تقع ضمن العمل التنظيمي والحركي الممنهج»

الأسترالي(Ramo Spaaij) ، ومن خلالها تطرق الكاتبان إلى رصد الهجمات الإرهابية المنفردة، منذ بدايات القرن العشرين، بسبب دوافع أيديولوجية أو دينية عقائدية مختلفة.

لكنّ الكتاب الأكثر جدلاً كان «العمليات الإرهابية المنفردة وخطرها المتزايد» (Lone Wolf Terrorism: Understanding the Growing Threat)، الصادر العام ٢٠١٦، من تأليف الباحث الأمريكي (Jeffrey D. Simon) الذي رصد فيه حالات عالمية، سواء في الشرق أو الغرب، قد تبدو أنّها هجمات فردية لكنّها، في حقيقة أمرها، تقع في إطار العمل التنظيمي والحركي الممنهج.

قيمة مستوردة أم موروثة؟

تؤكد التنظيمات الإسلامية، التي تتخذ من الجهاد صفة لها، على سعيها لإحياء سنّة الجهاد على اعتباره فرض عين على كلّ مسلم ومسلمة، بحسب تأويلاتهم الفقهية، بصرف النظر عن تغيّر الظروف الزمانية والمكانية للدعوة التي يسعون لإحيائها في أذهانهم.

وقد يتبرأ بعض الجهاديين من المصطلحات الحديثة، ومن بينها مصطلح «الذئاب المنفردة»، على اعتبار أنّه مصطلح غريب ودخيل ومستورد، وصفت به الحركات الجهادية على لسان التحالفات الدولية الغربية.

فتسعى تلك التنظيمات لتأصيل الأفكار، بحسب مفرداتها العربية؛ أي إنّها تتغاضى عن المصطلح، لكن لا تتبرأ من الفكرة ذاتها، بل تسعى للتأصيل لها من داخل العلوم الفقهية، لتبرهن أنّ الفكرة إسلامية، بحسب رؤيتها.

«العمليات العشوائية لا تعني بالضرورة أنّها غير ممنهجة بل من أشكال العمل الإستراتيجي في الفكر الجهادي المعاصر»

«المقاومة العالمية» مصطلحاً بديلاً

مصطفى بن عبد القادر الرفاعي، المشهور بأبو مصعب السوري (مواليد حلب ١٩٥٨)، والذي يعدّ مؤسس مكتب دراسات صراعات العالم الإسلامي في لندن، وأحد أهم الفاعلين ضمن الخلية الإعلامية الداعمة للجهاد الجزائري، تبنّى دعوة المؤمنين كافة إلى الجهاد غير المنظم من خلال كتاباته المؤصَّلة فقهياً؛ لهذا صكّ مصطلحاً جديداً، أسماه «المقاومة الإسلامية العالمية»، وهو أيضاً اسم كتابه الذي صاغ فيه ضرورة الجهاد من أجل الجهاد، أي إنّ الجهاد هدف في حدّ ذاته، حتى إن كان خارج الحراك التنظيمي؛ فالجهاد ضدّ من يرفض تطبيق شرع الله (حاكماً أو محكوماً) هو الغاية، حتى إن لم تنتج عن هذا الجهاد حكومة إسلامية شرعية.

وهنا يستشهد في كتابه بالآية القرآنية: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ﴾ [الأنفال: ٦٥]، فيسعى إلى تأصيل ظاهرة الذئاب المنفردة، أو التي أسماها «المقاومة الإسلامية العالمية»، على اعتبار أنّها من الموروثات النصيّة المقدسة، وليست قيمة مستوردة.

فمفهوم المقاومة الإسلامية العالمية؛ هو شكل من أشكال الحثّ على الفردانية (العمل الفردي) في شنّ الهجمات على المؤسسات الحكومية والمدنيين، كذلك بهدف إحداث فوضى منظمة يصعب تتبع أثرها.

لكن من قبل تأصيل أبي مصعب السوري لهذا المفهوم من المنظور الجهادي، قامت جماعة الإخوان المسلمين في البلاد العربية باتباع إستراتيجية مشابهة، في سبعينيات القرن الماضي، عندما دخلت في مفاوضات ومداهنات مع السلطة في بلدانها تباعاً.

«لا بدّ من التمييز بين تاريخ نشأة المصطلح من جهة وانتشار الفكرة قبل شيوع المصطلحات وصكّها»

هنا ادّعت الجماعة أنّها نبذت العنف، وسعت للسيطرة على المؤسسات الحكومية، ليس بالضرورة بالهجوم عليها من الخارج؛ إنما بالسيطرة عليها من الداخل، من خلال استقطاب أفراد مستقلين ينتهجون أيديولوجيتها والدعوة إليها، وهؤلاء يتقلدون أعلى المناصب في مؤسساتهم، دون الانتماء التنظيمي للإخوان، هكذا تجلّت ظاهرة تعرَف بـ «الهوى الإخواني»؛ أي بثّ أيديولوجيا الإخوان في أفراد لا ينتمون للجماعة تنظيمياً، وليست لهم صلة رسمية بها، ولهذا فإنّ نظرية الذئب المنفرد قد تكون جهادية صريحة، وقد تكون مناوئة مسالمة في شكلها الظاهري؛ أي تعتمد على اختراق البنية للسيطرة عليها لا هدمها.

تأثير الدومينو

إعلان الجهاد وتطبيق الحسبة الشرعية ضدّ الحريات الشخصية والعامة؛ هو أحد أهداف الإرهاب العشوائي، إما بهدف التمرّد على المدنية بشكل مطلق، أو بهدف الترويع الأمني، وما تتبعه من أزمات تضرب استقرار النظام العام، وتحدث فوضى منظمة، وسخطاً من قبل الجماهير.

الإرهاب العشوائي، حتى إن نادت به جماعات راديكالية، إلا أنّها لا تخصّ جماعاتها به، أو كما جاء، بحسب أبي مصعب السوري، في كتاب «المقاومة الإسلامية العالمية»؛ إنّ تطبيق الحسبة والجهاد ليس حزباً ولا دستوراً ولا جماعة، وإنما دعوة مفتوحة لجموع المسلمين.

تحثّ التنظيمات الجهادية المعاصرة الأمة على «تغيير المنكر باليد»، نسبة إلى الحديث النبوي الذي رواه الصحابي أبو سعيد الخدري، وفيه جاء أنّ تغيير المنكر باليد هو أقوى الإيمان وبالقلب هو أضعفه، ويعدّ هذا جزءاً من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو «الحسبة الشرعية».

«بعض الهجمات قد تقع ممنهجة أو على يد أفراد متشبعين بالفكر الجهادي بدون الانتماء إلى تنظيمات»

قد يبدو مصطلح المنكر مبهماً في التاريخ المعاصر، خاصة أنّ المنكر يحمل طابعاً ماضوياً لا يتماشى بالضرورة مع التطور التشريعي، النسبي، في التاريخ الحديث والمعاصر.

كما يستندون إلى فكرة دعوة جموع المسلمين إلى الجهاد الفردي على نظرية تأثير «الدومينو»(Domino Effect) ؛ أي التأثير التراتبي وإحداث حالة من العدوى الجهادية المنفردة.

حتى إن لم يستخدم هذا المصطلح «تأثير الدومينو» من قبل الجماعات الجهادية، إلا أنّ الفكرة تظل هي محور الدعوة إلى الجهاد العشوائي وما يتبعه من محاكاه فردية غير قابلة للرصد مما ينهك القوى النظامية في تتبعها.

استهداف الكنائس، أو منع بنائها، بعد منح الدولة ترخيص بنائها، أو التعرض الجسدي للفتيات غير المحجبات في الطريق العام، أو تطبيق الحدود على من يحسبوه مرتداً، قد يقع في إطار التنظيم الجهادي الممنهج، وقد يقع على يد الأفراد المتشبعين بالفكر الجهادي بدون الانتماء إلى التنظيمات.

داعش وذئابه المنفردة

في العام ٢٠١٧؛ قام تنظيم داعش بتوزيع خطبة صلاة الجمعة مطبوعة في مدينة قضاء الحويجة في محافظة كركوك بالعراق، وجاء فيها أنّ التنظيم سيحذو حذو «الخيل المسوّمة»، والخيل المسوّمة؛ هو المصطلح البديل الذي اختاره داعش، بدل مصطلح «الذئاب المنفردة».

«الخيل المسومة» يعيدنا إلى دراسة تطويع المفردات القرآنية في خطاب تلك التنظيمات الجهادية، كما وردت في الآية رقم ١٤ من سورة آل عمران: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ﴾، والخيل المسومة هي الراعية السائمة.

كان الهدف من بيان داعش، بشكل صريح؛ تهديد الحكومات الأوروبية بقدرة التنظيم على الاستقطاب والتجنيد عن بُعد، من خلال الثورة الرقمية والإعلامية، لتسديد الضربات الموجعة في قلب المدنية الغربية.

لكنّ هذا لا يعني أنّ التنظيمات الجهادية معنية بشنّ هجمات الخيل المسومة، أو الذئاب المنفردة، ضدّ الحكومات الغربية وحدها، وإنّما يتم تقسيم صحيح الجهاد، بحسب تلك الرؤية، إلى الجهاد ضدّ الكفار الأصليين (الغرب)، والكفار المرتدين من المجتمع (العدو القريب)، بحسب ما جاء في عدة أدبيات جهادية، ومن بينها كتاب أبو قتادة الفلسطيني «الجهاد والاجتهاد: تأملات في المنهج».

يمكن القول إنّ العمليات العشوائية لا تعني بالضرورة أنّها غير ممنهجة؛ فالعشوائية شكل من أشكال العمل الإستراتيجي في الفكر الجهادي المعاصر.

رباب كمال
كاتبة مصرية

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،

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

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.

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.

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

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».

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؟!

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

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 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.

رباب كمال
كاتبة مصرية

«النساء شقائق الرجال».. إقرار بالمساواة أم غلق لباب الاجتهاد؟

في شهر أيار (مايو) ٢٠١٩ أصدرت محكمة الاستئناف بالقاهرة، حكماً نهائياً يقضي بالمساواة بين الذكر والأنثى في الميراث.. لكن، استكمالاً للخبر؛ فالأمر يتعلق بالمسيحيين الأرثوذكس في مصر فقط، عملاً بنصّ المادة الثالثة من الدستور، التي تُمكّن المسيحيين من الاحتكام لشرائعهم في الأحوال الشخصية، والمادة الثالثة من الدستور لم تأتِ بالضرورة انتصاراً للدولة المدنية، وإنّما على سبيل الترضية والتعويض عن المادة الثانية من الدستور المصري، والتي تقرّ بأنّ الشريعة الإسلامية هي المصدر الأساسي

«لم يكن مصطلح النّسوية شائعاً مطلع القرن العشرين حين تم الخوض في مسألة المساواة في الإرث»

للتشريع؛ أي إنّ الحكم في هذه الحالة لم ينطلق من باب الاستجابة لدعاة الحقوق النسوية، وكان فيه انتصار ضمني للنساء المسيحيات، خاصة الشقيقات اللاتي أراد أشقاؤهنّ الحصول على نصيب مضاعف من الإرث.

المساواة والميراث وقضية النسوية

لم يكن مصطلح النّسوية شائعاً في زمن جميل الزهاوي (العراق)، ومنصور فهمي (مصر)، والطاهر الحداد (تونس)، وضياء كوك ألب (تركيا)، حين خاضوا في مسألة المساواة في الإرث في مطلع القرن العشرين.

بالتأكيد؛ تمّ طرح المساواة في الإرث على يد نساء فاعلات في المجتمع، سواء في العمل الصحفي أو المجتمعي، إلا أنّ قضايا المرأة كان بها زخم كبير؛ فالمطالبات كانت متعددة، مثل: قضية الحقّ في التعليم الأساسي والتعليم الجامعي، والحقّ في العمل، وقضايا الأحوال الشخصية من زواج وطلاق.. إلخ؛ لذا ظلّت قضية المساواة في الميراث على الهامش، أو كان يتم طرحها في إطار الحديث عن قضايا المساواة، لكن قلّما نوقشت منفردة بذاتها.

وضعت الحركة النّسوية أهداف وأولويّات التعليم والعمل .. أمامها في هذه الحقبة، واعتبرتها من القضايا القابلة للتحقُّق، رغم رفض المجتمع أو المشايخ أو السلطة العليا لها.

صراع على صحيح الإسلام

أصوات نسوية كثيرة استندت في دفاعها عن حقوقها الاجتماعية والأساسية إلى تبنّي وجهة نظر إسلامية مدافعة عن المرأة، مثل: درية شفيق (١٩٠٨- ١٩٧٥) في

«ظلّت قضية المساواة بالميراث على الهامش أو ضمن إطار قضايا المساواة وقلّما نوقشت منفردة بذاتها»

مصر، التي سافرت إلى السوربون للحصول على رسالة الدكتوراه، فأعدّت رسالة بعنوان «المرأة في الإسلام» (١٩٤٠)، وذهبت فيها إلى أنّ «الإسلام أعطى للمرأة حقوقاً ليست في تشريع آخر»، وتبنّت شفيق قضية حقّ المرأة في الترشّح للمجالس النيابية؛ حيث كان الأزهر والسلطة السياسية في العهد الملكيّ يرفضان هذا الحقّ، لكن يبدو أنّ عدداً من النّسويات الحقوقيّات (دون تعميم) اتّجهن لمنطقة آمنة، ألا وهي الدفاع عن حقوق المرأة من مُنطلقات إسلامية، حتى لا يتعرّضن للتشهير أو التكفير، رغم أنّ هذا لم يدرأ عنهنَّ هجمات التشهير الأخلاقي والتشكيك في المعتقد، إلا أنّ كثيرات منهنّ طالبن بالحقوق من باب ما تكفله الشريعة كما تراءى لهنَّ.

استخدمت درّية شفيق خطاب الأصولية الدينيّة نفسه؛ الذي يرى أنّ خصمه لا يعرف ماهيّة الإسلام الحقيقي، فدخلت النّسوية صراعاً مع المشايخ على تفسير صحيح الإسلام، فيما يخصُّ النّساء وحقوقهن، بدلاً من الانطلاق من قاعدة حقوقية مدنية خالصة.

أشارت شفيق إلى مساواة النّساء والرجال في الميراث في الحضارة الفرعونيّة القديمة، بحسب ما جاء في كتابها «المَرْأَةُ المِصْرِيَّةُ مِنْ الفَرَاعِنَةِ إِلَى اليَوْمِ» (مطبعة مصر، ١٩٥٥، ص ١٥)، لكنّها، في الوقت ذاته، لم تتطرّق لقضية الميراث الإسلامي، في الفصل الثاني، المعنون بـ«الإِسْلَامِ يُحَرِّرُ المَرْأَةَ مِنْ العُبُودِيَّةِ»، والفصل الثالث «حُقُوقُ المَرْأَةِ فِي الإِسْلَامِ، ورغم أنّ درّية شفيق كانت مؤيدة لتحديد أو حظر تعدّد الزوجات، إلا أنّها دافعت عن القوامة، على اعتبار أنّها جزء من الأدوار الاجتماعية.

أمّا الجدير بالذكر؛ أنّ درّية شفيق أصدرت هذا الكتاب بعد عامٍ من اعتصامها بنقابة الصّحفيين (١٩٥٤)، في القاهرة، مطالبة بالمساواة في حقّ الترّشح للمجالس النيابية!

نتعمّد هنا طرح نموذج درّية شفيق؛ أولاً للإقرار بتاريخها النضاليّ دون مزايدات، وأيضاً لنرصد نموذجاً لتحديات الحراك الحقوقي النسوي؛ حيث إنّ الحركة النّسوية في العالم العربي لم تواجه فقط رفض الأصوليين لها، بل واجهت إشكاليّة وضع بعض النّسويات سقفاً للحقوق في إطار رؤية دينية لا حقوقية إنسانية خالصة، وهو ما نتج عنه حراك النّسوية الإسلاميّة بتفرعاتها الكثيرة فيما بعد، والتي رأى بعضها أنّ تمكين المرأة نوع من أنواع الاستقواء على المجتمع.

لكن، هناك من خرجن عن هذه القاعدة، وكان من بينهن الصحفية والحقوقية المصرية منيرة ثابت (١٩٠٢ -١٩٦٧)؛ التي تناولت قضية المساواة في الميراث من خلال منحى حقوقي لا فقهيّ (العام ١٩٢٦)، ومن خلالها طالبت دون مواربة بالمساواة في الميراث بين الأشقّاء الذكور والإناث، ورأت منيرة أنّ الأزمات ناجمة عن ربط التشريع المدني بالرأي الشرعيّ، وأنّ هذه العلاقة التشريعية بين المدني والديني أمر كارثي، (راجع كتاب «الليبرالية المصرية: النشأة والأفول»، الهيئة العامة للكتاب، ٢٠١٠، ص ٦١).

لذا؛ لم تكن المساواة في الميراث من القضايا المسكوت عنها منذ أوائل القرن الماضي، حتّى لو لم تكن تحظى بشعبية جماهيرية في مجتمع أبوي، إلا أنّ قضية المساواة عادت لتتصدّر المشهد مع الحراك المجتمعي الذي شهدته تونس العام ٢٠١٧ تحديداً، مما أحدث موجة من النقاشات والحوارات المجتمعية في عدد من البلدان ذات الأغلبيّات المسلمة، على غرار المغرب ومصر.

النساء شقائق الرجال من ابن باز إلى الأزهر

لطالما قوبلت قضية المساواة في الميراث، في العصر الحديث، بعبارة «النّساء شَقَائِق الرِّجَالِ»؛ المقتطعة من حديث نبويّ، قد يُخيّل لنا للوهلة الأولى؛ أنّ العبارة يتم تطويعها في محاولة فقهية لإقرار المساواة، لكن إن تتبّعنا الأمر جيداً، سنجد أنّ العبارة تم تطويعها في الاتجاه المعاكس، الذي يُغلق باب الاجتهاد الفقهي من جهة، ويسعى إلى غلق باب الاجتهاد في التشريع المدني من جهة أخرى.

«أصوات نسوية كثيرة استندت في دفاعها عن حقوقها الاجتماعية والأساسية إلى تبنّي وجهة نظر إسلامية»

لعلّ أبرز الذين استخدموا عبارة «النّساء شقائق الرجال»؛ كان ابن باز، الذي قال: «إنّهنَّ من جنس الرجال كالنصف من الرجل، كونها خرجت من الرحم كما خرج هو من الرحم، خرجت من الرجل كما خرج من الرجل، فهنّ شقائق الرجال في كلِّ الأمور إلا ما استثناه الشرع» (الموقع الرسمي للإمام ابن باز مفتي المملكة السعودية السابق، تسجيل صوتي: معنى حديث النّساء شقائق الرجال).

وكان الأزهر قد أصدر بياناً للتهنئة بيوم المرأة العالمي، يؤكد فيه أنّ «النّساء شَقَائِقِ الرِّجَالِ»، مؤكّداً حقّ المرأة في الميراث (الشرعي) دون غيره، ويندّد الأزهر بحرمان المرأة من الميراث (الشرعي) (موقع بوابة الأزهر: شقائق الرجال، مقال بقلم شيخ الأزهر أحمد الطيب، ٨ آذار (مارس) ٢٠١٧)، وهكذا طوّع الأزهر حديث: «النّساء شَقَائِقِ الرِّجَالِ»، في غلق باب النقاش عن أيّة حقوق خارج دائرة الشّريعة.

من منظور اجتماعي لا فقهي

«النّساء شَقَائِقِ الرِّجَالِ»؛ لا تعدّ مخرجاً من قضايا التمييز، وإنما ترسيخ لها، وهنا يتطرّق الباحث في الإسلاميّات والتأويل القرآنيّ، د.نصر حامد أبو زيد (١٩٤٣ - ٢٠١٠) لهذه المعضلة، في كتابه «دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة»، بقوله: إنّ «قضايا المرأة لا تُناقش إطلاقاً إلا بوصفها قضايا اجتماعية، وإدخالها في إطار القضايا الدينيّة تزييف لها، وقتل لكل إمكانات الحوار حولها، وإنّ حصر قضايا المرأة في الحلال والحرام لا يسمح بتداول الأفكار الحُرّة، وإنّ مناقشة قضايا المرأة المتعددة من منظور دينيّ يطمس الجانب الاجتماعي للقضية، خاصة إن انطلق من ثوابت غير قابلة للنقاش لن تُغيّر وضع المرأة في شيء» (راجع كتاب «دوائر الخوف؛ قراءة في خطاب المرأة»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠٠٤).

الظرف المكاني والزماني لآيات المواريث

«الاجتهاد في النص بما يتناسب مع الزمان والمكان بات من المتطلبات المنطقية ولا يعدّ ازدراءً للدين»

آية المواريث نزلت في امرأة سعد بن الربيع، التي جاءت الرسول، عليه السلام مع ابنتيها تشكو له من استيلاء العمّ على الإرث، بعد مقتل سعد في غزوة أُحُد، فبعث الرسول صلى الله عليه وسلم للعم، وحكم بأن يعطي الابنتين الثلث، والأم الثمن، ويأخذ العم ما تبقى (حديث رقم (٦٧٣٦)، رواه البخاري)، و(الترمذي، رقم الحديث (٢٠١٨))، وحسّنه الشيخ الألباني في «إرواء الغليل» (١٦٧٧).

ونزل من بعدها ما يعرف بدستور الميراث في القرآن الكريم (راجع كتاب أبو الحسن على بن أحمد بن محمد بن على الواحدي، «أسباب النزول»، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٠ م، ص ٢٧٩ و٢٩٨).

الدراسة التاريخية للنص الدّيني لا تقلل من شأنه، وإنّما تسعى إلى دراسته وفهمه في سياقه، والاجتهاد في قراءة النّصوص لا بدّ من أن يكون حراً، هكذا يصبح الاجتهاد الدّيني حراً فعلاً، لا مُلزماً في القانون والتشريع المدني؛ لأنّ التشريع المدني حالة اجتماعية، لا حالة دينية.

الأصل الفقهي لحديث «النساء شقائق الرجال»

«النّساء شَقَائِقِ الرِّجَالِ»؛ جزء من حديث نبوي، وكلمة «شقائق» تعني النظائر والأمثال في الخلق والطباع، والمثير للانتباه؛ أنّ المؤسّسات الدينيّة جمعاء، على اختلاف مواقفها تجاه حقوق المرأة، تلجأ إلى هذا الحديث، فهو حديث يستند إليه مشايخ الأزهر ومشايخ دار الإفتاء التونسية؛ بل واستخدم هذا الحديث حسن البنا، مؤسس جماعة الإخوان المسلمين، كما أنّ الدعوة السلفية تستند إلى هذا الحديث كذلك في أطروحاتها عن تكريم المرأة، لكن لكلّ فئة ترجمتها الخاصة لمفهوم التكريم.

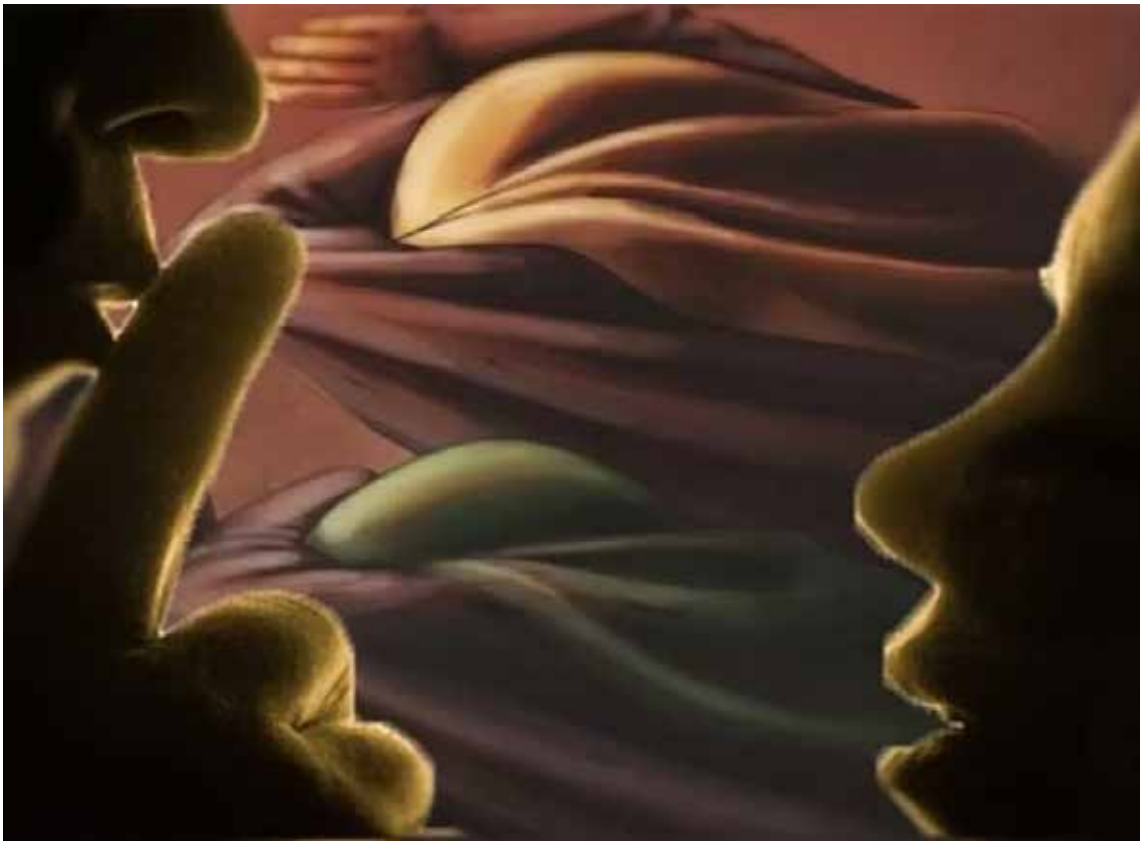
في حقيقة الأمر؛ المشايخ يُخرجون الحديث عن معناه؛ لأنّ هذا الحديث ورد في سياق اغتسال المرأة والرجل بعد الجنابة ونصّه كالآتي: «عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ (صلى الله عليه وسلم) عَنِ الرَّجُلِ يَجِدُ الْبَلَلَ وَلاَ يَذْكُرُ احْتِلاَمًا، قَالَ: (يَغْتَسِلُ). وَعَنِ الرَّجُلِ يَرَى أَنَّهُ قَدِ احْتَلَمَ وَلاَ يَجِدُ الْبَلَلَ، قَالَ: (لاَ غُسْلَ عَلَيْهِ)، فَقَالَتْ أُمُّ سُلَيْمٍ: الْمَرْأَةُ تَرَى ذَلِكَ أَعَلَيْهَا غُسْلٌ، قَالَ: (نَعَمْ، إِنَّمَا النّساء شَقَائِقُ الرِّجَالِ)».

أي إنّه، بحسب الحديث، لا يختلف اغتسال المرأة عن الرجل في هذه المسألة، لكن يستخدم المشايخ هذا الحديث، رغم ذلك، في سياق يأخذنا بعيداً عن مناقشة القضايا الخلافيّة لحقوق المرأة، ومن بينها المساواة في الإرث.

غالباً ما يتبنّى الفقهاء مقولة: «إنّ الأزمة ليست في النص الدّيني ولكن في تطبيقه»، وقد يحتّم علينا المنطق الإشارة إلى أنّ النص الدّيني كان وليد بيئة اجتماعية بعينها؛ وأنّ الاجتهاد في النص بما يتناسب مع الزمان والمكان بات من المتطلبات المنطقية، ولا يعدّ ازدراءً للإسلام، كما يشيع الخطاب الأصولي؛ فالجمود ليس من متطلبات الإيمان.

رباب كمال
كاتبة مصرية

متلازمة المرأة والغواية: من الموروث الديني إلى الثقافة العامة



قد يلفت انتباهنا تصاعد حدة العنف اللفظي تجاه الفتيات بشكل عام، وغير المحجبات بشكل خاص، في نهار شهر رمضان، فحتى المحجبات لم ينجون من التحرش، ولو أنّ الظاهرة تطال غير المحجبات بشكل ملحوظ.

ويبدأ هذا العنف بعبارات: «أستغفر الله العظيم، واللهم إني صائم» المسموعة، وتنتهي ببعض المضايقات والألفاظ النابية التي تتوعد الفتاة جنسياً، لكن بعد الإفطار، وذلك لأنّ المتحرش صائم، كما يدعي.

«الخطاب الديني تجاه المرأة ليس دخيلاً فهو مستمد من جذور فقهية نخشى الاقتراب منها»

انعدام الأخلاق هو المتهم الأول في هذه الظاهرة، إلا أنّ ما يمرّ علينا مرور الكرام؛ هو الآثار النفسية الناتجة عن تنشئة أجيال بأكملها على مفاهيم عورة المرأة والفتنة التي توقظها لدى الرجال الصالحين، فمن الممكن هنا أن يصبّ الرجل جام غضبه عليها ويتوعدها؛ لأنها راودت نفسه المؤمنة المستغفرة.

ولا يجب في هذا السياق، التقليل من تأثير الموروث الفقهي والديني وما تبعه من فتاوى على الذهنية العامة، وسنعرض هنا ثلاث مقاربات عن الخطاب الديني في هذا الأمر، ما بين الأزهر والإخوان والسلفيين، ومدى ارتباط الخطاب الديني تجاه المرأة بالموروث الديني؛ أي إنّ الخطاب الديني تجاه المرأة ليس نبتاً شيطانياً، أو دخيلاً، لكنّه مستمد من جذور فقهية نخشى الاقتراب منها، فنلجأ إلى نقد الخطاب دون قراءة في المصادر.

أولاً: الأزهر وخطابه الضمني

وهنا يتبادر للأذهان الردّ الرسمي للأزهر على لجنة حقوق المرأة في الأمم المتحدة، حين علق الأزهر، في بيانه الرسمي الصادر في آذار (مارس) ٢٠١٣، على بعض المتطلبات الحقوقية، وفي المحور رقم (٦) من البيان، شدّد الأزهر على ضرورة توفير حماية للمرأة من العنف، ثم عاد الأزهر ليؤكد على الزيّ الشرعي للمرأة الذي لا يُظهر سوى الكفين والوجه، وتساءلنا حينها عن تلك الإيماءة التي ربطت ضمنيّاً بين الإقرار بمناهضة العنف ضدّ المرأة من ناحية، والتزامها بزيّ شرعيّ من ناحية أخرى، فهل يسقط حقّ المرأة في الأمان إن كانت لا ترتدي ما يقره الأزهر والمجتمع؟

وإن كانت إشارة الأزهر ضمنية عام ٢٠١٣، فلم تكن فتوى الشيخ عطية صقر، رئيس لجنة الفتوى بالأزهر كذلك عام ١٩٩٧؛ حيث علّق الشيخ مجيباً عن سؤال بشأن ملابس الفتيات في الأماكن العامة، فقال: «الفتاة لا بدّ من أن تلتزم الأدب في

مشيها وكلامها، والمقصرة في ذلك تسيء إلى نفسها بالتعرض لها أو التحرش بها»، وعضد إجابته بحديث: «ما تركت بعدي فتنة هي أضرّ على الرجال من النساء»، هو حديث متفق عليه رواه البخاري ومسلم، ورد في البخاري في «كتاب النكاح»، باب ما يُتقى من شؤم المرأة، ورواه مسلم في كتاب الرقاق (باب أكثر أهل الجنة الفقراء وأكثر أهل النار النساء)، وجاء في «نزهة المتقين شرح رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين» للإمام النووي، وصف المرأة بأنّها الفتنة الأكثر ضرراً على الرجال، ترك بصمة واضحة في الذهنية المجتمعية حيال المرأة، فهي فتنة وعورة تضرّ الرجال، ومن هذه الموروثات انبثقت فتاوى تقول إنّ المرأة مثل اللحم المكشوف والحلوى غير المغطاة.

وكانت هذه الفتوى تحمِّل الفتاة مسؤولية التحرش بها لما تحويه من تحريض ضمني، كما أنّها تركت حقّ تأويل وتفسير طريقة سير وكلام الفتيات للمارة، فأصبح المتحرش هو الحكم عليها، فإن تراءى للجاني أنّ هناك فتاة «غير محتشمة»، وفق رؤيته، تسير في الشارع، تحرش بها، وهي من تتحمل الإساءة، والأصل هو أنه لا يجوز التحرش، أو المضايقة، أو الإساءة لأيّ فتاة في الطريق العام أو العمل أو غيره، تحت أيّ مسمّى.

ثانياً: خطاب حسن البنا في عورة المرأة والبعد التاريخي للنص

وفي سياق تاريخي آخر؛ كان مؤسس جماعة الإخوان المسلمين حسن البنا (١٩٠٦-١٩٤٩) يشدّد دوماً على مفهوم عورة المرأة في خطابه، لكن من أين كان يستقي البنا هذه المفاهيم؟

لطالما حرص البنا على دعم خطابه بالأسانيد الفقهية، لذلك دعم خطابه بحديث «المرأة عورة فإذا خرجت استشرفها الشيطان، وإنّها لا تكون أقرب إلى الله منها في قعر بيتها» (رواه الترمذي)

وفي سياق تاريخي أبعد، يستند المدافعون عن وصف المرأة بالعورة، إلى الإمام ابن تيمية، المُلقب بشيخ الإسلام، الذي يقول في «مجموع الفتاوى»، في المجلد (١٥)،

«وصف المرأة بأنّها الفتنة الأكثر ضرراً على الرجال ترك بصمة واضحة في الذهنية المجتمعية حيال المرأة»

ص ٢٧٩: «المرأة يجب أن تصان وتحفظ، ولهذا خُصَّت بالاحتجاب وترك إبداء الزينة، وترك التبرج، فيجب في حقها الاستتار باللباس والبيوت ما لا يجب في حقّ الرجل، لأنّ ظهورها للرجال سبب الفتنة، والرجال قوامون عليها»، يبدأ حديث ابن تيمية هنا بضرورة صون وحفظ المرأة، ومن منا يعترض على صون كرامة المرأة وحفظها؟ لكن لماذا يرتبط حفظ المرأة وصونها باحتجابها وجلوسها في قعر بيتها وحبسها بالمنزل كأنها تحت الإقامة الجبرية؟ هذا المنطق يسلب المرأة حريتها، لكنّه يتذرع بصونها وحفظها كجملة استباقية لتبرير حصارها، فحصارها مطلوب لأنّها «إن خرجت استشرفها الشيطان»؛ أي تبعها لتقع في الغواية وتدمر الأمة.

ومن أكثر الأحاديث تداولاً لدرء فتنة المرأة: «إنّ المرأة تقبل في صورة شيطان، وتدبر في صورة شيطان، فإذا رأى أحدكم امرأة فأعجبته فليأت أهله، فإن ذلك يرد ما في نفسه».

والحديث صحيح، رواه الإمام مسلم في صحيحه، وأبو داود في سننه، والإمام أحمد في مسنده، والترمذي في سننه، ويقول الإمام القرطبي (توفَّى ٦٧١هـ) في كتابه «المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم»: إنّ المرأة تقبل في صورة شيطان؛ أي: في صفته من الوسوسة، والتحريك للشهوة؛ بما يبدو منها من المحاسن المثيرة للشهوة النفسية، والميل الطبيعي، وبذلك تدعو إلى الفتنة التي هي أعظم من فتنة الشيطان.

وقال النووي في شرحه لصحيح مسلم: إنّ المرأة شبيهة الشيطان في دعائه إلى الشرّ بوسوسته، وتزيينه له، ويستنبط من هذا أنه ينبغي لها ألَّا تخرج بين الرجال إلا لضرورة».

فالمرأة، بحسب تفسيرات القرطبي والنووي؛ مُحركة الشهوة ومن صفتها الوسوسة كما الشيطان، بالتالي لا يجب أن تخرج إلا للضرورة، وبالطبع فإن تفسير

«يستند المدافعون عن وصف المرأة بالعورة إلى الإمام ابن تيمية المُلقب بشيخ الإسلام»

الضرورة اختلف من عصر إلى آخر، ومن مكان إلى آخر، عبر القرون الفائتة، حتى ارتفع سقف ضرورة خروج المرأة لتصل إلى أعلى المناصب القيادية، وهكذا وقفت هذه التفسيرات عالقة في الماضي، بينما حركة التاريخ كانت في صفّ خروج المرأة من قعر بيتها، ولهذا نجد دائماً أنّ دعاة السلفية من الرجال والنساء يروجون لتلك الموروثات في الحاضر.

وإن كانت المرأة عورة يستشرفها الشيطان وتقبل وتدبر في صورة شيطان، إذاً فلا عجب أنّها أكثر أهل النار، فبحسب ما جاء في البخاري وفي مسلم وفي الترمذي، فإنّ «أكثر أهل الجنة هم الفقراء وأكثر أهل النار هن النساء»، وهو حديث حسن صحيح.

ثالثاً: الصحوة الإسلامية والنظرة السلفية للمرأة

مع الصحوة الإسلامية، وصعود التيار السلفي، وصل الخطاب تجاه المرأة والغواية إلى أقصى درجات التشدد، وقد وصل الأمر ببعض الدعاة، ومنهم الداعية ياسر برهامي، إلى إدانة ضحايا التحرش الجنسي، مستنداً إلى حديث رواه مسلم في الصحيح: «صنفان من أهل النار لم أرهما: رجال بأيديهم سياط يضربون بها الناس يعني ظلماً كالشرطة الظالمين، ونساء كاسيات عاريات مائلات مميلات رؤوسهن مثل أسنمة البخت المائلة، لا يدخلن الجنة ولا يجدون ريحها».

ومن معاصي النساء التي تثير كثيراً من النقاش، وتبنّتها التيارات السلفية؛ الحكم على المرأة بأنّها زانية لو تعطرت، وهنا كانت المرأة بطلة حديث آخر يجعلها موضعاً للغواية: هو حديث رواه أحمد وأبو داود والترمذي والنسائي، ويقول الحديث: «أيّما امرأة استعطرت ثم خرجت فمرت على قوم ليجدوا ريحها فهي زانية، وكل عين زانية».

«المرأة بحسب القرطبي والنووي مُحركة الشهوة وتوسوس كالشيطان وبالتالي لا يجب أن تخرج إلا للضرورة!»

ويعود بنا الحديث إلى فتنة النساء؛ فالمرأة تتسبب في فتنة الرجال بعطرها الفواح؛ فتجد نفسها في دائرة ارتكاب الكبائر، ويقول الإمام ابن حجر الهيتمي في كتاب «الزواجر (أي الموانع) عن اقتراف الكبائر»: إنّ «الكبيرة التاسعة والسبعين بعد المئتين هي: خروج المرأة من بيتها متعطرة متزينة ولو بإذن الزوج، وكان لهذا الحديث أثر في منع كثير من الأزواج لزوجاتهم من التعطر؛ بل وتعرّض كثير من الفتيات في بعض مصاعد المؤسسات الحكومية لتعليقات «الاستغفار»؛ أي يستغفر بعض الرجال أو النساء حالما تتحسس أنوفهم العطور النسوية.

الخطاب الديني ضدّ المرأة يتجلى في الثقافة العامة

الخطاب الديني ليس بمنأى عن تشكيل الثقافة العامة، وتبدأ هذه المفاهيم في النخر في عقول الشباب منذ نعومة أظفارهم، فكثير من الشباب في سنّ المراهقة يرون أنّ التحرش هو الردّ الأمثل على فتنة الفتيات غير الملتزمات بالحجاب الشرعي، وقد تجلت هذه المفاهيم في فيلم قصير أعدته مبادرة نسوية اسمها «كرامة بلا حدود»، وهي مبادرة نسوية مصرية تهدف لمناهضة العنف الجنسي ضدّ المرأة من خلال حملات توعية مجتمعية؛ حيث نزلت تلك المبادرة للتصوير في الشارع مع مجموعة من الصبية لا يتجاوزون ١٥ ربيعاً، لتسألهم عن رأيهم في ظاهرة التحرش.

فيقول أحد الصبية، بكل ثقة: «إنّ الخطأ هو خطأ الفتيات بسبب ملابسهن»، وآخر يقول: «هناك فتيات محجبات ويقمن الصلوات، وبالتالي لا أحد يقترب منهن»، وصبي آخر قال: «إنّه لا يتحرش بمنقبة»، كما أفاد أحد الصبية: بأنّه «حين يسير مع صديق يتحرش بفتاة محجبة، ينهره لأنّها محجبة»، عدا ذلك فالتحرش في وجهة نظر هؤلاء الصبية لا غبار عليه.

«وصل الخطاب تجاه المرأة إلى أقصى درجات التشدد وقد وصل الأمر ببعض الدعاة إلى إدانة ضحايا التحرش»

استباحة الفتيات «العورة» في الشارع فكر متأصل، وله جذور أبعد من مجرد انعدام الأخلاق، فهذا الشباب اليافع حاول إضفاء صفة أخلاقية على ما يفعلونه، وهي صفة لم تأتهم من فراغ، بل تجرعوه من ذويهم؛ وتعلم ذويهم هذا الفكر من خطاب ديني متطرف، وهو خطاب ديني منتشر في أنحاء العالم الإسلامي، خطاب يرى أنّ المرأة غير المحجبة سهلة المنال، كما قال الداعية الكويتي، نبيل العوضي، عام ٢٠٠٩، في مقال له في جريدة «الوطن» الكويتية، ناصحاً الآباء بتحجيب الفتاة من سنّ تسعة أعوام.

لقد زاد التحرش طرديّاً مع تصاعد وتيرة الخطاب الأصولي، الذي جعل التحرش بمثابة غزوة لسبي النساء على طريقة استحلال من أسموهن غير الملتزمات.

وهذا الخطاب لم يؤثر في الصغار فحسب؛ بل اعتبار المرأة فتنة تضرّ بالرجل طال الشرطة المصرية كذلك، حين أصدرت المباحث نتيجة تحرياتها في واقعة التحرش بفتاة تبلغ ١٩ عاماً، وتقيم في مدينة أبو كبير بالزقازيق، في آذار (مارس) ٢٠١٧ م، التحريات أكدت أنّها كانت ترتدي ملابس قصيرة جداً خلال عودتها من حفل زفاف شقيق صديق لها بنادي الشرقية. ودعنا نضع بعض الخطوط تحت «قصيرة جداً»، فما المقصود بقصيرة جداً في مجتمع يرى أنّ من لا ترتدي حجاباً هي امرأة (عارية)؟! كما أنّ احتواء التقرير على وصف لملابس الفتاة (ملابس قصيرة جداً) كانت إشارة واضحة بأنّ الشرطة لا تنفي المسؤولية الأخلاقية عن الفتاة، وهذه ليست مهمة الشرطة؛ لأنّها ليست شرطة الأمر بالمعروف؛ بل هي شرطة مدنية معنية بسلامة الناس وليس ملابسهم.

«زاد التحرش مع تصاعد الخطاب الأصولي الذي جعل التحرش غزوةً لسبي النساء باستحلال من أسموهن غير الملتزمات»

فاطمة المرنيسي تقصف الجبهة

هذا الخطاب لم تسلم منه نساء كثيرات؛ بل لم تسلم منه مدافعات عن الأوطان، وهو ما حاولت الكاتبة المغربية فاطمة المرنيسي (١٩٤٠-٢٠١٥) الإشارة إليه في دراساتها التحليلية، فأشارت إلى المناضلة الفلسطينية التي كانت تحرس إحدى القواعد في لبنان ليلاً حاملة سلاحها الرشاش، فمرّ عليها رجل حاول ملاطفتها فنهرته، فقال لها: «كيف تريدين إيهامي بأنه عليَّ احترام فتاة تقضي الليل في الشارع وحدها؟»، وقد وردت هذه القصة على مسؤولية الكاتبة المغربية فاطمة المرنيسي، في كتابها «ما وراء حجاب»، ص ١٦١، فالمرأة موضع شبهة، حتى إن كانت مناضلة تحمل السلاح!

تغيير هذه النظرة تجاه المرأة ضروري، لكنّه معقد بدرجة كبيرة، ومتشابك ما بين الموروث الديني والثقافي، ويلزمه دعم كبير للتمكين الحقيقي للمرأة في المجتمع ضدّ هذه الأفكار الأصولية، ويظل الخطر الأكبر هو وصول هذه الأفكار إلى المؤسسات الحكومية والشرطية والقضائية؛ أي نخبة المجتمع المفترضة.