

الإسلام السياسي نحو نهج جديد للحدي التغيير



إعداد وتقديم: ناريمان عامر
ويوسف فخر الدين

تصدّرت حركات «الإسلام السياسي» المشهد السياسي الراهن، وذلك لدورها في الانتفاضات الشعبية التي عمّت المنطقة. وأثار ذلك جدلاً واسعاً حول نتائج حكم الإسلاميين، وما إذا كانوا سيعيدون إنتاج بنى تسلطية. وإلى هذه الهواجس كان هناك انشغال عالمي في كيفية معالجة هذه الحركات لمفاتها الخارجية، كالقضية الفلسطينية، وعلاقتها بدول الجوار والمجتمع الدولي.

نحاول في هذا الملف التفكير في التحوّلات التي أصابت حركاتٍ سياسية انتقلت إلى مركز القرار، وفي إمكانية قيادتها للمرحلة الانتقالية من موقع السلطة الذي يتطلّب الكثير من الواقعية، بعد أن عاشت دوماً في فضاء المعارضة المتحرّرة من المسؤولية تجاه الواقع. ونحن حين نتصدى لهذه الضرورة فإننا لا نتوهم أن نحيط بكل ما تستدعيه في ملف واحد. فهناك، بالإضافة إلى تعدّد تيارات الإسلام السياسي، التمايزات المؤثرة في كلّ منها، والتحدّيات التي تواجهها. فسوريا ليست مصر؛ وكتاهما مختلفتان عن تونس؛ أما ليبيا فدولة ومجتمعٌ نكاد لا نعرف عنهما شيئاً - وهما الخارجان من السّور الحديديّ القذافيّ.

احتضن الملف جزءاً من المشهد فحسب، وذلك لصعوبة التعميم وتناول الأقطار العربية كلّها. وقد اقتصر على معالجة نموذجين من الإسلام السياسي: الإسلام السياسي الشيعي، والسلفية في مصر. كما ناقش الثابت والمتحوّل في علاقة الإسلاميين بالحكم. وعرض وجهة نظر أحد رجال الدين المثقفين المجتهدين إلى الإسلام السياسي. وناقش بحثاً تعامل هذا الإسلام مع قضية المرأة، وتناول بحثان آخران عناصر الرؤية الإسرائيلية لصعود الإسلام السياسي في المنطقة.

ختاماً يصحّ القول إن الربيع العربيّ أطلق التاريخ السياسي من سجن الهامش الذي قيّدته فيه نظم الاستبداد، ومن ثمّ أطلق البحث في مسارات جديدة ومحتملة. وهذا ما يفرض علينا متابعة تحليلية تجتهد في مقاربة الواقع واستشراف الاحتمالات.

دمشق

المشاركون

(الفبائياً)

○ إحسان طالب

○ أنطوان شلحت

○ جودت السعيد

○ روزا ياسين حسن

○ طارق عزيزة

○ محمد حلمي عبد الوهاب

○ مهتد مصطفى



لا خوف من حكم الإسلام!

□ جودت السعيد



سمع عن كتاب الأمير لماكيا فيلي، فطلب أن يترجم له، فلمّا تُرجمت الملزمة الأولى من الكتاب، قال للمترجم ما معناه: لا تترجم البقيّة، فأنا أشطرُ منه!
أحياناً أقول للناس إنّ رسالة الأنبياء لم تنزلْ بعد إلى الأرض، بل ما تزالُ معلقةً في السماء؛ ذلك لأنّ رسالة الأنبياء هي التنافسُ في استباق الخيرات وخدمة الآخر، في حين حولها أتباعهم إلى التنافس في الإيذاء ورفض الآخر. فالقرآن يقول: ﴿لقد أرسلنا رُسُلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتابَ والميزانَ ليقومَ الناسُ بالقسط﴾ (الحديد: ٢٥). ويقول أيضاً: ﴿إنّ الله يأمر بالعدل والإحسان﴾ (النحل: ٩٠). ويقول: ﴿وإذا

قبل نحو عشرين سنة دُعيتُ إلى ندوة في التلفزيون السوري، فقلتُ «إنّ الإسلام من معدن صدق وأمانة ووفاء، والسياسة من معدن كذب وخيانة وغدر. فإذا صارَت السياسةُ صدقاً وأمانة ووفاء، فهذه هي السياسة الإسلامية.» وخلال الندوة استشهدتُ بشخصيتين: رجل دين، ورجل سياسة. رجل الدين كان محمد عبده، الذي تورّط في ثورة عرابي في مصر، وعندما فشلت نُفي إلى لبنان، وهناك كتب كتابه، الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية، ولمّا تعرّض للسياسة قال عنها: «لعمّن الله ساس ويسوس وسائس ومسوس وكلّ ما اشتقّ منها.» وأمّا رجل السياسة فكان محمد علي باشا، الذي

- الإسلام السياسي -

لا يسمح الله لنا بأن نؤاخذ الناس على ما في رؤوسهم من أفكار، وإنما يعطينا الحق في مؤاخذتهم إن مارسوا أعمال القتل والتهجير في حق من يختلف عنهم في الأفكار والمعتقدات.

يلجؤوا إلى العنف أو الاغتيال، حتى وصلوا إلى رئاسة الوزراء ورئاسة الجمهورية، وقبلوا أن يلغوا حكم الإعدام، وأوقفوا الاختلاسات وسرقة الأموال. كما أنهم وضعوا حدًا للفساد، وقضوا على الديون، وارتفع دخلهم عشرات المرات (يقال إن تركيا تُعد الآن الخامسة عشرة في ارتفاع الدخل). نعم، لقد أثبت الأتراك تمسكهم بالديمقراطية، وسيقبلون أن يتنازلوا عن الحكم حين يفقدون أغلبية الأصوات. وهذا نموذج جديد شهده في المنطقة، إذ سيقبون متنافسين في خدمة شعبهم، الذي منه أخذوا شرعيتهم. ولذلك قالوا لأمريكا حين أرادت أن تمر بجيوشها إلى العراق: «سنستشير الشعب الذي أوكلنا بخدمته»، ولم يقبل الشعب ولا البرلمان أن يمر الأميركان من بلدهم.

إن الخوف من الحكم الإسلامي في البلاد العربية ليس في محله. ذلك لأن الوصول إلى الحكم عن طريق الانتخابات سيسمح للجميع بالتنافس على الوصول، وسيصوت الشعب لمن يخدم مصالحه أكثر ويحقق العدل أكثر.

إن الدماغ البشري هوروح الله المنفوخ في الإنسان. إنه الأمانة التي عرضها الله على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان. هذا الدماغ هو الذي علم الإنسان الزراعة قبل عشرة آلاف سنة، وهو الذي استأنس الحيوان، ودفعه إلى وضع رموز للأصوات، فابتكر الكتابة، وصارت الأفكار التي تموت بموت أصحابها خالدة لا تموت. ولكن الورق عمره ألف سنة فقط، والطباعة عمرها خمسة قرون فقط، أما الحفظ الإلكتروني فمئذ عقود قليلة. هذا الانفجار المعرفي جعل الكرة الأرضية قرية عالمية.

ولكن الرحلة البشرية لم تخل من تحديات الفكر، ومن تحويل الدين أداة للأذية ولقتل المختلف. فقد أحرق برونو في ساحة عامة في روما بمباركة الكنيسة والدولة عام 1600 بسبب أفكاره عن الفلك والدين. وجاليلو أنقذ نفسه من نهاية مماثلة بتراجعته عن نظرياته في الفلك. وفي العالم الإسلامي

حكمتكم بين الناس أن تحكموا بالعدل ﴿ (النساء: ٥٨) ، ولم يقل بين المؤمنين أو العرب وإنما بين الناس عامة. ويقول: ﴿ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم. وما يلقاها إلا الذين صبروا وما يلقاها إلا ذو حظ عظيم﴾ (فصلت: ٣٤). ومعنى هذا أن الإحسان صعب، ولكن عاقبته تحويل الناس إلى أولياء حميمين.

وهناك أمثلة في التاريخ الإسلامي تظهر خيار الإحسان رغم توفر القوة. فقد عقد الرسول مع قريش بالإحسان في صلح الحديبية، فوقفت الحرب بين قريش والمسلمين على معاهدة تدوم عشر سنوات. هنا كتب الرسول إلى زعماء العالم آنذاك، ووضع في كتابه قوله تعالى: ﴿يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا أرباباً من دون الله. فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون﴾ (آل عمران: ٦٤). كلمة «السواء» رمزها الرياضي هو =؛ أي تعالوا نضع رمز «يساوي» بيننا وبينكم؛ فكل ما نعطيه لأنفسنا نعطيه إليكم. أما كلمة «مسلمون» هنا تعني مسلمين بكلمة السواء، أي مؤمنين بالمساواة. ويقول القرآن: ﴿وألزمهم كلمة التقوى وكانوا أحق بها وأهلها﴾ (الفتح: ٢٦). وكلمة «التقوى» حين نفهمها ونلتزم بها لا يصيبنا سوء، ولا يبقى لنا عدو، بل يتحول الناس إلى أولياء حميمين.

ما زلنا، ببطء شديد، نكتشف هذه الإمكانات في خلق علاقات من نوعية جديدة بين البشر. وهذا الذي يجعلني أقول إن ما جاء به الأنبياء لم ينزل بعد من السماء. غير أننا نرى تباشيره في الغرب في نموذج الاتحاد الأوروبي، إذ توحدوا من غير إرسال جيوش. ونرى أن الأتراك جزء من هذه التباشير أيضاً، إذ يقدمون نموذجاً جديداً للإسلام السياسي خارج ظل السيف: فقد وصل الإسلاميون هناك إلى الحكم بالديمقراطية، فانقلب عليهم الجيش، وشنق رئيس الوزراء المنتخب ديمقراطياً عدنان مندريس، ومع ذلك صبروا على التحدي الديمقراطي ثمانين عاماً، ولم

أعدّم محمود طه شنقاً في السودان، ولم يتراجع كما تراجع بعض أتباعه منذ خمس وعشرين سنة فقط، إذ كان ضحية تنفيذ النميري لـ «شريعة الله».

إنّ الذين يخافون من الإسلام السياسي لا يعلمون التاريخ والتطوّر، وأنّ التحديّات التي تواجه الإسلام هي تحديّات بشريّة كونيّة. ولهذا استشهدتُ بالأتراك وبصبرهم على التحديّ الديمقراطيّ ثمانين عاماً، ولم يقولوا بعد نجاحهم إنهم سينقذون التشريح الجنائيّ، وإنّما قالوا نحن ديمقراطيّون علمانيّون، ونؤمن بالعدل والعلم الذي يأمر بالعدل والإحسان. وأثبت الأتراك عمق إدراكهم لقانون النسخ في القرآن في قوله تعالى: ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها﴾ (البقرة: ١٠٦).

يقول تعالى: ﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبرّوهم وتقسطوا إليهم إنّ الله يحبّ المقسطين﴾ (المتحنة: ٨)؛ ويقول: ﴿إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولّوهم ومن يتولّهم فأولئك هم الظالمون﴾ (المتحنة: ٩). حين لا يقتل الإنسانُ الناس ولا يهجرهم من ديارهم، فله البرّ والقسط. ويكرّر القرآن هذا الذي ينهى الله عنه في المجتمع القرآنيّ، ولا يذكر دين الإنسان أو اعتقاده - أمؤمن هو أم ملحّد أم بدين بدين آخر. والقرآن يقول: ﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي﴾؛ ولهذا لا يسمح الله لنا بأن نؤاخذ الناس على ما في رؤوسهم من أفكار، وإنّما يعطينا الحقّ في مؤاخذتهم إن مارسوا أعمال القتل والتهجير في حقّ من يختلف عنهم في الأفكار والمعتقدات. ومن يمارس القتل والتهجير هو الذي يُمنع، ولو كان يصوم ويصليّ ويشهد أنّ لا إله إلا الله! الإنسان لا يؤاخذ على ما يؤمن به في الدنيا، فحسابه عند الله، بل يؤاخذ على أعماله. وبحسب القرآن، فإنّ من ترك القتل والتهجير فله البرّ والقسط، بل يحقّ له أن يبتكر ديناً إذا استطاع أن يقنع الناس به لا أن يفرضه بالإكراه.

فلمن يتساءلون: هل يجوز للمختلف عنّا أن يرشّح نفسه لرئاسة الدولة، نقول: نعم له الحقّ. فلينجح في الانتخابات، وليأخذ الأصوات. ويحقّ ذلك أيضاً للمرأة، التي أبعدت عن السياسة وصناعة القرار في عصور قُدست فيها العضلة والقوّة. في السابق كان يُعطى لمن معه حصان في الحرب حصتان؛ للحصان حصّة، وللفارس حصّة (وبعضهم يقول ثلاث حصص لجدوى الحصان في الحرب). ولكن ما زلنا لا نفهم كيف نظمنا علاقاتنا الإنسانيّة بناءً على مبادئ القوّة والعضلة، لا العقل. والشاعر قال قديماً: «كُتبت القتل والقتال علينا/ وعلى الغايات جرّ الذبول». والآن، حسب الإحصاءات العالميّة، فإنّ النساء في الدراسات العليا في معظم الاختصاصات أكثر من الرجال. والله تعالى يقول: ﴿واذكروا ما يُتلى في بيوتكنّ من آيات الله والحكمة

إنّ الله كان لطيفاً خبيراً. إنّ المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدّقين والمتصدّقات والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيراً والذاكرات أعدّ الله لهم مغفرة وأجرًا عظيماً﴾ (الأحزاب: ٣٤-٣٥). ويقول الله: ﴿قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون إنّما يتذكّر أولو الألباب﴾ (الزمر: ٩). ويقول: ﴿ونريد أن نمسّ على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمةً ونجعلهم الوارثين. ونمكنّ لهم في الأرض ونريّ فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون﴾ (القصص: ٥-٦).

في عام ٢٠٠٥، في برنامج «الشريعة والحياة»، قلتُ إنّ للخوف من الإسلام السياسيّ علاقةً بالخوف من الحرب، التي ما يزال العالم كلّه يقدّسها، لا الإسلاميون فقط. لكنّ الحرب ماتت منذ أقيمت القنبلة النوويّة على اليابان لأول مرّة في التاريخ ولآخر مرّة أيضاً، لأنّ القنبلة النوويّة أوصلت الجميع إلى طريق مسدود. أنا أرى هذا ضمن آيات الآفاق والأنفس التي يطلب القرآن أن نراها. فاليابانيون، بعد استسلامهم، صاروا قوّة عظمى من غير حرب تحرير. وفي المقابل، نرى سقوط الاتحاد السوفييتي وهو متخمّم بالقنابل النوويّة. وهذه أحداث فيها من العبر ما لم يرها الذين من قبلنا.

أولّ كتيب لي في شبّابي كان عنوانه: ثمّ هذا الرعب كلّهُ من الإسلام؟ وذكرت فيه أقوال المتخوِّفين من عودة الإسلام. وما يزال العالم يعيش صدى هذه التخوِّفات، ليس فقط من طرف غير المسلمين، بل داخل البلاد الإسلاميّة نفسها وتجاه «الربيع العربيّ». ولهذا سارعت بعد خروجي من السجن لأول مرّة إلى العمل على كتاب سمّيته مذهب ابن آدم الأوّل: مشكلة العنف في العمل الإسلاميّ (١٩٦٦). وبعده بعشرين سنة كتبت كتاباً بعنوان: كُن كابن آدم. في قصة ابن آدم، نجد خطاب القاتل والمقتول، ونجد استغناء المقتول عن الدفاع عن النفس لأنّه الخطوة الرئيسيّة للحرب، بينما الأنبياء جميعاً قالوا لأقوامهم «ولنصبرنّ على ما أذيتمونا» حتى يقنعوا الناس بشريعة العدل والإحسان لا شريعة الدفاع والقوّة. بل القرآن يقول: ﴿إنّ الله يدافع عن الذين آمنوا﴾؛ أيّ حين نلتزم بقوانينه يدافع الله عن موقفنا. وكنت قلتُ إنّ هذا الكتاب للإعلان لا للإقناع. والآن عندي هاجس لأكتب كتاباً بعنوان الإسلام يجب ما قبله، والديمقراطيّة تجب ما قبلها.

دمشق

جودت السعيد
رجل دين مجتهد

علاقة الإسلاميين بالسياسة والحكم الثابت والمتحول



□ إحصان طالب



زوال إمكانيّة الهيمنة، بعد أن زال الخضوع الشعبيّ. فقد كانت ركيزتا الخضوع الأساسيتان بحسب غرامشي هما: فرض طبقةٍ سيطرتها على الأغلبية؛ وخضوع هذه الأغلبية واستكانتها لهذه السيطرة. وإذا كنّا لا نبرئ أيّاً من القوى السياسيّة من سعيها إلى الهيمنة، فنحن نعتقد أنّ الربيع العربي ما كان إلا كسرُ الأغلبية لقيود خضوعها - وهو ما أكسبها خبراتٍ وثقةً بالنفس تسمح لها بمواجهة أيّ محاولةٍ لحجز إرادتها لاحقاً.

نهاية الإسلام السياسي التقليدي

يقوم الاستقطابُ السياسيّ للإسلاميين على ضرورة إقامة دولة الله على الأرض، من دون اعتبارٍ للجغرافيا السياسيّة أو

لعلّ أوّل ما أفضت إليه الوقائع بعد زوال الاستبداد وصولُ المعارضات الرئيّسة إلى الحكم في مصر وتونس وليبيا، وتحديدًا تلك التي اصطلح على تسميتها «الإسلام السياسيّ». وأدّى ذلك إلى شيوع هواجس من عودة الهيمنة بصورٍ متباينة. وعلى الرغم من الاختلافات في البنية الاجتماعيّة والثقافيّة والتاريخيّة بين سوريا والدول العربيّة الأخرى التي جرى التغيير فيها، فإنّ حجم المشتركات يجعلُ الكثيرين يمتقدون بإمكانية تشابه الوقائع السياسيّة في سوريا بعد نجاح ربيعها الخاصّ.

بدورنا نعتقد بحتمية تراجع هذه الهواجس في المستقبل من الأيام، حينما يكشف الربيع العربيّ عن أهمّ ما فيه، ألا وهو

الحقيقة التاريخية. ويُعتبر الاستيلاء على السلطة، بغض النظر عن الطريقة، مقدمة لتحقيق غاية أبعد ﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس﴾ (سورة سبأ، الآية ٢٨). ويقدر ما يعد ذلك الهدف خيالاً، فإنه شائع لدى الإسلام السياسي الذي استخلص من تجربة الخلافة الإسلامية - التي كان لها حضورٌ عالميٌ ممتدٌ أحياناً من الشرق إلى الغرب، واستمرت أكثر من اثني عشر قرناً - إمكانية إعادة بناء كيائها المتفكك وهيبتها المتلاشية. وهو قد بنى هذا التصوّر استناداً إلى مناهج إيديولوجية شمولية، يتداخل فيها الدنيوي بالديني، إلى درجة يصعب معها الفصل بين مهام السياسة والقيادة الدينية: فيتوحد الخليفة، باعتباره قائداً أعلى للدولة، مع الإمام الشرعي، الموكّل ببسط إرادة الله ونشر دينه في الأرض.

إلا أن ذلك الاختصار السياسي لحركة التاريخ حمل الحركات الإسلامية أعباءً لا قبل لها بها، ووضعها في مواجهة المولمة التي أخذت أبعاداً اقتصادية واجتماعية وسياسية يستحيل تجاوزها. ولما كانت الدولة الحديثة تُدار بواسطة التكنوقراطيين والمختصين، فقد كان لزاماً على تلك الحركات الانخراط في صميم المشكلات الاجتماعية والسياسية، والبحث عن حلول علمية قد تتعارض مع توجهات وأوامر ذات مرجعية مقدسة.

قد يكون صعباً استقراء حقيقة التوجهات الليبرالية والإصلاحية التي استجدت في خطاب الإسلاميين من فوق منصات الحكم. وليس ذلك حكماً على النوايا، لكن العدل يقتضي التدقيق في الوقائع قبل إصدار نتيجة الاستقراء. فعلى سبيل المثال، طرح مرشع الإخوان المسلمين لمنصب رئيس الجمهورية في مصر برنامجاً سياسياً انتخابياً جاء فيه: عدم ربط علاقة الرئيس بالمرشد العام للحركة، والإقرار بأن الرئيس محكومٌ بالقانون والدستور وأنه يسعى إلى تمثيل كل المصريين؛ وهذا ما ترتب عليه أن يكون هدفه الأول بناء مصر على أسس حديثة، وتقديم مشروع النهضة على أسس المرجعية الإسلامية، والتركيز على إقرار الأمن وإزالة الاحتقان الطائفي، ووضع البرامج الاقتصادية التنموية، وتطوير مؤسسات الدولة وأجهزتها، وتحقيق التوازن بين الدولة والشعب، والتشديد على دور المجتمع المدني في برامج التنمية.^(١)

أما الوثيقة المقدمة من الإخوان السوريين عن سوريا المستقبل، فنصت على قيام «دولة تلتزم بحقوق الإنسان كما أقرتها الشرائع السماوية والمواثيق الدولية من الكرامة والمساواة وحرية التفكير والتعبير، لا يُضام فيها مواطنٌ في عقيدته ولا في عبادته»، «دولة تقوم على الحوار والمشاركة، لا الاستئثار والإقصاء والمغالبة، ويلتزم جميع أبنائها باحترام حقوق سائر مكوناتها العرقية والدينية والمذهبية، وخصوصية هذه المكونات

بكل أبعادها الحضارية والثقافية والاجتماعية، وبحق التعبير عن هذه الخصوصية».

والحق أن القراءة الموضوعية تدعونا إلى قبول حدوث تطوّر حقيقي في مفهوم الحكم ما بين السياسوية الإسلامية - السلفية، وبين الإسلامية السياسية متمثلة في الأحزاب الدينية التي وصلت إلى الحكم عبر انتخابات ديمقراطية في مصر وتونس. ويرجع ذلك التقدم إلى وجود مقارنة تمقد صلحاً بين المقاصد الأصلية للدولة في الإسلام، وبين الدولة الحديثة؛ مقارنة تتخطى جمود دلالات «حكم الله في الأرض» بالمعنى التقليدي لظاهر النصوص المرجعية. وبهذه الواقعية السياسية يتخلص الفكر الديني السائد من طوباوية المعتقد، القاضي بتكفير الحداثة باعتبارها فكراً غربياً مناهضاً للمنهج المقدس، ويبدأ بولوج عتبة التغيير والإصلاح. وسيكون التطبيق العملي لتلك المنطلقات النظرية الحداثوية مفصلاً بين ما هو خطابٌ مبدئيٌ عقائديٌ إيديولوجي، وبين ما هو موقفٌ سياسيٌ براغماتيٌ متماشٍ مع نظرية التدرج والتمكين التي عرفتها السيرة التاريخية للدولة الإسلامية.

التحول من حركاتٍ دعويةٍ إحيائيةٍ إلى أحزابٍ سياسيةٍ

بني الكيان النظري الرئيس للحركات الإسلامية على مقولة: «ما صلح به سلف الأمة يصلح خلفها»، وعلى الاعتقاد بأن تكرار تجربة بناء الدولة النبوية هو الحل الأمثل لقيام الدولة المنشودة. من هذا المنطلق كان شعار الإخوان التقليدي في صراعهم التاريخي مع سلطة الاستبداد، «الإسلام هو الحل»، شيفرةٌ سحريةٌ استقطبت أصوات الناخبين لما لها من رصيد هائل في وجدان غالبية شعوب العرب. لكن، بعد انهيار بعض الرؤوس العربية الحاكمة، استفادت الجماهير على أن مشكلات البطالة والتخلف والامية لن تحل بالنوايا الحسنة أو المقولات الكليانية أو الحلول الماضوية، وتعمق في وعيها الفصل بين الدين - بما هو حقيقة مطلقة ذات صوابية نهائية وخيرية أزلية - وبين الإسلاميين كحكامٍ جدد.

خلال فترة الصراع مع الاستبداد، كان التوافق بين أطراف المعارضة قائماً على وحدة الغاية، أي التخلص من السلطة الطاغية. أما اليوم فهناك أولويات سياسية واقتصادية تزيح مقولات البرامج الكونية، الحاملة بسيطرة أممية تلغي الهويات الوطنية لتحل مكانها انتماءات دينية. لقد تدهور الديني إلى مواقع خلفية وجدانية، وتقدم السياسي نحو مواقع تتيح قدرًا من الحرية في اتخاذ القرار بصفة مدنية لا دينية. ولعل استلام «الإسلاميين الواسطيين» للحكم فرصة هائلة للبعد

(١) موقع المهندس خيرت الشاطر نائب المرشد العام لجماعة الإخوان، مقابلاته الإعلامية في فضائتي العربية والجزيرة.

- الإسلام السياسي -

بعد انهيار بعض الرؤوس العربية الحاكمة، تعمق في وعي الجماهير الفصل بين الدين - بما هو حقيقة مطلقة ذات صوابية نهائية وخيرية أزلية - وبين الإسلاميين كحكام جدد.

التي لا تمتلك أية موانع تصرفها عن إذلال الشعب، أعطيا تلك الفناعات دفعة قوية لاختيار فريقي يترض فيه التحلي بضمائر حية وقناعات إيمانية وجدانية قوية تنشط لتكوين حصن مانع دون الانخراط في الجريمة والفساد، ومحرضاً نحو السعي إلى إقرار العدالة وتأمين الحد الأدنى المانع دون الوقوع في الإسراف والتلاعب بمقدرات الدولة.

البقاء للأصلح

المستجد المهم في آلية عمل السياسة الإسلامية هو تحول السياسة من سياق دعوي إلى فعل سياسي مدني. مستوى ذلك التطور مازال في طبقات سطحية عملية، لكن من المنتظر تحركه باتجاه أعمق ليلاص أمشاط التفكير ومنصة الوعي. وسيكون من المتوقع حينها تفكيك محرّضات التشدد والتعصب، وتالياً نزع بذور الإرهاب المنبثق من ثايا التطرف والترمّت. ووفقاً لهذه الرؤية فإن ما ترتّب من نتائج على انبعاث فجر الربيع العربي انتصاراً للحدّاء؛ فقيم الديمقراطية والحريّة والاندماج الاجتماعي لمكونات الشعب كافة معايير تسمح للباحث بتحديد الأصلح والأنسب.

يقرّ روبرت كوكس بدور عالمي للثقافة والإيديولوجيا في تحديد العلاقة الاجتماعية وأنماط صراع القوى. ونحن بدورنا نعتقد بفاعليتهما في التأثير في خيارات الفرد والمجموعات. كما ندرك أهمية المحرّضات القيمة الراسخة في الوجدان الجمعي على إثارة الجماهير وصناعة الثورات. من هنا يجدر بنا الاستفادة من العمل التنويري والإصلاحي التراكمي في الفكر الديني، وعدم التعامل معه بفوقية بلهاء تنطوي على أحكام سطحية محدودة.

دمشق

إحسان طالب
كاتب وباحث سوري.

عن التطرف الذي تمليه عقلية الصراع الوجودي، وكزستها ظنون راسخة في الوعي الجمعي الإسلامي، وأصلتها سيروية تاريخية للغرب الذي ما فتى يحاول الهيمنة على العالم بمنظور نفعي متعال.

إصرارُ الناس على إعادة تجربة الإسلاميين في الحكم

بُيّت الرؤية الغربية التقليدية لـ «نهاية الإسلام السياسي» على فشل حركاته في القبض على السلطة، أو على المقارنة بين التجربتين الشيوعية والإسلامية وتحول السياسي إلى اجتماعي، في حين مال آخرون إلى الرؤية الإصلاحية أداة لتلك النهاية.

قبل «الربيع العربي» عرف العرب نماذج أنظمة غلب عليها طابع الإسلاميين في السودان وغزة والعراق. لم تكن تلك التجارب مشجعة، إذ سيطرت على فترات توليهم للسلطة جملة من الأزمات المتلاحقة نجم عنها تقسيم السودان، وتقطيع أوصال السلطة الفلسطينية، ومحاصرة طائفية مرهقة للعراق. لكن تلك الصورة لم تردّ غالبية الناخبين العرب من إعادة اختيار الإسلاميين في أغلب الفرض المتاحة، من الدار البيضاء إلى عمان. فالناخب العربي غالباً ما يقترح لمصلحة الإسلاميين لكون الإسلام يمثل في وعيهم الخيرية المطلقة؛ كما يشكّل اللجوء إلى الإسلاميين ردّ فعل على انتشار الفساد والسرفقة المنظمة المرعية بقوة القوانين. لقد شكّل غياب العدالة والأمن الداخلي لهفة للبحث عمّا يشيع الطمأنينة الداخلية والاستقرار الذاتي، ووجدت الأكثرية في الخطاب الشعبوي الديني ملاذاً آمناً للفرد في ظل أنظمة دأبت على الاستهتار بحريته وكرامته. وعندما ردّد المتظاهرون في سوريا «بدنا ناس تخاف الله»، كان المقصود غياب الوازع الأخلاقي عند الحكّام الذين واجهوا مطالب الشعب بعنف مفرط، من دون رادع قانوني أو وجداني. إنّ غياب هيبة الدولة، وضبابية مفهوم القانون لصالح المافيات الحاكمة



إسرائيل: صعود الإسلام السياسي نذيرٌ شرٌّ — قد يعوّضه تفكُّكُ «محور الشر»!

□ أنطوان شلحت



وواقع الأمر أن نُدْرَ الشرّ التي تتناولها هذه القراءات لا تتأتّى من توقُّع أن يؤدي صعودُ الحركات الإسلامية إلى وقف احتمالات تطبيع العلاقات الإسرائيلية - العربية، وإلى تبيدّ إمكان نسج علاقات ذات صبغة إستراتيجية مع دول مؤثّرة في المنطقة وحسب، وإنما تتأتّى أيضًا من سقوط أنظمة عربية محدّدة. وقد عبّر عن ذلك أحدُ كبار الباحثين في معهد دراسات الأمن القوميّ في جامعة تل أبيب، مارك هيلر، بتأكيده أن حسني مبارك كان يرى أن مصالح مصر القوميّة تستوجبُ السلامَ مع إسرائيل،

تتفق القراءات الإسرائيلية المتعدّدة على أن التغييرات التي سوف تترتب على «الربيع العربي» لم تصل إلى خاتمتها، وتتفق أيضًا على مآلٍ واحدٍ لهذا «الربيع»، فحواه أن المرحلة الحاليّة أسفرت عن تعزّز قوّة الحركات الإسلاميّة، وأنّ هذا التعزّزُ المقترن بتراجع مكانة الولايات المتحدة كدولة عظمى قد يحملُ نُدْرَ شرٌّ مستطيرٍ على إسرائيل، لا يعوّضه سوى تفكُّكُ «محور الشر» من خلال سقوط النظام السوريّ واندلاع انتفاضة قويّة في إيران.

- الإسلام السياسي -

عاموس يادلين: الرابع الأكبر لوقائع العام الأخير هو الإسلام السياسي في تونس وليبيا ومصر وسورية (في المستقبل)، والسنة هم الرابع الأكبر من اليقظة العربية، فضلاً عن تركيا.

حين كان متوتراً ويلا مس حدود الهلع بسبب ثورة مصر، فإن بلوغ «الربيع» دولاً أخرى مثل ليبيا واليمن وسورية أثار «تفاوتاً» من أن يعوض إضعاف (أو سقوط) أنظمة مناهضة لإسرائيل من الإحباط الذي شعرت به هذه الأخيرة جرّاء إضعاف (أو إسقاط) أنظمة مريحة لها؛ بل إن هذا التعويض سيكون كبيراً جداً في حال إيقاظ الدوافع التي أدت إلى «انتفاضة» في إيران سنة ٢٠٠٩، شرط أن تكون هذه المرة أكثر قوة واتساعاً بحيث تفضي إلى ضعفة النظام هناك.

وفي ما يخص صعود الحركات الإسلامية تحديداً تتراءى الرؤية الإسرائيلية المتراكمة إلى الآن على الوجه التالي:

- يؤكد عاموس يادلين، رئيس معهد دراسات الأمن القومي في جامعة تل أبيب، ورئيس شعبة الاستخبارات العسكرية في الجيش الإسرائيلي سابقاً، أن الرابع الأكبر لوقائع العام الأخير هو الإسلام السياسي في تونس وليبيا ومصر وسورية (في المستقبل)، وأن السنة هم الرابع الأكبر من اليقظة العربية، فضلاً عن تركيا، وأن عصر صعود الشيعة في الشرق الأوسط قد كبح في هذه المرحلة كما يبدو. أما الخاسرون فهم الحكام الذين أطيح بهم، والولايات المتحدة التي فقدت حليفين مهمين في مصر وتونس؛ كما أن انعدام الاستقرار في ليبيا واليمن قد يعرّض من نفوذ تنظيم «القاعدة». وتبدو إسرائيل أيضاً في الجانب الخاسر، رغم أن الأسوأ ما يزال في انتظارها: نظام حكم جديد في مصر، وربما حدوث تغيير في الأردن، واستمرار العصيان المدني في سورية، وشلل التوقعات على الحدود مع إسرائيل. وفي ما يتعلق بإيران يشير يادلين إلى أنها بدت في أول العملية راضية عن سقوط أنظمة متعاطفة مع الغرب ومتحالفة مع إسرائيل، وراضية عن تعزيز العناصر الإسلامية في المغرب ومصر، وعن اليقظة الشيعية في البحرين؛ لكن تغير شعورها ما إن تبين أن سورية، حليفها المركزي في العالم العربي، هي أيضاً بين المتضررين من الأحداث، وأن السعودية والمعسكر السنّي يعرّزان قوتيهما، وأن الهزة قد تصل إلى طهران.

- يرى إفرام عنبار، رئيس مركز بيغن - السادات للدراسات

ومواجهة الإسلاميين المتطرفين، و«الإرهابيين»، والتنسيق الوثيق مع الولايات المتحدة.

لا بد من الإشارة هنا إلى أن موضوع الانشغال بمصر ما بعد مبارك طغى على جدول الأعمال الإسرائيلي قبيل انطلاق «الربيع»، ولا سيّما إثر ذبوع أنباء عن وقوعه في براثن مرض خبيث. وفي تعليق لكبير المحللين السياسيين في هآرتس، أوف بن، وردّ على لسان مصدر سياسي إسرائيلي رفيع أن مبارك أقرب إلى رئيس الحكومة الإسرائيلية بنيامين نتنياهو من زعماء العالم كلهم، وأن العلاقات بينهما أوثق مما يتراءى في الظاهر. وذكرت تعليقات أخرى أن هذه العلاقات الوثيقة ناجمة عن الخشية المشتركة من إيران؛ ذلك أن نتياهو يخشى المشروع النووي الإيراني، في حين يخشى مبارك ممارسات طهران التأمريّة. كما أشارت إلى أن إسرائيل ومصر تعملان لتطبيق الحصار على غزة بهدف إضعاف «حماس» هناك، ولإحباط تهريب الأسلحة إليها. وأشير كذلك إلى أن إسرائيل أصبحت تعتبر مصر الحليف الأهم في المنطقة بعد سقوط الشاه، ومصدر الطاقة أيضاً، وأن معاهدة السلام معها صمدت في اختبارات الانتفاضتين الفلسطينيتين وجميع الحروب التي شهدتها المنطقة. وكتب أحد الباحثين الإسرائيليين في أيار ٢٠١٠: «لا شك في أن الرئيس [مبارك] الذي يتولّى زعامة مصر على مدار فترة زمنية طويلة... هو المسؤول المباشر عن استقرار الأوضاع فيها. غير أنه أصبح في الـ ٨٢ من عمره، ولا يعرف أحد كم سنة سيبقى في السلطة، ومن الذي سيخلفه. ولو كان في إمكان إسرائيل اختياراً أمنية واحدة لكانت ستختار أن يعيش مبارك إلى الأبد شرط أن يبقى معنا» (هآرتس، ٢٠١٠/٥/١٦).

علينا أن نشير أيضاً إلى قراءات إسرائيلية ربطت بين «الربيع» وبين نزعات إقليمية سابقة اعتبرت خطراً على إسرائيل، أهمها تراجع نفوذ الدول العربية والولايات المتحدة في مقابل صعود نفوذ تركيا وإيران. ونشير أيضاً إلى أن التعامل الإسرائيلي مع التغيرات في الشرق الأوسط خضع لتحوّلات تبدو متناقضة: ففي

الإستراتيجية في جامعة بار إيلان، أن صعود الحركات الإسلامية وتراجع الولايات المتحدة في الشرق الأوسط يؤثّران سلبيًا في «عملية السلام التاريخية» بين إسرائيل والأطراف المجاورة لها. - في مواجهة مساعي الولايات المتحدة وأوروبا الغربية إلى الحوار مع الإخوان المسلمين وحركات إسلامية أخرى، يستصعب داني روتشيلد، رئيس مؤتمر هيرتسليا لميزان المناعة والأمن القومي في إسرائيل، فهم كيف يمكن أحدًا أن يتوقع من حركات ثيولوجية انبثقت في كنفها شبكات «إرهابية» أن تدفع التطور في العالم العربي. بل يؤكد أن وصول الأحزاب الإسلامية إلى الحكم سيجعلها تجهد للحفاظ على سلطتها ومكاسبها، فتتمتع بلا هوادة أي معارضة شعبية. ومن هنا فإن دول الغرب، بحوارها معها، وبشرعنة نشاطها، تعيد المنطقة إلى الوراء، وتمكّن هذه الحركات من تعميق وجودها ونفوذها في الجاليات الإسلامية في الغرب.

- توقع ميرزا تسوريف، وهي باحثة كبيرة في مركز موشيه دايان للدراسات الشرق أوسطية والإفريقية في جامعة تل أبيب، أن تتبنى حركة الإخوان المسلمين في مصر سياسة براغماتية تختلف كثيرًا عن سياسة السلفيين، وهو تقدير يتبنّاه أيضًا المحلل العسكري رون بن يشاي، مشيرًا إلى أن الإخوان المسلمين في مصر وتونس والأردن يمثلون «إسلامًا هجينًا» يجمع بين الهوية الوطنية - الاجتماعية وبين الهوية الإسلامية، بخلاف الحركات الجهادية كتنظيم القاعدة وحركة الجهاد الإسلامي في فلسطين. وفي رأيه أن الإخوان المسلمين يولون أهمية كبيرة للرفاهية الاقتصادية والاجتماعية لشعوبهم، وهذا ما يدعو إلى الاعتقاد أنهم سينتهجون سياسة براغماتية، وسيحاولون تمييز أنفسهم عن «السلفيين» الأصوليين. صحيح أنهم لن يحبوا إسرائيل، لكنهم سيحاذرون إلغاء معاهدة السلام، وسيمتنعون عن الدخول في حرب واسعة تدخل شعوبهم في ضائقة. وينطبق هذا الكلام أيضًا على النظام الذي سيحل في سورية محل نظام الأسد. وفي المقابل يرى الباحث مارك هيلر أن البراماتية النسبية للحركات الإسلامية قد تكون مجرد ضريبة كلامية لاسترضاء جمهور معين في الداخل المصري أو جماهير وحكومات خارجية خاصة.

- يؤكد يحزقئيل درور، أستاذ العلوم السياسية في الجامعة العبرية (القدس) وعضو لجنة فينوغراند التي تقصّت وقائع حرب لبنان الثانية، ازدياد الدور الذي يقوم به الشارع العربي، وتصاعد العداء لإسرائيل. كما أن الارتفاع الكبير في الطاقة القومية، وتزايد الصعوبات الداخلية، سيدفعان الناس إلى البحث عن عدو خارجي، وستكون لذلك انعكاسات مهمة على إسرائيل، مثل تآكل قدرتها على الردع، والتخوف من مبادرات «غير عقلانية» للهجوم عليها.

وهكذا نرى أن العيز الأكبر من الانشغال الإسرائيلي بصعود الإسلام السياسي يحتله الهاجس المتعلق بما يتعين على إسرائيل

أن تفعل من الآن فصاعدًا. ويمكن إجمال اتجاهات العمل الرئيسة على الوجه الآتي:

١- على إسرائيل أن توظف كل الجهود من أجل تعميق تحالفها مع الولايات المتحدة، وخصوصًا من خلال تأكيد أن «الربيع العربي» أثبت ما تمثله إسرائيل من ذخيرة إستراتيجية لها وللغرب عمومًا.

٢- تطوير عقيدة عسكرية جديدة تتضمن عناصر هجومية معدة للاستخدام عند الحاجة.

٣- اتّخاذ مزيد من الإجراءات الرامية إلى تحصين الحدود، على غرار الجدار العازل الذي بدأت إسرائيل بإنشائه على طول الحدود مع مصر، وفي جزء من الحدود مع لبنان، فضلًا عن الجدران في مناطق الحدود مع قطاع غزة وسورية والأردن والضفة الغربية. ويرأي الباحث العسكري غابي سيفوني، فإن الجهود ينبغي أن تتركز على تعيين مكامن الضعف على امتداد الحدود، وإيجاد الحلول لمعالجتها، ودراسة مفهوم شامل للدفاع عن الحدود مع الدول التي تربطها بإسرائيل معاهدات سلام.

٤- زيادة الميزانية الأمنية الإسرائيلية، لأن إسرائيل لا يمكنها لضمان مستقبلها سوى أن تعتمد على نفسها. وبمراجعة آخر الخطابات التي ألقاها نتنياهو نلاحظ أن هذا التشديد أصبح لازمة متكررة فيها. فقد أكد مثلاً في الخطاب الذي ألقاه في آذار ٢٠١٢ (إيهك) في واشنطن ما يأتي: «إننا نقدّر جدًّا التحالف العظيم بين بلدينا [إسرائيل والولايات المتحدة]، لكن عندما يتعلّق الأمر بمسألة بقاء إسرائيل يجب علينا أن نكون دومًا أسياد مصيرنا.»

٥- ضرورة تعزيز الاتصالات مع السعودية. وبحسب ما نُشر في هذا الشأن، بدأت السعودية رويدًا رويدًا تحل محل مصر في زعامة «المعسكر المعتدل» في العالم العربي بسبب انشغال هذه الأخيرة بأوضاعها الداخلية. وهذا الأمر ينعكس في إبراز السعودية تحالفها الوثيق مع الإدارة الأميركية، وفي تقديمها المساعدات إلى القوى التي تحاول أن تكبح تغلغل النفوذ الإيراني في المنطقة. فالاستخبارات السعودية هي التي كشفت مسار تهريب الأسلحة من إيران إلى نظام الأسد عبر العراق، ونقلت هذه المعلومات إلى أجهزة الاستخبارات الأميركية؛ وكانت السعودية أوّل دولة عربية تغلق سفارتها في دمشق؛ وفي الرياض أيضًا تجري عملية بحث عن وريث محتمل للأسد.

ووفقًا لما كتبه غير محلل إسرائيلي في الآونة الأخيرة، فإن موقف السعودية من إيران شبيهة إلى حد بعيد بموقف إسرائيل. ولذا يمكن التقدير أن هذا الأمر أدى إلى مزيد من التقارب بين الدولتين، وعزز أكثر فأكثر الاتصالات غير الرسمية التي تجري بينهما بعيدًا عن الأنظار.

عكا (فلسطين)

أنطوان شلحت

كاتب وباحث فلسطيني.



الرؤية الإسرائيلية لصعود الإسلام السياسي في العالم العربي

□ مهند مصطفى



يحدث في العالم العربي. ففي بداية الأحداث اتجهت التقديرات الإسرائيلية إلى أن النظام المصري قادرٌ على مواجهة الاحتجاجات، اعتمادًا على نجاحه في أحداثٍ سابقة. ثم انشغلت إسرائيل بتوقع صعود التيار الإسلامي بعد الثورة، حتى إذا سقط مبارك انصبَّ الاهتمام الإسرائيلي على ذلك التيار. أحد الباحثين المعروفين بتوجههم الاستشراقي العنصري، ويدعى دان شفتان، ويشغل منصب مدير مركز دراسات الأمن القومي في جامعة حيفا، ادعى أن التعاطي الغربي مع المنطقة العربية بعد الثورات جنون، لأنَّ الغرب لا يفهم العرب كما يفهم الإسرائيليون.

على أية حال، لا يخلو تعامل إسرائيل مع صعود التيار الإسلامي من وقع التجارب التاريخية. فقد فقدت إسرائيل دولتين إقليميتين مركزيَّتين بسبب صعود ذلك التيار فيهما:

– إيران التي تحولت من دولة حليفة لإسرائيل حتى نهاية سبعينيات القرن الماضي إلى دولة تُعتبر اليوم خطرًا وجوديًا عليها (بحسب نتنياهو):

– تركيا التي كانت، على مدى عقود، حليفًا إستراتيجيًا لإسرائيل، إلا

تختلف الرؤية الإسرائيلية لصعود الإسلام السياسي في أعقاب الثورات العربية عن الرؤية الغربية عمومًا، والأميركية خصوصًا. وهذا التمايز ظهر أيضًا في التعاطي الإسرائيلي مع هذه الثورات، وفي تقدير مستقبلها ومكان إسرائيل في المنطقة بعدها. لذا، لا بد من مدخلٍ مقتضبٍ عن الرؤية الإسرائيلية للثورات المذكورة ومستقبلها.

بدأ الاهتمام الإسرائيلي بالثورات العربية انطلاقًا من مصر، فلم ينتبه الإسرائيليون إلى أهمية الحدث في تونس، وتعاملوا معه كحدثٍ منفردٍ في السياق العربي لن ينعكس على المحيط الجغرافي. وذلك نابج أيضًا من مكانة تونس في المؤسسة الأكاديمية الإسرائيلية ومراكز الأبحاث؛ فهناك قلةٌ قليلةٌ من المتخصصين في الشأن التونسي في إسرائيل، وقليلةٌ هي الأبحاث الإسرائيلية التي تهتمُّ بالحالة التونسية، لكون تونس بعيدةً جغرافيًا عن إسرائيل وغير فاعلة في النظام السياسي العربي ولا تأثير مباشرًا لها في إسرائيل، كما أن اليهود المتبقين في تونس لا يتجاوزون المئات.

شكلت الثورة المصرية نقطة تحولٍ في الاهتمام الإسرائيلي بما

أن صعود الإسلام السياسي أدى إلى تآكل هذا التحالف. ولا يخفي الإسرائيليون أن ذلك لا ينبع فقط من خلافات سياسية طرأت على علاقات البلدين في السنوات الأخيرة، بل بسبب إيديولوجية حزب العدالة والتنمية وتوجهه الإسلامي.

تتظر إسرائيل بخوف إلى صعود التيار الإسلامي في مصر، التي كانت الحليف الإقليمي القوي المتبقي لها في المنطقة، وتخشى أن يتكرّر السيناريو الإيراني ولو بصورته التركيبية الأكثر اعتدالاً. ورغم الأهمية التي كانت لإيران وتركيا في المنظومة الإستراتيجية التاريخية التي أسسها دايفيد بن غوريون، فإن مصر تعتبر دولة حدودية، وخاضت حروباً سابقة مع إسرائيل، وتربطها بها قضايا مشتركة مثل القضية الفلسطينية ومسألة قطاع غزة وقناة السويس. وهذا ما يجعلها أكثر أهمية في الفكر الإستراتيجي الإسرائيلي، ويجعل التخوف من فقدانها بسبب صعود التيار الإسلامي أكثر حدة من فقدان تركيا أو إيران.

في مقالة في صحيفة هآرتس في كانون الأول ٢٠١١ يقول آري شفيط، وهو كاتب تحظى مقالاته باهتمام كبير في الشارع الإسرائيلي: «بعد عشرة أشهر على بدء الثورات العربية الكبيرة، الصورة أصبحت واضحة: لقد انتصر الله. اختفى شباب الفوغل. اختفى المثقفون الليبراليون. اختفى أولئك الذين وعدونا بالمساواة والأخوة والحرية... لم نحصل على الثورة الأميركية لعام ١٧٧٦، ولا على الثورة الفرنسية لعام ١٧٨٩، ولا حتى على الثورة في شرق أوروبا لعام ١٩٨٩. الثورة العربية عام ٢٠١١ هي ثورة دينية. القوة التي تغير الديكتاتوريات العلمانية للضباط العرب الفاسدين هي الإسلام. لا يوجد في الأفق مارتين لوثر كينغ، ولا المهاتما غاندي. إن النتيجة التي حصلنا عليها بسبب طعنة السكين التي غرسها أوباما في ظهر حسني مبارك كانت واحدة ووحيدة: إخراج العفريت الديني من الزجاجة الشرق أوسطية. وتم ذلك تحت رعاية الغرب المنهار. رجع الله، الله يسيطر، الله يستر.»

يعبر شفيط في مقاله عن التصور الإسرائيلي، الذي يتكوّن من الادعاءات الآتية: (أ) أن الثورات العربية بدأت علمانية وأتت بنتائج إسلامية، أي صعود الإسلام السياسي. (ب) أن الغرب لا يفهم الشرق الأوسط جيداً، وهو واهم من قدرته على إدارة شؤون المنطقة العربية. (ج) أن هذه الثورات ستكون بنتيجتها الإسلامية خطراً على إسرائيل ومكانتها في المنطقة. لن نقوم في هذه المقالة بنقاش هذه الادعاءات، بل نحاول عرض الرؤية الإسرائيلية لصعود القوى الإسلامية في المنطقة العربية - وهي رؤية ما زالت تتصّف، كما سنرى، بالسطحية والثائية المطلقة والبعد عن رؤية الواقع بمركباته المختلفة.

في مقالة أخرى في هآرتس، بعنوان «الشعب يريد الإسلام»، يشير شلومو أفينيري، وهو أكاديمي شغل مناصب سياسية رفيعة في السلك الدبلوماسي الإسرائيلي، إلى أن الأنظمة العربية فشلت في فرض منظومة علمانية حديثة على المجتمع العربي التقليدي

والقبلي. لا يخلو تحليل أفينيري، من السطحية التي ميّزت الكثير من المحللين الإسرائيليين. فهو يدعي أن الأنظمة العربية (في مصر واليمن مثلاً) كانت تحمل مشروماً علمانياً حديثاً، وأن هذا المشروع انتهى مع انهيار النظم وصعود الإسلام السياسي. أما الواقع فهو أن الأنظمة السلطوية العربية لم تكن علمانية بل هجينة بين مركبات علمانية ودينية وقبلية وعائلية.

يمثل هذان النموذجان من المقالات الرؤية الإسرائيلية لصعود الإسلام السياسي. وقد عبّر عن ذلك بشكل رسمي بنيامين نتنياهو في الكنيست، قائلاً إن الثورات العربية لم تنتج ديمقراطية بل أنتجت أسلمة في الدول العربية. لكن في حين باشرت الولايات المتحدة سلسلة لقاءات مكثمة مع قيادات إخوانية، معتبرة أنه يمكن التعامل مع مصر بقيادة التيار الإسلامي، لا بل معتقدة أن وجوده في السلطة سيجعله أكثر براغماتية وانفتاحاً، ما زالت القيادة الإسرائيلية تتعامل مع مصر وكأنها العسكر والمجلس العسكري. وعليه، فإنها ما فتئت تذكر بأن هناك ضمانات من المجلس العسكري بالحفاظ على اتفاق السلام بين البلدين. لا تزال إسرائيل، إذن، تتعامل مع مصر بمنطق النظام السلطوي القديم، بمعنى أن هناك قوة غير ديمقراطية وغير منتخبة تحكم مصر. وحتى الآن لم نجد تعاطياً إسرائيلياً جدياً مع صعود التيار الإسلامي في الانتخابات التشريعية، بل كل ما تأمله إسرائيل على المستوى الرسمي هو ألا يتضرر اتفاق السلام بين البلدين نتيجة للتحوّلات السياسية في الدولة. أما التعاطي الصحافي والأكاديمي الإسرائيلي مع مصر بعد الثورة، فيعّلب عليه التمني أكثر من التقدير: هكذا يتم الحديث عن حرب أهلية في كل حركة احتجاج عنيفة، وعن تدهور الأوضاع، إلى آخره. والمقصود بـ «التمني» هو أن يطول حكم العسكر وتتعرّض عملية التحوّل الديمقراطي وصعود الإسلام السياسي إلى الحكم.

يتعامل الكثير من الكتابات في إسرائيل مع الإسلام السياسي من منظور واحد: إنه «الجهاد ضد اليهود»، من دون رؤية الفارق بين مواقف التيارات الإسلامية المختلفة. وهذا لا يعني أن هناك غياباً لأصوات مختلفة في إسرائيل (فهناك من يطالب بالتعامل مع الحركات الإسلامية بما فيها «حماس» بعد المصالحة الفلسطينية)؛ إلا أن هاجس الخوف والشك هو السائد في الأروقة الإسرائيلية. ولكن لا بد من القول إن إسرائيل اليوم تهتم بصعود التيار الإسلامي في مصر أكثر من صعوده في دول أخرى كتونس أو المغرب، حيث حصل التيار الإسلامي على أكثرية في مقاعد البرلمان وشكل فيها الحكومات. الاهتمام الإسرائيلي هو باتجاه مصر، إذن، وتحاول إسرائيل الحفاظ على اتفاق السلام الذي تعتبره «كترأ إستراتيجياً» حتى في ظل الحكم الإسلامي لمصر. وقد اتبعت إسرائيل منذ سقوط مبارك سياسة ضبط النفس في التعامل مع مصر، أي سياسة عدم الانجرار وراء التصعيد أو التصعيد المتبادل.

ف عندما قطعت الشركة الحكومية المصرية إمداد الغاز لإسرائيل، وألغت اتفاق الغاز، أصدرت إسرائيل بياناً رسمياً أكدت فيه أن إلغاء

- الإسلام السياسي -

أري شفيط: بعد عشرة أشهر على الثورة العربية الكبيرة، الصورة أصبحت واضحة: لقد انتصر الله. اختفى شباب الغوغل. اختفى المثقفون الليبراليون!

هناك من يعتقد أن الثورات العربية سوف تُضعف حركة القاعدة، على عكس ما يفكرُ الأمنيون الإسرائيليون. تسفي برئيل، وهو متخصص في الشؤون الشرق أوسطية ويتميز بأنه يحمل مواقف معتدلة وغير شعبية في تعامله مع الشؤون العربية، يكتب في تقرير له بعد عام على اغتيال بن لادن: «حدث اغتيال بن لادن في ذروة الثورات في الدول العربية، وتم إسقاط الأنظمة في جزء منها، وفي بعضها الآخر صعد الإسلاميون إلى الحكم. كل ذلك قد يوصلنا إلى النتيجة أن الربيع العربي بالذات، أكثر من اغتيال بن لادن، ساهم على الأقل في تغييب العامل الإيديولوجي كأحد أهم العوامل في نشاط القاعدة.»

ويقصد برئيل أن إسقاط الأنظمة وصعود التيار الإسلامي أسقطا المبررَ الإيديولوجي لنشاط القاعدة في المنطقة، ومن ثمة سيؤدي إلى تخفيف حدة التهديد الذي تمثله هذه الحركة على استقرار المنطقة، أكثر مما قد يساهم اغتيال بن لادن. ويضيف: «لقد حظيت حركة القاعدة بتأييد جماهيري في الدول العربية ساعدتها في نشاطاتها. وجزء من ذلك نابع من أن الجمهور اعتبر أن صراع القاعدة ضد الأنظمة حجة كافية - ليس بالضرورة لأسباب دينية - تبرر الأعمال الإرهابية. ولكن عندما اتضح مدى النجاح السياسي للحركات الدينية، مثل النهضة في تونس، والإخوان المسلمين والسلفيين في مصر؛ وعندما بدأ الاحتجاج المدني العنيف ضد نظام علي عبد الله صالح؛ رأت الحركة في ذلك إنجازاً، لا بل ادّعت أنها شريكة فيه.»

ولكن برئيل لم يتطرق إلى مكانة إسرائيل في هذه التحولات. فربما ساهمت هذه التحولات في لفت انتباه القاعدة إلى إسرائيل أكثر من ذي قبل بعد أن فقدت أرضيتها الإيديولوجية التي تعطيها شرعية العمل في الدول العربية، وخصوصاً إذا تطورت الأحداث في سورية وسقط النظام هناك.

أمّ الضحم - فلسطين

مهتد مصطفى
محاضر وباحث فلسطيني.

الاتفاقية هونتيه لخراف تجاري بين الشركة المصرية وشركة EMG التي تشتري الغاز من مصر وتصدّره إلى إسرائيل، وليست له أي أبعاد سياسية. وخرج نتياهو شخصياً وأكد هذا التوجه. حدث ذلك على الرغم من أن بنيامين بن اليعيزر، الذي هندس هذا الاتفاق عندما شغل منصب وزير الطاقة وكان صديقاً حميماً لمبارك، اعتبر أن إلغاء الاتفاقية يفرغ اتفاق السلام من مضمونه لأن الأولى كانت النتاج العملي والرمزي الوحيد للثاني! كما مارست إسرائيل سياسة ضبط النفس في أحداث السفارة الإسرائيلية؛ ففي حين اتهمت المتظاهرين بأنهم كانوا نشطاء إسلاميين، شكرت المجلس العسكري على إنقاذ عمال السفارة، وذلك حفاظاً على السلام بين البلدين في حده الأدنى.

التعامل الأمني مع صعود الإسلام السياسي

ظهر التعامل الإسرائيلي الأمني الضيق مع صعود التيار الإسلامي في الحالة الليبية بشكل كبير. ونقصد بالتعامل الأمني الضيق ذلك الذي يرصد الانعكاسات الأمنية القصيرة الأمد من جهة، وذات الصلة المباشرة بالأمن اليومي الإسرائيلي من جهة أخرى. فقد انصبّ الاهتمام الإسرائيلي في الحالة الليبية على مسألة الترسانة العسكرية، خوفاً من الفوضى التي ستسود ليبيا خلال الثورة وبعدها، فتتنقل الأسلحة المتطورة إلى غزة (لا بد من التنكير هنا بأن إسرائيل أحبطت الكثير من محاولات نقل السلاح إلى غزة عن طريق السودان قبل الثورات العربية، قاصفة بطيرانها الحربي قوافل السلاح).

الجانب الأمني الضيق الآخر في الحالة الليبية - ولكنه ذو صلة إستراتيجية - هو التقديرات الإسرائيلية أن «القاعدة» كوَّنت قواعد في ليبيا؛ وهذا قد يعزّزها أو يعزّز الحركات الجهادية في غزة، ويقوّي التواصل بين مراكز «القاعدة» المختلفة في شمال إفريقيا مروراً بسيناء وانتهاءً بغزة. وتخشى إسرائيل أن يؤدي هذا المحور من حركة القاعدة و«الجهاد العالمي» إلى زعزعة الاستقرار في المنطقة وفي سيناء، الأمر الذي قد ينعكس سلبيًا على العلاقات المصرية - الإسرائيلية.



ما بعد الإسلام السياسي: السلفية المصرية أنموذجاً

□ محمد حلمي عبد الوهاب



تاريخياً. أما الأخرى فتبشّر بأن ذلك خطوة أولى في طريق نهاية إيديولوجيتهم، وأنهم سرعان ما سيكتشفون أن الشعارات وحدها لا تكفي، وأن المشكلات المتراكمة في المجتمعات العربية لا يمكن مواجهتها بمجرد التأكيد على ضرورة التمسك بـ «الهوية»^(١).

في مرحلة ما بعد الإسلام السياسي تتساقط الأفتعة تدريجياً. وهناك تكتشف الجماهير العريضة التي منحت الإسلاميين ثقتها أن حركات الإسلام السياسي التي اعتادت رفع «تطبيق الشريعة» عنواناً لبرامجها لم تتورّع عن هدم كعبة الشريعة على رأسها ما

شكل وصول الإسلاميين إلى السلطة في دول الربيع العربي علامة فارقة، ليس فقط في مسار التحول الديمقراطي، وإنما أيضاً في مسيرة حركات الإسلام السياسي بوجه عام، والسلفية منها على وجه الخصوص. ففجأة وجد الإسلاميون أنفسهم إزاء تحديات جمة تتعلق بإدارة الشأن العام، بعد أن تخندقوا طويلاً في موقع المعارضة متخففين من مسؤولية تطبيق البرامج التي وضعوها بأنفسهم!

وضمن هذا السياق برزت وجهتا نظري في ما يتعلق بوصول الإسلاميين إلى السلطة. الأولى ترى في ذلك استحقاقاً

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

- الإسلام السياسي -

حركات الإسلام السياسي التي اعتادت رفع «تطبيق الشريعة» عنواناً لبرامجها لم تتورّع عن هدم كعبة الشريعة على رأسها ما إن دخلت معترك السياسة

أوقف بث القنوات السلفية قبيل الثورة وحملها مسؤولية العنف الطائفي وكلّ أزماته تقريباً بعدما رعاها زمناً وفَسَحَ لها مجالاً على قمره الصناعي (نايل سات)، عاد ليوظّف رموزها وشيوخها في حربه على الثورة، وهذه المرّة على قنواته الرسمية والخاصة المرتبطة به هيكلياً.^(١)

تفتقر الجماعات السلفية في مصر إلى الرؤية السياسية والإستراتيجية إلى الأحداث. فلا توجد لديها دراسات شرعية مستفيضة مثلاً للموقف من «الدولة المدنية» وحقيقتها، وهل هي حزب سياسي يشارك في الحكم أم مجرد جماعة ضغط لا تريد المشاركة في الحكم؟ أضف إلى ذلك أيضاً جملة التناقضات التي وقع فيها رموز الحركة: فتارة تسمي الثورة فتنةً وخروجاً على الحاكم لا يجوز شرعاً، وتارة أخرى تزعم أنّ الثورة لم تكن خروجاً على الحاكم ولذا فإنّها تستحقّ التأييد، وتارة تنفي صفة الشهادة عن قتلى الثورة، وتارة أخرى تؤكد أنّ لا بأس من الترحم على ضحايا هذه الثورة واعتبارهم من الشهداء لحسن نيّتهم واتباعهم لفتوى علماء معتمدين في هذا الإطار.

وبالإضافة إلى ما سبق، تفتقر الحركة في جوهرها إلى النضج السياسي، وتبقى رؤيتها العامة غامضة في مجملها، ناهيك بأنها تعبّر عن انتقائية شديدة الاختزال. ولعلّ أبرز مثال على ذلك هو عدم إدراكها مضمون الدستور ككلّ، خصوصاً ما يتعلّق بمصدر السلطات فيه. ففي حين تتمسك بضرورة الإبقاء على المادة الثانية من الدستور التي تؤكد أنّ «الإسلام هو دين الدولة وأنّ الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيس للدستور»، تتناسى أنّ ذلك يتعارض مع المادة الثالثة التي تنصّ على أنّ «الشعب هو مصدر السلطات، وأنّ المواطنة هي الأساس الذي يقوم عليه الدستور»، بما يعني تحوّل الولاء من الشريعة إلى الدولة. وليس غريباً، إذن، أن يؤكّد ياسر البرهامي أنّ موقف الدعوة السلفية يصبّ في مصلحة الثورة، في الوقت الذي كان يعلن فيه على الملأ رفضه القاطع للثورة! كما أنّ

إن دخلت معترك السياسة، وأنّ القوى السلفية منها بصفة خاصة راحت تتخبط - مع أول اختبار فعلي - بمنّة ويسرة لأنها غادرت المحيط الذي تجيده (العمل الدعوي) إلى فضاء آخر لا يعرف سوى الإقصاء لغةً للواقع، ولا يتقن غير لعبة واحدة تجسّدُها كلمات ماكياظلي الخالدة: «السياسة فنّ الممكن»، و«الغاية تبرّر الوسيلة». يبدو المشهد مربكاً، ولاسيما أننا إزاء عالمين متباعدين: عالم أول مجاله المثال برومانسيته المفقودة (الخلافة الراشدة)، وعالم ثانٍ مجاله الواقع بكلّ ما يحمل من ضغوط تتراجع أمامها منظومات القيم والمثُل والأخلاق. ومن هنا برز على سطح الأحداث التساؤل: لماذا لا تدرك حركات الإسلام السياسي حقيقة الهوة الفاصلة بين العالمين؟ ولماذا تبيح لنفسها أن تتحدّث باسم الشريعة من دون أن تقوم بعرض ممارساتها السياسية على ميزانها؟ ولماذا لا تؤمن أنّ السلطة هي السلطة، لا تكف عن إعادة إنتاج «البغي»، ولا تألو جهداً في توظيف الجميع في خدمة مصالحها؟

السلفيون والموقف من الثورة

بقيت الحركات السلفية منذ نشأتها أبعد ما تكون عن الانشغال بدنيا السياسة. بل اتخذت السلفية التقليدية مواقف سلبية من الديمقراطية والتعددية والانتخابات وتداول السلطة، واتّجهت عادةً إلى عقد صفقة ضمنية مع الحكومات العربية مقابل إتاحة المجال الديني العام أمامها للعمل في المساجد والمحاضرات بلا تكدير أو تنقيص.^(١)

لكن ارتباطاً كهذا تعرّض لهزّات عنيفة بعد اندلاع الثورة المصرية التي كانت لحظة مهمة لكشف طبيعة هذا التحالف غير الموثق، وربّما غير المُخطّط له، بين نظام مبارك والسلفية، وبين السلفية التي يرعاها ويحميها (وتمثّل امتداداً عضوياً للسلفية السعودية) وبين السلفية التي لا يتردّد في البطش بها. ومن مفارقات مَشاهد الثورة المصرية أنّ النظام، الذي كان قد

(١) محمد رمان، «السلفيون والثورة والديمقراطية»، جريدة الغد الأردنية، ٢٥/٧/٢٠١١.

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

أحد السلفيين أعلن أنه لم يهتد إلى الصواب إلا بعد أن استمع إلى الشيخ مصطفى العدوي يقول: «إن المطالب السياسية التي يرفعها المتظاهرون يجب عرضها على الكتاب والسنة؛ فإن وافقتها فهي حلال، وإلا فهي محرمة»؛ وعليه فقد حرم الثورة على الحاكم⁽¹⁾ الأعب من ذلك أن جماعة أنصار السنة لا ترى بأسا في المشاركة في نظام غير إسلامي على اعتبار أن مزاحمة أهل الديمقراطية لتقليل شرهم في الانتخابات العامة وغيرها أمرٌ جائزٌ شرعاً... مع مراعاة الضوابط الشرعية.

الموقف من الديمقراطية

لا شك في أن هذا الخلط الناجم عن بقاء العضلات السياسية التاريخية من دون معالجة جادة يتجلى في الالتباس المفترض بين الشريعة والدستور في ذهن أتباع الحركات السلفية. وهذا الخلط ناشئ عن التباس أكبر في فهم الإسلاميين للنظام السياسي وركائز مشروعه لإقامة المجتمع وعمارة الدنيا. ويكفي للتدليل على ذلك أنه ما يزال بيننا من يرفض الدستور لمجرد أنه غربي المصدر، أو لمجرد عدم إشارته إلى أن الإسلام دين رسمي للدولة. ولا شك أيضاً في أن موقف السلفية من الديمقراطية بؤرة موبوءة بالتباسات شتى. فعادة لا يتم اعتبارها نظام حكم رشيد يقوم على الحرية والمشاركة الانتخابية والتعددية الحزبية مع ضمان حق الأقلية، وإنما رمزاً لهيمنة غربية - صهيونية تحاول إبعاد المسلمين عن دينهم وتروم تفكيك بنية العالم الإسلامي ونهب موارده. صحيح أن تغيراً تدريجياً طرأ على فهم الحركات السلفية للديمقراطية، لكن التجربة القصيرة تكشف أن السلفيين ما يزالون متخندقين في حالتهم النمطية، إذ يمارسون السياسة وفقاً لغاياتها ومآلاتها لا وفقاً لوظائفها وأدواتها. ومن ثم أصبح العمل السياسي لديهم مجرد أداة لتحقيق أهداف أخرى: تطبيق الشريعة وإقامة الخلافة. ومن هنا، تبرز مسألة الضمانات الواجب توافرها حتى يطمئن المجتمع - والأقليات الدينية بصفة خاصة - إلى أن الإسلاميين لن ينقلبوا على الديمقراطية بمجرد وصولهم إلى السلطة عبر آلياتها الشرعية.

وفي السياق ذاته، تبرز مسألة الانتقائية الشديدة التي يقوم بها بعض الإسلاميين حين لا يقبلون من الديمقراطية سوى وجهها الإجرائي (الانتخابات التشريعية) فيما يعلنون رفضهم لفلسفتها المستندة إلى قيمة «الحرية» بحجة أنها لا تخالف الشريعة فحسب بل تُعتبر «كفراً بواحا»، أيضاً وقد دفع ذلك بعض الباحثين إلى إطلاق مصطلح «ديمقراطية الكلينيكس» في إشارة إلى استعداد السلفيين للاعتراف بالديمقراطية في جانبها الإجرائي متى أوصلتهم إلى السلطة، ومتى وصلوا إليها ألقوا بها في سلة المهملات. وبالعودة إلى مسألة وصول الإسلاميين إلى السلطة، نوافق سعيد ناشيد القول⁽²⁾ إن الأهم من وصول الإسلاميين - أو غيرهم - إلى

السلطة هو أن تكون الأخيرة خاضعة في مبنائها لمبدأ التداول، بما لا يجعل وصول طرف إليها نهاية التاريخ، وبما يرسم للأغلبية حدودها، ويحفظ للأقلية حقوقها. بمعنى آخر، المهم هو أن يعترف الإسلاميون بقواعد اللعبة الديمقراطية ويرضخوا لأحكامها، وأن يكف المتشددون منهم عن تهديد مكتسبات الدولة المدنية، فضلاً عن تخويف الأقليات الدينية.

الشريعة وانعكاساتها على الأقباط والمرأة والحرية الفردية

ما كان مفاجئاً بالنسبة إلى كثير من المحللين والمتابعين للشأن المصري صعود الإسلاميين في المرحلة الأولى من الانتخابات البرلمانية المصرية. لكن صعود السلفيين فاجأ البعض وصدمهم. وقد توقع شخصياً صعود السلفيين منذ أن شهدت جمعة «قدهار» في ميدان التحرير، وما سبقها من حشد بلغ ذروته في تجهيز نحو ثلاثة آلاف رحلة تحمل جموع السلفيين من الإسكندرية وحدها إلى ميدان الثورة. تلك القدرة التنظيمية المباغتة، مضافاً إليها ما تتضمنه من قدرة مالية، كانت مؤشراً أولياً باتجاه إمكانية استحواد القوى السلفية على رصيصة معتبرة من المقاعد البرلمانية حتى حسم أمره بالمشاركة. فبعد أن عودنا التيار السلفي على معارضة الحزبية السياسية والعملية الديمقراطية، وبعد أن أعلن المتحدث الرسمي باسمه عبد المنعم الشحات أن الديمقراطية ليست حراماً فقط بل هي كفر صريح أيضاً، سارع السلفيون إلى إنشاء العديد من الأحزاب السياسية، في مقدمتها حزب النور والأصالة، في خطوة استباقية واستعدادية للدخول في معركة الانتخابات البرلمانية.

وبطبيعة الحال، ما كان في ذهن التيار السلفي أن يدخل في تحالفات مع أي من القوى السياسية الأخرى، بما في ذلك القوى الإسلامية المعتدلة (مقارنة به) ممثلة في حزب الحرية والعدالة، أو حزب الوسط، ناهيك بأن يتحالفوا مع القوى السياسية الأخرى الأبرالية كانت أم يسارية.

وفي النهاية أتضح للجميع أن انخراط السلفيين في العملية الانتخابية من دون خبرة سياسية، واعتماداً فقط على الحضور المباغت في وسائل الإعلام، وفي خضم المشهد السياسي الجديد، كفيلاً بأن يوقع تلك القوى في تخبط شديد؛ فضلاً عن إمكانية استقلالهم من قوى إسلامية أخرى تمتلك من الخبرة والتنظيم والمكر السياسي ما يمكنها من اللعب مع الأطراف كافة.

لقد راهن كثير من الخبراء والمحللين على تحقق فشل الإسلاميين واقعياً، وأن مسألتي «الإسلام هو الحل» و«تطبيق الشريعة» سوف تتعرضان لمزيد من الهزات العنيفة في مختبر الوعي الشعبي. وبحسبهم أيضاً، فإن اختباراً كهذا قد يأخذ رديحاً من الزمن، ولكن يبدو أنه لم يعد ثمة مناص من ولوج هذه

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

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

- الإسلام السياسي -

الجماعات السلفية في مصر تارة تسمي الثورة فتنة وخروجاً على الحاكم لا يجوز شرعاً، وتارة أخرى تزعم أن الثورة لم تكن خروجاً على الحاكم ولذا فإنها تستحق التأييد.

في جملته، دونما تمييز، وإن سيادة الشريعة وخضوع الجميع لها - حكماً ومحكومين - من شأنهما أن يُنصبا قانوناً فوق القانون؟ هل الأمر متعلق بتأسيس هيئة فقهيّة تشريعيّة كالتّي طالب بها الإخوان المسلمون سابقاً، والتي تتشابه و«جهاز تشخيص مصلحة النظام» في إيران؟ وكيف يمكن أن يظلّ التشريع رهناً بأجتهادات بعض الفقهاء الدينيين؟ وما المقصود بالشريعة المراد تطبيقها: الشريعة بالمفهوم الجنائي (وهذه لا تتعدى حدود 2 في المئة من القرآن)، أم الشريعة كما هو متعارف عليها لدى علماء أصول الفقه قديماً (علم المقاصد) والحقوقيين حديثاً؟ وما هي الشريعة المقصودة المترتبة بشكل مباشر على اعتماد «الإسلام هو الحل» مبدأ أساساً للدولة؟ وهل «الحل الإسلامي» واحد من عدة بدائل، أم أنه يمثل تجسيدا لكل الحلول الأخرى؟ وهل سيتم، في حالة اعتماده حلاً أوحداً، تصنيف الاختلاف بينه وبين الحلول الأخرى على أساس ديني أم سياسي؟ وما هي نتائج الأخذ بالخيار الأول على مستوى المواطنة، والأقباط، والمرأة، والعلاقات الدولية؟ وما هي المرجعية التي تُعول عليها الجماعات السلفية في مطالبتها بضرورة تطبيق الشريعة الإسلامية: أهي النص القرآني، أم التجربة السياسيّة التاريخيّة للأمة الإسلاميّة؟ أخيراً: ألا تؤكد الوقائع التاريخيّة أن الجانب التشريعي الإسلامي كان يؤدي في جانبه التطبيقي إلى علاقات غير متوازنة على مستوى توزيع السلطة؟ ألا يكفي للدلالة على هذا بحث علاقة الحاكم بالمحكومين، التي لا تفهم خارج إطار «الطاعة»؟ وحتى داخل الإطار الأخير، لماذا لم يكلف الإسلاميون أنفسهم عناء البحث عن حدود الخلق وحدود القانون في الشريعة الإسلاميّة، وما إذا كان هوى الحاكم الفرديّ المتسلط خيراً من القانون الأرضي المنبثق عن هداية السماء أم لا؟

هذه الأسئلة ومثيلاتها تبقى معلقة من دون إجابات واضحة.

القاهرة

محمد حلمي عبد الوهاب
أكاديمي وباحث مصري

المرحلة التاريخيّة من عمر الشعوب العربيّة الإسلاميّة كي يتحوّل وعيها تدريجياً من الهوس المبالغ فيه بـ «الهوية» إلى الوعي السياسي والاجتماعي والاقتصادي؛ أو الانتقال من طوباويّة تعليق الآمال على شعارات إيديولوجيّة حاملة إلى مواجهة الواقع ومحاكمة الأحزاب والحركات بناءً على ما تقدّمه من برامج فعليّة على الأرض.

على أن اللافت للنظر هو أن منحى صعود الإسلاميين أخذ يتراجع بالسرعة التي حكمت مسار تصاعده. فقد اكتشف المصريون طوال الأشهر القليلة الماضية أن جماعة الإخوان المسلمين لا تختلف كثيراً عن «الحزب الوطني» المنحل؛ كما ساهم مرشح السلفيين حازم صلاح أبو إسماعيل في هدم كثير من التصورات المتعلقة ببقاء الحركة السلفية في تعاطيها السياسي. وبموازاة ذلك، أثار قضية النائب السلفي البلكي، الخاصة بعملية التجميل، تهكمات واسعة ليس فقط لدى شباب الثورة والتيارات السياسيّة غير الإسلاميّة، وإنما أيضاً لدى قطاعات عريضة من الشعب المصري.

أخيراً ساهم عدم تمتع السلفيين بخبرة برلمانيّة سابقة في سقوطهم المدوّي لجهة طبيعة القضايا والاستجابات التي تقدّموا بها (كإلغاء مقرّر اللغة الإنجليزيّة، وحجب المواقع الإباحيّة... إلخ). كل ذلك يدفع في اتجاه خضوت البريق الإيديولوجي والثقافي الذي يلمع صورة الإسلاميين على المدى المتوسط، وبعد أن تتهكك طهرانيّتهم في الممارسة العمليّة للسلطة، ولاسيما أن المشكلات الكبرى التي تواجههم ليست بالأمر اليسير.

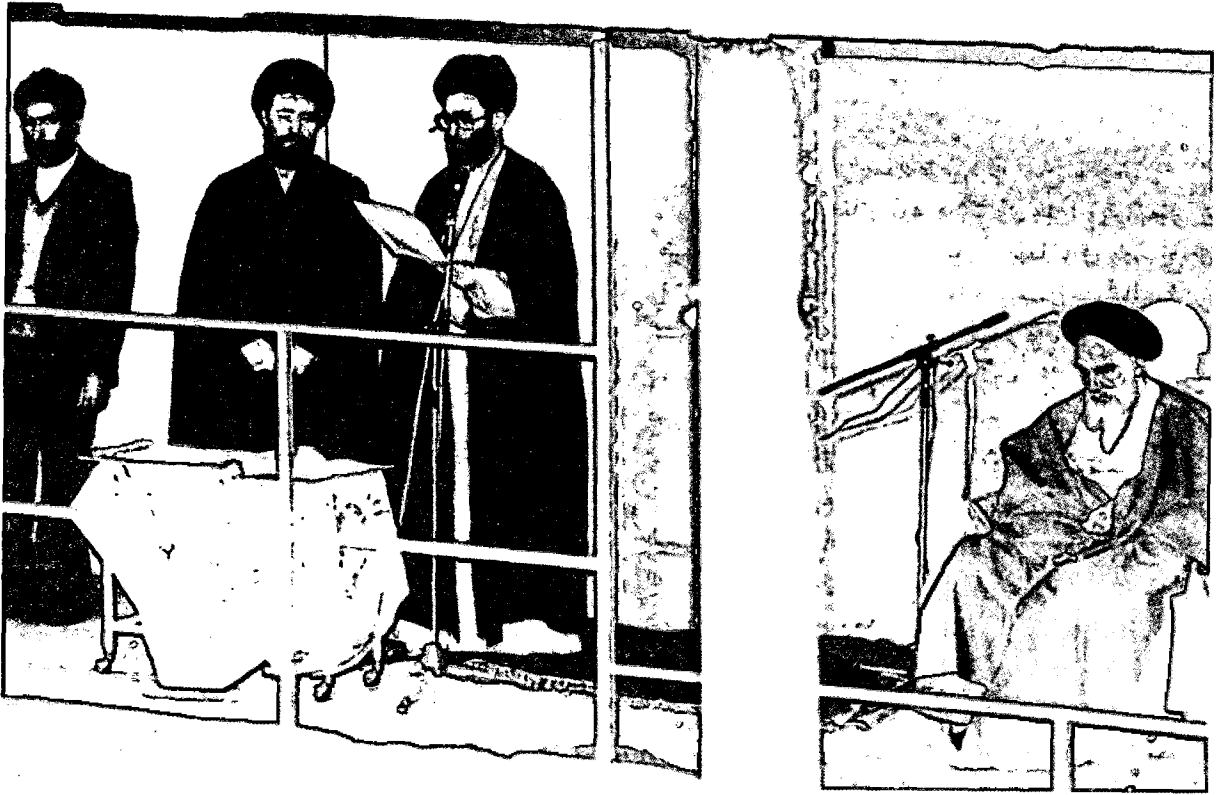
أما على صعيد المطالبة بتطبيق الشريعة، فإنّ الإسلاميين لا يقدمون إجابات شافية بشأن انعكاسات تطبيقها على وضعيّة الأقباط الدينيّة، وحقوق المرأة، والحريّات الفرديّة. ومن أبرز تلك الأسئلة:

هل يعدّ الدين في الدولة الإسلاميّة مصدرًا للقيم أم مصدرًا للسلطة؟ وكيف يكون مصدرًا للقانون من دون أن يكون مصدرًا للسلطة؟ وكيف يُمكن فهم قولهم: إن شرعيّة السلطة في الدولة الإسلاميّة مرهونة بالتزامها إعمال القطاع القانوني الإسلامي



الشيعة بين العقيدة والإسلام السياسي: إيران نموذجًا

□ طارق عزيزة



بحسب كثير، السبب الأساس في «الصحوة الإسلامية» التي شهدتها المنطقة بعد انتصار ثورة الشعب الإيراني وإسقاط نظام الشاه عام ١٩٧٩. ومن هنا تأتي هذه المحاولة لتسليط الضوء على جوانب من ظاهرة الإسلام السياسي بشقه الشيعي، على اعتباره أحد العوامل المؤثرة في مرحلة التحولات الكبرى التي دشنتها ثورات الربيع العربي، وقد تطاول ارتداداتها قلعة الإسلام السياسي الشيعي نفسه: الجمهورية الإسلامية في إيران، وحلفاءها من أنظمة ومنظمات. لكن لا بد أولاً من التوقف عند ظروف النشأة، ثم الإيديولوجيا الشيعية، وصولاً إلى التطبيق العملي ممثلاً بالنموذج الإيراني.

شغل الإسلام السياسي، منذ صعوده بداية الربع الأخير من القرن الماضي ثم انتعاشه مطلع الألفية الثالثة، حيزاً كبيراً من الكتابات المتعلقة بشؤون الشرق الأوسط والمجتمعات العربية والإسلامية. وتضاعف ذلك مع وصول الإسلاميين إلى السلطة في عددٍ من بلدان الربيع العربي. غير أن السمة العامة كانت تناول الإسلام السياسي السني، سواء بتياراته الحركية، وأبرزها جماعة الإخوان المسلمين بمختلف مسمياتها، أو باشتقاقاته من السلفية الجهادية التي تشكل «القاعدة» وتفروعاتها تعبيرها الأوضح. وهكذا، غالباً ما يُغفل الجناح الشيعي من الظاهرة، على الرغم من كونه،

- الإسلام السياسي -

إذا كان وجود الإمام الذي ينوب عن الإمام الغائب ضرورة ملحة يتفق الشيعة جميعاً عليها، فإن هناك خلافاً جوهرياً بينهم على صلاحياته.

سُوف سياسي من قضية الخلافة، عمل أصحابه على إكسابه الطابع الديني، ليتحوّل مع مرور الوقت إلى مذهب متكامل، له علومه الفقهية وتفسيراته. بعبارة أخرى، يمكن القول إن المذهب الشيعي أول مظاهر تسييس الدين، وتعيين السياسة، في الإسلام - وهو ما بات في صميم العقيدة والممارسة لدى الشيعة إلى يومنا هذا.

وإضافة إلى أسبقية الشيعة السياسية كانت لهم أسبقية في العمل التنظيمي أيضاً. فقد اعتمدت أئمتهم على وكلاء يمثلونهم في مناطق انتشار أتباعهم يقومون بدور التوجيه والتعبئة السياسية. كما أن تكريس «التقية» أسلوباً فعالاً في مواجهة بطش السلطات التي عارضوها يُعد من الأشكال الأولى للعمل السياسي السري. أما جوهر المستوى العقائدي الخاص بالشيعة الاثني عشرية، والمحرّك الإيديولوجي لنشاطهم السياسي، فهو «الإمامة». ومنها تنطلق أحقية أهل البيت بالخلافة، ومن ثم قيادة الأمة، وهو ما يعني أن الزعامة السياسية تأتي في مقدّمة المهام المنوطة بالإمام، والاتجاه الحتمي لحركة التاريخ في الذهنية الشيعية يسير نحو ظهور الإمام الثاني عشر عائداً من غيبته الكبرى ليؤسس دولته العالمية، «ويملاً الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً». وريثما يظهر الإمام، فثمة من يمثله ويقوم بأعماله.

والحق أن قضية الإمامة ليست قضية شكلية... [بل] جزء من عقيدة مستحكمة لدى الشيعة...^(١). إنها بمنزلة تكليف إلهي لديهم لتطبيق الشرائع السماوية، وهو الأمر الذي يفسر المكانة الكبيرة التي يتمتع بها «ممثلو الإمام» من العلماء والفقهاء، ومركزية دورهم في حياة المسلم الشيعي، الذي لا بد له من مرجع يقلده ويعتمد على رأيه في كل أمر.

مذهب فقهي أم حركة سياسية؟

يُرجع الشيعة تاريخهم إلى حياة النبي محمد، استناداً إلى حديث ابن عباس: «لَمَّا نَزَلَ قَوْلُهُ تَعَالَى ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾ قَالَ النَّبِيُّ لَعَلِّيَ هُمْ أَنْتَ وَشِيعَتِكَ.»

وفي رواية جابر بن عبد الله: «كُنَّا عِنْدَ النَّبِيِّ فَأَقْبَلَ عَلَيَّ فَقَالَ النَّبِيُّ: وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ إِنَّ هَذَا وَشِيعَتَهُ لَهُمُ الْفَائِزُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ. فَنَزَلَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾.» ولفظة «الشيعة» الواردة في الحديث، هي «لقب أربعة من الصحابة: أبي ذر، وعمّار، ومقداد، وسلمان الفارسي...»^(٢)

غير أنه، خلافاً للرأي الشيعي الرسمي، تعددت آراء الباحثين حول تاريخ ظهور «الشيعة» في الإسلام. فمنهم من يتسبب ظهورهم إلى الفترة التي تلت حادثة السقيفة، حين امتنع «شيعة» علي عن مبايعة أبي بكر. وآخرون يرون أن بداية التشيع ظهرت في خلافة عثمان، لما شهدته تلك المرحلة من صراعات سياسية فتحت الباب لظهور الفرق في الإسلام. ويرى فريق ثالث أنها كانت زمن خلافة علي نفسه: «لَمَّا خَالَفَ طَلْحَةَ وَالزُّبَيْرِ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَأَبَا إِلَّا الطَّلَبَ بِدَمِ عَثْمَانَ، وَقَصَدَهُمَا عَلِيٌّ لِيَقَاتِلَهُمَا... تَسَمَّى مَنْ تَبِعَهُ عَلَى ذَلِكَ الشَّيْعَةَ، فَكَانَ يَقُولُ: هَذِهِ شِيعَتِي.»^(٣) وهناك من يؤرّخ لبدء التشيع عقب معركة كربلاء، إذ «شكّلت حادثة مقتل الحسين نقطة تحوّل كبرى بين شيعة علي، حيث أعادوا تنظيم صفوفهم ليشكّلوا فريقاً معارضاً على أسس جديدة، وبدؤوا العمل السياسي وقاموا بثورات ضد الحكم الأموي.»^(٤)

يمكن من الآراء السابقة الاستنتاج أن التشيع هو في جذره

(١) عبد الله الغريفي، التشيع: نشوؤه، مراحل، مقوماته (بيروت: دار الموسم للإعلام، الطبعة الثانية، ١٩٩١)، ص ٢٧، وهو يوردها نقلاً عن الفهرست لابن النديم.

(٢) سيف الخياط، العقدة والعقيدة - قصة الشيعة في العراق (القاهرة: مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦)، ص ٥٦.

(٣) المصدر السابق، ص ٩٣.

(٤) التشيع، مصدر سابق، ص ٣٧٨.

يعتمد فقهاء الشيعة نسقاً قيادياً متسلسلاً على ثلاثة مستويات^(١) بقيادة النبي محمد، وقد انتهت بوفاته.

قيادة الأئمة المعصومين (أو «القيادة الامتدادية»). آخرهم محمد بن الحسن الملقب بـ «المهدي المنتظر»، وتنقسم قيادته إلى ثلاث مراحل: (أ) مرحلة الغيبة الصغرى (٢٥٥ - ٣٢٩ هـ)، وفيها مارس المهدي دوره القيادي من خلال «نظام السفراء»، وهم أربعة، آخرهم علي بن محمد السمري. (ب) مرحلة الغيبة الكبرى: بدأت بوفاة السفير الرابع (٣٢٩ هـ)، وتستمر حتى يعود المهدي إلى الظهور والبدء بحركته التغييرية الكبرى في العالم. في هذه المرحلة يمارس الإمام قيادته من خلال «النباية العامة»، إذ يتولى الفقهاء المؤهلون المهمة بتحويل عام صادر عنه (وهذا هو المستوى الثالث في النسق القيادي لدى الشيعة كما سيأتي بيانه). (ج) مرحلة الظهور: وفيها يعود المهدي ليمارس الدور القيادي مباشرة حينما تكتمل الشروط لبدء هذه المرحلة، فيسود الإسلام العالم ويقود الإمام الحكومة الإسلامية العالمية.

المستوى الثالث ينبثق عن المستوى الثاني ومرحلة الغيبة الكبرى مباشرة، فهو «القيادة النائية» التي يمارسها فقهاء يجسدون خط الأئمة خلال مرحلة الغيبة الكبرى التي مر ذكرها. بعبارة أخرى: القيادة النائية هي بالضبط ما يُعرف بولاية الفقيه.

وكان لا بد لهؤلاء الفقهاء من العمل على تجديد الشرعية من خلال الاستجابة للمتغيرات، فكان لزاماً أن يبقى باب الاجتهاد مفتوحاً ومتفاعلاً مع متطلبات كل مرحلة، ما أكسب المذهب حيوية وتفاعلاً مرئياً مع الزمن. وخلافاً لمذهب أهل السنة الذين أقفلوا باب الاجتهاد منذ قرون، فباتت مدونتهم الفقهية أقل قدرة على التكيف مع معطيات الحياة المعاصرة نظراً إلى تمسكهم بحرفية النصوص، أسس الاجتهاد عند الشيعة لمعرفة نسبية مفتوحة على المستجدات وحركة التاريخ.

تختلف مؤسسة الإفتاء السننية عن الاجتهاد لدى الشيعة. فالفتوى ليست نصاً شرعياً ملزماً بالمطلق، وإنما تعبر عن طريقة فهم الشخص المستفتى لقضية معينة لم يرد فيها نص واضح وصريح، مستخدماً قواعد أصول الفقه وأدواته، كالتقياس والاستحسان والاستنباط، ومستنداً إلى نصوص من القرآن أو السنة تتناول قضايا مشابهة ليدعم فتواه. أما أحكام المجتهد الشيعي فملزمة لمقلديه وأتباعه على اعتباره ممثلاً للإمام المعصوم، ومحوّلاً بممارسة صلاحيته.

ولاية الفقيه: من القاعدة العامة إلى التطبيق الخاص

لا بد في من يتولى «القيادة النائية» من التمتع بمؤهلات علمية ونفسية وسلوكية، وأن يكون في المرتبة العليا من درجات «الإكليروس» الشيعي.^(٢) الجدير ذكره أن ثمة ست مراتب محدّدة: طالب العلم، ثم المجتهد (أي من أجهد نفسه كي يكون رأياً)، فمبلغ الرسالة، فحجة الإسلام، فأية الله، فأية الله العظمى. والارتقاء من مرتبة إلى أخرى لا يجري اعتباراً وإنما بناءً على شروط صارمة.

إذا كان وجود الإمام الذي ينوب عن الإمام الغائب ضرورة ملحة يتفق الشيعة جميعاً عليها، فإن هناك خلافاً جوهرياً بينهم على صلاحياته. وقد نتجت من ذلك اتجاهات ثلاثة:

«الاتجاه الأول: يضيّق دائرة هذه الولاية ويحددها ضمن: أ. القضاء. ب. رعاية شؤون القاصرين. ج. إدارة شؤون الأوقاف العامة. د. الأمور الحسبية. الاتجاه الثاني: يعطي للفقهاء، بالإضافة إلى المهام السابقة، صلاحية إقامة الحدود الشرعية في عصر الغيبة الكبرى، كالتقاصص وقطع يد السارق ورجم الزاني... الاتجاه الثالث: يوسّع دائرة ولاية الفقيه، فيعطي للفقهاء الولاية الشرعية العامة في شؤون المسلمين السياسية والاجتماعية...»^(٣)

واضح مدى اتساع الصلاحيات التي يتمتع بها الفقيه في الاتجاه الأخير، وهي تكاد تكون مطلقة نظراً إلى كونه، وإن طلب المشورة، غير ملزم بها، ولو خالف قراره عامة الجمهور. «هذا المبدأ استخدمه الخميني في إيران، وما زال متبعاً في عهد خامنئي. على أن هناك خلافاً كبيراً بشأنه لدى مراجع كثير، ومنها المراجع في النجف الذين يحدّدون صلاحيات نائب الإمام الغائب بالأمور الحسبية وفي الإفتاء بالحلال والحرام من أمور الشرع من دون أن تكون له سلطة تنفيذية.»^(٤) ومن معارضي التوسع في صلاحيات الولي الفقيه السيّد محمد حسين فضل الله، الذي كان إلى وفاته أحد أهم المراجع الشيعية. فهو يقول: «وقد كان أستاذنا السيّد أبو القاسم الخوئي يُنكر شرعية الولاية العامة للفقيه. ونحن نوافق على ذلك، ولا نرى أن للفقيه ولاية عامة على المسلمين.»^(٥)

غير أن ثمة خطأ شائعاً في استخدام عبارة «ولاية الفقيه» حين تحيل مباشرة على النموذج الذي طبّقه الخميني في إيران، بغض النظر عن باقي الاتجاهات التي ما زال لها

(٢) محمد حسنين هيكل، مدافع آية الله (القاهرة: دار الشروق، الطبعة الرابعة، ١٩٨٨)، ص ١١٢.

(٣) التشيع، ص ٣٨٢.

(٤) العقدة والعقيدة، ص ٩٣.

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

- الإسلام السياسي -

خلال الثورة، ثم بعد سقوط الشاه، عمل التيار الديني الذي يقوده الخميني ورجال دين آخرون على إزاحة التيارات السياسية، ولاسيما اليسارية والليبرالية، التي كان لها دور بارز في انتصار الثورة الإيرانية.

هم أنفسهم، من الإقصاء. وهكذا، لم ينعم الإيرانيون بالديمقراطية، برغم تخلصهم من دكتاتور دموي أذاهم الولايات. ولم تنتقل إيران بعد سقوط الملكية إلى نظام الحكم الجمهوري بصيغه وتطبيقاته المعروفة، وإنما كان موعدهم مع ابتكار جديد أبدعه آية الله الخميني: «الجمهورية الإسلامية». وكانت تلك هي المرة الأولى في العصر الحديث التي يقوم فيها نظام إسلامي مستند إلى المذهب الشيعي، ويفدو مذهباً رسمياً للدولة.

كشفت التجربة الشيعية في الحكم عن إعادة توزيع للأدوار بين الدين والسياسة في لعبة السلطة، خلافاً لما كان سائداً في الحالة السنية. يقول تهاامي العبدولي: «إنه في وقت تسعى فيه الجماعة المرجعية السنية إلى إجماع العامة حتى يسهل الأمر على السائس وتحكم استمرارية الطرفين، تُعتمد الجماعة المرجعية الشيعية إلى إجماع السائس ومحاصرته كي تستمر هي وتسوس العامة في النهاية»^(١)

وقد واجه الملالي تحدياً أساسياً يتمثل في مدى قدرتهم على إدارة مجتمع يعيش في القرن العشرين من خلال نصوص وأحكام فقهية تعود إلى قرون خلت. والحال أن المؤسسة الدينية غير قادرة على ممارسة السلطة السياسية مباشرة، فكان لا بد من إعطاء السياسيين دوراً ظاهرياً يستطيع آيات الله من خلاله فرض سيادتهم. فدستور الجمهورية الإسلامية ينص في المادة ١١٣ على أن رئيس الجمهورية هو أعلى سلطة رسمية في الدولة وهو يرأس السلطة التنفيذية، إلا أن ثمة موضعاً آخر من الدستور يوضح كيف أن «الجمهورية الإسلامية» جعلت من الدولة أداة بيد المؤسسة الدينية: فالمرشد هو القائد الأعلى للقوات المسلحة، وهو من يعين الفقهاء المراقبين على صيانة الدستور والقوانين التي يستنها مجلس الشعب، وهو أيضاً من يقوم بتعيين أعلى سلطة قضائية في البلاد، وينصب ويعزل رئيس أركان الحرب وقائد الحرس

أنصاراً في قطاعات واسعة من الجمهور الشيعي. كأن يقال: «الشيخ الفلاني ضد ولاية الفقيه» في إشارة إلى معارضته لنظام ولاية الفقيه على ما هو متبع في إيران، أي معارضته للتوسع في صلاحيات الولي الفقيه/ القائد المرشد، في حين أن مسألة ولاية الفقيه في الأصل هي المضمون العملي لفكرة «القيادة النائية» التي هي من أسس العقيدة الشيعية كما مرّ بيأته، ولا خلاف عليها من حيث المبدأ. فهل ابتلع التطبيق الخميني «النظرية الشيعية» كلها، كما ابتلعت الستالينية فيما مضى نظرية ماركس؟

«الجمهورية الإسلامية» وديكتاتورية القائد المرشد

شكلت الثورة الشعبية في إيران نقطة تحوّل بارزة في التاريخ المعاصر، نظراً إلى نتائجها السياسية والإيديولوجية التي ما تزال تبعاتها تفعل فعلها في المنطقة والعالم حتى الآن. غير أن ما كان قد بدأ في الأصل حركة شعبية اجتماعية تحريرية، عصبها الرئيس هو الشباب وتضم مختلف أطراف الشعب الإيراني وتياراته السياسية، انتهى إلى ما نراه اليوم من سلطة استبداد ديني. فالشعب الأعزل الذي واجه أحد أعتى النظم البوليسية، وأسقط الشاه وأنهى الملكية، وجد نفسه تدريجياً تحت حكم رجال دين يدعون العصمة والقداسة، تحوّلت الثورة في ظلهم من ظاهرة إنسانية تدرج ضمن سياق الثورات الشعبية الكبرى في التاريخ الإنساني إلى «ظاهرة شيعية» تغلف نزوعاً إمبراطورياً شوفينياً.

خلال الثورة، ثم بعد سقوط الشاه، عمل التيار الديني الذي يقوده الخميني ورجال دين آخرون على إزاحة التيارات السياسية، ولاسيما اليسارية والليبرالية، التي كان لها دور بارز في انتصار الثورة الإيرانية. بل إن رجال الدين الذين لم يتفقوا مع مشروع الخميني لإيران ما بعد الثورة لم يسلموا،

(١) تهاامي العبدولي، أزمة المعرفة الدينية (دمشق: الأكاديمية العربية الآسيوية ودار البلد، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥)، ص ١١٦.

القمع الوحشي، وكشفت فشل النظام في تدجين الشارع خلال ثلاثة عقود من عمر «الجمهورية الإسلامية». على أن كلا التيارين، المحافظ والإصلاحي، لا يختلفان في قضايا إيران الكبرى (الملف النووي، الدور الإقليمي، الموقف من القضية الفلسطينية)، بل في طريقة إدارتها وموازنتها مع القضايا الداخلية الملحة. كما أن التشيع الإيراني، الذي عمل طويلاً على بلورة هوية قومية للشعب تتكئ على الدين، قد يجد نفسه بلا عمل في حال صعود تيارات قومية حديثة تسعى إلى الديمقراطية كما أنتجتها الدول القومية في أوروبا. ورغم سيطرة التيارات المحافظة على المشهد السياسي الإيراني، لا يبدو أن الإصلاحيين قد سلّموا بهزيمتهم. ذلك أن احتواء النظام للثورة الخضراء وتجاوزها لا يعنيان القضاء على بذورها التي كادت تدشن ربيعاً في طهران. ولعلّ نسائم الربيع العربي تحمل لتلك البذور أمطاراً تهيت لها فرصة النمو من جديد.

دمشق

طارق عزيزة
كاتب سوري

الثوري، كما يعين قادة القوات المسلحة (البرية والجوية والبحرية)، وله إعلان الحرب والصلح، وتنفيذ رئاسة الجمهورية، وعزل رئيس الجمهورية إذا اقتضت مصالح الأمة، والعضو عن المحكومين في حدود قوانين الإسلام وباقتراح من المحكمة العليا^(١) ورغم هذه الصلاحيات المطلقة، فإن الأدوات الإجرائية لعملية إنتاج السلطة (الانتخابات) لم تسلم من الانتهاك. ورغم أنها لا تقيد صلاحيات القائد المرشد، فإنه يبدو أنه لم تعد لإرادة الشعب الإيراني أهمية تذكر ولو من الناحية الشكلية. وهذا ما أثبتته تجربة الانتخابات الرئاسية عام ٢٠٠٩ - فالسلطة المطلقة مفسدة مطلقة!

«الديمقراطية الإسلامية» في طبعها الإيرانية

في منتصف حزيران عام ٢٠٠٩ فاز المرشح «الثوري» - كي لا نقول مرشح الحرس الثوري - محمود أحمدني نجاد بالانتخابات الرئاسية الإيرانية متغلباً على منافسه الإصلاحي (مير حسين موسوي). وقد أعلنت النتائج وسط تشكيك دولي في نزاهة الانتخابات، ووسط اتهامات واسعة للحكومة بالتزوير لصالح نجاد، بالإضافة إلى دور «آيات الله» في التأثير في خيارات الناخبين عبر الفتاوى والتكاليف الشرعية أو تكفير الخصوم السياسيين. يومها علّق «القائد المرشد» علي الخامنئي بالقول: «فوز الرئيس المنتخب بأربعة وعشرين مليون صوت تحقق بفضل الإرادة الإلهية»^(٢)، واستيق غضب الشارع بالقول: «نتوقع أن يقوم العدو بتحويل حلاوة النصر إلى مرارة»^(٣).

وبالفعل نزل أنصار موسوي إلى الشوارع اعتراضاً على نتائج الانتخابات. وما لبث هذا الاعتراض أن تحول إلى حركة احتجاجية واسعة، عُرفت بـ «الثورة الخضراء»، تنادي بالديمقراطية وتطالب بالتغيير السياسي الجذري. وامتلات الساحات بالمتظاهرين، في استعادة لمشاهد ثورة ١٩٧٩ ضدّ الشاه.

تعامل الإعلام الرسمي مع الحركة الاحتجاجية بوصفها مؤامرة، واتهم المتظاهرين بالعمالة للغرب وأمريكا وقوى الاستكبار العالمي، وعمل النظام بكل قوته على إجهاد التحريك الشعبي مستخدماً ذراعاً الضاربة، «الحرس الثوري». فسقط المئات من القتلى والجرحى، فضلاً عن الاعتقالات الواسعة في صفوف المحتجين. وقد جذبت هذه الثورة أنظار العالم إلى بطولات الشعب الإيراني في مواجهة

(١) المادة ١١٠ من الدستور الإيراني.

(٢) قناة العالم الإيرانية الناطقة بالعربية، بتاريخ ٢٠٠٩/٦/١٤.

(٣) المصدر نفسه.



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

□ روزا ياسين حسن



إلى الأصول» و«الصحوّة الإسلاميّة» وغيرها. غير أنّ هذا يحمل في طياته الكثير من التضليل الذي تمتاز به إيديولوجيا تستعير من الدين مصطلحاته الماضويّة لتفسير وقائع سياسيّة حديثة، وتسعى إلى الإطباق على راهن الناس باحتكار ماضيهم والادّعاء أنّها استمرارٌ للمقدّس فيه. وكان غرضُ الإسلاميين من هذا الخطاب استكمال نقل الفعل الإسلامي من حدوده الثقافيّة — الدنيّة إلى المعنى السياسيّ والصراع على السلطة، ومحاولة تجبير قوة الإسلام المعنويّة لخدمة تصوّره لنظام سياسيّ اجتماعيّ. دفع انتصارُ الثورة الإسلاميّة الإيرانيّة، وأواخر سبعينيّات القرن العشرين، بتنظيمات الحركة الإسلاميّة إلى الصدارة. وقد أحاطت بصعودها هذا جملةٌ من العوامل، أبرزها التبدلاتُ الجذريّة التي اجتاحت البنى السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والفكريّة في غالبية الأقطار العربيّة؛ فحين كان الخميني يطرُق أبواب طهران، كانت الجماهيرُ العربيّة قد بلغت حالةً من اليأس من قياداتها اليساريّة

عام ١٩٢٨، أسّس حسن البنا، مع رهطٍ من مريديه في مصر، حركة الإخوان المسلمين، لتكون التعبير السياسيّ الأوّل عن التحاق إسلاميين بسبل العمل التنظيميّ السياسيّ الحديث. وحتى بداية السبعينيّات من القرن الماضي، بقيت الحركة هي التنظيم الإسلاميّ الوحيد، ثم ظهرت قوى إسلاميّة أخرى تمتاز عن الإخوان المسلمين؛ تخالفهم بشدّة أحياناً، وتستفيد من تجربتهم التنظيميّة دائماً. وقد مهدّت لهذا التبلور المتأخّر للتيار الإسلاميّ هزيمة ١٩٦٧، وما نجم عنها من انكفاء للحركات القوميّة. وتحوّلت الفئاتُ الحاكمة في الجمهوريات العربيّة الناشئة من نخبة بورجوازيّة صغيرة إلى «برجوازيّة بيرقراطية» (من بين تسميات أخرى)، انتقلت من العداء للبورجوازيّة التقليديّة المحليّة وللإمبرياليّة العالميّة إلى المصالحة والتعاون معهما.

أطلق الإسلاميون على تمدّد تيارهم الكثير من التسميات التي أضفت العميق من المعاني الروحيّة (الميتافيزيقيّة)، مثل «العودة

والعلمانية دفعت مفتياً يسارياً كالشيخ إمام إلى أن ينشد: «آه، لو كان الخميني عمناً» باختصار، فشل التيار القومي التحرري، وتبدى هذا الأمر حقيقة واقعة في العقود الأخيرة من القرن العشرين. فأصبحت الفرصة سانحة للقوى الدينية اليمينية لتظهر من جديد، وبدعم دول النفط وأموالها، أقوى مما كانت عليه قبل المرحلة الناصرية، مع ظهور إسلام جهادي أعنف بكثير، ولتنبئ الدعوة إلى إقامة دولة إسلامية، رافعة شعار: «الإسلام هو الحل».

من المعارضة إلى الحكم

مع مرور الوقت، نجحت تنظيمات الإسلام السياسي في توظيف غليان جماهيري وطني لصالحها. وقد جاءت التطورات الإقليمية والدولية لتدفع أكثر نحو بروزها، وراحت التحولات تطرأ على سياسات تلك التنظيمات: فقد قبل بعضها العمل ضمن البنيان السياسي القائم، وبعضها رضي القبول بدخول اللعبة الديمقراطية للأنظمة العربية القائمة، وتنازلت تنظيمات عن إيديولوجيتها العالمية لصالح إيديولوجيا قومية أو قطرية. جرى ذلك بصفة خاصة في العقدين الأخيرين من القرن العشرين الذين تعرّضت فيهما المنطقة لهزّات عنيفة: منها تطورات الوضع اللبناني وصعود حزب الله، والقضية الفلسطينية والانتفاضة وصعود حماس والجهاد الإسلامي، وصعود الحركة الإسلامية في الجزائر. التغيّر البراغماتي هو عنوان مسيرة معظم الحركات الإسلامية التي طوّرت مفاهيمها وأساليب عملها، فشغلت مكانة أوسع في ساحة العمل السياسي. وهذا ما اتّضح في الربيع العربي واثره، حيث سيطرت الكوتا الإسلامية على برلمانات الدول الخارجة من الثورة من دون أن تكون لها مشاركة فاعلة في صنع الثورة كتونس ومصر وليبيا!

لكنّ الإسلام السياسي بالعموم لم يتطرق إلى سياسات اقتصادية فعّالة، بل رجع إلى اقتصاد كولونيالي راح يتحرّك بداخله، ما جعله يتعمّد في معظم برامج أحزابه بدعم الاستثمارات الأجنبية والخليجية، والخصخصة، والانخراط في العولمة الاقتصادية والسوق الرأسمالية المفتوحة.

الحرب ضدّ النساء

الحقيقة المطلقة هي أهم ما يعتقد المؤمن أنّه وحده من يقبض عليه، الأمر الذي يخلق عنده نزوعاً فاشياً. من هنا يمكن النظر إلى ماهية حالة التهميش التي تعانيها معظم الأقليات الجنسية والاجتماعية، والثقافية والدينية والإثنية، في ظلّ الحكم التوتاليتاري. وهذا بالضبط ما عانته النساء العربيات (باعتبارهن هامشاً جنسانياً ضمن السيادة الأبوية)، في ظلّ صعود تيارات الإسلام السياسي على خشبة المشهد السياسي المعاصر. وقد وجدت هذه القوى في مسألة المرأة مدخلاً رئيساً للسيطرة على المجتمعات العربية، ولتوجيهها بحسب مفهومها للإسلام ونظرتها إلى الحياة والكون. «المرأة مكرّمة في الإسلام»: جملة جوفاء ما فتئت قيادات الإسلام السياسي ترددها في كلّ مقام.

في ٢٤ آذار ٢٠١٢ صدر بيان لافت من قبل «تحالف المنظمات النسوية» في مصر، وهو من نحو ١٧ منظمة وحركة معنية بحقوق المرأة. كرّس البيان لإدانة موافقة مجلس الشعب والشورى على تشكيل الجمعية التأسيسية للدستور بواقع ٥٠% من داخل البرلمان الذي تسيطر عليه التيارات الإسلامية. واعتبر البيان هذا التشكيل «تأكيداً على عزم تيار الإسلام السياسي الانفراد بجميع السلطات واحتكار صياغة الدستور، وحلقة في سلسلة الإقصاء المتعمّد التي يمارسها تيار الإسلام السياسي ضدّ النساء». وأشار إلى أنّ المادة ٦٠ من الإعلان الدستوري «تؤكد أنه لا تجوز للبرلمان المشاركة في وضع الدستور، لأنه سيحوّل صلاحيات السلطتين التنفيذية والقضائية». وشجب البيان طريقة تشكيل اللجنة التأسيسية، واعتبرها حلقة من سلسلة الممارسات التمييزية التي يمارسها التيار المذكور، والتي بدأت بقوانين تسلب المرأة حقوقها الإنسانية: كحقوق الخلع، والحق في سنّ للزواج لا تقل عن ١٨ سنة، وموافقتها على الزواج، وصولاً إلى حرمانها المشاركة في كتابة الدستور (علماً أنّ مشاركتها في البرلمان الجديد لا تتعدى ٤,٢%).

كان البيان خطوة لافتة تفيد بأنّ الإسلام السياسي لم يستطع إسكات صوت المرأة المصرية، وأنها مازالت قادرة على مواجهة مساعيه إلى سلب حقوقها. ومن هذه المساعيه أنّ النائب محمد العمدة تقدّم بمشروع قانون يقضي بإلغاء المادة ٢٠ من القانون لسنة ٢٠٠٠، والمعروف بقانون الخلع؛ وترافق ذلك مع حملة اتهامات للقانون المنصف للمرأة، من قبيل أنّ الخلع استيراداً غريباً ومحطاً بالأخلاق. كما تساءل أحد نواب التيارات الإسلامية، وعضو لجنة الشؤون الدينية والاجتماعية، كيف تسافر المرأة من خلال «المجلس القومي للمرأة» لحضور مؤتمرات خارج مصر من دون محرم؟ ثم طالب بإلغاء هذا المجلس، وإنشاء مجلس قومي للرجال؛ واتهم نائب آخر المجلس القومي للمرأة بأنه مسؤول عن زيادة نسبة الطلاق والعنوسة في المجتمع، مؤكداً أن لا داعي لتشكيله لأنّ «الشريعة كفلت حقوق المرأة المسلمة». وطالب نائب ثالث بأن تكون لمجلس الشعب اليد العليا في مراجعة قرارات المجلس القومي للمرأة حتى «لا يخالف الدين الإسلامي». وانتهى الاجتماع ذاك بموافقة أعضاء اللجنة على إعادة تشكيل المجلس القومي للمرأة.

وسط هذا اللغويبدو من حسن حظّ المرأة المصرية وجود تراكم نوعي في عملها ضمن مؤسسات المجتمع المدني والمنظمات الحقوقية والنسوية؛ ما جعلها تحاول تدارك هذه الهجمة الشرسة عليها. ومؤخراً ذكر أنّ بعض الناشطات المصريات شكّلن «برلمان النساء» الذي يسعى في حملات إعلامية كبيرة إلى نيل حقوق النساء. ولكنّ غيرهن من النساء العربيات لم يحظين بهذا التراكم المدني والحقوقى الفاعل. فمذ حرب ١٩٧٢ والفورة النفطية، انتقلت قيادة الوطن العربي من مصر إلى السعودية، مدعومة ببلدان النفط الخليجية وبياعها، حيث تكاد المرأة ألا تلامسها رياح التغيير، وعاد الجدل حول المرأة إلى أيام محمد عبده وقاسم أمين،

- الإسلام السياسي -

أحد ممثلي الكتلة السلفية في البرلمان المصري الجديد
اقترح حل البطالة بإعادة العائلات في القطاعين العام
والخاص إلى منازلهن، حيث سيقمن بدورهن «التاريخي»
في الإنجاب والرضاعة والتربية!

لعبة التوازنات السياسية

وقعت تونس قبل الثورة العديد من الاتفاقيات الدولية المختصة بحقوق المرأة، آخرها الاتفاقية الدولية للقضاء على أشكال التمييز ضد النساء (١٩٨٥)، لكن مع تسجيل تحفظات عن المواد المتعلقة بالإرث ويحمل اللقب العائلي، بسبب تعارضها مع الفصل الأول من الدستور الذي ينص على أن تونس دولة نظامها جمهوري ولغتها عربية ودينها الإسلام. في السنة ذاتها طالب راشد الغنوشي بتنظيم استفتاء لمراجعة قانون الأحوال الشخصية التونسي لمخالفته تعاليم الشريعة، وبخاصة في منعه تعدد الزوجات وإقراره التبني وغير ذلك. وكان الغنوشي آنذاك الناطق الرسمي لحركة الاتجاه الإسلامي، التي أصبحت لاحقاً حركة النهضة، وفازت قبل أشهر في انتخابات المجلس التأسيسي الذي سيتولى صياغة الدستور الجديد ويمارس السلطة التشريعية لمدة عام. ورغم أن الغنوشي عاد واعتبر قانون الأحوال الشخصية مكسباً للمجتمع التونسي، ولا يتعارض مع الشريعة لكونه يتضمن مجموعة من اجتهادات الفقه الإسلامي، إلا أن كفة الجدل القائم على التوازنات ولعبة المصالح راحت تزرع في صدور الناشطات والناشطين النسويين عدم اطمئنان إلى مواقف التيارات الإسلامية. فالمرأة التونسية مشاركة بفاعلية في الحياة السياسية منذ انتفاضة ٢٠٠٨، إذ كنّ المبادرات في العديد من المسيرات أو الاعتصامات أو التجمعات، وفي التصدي لأعوان القمع. وهذا ما حدث كذلك في سيدي بوزيد والقصرين، المنطقتين اللتين شهدتا أكثر المواجهات الدموية في الثورة (كانون الأول ٢٠١٠ وكانون الثاني ٢٠١١)، وكان حضورهن متميزاً في كل المسيرات والمظاهرات التي شهدتها البلاد آنذاك. غير أن المرأة التونسية خسرت مقعدين في البرلمان، وراحت نقاشات الغنوشي تتراجع أحياناً في ما يخص حقوق النساء، رغم إعلانه الالتزام بالحفاظ على المكاسب التقدمية للمرأة التونسية حين قال: «تجدد [حركة] النهضة التزامها لنساء تونس بتقوية وتفعيل دورهن في صناعة القرار السياسي بما يمنع الارتداد عن مكاسبهن... وبالتالي سيكوّن للمرأة حضوراً في الحكومة المقبلة، وسنعمل على أن تمثل المرأة المحجّبة وغير المحجّبة لتعكس واقع تونس...»

واختزلت قضيتها ومشكلات المجتمع في جدلية النقاب والمايوه. وأطرف مثال على ذلك أن أحد ممثلي الكتلة السلفية في البرلمان المصري الجديد اقترح حل البطالة بإعادة العائلات في القطاعين العام والخاص إلى منازلهن، حيث سيقمن بدورهن «التاريخي» في الإنجاب والرضاعة والتربية!

والمرافق لتشكيلة قيادات الإسلام السياسي بالعموم، منذ صعوده، سلاحاً غيابة المرأة عن مواقع اتخاذ القرار، بذريعة حديث نبوي ضعيف (وإن رواه البخاري) يقول: «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة». وإن وجدت المرأة في تلك القيادات، فهي بالمجمل خاضعة للإيديولوجيا الحاضنة لها، وممثلة للأداء المطلوب منها. ثمة نائبات ملتزمات في البرلمان المصري، مثلاً، طالبين بأشياء خجل النواب الإسلاميون من طرحها؛ ومنها إلغاء قانون «التحرش» الجنسي الذي يعاقب المتحرش، وهو قانون ناضلت المرأة المصرية طويلاً لتثبيته. وهذا ما يذكر أيضاً بمطلب سبق لنائبة كويتية أن طالبت به، وهو عودة «الجواري»؛ وحجتها في ذلك التقليل من حالات الخيانة الزوجية من قبل بعض الرجال!

من زاوية أخرى يمكن النظر إلى غياب المرأة عن قيادات الإسلام السياسي على أنه نتيجة لمسيرة جيل من التنظيمات الإسلامية قامت بممارسات عنيفة وصلت حد الإرهاب المسلح على مستوى الدولة والمجتمع والمؤسسات، ونتيجة لتعامل النظم العربية العنيفة معها. من هذه التنظيمات «التكفير والهجرة» وحركة «الجهاد» في مصر، والشبيبة الإسلامية في المغرب، والحركة الإسلامية الجزائرية المسلحة، وغيرها. فحينما اشتد العنف، وتفاقم الإقصاء الإيديولوجي والتعصب والفاشية، غابت المرأة.

ولا يبدو وضع النساء في قطاع غزة، الذي تسيطر عليه حركة حماس، أقل كارثية من بقية المناطق الأخرى. الفرق هنا أن الصيغة المقاومة التي تسم «الحركة» تجعل الحديث إعلامياً عن وضع النساء مغيباً تغييباً شبه كامل. غير أن دراسة أعدتها مركز معلومات وإعلام المرأة الفلسطينية بيّنت أن ٧٧٪ من نساء غزة يتعرضن للعنف، و٥٢٪ منهن يعشن في فقر مدقع، فيما أجبرت ٣٩٪ منهن على ترك الدراسة بسبب الفقر والزواج المبكر.

النهضة لن تبيّن من نمط الحياة عن طريق الدولة. سنترك للناس حقوقهم في ما يلبسون ويأكلون ويشربون، هذا ليس شأن الدولة... النهضة لا تريد تحويل الناس إلى منافقين، وأحبُّ إلينا أن نرى وجوهاً عاريةً من أن نرى وجوهاً منافقةً!»

المرأة في البرلمانات العربية: الولاية العامة

في تقرير أعدته الأمم المتحدة مؤخراً، نقرأ: «رغم بداية سنة واعدة، فإن المنطقة العربية كانت الوحيدة في العالم التي لم يحقق فيها أي برلمانٍ حذاً أدنى من ٣٠٪ للمرأة.»

ثمة خيطٌ طويلٌ ومترابطٌ سيلاخه المطلع على تاريخ الإسلام السياسي في تعامله مع النساء. فخيبة الأمل التي تعانيها المرأتان المصرية والتونسية، ومن ثم شقيقتها اليمنية والليبية، بسبب إقصائهن من المكاسب السياسية إثر ثورات الربيع العربي وصعود تيارات الإسلام السياسي، ليست أمراً جديداً على تاريخ العلاقة بين الطرفين؛ حتى قال قائل: «ربيع الثورات العربية شتاء النساء العربيات.»

في الذاكرة النسائية تجربة جزائريات اشتركن في النضال ضد الاستعمار الفرنسي، وكرّمتهن قيادات الثورة، وكنّ يطمحن إلى تحقيق مطالب وانتزاع حقوق يأملنها منذ زمن. لكن الاستقلال أتى، وأعيدت النساء إلى البيوت لاحقاً، لم يمنح اكتساب المرأة الجزائية حق التصويت في قانون ١٩٦٣، ولا بعض الإصلاحات هنا وهناك، من أن يبقى وضعها ودورها مترددين على العموم.

تبدو نسبة وجود المرأة في البرلمانات العربية اليوم ضئيلة، وازدادت تضاؤلاً مع صعود الإسلام السياسي إلى الحكم. ف٥,٦٪ هي نسبتها في البرلمانات العربية، مقارنةً بنسبة تصل إلى ٣١٪ في عموم أوروبا، و٤٤٪ في فنلندا، و٢٩,٧٪ في عموم الدول الإسكندنافية. بل ثمة برلمانات عربية خالية تماماً من النساء، كمجلس الأمة الكويتي لهذا العام (٢٠١٢) مقارنةً بدورته الماضية في العام ٢٠٠٩ التي كان فيها أربع نائبات؛ كما اختفت النساء من التشكيل الحكومي هناك.

أما في مصر فيغص البرلمان المصري اليوم بالوجود السلفي، فيما تهمش النساء (والشباب والأقباط) بوضوح. فمن أصل ٤٩٨ مقعداً، هناك ١٢ امرأة، أي ٢,٤٪ فقط؛ وكان المرأة المصرية - في زمن المطالب الديمقراطي - تسير إلى الوراء في معركة كسب الحقوق، علماً أنها نالت جزءاً مما تصبو إليه في حزيران ١٩٧٩ رغم ضغوط الإخوان المسلمين. لكن ثمة ظاهرة جديدة تختص بما كتبه قبل فترة وجيزة منظر الإخوان المسلمين د. عبد الرحمن البر في جريدة الجماعة: «لا مانع من ترشح المرأة للانتخابات النيابية وولوجها للتصويت، مع ضرورة التزامها بالضوابط الشرعية، خصوصاً أن هذا الترشح يضع المرأة المسلمة في معركة تواجه فيها النساء غير الإسلاميات... فيما المطلب الملح هو أن تحمل المرأة المسلمة المشروع الإسلامي إلى ساحة مواجهة نساء يحملن مشروعاً يعمل

على إفساد المجتمع.» وهذا ما كان يؤذن بخطة «إسلامية» مغايرة للتعامل مع قضايا المرأة، وهي إعداد فرق من الإسلاميات، للعراك مع «غير الإسلاميات»، بسلاح الإسلام المتشدّد ذاته، أي التكفير والتخوين. وقد يبدو الأمر أقرب إلى نسوية معاكسة ذات تضمين أخلاقي، ولكنه سياسي بالدرجة الأولى أيضاً.

من الردود السريعة على هذه المخططات فكرة إنشاء حزب نسوي سياسي، وممن دعا إلى ذلك نوال السعداوي، التي ترى أن هذا الحزب سيركّز على أدوار النساء، والمطالبة «بكوتا» ٣٠٪ في الانتخابات. وقد يتواجه مع حزب «نساء التقليد» في صراع ديمقراطي على صنع القرار.

أما في الأردن فتختص المرأة الأردنية بوضع مميز في اتخاذ القرار. فقد أقرت الحكومة مؤخراً مشروع قانون انتخاب جديد، ألغى قانون الصوت الواحد، وزاد مقاعد النساء في مجلس النواب إلى ١٥. المثير للمفارقة أن الإسلام السياسي، إثر حملة «مناهضة الشيوعية في الأردن»، تمتع بفترة هدوء احتلت الشخصيات الإسلامية فيها كثيرًا من مراكز القرار في العقد الأخير من القرن العشرين، فمهد ذلك لبروز قيادات نسائية في الحقل السياسي (بل ثمة تنظيمات إسلامية تبنت شعارات تختلط فيها الديمقراطية والتعددية السياسية والحزبية، وينخرط غير المسلمين في صفوفها ويشاركون في هيئاتها القيادية).

في المغرب قامت الدولة بتحديد حصص للمرأة في البرلمان، فباتت النساء يشكّلن ١٦,٧٪ من أعضاء مجلس النواب.

خاتمة

يبدو أن تاريخ النضال النسائي العربي في مواجهة برنامج الإسلام السياسي المعاصر ليس قريباً، بل هو حافل وطويل، ينوس بحسب صعود هذه القوى أو تهورها في المشهد السياسي؛ كما تختلف أشكاله وأساليبه، باختلاف أشكال تنظيمات ذلك التيار وأساليبه. لكن ثمة خيطاً واحداً يجمع ذلك التاريخ بعضه ببعض، هو موقف الإسلام السياسي من المرأة. فلما كان انتزاع مراكز السلطة هو المعركة الأساسية لتلك القوى، فقد كانت حرباً «سياسية» ضد الوجود النسائي، ولو استُخدم الدين بشقّه الأخلاقي والقيمي.

ويظهر اليوم جلياً، إثر ثورات الربيع العربي، أن لا بؤادر نهاية لهذا الصراع، على الرغم من كل التضحيات التي بذلتها المرأة العربية فيها. ولكن الأمل في الديمقراطية والمساواة والحرية، وهي الغايات الأساسية التي من أجلها اشتعلت الثورات العربية، يبقى المحفز الأهم لاستمرار نضالها.

دمشق

روزا ياسين حسن
كاتبة وروائية سورية