السلفية والإخوان وحقوق الإنسان

الدكتور هيثم مناع

السلفية والأخوان وحقوق الإنسان

هيثم مناع

جميع الحقوق محفوظة (C)

الطبعة الأولى 2014

الناشر

المؤسسة العربية الأوربية للنشر

دار عشتروت لخدمات الطباعة والنشر

المعهد الاسكندنافي لحقوق الإنسان

Editions Eurabe

Editions Ashtarowt

Scandinavian Institute for Human Rights
In collaboration with GNRD

sihr.geneva@gmail.com

Phone: 0033641353517

الترقيم الدولي

ISBN : 2-914595-71-9

EAN : 9782914595711

Haytham Manna

Salafism, Muslim Brotherhood and Human Rights

هذا الكتاب... لماذا ؟

ما الغاية من جمع مجمل الكتابات النقدية والتحليلية حول حركة الإخوان المسلمين والحركة السلفية في كتاب واحد مع نصوص جديدة حول الحركة الإسلامية السياسية؟ ولماذا استحضار نصوص كتبت قبل ثلاثين عاما أحيانا. وهل الظروف المضطربة في العالم العربي تسمح بخوض حوار فكري وحقوقي نقدي صريح ومواجهةٍ نظرية سياسية مدنية مفتوحة الأفق وبدون حسابات تكتيكية أو مهادنات شكلية بدعوى ضرورات التحالف حينا ودعوى الملاحقة الأمنية أو المواجهات المسلحة لهذه الحركات في بعض البلدان أحيانا أخرى؟

ثمة من يعتقد أن الكلمة لوحدها تشكل حالة ترفٍ في وضعٍ كالذي تعيشه اليوم عدة بلدان عربية. ويرد على الكلمات–المواقف بالجملة الفارغة والتافهة: كفى تنظيرا. هذه الجملة التي تشكل امتدادا للتصحر الثقافي والسياسي والمدني الذي تؤصل له الدكتاتوريات. ولكن **أليست الكلمة أرقى أشكال الممارسة عندما لا تكون قابلة للاحتواء** كما يقول عميد مدرسة فرنكفورت النقدية ثيودور أدورنو؟ أليس غيابها من الأسباب المباشرة لاتساع نطاق تأثير المجتمع المشهدي المعاصر والتسطيح الذهني على العامة؟ أليس غياب الفكر النقدي سببا في التلقي السهل والمبتذل عند شرائح غير قليلة من الناس لأفكار ظلامية ومسالك انفعالية ورد فعلية تحطم البشر والشجر والحجر؟.

لم نجلس يوما في قصر عاجي. وبقدر ما كنا نسطر من كلمات كنا في الميدان حيثما احتاج لنا الإنسان في الأوضاع البشرية القاسية. في الأزمات والحروب والكوارث البشرية المنشأ. وهل يستذكر المرء من أكثر من أربعين دولة من الدول التي ناضل فيها إلا مخيما للاجئين أو منطقة منكوبة أو قاعة محكمة أو صالة معزولة لتكوين وتأهيل الشباب على أسلحة المقاومة المدنية وثقافة حقوق الإنسان والشعوب؟

من أجل هذا رفضنا السقوط في معمعان التسلح والتدخل والمذهبة في النشاطية المضلِلة والمضلَلة التي أرادت من المفكر الحر والنقدي أن يبرر المسار ويشوه المعطيات ويتحدث باسم شعبوية تثير الاشمئزاز عن الميزات غير المنظورة لأطروحات طائفية مقيتة. وضمن هذا التصور نتابع نضالنا الفكري في هذا الكتاب.

لقد كنت دائما محامي الوجود المشروع للحركة الإسلامية السياسية ليس فقط في حركة حقوق الإنسان وإنما في الحياة السياسية والمدنية. ومن أوائل من وقع وثيقة مع الإسلاميين في سورية بعد مجزرة حماه تنص على ضرورة قيام دولة ديمقراطية مدنية. أي وثيقة جمهورية وديمقراطية تأخذ بعين الاعتبار أن سورية دولة تضم 26 مذهباً وطائفة وقومية، أي دولة لا يمكن تناول العلاقة بين الدين والدولة فيها بخفة وسطحية وأطروحات إيديولوجية ظلامية كالتي ينتجها الجراد الأسود. ورافقت منصف المرزوقي إلى القطار ليلتقي راشد الغنوشي في لندن لأول مرة. كانت لنا جولات حوارية كثيرة في مجلس العموم البريطاني وندوات مشتركة لبناء تصور

حديث مشترك للدولة والمجتمع وتعبت منا صالات أجيكا ومالاكوف. وما زلت أذكر جملة الشاعر التونسي توفيق بن بريك وهو يمسك كتاب "تونس الغد" قبل أحداث سبتمبر 2001 : "لحسن الحظ يوجد صديق لتونس جمع في كتاب واحد راشد الغنوشي ومصطفى بن جعفر ومنصف المرزوقي واليساري المتطرف كما يسميني البعض". ولم يكن الأمر أقل أهمية في جهودنا في مصر حين جلس حسن نافعة ونادر فرجاني ومنصف المرزوقي ومحمد البلتاجي معنا على منصة واحدة في لندن وباريس ضد استمرار حالة الطوارئ في مصر. كذلك تشكيل أكبر تجمع للمراقبة القضائية في قضية الصحفي الإسلامي تيسير علوني من المحامين الديمقراطيين العلمانيين. وكيف في قضية إرهاب نجحنا في أن يمضي الحكم في بيته في قرطبة. كذلك فريق العمل الذي نجح في الإفراج عن الصحفي السلفي سامي الحاج من منتجع غوانتانامو. أو الاعتداء الذي تعرضت له على يد قوات الأمن عندما ذهبت مراقبا دوليا في محكمة خيرت الشاطر وزملائه في مصر. ووقفت في وجه الحملة الدولية على الجمعيات الإنسانية والخيرية الإسلامية وتمكنا في المكتب الدولي للجمعيات الإنسانية من وقف إجراءات دولية بحقها. وسعيت مع اللجنة العربية لحقوق الإنسان لتأصيل هذه الثقافة في دورات تدريبية للإخوان والسلفيين. وهذا غيض من فيض أذكّر به كل الذين يهاجمون مواقفي من الحركة الإسلامية السياسية. لا يوجد أسباب منطقية تدعو كل من يتحدث عن عداء مسبق عندي لحركة الإخوان المسلمين أو الحركة السلفية (يغلف ذلك بشكل يثير الاشمئزاز بكلمة العداء للإسلام! بحق من يوصف في الصحافة الأوربية بأحد مناهضي الإسلاموفوبيا الرئيسيين في هذا العالم؟).
موقفي النقدي هو ابن انتمائي لفكرة انعتاق الإنسان من الرجوع الكارثي إلى الخلف لرؤية الحاضر والمستقبل، ومن أجل نزع القداسة عن الشأن العام باعتباره قضية بشرية محضة. ولإنقاذ جيل كامل من الشباب من فكرة الهرولة إلى السماء خوفا من مواجهة الحقائق المعقدة والصعبة لوجودنا على الأرض.

هناك ثلاثة عناصر تبعث على الخوف في العلاقة بين الحركة الإسلامية والسياسة والثورة: الأول، محاولة توظيف الدين في الكسب الحزبي السريع والاستفادة من ظاهرة "الدين العام" (وهي بالمناسبة ظاهرة عالمية وليس فقط إسلامية)، في استراتيجيات سلطة وتكتيكات سياسية سريعة وآنية تغيّب عن المشروع السياسي أبعاده الأخلاقية والتحررية والحضارية والإنسانية. الثاني: المال السياسي الوهابي وإلى حد ما الغربي، وآثاره المدمرة للمدنية والمواطنة. أي لقيم التبرع والتطوع والمشاركة والشفافية والتجديد. وأخيرا وليس آخرا، صيرورة السلطة غاية في ذاتها ومن أجل ذاتها.

لم يكن فهمنا للعلمانية والمدنية دوغمائيا أو رد فعلي في يوم من الأيام. ولعل كتاب "تحديات التنوير" يكشف العلاقة الاستنباطية بعلمانية عربية وضرورة اكتشاف معالم دولة مدنية حديثة في منطقتنا. فمثلما يوجد تفاوت

واختلاف بين العلمانية المناضلة الفرنسية والعلمانية البراغماتية الإنجليزية يوجد بالضرورة أنموذج علماني ديمقراطي لم يترجم بعد في أرض الواقع. ولو أن سلطان باشا الأطرش وزعماء الثورة السورية اعتبروا شعار "الدين لله والوطن للجميع" العنصر الجامع للمواطنين قبل 88 عاما، إلا أن الانتداب الفرنسي حال دون قدرة الوطنيين السوريين على بناء تصور عملي للدولة المستقلة الحديثة. ورغم كل محاولات تشويه الدولة المدنية والحقوق المدنية من قبل أشباه المؤرخين بوصفها بالكلمة الحديثة اللقيطة التي لا تاريخ لها إلا في مخيلة العلمانيين العرب، فطالما حملت معي لكل مناسبة يطرح فيها هذا الموضوع النسخة العربية لمؤلف جون لوك "في الحكم المدني" الصادر في 1959 لرسالتين نشرتا في بريطانيا قبل ثلاثة قرون ونصف. وحاولت في محاضرات في تعز وإب والمنامة وتونس والدار البيضاء التذكير بأن الحقوق المدنية حاجة أساسية للإنسان المسلم وغيابها ضرورة حيوية للقامع المسلم.

لقد دافعنا بقوة عن ضرورة إيجاد نقطة التقاء بين تيارين مؤهلين لدور سياسي هام في الخارطة المجتمعية. الأول هو التيار العلماني الديمقراطي والثاني الإصلاح الإسلامي. وقد جرت عملية محاصرة الحوار والتفاعل بين هذين التيارين مع صعود تيار استئصالي يحدثنا بالجهاد ضد الكفرة والرافضة والمنافقين والمنحرفين. الحرب على الإرهاب عززت هذا التيار إلا أن من الصعب لمن يجدّف عكس التاريخ والإنسانية أن يستمر كثيرا في مشروعه. ويمكن القول أن الحركات الاجتماعية المدنية في بعض البلدان العربية اليوم تعيد النقاش إلى مواقعه الأولية خاصة عند كل من يعتبر حملة خطاب الماضي في مواجهة مباشرة مع طموحات الجيل الجديد. ففي تاريخنا المعاصر كان لتواجد التيارين الإصلاحي والعلماني الديمقراطي دورا مركزيا في تعزيز ثقافة حقوق الإنسان في المجتمع. بالضبط كما كان الصراع بين المعرفة الدينية والمعرفة الحكمية المحرك الأساس لنهضة المشرق قبل ألف عام. أما على صعيد الدولة والإيديولوجية فقد دفعت العلمانية الديمقراطية ثمنا باهظا لتشويه الدولة صورتها وخوض الإيديولوجية الدينية الصراع معها بشكل ينطبق عليه المثل الفرنسي (إلى الحرب كما يجب أن يذهب المرء إلى الحرب) بتعبير آخر، كل الوسائل مشروعة. السلطة السورية كمجاورتها العراقية في حقبة صدام حسين، لها مقاربة انتقائية للعلمانية، وكلمة انتقائية جد مؤدبة. وقد وصف واقع حالها صديق ماركسي سوري وهو يتمتم أغنية فيروز: "زوروني كل سنة مرة حرام تنسوني بالمرة". ولا أظن أن القوانين والممارسات التي سادت بلدان مثل تونس وسورية والعراق قبل 2011 تصلح كنقطة انطلاق سليمة لأي تعريف للعلمانية العربية والكردية والتركية كما تصنعها عقول ونضالات الشعوب.

من أجل هذا حرصنا على إنهاء الكتاب بفصل موجز عن أطروحات الشيخ عبد الله الحامد ابن المعتقلات والاعتصامات السلمية في الجزيرة العربية، لكي نقول بأن هناك أصوليات مختلفة، وأطروحات خلاقة. لم تجرؤ الحركات الإسلامية السياسية الكلاسيكية على الارتقاء لها، لا في التفكير ولا في الممارسة.

مالاكوف، جنيف 2014/2/9

هيثم مناع

المقدمة

يتطلب الإلمام بظواهر تعتبر نفسها شمولية تناولاً شاملاً. وليس ذلك غاية هذه الدراسة التي تحاول الإجابة عن أسئلة محددة حول التحديدات الفعلية أمامنا كمدافعين عن الحقوق الإنسانية في مواجهة أطروحات التمييز والنبذ عموماً وترجمتها الملموسة في الكتابات والممارسات عند الحركات السلفية السياسية وحركة الإخوان المسلمين في منابعها وفروعها. الأمر الذي يتطلب أولاً محاولة فهم الظواهر ومناقشة بعض أسبابها ومواطن اللقاء والافتراق بينها وبين المبادئ العالمية لحقوق الإنسان.

من التبسيطية بمكان وضع المسؤولية في جل مصائبنا على الحركات الإسلامية السياسية، الأمر الذي يعطي القيمة لأطروحتهم التي تعزي هذه المصائب إلى "ترك الإسلام". وماذا تركت جماهيرنا من دينها لتحاسب وهل توقفت أنظمة الاستبداد الفاسدة عن استعمال ورقة الأديان في سياساتها؟

إن الحركات الإسلامية السياسية قوة موجودة أولاً لأن السلطات غير الديمقراطية تمنح أطروحاتها بداهة حق الوجود. فهذه السلطات هي أكبر منتج للعنف، وأول مُدنِس لدولة القانون، وأهم عدو للحريات الأساسية، وهي لم تحترم يوماً سلامة النفس والجسد لرعاياها.

"ازرع استبداداً تحصد أصوليات". هذه القاعدة التي تحدث عنها جاك بيرك قبل ثلاثين سنة، وإن لم تكن عالمية، فهي صحيحة في قراءاتها العربية والإسلامية. إن السلطات المحرومة من أية مشروعية تاريخية أو شعبية والتي تعالج بالنطع والسيف قضايا المواطن تعطي المشروعية للحركات المتطرفة التي لا تشكل . والحال هذا . أي استثناء. وللأسف، فهشاشة التركيب الطبقي والاجتماعي في بلدان العالم الثالث وهيمنة الدولة التابعة عالمياً ليس فقط على فقرائها وإنما أيضاً على رقاب رجال أعمالها قد عزز وجود حكام يتلخص برنامجهم في تأميم السلطة، وفئات غنية لا همّ لها سوى النهب تطالب بعامل أخرس و(وضع مستقر) وتثق بالمخابرات أكثر من ثقتها بالمواطنة والديمقراطية.

وتأتي استقالة المثقف عن مهمته النقدية لتزيد الطين بلة. فمع صعود "الأصولية" كان الحل الأسهل لمثقفنا العربي الهرولة وراءها أو ترك المخابرات تتكفل بأمرها. ولذا، وباستثناء قلة خاضت معركة القلم الضرورية والأساسية لصراع فكري يستحق كلمة التحدي الحضاري، سكت البعض عن الصراع الاستئصالي بسيف هذا النظام أو ذاك وأغمض البعض الأخر عينه عن عملية تصفية للأقلام الحرة من قبل الجماعات المتطرفة بعد فتاوى تكفيرها، بل وخرج علينا أشباه المثقفين بكل التحليلات التبريرية المتفهمة التي حولت المثقف إلى آلة بيد السلطان حينا وأقلام في خدمة المذهبية والعنف أحيانا أخرى.

وحده الصراع النزيه والحر للأفكار والآراء كفيل بخلق حالة تجاوز لأزمة الوعي السائدة، وهو الذي يهمّنا كمدافعين عن الإنسان، عن الكرامة الإنسانية وحقوق الإنسان بمنجزاتها الأرقى. هذا الصراع يتطلب إلى جانب المنهجية النظرية رفض أي شكل من أشكال المحاباة ويكتسب مصداقيته مباشرة في الممارسة اليومية.

إننا من موقعنا الرافض لأيه مهادنة مع أي نظام سياسي، وقطيعتنا المعروفة مع أشكال الهيمنة والاستغلال للبشرية، ومطالبتنا الدائمة بنظام دولي عادل وكيانات سياسية تعتبر كرامة الإنسان مركز اهتماماتها، لا نجد حرجاً في خوض معركة الفكر مع الأوليات دون أي إشكال لصراعها مع أنظمة لم يكن لنا معها في يوم من الأيام لحظة هدنة في كل ما يمس الحريات الأساسية وحقوق الإنسان. فعلى صعيد الخيارات النضالية، كان موقفنا المناهض لكل حملات التكفير والرافض لكل رقابة على الفكر. وكنا من أول من تصدى لأحكام الإعدام بحق الأصوليين منذ 1980 والمطالبة بمحاكمات عادلة في قضايا العنف المسلح، والعمل للإفراج عن النساء الإسلاميات في سورية وتونس. ولا أنسى مفاجأة وثورة غضب الأمين العام لوزير الداخلية الجزائري عندما طرحت عليه قضية عبد القادر حاشاني، المعتقل دون محاكمة وأحد قياديي جبهة الإنقاذ، أثناء مهمة الفدرالية الدولية لحقوق الإنسان في الجزائر (حوكم بعد صدور تقريرنا مباشرة وأُفرج عنه ثم اغتيل في ظروف لم تكشف ملابساتها حتى اليوم).

أو مسحة الاستغراب عند تحريك نشطاء حقوق الإنسان حملات تطالب بوقف حكم الإعدام في أكثر من بلد عربي من كون المستفيد المباشر من هذه الحملات هو الحركات المتطرفة؟

إن هذا الإصرار على حقوق كل إنسان هو وحده الذي يعطينا المصداقية الضرورية لانسجامنا مع أنفسنا أولاً[*] ولإعادة الثقة بالإنسان في عصر يتم فيه اغتيال الأنسنة بكل الوسائل الحديثة والقديمة ثانياً، وبنفس الوقت يسحب هذه المصداقية عمن صمتوا يوم أعدم الشيخ طه في السودان وعندما اغتيل حسين مروة في لبنان وفرج فودة في مصر أو لم يتورعوا عن تطليق نصر أبو زيد وتكفير حسن حنفي.

يطرح المدافعون عن حقوق الإنسان والشعوب مقاربة مختلفة عن الخطاب السائد يحمل بصيص تجاوز نوعي للتعامل مع البشر. ومن هنا تسعى أنظمة الطوارئ وأيديولوجيات الطوارئ لتهميشهم وعزلهم. فالتزام مبادئ حقوق الإنسان ينقل النقاش النظري والسياسي إلى أرضية جديدة مركزها الحقوق الإنسانية دون أية اعتبارات أخرى. فلو أخذنا مثلاً حكم الإعدام، نجد معركة النشطاء تشمل الولايات الأمريكية التي تطبّقه والحكومات الإسلامية والشيوعية والعسكرية والعلمانية التي تأخذ به. والنقطة المركزية ليست في الفارق بين حبل المشنقة أو الكرسي الكهربائي والرمي بالرصاص أو الحجارة أو قطع الرأس، وإنما في الموقف من حق الحياة ومفهوم الإعدام كجريمة يُعاقب بها المجرم.

هذا المنظور نفسه هو الذي يجعلنا نتناول معركة التعذيب والعقوبات الجسدية بشكل متكامل ومتواز. فلا أدري لماذا نستغرب أن يقبل ذهن الإنسان البسيط والطيّب من أبناء مجتمعاتنا حكم الجلد في جنحة ما وفق ما تقترحه معظم الحركات الإسلامية السياسية. إذا كان الضرب بالسياط هو (أسهل) وسائل التعذيب في المعتقلات لمجرد اختلاف الضحية بالرأي مع سيد جلادها؟

هذه الدراسة النقدية لا تعتبر مكانها مع أية دعاوى حكومية معادية للحركات السلفية أو الأخوانية، كذلك لا تجد أمثلتها في أنظمة التسلط. وكما ندين فيها بحزم تواطؤ الإسلاميين الباكستانيين مع ضياء الحق، ومحاولات الإسلاميين في تركيا فرض أساليب لا تختلف عن الحقبة العسكرية في البلاد. ندين كل من يتواطأ اليوم مع اعتداءات على الحركة الإسلامية السياسية السلمية والدستورية التي تقر بدولة القانون ولا تجد تعارضا بين الدين الإسلامي الحنيف والشرعة الدولية لحقوق الإنسان ودولة القانون التعاقدية.

إنها عملية تجميع وتجديد ورفد لأبحاث كتبناها في أكثر من ثلاثة عقود ونصوص جديدة. ولو أننا لم نخرج الكثير من الكتابات ذات الشأن تعرضت للموضوع نفسه في أعمال مثل "إسهام في نقد الظلامية" المنشور في كتاب (تحديات التنوير) و"الإسلام وحقوق المرأة" و"الإسلام وأوربة" ومجمل تحليلنا في "موسوعة الإمعان في حقوق الإنسان" من سياقها الجمعي الأنسب.

إن مجرد قبول فكرة التقدم كمبدأ إنساني وحضاري يعني الوقوع الموضوعي للحركة الإسلامية السياسية في حبائلها عاجلاً أو آجلاً. وكما أن بعض تعبيرات هذه الحركة ستنغلق أكثر على نفسها خوفاً من الآخر، فهناك من سيغادر مواقعه التي تعتمد الفهم النصي والشكلي للإسلام نحو طرح ديمقراطي متنور. وكم من المفيد مقارنة بعض الكتابات الأخوانية والأصولية في 1980 مع التعدد والخلاف بل والتناقض في أطروحات أصحابها اليوم لرؤية هذه الحقيقة. فلم تعد هذه الحركة ابنة الطهرانية والقداسة، كذلك لم يعد برنامجها الإيديولوجي المجرد يطعم الجماهير خبزاً ويسقيها كرامة. ورغم الدعم الهائل من النفط والغاز الوهابيين للحركات السلفية والأخوانية وحربه المعلنة على الإصلاح بشكل يسطّح ويُفرِغ هذا التعبير من معناه ومبناه، وصمته المتواطئ مع الحركات "الجهادية" التي تصوب النار على كل من يخالفها الرأي. سيكون الغد لمن هو قادر على استلهام روح المستقبل في صفوف هذه الحركات أو خارجها. من هنا، فإن تتبع هذه الظواهر وتلمس محاور صراعاتها الداخلية وفهم التكوين النفسي الاجتماعي لأنصارها يشكل بالنسبة لنا وسيلة استقراء ضرورية للمعالم الأساسية للقوى السياسية المستقبلية.

ويبقى لدينا الرغبة في التأكيد على أن شعبية هذه الحركات تعود أيضاً، وبشكل جلي، إلى إحساس عام بالظلم الداخلي والخارجي في البلدان المستغلة والمقهورة، وأود أن أذكر حادثة جد معبرة تترجم هذا الإحساس:

في العام الماضي (1994)، كنت أتحدث عن فكرة يطرحها عبد الله النعيم لقبول المسلمين المبادئ العالمية لحقوق الإنسان تقوم على قبولنا التعامل مع الآخرين بنفس الطريقة وعلى نفس الأسس التي يتعامل بها الآخرون معنا. هذه الفكرة التي يترجمها المثل الشعبي بقوله "من ساواك بنفسه ما ظلمك".

وقد قاطعني أحد الحاضرين مقدماً نفسه كمتعاطف مع حركة حماس الفلسطينية بالقول: أنا موافق مائة بالمائة على هذا الكلام، روح اقنع الغرب وإسرائيل: نحن نطالب بالحق في دولة فلسطينية، مثل ما لليهود دولة ونحن نطالب بحق العودة إلى فلسطين مثلما يحق لكل يهودي أن يأتيها مواطناً، نحن نطالب بأن تكون حياة الفلسطيني مساوية لحياة اليهودي، مثلما تقول شرائع البشر كافة.

وهنا توقف المتدخل عن الحديث فجأة وطرح بعفوية علينا جميعاً السؤال: لحظة من فضلكم، بتعتقدوا بعد ما نحصل على هذه الحقوق سيقوم لحماس قائمة؟

هذا هو التحدي الآخر للمدافعين عن حقوق الإنسان والشعوب، ولكن هذه المرة على الصعيد العالمي وفي معركة لا تقل حدتها عن معاركنا مع التحديدات المحلية لحركة حقوق الإنسان.

(*) ثمة للأسف في أوساط حقوق الإنسان من تنقصه الأمانة والنزاهة في هذه القضايا ولذلك أصررنا باستمرار على الممارسة وليس على الانتماء الشكلي للحركة.

** كتبت هذه المقدمة في 1995 وقد تمت بعض الإضافات لوضعها في سياق المستجدات.

الإسلام وحقوق الإنسان

قبل الدخول في صلب موضوعنا، لابد لنا من تقديم عام يتناول تصورات متعددة للإنسان وحقوقه في الإسلام من وجهات نظر إسلامية وعلمانية تعطي فكرة عن أهم جوانب الموضوع وتشكل بوابة ضرورية لتناول الأصوليات الإسلامية، ولتكن البداية في بضع بديهيات أولية:

1 . لو أخذنا مئات آلاف الكتب والرسائل التي كتبها العلماء المسلمون قبل 1900، لما وجدنا دراسة واحدة مخصصة لحقوق الإنسان في الإسلام. ولا غرابة في ذلك كون نشأة وانتشار دين سماوي كانت تاريخياً وباستمرار مؤشر تداخل عميق، وبالإمكان القول، لا يتجزأ، بين الحق الإلهي والحقوق البشرية. في حين أن وراء صعود الأفكار الأساسية لحقوق الإنسان تكمن فكرة الفصل بين الحق الإلهي وحقوق الإنسان، دون أن يعني هذا الفصل بالضرورة تعارضاً جوهرياً أو علاقة صراع؛ لأن الديني يوحي بالأبدي، المطلق والمقدس، بينما يتناول الإنساني الضعف، غياب الإنجاز والنسبية. وإذا كانت معظم الأديان تقيم الجسر الضروري لمنطقها الداخلي عبر مفهوم التبعية الإنسانية، فإن المدافعين الأوائل عن حقوق الإنسان قد وضعوا نصب أعينهم الاعتراف بالشخصية المستقلة ورفض مفهوم القاصر للأشخاص، مهما كان جنسهم أو معتقدهم أو قوميتهم.

2 . لا تشكل حقوق الإنسان دينا جديدا، كذلك فهي ليست إيديولوجية. إنها **شرعة مقترحة من رجال ونساء من بلدان وأديان وألوان مختلفة في لحظة معينة من تاريخ البشرية. ولحسن الحظ ليست لها صفة القداسة، ولذا فهي بالضرورة في حالة تطور وتبقى بالتعريف مشروعا غير منجز.** أما قضية الدين فهي مختلفة تماما. فعالميته المعلنة لا تلغي الحدود بين من هو داخله ومن هو خارجه. وليس من معنى لتأويل وتفسير معطياته، وبشكل خاص الروحي منها، بمنهج عقلاني صرف.

3 . من القوميين المتدينين المتطرفين اليهود إلى الشوفينيين الهندوس، **لم تشكل أدلجة الدين يوما عنصرا إيجابيا وبناء في نطاق الحقوق العالمية للإنسان.** وبعكس ما يعتقد احسان المفرغي فان كل الذين يؤكدون أن "الإسلام إيديولوجية اكثر منه دين" قد قاموا ببناء سدود حقيقية أمام التطور الطبيعي لمفهوم حقوق إنسان وكرامة إنسانية جديرة بروح عصرنا.

4 . لن نمل من تكرار هذه النقطة لأهميتها وتعامي الناس عنها: منذ وفاة النبي محمد، لم يعد بالإمكان الحديث عن الإسلام بالمفرد. إلا من اجل إعطاء وجهة نظر ذاتية لما يطلق عليه المتحدث أو الكاتب اسم

الإسلام. ثمة تأويلات وتفسيرات وملل ونحل متعددة إلى درجة اضطرار الباحث للاختيار الانتقائي وغالبا الاختزالي لتغطية الحقل الاصطلاحي لكلمة الإسلام كلما تناولنا الموضوع.

في البحث عن منهج:

تعددت الدراسات حول الإسلام وحقوق الإنسان، وليست هذه الظاهرة حديثة. فمنذ الخمسينات ثمة محاولات لقولبة الموضوع وتأطيره من جهة، وأخرى لإعطاء إشارات انفتاح من جهة ثانية. ولن نعود لأقدم ما كتب بقدر ما سنستعرض بعض الكتابات التمثيلية لاتجاهات معينة في المجتمع العربي و/أو الإسلامي.

في دراسته "الإسلام وحقوق الإنسان[1] يعطي المفرغي أنموذجاً للتأثير الذي تمارسه الاتجاهات الاسلامانية حول جملة الموضوعات[2] التي تمس الدين الإسلامي. فنقطة انطلاقه المنهجية أنموذج واضح للمقاربة الأصولية: "الإسلام، يقول المؤلف، لا يتعامل مع الإنسان المنعزل عن مثائله أو المستأصل من طبيعته، وإنما يتناول الإسلام بشكل شمولي، أي في كل طموحاته الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الروحية"[3].

تناول الإسلام من هذا المنظار، يعني الانغلاق في خطاب إيديولوجي اختزالي. فأين يتوقف حد شمولية الإسلام وهل لرجال الدين أو حزب (الله) التدخل في الوسيلة العلاجية للطبيب ومنع أو إباحة المعالجة النفسية وفرض لون حذاء الطفل وطول شعر الشايب؟ أين تقف هذه الشمولية إن لم يكن بعد اغتيال القدرات الخلاقة للإنسان وإبداعاته ومواهبه المحتاجة بالفطرة إلى الحرية؟ كما ذكرنا مسبقاً، إن المؤلف يجتر أطروحة المودودي في أن الإسلام إيديولوجية اكثر منه دين. ولذا فهو يضع نفسه في القمقم قبل الانطلاق إلى مفهوم الحقوق المعاصر. ولا يرحمه استشهاده الإجباري بابن عربي وغيره من الآفاق الرحبة في الإسلام. فمن يستطيع إغماض العين عن الهوة الفاصلة بين مفهوم "الإنسان الكامل" عند الصوفية ومفهوم "الإنسان القاصر" عند الغزالي؟

لا تلبث هذه الأزمة أن تعبر عن نفسها كلما تناول المؤلف بالشرح، ولو أنه يحاول تغطية حدود الحرية الشخصية بكلمات عامة مثل (على الدولة الإسلامية أن تسمح لكل واحد بالتمتع بحريته دون التعدي على حرية غيره)[4]، (استطاع الإسلام أن يوفق بين متطلبات قانونه وحرية الفرد)[5].

إلا أن مؤلفنا يبدو أقل غموضاً عندما يتناول قضية حق الحياة. فهو يعتبر قانون (العين بالعين) من حقوق الإنسان مؤيداً حق إعدام القاتل لأنه تعرض لحق الحياة. أما حول العقوبات الجسدية، فوجهة نظره تكرار لوجهة نظر عبد القادر عوده والمودودي. وليس لقضية المرأة حظاً أوفر بالتناول لنجد أنفسنا أمام قراءة

تأخذ بعين الاعتبار الرأي الغربي في عرض إيديولوجي للإسلام أكثر منه أمام انفتاح إسلامي على المبادئ الكبرى العالمية لحقبتنا.

كان لا بد من البدء بهذا المثل للإشارة إلى حدود بعض المحاولات التي تسعى لإعطاء المصداقية لمقاربة جد إيديولوجية للإسلام عبر إعادة قراءة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في ضوء المعطيات الأصولية. سنعود بتفصيل اكثر لهذه المسألة في الفصول القادمة.

في محاضرته المعنونة (الفكر الإسلامي وحقوق الإسلام بين الواقع والمثال) يرد نصر حامد أبو زيد بشكل غير مباشر على الكتابات المشابهة ككتاب محمد الغزالي[6] أو كتابات الجماعة الإسلامية الباكستانية في الموضوع مذكراً بأن **الإسلام يغطي، فيما يغطي، علم الكلام العقلاني المعتزلي، الفلاسفة المسلمين، الصوفية والفقه السلفي. وينوه إلى أن أية مقاربة موضوعية تتطلب انعتاق المعرفة لوضع حد لهيمنة المدافعين عن الاحتواء الإيديولوجي في الإسلام.**

بعكس هذه المقاربة الأصولية، لا يمتنع الباحث السوداني عبد الله النعيم عن كسر الموضوعات المحرمة طارحا القضية من منظار أستاذه المجدد محمود محمد طه (ما لم يتحول أساس القانون الإسلامي الحديث عن نصوص القرآن والسنة في الفترة المدنية التي شكلت أسس صرح الشريعة. فليس هناك من سبيل إلى تجنب الانتهاك الجذري والخطير لمعايير حقوق الإنسان العالمية. ذلك أنه ليس بالوسع إلغاء الرق كنظام قانوني، ولا استئصال صور التمييز ضد النساء وغير المسلمين، ما دمنا ملزمين بمراعاة إطار الشريعة)[7].

فحسب النعيم، لقد أنجز إسلام المدينة دوره التاريخي، ولا يمكن اعتباره مرجعاً حقوقياً واجتماعياً وسياسياً لعصرنا. الإسلام العالمي، إسلام مكة، المطبوع بالتسامح والبعيد عن الحالة الاستثنائية التي عاشها أهل المدينة، هو القادر على التربع فوق التاريخ كأنموذج للتسامح والإخاء وحرية الاعتقاد.

يقدم لنا طه والنعيم مقاربة جديدة للإسلام توفق تماماً بين الشرعة الدولية لحقوق الإنسان والقرآن.

يتضح لنا من خلال المثالين السابقين الهامش الفاصل بين من يتقوقع في التقاليد الارثذوكسية ومن اختار طريق الاجتهاد العقلي...

شكّل تقدم حركة حقوق الإنسان في العالم الإسلامي وصعود الإسلامية موضوعاً متميزاً لبعض الجامعيين. ومن أوائل المهتمين في فرنسا، كان محمد اركون الذي حدد في 1980 في مقالة له بالفرنسية[8] الخطوط الكبرى لطريقته في تناول الموضوع:

. سيكون من السهولة بمكان القول، مثلاً، بالتأكيد في الإسلام كل شئ مضمون، وبإمكاننا الاستشهاد بالقرآن وأحاديث النبي والسلطات الإسلامية الذين تطرقوا للموضوع بشكل حازم وتجديدي.

. علينا تجنب إلقاء المسئولية على الإسلام في الانتهاكات التي نراقبها عند هذا النظام أو ذاك البلد (الإسلامي).

. إن مفهوم الحق مرتبط بالعقلانية الإنسانية مفهوم مثالي، فالحق، كما يقول، ماركس، هو نتاج موازين القوى.

. الحق هو التعبير عن مجموعة استلمت السلطة: ثم بعد ذلك نصفه بالحق الديني، الحق المقدس.. الخ.

. علينا إعادة طرح قضية حق الأشخاص بالشكل التي تم تحديدها فيه في الأديان التوحيدية الثلاثة، في دراسة نقدية، تاريخية وفلسفية بآن معاً، من الضروري فهم كيف أن مفهوم الحقوق الدينية قد استطاع أن يعيش في إطار اجتماعي وثقافي محددين وكيف انه لم يعد بوسعه أن يعمل في المجتمعات الصناعية والمعلوماتية والمعقلنة في إمبراطورية العقل الذي نسميه بالعلمي، والذي يشكل هو نفسه أيضاً موضوعاً للنقد؟[9].

لقد جاءت قضية رشدي لتخلق اضطراباً في موقف اركون، الذي عاد إلى الحديث عن رؤية غربية لموضوع عالمي يتعلق بحرية التعبير: (إن النظر إلى حقوق الإنسان بفكر غربي، كما صرح الجامعي لصحيفة الموند يومها، يعزز سوء الفهم مع الإسلام، الذي ضمن حقوق الإنسان هذه في إطار حقوق الله). تناسى يومها اركون التقدم العالمي في كل ما يمس تعريف الشخص، سلامة النفس والجسد، ومكان الحريات الأساسية في المسيرة الدائمة للمدافعين عن حقوق الإنسان في كل البلدان ليقيم تعارضاً مبسطاً بين عالمين ومفهومين.

بعد هذه الهزة، وفي نطاق بحثه عن (مصالحة تاريخية)، يطرح أركون في 1992 مسألة (التفكير المتزامن في إطار إسلامي، بين إسهامات العلمانية الإيجابية وقيم الدين الباقية) باعتبارها مهمة وممكنة بالتأكيد، ولكن طويلة النفس (لأن الشروط السياسية والسوسيولوجية الراهنة تعارض هذا المشروع ولأن أنماط معقولية الفكر الإسلامي الكلاسيكي شديدة الارتباط بالمجال العقلي للعصر الوسيط بحيث لا تسمح بتأويل صحيح للحداثة وبدمج هذه الحداثة)[10]. ما العمل إذن؟ يجيب أركون: (فيما يتعلق بحقوق الإنسان بحسب الإسلام، ينبغي أن ينصب التحليل والتفكير، كما يبدو لي، على النقطتين التاليتين قبل غيرهما:

1 . ما قيمة الخطاب (الإسلامي) اليوم حول حقوق الإنسان؟ وما الصلة التي يمكن أن نتبينها، بين ما يسمى إجماليا (الإسلام) وبين الدول . الأمم التي قام معظمها بعد الحرب العالمية الثانية؟ وعلى نحو أعم، ما الدلالة التي يمكن أن تمنحها اليوم، فكرة الأصل الإلهي حصراً لحقوق الإنسان؟ وماذا نفعل بذلك التأكيد (الفلسفي) الذي يذهب إلى أن الإنسان يظفر بحقوقه عبر النضال السياسي والاجتماعي، عبر التقدم الثقافي، دون أن يكون مدينا بشيء لأية مبادرة خارجة عنه؟

2 . إلى أي اتجاه فلسفي يمكن وينبغي لنا أن نوجه البحث عن أصول حقوق الإنسان وعن ضمانات تطبيقها، اليوم؟[11].

إن الموقف الحالي لأركون يعتمد على وضع الديانات التقليدية وما يسميه الدين المدني الذي يجسد رؤية غربية لحقوق الإنسان في سلة واحدة، وهنا أساس المغالطة في تناول مسألة حقوق الإنسان، فإن كان باحثنا قد درس الإسلام بعناية، فإن معرفته بالاتجاهات المعرفية وعملية التكوين النظري والعمل الوظائفي والوسائل الدولية الحالية والمبتغاة لحقوق الإنسان على الصعيد العالمي اليوم، هذه المعرفة أقل بكثير. وهو يحاول تغطية هذا العجز بزج السيرورة التاريخية والعالمية لحقوق الإنسان في الثقافة الغربية. ألا تأتي قوة الشرعة الدولية لحقوق الإنسان من قدرتها على استيعاب التعددية الفلسفية والثقافية الضرورية لإبعاد أية محاولات أدلجة؟

ونتقاسم التحليل مع أركون حول البعد الوظائفي الهش للحركات الأصولية حين يقول: (ثمة قطاعات كاملة من المجتمع متروكة للبطالة، للسكن الموبوء، لأكواخ الصفيح، لاختلال الأمن الاجتماعي، لتأثيرات الحياة الغالية الثمن. وتأتي الحركات الإسلامية لتخفف من شدة هذا الضيق، ولتبعث الآمال، ولتتصرف ضمن شبكة من التضامنات التي دمرتها الدولة المتباعدة عن هذه القطاعات، والتي يديرها الفنيون. وهكذا يتكون وعي وقتي، لكنه مدعم بالقيمة الأخلاقية. وبهذا المعنى، من الإنصاف أن تقول: إن تدخّل الدين يفعل فعله كأخلاق، لكنها أخلاق دون مرتكز أخلاقي، أي دون فكر متماسك ونقدي، فكر لا يكتفي بسد بعض الثغرات، لكنه يعيد التفكير في وضع الإنسان، في مجتمعات مزعزعة. إن الطوباوية الاجتماعية والسياسية، تتخذ بعض قوامها، بفضل عمل الإسلاميين الأخلاقي . الاجتماعي. لكنها سرعان ما تكشف، حتى في الأوساط العامية، عن حدودها، وعن عدم وفائها بالغرض وعن تهافتها. تجب العودة دائماً إلى غياب الملاط العقلي والثقافي، الذي يتيح تجاوز التلفيقات الإيديولوجية بنتف من الدين والمقدس، ومن الذاكرة التاريخية، والأمل السياسي، نتف محطمة، حطمها تاريخ أُنتج في مكان آخر. لقد كفت المجتمعات التي تدعى مسلمة عن إنتاج تاريخها الخاص، منذ أن تخطت البحار والمحيطات الحضارة المادية، والحداثة العقلية اللتان ولدتا وترعرعتا في الغرب)[12].

في عالم حقوق الإنسان تتعدد محاولات الدراسة والتناول لقضية الإسلام وحقوق الإنسان، ويطرح الصديق محمد السيد سعيد في دراسته القيمة (الإسلام وحقوق الإنسان) قضية الانسجام الضروري بين التفسير العقلاني والانسانوي للنصوص الإسلامية والمنظومة المعاصرة لحقوق الإنسان من أجل كسب المعركة من أجل الحق في حرية التفسير وإعادة البناء الاجتماعي للخبرة الدينية. بالنسبة لمحمد السيد سعيد (تنسجم النصوص المقدسة للإسلام تماماً مع النظام الحالي لحقوق الإنسان، على الأقل فيما يتعلق بواحد من الأبعاد

الأساسية وهو العالمية)[13]. إن وحدة الإله ووحدة الجنس البشري تشكلا قاعدة هذه العالمية التي تجمع بين مبادئ الكرامة، المساواة والعدالة، وبالتحديد فإن فكرة العدالة تشكل حجر الزاوية في الحضارة الإسلامية في مقابل الحرية في الحضارة الغربية والمساواة في الفكر الاشتراكي.

ثم يتناول البعد المؤسساتي وإشكالية التوازن بين الحقوق والواجبات (بالمفهوم الواسع للكلمة كون هذا التوازن يستوعب الروحي والدنيوي).

من الصعب على كل واحد فينا أن يكون داخل وخارج منظومة فكرية ما في آن معاً. من هنا الطابع العمومي والإرادوي لتناول باحثنا. كون أساس المشكلة لا يتوقف على القيم المؤسسة للدين بقدر ما يكمن في التجربة التاريخية المتخمة بنفس الوقت بزخم متناقض وصراعي من الدينامية المجتمعية والدوغمائية العقيدية، والمثل على ذلك هو القسم الثاني من دراسة محمد المذكورة نفسها. إن العلاقة بين الإنسان والنص وراء صراعات ذهنية وفكرية كبيرة في الإسلام. فالمحاولات الكبرى للإصلاح في التاريخ الإسلامي تركزت حول حرية التفسير كحجة لليبرالية دينية معاشة ومدعومة ذهنياً قادرة على تهميش القراءة النصية والحرفية للقرآن. الإصلاح هو أيضا ابن العجز الذهني لإيديولوجيات سائدة عن الاستجابة لحاجيات أساسية للبشر، ابن وضع متأزم في منظومة ونتاج الطريق المسدود لمناهج سائدة يعجز حتى القمع الصلف عن حمايتها. وتكمن قوة الفكر النقدي في تشريح هذا الوضع البشري والاستقراء المبكر لهذا العجز.

بإمكاننا القول، دون ركوب سفينة المخاطر، أنه **إن كان تاريخ الأفكار مرتبط بتاريخ البشر، فإن تاريخ الفقه الإسلامي مرتبط بشكل أساسي بتاريخ الخلفاء.** ومن هذا المنطلق، فإن تحقيق قراءة انسانوية للإسلام يمر بالضرورة عبر القطيعة الفكرية مع إيديولوجيات السلطات السياسية . الاجتماعية الاستبدادية. بتعبير آخر، القطيعة مع الطاعة العمياء للأرثوذكسية السنية والشيعية. من هذا المنطلق، تتطلب ولادة المقاربات الإصلاحية بالضرورة نقد التاريخ السياسي في أرض الإسلام لتجاوز المدرسة القديمة للخليفة المستبد العادل إلى مدرسة المواطنة والحريات الأساسية وحقوق الإنسان. وهنا برأينا تكمن الأهمية التاريخية لدراسة علي عبد الرازق (الإسلام وأصول الحكم) باعتبارها تمهيداً هاماً لنزع القداسة عن الخلافة كمؤسسة دنيوية تحمل كل عفونة وفساد المؤسسة الحاكمة.

أما بالنسبة لنا، فإن المشكلة بين نشطاء حقوق الإنسان والإسلاميين لا تقع في خانة الإيمان والمقدس وإنما على صعيد الدنيوي والقضائي. فلا أحد يطرح مسألة علمنة الدين، في حين أن قبول مبدأ الطابع الدنيوي للمؤسسات في العالم الإسلامي مسألة جوهرية. هذه المؤسسات هي من الألف إلى الياء من صنع البشر، وباستطاعة بشر آخرين أن يضعوا حداً تاريخياً لها بتجاوزها لأشكال أرقى وأعدل وأفضل.

إن أي تركيب تسلطي (اوتوريتاري) يتكئ بالضرورة على إيديولوجية تسلطية أو قابلة للاحتواء من الطغاة. وإن لم يكن هناك إيديولوجية تسلطية جاهزة، فهو قادر على ابتكار واحدة تحميه. إن علماء الاستبداد، باستعارة تعبير عبد الرحمن الكواكبي، جعلوا من الكائن الطائع، أنموذجاً للمسلم، ومن المتمردين زنادقة. هل يمكن قبول نقطة انطلاقهم هذه، لاستنباط مبادئ عالمية لحقوق الإنسان؟

قراءة نقدية للخطاب الأصولي السياسي:

في 1902، نشر المثقف اللبناني في مصر وفي مجلته الجامعة، ترجمة "إعلان حقوق الإنسان والمواطن" مع مقدمة عنوانها حقوق الإنسان يجب إلا يدوسها إنسان وضرورة تعليمها في المدارس[14]. بعد هذا النشر، لم نجد بعد مقالة استهجان أو نقد واحدة من كاتب مسلم وعلى العكس هناك استشهادات كثيرة في الأوساط الديمقراطية واليسارية والإصلاحية الإسلامية، هل من الضروري التذكير إن انتقادات المسلمين في فترة النهضة تركزت على نقد المادية والداروينية والدهرية. لماذا إذن، نجد أنفسنا اليوم بحاجة لمناقشة قضية الإسلام وحقوق الإنسان؟

لقد ولدت الإشكاليات في الحقيقة مع إعادة التكوين المعاصرة للاتجاهات الأصولية الإسلامية في القرن العشرين، وقد كان الباكستاني أبو الأعلى المودودي أول من أقام المقارنة بين القوانين الانجلو سكسونية التي خلفها الاستعمار البريطاني في شبه الجزيرة الهندية والفقه السني السلفي. وذلك عبر قولبة المعطيات الإسلامية في منظور قائم على تقليد السلف. يمكن ملاحظة أن أنصار المودودي في الباكستان، وكذلك الوهابيون في الجزيرة العربية، الجعفريون الحسينيون والإخوان المسلمين في مصر هم أول من انتقد، مع بعض الستالينيين العرب، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. كذلك فعل الفاتيكان في 1948. وقد ردت أقلام أدبية وفكرية على هذه الانتقادات وكان جوهر ردود التقدميين والإصلاحيين المسلمين يقوم على التمييز بين الإسلام والمتعصبين. وقد حاولت أقلام عديدة أن تثبت أن مبادئ حقوق الإسلام تتوافق تماماً مع تعاليم الإسلام. في حين اختار اتجاه آخر أسلمة حقوق الإنسان للتهجم بأسلوب أذكى على المبادئ العالمية التي تنال يوما بعد يوم قبولاً أكبر في أنحاء المعمورة.

إن القراءة المتمعنة للخطاب الإسلامي السياسي السائد والتعبيرات المؤسساتية للإسلامية التقليدية تظهر إشكالية كل من يتبنى مقاربة شمولية (توتاليتارية) وتعسفية مع المبادئ الأساسية لحماية الأفراد والجماعات. فكيف يمكننا أن نقبل مع المودودي بإلغاء مهنة المحاماة وإلغاء الحوار التناقضي بين القاضي والدفاع باعتباره ذلك مناهضا للإسلام؟[15] كيف يمكن أن نقبل مع سيد قطب بوجود حزب واحد هو حزب الله الذي لا يمكن أن يتعدد، وأحزاب أخرى كلها للشياطين والطاغوت؟[16] كيف يمكن قبول صفة القاصر مدى الحياة

للنساء وغير المسلمين أي أكثر من خمس مليارات ونصف مليار إنسان؟ كيف يمكن مناهضة التعذيب دون الإقرار بحق السلامة الكاملة للنفس والجسد؟ لقد بدأ الجنوح التوتاليتاري للحركة الأصولية مع المودودي، شيخ المؤدلجين للإسلامية المعاصرة ورمز التناذر الأفغاني. فبالنسبة للمودودي، كيف يمكن تطبيق سياسة فرق تسد وخلق دولة . أمة على أساس ديني دون إعطاء هذا المشروع صبغة مقدسة. أمة تسمي نفسها باك ستان (أي أرض الطهارة). هذه الدولة ليست كغيرها، ومن هنا فهي "تستحق" التضحية بانقسام جراحي مع كل نتائج التهجير البشري بين كيانين[17] في شبه الجزيرة الهندية.

فيما يلي تصور المودودي للأمة . الدولة المقترحة:

(1 . الحاكمية في باكستان لله تعالى وحده وما لحكومة باكستان شئ من الأمر.

2 . القانون الأساسي للدولة الشريعة الإلهية.

3 . كل قانون يلغى أو يبطل إذا كان معارضاً للشريعة.

4 . حكومة باكستان تتصرف في شؤون الدولة ضمن حدود الشريعة[18].

في تصنيفه لهذه الدولة يقول (مما لا مجال فيه للريب أن الدولة الإسلامية دولة مهيمنة أو مطلقة (totalitarian) محيطة بجميع فروع الحياة ونواحيها)[19].

تقوم مدرسة المودودي على ثلاثة مبادئ قديمة للارثذوكسية في الإسلام هي: الحاكمية والشريعة والنص.

آ . **الحاكمية:** وفقا للمودودي، (تطلق هذه الكلمة على السلطة العليا والسلطة المطلقة، على حسب ما يصطلح عليه اليوم في علم السياسة فلا معنى لكون فرد من الأفراد حاكما إلا أن حكمه هو القانون وله الصلاحيات التامة والسلطات الكلية غير المحدودة لينفذ حكمه في أفراد الدولة وهم مضطرون إلى طاعته طوعا أو كرها). لكن الحاكمية لله وحده وهي بالتالي تعني إطلاق كافة السلطات لله وتحديد دور الإنسان في عبادته وطاعته[20].

هذا المبدأ الذي استعمل لأول مرة في التاريخ من قبل الخوارج الذين أطلقوا ضد الإمام علي بن أبي طالب شعارهم المشهور (لا حكم إلا لله) يطرح إشكالية حقيقية في الإسلام إشكالية التفسير البشري لكلام الله، فكما يقول علي في الرد على خصومه السياسيين الذين وظفوا حاكمية الله (القرآن) ضده: {إنما هو خط مسطور بين دفتين لا ينطق، إنما يتكلم به الرجال}.

لم يشكل مبدأ الحاكمية يوماً موضوع إجماع حتى في المدرسة السلفية السنية. ومع هذا نجد بصماته في مشروع الإعلان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان وإعلان القاهرة!

ب . **الشريعة:** مصطلح آخر عام جداً وغامض دخل القاموس الإسلامي بدءا من القرن الثاني للهجرة ولم يستعمل يوما من قبل النبي والخلفاء الأوائل، ويبقى منحه تعريفا دقيقا موضوع نقاش واسع وأحياناً متعارضاً.

فليس بالإمكان تشبيه هذه الكلمة بالتلمود عند اليهود أو الدستور عند المعاصرين، واللفظ يعني[*] . لغة .، الطريق الذي يؤدي إلى نبع الماء (مورد الماء)، أو بتعبير آخر: نبع الحياة. في الدين، ان اللفظ يعني الطريق السامي أو السبيل الرفيع أو المنهج الراقي الذي يريد الله للمؤمنين أن يتبعوه ويسيروا فيه لتحقيق حياة مستقيمة تصل بالمؤمن إلى القدسية والجلالة[21]. وإعطائه معنى التشريع والقانون مستحدث. وفي لسان العرب (الشريعة المواضع التي يُنحدر إلى الماء منها، قال الليث: وبها سمي ما شرع الله للعباد شريعة من الصوم والصلاة والحج والنكاح وغيره). قال ابن منظور في نفس الموضع (ما سن الله من الدين وأمر به كالصوم والصلاة والحج والزكاة وسائر أعمال البر). في تعدد معناها يقول قتادة: (الدين واحد والشريعة مختلفة)[22].

يذكّرنا حميد عناية، (بأن الشريعة لم تكن مطبقة كمنظومة متكاملة في يوم من الأيام، أما حجم وطبيعة الإجراءات الضرورية لتطبيقها فتبقى تخيلات مشروعة)[23].

جـ . **النص:** يقصد به آيات من القرآن في قراءة، وفي قراءة أخرى كل آيات القرآن، وهي مشكلة لا تقل في تعقيدها عن سابقتيها. يقول لنا المودودي والأصوليون: (النص هو الحكم، ولا اجتهاد مع النص. إن لم يكن هناك نص، فهنا يجئ دور الاجتهاد) الأمر الذي يقيد المجتمعات الإسلامية في كادر قديم، بل أحيانا لا إنساني. ويرد نصر حامد أبو زيد على هذا التوجه بالقول: (الاجتهاد . على عكس ما يعلن الخطاب الديني، هو الطريق الوحيد للإفصاح عن دلالة النص الأولي الرئيسي . القرآن . وهو الطريق الوحيد الذي يؤدي إلى إكساب النصوص الفرعية . الأحاديث . مشروعية الوجود ذاته. الاجتهاد إذن لا يكون إلا في النصوص، وما سوى النصوص من مجالات يحتاج إلى الإبداع لا مجرد الاجتهاد، وإلى الاكتشاف لا مجرد ترديد أقوال القدماء)[24].

سواء كان الأمر مع الشريعة أو النص، يظهر لنا التاريخ وطأة الظروف المجتمعية، والعنصر التاريخي على الفقه والتشريعات. الإسلاميون أنفسهم الذين يتحدثون عن تشريع فوق التاريخ يعطون تفسيرا لعدم إلغاء الإسلام الرق بالقول أن الإسلام جاء في حقبة كان الرق فيها نظاماً سائداً. نتصور أنه من المشرف أكثر لأصحاب هكذا تفسير القول بأنهم أبناء حقبة طموحها إلغاء إهانة النفس والجسد وأنه من الطبيعي كمسلمين أن يكونوا سباقين إلى الدفاع عن الشرعة الدولية لحقوق الإنسان. من أن يعلنوا انتماءهم لحقبة كان قتل الأسير فيها عرفاً غير مستهجن، وممارسة الجنس مع سبايا الحرب والإماء من امتيازات الرجولة المحاربة، وبيع الكائن البشري في الأسواق العامة كالدجاج مقبول من مختلف الدول آنذاك؟

وتبقى الحياة أقوى من كل إيديولوجية. ففي حين تهافت المودودي بدعمه نظام الجنرالات لمجرد تطبيقه قواعد البتر والجلد والرجم باعتباره "ضياء الحق" (الضياء المبشر بقيام حكم الإسلام) لم يجد الإسلاميون في

مصر من معنى لإلغاء حرفة المحاماة بقدر ما سعوا لتوظيف المهنة في معاركهم الإيديولوجية والسياسية. ولم يجد شيوخ جبهة الإنقاذ في الجزائر أفضل من نشطاء حقوق الإنسان للدفاع عنهم أمام المحكمة الاستثنائية. في أكثر من بلد يفضل الإسلاميون غزو نقابات المحامين على الإنصات للمودودي. إلا أن هناك مرحلة لم يتم بعد تجاوزها: هي التوقف عن تقديم الإسلام بوصفه دين الجلاد الذي يقطع اليد والمطوع الذي يجبر الناس على الصلاة. إن المسلم الذي يدافع عن هذه الصورة البائسة عن دينه لا يختلف عن المسيحي الذي يدافع عن محاكم التفتيش في القرون الوسطى.

إن رفض المزاودات الكلامية والمبادئ الأصولية وإعادة التوجيه النظري للبعد الروحي والأخلاقي للإسلام، كذلك إعادة الاعتبار للتأويل الرمزي للتشريعات الإسلامية تكفي لإزالة سوء الفهم بين المقدمات الأخلاقية المؤسسة للإسلام والمبادئ العالمية لحقوق الإنسان.

المسلم العادي وحقوق الإسلام

في أحد الأيام دخل مكتبي إسلامي يمارس الشعائر الدينية كنت قد دافعت عنه لنيل اللجوء السياسي ليشكرني. وتقاذفتنا الأحاديث فقال لي: "لقد فكرت كثيراً بقضية حقوق الإنسان، وأنا متأكد أن الإسلام يدعم دون تحفظ ما تسميه الشرعة الدولية لحقوق الإنسان: الإسلام يتوجه إلى بني آدم، أي لكل كائن انساني وليس فقط للمسلمين. الاسلام يعلمنا: فلا تظالموا، كذلك شرعتكم، ديني يناديني في كل صباح {اعدلوا هو اقرب للتقوى}، وشرعتكم أيضاً، الإسلام يؤكد على كرامة الإنسان {ولقد كرمنا بني آدم} وشرعتكم أيضا. لماذا إذن يجري الحديث عن تعارض بين الشرعة الدولية لحقوق الإنسان والإسلام؟ ".

قبل هذا اللقاء، كنت غالباً ما أركز على الشعبية القائمة على الحاجة أكثر من التركيز على زواج العقل بين مجتمعاتنا ونشطاء حقوق الإنسان. كذلك كنت آخذ بجدية أكثر أطروحة بعض المثقفين القائلة بأن أسلمة حقوق الإنسان يمكن أن تساعد في ولوج مبادئ حقوق الإنسان في المجتمعات الإسلامية. إن حقوق الإنسان لم تشكل مبعث خوف لوالدتي خلال 15 عاماً من اعتقال والدي كونها كانت متنفس الضحايا، وهي لم تخيف جارتنا المحجبة كوننا وحدنا من تبنى حالة أخيها المفقود وأرغم السلطات السورية على تقديم معلومات حوله لفريق العمل الخاص بالاختفاء القسري أو اللا ارادي في الأمم المتحدة. ان حقوق الإنسان في تعبيراتها النظيفة وغير المنحازة أكثر شعبية من الترابي وابن باز، والانتقادات التي نسمعها في الشارع لحقوق الإنسان لا تطالبنا بإنزال العقوبات الجسدية توافقاً مع الشريعة وإنما وقف الحصار المطبق على شعب العراق ومحاكمة مجرمي الحرب في البوسنة. الفلسطينيون لا يطالبون بأكثر من احترام الولايات المتحدة وإسرائيل لحقهم في أن لا يكونوا مجرد شعب في حالة احتضار، الأكراد المسلمون الذين قابلتهم لم يحدثونني يوماً عن

وضع أهل الذمة وإنما عن الاعتداءات الواقعة بحق الأقليات والشعب الكردي. أبناء جنوب لبنان يستنكرون سيادة القوة على كلمة العدل ولم يسمعهم أحد يستعرضون الفروق بين إعلان القاهرة والشرعة الدولية لحقوق الإنسان.

إن مشكلتنا في العالمين العربي والإسلامي هنا بالتحديد: الحقوق الأساسية أسرى موازين القوى، وهي ليست قوة قرار فعلية. هذا هو النقد الذي نسمعه جميعا حول حقوق الإنسان وقلما كان نقد الإنسان العادي يتناول محتوى الشرعة الدولية لحقوق الإنسان.

هذه الانتقادات التي تركز على استعمال حقوق الإنسان لغايات سياسوية، لعقلية ابن الست وابن الجارية وسياسة المعيارين تشكل إغناءً كبيراً لحركتنا، لأن المؤمن يطرح مشكلة العدالة المطلقة في وجه وضع عالمي غير متكافئ، بربري ولا إنساني.

كما أسهمت التيارات الاشتراكية في تثبيت حق تقرير المصير في العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية والعهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، يمكن ويجب على المسلمين أن يلعبوا دوراً هاماً، للمثال لا للحصر، في إنشاء أواليات ضمانات للحقوق الأساسية للأشخاص وفي تبني إعلان عالمي حول حق التضامن وإعلان لمنع ارتهان الشعوب بالحظر.

ملاحظات:

(*) سبقني للتنويه بهذه النقطة العديد من الباحثين.

1- Al-Mafregy, L'Islam et les droits de l'Homme In: Islam et droits de l'Homme, textes présentés, Emmannuel Hirsch, Librairie des Libertés, 1984, P.12.

2 - Ibid, pp.11-49.

3 - Ibid, P.12.

4- Ibid, 24.

5- Ibid, 26.

6 . إشارة إلى كتابه: حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام و الأمم المتحدة.

7 . عبد الله النعيم، نحو تطوير الشريعة الإسلامية، القاهرة، سينا للنشر، 1994، ص 226

8- Mohammed Arkoun, Pratiques et garanties des droits de l'Homme dans le monde musulman, Fraternité d'Abraham, n. 27, Juillet 1980, Reédité par Hirsch, op.cit. pp.123-130.

9- M.Arkoun, Hirsch, op. cit. P.130.

10 . محمد أركون، نافذة على الإسلام، ترجمة صياح الجهيم، دار عطية، بيروت، 1996، ص 192 في الطبعة العربية.

11 . نفس المصدر، ص 184 . 185.

12 . نفس المصدر، ص 175 . 176.

13 . محمد السيد سعيد، الاسلام وحقوق الانسان، *رواق عربي*، عدد 1 يناير 1996.

14 . أعيد نشره في (رواق عربي)، العدد الرابع، اكتوبر 1996، ص 148. 151. وفي موسوعة الإمعان في حقوق الإنسان الجزء الأول. وهو الكاتب النهضوي الكبير الأستاذ/ فرح أنطون أو فران كما كان يوقع بعض مقالاته المتاخرة، اختصار لاسمه، وقد ولد فرح أنطون في طرابلس 1874، لأسرة عرفت بتراثها، ثم أرسله والده التاجر أنطون إلياس، وهو في سن الثانية عشرة، إلى دير بكنتكين من الكورة، وكان استاذاه فيها هما أنطون سجبر والشاعر المشهور جبر ضوبط الذي أثنى على ذكائه وألمعيته، وقد ظل بهذه المدرسة الصغيرة 4 سنوات ثم خرج ليمارس مهنة التجارة مع أبيه ثم تركها ليحتطب ثقافته، ويصقل ذاته، فتعلم الفرنسية، ثم عهدت إليه إدارة مدرسة أهلية للروم الأرثوذكس في طرابلس، وكان له فيها أسلوبه الخاص.. ثم انتقل يراسل صحفاً مصرية مختلفة، فكانت "البلاغ المصري" التي كانت تصدر بالفرنسية أول صحيفة مصرية نشر لها ثم الأهرام والأهالي، ثم شد الرحال إلى الإسكندرية 1897، لضيقه بعهد عبد الحميد، ثم أنشأ مجلة "الجامعة" التي كانت أكبر عمل قام به في حقل الصحافة، إذا كان كتابه عن ابن رشد وفلسفته، أهم كتبه، وقد ظلت الجامعة تنشر حتى 1904 حيث هاجر إلى نيويورك للعلاج والعمل وما لبث أن عاد بعد عام واسترمت الجامعة ثم اجتجبت بعد ستة أشهر ولم تستأنف الصدور مرة أخرى وذلك لضائقه مالية ألمت به، ومرضه من جهة أخرى، وقد كانت الجامعة من أهم منابر الثقافة العلمية والتنويرية في مصر والعالم العربي في مقتبل العمر.

وقد كانت لفرح أنطون مقالاته العديدة ورواياته المترجمة، وتعريفه بعدد كبير من مثقفي الغرب لأول مرة مثل جول سيمون وتولستوي وهيغو رينان . وغيرهما.

ومن أهم ما كتب فرح أنطون كتابه "ابن رشد وفلسفته". وروايات "الدين والعمل والمال" "الوحش والوحشة" و"أورشليم الجديدة". وترجماته المختلفة المختصرة.

وقد توفي فرح أنطون رحمه الله في الثالث من تموز 1922 عن عمر لا يزيد الثامنة والأربعين من عمره، وقد رثته بعض الأصوات بصوت فاتر، بينما لم يجهل الكثيرون، كما لم ينسه الجيل الحالي. أنظر . الأعمال الكاملة، فرح أنطون، حزيران. تقديم الدكتور/ أدونيس تلعكرة، دار الطليعة، بيروت 1979 . 1989.

أنظر أيضا . ابن رشد وفلسفته، تقديم د/ تيزيني، دار الفارابي . بيروت.

موسوعة عصر النهضة، فرح أنطون. صعود الخطاب العلماني، سمير أبو حمدان، الشركة العالمية للكتاب .1992

15 . أبو الأعلى المودودي، نظرية الاسلام و هديه، دار الفكر، 1967، ص .219

16 . وحرفياً عند سيد قطب ايضا، معالم في الطريق، ص 136، دون تاريخ او ناشر.

17 . مما لا شك فيه ان المنظومة الايديولوجية للمودودي تقوم على دولة الأغلبية فيها من دين الاسلام. الأمر الذي يتعارض مع التعددية الدينية لشبه الجزيرة الهندية. من المفيد مقارنة الأسس الدينية لدولة إسرائيل والأسس الدينية لمشروع المودودي، يلاحظ المرء ان القواعد الدينية للعودة والجنسية والهوية اليهودية والغلبة هي القوة الصاعدة في اسرائيل وليس الاشتراكية القومية اليهودية التي كانت وراء هذا المشروع.

18 . المودودي، مذكور أعلاه، ص 200 . .201

19 . المودودي، نفس المصدر، ص 215 . .256

20 . المودودي، نفس المصدر، ص .53

21 . محمد سعيد العشماوي، *معالم الاسلام*، سينا للنشر، 1989، ص 101 . 102.

22 . نفس المصدر.

23 . ابن منظور، *لسان العرب*، صادر، بيروت، مادة شرع.

22- In: Bassam Tibi, *Seculality and International Morality, Bridging the cultural Gab*, Copenhagen, Louisiana, May, 27-29 1994. P. 13.

24 . نصر حامد ابو زيد، *نقد الخطاب الديني*، الطبعة الثانية، سينا للنشر، 1994، ص 129.

- نشرت لأول مرة في القاهرة 1995 في كتيب بعنوان "الأصوليات الإسلامية وحقوق الإنسان"، وقد صدر منه أربع طبعات في القاهرة وباريس وأربيل.

الإسلاميون وحقوق الإنسان

ملاحظات حول إعلان القاهرة لحقوق الإنسان في الإسلام

دخل العالم العربي الأزمنة الحديثة كعجوز مغتصبة انجبت نغلاً يحمل صفات جينية (صبغية) شرقية وغربية، ولا يحمل بالمجهر المعرفي الذي يسمح له بتحليل وتفكيك أوضاعه لإعادة بناء تصوره الذاتي الخلاق للعالم. فالخروج من عصور المملوكية والعثمانية لم يكن بأواليات (ميكانيزمات) الصراعات الداخلية، بل عبر جيوش الدول الاستعمارية، وقد كان التعرف على العديد من أفكار التنوير عبر فوهة المدافع، الأمر الذي خلق منذ البدء حالة شك متبادلة: الغرب الأوربي الذي يتذكر في الحضارة الإسلامية الخصم الذي وصل إلى جبال البيرنينه ومدن البوسنة، والشرق الإسلامي الذي يحمل ذكر الحروب الصليبية ويرفض الجمع العجائبي بين المدفع والمطبعة، الهيمنة والمصنع ، الاستعمار والحرية.

فكرة حقوق الإنسان، وأن كان في طبعتها الأولى ابنة ثورة هذا الغرب على تاريخه نفسه، فقد اغتنت هذه الفكرة قليلاَ بالثقافات الأخرى قبل خمسين عاماً في مناقشات الأمم المتحدة للإعلان العالمي التي خرجت من السقف الأوربي، وقد كنا بحاجة إلى العهدين الدوليين الخاصين بالحقوق الخمسة (الاسياسية والمدنية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية)، كذلك الحقوق البيئية. لنشهد حالة توازن أولية في هذه الحقوق تعطيها المصداقية اللازمة في الشمال والجنوب، الشرق والغرب.

ولكن مسيرة حقوق الإنسان عبر المجلس الاقتصادي والاجتماعي في الأمم المتحدة مرتبطة في الأذهان بهيكلية الأمم المتحدة نفسها وهيمنة الدول الكبرى عليها واعتباطية العديد من قراراتها. ومن جديد ندفع نحن، كمدافعين عن الحقوق الإنسانية، حملة أنبل ما أنجبت هذه الهيئة العالمية في نصف قرن، ثمن الخلط بين هذا الإنتاج، والنتاج الهزيل لمجلس الأمن الذي ارتهن بسنوات الحرب الباردة ثم حقبة الهيمنة الأمريكية وما بعدها.

إن حداثة عهد الشرعة الدولية وإشكاليات الأمم المتحدة وردود الفعل الثقافية والإقليمية قد خلقت اتجاهاً يدعو إلى مواثيق إقليمية لحقوق الإنسان كما جرى في أوربا وأفريقيا وغيرهما، ثم جاءت فكرة حقوق الإنسان في الإسلام لتدخل البعد الثقافي . الديني في قضية التمايز عن العالمي الذي أعطاه البعض صبغة غربية.

قبل صدور إعلان القاهرة كان موقفنا أن هذا التوجه يتناسى أحد الحقوق الأساسية في الشرعة الدولية، غربية كانت هذه الثقافة أم شرقية؟ وهل من الضروري التذكير بحق تقرير المصير وحق التنمية والبند الاستعماري في الميثاق الأوربي لإبراز بصمات أبناء الجنوب على المواثيق الدولية؟ هل من الضروري التذكير بأن مناهضة الاستعمار في الغرب قد نشأت في أوساط نشطاء حقوق الإنسان؟ وهل نحن بحاجة إلى التنويه بدورنا في تشريح وتعرية العولمة ورسم مصائر الشعوب في لعبة الأمم؟

اليوم يوجد مسلمون وبوذيون وهندوسيون يدافعون بحزم عن الشرعة الدولية لحقوق الإنسان في حين ينتخب محافظ في مدينة أوربية يعتبر مجرد التلفظ بهذه الكلمة هرطقة. جان ماري لوبن الذي نال قرابة 15% من أصوات الناخبين في فرنسا يرفض حتى المفهوم الوطني أو الأوربي لحقوق الإنسان أو الحديث في حقوق المهاجرين والأجانب باعتبار هذه الحقوق من انتاج الجبهة الماسونية ولوبي المهاجرين.

من هنا، ومن البداية، نرفض الفكرة الديماغوجية التي تعتبر الشرعة الدولية مؤامرة تستهدف حضارات وأدياناً معينة لتمنح امتيازات لحضارات وأديان أخرى. ولنأخذ مثلاً بسيطاً، إن الشرعة الدولية لحقوق الإنسان إذا احترمت تعطي الشعب الفلسطيني من حقوق وضمانات أكثر مما تقدم له اتفاقيات أوسلو والميثاق العربي لحقوق الإنسان. ولذا لا يحترم الإسرائيلي هذه الشرعة ويعتبر القانون الإسرائيلي المرجع كلما تعارض معها.

الإشكالية الثانية هي تصوير الشرعة وكأنها محاولة إقامة نظام عالمي شمولي يجبر الناس على العيش وفقه. وهنا لا بد من التنويه إلى أن احترام الكائن الإنساني، وكرامته وحقوقه إنما يؤكد هذا الاحترام على حقه في الاختلاف. فالشرعة الدولية لم تأت لفرض مطاعم ماكدونالد على البشر وإلغاء المطاعم الصينية والعربية والمكسيكية إلخ. ولكنها وبكل بساطة، حظرت تقديم الطعام الضار واللحم الفاسد والاعتداء على الزبائن وحمت حقوق المستهلك.

إن الإشكالية الإسلامية مع الشرعة الدولية ناجمة برأينا بشكل أساسي؛

أولاً، عن ظروف دخول العالم الإسلامي القرن العشرين والمشكلات التي رافقت انهيار الخلافة العثمانية وتجزئة بلدان المنطقة وانتصار المدرسة الوهابية كمذهب سلفي محلي في الجزيرة العربية وغياب مراكز إسلامية كبيرة للاجتهاد. الأمر الذي وضع المسلمين في مواقع دفاعية جعلت منهم ضحايا مواقف فقهية قديمة لم تعد تنسجم مع روح العصر خاصة في غياب المرجعيات الفردية المتميزة القادرة على خوض معركة الإصلاح منذ وفاة الأفغاني.

وثانياً، عن وجود أنظمة حكم غير ديمقراطية تفتقد إلى الشرعيتين المحلية والعالمية وتحتاج إلى غطاء إيديولوجي لطبيعتها التسلطية.

وثالثا، لعدم تحرر ردود الفعل على الاستبداد من المنطق الاستبدادي والشعبوية التبسيطية التي تعتبر خلاصها في الشعارات التعبوية أكثر منه في المناهج العقلانية المبتكرة.

فمن الملاحظ أن قرننا قد حمل معه مفاهيمه القومية والتجريرية التي قضت على مفاهيم أساسية في إسلام الخلافة التاريخي مثل دار الإسلام ودار الحرب، تعريف المواطنة، مفهوم أهل الذمة، القانون الجنائي في الإسلام، مفهوم ملك اليمين والعبودية، صلة القضاء بالخليفة إلخ. وبلغ الخلاف مثلاً بين وضع المرأة في السعودية أو إيران من جهة وتركيا وتونس من جهة أخرى حداً يفوق الخلاف بين الأخيرتين وجمهورية ايرلندا الكاثوليكية. ونجد من الحكومات التي تحمل رايات العلمانية من يمنع المدافعين عن حقوق الإنسان من العمل ويعتقلهم كما هو الحال في سورية وتونس في ظل أسرة الأسد وبن علي. رغم أن حركة حقوق الإنسان قد ولدت فيها قبل المنظمة العربية لحقوق الإنسان بعشرين عاماً في سورية وبأكثر من عقد زمني في تونس. في حين لم تحل إجراءات أسلمة الدستور الباكستاني دون وجود حركة حقوق إنسان متقدمة في هذا البلد، حركة تعتبر الشرعة الدولية مرجعها ودستور عملها رغم صعود التطرف الديني والمذهبي.

إن حقبتنا مليئة بالمفارقات الكبرى، وهذه المفارقات أعطت، في غياب رواد الإصلاح أو تغييبهم، لرموز التطرف الأصولي المرجعية الأولى باعتبارهم يقدمون الأديولوجية الشعبية الأبسط من جهة والصورة الأردأ عن الإسلام والمسلمين لكل خصم لهم. وبذلك نسمع بالخطاب المنغلق والمتأخر وقلما نعلم بكتابات المتنورين.

خطوة إلى الأمام أم استقالة عن التزام؟

ما هي نقطة الإنطلاق في إعلان القاهرة لحقوق الإنسان في الإسلام؟ هل هي إثبات أن هذه الحقوق في الدين الإسلامي؟ تعبئة فراغ ما؟ إقناع الجماهير المؤمنة بأن حقوق الإنسان جزء لا يتجزأ من دينهم؟ شعور عام بعدم استجابة النصوص الدولية لحقوق أساسية جديدة أو مغيبة؟ ضرورة الذهاب أبعد في هذا المشوار الطويل بتوضيح مواقف وحسم أخرى حالت مقاومة دول غير إسلامية دون إقرارها على الصعيد العالمي؟

هذه الأسئلة ضرورية ومشروعة لفهم سقف وحدود إعلان القاهرة. فهناك دون شك مواثيق إقليمية أغنت الشرعة الدولية بل وذهبت أبعد منها في بعض المسائل، ولكن القراءة المتمعنة لإعلان القاهرة تظهر خلفية قائمة على الشك والحذر، حتى لا نقول الرفض، لما ذهبت إليه المواثيق الدولية، باعتبارها بما وصلت إليه، تتعارض مع قراءة الإعلان للدين والتراث.

ما من شك أن الشرعة الدولية تشكل قطيعة مع التراث التعسفي السابق لحقوق الإنسان ونقله على صعيد هذه الحقوق. لذا فهي بتعارض كامل مع محاكم التنفتيش التي سادت القرون الوسطى الأوربية وبالتالي فكل

مسيحي يعيد الاعتبار لهذه المحاكم سيجد نفسه في صراع موضوعي مع نشطاء حقوق الإنسان. كذلك هي بتعارض مع تشريعات روما وأثينا واسبارطة قديماً وقوانين باسكوا . دوبريه ومعاهدة شنغن وقوانين استثنائية أعادت الاعتبار لمحاكم الإرهاب الاستثنائية والقوائم السوداء والسجون السرية.

حقوق الإنسان في الإسلام لا يمكن أن تخرج المسلم والإسلام من التاريخ بل تعيدهما إليه. فهي حالة تجاوز حقوقية، سيرورة معرفية طويلة وغير منجزة. وبوصفها كذلك، تستفيد من خبرات الثقافات والشعوب بالأمس وتوجه أنظارها وطموحاتها نحو الأمام. وهي بهذا تتقاطع مع المتنورين والإصلاحيين من المسلمين، ولكن تبتعد عن المدارس النصية والمنغلقة والمتطرفة والاستئصالية إسلامية كانت أو بروتستنتية أو كاثوليكية أو يهودية إلخ.... لاعتمادها قيماً حقوقية تتعارض مع مفهوم التفوق ومفهوم التمايز.

وحتى نكون أوضح مع أنفسنا والناس نقول أنه لو جاء الأمام الشافعي ليقضي في الناس بأحكام عصره فلن يقبل به حتى من طلب طلاق نصر حامد أبو زيد: فليس هناك عبيد يُحكمون بنصف العقوبة ولا نساء شهادتهن بالنصف ولا إماء يستمتع أصحابهن بهن ولا أحكام تختلف باختلاف الاعتقاد.

وفي جملة ما جاء ذكره حكم قرآني يمكن فهمه في نطاق زمانه ومكانه ويمكن اختزاله بتعميمه لكل زمان ومكان.

صار الإمام الشافعي من أكبر أسماء الإسلام لتعبيره عن روح عصره، ولهذا ننسى في كل قرن علماء سبقوا لأنهم عجزوا عن بلوغ عبقرية استيعاب المكان والزمان، وكأن النساء قد عقمت عن أن يلدن مثل الأئمة الأربعة منذ عشرة قرون؟

العالم يتغير، ونحن جزء من هذا العالم، وكل من يرفض هذا التغيير ويحاول التمسك بمفهوم مختزل وضيق للدين والدولة يحول دون خروجنا من مستنقع القرون البائدة.

بماذا يختلف إعلان القاهرة عن الشرعة الدولية؟

لنستعرض بعض نقاط الخلاف الأساسية بين الالتزامين:

1. العهدان الدوليان مثلاً فيهما صيغة تعهد، التزام، احترام، لذا تتكرر كلمات مثل: على الدول الأطراف إن تعمل، تتعهد كل دولة، تقر الدول الإطراف، وجوب جعل هذه الصيغة إلزامية غائبة عن إعلان القاهرة الذي يعتبر نفسه من البدء (إرشادات عامة للدول الأعضاء في مجال حقوق الإنسان).
2. في الشرعة الدولية تحديد حقوقي لمسائل أساسية تتعلق بسلامة النفس والجسد. الأمر الذي يغيب عن إعلان القاهرة الذي يربط إزهاق الروح بمقتضى شرعي وسلامة الجسد بصوغ شرعي.

3 . في الشرعة الدولية إقرار للمساواة الكاملة بين الجنسين في حين لا تشير المادة السادسة لحقوقها الخمسة وتعطي عبء الانفاق ومسؤولية الرعاية للرجل.

4 . تربط المادة 12 حرية التنقل بإطار الشريعة في إشارة واضحة لسفر المرأة.

5 . المادة 16 تربط الإنتاج العلمي والأدبي والفني والتقني وحرية التعبير بأحكام الشريعة مع كل ما يحمله هذا الربط من تأويلات ورقابة.

6 . المادة 23 تربط تقليد الوظائف العامة بأحكام الشريعة مع مخاطر المرجعية التاريخية حول غير المسلمين والنساء.

7 . المادة 24 تقيد كل الحقوق والحريات بأحكام الشريعة والمادة 25 تعتبر الشريعة المرجع الوحيد لتفسير أو توضيح أي مادة من مواد هذه الوثيقة.

وتذكرني قضية أحكام الشريعة بأحكام الطعام الكاشير (أي المحلل) عند اليهود. ففي فرنسا مثلا لا يعتبر الكاشير الأرجنتيني كاشيرا إلا بموافقة الهيئة اليهودية الفرنسية المسئولة عن ذلك. ولو ترجمنا ذلك إسلامياً، لوجدنا تفسير الشريعة عند الوهابيين في الجزيرة العربية يختلف تماماً عنه في إيران الجعفرية، وكلاهما لا يتطابق مع التفسير العسكري – الترابي في السودان وما بعده. ومن هنا يطالب أكثر من مسئول في الدول التي تسمي نفسها (إسلامية) كل مسلم بالتجسس على ذويه لخدمة دولة الإسلام، ويتذكرون آية قطع اليد وحديث الرجم وينسخون بممارساتهم الآية التي تقول (ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضاً أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً فكرهتموه). فهل يعلو حقا في هكذا ممارسات منطق الدين فوق منطق الدولة؟

في أفغانستان من طبق الشريعة بين الأحزاب الإسلامية المتقاتلة وهل كان الأنموذج الطالباني خطوة إلى الأمام أم تقهقرا للوراء؟

إن الهلامية المتعمدة والحصر المبالغ فيه للحقوق التي لا تتعدى الإرشاد يجعل من إعلان القاهرة برأينا أكثر النصوص غير العالمية تقييداً وضبطاً للحريات والحقوق الواردة في الشرعة الدولية. وبأعتباره قراءة محافظة حتى في السقف الإسلامي، فهو لا يشكل بالنسبة لنا مرجعاً لا في النظرية ولا في الممارسة.

في الإيديولوجية المودودية

يبني أبو الأعلى المودودي[1] نقاط ارتكاز أيديولوجيته بالانطلاق من قاعدتين: الأولى وجود قوابت فطرية أبدية للجنس البشري والثانية وجود ثوابت أبدية للحاكمية الإلهية:

1 . الثوابت الفطرية للإنسان: الإنسان مخلوق، ولخلقه حكم إلهية وهو بطبعه مفطور على التبعية والألوهية، أما التبعية، فهي تستند وفق المودودي . وهو يسير في هذا على نهج ابن تيميه وغيره – على ضعف فطري في تكوين الإنسان يمنعه من أن يتمكن من اختيار طريقه بنفسه ومعرفة الخير من الشر دون الوقوع في شهوات النفس والهوى الشيطانية: "يقول المودودي أثبتت لنا التجارب أن العامة لا يستطيع أن يعرفوا مصالحهم، فإن البشر قد خلقهم الله على ضعف فطري كامن في نفوسهم"[2].

أثبتت التجارب، يقول المودودي، إذن استنتاج الشيخ يقوم على تجارب البشر أنفسهم، البشر غير القادرين على معرفة مصالحهم يجربون ويثبتون عجز البشر؟ لن نسأل المودودي عن هذه التجارب ومن أجراها، فهو بحاجة إلى نقطة الانطلاق هذه لبناء البيت الأيديولوجي الذي يستلزم أن يكون الإنسان قاصراً عاجزاً غير قادر على معرفة نفسه بنفسه وصولاً إلى مراده: "الإنسان لا يستطيع أن يكون شارعاً لنفسه بنفسه، فإنه إن نجا من شرور عبودية الآلهة الكاذبة فلا يمكن تخلصه من تعبد شهواته الجاهلية والاستسلام لنزعات الشيطان الكامن في نفسه"[3].

2 . الإلوهية: من منطلق العجز والتبعية يحتاج الإنسان إلى من يعرفه على نفسه وعلى مصلحته: إن الإنسان لا يمكنه أن يعيش من غير أن يتخذ لنفسه إلهاً ورباً، فلا يستغني البشر عن الإله والرب، وإن لم يرض بالله رباً وإلهاً، فحينذاك يتسلط عليه جنود مجندة من الأرباب والآلهة الباطلة"[4].

الإله عند المودودي يعني المعبود، والمعبود (أهل العبادة، والعبادة ليست بمعنى الشعائر والمناسك فحسب بل العبد الذي يعيش عيشة العبودية فحياته كلها عبادة)[5].

العبودية في هذه الرؤية هي القاعدة الحاكمة لكل المجتمعات البشرية، الإنسان عبد بطبيعته وبواقعة والخيار عنده: إما أن يقبل (ألوهية الناس على الناس): (على الناس إما مباشرة وإما بواسطة وهذه هي النظرية المشؤومة التي تولد لشر منها أول مرة، وهي التي لا تزال تنفجر منها عيون الشر اليوم في كل مكان)[6].

أو أن يقبل عبودية الله، الأمر الذي يقودنا إلى أساس النظرية السياسية للمودودي:

(الأساس الذي ارتكزت عليه دعامة النظرية السياسية في الإسلام أن تنزع جميع سلطات الأمر، والتشريع من أيدي البشر منفردين ومجتمعين ولا يؤذن لأحد منهم أن ينفذ أمره في بشر مثله فيطيعوه، أو ليسن قانوناً لهم فينقادوا له ويتبعوه، فإن ذلك أمر مختص بالله وحده لا يشاركه فيه أحد)[7].

نحن هنا أمام تناقض صارخ مع مفهوم استخلاف الإنسان القرآني أولاً ومع تساؤل مشروع: إذا كان حقاً هذا هو التصور الإسلامي، فلماذا كان النبي محمد آخر الرسل، ففي 13 عاماً احتاج النبي لتغيير أحكام جمة وقرارات هامة، وفي 13 عاماً كان هناك ناسخ ومنسوخ، فكيف نترك الآن في عجزنا دون

نبوة ولا كتاب، مع جزء يسير من القرآن ينال قضايا الدنيا ويطلب إلينا أن نضع فكرنا في ثلاجة. وهل ستأتي الملائكة لتطبيق الشريعة أن أن البشر هم الذين سيسنون القوانين مهما كان لونها الإيولوجي والحقوقي؟

الثوابت الأبدية:

بالنسبة للمودودي، هناك معطيات يعتبرها سرمدية لا يمكن ولا يجوز مناقشتها أو تبديلها في الإسلام:

1 . الإيمان بالله ليست قضية عقيدة فحسب، بل هي حاكمية ونظام حياة، وعلى هذا الأساس يقدم تفسيره للنزاع بين رسل الله والأمم الطاغية باعتباره لم يكن في وجود أو عدم وجود الله، وإنما في أفراد الحاكمية له في الدنيا دون أرباب من دونه[8].

2 . المبدأ الثاني هو: أن الدين منهج حياة، هذه القاعدة التي أعاد استهلاكها سيد قطب في "معالم في الطريق": يمكن اختزال الوجود البشري حسب المودودي ومن تبعه بثنائية الصراع بين ألوهية الناس على الناس (التي يسميها قطب عبودية البشر للبشر) وإلغاء هذه الألوهية بين البشر لإعلان ربوبية الله. الأول هو الجاهلية والثاني هو الإسلام.

3 . إلهية المنهج تتطلب أن يكون بتعبير المودودي "نظام كل لا يقبل التجزئة" (ما سيطلع به سيد قطب شعاره: خذوا الإسلام جملة أو دعوه) والثاني الثابت لا يقبل شيئاً من التبديل والتغيير، يعلن المودودي، فإن شئت خرجت عليه وأعلنت عليه الحرب كما خرجت تركيا وإيران[9] ولكن ليس لك أن تُحدث فيه أدنى تغيير، فإنه دستور إلهي سرمدي لا تغيير فيه ولا تبديل، وقد كتب له أن يبقى ثابتاً واضحاً إلى يوم القيامة، فالدولة الإسلامية عندما يؤسس بنيانها يؤسس على هذا الدستور، وما دام كتاب الله وسنة رسوله باقيين في العالم، فلا يمكن تحويل مادة من قوانينه عن مكانه"[10].

4 . أهم مرتكزات الدستور عند المودودي إقامة الأحكام القطعية كقانون الإرث وقيد الحجاب وقوامية الرجل وحكم تعدد الزوجات وحدود الزنا والقذف والقصاص في القتل وقطع اليد في السرقة وحرمة الخمر وستر العورة إلخ.

سمات الدولة "الإسلامية":

يعطي المودودي دولته أربع سمات أساسية:

1 . ما يسميه دولة فكرية وهو ما يعرف في الأدبيات السياسية "بدولة الحزب العقائدي الواحد" الدولة دولة حزب خاص مؤمن بعقيدة خاصة وفكرة مختصة به "وكل إنسان يقبل بالإسلام" يصلح إن يكون

عضواً في الحزب الذي أسس بنيانه لتسيير دفه هذه الدولة وأما من لم يقبله فلا يسمح له بالتدخل في شؤون الدولة أبداً وله أن يعيش في حدود الدولة كأهل الذمة"[11].

2 . دولة توتاليتارية، كما يصفها وقد سبق وتناولنا هذا الجانب في المدخل.

3 . تقوم على الحاكمية لله والخلافة للإنسان الذي يتمتع بحاكمية مقيدة تحت سلطة الله القاهرة[12].

4 . الشمولية المودودية تعني ربط السلطات الثلاث بالحاكم وترهن السلطة القضائية بالاعتقاد وتلغي حق الدفاع ومهنة المحاماة.

هذه المقدمات النظرية لطبيعة الدولة ليست بالسهولة التي تبدو عليها، فمن يقرر طبيعة نظام سياسي؟ من يقرر الموقف منه؟ وكيف يمكن اعتبار موقف جمعة من البشر ذي صبغة ربانية؟ مثل بسيط: الجماعة الإسلامية والإخوان المسلمون في مصر قالوا إن (ضياء الحق ومن ورائه شعب باكستان العظيم يطبقون الشريعة الإسلامية الغرّاء)[13]، في حين لا يمتنع آيات الله في إيران عن إطلاق اسم (ضياع الحق)[14] على الجنرال عينه يشاطرهم الرأي عدد من الحركات الإسلامية السنية. وقد اعتبرت جماعة المودودي العصيان المدني لإعادة الديمقراطية في منتصف أغسطس 1983 (حملة تخريب)[15] ولا ضير فلها أربعة وزراء في السلطة العسكرية، في حين كان المكان الطبيعي لنشطاء حقوق الإنسان الباكستانيين ضد تسلط الجنرالات.

بناء الدولة

لا يقوم بناء الدولة في الكتابات المودودية على انقلاب عسكري، كمان كان حال ضياء الحق، أو تغيير برلماني، وإنما بقيام (حركة شعبية على أساس النظريات والأحكام القرآنية، ودعامة سيرة محمد وسنته الطاهرة، تقوم هذه الحركة الشعبية وتنهض وتقوى حتى تغير بجهادها المستمر العنيف أسس الجاهلية الفكرية والخلقية والنفسية والثقافية السائدة في الحياة الاجتماعية وتأتي بنيانها من القواعد)[16]. التفوق والإجبار جزء أساسي من مشروع المودودي فالسمو الفكري للعقلية الإسلامية يتطلب إرغام الآخرين على الاستسلام لهذه الزعامة الفكرية[17] أما تطبيق القواعد فيقول فيه: "لا ريب أن الإسلام يريد أن يوجد ويهيئ من الهيئة الاجتماعية والرأي العام ما يحمل الأفراد والطبقات ويجبرهم على القيام بالقواعد الخلقية والدأب عليها، كما يريد أن يقيم نظاماً سياسياً يتمكن سلطانه من تنفيذ القانون الخلقي في الناس بالقسر"[18]؟؟

يذكرنا هذا الأنموذج بتجربة الخمير الحمر في كمبوديا الذين فصلوا ثوب نظامهم على مقاس أيديولوجيتهم وعندما وجدوا الشعب في واد آخر أصبح من الضروري إرغام الآخرين بالقسر عليه.

والنتيجة معروفة، وإن كان شعب الباكستان (لم يسلم رقبته للمودودي، فالطالبان في أفغانستان يعطون (المثل) عبر تجربة لطخت الصورة الإسلامية في الحكم لعقود.

إن النقطة المركزية التي تعنينا في الهيكل الأيديولوجي لدولة المودودي هي مدى احترامها للحريات الأساسية وحقوق الإنسان، وليس من المستغرب بعد ما قرأنا أن نفهم سبب عداء المودودي للشرعة الدولية لحقوق الإنسان، وأن يقف بحزم ضد كل الذين كتبوا في الإسلام والديمقراطية. فدولته المنشودة لا تقدم أية ضمانات على صعيد الحريات والحقوق السياسية والمدنية والثقافية، وتعتبر القسر وسيلة تربوية رادعة وتؤمم الحقيقة لحزبه وتكفر ما عداه[19]. وهي تلبس طبيعتها التوتاليتارية والدكتاتورية ثوب القدسية والإسلام.

نشرت لأول مرة في القاهرة 1995 في كتيب بعنوان "الأصوليات الإسلامية وحقوق الإنسان"، وقد صدر منه أربع طبعات في القاهرة وباريس وأربيل.

ملاحظات وهوامش:

1 . ولد أبو الأعلى المودودي في 1903 في جيلي بوره بارونج آباد (خاتم النبوة) مطالباً باعتبار القاديانية حركة غير إسلامية، وكونها غير كتابية فهو يكفرها، وأثر حوادث شغب متعددة، اعتقل من جديد في 1953 وحكم بالإعدام، ولكن هذا الحكم لم ينفذ يوماً، وخفف إلى 3 سنوات وأفرج عنه في 1955.

إثر تسليم شودري محمد علي، القريب من الجماعة رئاسة الوزراء، تم تبني دستور اسلامي في 1956، توجه المودودي إلى المشرق العربي حيث قام بالتنسيق مع العديد من الحركات، وقد دعمت السعودية المودودية بكل وزنها في معركتها مع عبد الناصر وخاصة في حقبة الوحدة السورية المصرية. وكانت فترة أيوب خان فترة معارضة وملاحقة، وينتقد الإسلاميون بنفس الحدة حقبة "ذو الفقار علي بوتو" منذ 1971 إلى أن قام انقلاب ضياء الحق الذي يعتبر بالنسبة لهم الحقبة الذهبية حيث أقرت العقوبات الجسدية ودخل أربعة وزراء الحكومة العسكرية. وقد توفي أبو الأعلى في 1979.

2 . أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهديه، ط3، دار الفكر، 1967، ص 38.

3 . نفس المصدر، ص39.

4 . نفس المصدر، ص24.

5 . نفس المصدر، ص 15-16.

6 . نفس المصدر، ص 23.

7 . نفس المصدر، ص 31.

8 . نفس المصدر، ص 13.

9 . المقصود تركيا أتاتورك وإيران الشاه زمن كتابة المحاضرة.

10 . المودودي، مذكور أعلاه ص 42.

11 . نفس المصدر، ص 47.

12 . نفس المصدر، ص 35.

13 . انظر مثلا: مجلة الإخوان المسلمين في مصر (الاعتصام)، العدد 5، 1979.

14 . مجلة (الشهيد) الإيرانية، العدد 59، 65.

15 . صحيفة الموند (Le Monde) الفرنسية، 19 أغسطس، 1983.

16 . المودودي، مذكور، ص 86.

17 . نفس المصدر، ص 85.

18 . المودودي، نظام الحياة في الإسلام، الرسالة، دمشق، 1983، ص 15.

19 . إن القاعدة الأساسية لأعمال محمد قطب (جاهلية القرن العشرين، شبهات حول الإسلام، ماذا يعطي الإسلام للبشرية) ورباعية سيد قطب (نحو مجتمع إسلامي، هذا الدين، المستقبل لهذا الدين، معالم في الطريق) إعادة استعمال الأفكار الأساسية لمحاضرتي المودودي في أكتوبر 1939 في لاهور وسبتمبر 1940 في علبكره، اللتين تشكلان أساس الإيديولوجية المودودية، بالطبع مع التوسع والإنشاء الأدبي التعبوي والتحريضي.

النزعات التمييزية في كتابات حوى

قبل وفاة الإمبراطورية العثمانية المريضة بستين عاماً، كانت الخلافة قد أقرت بمبدأ المساواة بين المسلمين وغير المسلمين فيما اعتبره بعض العلماء من سمات الإسلام الإنسانية، واعتبره آخرون تنازلاً للدول الغربية التي دافعت عن حقوق الأقليات غير المسلمة لأسباب متعددة آخرها وليس أولها حقها في المواطنة الكاملة.

نلاحظ في كتابات المسلمين في مطلع القرن اعتدالاً في النبرة تجاه مشاركة أهل الذمة في الحياة العامة، هذا الاعتدال سيضع أبو الأعلى المودودي حداً له في كتاباته عندما يعود لتحديد مفهوم للمواطنة على أساس الدين ويعتمد لكل ما يخص الحياة المدنية والسياسية مبدأ الأهلية، المبدأ الذي ينص على اعتبار الإسلام والرجولة والعقل والبلوغ وسكنى دار الإسلام شروطاً للأهلية الأولى[1]. هذه الأهلية تمنع باب مجلس الشورى والرئاسة وإدارة مختلف مصالح الدولة على النساء وغير المسلمين[2]. وفي حديثه عن حق التصويت لغير المسلمين يقول: (الدولة الإسلامية لما كانت مبدئية؛ ما كانت لتحتال في أمر حق التصويت لغير المسلمين بتلك الخدع والحيل التي تستعملها الحكومات القومية الديمقراطية في أمر حق التصويت لأقلياتها)[3].

والحقيقة أن المودودي كان مهووساً بكلمة الطاعة، فأول ما يجب على الأهالي من حقوق الدولة عنده هو حق الطاعة[4] وأهم ما للنساء الصالحات من مزايا أن يكن قانتات أي مطيعات[5] وهو يعطي لمعاهدات الصلح فهماً قائماً على الطاعة والخضوع[6]، وهو يتحدث عن قضية التمييز دون أي حرج في قوله: (إن الدولة الإسلامية مضطرة . باعتبار نوعيتها . إلى إن تميز المسلمين وغير المسلمين تمييزاً واضحاً وتحدد بالصراحة الحقوق التي تستطيع أن تخولها غير المسلمين والتي لا تستطيع أن تخولهم إياها)[7]. إذاً ما استبدلنا كلمة إسلامية بعبرية والمسلمين باليهود لوجدنا أنفسنا أمام ما عرفته الأمم المتحدة بالعنصرية عندما أصدرت قرارها عن الصهيونية وممارسات إسرائيل العنصرية، قبل أن تعود ضمن موازين القوى وليس المبدئية، عن هذا القرار. تحدثنا في دراسة مستقلة عن تاريخ حركة الإخوان المسلمين في سورية[8]، ويمكن اعتبار سعيد حوى آخر مؤدلج غزير الإنتاج فيه بعد الدكتور مصطفى السباعي والأستاذ عصام العطار. وبعكس الأخيرين اللذين امتلكا رغبة المعاصرة، كان حوى تلميذاً لمدرسة الأتباع وفق الثوابت المودودية المذكورة أعلاه، وقد

عانى سعيد حوى في السنوات الأخيرة من عمره، والتي تلت الهزيمة العسكرية لحركته والأزمة الفكرية التي نجمت عنها من فترة شك بالعديد من ثوابته التي أنجبت جيلاً من الانضباطيين الدوغمائيين. وفي حين كان الدكتور السباعي، ابن التجربة البرلمانية التعددية في سورية، يمكن اعتبار سعيد حوى ابن تجربتين بائستين: التجربة الوهابية حيث أقام فترة في السعودية، وحالة الطوارئ في سورية في ظل سلطة عسكرية متسلطة. لذا يبدو في خطاب حوى الرد الضمني على تراجع حركته السياسية وخطابها الفكري بعنجهية الخطبة، فهل لا يقبل أصغر من أسلمة الأرض هدفاً وإقامة الشريعة من طوكيو إلى نيويورك) إن وطن الأمة الإسلامية هو الأرض كلها، إذ إن الأرض لله (لله ملك السموات والأرض) والمسلمون هم أهل الله في أرضه[9] ويتبع: (وقبل خضوع العالم لسلطان الله فإن العالم كله ينقسم إلى دارين، دار إسلام ودار حرب، فدار الإسلام هي التي يكون فيها السلطان للإسلام والمسلمين وأما دار الحرب فهي التي لم تخضع لسلطان الإسلام والمسلمين)[10] ولا سلام إلا بتحقيق ذلك: (الفتنة في الأرض قائمة ما دام سلطان لغير الله، أما إذا استقر السلطان لله بخضوع العالم لشريعته، والقائمين بدينه، فعندئذ فقط يتحقق السلام على الأرض إذ إن السلام هو الإسلام)[11]. وفي نظرته التحليلية لوضع الإنسان في الإسلام يعنون حوى موضوعه (الإنسان مسلم أو كافر) شارحاً انقسام الجنس البشري إلى من يعلنون الحرب على ربهم ومن قام بأمر الله: (الله الذي خلق الكون وهو مالكه جعل للمسلمين حق السلطان على الأرض فهم سادتها، وهم ملاكها، ويجب إن تكون الأرض والبشرية تحت وصايتهم مقهورة ذليلة لتعطيلها خصائصها بانحرافه عن أمر الله)[12] ولا يحول عقد الذمة مع أهل الكتاب دون إصرار الكاتب على إذلالهم: (لا حق لأهل الذمة في وظيفة من وظائف الدولة، ولا حق لهم في الشورى، ولا حق لهم في السيادة، ولا حق لهم في انتخاب قيادات الدولة الإسلامية، وإن شاء المسلمون أن يستخدموهم في بعض وظائف الدولة لضرورة فلا حرج، على ألا تكون لهم سيادة على المسلمين، لأن من شروط عقد الذمة أن يكونوا أذلاء للمؤمنين، ومن الذلة إلا يتصدروا مجلساً فيه مسلم، ومن الذلة أن يبدءوا المسلمين السلام..)[13]. ثم يعود بنا الكاتب إلى بسط الموقف التاريخي للفقهاء من الكافرين (ويا لها من كلمة واسعة الذمة فضفاضة التعريف) في قول مختصر: **(فإن أسلموا فلنا لهم وعلينا ما عليهم، وإن رضوا بالجزية كان الأمر على ما صالحناهم عليه لا يعتدي لهم على مال، ولا نفس، وإن أبوا فالقتال، وقد أحل الله لنا وقتذاك استرقاق نسائهم وأولادهم، وقتل أنفسهم أو استرقاقها فإن شئنا إن نمن فلا حرج، وإن لم نمن قسمت الذرية والنساء والأموال على الجيش المسلم الفاتح وكذلك الأسرى إن شاء الإمام..)**[14] ولا يجد الكاتب حرجاً في الدفاع عن العبودية والرق باسم الله والإسلام

فيقول: (والذين يرون يجد الكاتب حرجاً في الدفاع عن العبودية والرق باسم الله والإسلام فيقول: (والذين يرون أن كبيراً علينا أن نسترق الكافرون واهمون، ألا يرون كبيراً أن يكون هؤلاء كافرين؟ أو ليس الذي يرفض العبودية لله يستأهل أن يكون عبداً للإنسان؟)[15]. ويعود لاحتياطات دولته من غير المسلمين مطالباً بالغيتو المجزأ لهم يقول: (نلاحظ إن فقهاء المسلمين لا يرغبون إن يسكن غير المسلمين في بلدان المسلمين بحيث يشكلون تجمعاً له شوكة وقوة، بل يرون أن يكون لغير المسلمين أماكن خاصة بهم، أو إذا دخلوا بلداً مسلماً ليسكنوا فيه منعوا من التجمع في مكان وفرقوا به بحيث لا تكون له شوكة[16]. ولا جديد في قسم (الإنسان: ذكر وأنثى)، حيث نجد في حوى تلميذ شبه حرفي للمودودي. المهم في تتبع دراسات سعيد حوى إظهار الطريق المسدود لمنهج النقل الفقهي ومنطق إغلاق المجال أمام عقلانية عصرية. لذا فهو يتحدث عن معاملة ملك اليمين برفق وممارسة الجنس معها بعد أو عادة شهرية تؤكد عدم حملها وفائدة الرقيق في مرافق العمل التي تحتاج نساء غير متسترات وحل مشكلة الرجال الذين لا يتمكنون من زواج الأحرار متناسياً أن البشرية قد قررت التخلص من الرق والعبودية تحت أية ذريعة دينية أو دنيوية كانت وأن حديثاً كهذا قد تمت عملية تشييع جنازته في المجتمع البشري المعاصر. ولا أدري كيف يمكن أن يكون الإسلام بقراءة الكاتب محرراً للعبيد في مطلع دعوته وآخر المنادين بالحفاظ على أحكام تنتج الرق بعد 51 قرناً من ذلك؟ ولكن سواء في التمييز بين الحر والرقيق، بين المسلم وغير المسلم، بين الرجل والمرأة، فإن كتابات حوى ومدرسته قد خلقت شقاً نفسياً كبيراً بين الإسلاميين وغير المسلمين السنة في سورية وسهلت، بشكل أو بآخر، عملية القضاء عليهم بشكل لا إنساني من قبل الوحدات الخاصة وسرايا الدفاع وأجهزة الأمن. وبالتأكيد فقد أعطت الدكتاتورية عمرا لأنها قدمت للناس أنموذجا أسوأ مما يسمعون منها.

تبدو القطيعة مع هذه المدرسة الإيديولوجية حاسمة لكل من يرفض التمييز بين البشر على أساس المعتقد والدين والجنس. وحتى حوى، بعد مجزرة حماه وتراجع حركته، عاد ليقول بأن السوريين (خلافاً لما كان يعتقد) (يحبون النظام الجمهوري والحرية والنشاطات السياسية المتعددة والمساواة أمام القانون)[17].

ملاحظات:

1 . أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهديه، دار الفكر، 7691، ص 692.

2 . نفس المصدر، المرأة ومناصب الدولة في نظام الإسلام، ص 613، حقوق أهل الذمة في الدولة الإسلامية، ص 133.

3 . نفس المصدر، ص 953.

4 . نفس المصدر، ص 903.

5 . نفس المصدر، ص 813.

6 . نفس المصدر، ص 633.

7 . نفس المصدر، ص 223.

8 . هيثم مناع، تاريخ الإخوان المسلمين في سورية، بالفرنسية، مجلة سؤال، العدد 5، 1985، أعيد نشره في الكتاب الجماعي: الإسلامية في كل حالاتها، بالفرنسية، منشورات اركنتير، 1991. فصل في هذا الكتاب.

9 . سعيد حوى، الإسلام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1981، ص 400.

10 . نفس المصدر، 401.

11 . نفس المصدر، 400.

12 . نفس المصدر، ص 220.

13 . نفس المصدر، ص225.

14 . نفس المصدر، ص 227.

15 . نفس المصدر، ص 228.

16 . نفس المصدر، ص 408.

17 . تصريح للموند ديبلوماتيك، عدد مارس 1983.

الخميني وولاية الفقيه

اكتشف العالم الإسلامي غير الشيعي مع انهيار حكم الشاه ووصول رجال الدين إلى السلطة في إيران نموذجاً خاصاً للإسلامية لم يعتادوا سماعه، ففي الدول غير المتدينة، قلما جرى تدريس مآلات واتجاهات وخلافات المذهب الشيعي ويشمل ذلك عدد غير قليل من المتدينين السنة الذين يختصرونها حينا بفتاوى الحنابلة حول الرافضة وأحيانا أخرى بأكبر الفرق الباطنية. ويختزل الأمر في المعارك السياسية السلفية إلى تشويه صورتهم باعتبارهم رافضة ومجوس. ولم يكن من الغريب صدور عشرات الكتب الممولة سعودياً عن الخميني الدجال والكافر إلى غيره من النعوت.

إن ما يعنينا في هذه الوقفة، ليس فقط التأكيد على الاشتراك في المنطلقات الإيديولوجية للحركة الإسلامية السنية والشيعية، وإنما أيضاً توضيح بعض نقاط الافتراق بينهما وفيما كان لذلك أي تمايز على صعيد رؤية حقوق الإنسان الأساسية.

من الجهاز الديني إلى الدولة الدينية:

منذ استلام إسماعيل الأول وقيام الدولة الصفوية (1502 . 1735 م) تم فرض الشيعية الجعفرية مذهباً رسمياً في إيران، واستطاعت المؤسسة الدينية وبدعم من الشاهنشاهية الصفوية من تقوية مواقعها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية بتوسيع الوقف الديني (جملة ممتلكات المؤسسة الاقتصادية)، نشر المعاهد والمراكز الدينية، ولاية القضاء وتنظيم جباية ضريبة الخمس[1]. وبذلك زاحمت الدولة الصفوية الخلافة التقليدية التي اعتبرت أهل السنة والجماعة مذهبها الرسمي على مفهوم الفرقة الحاكمة الذي لا يقل أهمية عند الأصولية السنية، عن فكرة الفرقة الناجية.

وبذلك لم تعد المؤسسة الدينية محصورة في الأوساط المتدينة في المجتمع، بل أصبحت هذه المؤسسة قادرة على التدخل المباشر في جملة القضايا العامة وفي الحياة اليومية في المجتمع الإيراني.

لم يترتب على نهاية الدولة الصفوية مساس في حجم وصلاحيات المؤسسة الدينية التي ركزت باستمرار على امتلاك جهازها المراتبي الخاص، المغلق والمستقل والممول مباشرة من ضريبة الخمس التي تشمل قطاعات واسعة من السكان، بحيث شكل الجهاز الديني دولة داخل دولة. جهاز له كلمته في جملة الشؤون

المجتمعية بحكم تنظيمه المحكم، وحاجة الجهاز السياسي الحاكم لمباركة رجال الدين كعامل أساسي في استقراره.

هذا التغيير في دور وحجم المؤسسة الدينية مّس مباشرة الموقف التاريخي للمذهب الجعفري الذي اعتمد في معظم مرحلة الأئمة الإثني عشرية مبدأ التقية لحماية الإمام والملة (أي تجنب الخروج على الإمام الجائر فيما قد يترتب عليه ضرب المذهب الشيعي أو إضعافه).

فيما فتح الباب لإشكالية عقائدية عززها دخول الرأسمالية إلى إيران وجملة التغييرات التي رافقت ذلك. ولم يكن لتقاطع المؤسسة الدينية مع الاتجاهات الوطنية المناهضة للاستعمار البريطاني إلا أن تطرح بقوة قضية دور رجال الدين في الحياة السياسية الأمر الذي بدا واضحاً في قضية دستور 1906 المأثور، والذي تمخض عن نيل المؤسسة الدينية اعترافاً بصلاحياتها السياسية والمدنية في المادتين الأولى والثانية:

1 . الدين الرسمي هو الإسلام حسب المذهب الجعفري ويدين رئيس الدولة بهذا المذهب.

2 . للعلماء حق مناقشة ورفض أي قانون إذا كان مخالفاً لأحكام القرآن والشريعة الإسلامية.

لسنا بصدد تتبع حركة الأحداث منذ الدستور وحتى سقوط الشاه وما يعنينا هنا إشكاليات العلاقة بين المؤسسة الدينية والدولة التي عادت إلى الظهور بحدة وتعرض لها العديد من رجال الدين الشيعة منذ آية الله ميرزا الشيرازي في مطلع القرن، آية الله المدرس (قتل في السجن 1945)، آية الله قاشاني، وأخيراً وليس آخراً أية الله الخميني.

يكثف الإمام الخميني المشكلة بالقول: (لقد مر على الغيبة الكبرى لإمامنا المهدي أكثر من ألف عام وقد تمر ألوف السنين قبل أن تقتضي المصلحة قدوم الإمام المنتظر، في طول هذه المدة المديدة هل تبقى أحكام الإسلام معطلة؟)[2] (اليوم في عهد الغيبة لا يوجد نص على شخص معين يدير شؤون الدولة، فما هو الرأي؟ هل نترك أحكام الإسلام معطلة؟ أم نُرغب بأنفسنا عن الإسلام)[3].

بعد هذا الإقرار الصريح بغياب نص ديني للحاكم يعود الخميني ليقدم رأيه الخاص في محاضراته المنشورة بعنوان "الدولة الإسلامية" والتي تتناول أولية الانتقال من الجهاز الديني إلى الدولة الدينية على أساس أن لا فصل بين الدين والسياسة، لا فصل بين الدين والدولة[4]. إن غياب هذا الفصل يعطي حكم السلطان لرجال الدين باعتبارهم هم من يمثلونه. فمن اللحظة التي يكون فيها المنطلق أن (ليس لأحد حق التشريع في قبال تشريع الله، وليس لأحد حق الحكم في قبال حكم الله)[5] فرجال الدين هم الأحق بهذا الحكم وهذا التشريع: (من المسلّم به، يقول الخميني: الفقهاء حكام على الملوك. إذا كان السلاطين على جانب من التدين فما عليهم إلا أن يصدروا في أعمالهم وأحكامهم عن الفقهاء، وفي هذه الحالة، فالحكام الحقيقيون هم الفقهاء ويكون السلاطين مجرد عمال لهم)[6].

يعتمد الخميني في وجهة النظر هذه على مفهوم (ولاية الفقيه) في التراث الشيعي، هذا المفهوم الذي يعتبر الفقيه نائباً للإمام في غيبته وبالتالي حسب تعبير رضا مظفر الحاكم والرئيس المطلق حيث الخلافة والولاية مفهوم واحد، أو على الأقل متراكب: (إننا نعتقد بالولاية، يؤكد الخميني، وبأن الرسول استخلف بأمر من الله ونعتقد كذلك بضرورة تشكيل الحكومة ونسعى من أجل تنفيذ أمر الله وحكمه ومن أجل إدارة الناس وسياستهم ورعايتهم. النضال من أجل تشكيل الحكومة توءم الإيمان بالولاية[7] وعلى هذا فالحكام هم الفقهاء: إن خصائص الحاكم الشرعي لا يزال يعتبر توفرها في أي شخص مؤهلاً إياه ليحكم في الناس وهذه الخصائص.. موجودة في معظم فقهائنا في هذا العصر فإذا اجمعوا أمرهم كان في ميسورهم إيجاد وتكوين حكومة عادلة عالمية منقطة النظير)[8].

العصابة المقدسة:

من الضروري بمكان دراسة تركيب المؤسسة الدينية، وظائفها، تكوين كادرها وعلاقتها بالمجتمع الإيراني. فهذه المؤسسة تشكل أكبر تنظيم مراتبي أوتوريتاري في المجتمع الإيراني. بعد جهاز الدولة عشية سقوط الشاه (حوالي 180 رجل دين وموظفاً وطالب يومذاك) وهي تتمتع بامتيازات مادية كبيرة وعلاقة تاريخية وطيدة بالرأسمال التجاري الربوي الإيراني وشرائح اجتماعية تقليدية مختلفة، عدا قدرتها التعبوية عبر المساجد والمراكز الدينية والاحتفالات الطقوسية المختلفة، إضافة لنشاطاتها الاقتصادية والاجتماعية الخاصة باعتبارها الرأسمالي الوحيد الواقع خارج رقابة الدولة ونظامها المالي والضرائبي.

يقوم المشروع الخميني، كما توضح كتاباته وخطاباته المختلفة على استلام فقهاء المؤسسة الدينية (العصابة باستعارة تعبيره)[9] للسلطة السياسية في إيران باعتبارهم التعبير الوحيد عن سلطة إسلامية (خلفاء الرسول عم الفقهاء العدول، الفقهاء حصون الإسلام، الفقهاء أمناء الرسل)[10]، وسلطة الفقيه لا تقل عن سلطة النبي: (الفقهاء اليوم هم الحجة على الناس كما كان الرسول حجة الله عليهم وكل ما كان يناط بالنبي فقد أناط الأئمة بالفقهاء من بعدهم)[11].

إن تسلم الجهاز الديني للسلطة يجب أن يبقى له على استقلاليته التكوينية والوظيفية حتى يبقى بمنأى عن الجمهور وفوق الجمهور، ولذا ضرورة توسيعه لمؤسساته الخاصة وعدم دمجها بمؤسسات الدولة، ولو كانت إسلامية، مع الحفاظ على توازن بين الفقهاء وفق قاعدة (ولاية الفقيه لا تسمح له بعزل أو تنصيب الفقهاء الآخرين لأن الفقهاء في الولاية متساوون من ناحية الأهلية)[12]. وهنا يبدو لنا موقف الإمام الخميني يستند أولا لطمأنة رجال الدين الرافضين للحكم باعتباره فخاً يمكن أن يضعف الجهاز الديني ويضرب مصداقيته كما تعبر عن ذلك تيارات شيعية عديدة.

حضور القواسم المشتركة:

باستثناء البعد الجهازي ومفهوم ولاية الفقيه وخصوصيات الفقه الجعفري في الخُمس وزواج المتعة وتفاصيل غير أساسية، نجد في كتابات الخميني إعادة استنساخ لأطروحات الحركة السياسية الإسلامية السنية في مفهوم الحاكمية وقدسية النص والشريعة وغياب التاريخية، هذه المبادئ يترجمها الخميني كاملة في كتابه المذكور:

. (الإسلام لا يحد بزمان أو مكان، لأنه خالد، فيلزم تطبيقه وتنفيذه والتقيد به إلى الأبد)[13].

. (تنحصر سلطة التشريع بالله، وليس لأحد أياً كان، أن يشرع وليس لأحد أن يحكم بما لم ينزل الله به من سلطان)[13].

. (لا حاجة بكم إلى تشريع جديد، عليكم أن تنفذوا فقط ما شرع لكم)[14].

. (الخليفة ليس مبلغ قوانين أو مشرعاً إنما الخليفة يراد للتنفيذ)[15].

لا تنطبق صورة الممارسة تماماً مع النصوص في الجمهورية الإسلامية في إيران، فللمرأة حق التصويت وهي تشارك في أمور أساسية في المجتمع، كذلك للأقليات غير الإسلامية خمسة مقاعد في مجلس الشورى الذي يخضع إلى مجلس رقابة مكون من 6 رجال دين يسميهم القائد الروحي الأعلى و6 حقوقيين يختارهم رئيس السلطة القضائية ويسميهم المجلس، وبالطبع وحدهم الستة الأعضاء من رجال الدين يملكون صلاحية التحقيق في تواؤم النصوص التشريعية مع المذهب الجعفري. إلا أن تطبيق العقوبات الجنائية يعتمد العقوبات الجسدية من بتر ورجم وجلد، ولو أن هذه الأحكام قد عطلت عدة مرات. وليس هناك هامش للتعبيرات غير الإسلامية في الحياة السياسية، أما الطغيان السياسي فيعبر عنه الخميني في وصفه لدور القائد الروحي مبدأ القائد الأعلى لولاية الفقيه كالروح في جسد النظام، بل أكثر من ذلك: إن صلاحية الدستور تعود لموافقة القائد الأعلى عليه. دون هذا أي حقٍ لخمسين أو ستين أو مائة خبير، أي حقٍ لأغلبية تصدر على الدستور، الوحيد المؤهل لوضع دستور للمجتمع هو القائد الأعلى[16] وقد أوجد الخميني في 1988 مجلس تحديد مصلحة النظام الذي يسمي القائد كل أعضائه وله دور الحكم بين المجلس ومجلس الرقابة. بمعنى أن اليد العليا للقيادة الدينية مؤسساتها قادرة على تقييد كل صلاحيات الأجهزة المنتخبة وغير المنتخبة في البلاد.

للقائد الروحي أيضاً حق تسمية رئيس السلطة القضائية مباشرة (المادة 157 من الدستور الإيراني)، كذلك يحدد الدستور حق ممارسة القضاء بما يتبع المبادئ الدينية (المادة 163) وذلك حرصاً على العدالة: هذا الحرص يكاد يغيب عن أكثر عشرات محاولات الاغتيال السياسي في أكثر من 20 بلداً في العالم نظمتها أجهزة الأمن. عن 74 جلدة كانت لسنوات تنتظر كل امرأة يزيح حجابها قليلاً عن مواصفات الباسدران مع

عقوبة سجن تصل إلى العام، قانون منع الهوائيات في 1996، آلاف الكتب الممنوعة وفق مبدأ تحريم الله الصناعة التي يجئ منها الفساد محضاً)[17]، عن 208 عقوبة إعدام بحق البهائيين من 1979 إلى 1982، وعن وجود أكثر من 19 فقرة في القانون الجنائي الإيراني لتطبيق عقوبة الإعدام؟

ومما لا شك فيه، أن التجربة المعاشة والمقاومة المدنية للمجتمع الإيراني والثقافة العميقة التعددية في مختلف مناطق إيران قد هزت البنيان الصلب القائم على أدلجة النص على حساب الاجتهاد وعلى طغيان الديني على السياسي وعلى التصور المسبق عوضا عن اكتساب التجربة من الحياة نفسها.

لقد شكل انتخاب السيد خاتمي رئيسا للجمهورية وصمود التيار الإصلاحي أول مؤشر لتحديد سلطة الإيديولوجية على الحياة المجتمعية وجهاز الدولة. ولا شك بأن المعركة الميدانية بينهما لن تحسم لصالح التيارات الأكثر انغلاقا إلا عندما تتغلف هذه التيارات بالخطر الخارجي والمذهب المستهدف والمهدد وربط المصلحة القومية العليا بالتشدد الديني الأمر الذي سينعكس بشكل كارثي على الدين والدولة والناس.

نشرت لأول مرة في القاهرة 1995 في كتيب بعنوان "الأصوليات الإسلامية وحقوق الإنسان"، وقد صدر منه أربع طبعات في القاهرة وباريس وأربيل.

ملاحظات:

1 . يؤخذ الخمس من قبل رجال الدين الشيعة الإثنى عشرية من جميع المكاسب والمنافع والأرباح وعلى كل الأصعدة، وليس فقط من غنائم الحرب.

3 . روح الله الخميني، الحكومة الإسلامية، الحركة الإسلامية في إيران، منشورات الأعلمي، بيروت، دروس فقهية ألقيت في النجف تحت عنوان) ولاية الفقيه (1389، ص260).

3 . نفس المصدر، ص48.

4 . نفس المصدر، ص 20.

5 . من خطبة للخميني يستعيرها حرفياً محمد حسين فضل الله، تلميذه اللبناني في: قضايانا على ضوء الإسلام، الزهراء، بيروت، ط5، 1983، ص 105.

6 . الخميني، مذكور، ص 46.

7 . نفس المصدر، ص 20.

8 . نفس المصدر، ص 48 . 49.

9 . نفس المصدر، ص 104.

10 . نفس المصدر، ص 56، 65، 67.

11 . نفس المصدر، ص 80.

12 . نفس المصدر، ص 25.

13 . نفس المصدر، ص 41 . 42.

14 . نفس المصدر، ص 134.

15 . نفس المصدر، ص 19.

16 . إيران: الطغيان باسم الله، تقرير للفيدرالية الدولية لحقوق الإنسان، بالفرنسية، إبريل 1997، ص4.

17 . ثمة نصوص واستشهادات في المنع والرقابة نعتبر مجرد استعادتها إهانة لحق التعبير، وتنتشر هذه الأفكار حتى حيث الأصولية لم تصل السلطة بعد، فينشر المكتب الإسلامي في بيروت كتاباً بطالب بحرق وإتلاف كتب معينة، ويكتب الشيخ فضل الله في لبنان التعديدية الإجبارية عن تحريم كتب) الضلال (:) من غير المعقول أن يحكم العقل بإزالة الظلم والفساد من العالم، ويوافق على إبقاء الفكر المتحرك الذي يمد الفساد بالقوة (ويضيف بعد هذا في رسالة غير مباشرة إلى دور النشر البيروتية) يصرح الفقهاء بأن حرمة حفظ الضلال لا تقتصر على كتابته وبيئته وشرائه بل يتعدى ذلك إلى طبعه وحفظه.. لأن المطلوب هو إزالته نهائياً من واقع الفكر الإنساني وحياة الإنسان (قضايانا، مذكور أعلاه، ص 95 . 96).

صراع وعنفان

الصراع السياسي والاجتماعي والحركة والإسلامية

إن تناول هذا النص للأصوليات الإسلامية حصراً لا يعني اطمئنان المدافعين عن حقوق الإنسان للأصوليات غير الإسلامية. إننا نعتبر الأصولية ظاهرة شعبوية (Populist) فظة للانخراط في القيم التقليدية تتجلى على الصعيد العالمي، وليس فقط البيئة العربية و/ أو الإسلامية.

متمثلة غالباً بالثلاثي "أمل، مساعدة، بيت" (Hope, Help, Home) ومعبأة بهوس "القيم الخاصة (و) القوانين الخاصة (و) شعب الله المختار"، هذه الظاهرة تشكل تحدياً كبيراً لنشطاء حقوق الإنسان والديمقراطيين. ومهما فعلنا، لا نغطي ظاهرة الكنيسة المعمودية والإنجيلية في الولايات المتحدة الأمريكية، الأصولية الكاثوليكية والهندوسية، التطرف اليهودي، وصغار الطوائف (السيكت) التي تتكاثر كالفطر على سطح كوكبنا.

من الصعب الاكتفاء بالنقاط المشتركة لوصف ظاهرة قائمة بالأساس على التمايز بين الثقافات. ولكن من الضروري عدم الوقوع في فخ إقامة هرمية أو تصنيفات تفضيلية الأمر الذي يصب في خانة الأصوليين الذين يبنون منطقهم التفاضلي على أسس مشبعة بالتبسيطية والسطحية.

كما ذكرنا، فقد كانت أولى التظاهرات المعاصرة للأصولية الإسلامية رد فعل على سقوط الخلافة العثمانية وتمزيق شبه الجزيرة الهندية.

وقد احتاج الأمر لبعض الوقت لكي يتحول من ظاهرة رد فعلية إلى ظاهرة اجتماعية. وكونه قد كان من الصعب تنصيب الخلافة الهرمة كأنموذج للمستقبل، فقط تم خلق هالة مقدسة حول المدينة المنورة عاصمة النبي وصحبه وليست اسطنبول التي لم تعد أنموذجاً لأحد. ولمقاومة الغزو الرأسمالي العام، لم يمتنع الأصوليون عن إقامة تحالفات مع الفئات التقليدية والمحافظة لحركة التحرر الوطني.

لم تأخذ هذه الظاهرة بعداً جماهيرياً إلا في زمن الأزمات، في هذه الظروف، تنتقل الحركة من النطاق الحرفي (من حرفة) إلى مرحلة الانتاج الواسع والتكوين الخصبة.

تعتمد مرحلة التكوين هذه باستمرار على التعبوية والغاية المعلنة هي إقامة حكم الله في الأرض بعد أن طغى فيها البشر وعاثوا فساداً وظلماً. والوسيلة الخاصة السحرية هي إعلان الجهاد بالمعنى الواسع للكلمة.

أدى تجاوز الحركة الأصولية من قبل حركات التحرر الوطني في البلدان الإسلامية وتهميشها نتيجة لخيارات عنفية عدوانية على المواطنين إلى تعميق عزلة لم تستطع فكها إلا بالعمل الميداني مع الناس، في حقبة كان فيها الشعب مسيح الأحزاب اليسارية كافة. لقد اكتسبت الحركات الأصولية وأكسبت الكثير عبر تجربتها الاجتماعية وأصبحت الجمعيات وعملها الخيري والتعاوني صلة الوصل مع جمهور المنسيين والمنبوذين الأمر الذي أعطاها بعداً تعاونياً وسمة شعبوية جديدة.

لن نتوقف كثيراً عند السياسة التي تتغذى من الانفعالات الإنسانية والتي أتقن الأصوليون، ككل الحركات السياسية التعبوية، فن ممارستها، وخاصة في ظروف النزاعات المسلحة (أفغانستان، حرب الخليج، البوسنة، تشاشان، كشمير)، أما خطابهم المعادي للمرأة فقد أثلج صدر الفحولة الأبوية المهددة بقيم جديدة لعلاقات الجنسين في أكثر من بلد إسلامي، لذا لا ضير مثلاً في أن يشكل هذا الخطاب وصفة مشتركة للقامع الأصولي والمقموع الأصولي أيضاً في الجزيرة العربية (السعودية) حيث البعلية في صلب الهوية الرجالية التقليدية.

محاولة تحديد اصطلاحي:

بالرغم من اختلاف النبرة هنا وهناك، تستحق الأصولية الإسلامية اسمها من موقفها الحقوقي من ثلاثة قضايا تترجم مشروعها بالملموس على صعيد الواقع:

1 . تعريف الشخص.

2 . العقوبات الجسدية.

3 . مسألة العنف.

1 . هناك مشكلتان نلحظهما كلما تناولنا تعريف الأشخاص، الأولى تتعلق بوضع المرأة والثانية قضية الأقليات الإسلامية وغير الإسلامية.

وسنأخذ كعيّنة هذه المرة مثلاً من الجزائر وآخر من سورية:

بدأ الشيخ سلطاني معركته مع حكومة بن بلة في 26/ 3/ 1965 معترضاً على سياسته الإصلاحية بشأن النساء ومنذ ذاك التاريخ، شكل الهجوم على أي إجراء انعتاقي للنساء في الجزائر أحد ثوابت الأصولية في هذا البلد. فعبر الملاحقة والإزعاج المباشر باسم إقامة وضع أخلاقي في البلاد في الثمانينات وضعت الحركة الإسلامية السياسية أولى بصماتها في الجامعات لتفرض نفسها على جمهور الطالبات بالقوة في العقد الأخير[1].

ويعتمد الأصوليون باستمرار سلاح الكلمة العذبة للحديث عن النساء. في مقابلة لصحيفة "لوتر جورنال" الفرنسية يصف عباسي مدني المرأة بـ "الكائن المحترم، القريب من المقدس"[2]. مع أنه رفض باستمرار خطاب الإصلاح الديني حول وضع مساو للجنسين.

وللرد على الحركة النسائية أو المنادين بالمساواة قلما يتم التعرض للشياطين المحلية الصغيرة، فالصهيونية العالمية والصليبية العالمية أدركت، كما تقول لنا صحيفة "المنقذ"، لسان حال جبهة الخلاص الإسلامي، دور المرأة في تعليم أبناء المسلمين ولذا يحاولون تحريفها عن طبيعتها ودورها؟[3]. بالطبع ليست المناضلة الجزائرية من أجل حقوقها سوى بيدق صغير في أيدي مؤامرة عالمية كبيرة.

وفي حين تتميز بيانات "الجماعات الإسلامية المسلحة" بلهجتها المتطرفة والمتعجرفة تجاه النساء، فإن "القضية" لسان حال منتخبي جبهة الخلاص في الخارج تخوض معركة ممنهجة ضد مؤتمر بكين على لسان ربة منزل تنادي العالم لرفض العبث التخريبي والهجمة الهدامة بكل انحرافاتها رفضاً صريحاً لا مواربة ولا تخاذل فيه[4]...

في سورية، أخذت قضية الأقليات غير السنية أبعاداً غير معقولة مع دعاوى الإخوان المسلمين. ما من شك أن التجمع المصلحي العسكري الحاكم منذ 1970 قد حاول استغلال المسألة الطائفية والروابط العضوية بكل الوسائل، وفي قيادة الجيش والقوات الخاصة وسرايا الدفاع والصراع وأجهزة الأمن، أما أن يكون ذلك ذريعة لتبرير تجريم وتكفير الطائفة العلوية برمتها، فالفرق واسع بين الفعل ورد الفعل. ومع هذا وجد الإخوان الفرصة لإعلان حرب طائفية تغذي النبض البدائي في زمن الأزمات. فلنأخذ مثلاً لهذا الخطاب:

(ابتليت سورية بطائفة حاقدة أجمع فقهاء السنة والشيعة على كفرها وردتها وسجل كبار المؤرخين خيانتها وغدرها)[5].

لا حاجة لإعادة توزيع المنشور الذي يحتوي فتاوى التكفير منذ ابن تيمية بحق النصيرية والتي جعل منها الإخوان برنامجاً سياسياً... وإن كان من خدمة أداها خطاب كهذا فهو تقوية السلطة التسلطية التي وجدت به مبرراً لتشديد عسفها وقمعها مصدرة قانوناً قرقوشياً عن مجلس الشعب بإعدام كل من ينتمي لحركة الإخوان. هذا القانون الذي وإن لم يعد يُطبّق منذ 1985، يشكّل، في الجانب الآخر للمعادلة، نقطة عار في بلد صدّق على العهد الخاص بالحقوق المدنية والسياسية.

2 . العقوبات الجسدية أو الحدود هي التعبير الأكثر وضوحاً لما يسميه الأصوليون تطبيق الشريعة الإسلامية. ففي معظم البلدان الإسلامية حيث دخلت كلمة المجاهد قاموس حركة التحرر الوطني، وكانت التغيرات التي مست وضع المرأة الحقوقي جد قليلة، تشكّل العقوبات الجسدية، التي طبقت بشكل منتظم في بلد إسلامي واحد هو العربية السعودية في هذا القرن، ويكفي أن نلاحظ التنازلات التي قدمتها الجماعة

الإسلامية في باكستان لضياء الحق مقابل فرضه الحدود على باكستان وآزاد كشمير، والموقف المتواطئ للجبهة القومية الإسلامية من جعفر النميري منذ طبق العقوبات الجسدية لفهم مدى حاجة الحركة الأصولية إلى هذا الرمز الذي يشكّل قطيعتها مع روح العصر.

لم تكن العقوبات الجسدية موضوعاً محرماً للنقاش قبل 1925، وحتى في السنوات الأولى للإسلام، لم تطبق هذه العقوبات بشكل منهجي. إلا أن هذه المسألة تأخذ بعين الاعتبار البعد الرمزي والاستعراضي قبل أن تكون موضوع طهارة قدسية. الرمز قائم على التفرد: لا أحد سوانا يقطع يد السارق ويرجم الزانية المحصنة ويقطع اليد والرجل من خلاف في الحرابة ويجلد شارب الخمر. إن هذه العقوبات، مع الحجاب واللحية بل أحيانا الزي الأفغاني الذي يثير الضحك أحيانا أكثر من الشعور بالرثاء. تحول الملصق الأصولي إلى الشارع المتميز والحي المتميز والقوانين المتفردة فيما يفصل بين حزب الله وأحزاب الشيطان؟ وإلا ما معنى هذا الإصرار الأعمى للأصوليين رغم أنهم كلهم يذكرون بأن الخليفة عمر لم يقطع يد السارق في عام المجاعة وكلنا يعلم أن 93% من المسلمين ينتمون إلى عالم المجاعة والفقر. هذا إذا لم نتناول التغييرات العميقة التي عرفتها البشرية في مسألة العقاب والنقاشات الثرية التي تجري اليوم حول أشكال العقوبات البديلة. بالمقابل لهذا، ليس هناك برنامج تنموي جدي واحد طرحته الجماعة الإسلامية أو الجماعات السلفية في باكستان، مثلاً، منذ ولادتها؟

3 . هل هناك استراتيجية لاستعمال العنف في الإيديولوجيات الأصولية؟ برأينا لا، هناك أوضاع تفرض أساليب عمل وتصرفات. فالعنف تجاه المجتمع، وسيلة تعبير سياسية عوجاء في جماعة غير ديمقراطية أو معادية للديمقراطية، ولا تشكل الفتوى في وضع كهذا سوى التبرير المعطى لتغطية بشاعة الفعل. وإلا كيف يمكن إقناع المسلم البسيط باغتيال راهبة أو اغتيال رجل دين مسلم معتدل بعد أربعة عشر قرناً من غياب كامل لممارسات كهذه في تاريخه وثقافته؟

العنف أيضاً هو أفضل ميزان حرارة لقياس طبيعة العلاقة بين الجماعة الأصولية والمجتمع من جهة، وحالتها الحقيقية من جهة ثانية. فهو يلعب دور الصاعق في عملية ضرب استقرار الآخر تحت خطر ضرب استقرار الذات. لذا فإن العنف يسرّع في عملية التكوين إما نحو انتصار يعزز العسكرة للأطراف المشاركة في الصراع (في أفغانستان، كل شيء مباح في الصراع الإسلامي . الإسلامي من أجل السلطة)، وإما انشقاقات وتبعثر يتبع الهزيمة العسكرية. وفي الحالتين، نحن أمام فترة التفكك (Decomposition) مع كل المخاطر التي ترافق السلوك الانتحاري.

الداخل والخارج:

هل يمكن أن نطرح الرهانات الاجتماعية . السياسية للحركات الأصولية دون أن نأخذ بعين الاعتبار البعد الجيو – سياسي العالمي والمجتمع المشهدي في الغرب؟

منذ وصول الإمام الخميني إلى فرنسا، أخذ الإسلام السياسي بعداً إعلامياً هائلاً في المجتمع المشهدي الغربي، ويمكن القول بأن هناك ما يبرر ذلك مع صعود حركات أصولية في عدد هام من البلدان الإسلامية.

إلا أن زيادة العيار تبدو واضحة للعيان. فنحن نعيش في حقبة تشكّل فيها الإسلامية بضاعة جيدة للبيع. ولكي تباع بثمن مناسب، يجب أن نثير الرأي العام العالمي، الأمر الذي يتجسد في الاستعمال الإعلامي المفرط، لكل صراع مثير ولكل قضية تشكل نوعاً من المواجهة بين ثقافات مختلفة. وكأن الإعلام يسعى لإخفاء البؤس في الحياة اليومية **عبر إعادة الإنتاج الدائمة للأعداء.**

فبالرغم من وجود قرابة مائة مناضل متميز لحقوق الإنسان في مدينة أوبسالا السويدية لمناقشة محصلة مؤتمر فيينا بعد عامين على انعقاده، فشل المنظمون في تنظيم مؤتمر صحفي كون الموضوع لا يهم وسائل الإعلام. بعد شهر من هذا، وصل العاصمة السويدية صحفيون من شتى أنحاء المعمورة لمتابعة قضية وجود متطرفين إسلاميين فيها ومجلة احتلت صدارة نشرات الأخبار العالمية لأكثر من أسبوع: الأنصار.

أية دعاية أفضل لنشرة مهمتها إعادة تكوين العمليات العسكرية الملونة إسلامياً من كل حدب وصوب، فلنأخذ مواضيع هذا العدد الشهير:

. في الشرق والغرب، في الجنوب والشمال، كتائب الجماعة الإسلامية المسلحة تضرب الطغاة بقوة.

. جنود الجماعة الإسلامية في مصر يصعّدون عملياتهم الناجحة.

. في فلسطين: كتائب القسام تقتل عدداً من أبناء القردة والخنازير.

. انفجار عنيف يهز العاصمة الصليبية الفرنسية باريس.

المقالات المنشورة تعتبر تحريضاً واضحاً على الحقد والعنف، والديمقراطية السويدية تسمح بذلك، (فخّار يكسر بعضه)، فليس هناك مخاطر محلية منظورة لهذا الخطاب في عقر دارها. لماذا تفتح معركة إذن مع أناس يقدمون أنفسهم كبدائل سياسية محتملة؟

إن إحدى نقاط قوة الحركات الأصولية مصدرها هذه اللعبة التي تذكرنا بما يُقال في وصف الهستيري: "إن لا يمثّل في مسرح، فهو نفسه مسرح". حيث إن المجتمع المشهدي يرتد على سادته ويصبح أداة بيد المتطرفين الأصوليين، كما أنه التعبير عما هو سطحي في الغرب. ألم تحضر الجماعات الصغيرة، قبل عشرة أعوام، في الضاحية الغربية نفسها بوضع يافطات كتبت بالإنكليزية في كل مرة تستلم فيها وكالة أنباء

غريبة فيديو كاسيت لأحد الرهائن يستتبع زيارة الشيخ فضل الله، الذي نصب أباً روحياً لحزب الله، لمناجاته التدخل للإفراج عنهم؟

"كانت حقبة ذهبية، يقول شقيق أحد الأصوليين الشيعة، فالعالم كله كان يسمع صوت المستضعفين"؟

بعد عقد من الزمن، تستعمل "القضية"[6] نفس المنطق في حديثها عن اختطاف طائرة "أير فرانس" من مطار الجزائر، ما هي منعكسات موقف كهذا على عزلة جبهة الخلاص وثقة الناس بمصداقيتها؟

من المؤكد أن موقف الشيخ راشد الغنوشي النقدية من قضية العنف الأعمى قد أعطت من المصداقية لخطابه ما افتقده العديد من الذين صمتوا عن هذا الموضوع.

متوجهاً إلى لانغ وكوير، كتب جان بول سارتر: ***"ليس بإمكاننا دراسة أو معالجة حالة عصاب دون الاحترام الأصلي لشخص المعالج، دون جهد دائم للتوقف عند الحالة في الأساس، لإعادة المرور بها، دون مسيرة تستهدف الحصول على إجابات من الشخص نفسه على هذه الحالة. وأنا أؤكد مثلكم، أن المرض العقلي كمخرج للعضوية الحرة، في وحدتها الشمولية، يُبدع ليتمكن من العيش في وضع لا يُطاق العيش فيه"***[7].

كنت قد قرأت كتاب "العنف والعقل" هذا بعد عام من وصول الخميني إلى طهران، في معمعان الفورة الأصولية، وأذكر أنني توقفت طويلاً جداً عند هذا المقطع. ومنذ ذاك التاريخ وأنا أصر على رفض استعمال أية تعبيرات باثولوجية بشأن الظاهرة الأصولية. ولكنني بالمقابل أعتقد، أنه ليس بالإمكان الرد على هذه الظاهرة دون الاحترام المبدئي والصارم لمبادئنا كمدافعين عن حقوق الإنسان. **كونها وحدها تعيد روح الحياة إلى من لم يعد لديه أية قناعة بوجود قيمة لهذه الحياة في عالمنا.**

***نشرت لأول مرة في القاهرة 1995 في كتيب بعنوان "الأصوليات الإسلامية وحقوق الإنسان"، وقد صدر منه أربع طبعات في القاهرة وباريس وأربيل.**

ملاحظات:

1 – Al-Ahnaf, Botiveau, Fregosi, L'Algerie par ses Islamistes, Kart hala, 1991, P.242.
2 – L'Autre Journal, N 1, Mai 1990.

3 . مجلة المنقذ، الجبهة الإسلامية للإنقاذ، الحقيقة حول المساواة، العدد الثالث.

4 . القضية، د. هدى ص. ل، مؤتمر المرأة ببكين، إلى أين؟!، العدد 26، 1 أيلول/ سبتمبر 1995.

5 . مذكرة من قيادة الثورة الإسلامية في سورية، النذير، العدد 18، 31 أيار/ مايو 1980.

6 . القضية، قصة اختطاف الطائرة الفرنسية، العدد 12، 20 أيلول/ سبتمبر 1994.

7 – R. D. Lating, D. G. Cooper, Reason & Violence, Tavistock, 1979, P 7.

الأصولية والعنف

في المجتمعات العربية و/ أو الإسلامية

اجتمعت قبل أعوام بمجموعة لمنظمة العفو الدولية تعمل على معتقل رأي من حركة إسلامية، وأثناء النقاش، لاحظت موقفاً انفعالياً واضحاً بين أعضاء المجموعة: من جهة امرأة كبيرة في العمر تبدي تعاطفها مع المعتقل بشكل كادت تصور لي معه أن ما سمعته عنه يؤكد أن إيمانه بالشرعة الدولية لحقوق الإنسان يعايش إيمانه بالبرنامج السياسي لحركته وأنها سعيدة جداً بالدفاع عن هذه الحالة. ومن جهة ثانية، كان هناك امرأة في الثلاثينات من عمرها، تحاول، رغم حماسها الكبير، أن تناقش كيفية الدفاع عن معتقل يمكن أن يتحول بمجرد كسبه معركته من ضحية إلى جلاد. وقد ناقشت معي المشكلة بشكل أوسع من الحركة الإسلامية السياسية وبأمثلة من المعتقلين الستالينيين أو الشوفينيين الذين لم يحملوا السلاح، وكان السبب الوحيد لاعتقالهم كونهم يعتنقون آراء مغايرة للسلطة، وكان من الواضح أن مجرد الدفاع عن شخص، يخلق وضعهاً نفسياً خاصاً يجعل من الصعب في حالات كثيرة أن يتمكن المرء من أخذ مسافة تسمح له بالتمييز بين الضحية وقضيتها، والتي لا تتناسب بالضرورة مع المبادئ الأولية لحقوق الإنسان.

يتوقف الحديث عن المساواة في الحقوق عندما لا يشمل هذا المبدأ من لا يشاطرنا هذا المفهوم. وبهذا المعنى، فإن جملة كتاباتنا النقدية عن الحركة الإسلامية السياسية هي جزء من حق وواجب: حق التعبير عن معضلة من معضلات حياتنا اليومية، وواجب تخطي التبني العفوي لحالات لا تتورع عن وصف الشرعة الدولية لحقوق الإنسان بمؤامرة دولية لغزو ثقافتنا وحضارتنا، إلى الدفاع الواعي عن كل حالة غير ديمقراطية تكون ضحية العسف هنا أو هناك.

إن محاولة تغطية الفراغ في مكتبة حقوق الإنسان حول الإسلام والأصولية والتراث وعلاقة هذا الثلاثي بالحقوق السياسية والمدنية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية قضية تعنينا جميعاً. وه يمن المهمات الأساسية لانتقال حركة حقوق الإنسان من نطاق الفعل المباشر إلى تفاعل هذا الفعل مع الفكر التنوير الضروري لبناء مجتمع إنساني جدير بالتسمية.

ليس من المبالغة اعتبار الحركة الإسلامية السياسية في العالم العربي الابن غير الشرعي لوفاة الخلافة العثمانية في شهر آذار (مارس) 1924. وليس من الغريب أن يكون ظهورها في مصر، التي كانت آنذاك مركز صراع حقيقي بين الحداثة والتقليد، السلفية والإصلاح، الديمقراطية والاستبداد، والتمسك بالقديم ورغبة التجديد. مصر هذه، التي عرفت عاصفة التجديد الإسلامي مع طباعة كتاب (الإسلام وأصول الحكم) في نيسان (أبريل) 1925 للشيخ علي عبد الرزاق، رمز الأطروحات الإصلاحية الداعية للفصل بين الخلافة، باعتبارها مؤسسة سياسية دنيوية، الإسلام، باعتباره تبشيراً روحياً نبيلاً وليس استراتيجية سلطة. في هذا البلد، أسس حسن البنا جماعة الأخوان المسلمين، التي أصبحت مع الحركة الإسلامية للهندي أبو الأعلى المودودي في باكستان والتيار الحسيني عند الجعفرية العربة التي تحمل تفسيراً للإسلام ولا يتورع في اختيار بعض ما في التجربة والثقافة الغربية (كالجمهورية التي عمدّت إسلامية، الحزب السياسي في تعبيره اللينيني، والثورة)، الأمر الذي لم يترافق بتنازلات عن صعيد القراءة الأكثر انغلاقاً وتقليدية للنص الديني.

هكذا، ومنذ خمسين عاماً، لا تتوقف الحركة الإسلامية السياسية في أشكالها المعروفة عن الدفاع عن المحاور التالية:

. الإسلام نظام شامل يمس كل معالم الحياة فهو دولة وحكم وأمة ومبعث القوة والرحمة والقانون والثقافة والعدل والعلوم ومصدر الغنى، وهو جهاد سيف ورأي وكلمة وعقيدة، ومنهج حياة.

ـ الله هو المشرع الوحيد، وليس للإنسان أن يعدل أو يمس فيها إرادة الله للبشر من طريقه في الحياة، ومهمة البشر أن يطبقوا هذا حرفياً.

. الإسلام كل متكامل يؤخذ كله أو يترك كله. (خذوا الإسلام جملة أو دعوة . سيد قطب).

في 1941، ظهر نص صغير في المجلة الشهرية "ترجمان القرآن"، كتبه أبو الأعلى المودودي بنفسه، لم يلبث، بعد عقود، أن أصبح قسم المتطرفين الإسلاميين من المغرب إلى إندونيسيا:

"**لابد من وجود جماعة صادقة في دعوتها إلى الله جماعة تقطع صلاتها بكل شيء سوى الله وطريقه، جماعة تتحمل السجن والتعذيب والمصادرة وتلفيق الاتهامات وحياكة الأكاذيب وتقوى الجوع والعطش والحرمات والتشريد وربما القتل والإعدام. جماعة تبذل الأرواح رخيصة وتتنازل عن الأموال بالرضا والخيار وتقدم كل ما تملك قرباناً في سبيل إقامة مجتمع الإسلام ونظامه**".

كان هذا نص الدعوة إلى تشكيل الجماعة الإسلامية في باكستان في 1941/8/25 وفي حين شكلت محاضرات المودودي الأولى حول النظام السياسي في الإسلام القاعدة الإيديولوجية للأصولية السنية، كان الإمام الخميني يبلور مفهوماً سياسياً مباشراً لمصطلح ولاية الفقيه في التراث الجعفري أخذ شكله النهائي في "الحكومة الإسلامية" ويسعى لنيل تأييد الجهاز الديني الشيعي له.

وبعيداً عن كل مرجعية غربية، وفي عقم وفقر صحراء نجد، وصل تلامذة محمد بن عبد الوهاب للسلطة بالتحالف مع آل سعود. وبذلك كانت المملكة العربية السعودية . الوهابية أول دولة تطبق منذ 1903، العقوبات الجسدية: أي التعبير الرمزي لتطبيق الشريعة في اللاوعي الجماعي للأصوليين المسلمين.

في باكستان، رفضت الجماعة الإسلامية وحدة شبه الجزيرة الهندية والإسلام الجغرافي الذي دعت إليه الرابطة الإسلامية لجناح. فحسب المودودي (فإن دولة قومية تحمل راية الإسلام ستكون أشد وطأة في قمع الانقلاب الإسلامي). إلا أن التقسيم الطائفي للمنطقة لم يلبث يعزز الأطروحات الإسلامانية التي حصلت على تنازلات كبيرة منذ آذار (مارس) 1956، تاريخ تبني الباكستان لدستور مؤسلم. أما في إيران، فقد نجح صعود التيار الوطني في تهميش الجماعات الأصولية الصغيرة، إلا أن الشراسة التي حورب بها هذا التيار محلياً وأمريكياً، عبر ضرب تجربة مصدق، أعطى الفرصة للجهاز الديني الشيعي الذي وجد فراغاً كبيراً من ملاحقة الوطنيين والتقدميين. في سورية ومصر، كان التقدم الكبير للحركة القومية العربية وراء وضع حركة الإخوان المسلمين في الثلاجة لزمن. ولم يكن لمحاولات التفجير التي قامت بها الحركة ضد السينمات والأماكن العامة إلا أن تعزز عزل الحركة في الخمسينات.

أسماء ثلاثة، تلخص البرامج المتبعة من قبل حركة الإخوان المسلمين منذ 1967: حسن الهضيبي (مصر)، مؤلف كتاب (دعاة لا قضاة) والذي يرفض استعمال العنف بين المسلمين ويجنح للدعوة المسالمة. سيد قطب (مصر) رمز الجناح الراديكالي ومرجع المتطرفين. وعصام العطار (سورية)، المدافع عن أنموذج برلماني ومنظمة إسلامية غير عنيفة.

هؤلاء الأسماء، الذي ينتمون للجيل الثاني للحركة، يبقون جميعاً ضمن النطاق الأيديولوجي التاريخي. في حين ثمة أسماء جديدة اليوم، تدافع عن أطروحات إصلاحية أكثر ديمقراطية وأكثر تسامحاً واجتهاداً في فكرهم السياسي والاجتماعي.

مع اقتراب التاريخ الرمزي للقرن الخامس عشر للهجرة (نوفمبر 1979) تتابعت الأحداث بشكل متسارع: الهزيمة العسكرية للأنظمة العربية أمام إسرائيل في 1967، وفاة الرئيس جمال عبد الناصر (1970)، أيلول الأسود (1970)، استلام الفريق الأسد للسلطة (1970)، إلخ. جملة هزات خلقت فراغاً كبيراً في الحياة السياسية في العالم العربي مع شحنات الإحباط واليأس المرافقة.

لقد أدى التهميش الاجتماعي . السياسي والاقتصادي لقطاع كبير من السكان من قبل السلطات التعسفية إلى خلق الظروف المثالية للجنوحات الانفعالية واللاعقلانية الجماعية وكانت هزيمة الأيديولوجيات الكبرى في عصرنا عاملاً آخر للانكفاء على الذات المترافق مع خطاب محلي قابل للقراءة والفهم. ولم يكن لعنف

الدولة البوليسية إلا أن يجعل من العقوبات الجسدية من جلد وبتر ورجم من عاديات التفكير مع وجود أكثر من أربعين وسيلة للتعذيب في بعض البلدان؟

هل ثمة أفضل من حالة الطوارئ من أجل جعل ثقافة الطوارئ شعبية في مجتمع ما؟

كل هذا مع التأييد المادي والأدبي للعدو اللدود للاتجاهات القومية: العربية السعودي.

العنف الاجتماعي هو غالباً فعل الذين تحكم عليهم المنظومة السياسية السائدة بالصمت بعد نبذهم من الشبكة الحيوية المجتمعية. في البلدان الإسلامية بعد الاستعمارية، ضحت السلطات الاوتوريتارية بجيلين مصدرة عليهما الحكم بالصمت الشمولي. وإذا سمحت المساجد بانقطاع ما في هذا العزل الإجباري للمنفيين، فهي لم تقدم يوماً ما لهم الخبز واللبن. وبهذا الإطار، كانت الإيديولوجية الشمولية للأصوليين تستجيب لحاجة، في نطاق كون برنامجها يؤكد على التضامن والأخوة ضد مجتمع كل من يده له، وتعرض بكرم لجنتين تم عرضهما بشكل مثالي مبالغ فيه، الأولى النظام الإسلامي المنشود، والثانية جنات عدن في الآخرة.

وهكذا أخذت الحركات الإسلامية القيادة بلغة بسيطة وتعبوية تقدم للجمهور نسيان كلام الله باعتباره أصل كل علة في مجتمع متورم بالمشاكل و(الشريعة) باعتبارها العلاج السحري لكل المصائب.

من 1978 إلى 1982، شهد العالم الإسلامي حمّى الحركات الأصولية في السودان وسورية ومصر وإيران وتونس والباكستان والعربية السعودية الخ. وفي الانتقال من عذب الكلام إلى الممارسة ظهر للعيان ترجمة الخطاب الأصولي على أرض الواقع، ويمكن القول إن التجربة العيانية، أكثر منه جرأة المثقفين، هي التي كانت وراء إزالة هالة الإسلام السياسي: النزعة الطائفية العمياء في سورية، العصبوية الجعفرية والقمع المعمم في إيران، الدعم غير المحدود من المودودي للجنرال ضياء الحق مقابل تطبيقه الحدود. التعاون عالي المستوى مع المخابرات المركزية الأمريكية في أفغانستان، اغتيال مثقفين يساريين في لبنان، احتلال الأماكن المقدسة في مكة وأخيرا وليس آخرا إثارة الصراع المذهبي السني الشيعي...

ولم يلبث التعاطف الذي حصل عليه الأصوليون في صفوف اليسار والمعتدلين إن تراجع. وللأسف، اكتشفت المجتمعات الإسلامية في حمامات دم، الأبعاد التراجيدي للمشروع الأصولي في أكثر من بلد.

في أربعة أعوام، قدمت الحركة الإسلامية نفسها في كل ما غزلت من ثياب: إعادة الاعتبار لحياة الجمعيات، العمل الاجتماعي والطبي الميداني، المدارس الدينية واللغوية في بهو المساجد، حركة في إحياء نفوذها، أخذ الرهائن، اغتيالات، انقلاب، هجوم على كل ما هو "غير إسلامي".

لقد كان لفشل بعض هذه الحركات كبير الأثر في وقف الموج العاصف لصالحها في بعض البلدان، وذلك على الأقل في نماذج البلدان التي تعرف تاريخياً هذه الحركات. ومن المفارقات أن تطبيق الشريعة من قبل

الدكتور نميري في السودان في سبتمبر (أيلول) 1983، هو الذي ـ من وجهة نظرنا ـ شيّد انحطاط "برنامج" أصبح في خدمة "القامع" كما هو في خدمة "المقموع".

وفي الوقت الذي بدأ فيه عدد من الإسلاميين طرح الأسئلة حول مقومات الحركة الإيديولوجية ومستقبلها فيما يترجم بظهور أصوات جديدة للإصلاح الإسلامي. يتابع الناجون من المستنقع الأفغاني من أفغان وغير أفغان، أبناء الإنتاج الرث للإسلامانية في المغرب، العصبة العسكرية في السودان، ومزيج عجائبي من القبلية والسلفية في اليمن، يتابع هؤلاء إعادة استهلاك الخطاب الذي ساد في 1978 ـ 1982، مثيرين الانتباه إلى ظاهرة تعيش أزمة عميقة يعود الفضل في استمرارها، إلى الأزمة التي تعيشها البلدان المعنية أكثر من أي شيء آخر.

يمكن وصف المرحلة التي سادت من 1978 إلى 1982 باعتبارها تلك التي جعلت الحرب ضد الصليبيين، العلمانيين، الصهاينة، الشيوعيين والناصريين و"الأيوب خانيين" في الترجمة الباكستانية مهمة مقدسة باعتبارهم أعداء الله. لقد عادت لغة مصادرة الله والإسلام إلى السطح بعد 15 قرناً على اغتيال علي بن أبي طالب باسم حكم الله والإسلام ولم تمتنع بعض الحركات عن استعمال تعبير يثير اشمئزاز العديد من المسلمين (حزب الله). وكأن الله سعلة سياسية للمزاودة. وإذا ما تناولنا أدبيات هذه الحقبة لوجدناها معبأة بلغة حاقدة يغيب عنها التسامح كلما طرحت قضية الاختلاف في الرأي: للمثال فقط، استعمال تعبيرات مثل الأفعى المارونية، العملاء البهائيين، المرتدين والكفرة النصيريين، الصليبية الحاقدة... لغة الاتهام الشاملة والمبسطة هذه تشمل أبناء الطائفة والدين: أهم رجال الدين الشيعة الذي لم يساندوا الخميني اتهموا بالنفاق والمنافقين في أدبيات وأحاديث التنظيمات الموالية والممولة من إيران. الحركات السنية الممولة سعودياً تصدر الكتب المجانية حول "الخميني الكافر الدجال" وجناح حرمة الأخوان الممول سعودياً يتحدث عن احتلال الكعبة من قبل العتيبي باعتباره مؤامرة خبيثة حاقدة ويطالب الحكام في السعودية بسد كل الثغرات على المغرضين وإغلاق كل المنافذ باعتبار إن وراء هذا العمل أيد أجنبية وتخطيطاً صليبياً إلحادياً (الاعتصام، عدد 1، سنة 43، ديسمبر 1979). وعلى صعيد آخر يَتهم حملة السلاح من الأصوليين بالجبن وعملاء الطاغوت من مدافع عن نظام برلماني ومناهض العنف حرصاً على التسامح والسلام الاجتماعي بين المسلمين إلخ...

في هذه الفترة ستشهد الحركة انقساماتها الكبيرة مع ظهور الموالين للسعودية، لإيران، للسودان وحتى للعراق.

ليس بالإمكان أخذ معطيات الإعلام الأصولي على محمل الجد إلا بقد ما يحتوي من مبالغات، ومن تحريض. هكذا وفي عشرات المناسبات تم تقديم الوضع في أفغانستان منذ انقلاب أبريل (نيسان) مثلاً، بالتعبيرات التالية التي نجدها في الصحافة الإسلامية من إسلام أباد إلى القاهرة.

(اتجه الإعلام في كابول نحو الخلاعة والفساد، وركزوا في التعليم على دراسة الماركسية ومنعوا تدريس الدين وعلومه، وأنشؤوا مدارس لتدريس الكفر والإلحاد في كل أرجاء أفغانستان المسلمة بالقهر والإرهاب... إن كتب الدين اليوم تعتبر في أفغانستان المسلمة من المحرمات، والمصاحف أحرقت في كل مكان وجدوها فيه، والمساجد هدمت أو حولت لأماكن يجتمع فيها الشيوعيون ويلتقون، وعلماء الدين علقوا على المشانق، ونظام التجسس تفشى وانتشر، واستخدمت مكبرات الصوت فوق المساجد لتنظيم الحفلات الخليعة، ونقلت سجاجيد المساجد لقصور ومكاتب الحكام الشيوعيين) إلخ. (نص معاد حرفياً في الدعوة المصرية وصوت الإسلام الباكستانية ومناشير صوت حزب الحزب الإسلامي الأفغاني). **(ملاحظة مضافة: وحسبك فقط أن تغير الاسم أليست هذه الإسطوانة التي نسمعها في سورية منذ 2012؟)**

ليس لمناضل من أجل حقوق الإنسان أن يقبل التدخل السوفييتي في أفغانستان أو أي مس بحرية الاعتقاد، ولكن أين هي، بعد وفاة الاتحاد السوفييتي الأدلة على هذا الكلام؟ وهل كان هدم المدارس وراء خروج القوات السوفييتية؟

اليوم، يتابع الجيل الذي لم يتعلم سوى القتال واللغة التعبوية حملة "الجهاد" الإسلامي . الإسلامي هذه المرة، في أفغانستان "الحرة والمحررة"؟

من جهتها، تدافع مجلة (الدعوة)، لسان حال الإخوان المسلمين في مصر عن الاغتيال السياسي في سورية بالقول:

(عن طريق الاغتيالات تتحقق عدة أمور:

1 . زعزعة هيبة النظام الحديدي الحاكم

2 . إلقاء الرعب في صفوف النصيرية لأن الاغتيالات تستهدفهم وحدهم ودفعهم إلى التغيير.

3 . إعطاء أمل للمسلمين ورفع معنوياتهم.

4 . تعرية الوضع بتعميق الهوة على أنه صراع طائفي نتيجة تسلط طائفي.

5 . إرهاق النظام واستنزاف طاقته باستمرار وتهيئته لضربة أو ضربات قاسمة.

6 . تنمية حس الجهاد واستنبات ملكات مجاهدة.

7 . تحريك الشعور الإسلامي في نفوس المسلمين في أنحاء العالم باعتبار أن القضية ليست وطنية فحسب أو دفع أذى ولكنها قضية إسلامية قبل كل شيء لأن البعثيين يريدون القضاء على الإسلام

ومن ورائهم الشيوعيون والأمريكان الذين يحاولون تثبيت حكم الأسد لنفس الغاية التي يسعى إليها هذا المستبد.

8 . ليتأكد أعداء الإسلام أن حركة الإخوان المسلمين لن تموت، وأن مدرستهم معهد تتلمذ فيه كل الشباب المسلم النظيف على وجه الأرض.

9 . وأنه لا إنقاذ للبلاد الإسلامية من الظلم ومحاولة الانحراف بالإسلام عن مجراه الصحيح، إلا بالجهاد الذي اعتبره الإخوان من ألزمِ الفرائض في هذا العصر المادي) (الدعوة، عدد 42، نوفمبر 1979).

أنور السادات الذي شجع ورخّص لصحافة تبرر العنف عند غيره، كان بنفسه ضحية لمن تبنى هذا الرأي في عقر داره.

في منشور أفغاني، نقرأ واجب هدم المدارس "الشيوعية" باعتباره واجباً دينياً، بعد سنوات عشر، وفي منشور للجماعة الإسلامية المسلحة في الجزائر ترد حرب إغلاق المدارس بما يشمل تهديد من يرتادها بعقوبة الموت، وذلك بعد أن أحدثت هذه المنظمة "بدعة" قتل الراهبات لأول مرة في التاريخ العربي الإسلامي.

بكلمة؛ من الضروري ألا ننسى بشكل من الأشكال أن الحركة الإسلامية السياسية حزب سياسي مشبع بفكرة التفوق الملبسة ثوباً إلهياً والتي تبرر كل وسيلة بما فيها الأكثر عبثية وتضارباً مع سمو الإيمان كقضية إنسانية تخرج عن نطاق المصلحة المعاشية أو السياسوية. ولذلك، فإن برنامجها السياسي أسير المجتمع أحياناً نزعاته الأكثر بدائية. وهي ككل حزب سياسي، قادرة على التحالف "حتى مع الشيطان" باستعارة تعبير أحد الهاربين من الجحيم الأفغاني. إن السادات ورابين، اعتقدا يوماً أن بالإمكان التخلص من اليسار المصري عند الأول، ومنظمة التحرير الفلسطينية بالنسبة للثاني، بفتح الباب على مصراعيه للتطرف الأصولي، فماذا كان الثمن؟

من الصعب الحديث عن ثقافة متقدمة ومغنية في ظروف التغييرات العنيفة، الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وإن كان واقعاً أن الثقافة ليست كلاً غير قابل للمس أو كلاً متجانساً، يفسّر، بشكل جزئي "انتماء الهوية" التي تسعى بعض الأحياء المهمّشة لأن تقدّم نفسها عبره: في بئر العبد، في لبنان مثلاً، تفرض الإيديولوجيا الجعفرية، بشكل ما، مجموعة من العلامات الخارجية ذات البعد التمييزي لتأكيد الاختلاف. إمساك النظام مفهوم من العلامات الخارجية ذات البعد التمييزي لتأكيد الاختلاف. إمساك النظام مفهوم مرتبط بالحياة اليومية وفضائها: نساء محجبات على الطريقة الإيرانية، رجال ملتحون، آيات قرآنية وصور الخميني في كل مكان، عاشوراء أهم احتفالية رمزية... مع أشكال محدودة للتضامن الاجتماعي تم إخراجها بشكل يُبزر طابعها الديني قبل التأكيد على طابعها الاجتماعي.

إذا أردنا ترجمة ثقافة محلية سائدة عبر تمثيلها التعبيري الديني، فإننا نؤكد على أن هذه الترجمة تخون الواقع عندما يجري اختزالها سواء كان ذلك في المعنى أو في المبنى. فحتى في أكثر الأحياء أو المخيمات التي يسيطر عليها الأصوليون، نلاحظ بأن هؤلاء غير قادرين على فرض عناصر إيديولوجيتهم إلا بقدر ما تتوافق هذه العناصر مع المعطيات الاجتماعية . الثقافية المحلية: الإخوان المسلمين الذين يخوضون معركة لا هوادة فيها من أجل ختان النساء في مصر والسودان، يغمضون العين عن هذه المسألة في سورية والأردن حيث العرف السائد يفرض عليهم ألوانه. وتُهاجم الحركة الأصولية عمل المرأة في كل الأماكن التي تتصاعد فيها نسبة البطالة في صفوف الرجال وترتفع حدة العدائية المناهضة للمرأة العاملة، ليشاركوا في نشر رد الفعل المبسط في صفوف العاطلين بأن المرأة تحتل مكانهم (هنا المقارنة مفيدة مع الحركات العنصرية في أوربة التي تعتبر الأجانب سبباً للبطالة وتطلب بطردهم، وهي تكسب أعداداً كبيرة في صفوف العاطلين لقضيتهم). كذلك، وفي أماكن عديدة ترتفع فيها الجنح والجرائم، نجد الحركة الأصولية تركز على تهاون القضاء وضرورة حلول صارمة كالبتر والرجم وقطع الأيدي والأرجل من خلاف والجلد من أجل تطمين المواطنين؟

الرئيس العراقي صدام حسين، الذي فهم الدرس بشكل سيء، أمر بتطبيق قطع اليد على السارق في 1994، وبعد أن خرج ضحايا حروبه في تظاهرة تستنكر هذه العقوبة التي تخلط بين معاقي الحرب ومجرمي الحق العام، اخترع قطع الأذن للتمييز؟

إن نظرة هادئة للظاهرة الأصولية تُظهر أن الإحساس بالظلم يبقى، ومن بعيد، العنصر الأكثر تعبئة ورافداً للمتطرفين بالتعاطف الشعبي. فالمجتمعات الإسلامية ضحية تبادل غير متكافئ بين الشمال والجنوب. حيث تحد الهيمنة الاقتصادية والثقافية من أهمية الاستقلال السياسي (في كل مباحثات الغات لتنظيم السوق الدولية للتبادلات التجارية بينما كان العالم الإسلامي متفرجاً. كيف يعقل غياب أهم منتج للطاقة المنجمية في عالمنا اليوم عن القرار الاقتصادي العالمي. وهل يمكن تصوّر أن غرب أوربة وشمال أمريكا يسيطران على قرابة 90% من مصادر الإعلام العالمي؟).

هذه الهيمنة المفرطة في العلاقة بين الشمال والجنوب تغذّي خطاب الأصوليين الرافض "لأشكال الغزو" الاقتصادي والثقافي والاجتماعي للغرب.

الحكومات الغربية، التي قدمت دائماً مصالحها على المبادئ المعلنة، ليست في موقع يسمح لها بإعطاء الدروس لبلدان العالم الثالث. الم يذهب فرانسوا ميتيران، الرئيس الفرنسي العلماني والاشتراكي لفرنسا، إلى العيينة، عاصمة الأصولية الوهابية إكراماً لعيون آبار الزيت الأسود؟ العرب الأفغان، الذي يلقون الرعب في شوارع الجزائر وأرياف مصر ألم يتلقوا أموالهم من السعودية وأسلحتهم من الولايات المتحدة الأمريكية؟ ولماذا

كانوا أبناء الست في كابول وأصبحوا أبناء الجارية في الجزائر؟ كيف يمكن أن نفهم الصحافة الغربية التي تستشرس ضد حزب الله في جنوب لبنان وتُغلق العين عن تجاوزات المطاوع الوهابي في السعودية؟ أين هم أشباه العلمانيين في الغرب الذين يُصابون بالإسهال العدواني عندما يتعلق الأمر بالأصولية الإسلامية ولا نرى أثراً لهم عندما يتعلق الأمر بفتاوى حاخامات القدس والأصوليين غير المسلمين؟

أين هم أصحاب أسطوانة النظام الدولي الجديد بعد تدمير البنية التحتية في العراق وعمليات التطهير العرقي في البوسنة؟ وكيف يمكن أن يفهم المسلم العادي دعم الغرب لأصوليي أفغانستان ضد نظام أفغاني والصمت على جرائم الجيش الهندي في كشمير؟ وما معنى محاصرة إيران اقتصادياً منذ مشروعها النووي السلمي والتواطؤ مع الترسانة النووية الإسرائيلية؟ إلخ.

كل هذه الأسئلة، وعشرات أخرى تُشبع كل يوم الإحساس بالظلم عند جمهور المحرومين الذين لا يجدون الوقت للتأمل والتفكير ولا يميز بين الحاكم ومناضل حقوق الإنسان ويؤثر التفسير المبسّط، والثنائيات السهلة والحلول الرد فعلية ولو كانت مدمرة له قبل غيره. ففي عالم لا يملك فيه الأقوى فضيلة العدالة، يصبح مبدأ الأضعف المحاصر "عليّ وعلى أعدائي".

الأصولية وحقوق الإنسان:

في بلد كمصر، حيث يُحرم طفل من اثنين، من حق الدخول للمدرسة، هل يمكننا رفض خطة ديمغرافية باسم التفسير الحرفي لآية من آيات القرآن؟

يلخص هذا السؤال بشكل معبر مشكلة مناضل حقوق الإنسان في العالم الإسلامي اليوم: من جهة، مشروع دولة توتاليتارية تقر العقوبات الجسدية، تحدد حق المواطنة بالمسلمين الذكور البالغين معتبرة النساء المسلمات وغير المسلمين رجالاً ونساءً قاصرين. ترفض الحريات العامة والخاصة وتقونن وحدة السلطات الثلاث. من جهة، ومن جهة ثانية التبعات التراجيدية لجماهيرية مشروع كهذا يستتبع التهميش المتسارع للمجتمع برمته.

ليس بإمكاننا التواطؤ مع مشروع تمييزي ينشر الحقد واللا تسامح، أو الصمت عن الدعوة إلى العنف باعتباره الناظم للعلاقات بين البشر: آباء وأبناء، زوج وزوجة، شرطة ومجتمعاً، سلطة ومعارضة الخ. لكن لا يكفي القول بأن المشروع الأصولي في تعارض أساسي مع الشرعة الدولية لحقوق الإنسان دون أن نحدد أولاً، بأن هذا لا يعني التعارض بين الإسلام كدين تسامح ومحبة وحقوق الإنسان من جهة، ومن جهة ثانية إن الغرب ليس سفير حقوق الإنسان على كوكبنا. هل من الضروري الإشارة إلى أن بربرية أكثر من جماعة

أصولية هي الابن الضال لزواج المصلحة بين دولة غربية معروفة باستعمالها السلعي لحقوق الإنسان وحليفها الأصولي المتنكر لهذه الشرعية باسم الدين؟

ولا يكفي مواجهة هذه الظاهرة دون التصدي للأسباب التي أدت إلى انتشارها، وهنا تقع مسؤولية الدولة التسلطية في الصف الأول: لأن ثقافة الطوارئ هي وليدة حالة الطوارئ المفروضة من فوق. وما من وسيلة لتعرية نهج استبدادي دون استنكار ومناهضة كل شكل من أشكال الاستبداد.

إن مهمتنا تتجاوز العمل اليومي حول انتهاكات حقوق الإنسان من أجل استراتيجية نظرية–ثقافية للتربية والتأهيل على الحقوق والحريات الأساسية التي توصلت إليها البشرية اليوم، وذلك انطلاقاً من اكتشاف التراث الثقافي–الاجتماعي المحلي وغنى التجارب الدولية بآن معاً. فمن واجبنا تتبع خيوط التسامح والحرية والكرامة الإنسانية في تاريخنا والاطلاع على خصب ثقافات الشعوب في هذا الميدان لإغناء تجربتنا وخلق الظروف الملائمة لإصلاح ديمقراطي وإنساني في الثقافة الإسلامية المعاصرة. الأمر الذي لم يعد ترفاً، بل ضرورة حيوية لتمرير الشحنات السلبية والعنفية، الناجمة عن أزمة المجتمعات الإسلامية في قنوات إنسانية وبناءة.

إن النضال من أجل حقوق الإنسان يمر بالضرورة عبر عالميتها في العقلية والممارسة، وليس بإمكان الركون إلى زاوية الحقوق السياسية، شبه المحققة في الغرب، للقيام بمحاكمته انتقائية لهذا النظام أو ذاك من دول الجنوب في استعمال مصلحي بحت يفرغ نضالنا من مضمونه المحايد والشامل، فحقوق الإنسان اقتصادية واجتماعية وثقافية وإن كنا نعمل بكل قوانا لإغلاق ملف الاعتقال التعسفي والاختفاء وعقوبة الإعدام من عالمنا، فمن واجبنا مد أصابع الاتهام إلى دور المرأة وحقوقها في المجتمع البشري اليوم والوضع المدني والاقتصادي للمهاجرين في أوربة أو العقوبات الاقتصادية التي تفرضها الولايات المتحدة على خصومها أو التفاوت الهائل في مستوى المعيشة بين الشمال والجنوب المحروم في العديد من بلدانه من الحد الأدنى للقوت الكافي للبقاء على قيد الحياة. هذا التطور الشمولي والمتكامل للإنسان وحقوقه يمكن وحده أن يمنح المصداقية لنضالنا، ويحول دون احتوائه من قبل من يتاجر بمبادئ سامية.

إن الشرعة الدولية لحقوق الإنسان طموح قادر على التغلب على تحديات عصرنا الأساسية، بقي أن تصل مبادؤها إلى المعنيين مباشرة، وأن يتم احترام هذه المبادئ من قبل من يحكمنا، أو من قبل من يعد نفسه للحكم. عندها فقط، تتهمش الأطروحات العنفية والإيديولوجيات الباعثة على التعصب والكراهية بين الإنسان وأخيه الإنسان.

*** كتب هذا النص في 1994 إثر محاضرة للكاتب في العاصمة الفرنسية.**

المرأة في الخطاب الوهابي

مقدمة:

في عام 1742م، بدأ محمد بن عبد الوهاب (1703 . 1792) طرح انتقاداته لبعض المظاهر الإسلامية السائدة داعياً للعودة إلى الأصول بتنقية الإسلام من الخرافات والبدع. ولم تجد أطروحات الداعية السلفي الذي ينتمي لواحدة من أهم عائلات الصدى الضروري لنجاحها قبل تحالف ابن عبد الوهاب مع محمد بن سعود، الذي جعل من الطريقة المحمدية القائمة على العودة إلى الأصول وتنقية الإسلام من البدع وإقامة الحدود وانتزاع "الجاهلية الثانية" من الجزيرة العربية، الإيديولوجية الضرورية لقيام دولته مقابل نيله لقب الإمام. وبذلك قامت أول دولة سعودية وهابية المذهب بين 1745 و1818، تاريخ دخول قوات المحارب الحديث محمد على الجزيرة العربية وسحق جيش هذه الدولة وهدم عاصمتها العينية.

لم تكن الدولة السعودية الثانية (1824ـ 1891) بنفس الأهمية، وعلينا انتظار عودة التحالف الوهابي السعودي منتصراً في شخص عبد العزيز بن سعود الذي نجح بعد حروب دامت 23 عاماً في توحيد ما يعرف اليوم بالمملكة العربية السعودية وإعطاء آل الشيخ (عائلة ابن عبد الوهاب) ولاية السلطة الدينية في دولته.

ليس بالإمكان اعتبار الوهابية تجديداً في الإسلام بقدر ما هي الاستمرارية الأمينة للحنبلية مترجمة في كتابات ابن تيمية، ولا تتعدى أطروحات الشيخ النجدي ما فشل الشيخ الأنباري الدمشقي في تحقيقه في سورية قبل ولادة الوهابية بأربعة قرون. وللتاريخ نقول أن العلماء الوسطيين قد تنبهوا لجنوحات الوهابية مبكرا فقد كتب العالم والمفتي الدمشقي محمد عطا الكسم مفتي الشام في عام 1906 كتابا أسماه "الأقوال المرضية في الرد على الوهابية". وثمة أكثر من خمسين كتابا في نقدها قبل الحرب العالمية الثانية. ولكننا هنا نحاول تناول البنية والوظيفة وليس فقط الأطروحات الإيديولوجية لها.

من الواضح للمتتبع أن الجديد في المنهج الوهابي يكمن في إدخال المؤسساتية، بالمعنى الفيبري للكلمة، في الإسلام السني بعد أن كان "التجمع المصلحي الديني" ماركة جعفرية مسجلة.

وإن أخذت هذه المؤسساتية من أبعاد متقدمة، ففي الدولة السعودية الثالثة (الحالية) حيث، ومنذ عام 1910، لعب المطاوع ورجل الدين دوراً هاماً في عملية بناء الدولة وفرض المذهب الوهابي على سكانها. وبدأت تتكون الوظائف الضرورية للجهاز الديني من دعاة ومطوعي القرى إلى هيئة كبار العلماء، وتم تنظيم

العلاقة بين هيئات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتوحيدها في ظل الرئاسة العامة، التي يعادل منصب رئيسها منصب وزير وتملك الحق في رقابة أداء الأفراد للصلاة وسوق المتخلفين منهم إلى المساجد ودعوة الناس لترك المعاصي والبدع والشرك ومحاسبتهم في الجنح وتحويل قضاياهم للقضاة في الجرائم...[1].

وقد جرى إعلان نظام الهيئة بأمر ملكي عام 1980.

ما يهمنا هنا، هو خطاب الجهاز الديني في بياناته، فتاواه وقراراته، خطب وكتابات رموزه، ومن الضروري التنويه قبل الدخول إلى موضوعنا مباشرة، إلى أنه بالإمكان الحديث عن منظومة (ستام) إيديولوجية واحدة مع خلافات وتفاوتات في الموقف والرؤيا في بعض القضايا كالعلاقة مع الغرب والسلطة السياسية والثقافية والمؤسسات الاجتماعية والحقوقية إلخ. إلا أنه في قضية المرأة، ليس ثمة خلاف يذكر بين مختلف أجنحة الوهابية، ولا فارق يُلحظ بين موقف "الأفغان العائدين من الجهاد" وهيئة كبار العلماء والجيل الثاني في المؤسسة.

إن ضرورة لجم صهيل الشيطان (المرأة)، قضية يجمع عليها كل من يُعلن عن وهابية حتى لحظة إعداد هذه السطور. لذا، لن ندخل في صراعات المؤسسة واتجاهاتها كونها في موضوعنا حصراً عديمة الفائدة، وسنكثر الاستشهاد بكتابات معدة ضمن الترتيبات وموازين القوى الراهنة، أكثر منه التركيز على أسماء قارب عهده على نهايته. كذلك لا نجد من الضروري تكرار الجمل نفسها عند أعضاء هيئة كبار العلماء ورهط أسماء الوهابية المعاصرين مكتفين كلما أمكن بكتابات محمد بن صالح العثيمين.

مقومات الخطاب الوهابي:

بالإمكان تكثيف أهم أركان الخطاب الوهابي بأربعة:

1 . إطلاق الحق،

2 . توتاليتارية النهج،

3 . إلغاء موضوعية الزمان،

4 . انغلاق باب التأويل والاجتهاد.

إطلاق الحق:

"أتى النبي بالهدى ودين الحق رحمة للعالمين وقدوة للعاملين وحجة على العباد أجمعين فسارت عليه خير أمة أخرجت للناس وخيرة الخلق، فمن قام بشريعته وتمسك بسنته صار الطائفة التي لا تزال على الحق ظاهرة".

يتجلى علياء الإيمان وكمال اليقين في عقيدة "الفرقة الناجية" بأجلى صوره في النصوص والخطب والفتاوى الوهابية المعاصرة التي تعتمد على التناول التقريري والقراري، فهي تُعطي المعلومة باستمرار، وبكل ثقة ظاهرية، على أنه الإسلام الحق. بلغة الحسم واليقين هذه، يقول ابن عثيمين في كراسته "أسئلة مهمة".

"إذا كان الأهل لا يصلون أبداً فإنهم كفار مرتدون خارجون على الإسلام".

"شرب الدخان محرم وكذلك بيعه وشراؤه وتأجير المحلات لمن يبيعه".

"حلق اللحية حرام لأنه مشابهة للمشركين والمجوس".

"استماع الموسيقى والأغاني حرام ولا شك في تحريمه".

"مشاهدة المسلسلات التي بها نساء حرام".

"قص المرأة لشعرها على وجه يشبه شعر الرجال محرم ومن كبائر الذنوب"[2].

هنا يتم شطب الفروق بين المكروه والممنوع، بين ارتباط الرأي بصاحبه وإطلاق الرأي ليصبح حال الشيخ لسان حل الإسلام وتعمم جملة أحكام الحرام على استعمالاته والارتداد على أصحابها من تاركي الصلاة مثلاً (نكاحة باطل، ذبيحته ومؤاكلته حرام، لا يدخل مكة، لا ميراث له حياً أو ميتاً، لا يُغسل ولا يُكفّن ولا يُصلّى عليه ولا يُدفن مع المسلمين). في تصعيد ملحوظ لمنظومة الترهيب والترغيب التي تتصدر الخطاب عبر الكلمات ذات الوقع الرمزي الثقيل في اللاوعي الجماعي وبشكل أساسي كلمة "حرام". كذلك التركيز على موضوعة الموصل إلى الحرام، والذي يتكرر غالباً: "كل أمر يترتب عليه محظور فهو محظور" (ابن عثيمين)، "الإسلام حرم جميع الوسائل والذرائع الموصلة إلى الأمور المحرمة" (ابن باز) إلخ. دون نسيان الغرائز العدوانية الذكورية في الخطاب الذي يستنفر باستمرار قضية العرض المهدد والذي لا منقذ له سوى حالة الأمن التي يكلفها التطبيق الصارم لأقوال رجال الدين.

بالنسبة لشيوخ الوهابية.. المسلم الحق هو الذي يبحث عن حكم الله ورسوله في كل أمر من أموره من قول أو فعل فيمتثل له، والأساس في بحثه هذا هو سؤال أهل الذكر باعتبارهم الوسيط بين النص المقدس والبشر. إن أهمية رجال الدين، وإن كانت لا تصل إلى حد الأهمية التقديسية عند الجعفرية الإثنى عشرية، فهي حاسمة في ترجمة تطبيق حكم الإسلام في كل شاردة وواردة مما يمس حياة البشر. أي التدخل المباشر في حياة الأفراد، ولو أخذنا ما يتعلق بالمرأة، لوجدنا ابتعاداً عن النص الديني العمومي جداً أحياناً للدخول في تفاصيل جد دقيقة يصعب ربطها بالنص السند، كسن الزواج، شكل الزواج، عمل المرأة، مستوى تعليم المرأة، تفاصيل العقد، حركة الزوجة داخل وخارج المنزل، مصير المرأة المتعلمة، استعمال المرأة للوسائل الاستهلاكية المعاصرة كالسيارة والمصعد والطائرة تحديد من تستقبل في منزلها وكيف، ماذا تلبس، ماذا تقرأ، وماذا تشاهد على التلفزيون والفيديو إلخ.. (انظر الملحق).

كل عنصر من عناصر الحياة اليومية يحتاج إلى الرصد والضبط لإغلاق باب الفتنة.

ضمن هذا الإطار، يتكسر منطق المرجع (La Logique de reference) في علاقة الفتوى والموقف بالنص الديني لصالح ذرائعية سلبية ستسمح لرجل الدين بهامش تعسفي أوسع مما تمنحه أحاديث وروايات تعود إلى أربعة عشر قرناً.

انغلاق باب التأويل:

رغم الافتراق عن النصوص الأصل بمواقف أكثر تطرفاً وتشدداً من روح الوضع العام في حياة النبي محمد، بل على العكس يصرون على الاستشهاد باستمرار لدعم الموقف بالنصوص.

مثلاً في تفسير {ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن} يقول ابن عثيمين في "رسالة الحجاب":

"يعني لا تضرب المرأة برجلها فيعلم ما تخفيه من الخلاخيل ونحوها، مما تتحلى به للرجال فإذا كانت المرأة منهية عن الضرب بالأرجل خوفاً من افتتان الرجل بما يسمع من صوت خلخالها ونحوه فكيف بكشف الوجه. فأيهما أعظم فتنة، أن يسمع الرجل خلخالاً بقدم امرأة لا يدري ما هي وما جمالها، أو أن ينظر إلى وجه سافر جميل ممتلئ شباباً ونضارة وحسناً وجمالاً وتجميلاً بما يجلب الفتنة ويدعو إلى النظر إليها. إن كل إنسان له إربة في النساء ليعلم أي الفتنتين أعظم وأحق بالستر والإخفاء"[3].

لا يكتفي الشيخ هنا بما يعرف بالحجاب الشرعي مطالباً بطمس الوجه فيما يمكن تسميته بالتأويل الأوتوريتاري . الديني. وبهذا المعنى، لا يشكّل هذا الابتعاد خطوة إلى الأمام بقدر ما يسعى عبر تفسيره الخاص، لمنع أي معاصرة وإصلاح في علاقة المسلم بالنص، الأمر الذي يردف قائمة العلمانيين والملحدين عند المشايخ بكل نوبات الإصلاح الديني التي لا تجد في الأغلب، صفات أرحم في الأدبيات الوهابية.

إلغاء موضوعة الزمان:

لا يمكن لليقين أن يبلغ الاطمئنان الأمني الداخلي دون إلغاء موضوعة الزمان، فهذا الإلغاء وحده يجعل التجريد النصي فوق المجتمع وفوق الإنسان، ويحدد دور الإنسان بالتعامل معه كاعتقاد وتشريع ومؤسسة للأمس واليوم وغداً من منطقي كمال الشريعة وعدم حاجتها "إلى مخلوق في تكميلها أو تنظيمها".

بالطبع تقع قيادة المرأة للسيارة في إطار كمال الشريعة، كذلك تعليمها واختلاطها.. من النادر أن نجد الزمان كعنصر مرجع إلا بالمعنى التشددي، أي بمعنى حاجتنا الراهنة لتشدد أكثر في الأحكام لضعف الإيمان، حيث تتكرر غالباً الجملة التي تروي عن عائشة وعبد الله بن مسعود بأن رسول الله لو رأى من

النساء ما رأيناه لمنعهن من المساجد"، يعقب ابن عثيمين: "وهذا في زمان القرون المفضلة.. فكيف بزماننا هذا لعد نحو ثلاثة عشر قرناً وقد اتّسع الأمر وقل الحياء وضعف الدين في قلوب كثير من الناس"[4].

ضمن هذا المنطق تصبح مطالبة الوهابيين بأخذ الزمان بعين الاعتبار.. مصيبة، الأمر الذي لا يعني أن الوهابي مقوقع خارج التاريخ، فهو مضطر لمتابعة التاريخ أقر بذلك أم لم يقر. فعندما يكتب العثيمين نفسه: "إن كون المرأة تترقى في العلوم الجامعية مما ليس لنا به حاجة أمر يحتاج إلى نظر، فالذي أراه أن المرأة إذا أنهت المرحلة الابتدائية وصارت تعرف القراءة والكتابة بحيث تنتفع بعلم هذا في قراءة كتاب الله وتفسيره وقراءة أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم وشرحها فإن ذلك كافٍ.. إلخ"[5]، ينسى أن هذا الموقف المتزمت اليوم متقدم على وهابية النصف الأول من هذا القرن التي رفضت حتى وجود المدارس الابتدائية للبنات. وأن شيخنا لا يجرؤ على المباركة العلنية لأي صيغة من صيغ "ملك اليمين" بعد اتفاقية إلغاء الرق التي أقرتها الأمم المتحدة في 1957 بعد أن كان من سبقه ينظم عقود البيع والشراء.

سمات الخطاب الوهابي:

الخطاب الوهابي خطاب تعبوي يعتمد على استنفار المشاعر والعواطف، وبهذا المعنى يمكن تصنيفه بسهولة في منظومة ثنائية مبسطة وفجة تقوم على: الإيمان/ الكفر، الحلال/ الحرام، الترهيب/ الترغيب، الأهل/ الأجنبي، النحن/ الآخر..، ولا يحتاج الباحث إلى شاق جهد ليبصر معالم هذه الثنائية.

يلخص ابن عثيمين علاقة النحن بالآخر بالقول: "أنكر كل شيء يؤدي إلى أن ينتقل المجتمع إلى عادات متلقاة من غير المسلمين" (أسئلة مهمة، ص 25).

ضمن هذه الموضوعة التي تتكرر دائماً في الحديث عن الحرية البهيمية في البلاد الكافرة التي لا تحل حلالاً ولا تحرّم حراماً أو في بلاد إسلامية تزعم ذلك[7]، والحديث عن الإيدز والأمراض الجنسية التي تهدد المسافر، ومهاجمة الهوائيات (الدش) التي تسمح للمواطن برؤية العالم الخارجي، لكونها تبث الفتن والفساد والعقائد الباطلة وتدعو إلى أنواع الكفر والإلحاد وتبث الصور النسائية ومجالس الخمر والفساد وسائر أنواع الشر الموجودة في الخارج وصولاً إلى الإفتاء بمحاربتها والحذر منها وتحريم استعمالها وبيعها وشرائها وصنعها لما فيه من ضرر حسب فتوى ابن باز[8].

في طوق هذه النظرية يمكن تتبع سمات الخطاب الوهابي في أشكاله التعبيرية الأساسية:

1 . فتاوى وكتابات وخطب أعضاء هيئة كبار العلماء.

2 . الخطب والمحاضرات التي بعدها الصف الثاني في المساجد والمدارس والجامعات..

3 . المناشير التي توزعها هيئات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بتوقيع مواطن أو مواطنة والتي تعبئ السكان بخطاب أكثر تحريضية على تطبيق التوجهات العامة للجهاز الديني على اعتبار أنها مطالب شعبية.

وفي التعبئة التي تبعت مسيرة قيادة عدد من النساء للسيارات في 6 نوفمبر 1990 أوضح مثل على التكامل بين هذه التعبيرات، حيث تواكب الشعر مع الشتم والاتهام بالإلحاد والفساد والزنا للمشاركات في مناشير غير موقعة، وأدان كتب ابن باز الحادثة بشكل صارم ولكن دون قذف مبالغ فيه. ولم توفر المساجد وموظفو الجهاز الديني للنساء المشاركات كل حسب طاقته وطبيعة عمله ضمن اعتبار فائدة أي عمل يصب في غاية سد باب الفتنة.

يعتمد الخطاب الوهابي لغة الخطر الدائم والمحدق والمبالغة الهذيانية للتهويل والتخويف من كل ما يمس ممنوعاً ويتعرض لمكروه في كراسة "خطر مشاركة المرأة للرجل في ميدان عمله" يقول ابن باز: "إن الدعوة إلى نزول المرأة للعمل في ميدان الرجال المؤدي إلى الاختلاط سواء كان ذلك على جهة التصريح أو التلويح بحجة أن ذلك من مقتضيات العصر ومتطلبات الحضارة أمر خطير جداً، له تبعاته الخطيرة وثمراته المرة وعواقبه الوخيمة. رغم مصادمته للنصوص الشرعية التي تأمر المرأة بالقرار في بيتها والقيام بالأعمال التي تخصها في بيتها ونحوه...

ويكرر: "الدعوة إلى نزول المرأة في الميادين التي تخص الرجال أمر خطير جداً على المجتمع الإسلامي، ومن أعظم آثاره الاختلاط الذي يعتبر من أعظم وسائل الزنا الذي يفتك بالمجتمع ويهدم قيمه وأخلاقه..."

ثم يعيد: "وأمر الله سبحانه المرأة بقرارها في بيتها ونهيها عن التبرج معناه النهي عن الاختلاط، وهو اجتماع الرجال بالنساء الأجنبيات في مكان واحد بحكم العمل أو البيع أو الشراء أو النزهة أو السفر أو نحو ذلك لأن اقتحام المرأة هذا الميدان يؤدي بها إلى الوقوع في المنهي عنه..."

ثم يكرر: "ولا شك إن إطلاق البصر واختلاط النساء بالرجال والرجال بالنساء في ميادين العمل وغيرها من أعظم وسائل وقوع الفاحشة..."

ثم يعود ليقول: "ولاختلاط المرأة مع الرجل في ميدان العمل تأثير كبير في انحطاط الأمة وفساد مجتمعها."

وصولاً إلى التقرير: "المعروف تاريخياً عن الحضارات القديمة الرومانية واليونانية ونحوهما أن من أعظم أسباب الانحطاط والانهيار الواقع بها هو خروج المرأة من ميدانها الخاص إلى ميدان الرجال مما أدى إلى فساد أخلاق الرجال وتركهم لما يدفع بأمتهم إلى الرقي المادي والمعنوي.[9].

بالطبع، لا يحدثنا المفتي عن أسباب الانحطاط والانهيار الواقع من حوله؟ فكما يكرر علماء الهيئة: "إننا في هذه المملكة نعيش والحمد لله في أمن ورخاء"[10].

تبعات الخطاب الوهابي:

إلى أي حد يؤدي التصعيد العنفي في الخطاب والممارسة إلى ردع المجتمع وجعله يرضخ للضوابط الوهابية؟

لم نستشهد بأي قلم علماني أو باحث محايد، سنأخذ من الكتابات والخطب الوهابية نفسها وصفاً لبعض ظواهر المجتمع بعد تسعين عاماً من التطبيع الصارم للشريعة في ترجمتها الوهابية:

"واذهبوا إن شئتم إلى دور الرعية لتروا كماً هائلاً من الأبناء الذين لا آباء لهم ولا أمهات بفعل الزنا"..

"واذهبوا إلى بعض الأسواق لتروا أيضاً عرضاً هائلاً للرجال يلاط بهم.. والسعر محدود والدين ممنوع والعتب مرفوع"..

"كنت في أحد الأسواق صباحاً فرايت عجباً، سوق للتبضع ظننته كذلك وإذا بي أفاجأ أنه أيضاً سوق لعرض النساء واستعراض الشباب ثم التواعد واللقاء ولك ذلك خلف ظهور الآباء الغافلين عن بناتهم وأبنائهم"..

"ما أكثر اللقاءات وما أكثر الزنا الذي انتشر وكذلك اللواط الذي عم البلد إلا من رحم ربي"[11].

"رأيت شاباً يبلغ من العمر أربعة وعشرين عاماً وقد أدخل في كيس نفايات سوداء وقد ضربت إبر الهيروين في يديه اليمنى واليسرى ودهست يداه بالسيارة ورمي على المزبلة" (الرياض في 5 رمضان 1411).

"ذكر لي أحد الأخوان التائبين قال كنت أنا واثنان من زملائي ممن يستخدمون المخدرات وبالذات الحبوب الحمراء..."[12].

"لما حصل ما حصل من الكلام حول الحجاب ورؤية من لا يفعلونه ولا يرون بأساً بالسفور صار عند بعض الناس شك في الحجاب وتغطية الوجه"[13].

نباعد عن موضوع الحديث بالتعرض لأمراض المجتمع في ظل الجهاز الديني الوهابي، إلا أنه من الضروري القول بأن التعصب الأعمى في خطاب أول جهاز أصولي في الأزمنة المعاصرة يعطي المثل لما يمكن أن تؤدي إليه هيمنة نظيرات هذه المدرسة في العالم العربي.

***محاضرة ألقيت في تونس العاصمة في 1993. نشرت لأول مرة في القاهرة 1995 في كتيب بعنوان "الأصوليات الإسلامية وحقوق الإنسان"، وقد صدر منه أربع طبعات في القاهرة وباريس وأربيل.**

ملاحظات:

1 . تتكون دائرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من رئيس وأربعة أعضاء ومندوب الشرطة وكاتب وفراس (انظر: نظام هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الفصل الأول، فقرة 1).

2 . محمد بن صالح العثيمين، أسئلة مهمة، جدة، 1410 هـ، ص11، 16، 18، 21، 22، 250.

3 . ابن عثيمين، رسالة الحجاب، طبعة 3، 1410، المدينة المنورة ص 90.

4 . نفس المصدر، ص 170.

5 . نفس المصدر، ص 270.

6 . أسئلة مهمة، مذكور، ص 250.

7 . خطبة عادل بن سالم الكلباني، صرخة فتاة، الرياض، 1412، ص 160.

8 . فتوى ابن باز حول "الدش" (الهوائي)، 1413/1/29، رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد.

9 . ابن باز خطر مشاركة المرأة للرجل في ميدان عمله، 1409، المدينة المنورة، ص3، 4، 7، 110.

10 . ابن عثيمين، أثر المعاصي في الفرد والمجتمع، 1411 هـ، ص 50.

11 . الكلباني، مذكور، ص17، 18، 190.

12 . ناصر بن إبراهيم الرميح، من قصص السعداء والأشقياء، 1992، الرياض، ص34، 310.

13 . ابن عثيمين، رسالة الحجاب، ص 40.

ملاحق

1 . فتاوى حول حادثة مسيرة النساء للتحرر

2 . حكم لبس النقاب والبرقع واللثام

3 . سفر المرأة بدون محرم

ملحق ٢

فتاوى حول حادثة مسيرة النساء للتحرر

في مدينة الرياض - الموافق الثلاثاء ١٩ ربيع الآخر - عصرًا

مسئل سماحة الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز حفظه الله

* فضيلة الشيخ: كما تعلمون حدث مؤخرًا من قيام بعض النساء والفتيات بالخروج بالسيارات ويوزعون المنشورات يطلب قيادة السيارات إلى غير ذلك، فما موقف المسلم وطالب العلم من ذلك؟

فأجاب سماحته: الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وبعد:

هذه الحادثة بادرة سوء.. وقد رأينا منع بعض النساء قبل الأمس من هذا الأمر ورأينا أن يؤخذ على أولياء أمورهن من أزواجهن وولاة أمورهن التعهد على ما أمرن.

* فضيلة الشيخ: هل سيتم فصلهن من أعمالهن، ونحامة أن بعضهن يدرسنا بناتنا؟

فأجاب سماحته: تم إبلاغ المسئولين والمديرات أنه في حالة كلام أي أحد من ولي الأمر، فإنه يتم إبلاغنا وسنقوم بما ينبغي القيام به، وكل من يسمع أو يعلم عن أحد (به للشبهات) فليبلغنا عنه ليتولى فلان بن فلان، ولو كانت من أكرم واحد فأمسكن.. ومعنا عليكم أن تبلغونا بما تعلمون ومعلم علينا أن نبلغ ولاة الأمور ونقوم بالأمر.. ولابد من التثبت قبل نقل الكلام والله المعين.

* فضيلة الشيخ: هل تنصحون بإرسال البرقيات إلى ولاة الأمور للاستنكار حول ما قمن به هؤلاء النساء؟

فأجاب سماحته: نعم.. مبدئيًا بذلك الاثنين والثلاثة ... طيب.

* فضيلة الشيخ: النساء في الجيش الأمريكي يقدن السيارات، فهل الشريعة لا تشملهن أم ماذا؟

فأجاب سماحته: تم الكلام حول هذا الأمر مع ولاة الأمور وسيتم معالجته إن شاء الله.

* فضيلة الشيخ: تقترح أحد الأخوات أن تخرج رسالة في حكم قيادة المرأة للسيارة؟

فأجاب سماحته: اقتراح طيب.. وسنقوم بذلك إن شاء الله.

تمت الفتاوى في يوم الخميس ٢١ ربيع الثاني سنة ١٤١١هـ، في جامع الملك خالد بالرياض، في ندوة النهيض.

بسم الله الرحمن الرحيم

حكم لبس النقاب والبرقع واللثام

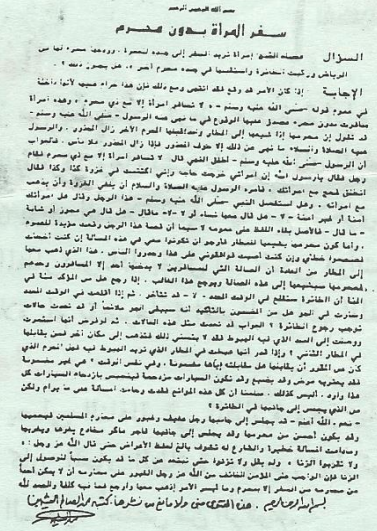
سئل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين سؤالاً مهماً مفاده أنه في الاونة الأخيرة انتشرت ظاهرة بين أوساط النساء بشكل ملفت للنظر وهي ما يسمى بالنقاب، والغريب في هذه الظاهرة ليس لبس النقاب، إنما طريقة لبس النقاب لدى النساء ففي بداية الأمر كان لا يظهر من الوجه إلا العينان فقط ثم بداء النقاب الإتساع شيئاً فشيئاً فأصبح يظهر من العينين جزء من الوجه مما يجلب الفتنة ولا سيما أن كثيراً من النساء يكتحلن عند لبسه، وهن أي النساء إذا نوقشن في هذا الأمر احتججن بأن فضيلتكم قد أفتى بأن الأصل فيه الجواز، فنرجو توضيح هذه المسألة بشكل مفصل وجزاكم الله خيراً؟.

فأجاب فضيلته بقوله لا شك أن النقاب كان معروفاً في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وأن النساء كن يفعلنه كما يفيده قوله صلى الله عليه وسلم في المرأة إذا أحرمت (لا تنتقب) فإن هذا يدل على أن من عادتهن لبس النقاب، ولكن في وقتنا هذا لا نفتي بجوازه بل نرى منعه وذلك لأنه ذريعة إلى التوسع فيما لا يجوز، وهذا أمر كما قاله السائل مشاهد، ولهذا لم نفت امرأة من النساء لا قريبة ولا بعيدة بجواز النقاب أو البرقع في أوقاتنا هذه بل نرى أنه يمنع منعاً باتاً وأن على المرأة أن تتقي ربها في هذا الأمر وأن لا تنتقب لأن ذلك يفتح باب شر لا يمكن إغلاقه فيما بعد.

صحيح هذا الجواب الصادر عن حكم النقاب كتبه محمد الصالح العثيمين في ١٤١٢/٣/١هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

سفر المرأة بدون محرم



لفضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين

السؤال :

فضيلة الشيخ : إمراة تريد السفر إلى جده للعمرة، وودعها محرم لها من الرياض وركبت الطائرة واستقبلها فى جده محرم آخر» هل يجوز ذلك؟.

الجواب :

إذا كان الأمر قد وقع فقد انتهى ومع ذلك فإن هذا حرام عليها لأنها داخلة فى عموم قوله- ﷺ - «لاتسافر امرأة إلا مع ذي محرم» وهذه امرأة سافرت بدون محرم فصدق عليها الوقوع فى مانهى عنه الرسول -ﷺ- قد تقول إن محرمها إذا شيعها إلي المطار واستقبلها المحرم الأخر زال المحذور، والرسول عليه الصلاة والسلام مانهى عن ذلك إلا خوف المحذور فإذا زال المحذور فلا بأس، فالجواب أن الرسول -ﷺ- أطلق النهى قال : لاتسافر امرأة إلا مع ذي محرم فقام رجل فقال يارسول الله إن امرأتي خرجت حاجه وإنى اكتتبت فى غزوة كذا وكذا فقال انطلق فحج مع امرأتك» فأمره الرسول عليه الصلاة والسلام أن يلغى الغزوة وأن يذهب مع امرأته، وهل استفصل النبى -ﷺ- هذا الرجل وقال هل امرأتك أمنة أو غير أمنة -لا- هل قال معها نساء أو لا -لا- ماقال- هل قال هي عجوز أو شابة - ماقال - فالأصل بقاء اللفظ على عمومه لاسيما أن قصة هذا الرجل وقعت مؤيدة للعموم، وأما كون محرمها يشيعها للمطار فأرجو أن تكونوا معي في هذه المسألة إن كنت أخطأت فصححوا خطأي وإن كنت أصبت فوافقوني على هذا وحذروا الناس، هذا الذي ذهب معها إلي المطار من العادة أن الصالة التى للمسافرين لايدخلها أحد إلا المسافرون وحدهم فمحرمها سيشيعها إلي هذه الصالة ويرجع هذا الغالب، إذا رجع هل من المؤكد مئة في المئة أن الطائرة ستقلع في الوقت المحدد-لا- قد تتأخر، ثم إذا أقلعت في الوقت المحدد وسارت فى الجو هل من المضمون بالتأكيد أنه سيبقى الجو ملائماً أو قد تحدث حالات توجب رجوع الطائرة ؟ الجواب قد تحدث مثل هذه الحالات . ثم لوفرض أنها استمرت ووصلت إلى البلد الذي فيه الهبوط فقد لايتسنى ذلك فتذهب إلى مكان آخر فمن يقابلها فى المطار الثاني ؟ وإذا قدر أنها هبطت في المطار الذي تريد الهبوط فيه فهل المحرم الذي كان من المقرر أن يقابلها هل مقابلته إياها مضمونة، وفى نفس الوقت؟ هى غير مضمونة فقد يعتريه مرض وقد يضيع وقد تكون السيارات مزدحمة فينحبس بازدحام السيارات كل هذا وارد ، أليس كذلك، سلمنا أن كل هذه الموانع فقدت وجاءت المسألة على مايرام ولكن من الذي يجلس إلى جانبها فى الطائرة؟

- نعم ، الله أعلم - قد يجلس إلى جانبها رجل عفيف وغيور على محارم المسلمين فيحميها وقد يكون أحسن من محرمها وقد يجلس إلى جانبها فاجر ماكر مخادع يغرها ويغريها ومادامت المسألة خطيرة والشارع له تشوف بالغ لحفظ الأعراض حتى قال الله عز وجل: «ولا تقربوا الزنا» ولم يقل ولا تزنوا حتى نبتعد عن كل ماقد يكون سبباً للوصول إلى الزنا فإن الواجب على المؤمن الخائف من الله عز وجل الغيور على محارمه أن لايمكن أحداً من محارمه من السفر إلا بمحرم وما أيسر الأمر إذهب معها وارجع فما فيه كلفة والحمد لله

كتبه محمد بن صالح العثيمين.

الحركة الإسلامية السياسية وحقوق الإنسان

لابد لي، بادئ ذي بدء، من التنويه إلى ملاحظات ضرورية تشكل المدخل اللازم لتنازل ما يمكن تسميته بالحركة الإسلامية السياسية وحقوق الإنسان:

الأولى، إن هذه الحركة، بجملة مكوناتها/ تشكل انعكاساً لواقع الإسلام، بمعنى أنه لا يوجد حركة إسلامية واحدة، ولا يوجد إجماع حول حركة إسلامية معينة. لقد مات الإجماع في الإسلام ديناً و/ أو دولة منذ وفاة النبي محمد.

الثانية، إن هذه الحركة ليست فقط إقحاماً للدين في السياسية، وإنما أيضاً، حكماً، للسياسة في الدين. وبهذا المعنى فهي تخوض بكل أمراض السياسة السياسوية من التحالفات والبرنامج والمؤامرات واستراتيجيات السلطة وصولاً للتصفيات الداخلية والخارجية. ولذا نشارك من يفرض وصايتها وتأميمها للدين والمعتقد، ونرفض منحها أية صفة قدسية بسبب ادعائها تمثيل حزب الله. لقد تابعت في دراستي لأنثروبولوجيا الأديان أكثر من 100 اتجاه لحزب الله السياسي عبر الزمان وعلى امتداد المكان، ولست هنا لأقرر من هي الفرقة الناجية؟ هل من الضروري التذكير بأن الحروب تعلن باسم الله لا باسم الشيطان، وفي الجبهتين غالباً؟

الثالثة، أنه ورغم اعتمادها التعبئة الإيديولوجية، فإن هذه الحركة هي ابنة الواقع والحياة، ولهذا نجدها في مصر تدعو لختان المرأة وفي سورية تستنكره، وفي باريس تطالب بالعلمانية وفي العالم الإسلامي تحاربها. فرغم كل عشقها المعلن للسماء، فهي كغيرها من الحركات السياسية ابنه الأرض وتأخذ معطيات الأرض بعين الاعتبار طوعاً أو كراهية.

الرابعة، أنه وبالرغم من كل محاولات الإصلاح الديني منذ الأفغاني ثم علي عبد الرازق ومحمود محمد طه، لم تزل الإيديولوجية الإسلامية المهيمنة على الحركة السياسية الإسلامية هي الأصولية بتعبيراتها الرئيسية الثلاثة: المودودية . القطبية، الوهابية، الخمينية والتي تجتمع على:

. الإسلام نظام شمولي (توتاليتاري) يؤخذ كله أو يترك كله.

. النظام الإسلامي يعني التطبيق الحرفي والكامل للقرآن.

من هنا، ورغم الخلافات القائمة بين التيارات المذكورة وفي صفوف كل منها، يمكن تتبع الخطوط العامة لمشاريع "الدولة والمجتمع" عند هذه التيارات، الدولة بمعنى الدستور، علاقة السلطات ببعضها واستقلال القضاء، تعريف المواطن وتحديد مترتبات الاختلاف في الجنس والمعتقد، طبيعة القوانين الجنائية والاستثنائية والسياسي، مفهوم العنف، ثم تناول حقوق الفرد ومجالات التفريد في المجتمع، حقوق الطفل والمرأة. وسنحاول استعراض ذلك مع رصد أهم إشكاليات هذه الحركة مع قضية حقوق الإنسان ومفاهيم المواطنة الحديثة وقضية الحريات الديمقراطية والعامة من جهة، والتعريج التاريخي والمعاصر على لحظات التجديد والإصلاح حتى لا يتكرس الاعتبار الشائع لهذه الحركة ممثلة شركة ووحيدة للإسلام.

صحوة، غفلة أم غفوة؟؟؟

من الصعب في هذا المقام التعريج مطولاً على صعود الحركة الإسلامية السياسية منذ قرابة العقدين من الزمن. فهذه الحركة التي همشتها الطموحات القومية العربية لفترة، لم تغب يوماً تماماً، وكانت باستمرار تستمد قوتها من عسف الدولة التسلطية (الاوتوريتارية) حيث وجدت في الضحايا أكسير حياتها بعد الانهيار الكبير لآخر خلافة إسلامية اسمية على أيدي شيخوختها وكمال أتاتورك.

فكلما أطبقت الأرض على سكانها، التجأ الإنسان إلى السماء بحثاً عن المهدي المخلص، ومهما كان رأينا وموقفنا من هذا اللجوء، فإن ما يعنينا في المقام الأول، هو ما يترتب عليه في الوعي وفي الثقافة العربية الإسلامية حيث لم يجر الفصل الحقوقي يوماً بين الدين، الخاص والعام، الفرد والجماعة/ الحياة والمعتقد، الانتماء والولاء الخ. وذلك رغم كل حالات الفصل الفعلي التي أنتجتها الحياة المعاشة.

إن الارتداد الرد فعلي إلى الماضي يتم نحو أشكاله الأكثر توتاليتارية، الأكثر انغلاقاً على الذات، الأكثر رفضاً للتجديد والإصلاح والأكثر عنفاً تجاه الذات والآخر. لأن حالات الارتداد تأتي في ظروف أزمة معممة يصعب فيها الحديث عن ثقافة ناضجة ومتقدمة رافقت التغييرات العنيفة في المجتمع أو حالات الاستعصاء التي أنتجتها الدولة التسلطية فيه. فالمجتمع الراضخ لحالة طوارئ ينجب، كما نكرر دائما دون كلل أو ملل، "ثقافة طوارئ" تطرح نفسها في الظاهر باعتبارها التعبير عن هوية مهددة تراكم جملة من العلامات الخارجية التميزية لتأكيد ذات اغتصبت. فأينما ذهبنا، تتوجه الإيديولوجية الأصولية إلى الفئات الاجتماعية المنبوذة بخطاب تعبوي يجمع بين تأكيد التفوق والاستعلاء، ضرورة ذوبان الأنا في النحن والتشديد على خطر

"الآخر" لضرورة تعزيز التمثيل الرمزي للخير والشر، باعتبار هذه الثنائية الحد الفاصل بين أهل الحق وأهل الباطل، أهل الإيمان وأهل الكفر.

نحن أمام إيديولوجية سطحية المكونات عميقة الجذور، تستند على الإحساسات البدائية للإنسان، تبرر الارتداد إلى العنف الصلف في العلاقات العائلية وعلاقات الفرد، كما تؤدلج للفحولة الرجالية وانصبابها على قمع المرأة رداً على الهزيمة العامة في مشاريع الحياة، مع تدعيم لقاعدة "أنا وأخي على ابن عمي، وأنا وابن عمي على الغريب" كشكل للتضامن الاجتماعي. إيديولوجية تفوق قائم على الدين لا في الواقع، وبالتالي فهي تعادي كل من يعارضها بوصفه العائق دون تحقيق هذا التفوق فعلاً.

هذا الخطاب المبسط إلى حد الديماغوجية لا يصفع بعنفه ضحايا المنظومة المنتجة للمنبوذين والمحرومين الذين يجدون في النبذ . الذاتي عبر الانكفاء الرد على نبذ المجتمع لهم أو تأطيره لدورهم. وهكذا فإن رفض المبادئ الإنسانية لحساب الإيديولوجيات الأصولية، يشكل قناعة في صفوف الكوادر والقادة وحسب، أما في صفوف أتباعهم، فهو الجواب الرد فعلي على حرمان الأفراد من التمتع بألف باء الحقوق التي تضمنها الشرعة الدولية لحقوق الإنسان، والتي لم يتم التعرف عليها لا في الواقع ولا في النص، بعكس الثقافة السلفية التي تم تشربها منذ الطفولة. لذا، وفي غياب الوعي وممارسة الحقوق، يصبح من السهل أكثر في المجتمعات العربية و/ أو الإسلامية للمرء أن يصبح مؤمناً من أن يصبح مواطناً.

إن كل مشكلة مناضلي حقوق الإنسان تكمن في ضرورة قلب هذه المعادلة، لأن المواطنة لا تلغي الإيمان، أما التعصب، فيصادر أهم حقوق المواطنة والإنسان.

المقومات الإيديولوجية للحركة الإسلامية السياسية:

لن نتعرض لمجمل مقومات الإيديولوجية الأصولية، فليس موضوع بحثنا التدخل في العالم الخاص للطقوس والعبادات ووسائل التعبير الشخصية للإيمان، إن ما سنتعرض له، هو طرح الحركة الإسلامية السياسية للإسلام كنظام حياة، وليس كدين. وفي هذا النطاق تحديداً، ثمة تعارض جوهري وواضح بين مشروع الحركة الإسلامية السياسية والشرعة الدولية لحقوق الإنسان.

لقد اخترنا المنهج القائم على فرز النقاط التي تجتمع عليها التيارات الأساسية لهذه الحركة واستبعاد نقاط خلافها، تجنباً للدخول في التفاصيل الدقيقة، لذا سنستعرض ما تلتقي عليه مؤلفات حسن البنا وسيد قطب وسعيد حوى من الأخوان المسلمين، مع مؤلفات وفتاوى آية الله الخميني كأصدق تعبير عن الخمينية، أبو الأعلى المودودي من الجماعة الإسلامية في باكستان، مع ما توفر من بيانات ومؤلفات الجماعة الإسلامية وأخواها في مصر، وبيانات وفتاوى وخطب ابن باز وابن صالح العثيمين من المدرسة الوهابية. تاركين جانباً، خلافاتهم حول زواج المتعة ودور آل البيت وقيادة المرأة للسيارات وهدر دم من أرادوا من خصومهم، ومستبعدين أيضاً، أدبيات الحركة السياسية الإسلامية في تونس والجزائر، باعتبارها إعادة استهلاك لما أنتجته مصر، بفارض ربع قرن من الزمن على الأقل، وبشكل ممسوخ.

1 . قدسية النص:

تشكل محاضرة أبو الأعلى المودودي "نظرية الإسلام السياسية" (لاهور 1939) أول نص متماسك لتأسيس إيديولوجية أصولية بلغة القرن. وأهم القواعد المنهجية لهذه المحاضرة هي ربط دستور الحياة بالقرآن، وربط القرآن بفكرة الثبات في محاولة تستهدف فكرة الإصلاح نفسها في الإسلام، وباستعمال تعبير المودودي:

"إن الله سبحانه قد رزق الإنسان بهذه الحدود نظاماً مستقلاً ودستوراً (Constitution) جامعاً لا يقبل من التبديل والتغيير شيئاً..... وهذا الدستور والنظام الإلهي كما تقدم لنا القول لا يقبل شيئاً من التبديل والتغيير، فإن شئت خرجت عليه وأعلنت عليه الحرب كما خرجت عليه تركيا وإيران، ولكن ليس لك أن تحدث فيه أدنى تغيير، فإنه دستور إلهي سرمدي لا تغيير فيه ولا تبديل"[1].

هذه الجملة التي تتكرر بشكل شبه حرفي في دراسة سيد قطب "خذوا الإسلام جملة أو دعوه" وفي "الحكومة الإسلامية" للخميني[2] وعند الباقين، تلخص نقطة البداية بالنسبة للدستور الإسلامي ومنهج الحياة في الإسلام الذي تقترحه الاتجاهات الإسلامية السياسية، فالنص القرآني هو الدستور والمرجع، لا اجتهاد على النص ولا تأويل له أو استلهام لروحه.

ينعكس هذا المبدأ بشكل مباشر على مفهوم القضاء في الإسلام وطبيعة القوانين في الدولة الإسلامية المنشودة. فإعادة بناء المدينة الفاضلة للعقود الأربعة الأولى من الإسلام، تعني إلغاء قرون من التطور الحقوقي أعطت فيما أعطت، فصل السلطات الثلاث واستقلال القضاء.

هنا عودة إلى القضاء باعتباره ابن منظومة شمولية تربط السلطات الثلاث من حيث المبدأ والمرجع وتعطي الحاكم الحق في تعيين وعزل القضاة ومراقبة عملهم، باعتباره حامي الشريعة. فيما يذكرنا كما يشير المودودي نفسه بالنظامين الستاليني والنازي.

من الضروري الإسراع للقول بأن هذه القضية لا تشكل إجماعاً في الإسلام. فالأخير كدين ومعتقد، كما يقول الإصلاحيون، لم يتغير، فالله كان ومازال كما تصفه سورة الإخلاص التي قال فيها الحديث أنها تعدل ثلث القرآن، في حين تغّيرت معظم الأحكام الإسلامية في أقل من 13 عاماً من حياة النبي محمد في الإسلام. الأمر الذي أعطى الدرس الأكبر للخلفاء الأوائل لتجاوز الأحكام منذ أبي بكر وعمر وعلي. وفي الرد على الحرفية والثبات يقول الأفغاني، لو كان التفسير الحرفي للقرآن صحيحاً لكانت المجسمة هي الفرقة الناجية "والمجسمة هي الفرقة التي تصف يد الله وقدمه وأعضائه الجنسية الخ". أما الفقيد محمود محمد طه فيرفض هذه العقلية الجمودية معتبراً قوة الإسلام في استيعابه لحركة التاريخ وأن من يحاول تطبيق ما ساد في عهد النبي محمد من حدود يغتال هذا البعد الخلاق في الإسلام داعياً إلى "الشريعة المطورة" التي تنسجم مع تقدم البشرية.

2 . توتاليتارية النهج:

تشكل توتاليتارية النهج، الترجمة الحياتية لقدسية النص من وجهة النظر الأصولية باعتبارها تحمل النتائج المباشرة لها، فالطابع التوتاليتاري في الإسلام الأول هو محصلة لنشأة هذا الدين في مجتمع بلا دولة، النشأة التي استتبعت قيام سلطة إسلامية فعلية عبر سيرورة نشر الدعوة الإسلامية فيما شكل واحداً من خصائص التجربة الإسلامية في التاريخ وإحدى عقبات الإصلاح الديني بآن معاً.

فرغم أن إشكالية الفصل بين الدين والدنيا قد طرحت مبكراً منذ اندلاع حروب الردة والحرب الأهلية الإسلامية، إلا أن الشرق قد أتحفنا بسبب هذه الهلامية بتحول الدين إلى ثوب عثمان الحاكم والمحكوم وستار صراع البشر على السلطان في دار الإسلام. وقد نشأت مدارس الفصل مبكرة في الإسلام يعبر عن أولها **الحسن البصري بقوله في الخوارج: هم أصحاب دنيا. فأجابه خارجي: ومن أين قلت وأحدهم يمشي في الرمح حتى ينكسر فيه ويخرج من أهله وولده؟ قال الحسن: حدثني عن السلطان أيمنعك من إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والحج والعمرة؟ قال: لا، قال: فأراه منعك من الدنيا فقاتلته عليها.**

كذلك لم يوفر الفيلسوف العربي الكندي من استعمل الدين لغايات سياسية قائلاً: "أهل الرئاسة نصبوا كراسيهم المزورة التي نصبوها عن غير استحقاق بل للترؤس والتجارة بالدين، وهم عدماء الدين، لأن من تجر بالشيء باعه، ومن باع شيئاً لم يكن له، ومن تجر بالدين لم يكن له دين"[3].

إلا أن الاتجاه الإصلاحي بتعبيراته في الأوساط المعتزلية والخارجية والإسماعيلية والفلسفية قد هزم بسلاح التعسف لا المناظرة، وهزمت مع أصوات الإصلاح والتنوير الحضارة العربية الإسلامية.

تعاود الإيديولوجيات الأصولية فكرة أن المسلم الحق هو الذي يبحث عن حكم الله ورسوله في دينه ودنياه وكل أمر من أموره من قول أو فعل فيتمثل له ويرفض في الحياة العامة كل غريب عن قواعد الدين في الحكم، الأمر الذي يبدأ عادة بالنص القرآني والسنة وينتهي في التفاصيل الدقيقة جداً من فتاوى ابن بابويه الجعفري وابن تيمية الحنبلي، فيما يصعب ربطه بالنص السند كلباس أهل الذمة وسن الزواج وشكل الزواج ومستوى تعليم المرأة وشكل الحجاب والمرخص في استعمال أدوات الاستهلاك وتحريم البيرة الخالية من الكحول وطريقة قطع اليد وسلخ الظهر في محاولة لقوننة عناصر الحياة اليومية الخاصة والعامة.

وهنا تنشأ القطيعة مع روح العصر وتتحول العلاقة مع المدافعين عن الشرعة الدولية لحقوق الإنسان إلى علاقة صراعية. فلنتتبع ذلك عبر أهم عناصر الصراع:

آ . المواطنة:

تقوم المواطنة عند الحركة الإسلامية السياسية على أساسي الإيمان وسكنى دار الإسلام أو الانتقال إليها[4]. وقد جرى استنباط المفهوم من القرآن والتصنيف الأولي للبشر في الفقه الإسلامي على أساس المعتقد أولاً ومترتبات الجهاد والحروب الإسلامية ثانياً، الأمر الواضح في صنوف الرعية غير المسلمة والذين يقسمهم الفقه الإسلامي إلى الداخلين في كنف الدولة بعقد صلح والمغلوبين بعد حرب والمنضمين دون صلح أو حرب.

في هذا المفهوم، المسلم هو المواطن من الدرجة الأولى، والذمي (مسيحي أو يهودي...) من الدرجة الثانية، ولا مكان لوثني أو ملحد.

هذا التصنيف يتعارض بشكل واضح مع المادتين 7 و21 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمادة 2:2 من العهد الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والمادتين 26 و27 من العهد الخاص بالحقوق المدنية والسياسية والمادتين 14 و16 من العهد نفسه.

فكل الناس سواسية أما القانون، يُذَكّر "الإعلان العالمي لحقوق الإنسان" ولهم الحق في التمتع بحماية متكافئة دون أية تفرقة (المادة السابعة) وتؤكد المادة 18 على حق كل شخص في حرية التفكير والضمير والدين، "ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته" الأمر الذي يعني، في القانون الجنائي الذي تقترحه الحركات السياسية الإسلامية: حكم الإعدام بتهمة الارتداد (انظر أيضاً: المادة 18 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية).

ومن الواضح أن المادة 26 من هذا العهد، في تعارض تام مع مفهوم المواطنة الفقهي الإسلامي حيث:

"يحرم القانون في هذا المجال أي تمييز ويكفل لجميع الأشخاص حماية متساوية وفعالة ضد أي تمييز كان على أساس العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو غيره....".

قبل عشرة قرون، سأل أحد المسلمين الأمام الشافعي عن خمسة رجال مارسوا الجنس مع امرأة مسلمة، لماذا قتل الأول ورجم الثاني وجلد الثالث 100 جلدة والرابع 50 جلدة وبقي الخامس دون عقاب.

فأجاب بأن الأول ذمي (مسيحي أو يهودي)، والثاني مسلم متزوج والثالث مسلم أعزب والرابع عبد أما الخامس فمجنون[5].

إن مجرد التفكير بهذه الطريقة في الأزمنة الحديثة، يعني التنكر للتقدم الهائل الحقوقي الذي حققته البشرية في ألف عام من تاريخها.

ب . في تعريف الشخص:

تنص المادة 16 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية على أن "لكل فرد الحق في أن يعترف به كشخص أمام القانون" وهي بالتالي ترفض أي تفريق على أساس الجنس في التعريف. وعليه تتعهد الدول الموقعة والمصادقة على هذا العهد بضمان مساواة الرجال والنساء في حق الاستمتاع بجميع الحقوق المدنية والسياسية المدونة في العهد (المادة الثالثة) كما هو الحال في العهد الدولي الخاص بالحقوق

الاقتصادية والاجتماعية والثقافية (المادة 2:2 والمادة الثالثة) تأكيداً للمادة الثانية من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

ثم جاءت "اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة" لتطرح بالتفصيل كل ما من شأنه أن يعيق نضال المرأة من أجل الحرية والمساواة مؤكدة أن حقوق الإنسان ليست رجالية أو نسائية وإنما للجنسين دون أي تمييز.

تشكل ولادة مفهوم الشخص في عصر التنوير الأوربي بداية جديدة للفرد والتفريد. فقد عرفت المجتمعات البشرية التفريد عن الجماعة مع الرأسمال التجاري الربوي. إلا أن هذا المفهوم بقي محدود السقف سواء بمواجهته من الجماعات العصبية التي يلخصها قول طرفة بن العبد بالقول شعرا

حتى تحامتني العشيرة كلها وأفردت إفراد البعير المعبد (أي المصاب بالجرب)

ولم تستطع الحضارة بمفهومها القديم من ربطه بحقوق الفرد. من هنا شكل فكر التنوير خطوة متقدمة على "رسالة الحقوق" وأطروحات الحسن البصري والمعتزلة والمتصوفة وفلاسفة المسلمين بربط التفريد بمفهوم الحقوق والواجبات في نقلة تاريخية نحو مفهوم متقدم لحقوق الإنسان. وقد كان اكتمال مفهوم الشخص في الشرعة الدولية إنجازا ربط الحق بكل إنسان بغض النظر عن جنسه ودينه وقوميته وجنسيته.

هذه المسألة تشكل واحدة من أهم المسائل التي تثيرها الحركة الإسلامية السياسية، والتي ترفض باسم مفهوم القوامة الرجالية التي يتحدث عنها القرآن، فكرة المساواة جملة وتفصيلاً، مؤكدة على تفوق الرجل ودونية المرأة (النساء 30) ونقص العقل والدين وفقاً للحديث، وشرعية تعدد الزوجات (النساء 44) وإعطاء الولاية للرجل وسلطان ولاية الدم للأهل (الإسراء 33) والبقاء في المنزل (الأحزاب 33) والعقاب بالضرب والهجر الجنسي (النساء 30) والحجاب والحجر والمعاملة على أساس مفهوم القاصر الأبدي مع ما يترتب على ذلك من حرمان من الحقوق المدنية والسياسية وإنقاص للشهادة القضائية إلى النصف، وإلى الإرث كذلك (للذكر مثل حظ الأنثيين) وعدم جواز السفر دون محرم إلخ. (6).

فيما يتعارض مع ما ذكرنا من مواد ويضرب في الصميم "اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة" وبشكل خاص المواد: 2، 3، 5آ، 7 آ ب ج، 8، 9، 15، 16. لذا لا نستغرب قلة عدد الدول الإسلامية الموقعة على هذه الاتفاقية مراعاة لمشاعر الفحولة في الأوساط التقليدية والمد الأصولي.

تختبئ الإيديولوجية الأصولية دائماً، كما ذكرنا، وراء قدسية النصوص وتحتمي بالخطاب الديماغوجي الذي يقوم على إلغاء المعايير المعرفية وإدخال الفصاحة الأدبية محل الجمل ذات المعنى المعّرف والمحدد بالقانون أو بالمعارف الحكمية. فالعقاد يحدثنا عن المرأة كقوة مسوقة والرجل كقوة عاملة ليؤكد: "خلق الرجل للأمر والمرأة للطاعة"... لماذا وكيف؟ لا إجابة عند المودودي "جبلت المرأة على الضعف والرياء والتناقض"....

بسم أي علم نفس أو دراسة ميدانية خرج أبو الأعلى بهذا الانطباع؟

زكي شعبان يقرر أن الفطرة جعلت المرأة "لا تقوى على الكفاح الخارجي للحياة"..

ونسأله مع محمد قطب الذي يؤكد نفس الفكرة: ما هو الفارق بين المرأة الريفية والتي تنكش وتحصد وتدرس في الحقل وتمخض اللبن وتجمع الحطب وتخبز وتنسج في "البيت" بدون أجر، والمرأة العاملة في واحد من هذه الأعمال مقابل أجر اعتبره القرآن بصريح التعبير أحد سببي القوامة "وبما انفقوا من أموالهم"؟؟...

وفي هذا النسق، يأتي الخطاب المادح للبقاء في المنزل للقيام بأكرم صناعة وأجل عمل "تربية الأطفال وإطعام العائلة"ز ولكن لم يُحرَم هذا العمل الكريم الجليل من حق التصويت ويعتبر غير ذي ثمن ومهان في واقع الأمر والدليل على ضعف ودونية المرأة؟؟[7].

لم ينتظر الشبيبة من الخوارج انتخاب بينازير بوتو في باكستان، وانتخبوا غزالة إمامة لهم قبل ذلك بـ 1200 عام، وقد اضطر عبيد الله بن زياد والي البصرة لإرهاب النساء المعارضات إلى قتلهن مع تقطيع الأيدي والأرجل وعرض جثث الخارجيات عارية في الأسواق. وطالب الجاحظ بمساواة النساء والرجال داعماً رأي بعض الفلاسفة والقرامطة. كذلك نبّه ابن رشد إلى دور أهمية المرأة في المجتمع. هذه اللفتات المبكرة ستجد في صفوف الإصلاحيين منذ قاسم أمين من يدافع عن المساواة ويرفض النظرة المتخلفة للمرأة. وفي عام 1975 اصدر الأخوان الجمهوريون 16 كراساً في مناسبة عام المرأة العالمي لتأكيد مفاهيمهم الجديدة للإسلام والمساواة[8].

لقد شارك الإصلاحيون والمفكرون العرب في مسار التحرر الطويل الذي خاضته المرأة في العالم، والذي توجه توقيع اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة في 18 ك1 ديسمبر 1979 وليس بعد

بالإمكان اعتبار تحرر المرأة مسألة شرقية أو غربية، فهي قضية إنسانية تشمل كل البلدان وتمس كرامة الجنسين.

وعلى أساسها تقوم التحديدات الأساسية لتعريف الإنسان في الشرعة الدولية

جـ . الطفولة:

في حديث ينسب للنبي محمد أن كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه، وفي حديث آخر، "أنت ومالك لأبيك". وبشكل عام يربط الحديث والفقه بين الطفل وأهله ربطاً مادياً وروحياً، ورغم عدم وجود نص قرآني، فإن الوراثة الدينية (ابن المسلم مسلم) هي القاعدة، ويحاسب الإنسان على إسلامه بالوراثة ونادراً بالاعتناق.

إن هذا العرف الذي تتبناه الثقافة الشعبية والإيديولوجيات الأصولية ومعظم مدارس الفقه التاريخية الإسلامية يتعارض مع حق كل كائن في اختيار فكره ودينه أو تغييرهما (المادة 18 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان) وحق الطفل في عدم اتباع دين أهله (المعاهدة الخاصة بحقوق الطفل). إن هذه النقطة الحساسة في المجتمع العربي و/ أو الإسلامي أدت إلى تبني أكثر من دولة إسلامية للمعاهدة المذكورة مع التحفظ على أكثر من مادة فيها، بما فيه المادتين 13 و14، وهذا إذا لم يلق بها عرض الحائط كما فعلت العربية السعودية وإيران.

إلا أنها، ورغم كل ما يمكن أن تثيره في المجتمع التقليدي والأوساط الأصولية من تكهرب، فإن الواجب أن تثار حقوق الأطفال اليوم، لأن جدل التنوير يبدأ منذ الطفولة كما أن تشرب التعصب والأفكار المسبقة يبدأ منذ الطفولة، ومن الضروري التوصل إلى ما يطالب به الإعلان العالمي من أن "تهدف التربية إلى إغناء شخصية الإنسان إغناء كاملاً وإلى تعزيز احترام الإنسان والحريات الأساسية وتنمية التفاهم والتسامح والصداقة بين جميع الشعوب والجماعات العنصرية أو الدينية". (المادة 2:26).

هذه التربية ليست موجهة ضد المسلم موجهة ضد المسلم أو المسيحي أو اليهودي أو البوذي، وإنما تهدف بكل بساطة إلى جعل التعايش ممكناً بين البشر على اختلاف دياناتهم وآرائهم، وإعطاء الأولوية للسلام والمحبة بين الشعوب. وهي تعطي الحق للإنسان في اختيار ديانته كما فعل ابن الخطاب وأبو بكر وعلي.

بالطبع من السذاجة الاعتقاد بأن هذه المعركة على مرمى حجر من أيدينا، فأعمدة القديم جميعها تتضافر هنا من أجل مقاومة التغيير، وشمل الركب المؤسسة الثقافية الدولانية والثقافة الشعبية وعصبية القرابة الأبوية التي تحرص على تأميم الأبناء للآباء والعائلة. كذلك يشمل الأمر إعادة نظر نقدية في مجمل التربية السلفية القائمة على أمر الأطفال بالصلاة وهم أبناء سبع وضربهم لأدائها وهم أبناء عشر وفرض الحجاب على صغار الفتيات كونها تتعارض مع حق الطفل في حرية التعبير والاعتقاد وحمايته من أي شكل من أشكال الضرب أولاً، إضافة لكونها في تناقض واضح مع مفهوم المسؤولية في الإسلام. وهنا دور المتنورين من المسلمين في إيضاح هذا التعارض الفاضح بين إلزام الطفل القاصر وغياب مفهوم المسؤولية عنه.

من الضروري، من أجل مستقبل أفضل للإنسان في العالم العربي، إعادة النظر في مسألة إجبار الأطفال على ابتاع تربية دينية وراثية إلزامية بدل إعدادهم على ثقافة إنسانية متنورة تؤهلهم لفهم دينهم وثقافتهم بشكل أفضل ومن موقع ناضج، لا من موقع الإجبار والاتباع الأعمى.

د . العنف:

ضمن معارفنا الحالية، لا يوجد مجتمع بشري خالٍ من العنف، فالعنف موجود في قوام الشخصية الإنسانية، وفي مقومات العلاقات ما بين الإنسانية التي لم تتحرر من مختلف دوافع العدوانية. وقد أدخلته الأسطورة في صلب الثقافات عبر تقاتل الأخوة والابن والأب والقبيلة الخ. ورغم أن نشأة الدولة قد ترافقت غالباً بأشكال ضابطة له، إلا أن تعسف السلطة غذى باستمرار عنف العلاقات المجتمعية، ليعيد المجتمع إنتاج أشكال جديدة للعنف وثقافته من جدلية تعسف الحاكم وكبت المحكوم.

إلا أن البشرية وقد وصلت اليوم إلى حد لا يسمح لها بهذا "الترف"، كونه من أهم عناصر إنتاج الفقر والمرض والعاهات والدمار. وإن لم يكن من بابا المبادئ، فقد أصبحت مناهضة العنف ضرورية لإستراتيجية بقاء الجنس البشري على قيد الحياة. وذلك عبر التصريف الإيجابي والبناء بشحنات العنف عند الأفراد والمجتمعات.

تطرح قضية العنف نفسها بطبيعة العلاقات ما بين الإنسانية من تلك القائمة ما بين الجنسين إلى صراع الأجيال والوجود المدني وتنظيم القضاء الجنائي العادي والسياسي الاستثنائي، كذلك في مفهوم الحرب المقدسة والدعاية للعنف "ثورياً" كان أم "ثورياً مضاداً".

تُفرّخ إيديولوجية الخليفة ظل الله في الأرض واقعة الله ظل السلطان في السماء، فالسلطة الأرضية الشمولية كعامل ديمومة معلن بشكل مباشر، للإيديولوجية الدينية تأكيد لاستبداد السلطان بالحكم أولاً وتعبير عن نظرة أحادية ثانياً. في حين أن الأديان كانت تستمر بالنظرة المتعددة والتعدد الداخلي وتتلاشى بغيابها. من هنا يمكن أن نقرأ في إسلام متسامح الجنوح إلى السلم معززاً بالآية، والعودة من الجهاد الأصغر (جهاد الحروب) إلى الجهاد الأكبر (جهاد النفس).. أو ألا نبصر إلا {وأعدّوا لهم ما استطعتم من قوة}.. المشكلة أن الإيديولوجية، دينية أو علمانية، تبشيرية بالضرورة، وتوسعية في الرغبة الكامنة أو المعلنة.

لم تكن الوثنية تبشيرية، ولعل اخناتون هو الأب الحقيقي لفكرة التبشير في منطقتنا، إلا أن تطبيق هذه الفكرة كان عبر اليهودية والمسيحية، وقد أعطى الإسلام كدين تبشير وفتح وجهاد، أعطى لعالمية الإسلام وحاكمية الله هذه الفكرة أبعادها الصليبية مثلاً للعدالة، وليست الأشكال الإمبريالية غير الدينية بأرحم وأعدل في هذا الميدان، إلا أن مهمة مناضلي حقوق الإنسان تتعدى بنظرنا الوقوف عند المقارنات وضرورة الاختيار بين أحدهما.

إن مسألة إدخال مفهوم السلام بين المعتقدات والشعوب قضية حيوية لا يمكن تحقيقها إلا عبر الاعتراف المتبادل بالوجود المتكافئ بين الشعوب والتعرف على الآخر ضمن عملية تكوين الذات والتعرف على الذات، السعي لتحقيق حد أدنى من العدالة الاجتماعية والاعتراف بالحقوق السياسية لكل شخص وتأمين الحماية الجسدية والذهنية له.

وعلى الطريق الطويل نحو ذلك، نذكّر بالمادة العشرين من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية:

1 . تمنع بحكم القانون كل دعاية من أجل الحرب.

2 . تمنع بحكم القانون كل دعوة للكراهية القومية أو العنصرية أو الدينية من شأنها أن تشكل تحريضاً على التمييز أو المعاداة أو العنف.

هذه المادة وحدها، تكفي المناهج الدراسية في معظم بلدان العالم الإسلامي، ولو أن هذا العالم لم يحصد من الحرب سوى الخسائر والدمار.

وخطاب العنف الخارجي يستتبع الدعوة لإقامة العنف الداخلي، الأمر الذي يقودنا إلى العقوبات الجسدية في الإسلام.

هـ . الحدود:

تشكل العقوبات الجسدية واحدة من أكبر عناصر تشويه سمعة المسلمين والعالمين العربي والإسلامي في هذا القرن. وهي قضية رمزية، ضمن القضايا الأخرى التي تسعى الحركة الإسلامية السياسية لفرضها كالحجاب ومنع التدخين في الشوارع في شهر رمضان إلخ. كونها تعني إذعان المجتمع للطريقة التي يريدها الأصوليون في الحياة. وأكثر من استوعب سطحية ومحدودية هذه النظرة جنرالات الجيش وطغاة العالم الثالث من ضياء الحق ونميري والبشير، الذين لم يجدوا أفضل من تطبيق العقوبات الجسدية وسيلة ينالون بها لقب الإمام ويردعون عبرها المحكوم، ويسكتون زفرات احتجاجه باسم الله والإسلام.

من وجهة النظر الحقوقية التاريخية، ثمة مرحلتين وسمتا "التشريع" الإسلامي المطبق في عهد النبي محمد في المدينة:

المرحلة الأولى في السنين الأولى الخمس، حيث كانت الأحكام مطبقة في الإطار الشخصي أكثر منه الدولاني، وقد اتسمت هذه الأحكام بكونها استمرارية للتقاليد العربية والعبرية ما قبل الإسلامية (الحجر على المرأة الزانية. قانون العين بالعين والديات...).

أما المرحلة الثانية فهي مرحلة التوسع والغزوات والسرايا (وعددها 27 في 10 سنوات) فيما يمكن مقارنته بحالة حرب في تعبيراتنا المعاصرة، وهنا كانت العقوبات صارمة وقاسية (البتر، الرجم، الصلب والجلد...).

ومهما كانت الدوافع، فقد أعطى رسول الإسلام إجابات على أوضاع محددة ضمن روح عصره، الأمر الذي **يجعل المؤرخ والإصلاحي المسلم يقول بأن التشريع الإسلامي اتسم بأربع صفات: محلي، نسبي، ذرائعي ومحدود في الزمان**، هذه الرباعية تجدها في الكتابات السلفية والأصولية: دستور إلهي، مُنزّل، أبدي وعالمي. وبين هذين التفسيرين تقع معظم مدارس الفقه في التاريخ العربي الإسلامي.

أبو بكر كان أول من أضاف على الأحكام الجسدية بقتل المرتدين أو إحراقهم أحياء، عمر أوقف قطع اليد السارقة الجائعة ولم يحاسب سكارى الجنود في الحرب على شرب الكحول وأبدى خلافه مع حكم الإعدام بحق مرتد.

وإن كان تطبيق الحدود في التاريخ العربي الإسلامي قد شهد الصعود والهبوط، فإن إلغاء العقوبات الجسدية سيكون على يد خلفاء بني عثمان وعودتها بعد نصف قرن على أيدي الدولة الوهابية . السعودية (1903 .). الحكومات الغربية التي ضغطت على الرجل المريض لإلغاء الحدود لم تجد من المناسب إزعاج آل سعود وآل شيخ في لحظة التنقيب عن النفط في الجزيرة العربية، فعند المصالح توضع حقوق الإنسان في الثلاجة.

وفي النصف الثاني من القرن العشرين عادت فكرة العقوبات الجسدية بوصفها التعبير الأساسي لتطبيق أحكام الشريعة في المجتمع عند الحركة السياسية الإسلامية.

بالطبع، ومنذ الخوارج، ثمة من رفض حكم الرجم واعتبر الصلب إساءة للإسلام وانتقد ابي بكر لأن الحرق بالنار عقوبة للآخرة لا للدنيا، أو انتقد الإسلام لأنه يقر الصلب والبتر والرجم والجلد. ولم يطبق الإسماعيليون والقرامطة الحدود كما يتهم أهل السلف، دون أن تصلنا تفاصيل عن العقوبات الجنائية في الدولة القرمطية شرقي الجزيرة العربية.

إلا أن قضية العقوبات الجسدية طرحت في الإسلام بشكل واضح في القرن الأخير، حيث شكل أكثر من مسلم متنور ومصلح الرمز لمواجهة هذه النقطة السوداء، التي تتعارض بوضوح مع المادة الخامسة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمادة السابعة من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية والمادة الأولى من اتفاقية مناهضة التعذيب والمادة الخامسة من الشرعة الإفريقية لحقوق الإنسان والمادة الثالثة من المعاهدة الأوربية لحقوق الإنسان والمادة الخامسة من المعاهدة الأمريكية لحقوق الإنسان.

ليس مجرد صدفة أن يخوض الأصوليون والسلفيون معركة لا هوادة فيها ضد علي عبد الرازق وأن يعدم النميري محمود محمد طه باسم الشريعة وأن يغتال المتطرفون فرج فودة باسم الإسلام.

و . حرية الرأي والمعتقد:

{لا إكراه في الدين} يذكر القرآن في إحدى أولى العبارات الشرقية حول حرية المعتقد. يستعيد أبو حنيفة هذه النظرة التسامحية في مأثوراته: "هذا الذي نحن فيه رأي، لا نجبر أحداً عليه ولا نقول يجب على أحد قبوله بكراهية، فمن كان عنده شيء أحسن منه فليأت به". فيما يرد الفخر الرازي لعشرة قرون قبل الخميني على فتواه حول رشدي بالقول: "يجب على المحق استماع كلام المبطل والجواب عنه من غير إيذاء ولا إيحاش".

إن ما نطالب به، هو ألا يكون المسلمون مع إطلالة الألف الثالث للميلاد أقل تسامحاً من الفخر الرازي.

حقوق الإنسان قضية ثقافية وحقوقية، بمعنى أن إقرار القوانين يشكل جزءاً غير كافٍ من أجل احترامها وتطبيقها. فالوعي الجمعي لأهمية هذه الحقوق ودورها في التقدم الإنساني يتطلب جدل تنوير مجتمعي عام هو الأساس في جعل الشرعة الدولية عميقة ومتأصلة، بحيث لا يغتصبها أول مغامر. ولا يمكن لجدل التنوير أن يتحقق دون ضمان حق كل فرد في حرية الفكر والضمير والديانة، بل وحقه في الهرقطة باعتبارها نواة الإبداع، والتعبير عن ذلك بكل الوسائل الشفهية والمكتوبة والتعبيرية المختلفة كما تؤكد هذه الشرعة نفسها في العديد من المواد[9].

في هذه العلاقة الجدلية بين ضرورة حرية الرأي لإمكان التعريف بحقوق الإنسان وحقوق الإنسان لضمان ثقافة حرة وخلاقة، يأتي المشروع الأصولي، الذي يعتبر هذه التعددية جاهلية ويخشى على نفسه من غزو ثقافي محلي أو خارجي، ليغذي الأجيال التي ترعرعت في ظل الدولة التسلطية ولم يذق أعلاها أو أسفلها طعم الحرية يوماً، برؤية شمولية ترفض وجود الاختلاف ولا تجد مثلاً تحارب فيه الحرية إلا استبداد الحكام مع توظيف للمشاعر البسيطة في خدمة مناهضة الفكر الحر. وكأن قدر شعوبنا الخيار بين مستبد قائم وطاغية قادم.

ومنذ الثمانينات، بدأت بعض تعبيرات الحركة الإسلامية السياسية عمليات اغتيال للكوادر والكتّاب في لبنان. ولم يلبث المثل اللبناني أن ألهم إيران ومصر والجزائر لتصبح قضية حرية الرأي ومعركة الرأي تكلف الكاتب حياته، بعد أن كلفته حريته وتغييب رأيه. وعندما أصدر الخميني فتواه بحق رشدي، طالبنا بإيجاد منظمة عربية للدفاع عن حرية التعبير كرد على هذه الخطوة النوعية في اغتيال حرية الرأي وللأسف، لم يتحمس الكتّاب العرب لهذه الفكرة.

لقد تمكنت الحركة الإسلامية السياسية من خوض معركة القلم والتعريف بآرائها تحت ظلال الإسلام، وهي تسعى بكل الوسائل الحرمان الآخرين من هذه الإمكانية سواء بالخطاب أو الخطبة، أو بالاغتيال وفتوى القتل. ومن واجبنا جميعاً دراسة تجربة الخمينية والثقافة الإيرانية المعاصرة، لإدراك حجم المأساة التي رافقت وصول المشروع الأصولي للسلطة.

3 . غياب موضوعة الزمان:

كتب القاضي أبو يوسف معتمداً على ما فعل عمر بن الخطاب يقول في أهل الذمة:

"ينبغي مع هذا أن تختم رقابهم في وقت جباية جزية رؤوسهم حتى يفرغ من عرضهم ثم تكسر الخواتيم... وأن يتقدم في أن لا يترك أحد منهم يشتبه بالمسلمين في لباسه ولا في مركبه ولا في هيئته ويؤخذوا بأن يجعلوا في أوساطهم الزنارات – مثل الخيط الغليظة في وسط كل واحد منهم – وبأن تكون قلانسهم مضربة وأن يتخذوا على سروجهم في موضع القرابيس مثل الرمانة من خشب، وبأن يجعلوا شراك نعالهم مثنية، ولا يحذوا على حذو المسلمين وتمنع نساؤهم من ركوب الرحائل ويمنعوا من أن يحدثوا بناء بيعة أو كنيسة في المدينة إلا ما كانوا صولحوا عليه..." ونقل عن الخليفة عمر بن عبد العزيز ما كتبه له: "فلا تدعن صليباً ظاهراً إلا كسر ومحق، ولا يركبن يهودي ولا نصراني على سرج، وليركب على أكاف، ولا تركبن امرأة من نسائهم على رحالة وليكن ركوبها على أكاف"[10].

يخلص هذا المقطع من كتب الخراج والأموال إشكالية الفقه الإسلامي القرون وسطي في الأزمنة المعاصرة. ففي الحقبة التي ينتمي إليها أبو يوسف، لم ينل غير المسيحيين في أوربة الاعتراف بهم كأرواح إنسانية لأن الإنسان يصبح إنساناً "بالعمادة لا بالولادة". وشكلت النسمات الأولى للفكر الحر مادة الجريمة والعقاب لمحاكم التفتيش. لم يكن البشر قد انتقلوا بعد مما أسموه بحق الله إلى ما نسميه حقوق الإنسان، ولسنا هنا لنحاكم التاريخ، ولكن لنرفض أية صيغة من صيغ إعادة تصويره بعد ألفية من السنين وأكثر.

إن واحدة من أهم مقومات الحركة الأصولية قتل الزمان واعتبار ما هو صالح قبل 15 قرناً صالح اليوم دون تعديل أو نقاس لوجود نص فيه. وإن كان من الصعب على رواد هذه الحركة المطالبة بما أقره قاضي هارون الرشيد، وبعث التعريف القديم للغنائم البشرية وإعادة الاعتبار لمصادر ملك اليمين الثلاثة: الغنيمة

البشرية من سبايا الحروب، تجارة العبيد وتناقلهم بالإرث انطلاقاً من سلعية الأمة والعبد التي تحتل حيزاً هاماً في التشريع والفقه الإسلامي القديم، فإنهم لا يتورعون اليوم عن طرح نظرة عنصرية تجاه غير المسلمين.

يخلص سعيد حوى في كتابه (الإسلام) رأيه في الموضوع في أواخر القرن العشرين بالقول: "وعلى هذا، فلا حق لأهل الذمة في وظيفة من وظائف الدولة، ولا حق لهم في الشورى، ولا حق لهم في السيادة، ولا حق لهم في انتخابات الدولة الإسلامية وإن شاء المسلمون أن يستخدموهم في بعض وظائف الدولة لضرورة فلا حرج، على ألا تكون لهم سيادة على المسلمين، لأن من شروط عقد الذمة أن يكونوا أذلاء للمؤمنين"[11].

إن ميزة الفقه الإسلامي عند نشأته، أجابته على أسئلة طرحتها الحياة، لذا نجد من يتحدث عن رأي علماء مصر ورأي علماء العراق، فالمكان والزمان من أسس إبداء الرأي، وقد أقر الفقهاء قاعدة تغير الأحكام بتغير الأزمان. هذا في عهد النهوض، أي في الفترة التي أعطت فيها الحضارة العربية الإسلامية أفضل ما عندها عبر صراعها الداخلي والصراع ما بين المعرفة الدينية والمعرفة الحكمية.

ليست الحركة الإسلامية السياسية في مستوى سلفها وعلاقته بروح عصره، كما أنها دونه في تقبلها لتعدد المدارس، فالخميني منذ وصوله السلطة يصر على جعفرية مذهب الدولة في الدستور الإيراني في اختيار طائفي ضمن الإسلام نفسه، والعربية السعودية تحدد بالمذهب الوهابي–الحنبلي إسلامها وفي الحالتين نجد الأقليات الإسلامية مُضطهدة فكيف والحديث عن الاتجاهات العلمانية وتعدد الآراء والأديان.

المشكلة، أن هذه الحركة تشكل استمرارية لما أدى إلى زوال الحضارة العربية الإسلامية وما يسميه أبو الحسن الندوي انحطاط المسلمين. وهي لم تجرؤ بعد على إحداث القطيعة مع الانغلاق العقائدي الذي تتوج بكتابات ابن بابويه في المدرسة الشيعية والاعتقاد القادري في المدرسة السنية. لقد كان للمسلمين ذلك الدور الحضاري عندما استطاعوا امتلاك القدرة على التحاور المستمر للذات، وذهبت حضارتهم مع انتصار الأتباع على الإبداع.

إن تقزيم دور الإنسان عبر تجريد النص وتنصيبه فوق المجتمع والدولة وفرض على البشر كاعتقاد وتشريع ومؤسسة، للأمس واليوم وغداً، من منطق "كمال الشريعة وعدم حاجتها إلى مخلوق" يختزل التراث إلى مفهوم متخلف وجامد للدين ويختزل الدين إلى صيغة من صيغ التعصب.

وإن كانت معركة التنوير الثقافية ضرورية، فقد كان الواقع أيضاً أكبر محطم لمدارس الجمود الفكري وأكبر ناسخ للآيات بتغير الزمن. فمع ثورات العبيد والأحرار من أجل منع العبودية، كان من الصعب العثور على رجل دين كبير يعترض على إلغاء العبودية ومبدأ السبي، رغم أن هذا التطور الذي حققته البشرية، يُلقي بعشر كتب الفقه الإسلامي إلى مكتبة التاريخ.

وبالأمس اعترض علماء النجف ومكة على فتح مدارس للبنات واليوم يقبلون مرغمين بذلك. فسنة الحياة قائمة على التغيير والتقدم.

الإشكاليات الأساسية لمناضلي حقوق الإنسان:

حقوق الإنسان شرعة وممارسة، وبقدر ما تكون ممارستها نزيهة، بقدر ما تثير الشرعة فضول الضحايا للتعرف عليها. وهي لم تتأصل بعد في تقاليد وعادات الإنسان العربي، الذي لم يعرف بعد ثورة ديمقراطية واحدة على أرضه، فجملة التجارب البرلمانية ابنه السماح الديمقراطي من فوق[12]، تُمنح وتُصادر بمشيئة السلطان. من هنا فإن وضع مناضلي حقق الإنسان كالجالس بين المطرقة والسندان. يدافع عن الأفراد من سلطان المجتمع والدولة ويدافع عن المجتمع أمام تعسف السلطة السياسية ويرفض انتقال عدوى هذا التعسف إلى صفوف الضحايا أو إعادة إنتاجه في برامجهم. والحركة الإسلامية السياسية ككل تحرك تحت راية إيديولوجية دينية أو شوفينية علمانية، لها جذورها في الثقافة الشعبية، وهي تنال قوتها من خطبتها التعبوية الانفعالية أكثر منه خطاب عقلاني. ومن هنا فإن التعامل معها يتخطى النقد البسيط إلى التحليل المعمق القادر على تفكيك مقوماتها في النفس والمجتمع، الأمر الذي يستدعي برأينا:

1 . دعم مناضلي حقوق الإنسان لمعركة التنوير في المجتمع باعتبارها أساس بناء الوعي والوعي النقدي وعدم تقديم أي تنازل في شأن حرية التعبير لمراعاة "المشاعر" أو السلطان.

2 . إصرار منظمات حقوق الإنسان على الاستقلالية عن الحركة السياسية لأن ارتهانها بها يرهنها بالضرورة بالتحالفات السياسية للأحزاب مع الحركة السياسية الإسلامية و التكتيكات الحزبية التي تبعدها عن مهمتها وهي الدفاع عن الفرد والأقلية والجمعية الصغيرة والكبيرة، المحكوم والضعيف وليس ما هو شعبي و محبوب في لحظة معينة. فالأحزاب السياسية التي من حقها أن تغير سياساتها ليست حامية حقوق الإنسان

أو ضامنة الشرعة الدولية لها، في حين تشكل منظمات حقوق الإنسان سلطة مضادة وبرج مراقبة لكل التعبيرات السياسية في السلطة والمعارضة. وهنا نضع الإصبع على الجرح في الوضع الحالي لمعظم منظمات حقوق الإنسان العربية، والسامع أدرى من المحاضر.

3 . ضرورة امتلاك معرفة جيدة بالإسلام والتاريخ العربي الإسلامي لإحياء القيم المرتبطة بثقافة حقوق الإنسان وتاريخ التسامح ورموز الدفاع عن الحريات في هذا التاريخ الذي لم يكن حكراً لمدرسة أو فرقة، وعرف من القمم الفكرية والفلسفية ما أسهم في رفد نهر الحضارة البشرية.

4 . العمل من أجل خلق روح تضامن دولية في قضية حقوق الإنسان كرد على الانغلاق والعصبيات المحلية والعنصرية، كذلك للرد على النظرة التبسيطية التي تختزل العالم الإسلامي إلى القوى الظلامية فيه.

5 . إيضاح الفصل بين الغرب والحضارة الغربية والشرعة الدولية لحقوق الإنسان التي، وإن كان للحضارة الغربية باعاً هاماً في إقرارها، فهي عالمية وليست حكراً ببلد أو شعب أو حضارة. هذا الفصل يشكل الشرط الضروري لتحقيق النقلة الثقافية من التخطيط من أجل البلدان والأشخاص (قاعدة النظام الدولي منذ قرابة قرنين من الزمن) إلى التخطيط مع الأشخاص والبلدان عبر خلق روح المشاركة في صفوف ضحايا نظام اقتصادي غير متكافئ والتقدم المتوازي في الحقوق المدنية والسياسية مع الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. للانتقال بالممارسة من الإحساس البدائي بالظلم القادر وحسب على إعادة إنتاجه إلى الإحساس الواعي الذي يسعى لإلغاء مسببات الظلم بشكل عقلاني.

وفي هذه المعركة الطويلة النفس، لغة الصدق والصراحة هي الضمانة لأن لا نكون بيدقاً في أيدي الأحداث تتلاعب بنا، والممارسات المنسجمة مع الكلمة، هي رصيد مصداقيتنا.

ملاحظات:

1 . أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهديه، دار الفكر، 1967.

2 . في: نحو مجتمع إسلامي، انظر أيضاً لسيد قطب: معالم في الطريق، هذا الدين والمستقبل لهذا الدين. أيضاً: مجموعة رسائل البنا، الحكومة الإسلامية للخميني، كذلك الفريضة الغائبة لمجموعة "الجهاد" في مصر، و"الإسلام" لسعيد حوى، يمكن العودة أيضاً لمحاضرتنا: الإسلام والعلمانية، نشرت بالعربية في: تحديات التنوير، 1991.

3 . هيثم مناع، جدل التنوير: نهضة المشرق قبل ألف عام. دار الطليعة، بيروت، 1990، ص 41 . 42.

4 . أبو الأعلى المودودي، المواطنة وأسسها، نظرية الإسلام وهديه، مذكور، ص 301. في بحث نعده عن المواطنية نحاول الانتقال من التعريف المستند على النصوص إلى التتبع الفعلي لهذا المفهوم في المجتمع والدولة.

5 . هيثم مناع، العقوبات الجسدية في الإسلام: نهج مختلف عليه، دفاتر طبية، العدد 13، نيسان (أبريل)، ملحق دورية منظمة العفو الدولية (بالفرنسية).

6 . للتوسع في قضية المرأة يمكن مراجعة: هيثم مناع: الحجاب (1990)، المرأة (1988)، والمرأة والإسلام (1980) والملف الجماعي لمجلة سؤال: النساء في العالم العربي (1983) بالفرنسية.

7 . هيثم مناع، إلى النساء... قبل فوات الأوان، مجلة النقد، الجزائر، فبراير/ مايو 1992 العدد الثاني، ص 6.

8 . حول العقوبات الجسدية انظر: هيثم مناع: ملاحظات حول العقوبات الجسدية في الإسلام، محاضرة بالفرنسية أمام اللجنة الطبية في منظمة العفو الدولية، باريس . أكتوبر . 1992. وكتابي فرج فودة: الحقيقة الغائبة وقبل السقوط.

9 . الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في المادتين 18 و19، العهد الدولي بالحقوق المدنية والسياسية في المادتين 18 و19.

10 . أبو يوسف، الخراج، الطبعة الثانية، المطبعة السلفية، القاهرة، 1352 هـ.

11 . سعيد حوى، الإسلام، دار الكتب العملية، بيروت، طبعة 3، 1981، ص 225.

12 . انظر حول السماح الديمقراطي ما كتبه فرج فودة أول من استعمله على حد علمنا، قبل السقوط، الطبعة الأولى، 1985، القاهرة.

***قدمت هذه المحاضرة بشكلها الحالي إلى ورشة عمل: "نحو حركة عربية مهنية، مستقلة وفاعلة للدفاع عن حقوق الإنسان" 5 . 7 كانون الثاني/ يناير 1994 . عمان . الأردن. والتي نظمتها اللجنة الدولية للحقوقيين.**

تاريخ الأخوان المسلمين في سوريا

مربع شطرنج جديد في سوريا

كما هو الحال في معظم المدن الإسلامية، وجد التحالف بين سلطة الخلافة؛ منذ المماليك ثم العثمانيين؛ ورجال الدين، وجد أرضيته الاجتماعية في السوق أو البازار، أي في الرأسمال التجاري الربوي.

نالت التيارات الفقهية التقليدية بمدارسها المختلفة كالأشعرية والحنبلية على يد الغزالي وابن تيمية مثلا، مكانة مميزة منذ بدايات القرن الحادي عشر، كما أنها ساهمت كمذاهب سلطة في حفظ النظام القائم. نجحت هذه المنظومة الأصولية في توطيد قواعد "الاعتقاد القادري" الذي أوقف الاجتهاد وكفّر المخالفين وكلس المذاهب وحدد معالم الفرقة الناجية. وكلما انتشرت هذه الأطروحات في سورية الطبيعية تهمشت جميع التيارات السياسية الاجتماعية التي تحول الديني منها لفرق واضطرت إلى النزوح والالتجاء إلى الجبال، كالعلويين في منطقة اللاذقية، والموحدين الدروز في جبل لبنان.

بقيت هذه التيارات التقليدية مزدهرة وحتى بداية القرن التاسع عشر في المراكز التجارية الكبرى كدمشق وحلب وحماة. ولقد وجدت لنفسها حلفاء أقوياء بين التجار والمرابين، في حين بقي تأثيرها ضعيفا في المناطق الريفية حيث يعم نفوذ نظام المقاطعجية ومنظومة رؤساء العشائر.

وكما حدث في مناطق أخرى من العالم، فان دخول العامل الأوروبي سيغير المعادلات ويقلب البنيات الاجتماعية والاقتصادية جارفا معه البنية الاجتماعية القديمة وجزء من ممثليها ورموزها. وهكذا أصبح الوسطاء والتجار المتعاملون مع الغرب رموزا للعهد الجديد. يحتلون حصة الأسد في الطبقات الميسورة الصاعدة. في هذا المناخ الجديد أفلح التجار التقليديون في التأقلم إلى هذا الحد أو ذاك وحافظوا على الجزء الأهم من مصالحهم. لكنهم وفي نفس الوقت حافظوا على منظومة قيمهم التقليدية وعلى طاعة ولاة أمرهم. وهكذا تعايش كل شيء جنبا إلى جنب في هذا المجتمع المهجن، حيث فشل الجديد التابع في أن يحل محل القديم القابع. وكانت النتيجة عملية ولوج مشوه للرأسمالية أنجبت في اغتصابها للبنيات التقليدية ما أسماه الماركسي التركي حكمت قفلجملي بغلا عقيما. التعبيرات التاريخية للتجارة الأقدم عهدا في التماسك

الاجتماعي استمرت. وكل ما في الأمر هو إدراكها أنها لم تعد سيدة السوق بمفردها. أما بالنسبة للحرفيين، فإن تدفق البضائع المصنعة الجديدة سيصفعهم في لقمتهم وخبراتهم، محولا إياهم إلى فئات كادحة تعاني الإفقار. إلا أن ارتباطهم المعنوي بالسلطة الاستبدادية المشرقية التي تتلطى دائما وراء ثوب الدين حدّ من وسائل دفاعهم الذاتية قبل أن يجدوا في مستغلهم التاريخي حليفا في صرخة رافضة للسوق الأوربية التي كانوا ضحيتها الأولى. وبتشجيع من رأس المال التجاري المحلي لم يجدوا القدرة على رفض ما يحدث خارج منطق الإيديولوجية السائدة. فانتفضوا يستغيثون "أواه مات الإسلام"، "يا غيرة الدين".. وقد ساعدهم أولياء أمر السوق على استهداف الوسطاء الجدد للبضاعة المستوردة من أبناء الديانات والمذاهب الأخرى. لكنهم وللأسف ومن جديد كانوا مع جمهور الأقليات ضحية تقاسم السوق بين التاجر القديم والوسيط الجديد الذي كان في بلاد الشام مكونا فوق طائفي ضم كل الملل والنحل.

بادر المثقفون المشرقيون ومنذ بداية القرن التاسع عشر إلى محاولة التوفيق ما بين المعالم الإيجابية للثقافة الغربية والصفحات الناصعة للحضارة العربية الإسلامية. وستظل هذه السمة المزدوجة لازمة للمجتمعات العربية المستعمَرة. سينادي المثقفون بدولة ديمقراطية مبنية على الشورى والعدالة. فعدائهم للتسلط العثماني سيبلور مطالبهم بالتحرر والعروبة وسوف يصبح هذان المحوران أساسا للحركة الثورية التي سيقودها الهاشميون. إن ما سيدعى "بالثورة العربية الكبرى" 1916، سيخلط الأوراق ويشوش الرؤيا لدى الفئات الاجتماعية البسيطة لأنه وتحت راية الحسين بن علي سيجتمع التجار والإقطاع، المثقفون وصغار الكسبة، يدا بيد لمحاربة الأتراك والمطالبة بالاستقلال العربي. المشكلة أن حكومة الملك فيصل لن تستمر إلا لمدة 22 شهرا ومن ثم فإن قوات الجنرال غورو ستحتل دمشق في 1920.

مباشرة وبعد ثورة 1925–1927، أعطت الحركات القومية بعدا جديدا للحياة السياسية في سوريا، حيث أنها أصلت لمفهوم الوطن والاستقلال كبديل عن الهوية الدينية أو المذهبية وأطلقت شعارا جامعا سيدخل في الوعي السياسي والاجتماعي لأكثر من قرن "الدين لله والوطن للجميع". ويمكننا القول بأن مجمل الحركات القومية في سوريا أدارت ظهرها نهائيا للسلفية الدينية بكل مكوناتها ولم تتمفصل معها. ولم يعد من الغريب قراءة كتب في نقد الاستبداد وعلمائه والرد على الوهابية وإعادة اكتشاف أبو العلاء المعري. فقد أفسحت ولادة الأحزاب السياسية المجال للحوار الفكري الواسع والحر. في وقت أوجد فيه صعود التيار التحرري القومي

شرخا في البنية المذهبية والعشائرية أو العرقية الخ. الأمر الذي أدخل التعددية السياسية في داخل العشيرة وحتى في داخل الأسرة أحيانا. كما أنه فتح الباب للمرأة للدخول في الحياة العامة.

إن فشل المشروع الاستعماري في خلق مجموعة دويلات محلية طائفية كالعلوية أو الدرزية سمح للقوى التقدمية في البلاد بإلغاء الاستقلال الإداري في الساحل وجبل العرب. موجها الضربة الأقوى للانتداب الفرنسي ومشروعه الطائفي. في وقت ناضلت فيه جميع القوى التقدمية ضد الانقسامات الطائفية في سوريا.

صعود الاخوان المسلمين

في ذلك المناخ الاجتماعي والسياسي ولدت حركة الإخوان المسلمين، وذلك عقب اتصالات وصداقات شخصية جمعت الشيخ حسن البنا بمصطفى السباعي ومحمد الحامد، وذلك أثناء دراستهم في القاهرة. لدى عودتهم الى سوريا عام 1935 استقبلوا مبعوثين هما عبد الرحمن الساطي واسعد الحكيم وبدؤوا بتجميع الجمعيات الدينية الموجودة. ولدت أولى تنظيمات الأخوان في حلب عام 1937، وعقد أول مؤتمر لهم في نفس العام في حمص. وقد أصر المؤسسون في حينها ومنهم من سبق ذكرهم على مفهوم " الجهاد الأكبر". الأمر الذي يعني الاهتمام ببناء وتثقيف الفرد. ولكن ومنذ البدء جرى التأكيد على الارتباط العضوي مع التنظيم في مصر. وقد جاء في البند الأول من البيان التأسيسي: "الأخوان المسلمون في سوريا يشكلون جزءا من جماعة الأخوان المسلمين لمؤسسها حسن البنا".

توالت المؤتمرات مع توسع القاعدة التنظيمية. وفي عام 1938 ومن دمشق، تقرر أن يكون المركز الإداري في حلب. وفي المؤتمر الرابع عام 1943، تقرر تشكيل وحدات شبه عسكرية \ السرايا\ على شاكلة السرايا التي كانت قد تشكلت اثناء الانتفاضة الفلسطينية عام 1936– 1939.

في عام 1944 وعقب المؤتمر الخامس، تشكلت لجنة مركزية تتمثل فيها جميع الفروع وتم تعيين الدكتور مصطفى السباعي سباعي مراقبا عاما للحركة. وهكذا تم تنظيم الحركة كحزب سياسي حقيقي. اعتمد في بنائه على البنية الهرمية، يلتزم الأعضاء فيه بالولاء، النظام والطاعة، الإخلاص، والدقة والحذر والتكتم." يتناول برنامجهم العملي إصلاح النفس، بناء الخلية المسلمة، التثقيف الروحي للمجتمع، تحرير الوطن من كل سلطة سياسية، اقتصادية أو روحية غير مسلمة.

ها نحن إذن أمام تنظيم هرمي، حيث الشورى مقتصرة على مجموعة القياديين، أساسها قائم على التعليم الروحي وعلى الجاهزية شبه العسكرية، معتادة على الطاعة والكتمان. وهي تتوجه إلى الأسرة في علاقتها مع المجتمع على اعتبار أنها الخلية الأساسية لبناء المجتمع المسلم القادم والذي يشكل الهدف النهائي للحركة.

إن الجهاد، وكما وصفه حسن البنا هو المهمة الأساسية المنوطة بالإخوان. وهكذا بدأت عملية بناء شبكة من العلاقات مع التجار ومن الأفراد المقتدرين المتعلقين بالمشروع الإسلامي، بغاية جمع التبرعات والهبات. ولقد تمكنوا في خلال بضع سنوات من افتتاح مدرسة ثانوية في حلب، كذلك افتتحوا دارا للنشر ومكتبات عدة وأصدروا جريدة ووجهوا الجيل الجديد إلى العلم بغرض بنائه واستقطابه.

أما المعركة السياسية للإخوان في ذلك الوقت فقد كان موجهة ضد الأحزاب والحركات القومية كحزب البعث العربي وعصبة العمل القومي وأيضا ضد الشيوعيين.

بعد تعزيز وتقوية تواجدهم في عدد كبير من المساجد بادر عمر بهاء الدين الأميري وعبر فرع حلب، ببناء العلاقة التاريخية مع حزب الشعب والمتمثل بأحد قادته الكبار وهو معروف الدواليبي. وذلك بهدف تحالف انتخابي يتيح للإخوان الدخول الى البرلمان. حزب الشعب الذي كان يتمتع بالغالبية منح للأخوان المحفظة الوزارية المتعلقة بالزراعة، كما أنه دفع نحو صياغة دستور للبلاد يتوافق مع توصيات الأخوان من حيث أسلمة الدولة والتعليم ومكافحة الالحاد. \ انظر إلى الدستور السوري الصادر بتاريخ 05-09-1950 \.

بالمقابل، فإن حركة الأخوان قبلت الدخول في تحالفات وأهداف حزب الشعب وفي برنامجه في الداخل كما في الخارج وخصوصا فيما يتعلق بموقفه من السياسة البريطانية في المنطقة. وهكذا باتت صحافة الأخوان المسلمين تكتفي بتغطية أخبار محمد محمود الصواف وأخبار جمعية الأخوة الإسلامية في العراق بدل التعليق على المقاومة الدامية التي كان يقودها الشعب العراقي ضد العرش الهاشمي ومن يدعمه. ولقد أدى ذلك إلى شعور بالاستياء بين صفوف الشباب من الأخوان المسلمين وقد راعهم التناقض الكبير ما بين شعارات القادة ضد سيطرة المتسلطين والنافذين والداعية الى قيم العدالة الاجتماعية من جهة، وبين السياسة الفعلية للحركة على الأرض. إلا أن يقظة الضمير هذه لم تتعد بعض الاستقالات أو حالات الانسحاب الفردي.

بالرغم من صغر زمن وعقم الانقلابات العسكرية في سوريا إلا أنها كشفت النقاب عن ضعف وخواء الأحزاب السياسية. وبعد انقلاب أديب الشيشكلي في نوفمبر 1951 ومنعه للأحزاب وسجن رؤسائها، وجد زعماء الأخوان المسلمون في هذه الفترة الفرصة لإعادة النظر في سياستهم وتوجهاتها عموما. ولقد تجلى ذلك بإحجام الأخوان المسلمين عن أية مشاركة في العملية الانتخابية، وذلك لأن غالبية الحركة اختارت طريق العمل البناء الهادئ وعلى المدى الطويل لتهيئة الكوادر والناشطين. وبمعنى آخر وباستعارة تعبيرات الأخوان "تنظيم الصفوف وتعميق البناء الروحي للإخوان الذي سيجعلهم جاهزين لخوض معركة الجهاد الأكبر لإعلاء كلمة الله". كان ذلك الوقف على حساب إلحاح مصطفى السباعي الذي كان يود المشاركة في العملية الانتخابية للوقوف في وجه الشعبية المتصاعدة للقوى اليسارية". في الحقيقة إن الوضع الداخلي لم يكن وحده خلف هذا التغيير، فإن تعيين حسن الهضيبي مسئولا في مصر وسياسته المطالبة بالكف عن جميع أشكال الوعظ والحراك المباشرين. قد طبعا توجهات الحركة خارج مصر. وقد أتت أحداث المواجهات القمعية للحركة مع صعود جمال عبد الناصر وإعدامات 1955 التي نالت رموزا هامة مثل عبد القادر عودة وأودعت في السجن شخصيات بارزة. كل ذلك لعب دورا هاما في هذا التحول. وهكذا ومع منتصف الخمسينيات الثاني بدأت الإشكاليات البنيوية والسياسية تبرز أكثر فأكثر مع العدوان الثلاثي وتأميم قناة السويس والحقبة البرلمانية المتميزة في البلاد والتي أفسحت للنشاط السياسي والمدني هوامش لم يسبق وعرفتها دولة الاستقلال.

ويمكن التوقف هنا لاستخلاص بعض الملاحظات:

- لم يبذل الأخوان أي جهد بهدف تجميع التيارات السلفية الرئيسية في البلاد والذين كانوا في صراع للحفاظ على مواقعهم ومكتسباتهم ومنها سيطرتهم على الأوقاف والتي كانت مهددة منذ أواخر العهد العثماني، وقد كان لهؤلاء حلقاتهم ومساجدهم وكذلك مناطق نفوذهم ورجالاتهم كمحمد الحامد، أبو غدة، حسن حبنكة، عبد الكريم الرفاعي، عبد العزيز أبا زيد... الخ
- إن صعود البرجوازية الصناعية وظهور شخصيات ديمقراطية مثل خالد العظم، ووجود تجربة برلمانية ومجتمع تعددي سياسي، كل ذلك أدى إلى تقطع وشائج الصلة بين الطبقات الاجتماعية الصاعدة والأخوان المسلمين الذين ورغم الممارسات المتقدمة لمراقبهم العام كان فيهم المتأثر بالتجربة المصرية وبدأت تلوح عنده أطروحات شمولية مثل "خذوا الإسلام جملة أو دعوه" .

- ساهمت الأحزاب القومية العربية واليسارية في المطالبة بحقوق ومطالب الطبقات العاملة في المدن والأرياف، بينما ترفّع حزب الأخوان المسلمين عن لعب هذا الدور، مما أدى إلى ابتعاده عن الطبقات المنتجة و تقوقعه في أوساط التجار وأصحاب المهن الحرة والمعلمين.
- إن الطبيعة التعددية للمجتمع السوري المؤلف من عدة ديانات ومذاهب واثنيات ساهم في إنجاح النداء القومي والوطني الجامع لدعاة الهوية القومية وأنصار الديمقراطية البرلمانية في المدن على حساب الشعارات الدينية التي تمييز مابين المسلمين السنة وباقي مكونات الشعب.

لكن العامل الأهم في تهميش الإخوان المسلمين من وجهة نظرنا يبقى في صعود جمال عبد الناصر وحركة التحرر الوطني والتيار القومي الذي تعزز بالتجربة المصرية. كما أن اضطهاد الحركة في مصر منذ العام 1955 وتوقيف الناشطين القياديين فيها وإعدام عدد من زعمائها واعتقال سيد قطب وحسن الهضيبي، كل هذا وضع الأخوان المسلمين في سورية في الخانة المعادية للناصرية. وقد بدؤوا بالفعل بدفع الثمن الباهظ من بعد معركة قناة السويس. وقد شكلت خسارة السباعي في الانتخابات لصالح رياض المالكي مرشح حزب البعث واليسار السوري، شكلت نقطة التحول النهائية. وسوف تغطي شخصية جمال عبد الناصر على كامل المشهد السياسي. في حين ستقوم مخابرات عبد الحميد السراج باستكمال العمل في ملاحقاتها وتُفرغ الساحة نهائيا .

هكذا بدأت رحلة عبور الصحراء بالنسبة للأخوان المسلمين، بعضهم سيتفرغ للعمل الديني البحت بينما سيتجه آخرون إلى التعاطف مع خط حسن البنا وتبنيه كمثل أعلى، بينما سيتماشى آخرون مع التيار العربي الاشتراكي.

في عام 1959، نشر مصطفى السباعي كتابه الشهير "اشتراكية الإسلام" في قفزة تجديد تجاوزت "العدالة الاجتماعية في الإسلام" لسيد قطب وكتابات الخمسينيات الإسلامية. اعتمد السباعي في كتابه على مفهومين أساسيين يتجاوزان قضية الاشتراكية نفسها وهي التأكيد على الحقوق الطبيعية للإنسان/المواطن أولا ومفهوم دولة القانون التعاقدية المسئولة عن مواطنيها ثانيا. وهو يفتح آفاقا لم يتم استثمارها في التاريخ الفكري للحركة الإسلامية السياسية حتى كتابات حسن حنفي والتيارات الإسلامية التقدمية بعد أكثر من عشرين عاما.

في قراءة لعصره وحقبته، يقول السباعي: "مما يتميز به عصرنا الذي نعيش فيه، أنه عصر الاشتراكية. فكثير من الدول تدعيها، والأحزاب المنتمية إليها منتشرة في أكثر بلاد العالم، وجماهير الشعوب تحلم بها وتتحمس لها، وأكثر مفكري العالم يرونها الطريق الوحيد للخلاص مما يعانيه الجنس البشري من اضطراب اقتصادي وشقاء اجتماعي... للإسلام اشتراكية واضحة المعالم ثابتة الدعائم تتميز عن كل المذاهب الاشتراكية الحديثة في جملة مبادئها... تتألف اشتراكية الإسلام من:

1- حقوق طبيعية لكل مواطن.

2- قوانين لضمان هذه الحقوق وتنظيم طرفها.

3- قوانين للتكافل الاجتماعي

4- المؤيدات.

وهناك قول معروف للسباعي: "إني لا أعرف أحدا ممن يعرف الإسلام في جوهره إلا ويعترف بأن هذه الغاية بالذات هي في صلب الدين الإسلامي وتشريعاته".

جاء نشر هذا الكتاب ليدعم التيار الناصري الموفق بين دور الإسلام والقومية في بناء أنموذج محلي للدولة "الاشتراكية". كذلك المواجهة مع الأحزاب الشيوعية في سورية والعراق ومصر. وكان ثمة قراءة يومية في إعلام الجمهورية العربية المتحدة لمقاطع من هذا الكتاب. وعلى الصعيد السياسي الاجتماعي وجد الأخوان المسلمين حلفاء موضوعيين في ضحايا الاشتراكية البيروقراطية والعسكرية، وتوجهوا من جديد بقوة نحو الزعامات التقليدية والفئات المتضررة من التأميم.

ليس المجال هنا لتقييم ودراسة أسباب فشل أول وحدة اندماجية بين بلدين عربيين فثمة عناصر داخلية وأخرى خارجية سمحت بوضع حد لهذه التجربة في زمن قصير. وجاء انقلاب أيلول 1961 ليفتح الآفاق أمام الأطراف التي انهزمت في استفتاء الوحدة في 1958 ودفعت الثمن في إجراءات حل الأحزاب السياسية. ولكن أيضا القوى التي تراجعت مع المد التحرري في الخمسينيات. وعاد الأخوان إلى الواجهة السياسية مع ظهور مراقب عام جديد مثقف وناشط ينتمي لمدرسة السباعي هو الأستاذ عصام العطار الذي فاز في نيل

مقعد نائب. ولكن الأزمة الداخلية للحركة وتفكك عناصر القوة عند جيل ينتمي لمعركة الاستقلال. خلقت فراغا سياسيا كبيرا تمكن من استثماره الضباط البعثيين والناصريين في انقلاب عسكري في 8 آذار أعلن حالة الطوارئ وفتح الباب لتجربة سورية على الطريقة الناصرية تسعى لبناء أنموذجها من فوق. الأمر الذي وضع أسس الاستئصال والاستبدال السياسي على السكة (استبدال الأحزاب بحزب قائد، والحزب بقيادته ثم بأمينه العام) وتأميم التمثيل السياسي ووضع أسس الدولة التسلطية.

أما الأخوان، فلقد عادوا إلى مثلهم المفضل: "نريد أن نزرع نخلا لا فجلا." أي إستراتيجية البناء البعيد المدى دون الابتعاد عن المشاكل اليومية والصراعات السياسية الآنية.

الأخوان المسلمون في مواجهة اختبار العمل السري

هناك عاملان سيلعبان دورا حاسما في إعادة ترتيب الحركة الإسلامية في سوريا، العامل الأول هو بروز سيد قطب وتزايد شعبيته ومن ثم إعدامه المأساوي عام 1966، والعامل الثاني هو تراجع المشاريع القومية العربية في تعبيريهما الناصري والبعثي عقب هزيمة حزيران 1967.

أخذ الجيل الثاني على عاتقه إعادة تنظيم الحركة التي دخلت العمل السري من جديد منذ 1963. وإن كانت هناك انقسامات عديدة بين العناصر القيادية، إلا أنهم كانوا جميعهم متفقين على أمر واحد ألا وهو النهج العملي القائم على "بناء الشخصية الإسلامية" و "التكوين الإيماني". وهذا يعني العمل السري على المدى البعيد وتربية المنتسبين على تنقية حياتهم اليومية وسلوكهم من شوائب وآثام المحيط وتحكيم الإسلام في السلوك. وقد ساهم تهميش بعض رجال الدين من قبل السلطة في استجلاب التعاطف والكثير من الأنصار للحركة. كما وفّر لهم مساحة ممتازة للعمل وخاصة في الأحياء الشعبية في دمشق وحلب وحماة. بالتوازي مع ذلك فان حملة واسعة تنادى لها العلماء من أجل بناء مساجد حديثة مزودة بطابق مخصص للتعليم الفقهي ولتدريس اللغة العربية لاقت نجاحا كبيرا. وهكذا أصبح بالإمكان التواصل مع آلاف الشباب الذين كانوا متروكين لأنفسهم ولا يجدون مكانا عاما يعبرون عن أنفسهم به مع تأميم السلطة للفضاء العام وحصر هذه الفضاء بالموالاة للسلطة الجديدة. وقد نجحت الحركة في خلق حالة تداخل عند أوساط عديدة بين تعاليم

حفظ القرآن وتعلم الفقه وممارسة الشعائر والعودة إلى المشايخ في حل المشاكل اليومية مع ضرورة العودة للإسلام وسيلة للخلاص من جور الحكام.

لم تكن ظاهرة التدين العام العائدة وحيدة التصور والتوجه والمآل. فقد حافظ الزعماء الروحيون على علاقاتهم التقليدية مع التجار واستمر التعاون المتبادل فيما بينهم. وانحسرت الظاهرة في نطاق الحي والتكوين الاجتماعي التقليدي حينا. ولم تتمكن الحركة من بناء إستراتيجية عمل متجانسة. البعض كان بالفعل ابن المدرسة الإيديولوجية السياسية المتأثرة بالمودودي والبنا وقطب، والأكثر ثقافة كان الابن الشرعي للدكتور السباعي، وثمة تيار إصلاحي ديني لا يتعرف على نفسه في أئمة السلطان أو أخوة الإيمان. أبناء الطبقات المدينية الوسطى كانوا الأكثر تنورا وتمسكا بالتجربة البرلمانية في حين كان ضحايا تهميش النظام للبرجوازية الصغيرة في المدن أبناء إيديولوجية طوارئ أنتجتها حالة الطوارئ. هؤلاء لا يختلفون بشأن برنامجهم السياسي عن "الحزب الثوري" الحاكم في مفهوم التفرد بالسلطة. وهم يعطون للسلطة الإسلامية ولحزبها القائد احزب الله الصلاحيات المطلقة لإدارة البلاد ويرسلون جميع الآخرين احزب الشيطان إلى العار. باعتبارهم لأنفسهم الوكلاء الحصريين لتطبيق إرادة الله على الأرض.

ابتداء من عام 1965 ظهر التعدد في أوساط التدين السورية. ففي حين اهتم الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي بشؤون العقيدة والإيمان، كانت مجلة "حضارة الإسلام" ورئيس تحريرها أديب صلاح تخوض البحث في الأمور الفقهية والقانونية والتاريخية. في حين تابعت أعداد كبيرة من العلماء دروسها ومواعظها في المساجد. في حين توجه الأعضاء الناشطون في حواراتهم ودعاوتهم للأوساط الطلابية وأماكن التعليم. وبدأت كتابات سعيد حوى (الله، الرسول، الإسلام) كذلك المناشير ومنشورات لجنة مسجد جامعة دمشق وكذلك دار الدعوة في حماة والمكتب الإسلامي في دمشق توفر المادة الثقافية الضرورية. وفي حين حاول اتجاه دار الفكر لزرع ثقافة متنوعة. حرص الجيل الأخواني الجديد على التركيز على مؤلفات سيد قطب وزينب الغزالي ومحمد قطب واستثمار التدين العام في المشروع الحركي الخاص.

كانت ظاهرة التدين العام المتصاعدة، والتي باتت ظاهرة للعيان في المجتمع السوري، تتجلى عبر مظاهر متعددة منذ وصول الجنرال الأسد إلى الحكم. وهي في الحقيقة أكثر تعقيدا من مجرد ردة فعل على ما يسميه بعض مثقفي المعارضة السورية الذين يتحدثون عن هذا النظام باعتباره رمز "إزالة الأسلمة". فهذه الموجة

الدينية توغل جذورها في الضياع المتعدد الوجوه الذي كانت تعيشه الطبقات الوسطى وجيل شاب لم يعد يتعرف على نفسه في فشل الدولة الحديثة والإيديولوجية القومية العربية المتربعة على سدة الحكم في عدة بلدان عربية. ويمكننا القول أن العودة إلى الدين أخذت أشكالا عدة ومختلفة أيضا. كان بعضها سلبيا بالعزوف عن الشأن العام، في حين كان بعضها الآخر فاعلا عبر المشاركة في برنامج ديني أو في حركة احتجاجية على سياسة الدولة بمبادرة من شيخ أو إمام. لقد أدى كل ذلك إلى تشكيل عدة مجموعات إسلامية مستقلة عن حركة الإخوان المسلمين. كانت تلك المجموعات تنضم أحيانا لتنظيم الأخوان كما كانت تضمحل في أحيان أخرى. ولم تكن أحداث عام 1964 في حماة وأحداث دمشق عام 1966– 1967 من فعل الأخوان المسلمين بقدر ما كانت ردة فعل عفوية لتجار محاطين برجال دين ضد قرارات تشل قطاعات هامة من الأنشطة الاقتصادية.

إن المركزية التي لجأت لها حركة الأخوان نتيجة العمل السري المفروض، أدت على ازدياد في عمق الأزمة الداخلية للحزب. ومنذ عام 1970 لم تعد قيادة عصام العطار قادرة على السيطرة على التنظيم. وهكذا دخل بعض الأعضاء في اتصال مع "الشهاب" أو "المسلمون" المجلة النظرية للحركة الأم التي أصدرها سعيد رمضان في جنيف. أما الشيوخ والعلماء، فكان كل منهم يعمل لحسابه. في حين كان الشباب يحاولون مصادرة الحركة لتوجهاتهم. في منتصف السبعينات كان هناك ما لا يقل عن ثلاث تيارات تحسب نفسها على الأخوان المسلمين، وهم في الحقيقة لا يتفقون إلا على التسمية والمبادئ العامة.

لنبدأ بالحديث عن التيار الأول ولنرسم ملامح رئيسه ورمزه مروان حديد. ولد في حماة عام 1934 من أسرة مسلمة ومحافظة جدا كما يقدمه أخوانه. درس الزراعة في مصر الجديدة ونال شهادته عام 1964. من ثم درس الفلسفة في جامعة دمشق ما بين 1966–1970 وكان شديد التأثر بكتابات البنا وسيد قطب. وقد جلب إلى سوريا فكرة إنشاء قوة مقاتلة " تجاهد لتطبيق شرع الله على الأرض". بعد وصوله إلى دمشق بشهر واحد شارك في أحداث مسجد السلطان في حماة وكان ذلك في عام 1964. بعد إعدام سيد قطب انطلق مروان حديد من فكرة تقول بأن الوقت لا يعمل لصالح الأخوان، ومن الضروري دعم الحركة بدم جديد وشاب. وعلى ضرورة تعميق مفهوم الجهاد وعلى ضرورة الاستعداد له على مختلف الأصعدة. لقد حاول الشيخ الحامد تهدئة هذا الحماس ولكن هزيمة 1967 والنمو السريع للمقاومة الفلسطينية قدّما لمروان حديد الفرصة

للانخراط في معسكرات التدريب وهكذا ولدت فكرة الصراع المسلح. وكرد على التمهل التقليدي لزعماء التنظيم، فلقد بادر مروان حديد وعبد الستار الزعيم وفاتح علواني وحسان عصفور بتنظيم ميليشيات في مدينة حماة. تم توقيف مروان حديد في حزيران 1975 وإثر وفاته بعد إضراب عن الطعام فان أتباعه لم يصابوا بالإحباط بل على العكس، فلقد تشاورت وتجمعت كل التيارات المؤيدة للجهاد المقدس من أجل إقامة حكم الله. وبعد مباحثات عام 1975، فإن وحدات القنيطرة بقيادة عدنان عقلة وحلب بقيادة الطنطاوي وفاروق البطل وحسني عبو إضافة لتنظيم حماة، شكلت "الطليعة المقاتلة للأخوان المسلمين".

التيار الثاني للحزب بإدارة عصام العطار، وهو مسئول المركز الإسلامي في اكس لا شابل في ألمانيا، الذي كان يصدر مجلة "الرائد" ويتمتع بشبكة علاقات ثقافية وإسلامية دولية واسعة. بقي الأستاذ العطار متمسكا بالنهج البرلماني الديمقراطي. وكان أنصاره في دمشق الأكثر اعتدالا في مفاهيمهم الإسلامية والأكثر تنورا في تفكيك ونقد السلطة الدكتاتورية. بقي عصام العطار يشدد على الشرعية البرلمانية ويعمل على بناء سلطة دستورية بالتعاون مع باقي القوى الوطنية. فهي باعتقاده خطوة ضرورية قبل الوصول إلى تحقيق "منهج حياة ونظام إسلامي .".

وأخيرا يأتي التيار الثالث، وهو مزيج من المسئولين القدامى في الحركة وأسماء متأثرة بتجربة الهجرة القسرية أو الطوعية للمملكة العربية السعودية وبعض الشخصيات الدينية التي همشها البعث وهي تحاول الاستفادة من "الدين العام" الحاصل في المجتمع لإعادة تكوين تنظيم قوي وشعبي.

يوجد حول هذه التيارات الثلاث دعاة التوحد، وهم لا يرون أي خلاف جوهري في وجهات النظر يستوجب القطيعة، وتجدهم يفسرون تلك الانقسامات بوصفها التعبير الطبيعي عن حكمة الشيوخ وحماس الشباب، وهم يرجَون التعالي على الانقسام والخلاف في الأسرة الواحد الموحدة منهم.

مدينة حماة في هذا المجال تشكل عالما مصغرا لكل هذه البنية، حيث يتجاور فيها الجميع وحيث يتطور الجميع أيضا. فقد تمكن أتباع الشيخ الحامد من جمع خيرة الكوادر من فترة إعادة الهيكلة. وليس صدفة ان 60\100 من كوادر الحركة أصلهم من حماة. لقد عاشوا الحكاية ذاتها، تلقوا التعليم ذاته، ويختارون العناصر الجديدة من البوتقة ذاتها ويجتمعون على تبني ميراث حركة الأخوان المسلمين.

في مقدمة كتابه "تاريخ الأخوان المسلمين" يقول سعيد حوى: " ليعلم الأخ أننا بحاجة لرجال يموتون مع أسرارهم." ويلاحظ المؤرخ مدى صحة هذا المبدأ خاصة إن تعرضنا للمناظرات التي جرت عام 1974 والانتخابات التي أعقبتها عام 1975. ولا يمكن للوفاة المأساوية لزعماء الحركة الشباب أن تساعد في كشف معالم خلافات وتوافقات هذه الفترة. كل ما نعرفه هو أن عدنان عقلة لم يكن من بين قادة "الطليعة المقاتلة"، ونعرف أن سعيد حوى كان في السجن مابين 1973 و 1976. شهادات الأحياء متباينة. هذا ما يريد السيد عدنان سعد الدين تأريخه: "في عام 1975 كنت مكلفا بقيادة الحركة، ولكن وبعد الخلافات المترتبة على فترة العمل السري وما أعقبها من محاولات التوحيد ... طلب اجراء انتخابات عامة داخل الجماعة تشارك فيها القاعدة .... وعلى إثر ذلك تم تعييني كمراقب عام ومسئول للحركة، مكلف بتوحيد صفوفها ... ولقد بدأ النشاط الفعلي عام 1967، وقد أسفر ذلك عن توحيد جميع الأعضاء في داخل تنظيم منضبط .... من ثم حددنا الأهداف، والمراحل والأدوات..... وبالتالي كان لا بد للتنظيم من أن يقف في وجه صراحة ضد الظلم والفساد، وبدأ التنظيم بالدعوة الى الصراع المسلح في سوريا...".

وأما السيد عدنان عقلة فيقول :" حتى عام 1974 كنا نشكل تيارا في داخل جماعة الاخوان المسلمين وكنا نحاول أن نقنع الآخرين بفكرة الصراع المسلح.

وفي مقابلة أخرى لعدنان عقلة فهو يقول: "حتى عام 1974 عملنا على خلق تيار في داخل تنظيم الاخوان المسلمين يتبنى فكرة العمل المسلح. لقد كنا قد بدأنا بالتحضير لذلك منذ ما قبل 1970، ولقد قمنا بتدريبات مع الفدائيين في الأردن وساهمنا في عمليات في داخل "إسرائيل"؛ من ثم انفصلنا عن السياسيين الذين انشقوا إلى تيارين، واحد برئاسة عصام العطار، ومجموعة صغيرة بإدارة سعد الدين. وفي عام 1976 بدأنا بالعمل."

لقد أخبرنا شاهد عيان على تلك الأحداث بالقول: *" التصريحات عقب أحداث مجزرة حماة لا علاقة لها بالوقائع؛ كما أنها تعكس أيضا التناقضات والخلافات الداخلية. كنت عضوا في تنظيم الأخوان المسلمين ولم يكن ثمة أصداء عن وجود تحضيرات عسكرية؛ كما انه ومن خلال أحاديثنا في المساجد أو في أماكن أخرى، كان هناك مؤيدون ومعارضون للتسليح وذلك بين المنظمين وغير المنظمين أيضا. من ثم بدأت اشعر أن هناك أكثر من تنظيم .... باتت الأمور غاية في التشابك. لقد دعيت مرتين إلى الانضمام إلى الحركة*

وذلك من قبل أخوان ينتمون إلى مجموعتي ذاتها، ودعيت مرة ثالثة من قبل أخ علمت فيما بعد أنه ينتمي إلى الطليعة المقاتلة. بعد حادثة أكاديمية حلب العسكرية ذهبت الأمور في كل اتجاه.... بعض الأخوان التحقوا بالعمل المسلح وبعضهم غادروه، بحسب حجم خيبتهم أو حماسهم. ولقد تفاقمت الأمور سوءاً عندما وضع النظام الجميع في نفس الخانة. لا يمكن أن ننسى أن الاعتقالات والإعدامات فاقت ما يمكن تصوره. هناك أبرياء ممن لم يكن لهم يوما علاقة بتنظيم الأخوان ولا حضروا يوما درسا في المسجد، ومع ذلك أعدموا بكل بساطة. لقد ضرب النظام بعصا غليظة عمياء... أثناء مؤتمر 1975 كان الجميع يوزعون منشورات وكتابات سعيد حوى و"معالم في الطريق". وكان من الطبيعي الحديث عن أننا الحزب الإسلامي الأفضل في المناهج التنظيمية والمهام العسكرية، والجهاد لإقامة شرع الله، كل هذا كان في كتابات سعيد حوى. عدنان عقلة لم يخترع أي شيء .... وأنا شخصيا، حتى الآن لا أعرف إن كان سعيد حوى من الطليعة المقاتلة أم لا. إلا أنني قرأت في اللوموند الدبيلوماتيك أنه كان المسئول العسكري، وأنا أعرف علاقاته الشخصية الطيبة بجميع الفصائل..."

يبدو لنا وعلى ضوء شهادات عدة جمعناها أن عددا من الأعضاء قد فضلوا الانضمام إلى عدنان سعد الدين بدل الالتحاق بعصام العطار. بالنسبة للطليعة المقاتلة فلقد رفضت فكرة الاندماج. ويمكننا القول أن هذه الفصائل وان لم تكن منفصلة تماما عن التنظيم إلا أنها كانت تعمل باستقلالية ذاتية من حيث إدارتها العسكرية المستقلة ومن حيث أساليبها وعدد أفرادها وعملياتها، وان بقيت لها علاقات مع تنظيم سعد الدين.

هذه الفرق أو التنظيمات كانت تمد جذورها في العمق الاجتماعي وكانت تستمد قوتها وأعضاءها من بين حلقات المساجد القديمة والحديثة والجامعات وكذلك عبر الجمعيات الدينية والمجموعات المتحلقة حول بعض الشخصيات المرموقة.

الصدام مع السلطة

رغم أن الشحن والتعبئة في المجتمع السوري كانت في أوجها، إلا أننا لا نجد أثرا لمنشورات أو صحف أو بيانات سابقة لعام 1979 ولا لاقتراحات مما يجعل من الصعب تكوين فكرة عن المواقف تجاه الأحداث بما يتعلق بالمشكلات الداخلية، وليس لدينا شيء فيما عدا المؤلفات الكلاسيكية لقطب والبنا الخ... وإن مؤلفات

حوى تركز على الإيديولوجية وتربية الكوادر. كذلك فإن المقالات المنشورة في إعلام الإخوان في مصر ولبنان لم تتعد الهجوم المذهبي واللغة التكفيرية ومقالات من نمط "الناصرية والنصيرية وجهان لعملة واحدة".

وهذا يقودنا إلى الخاصية الوحيدة للأنموذج الأخواني في سورية وهو موضوع "الطائفة النصيرية " تلك الطائفة التي كان قد كفّرها ابن عابدين، وكذلك القرطبي وابن تيمية، والتي ينتمي لها الرئيس السوري وقادة الوحدات الخاصة في البلاد. لقد وجد الأخوان في ذلك الأمر المبرر الأمثل لرفع راية الجهاد ضد "أعداء الإسلام " الذين سبق وهدر دمهم رجال الدين الحنبليين. لم يكن مهما النظر فيما إذا كانوا كفارا أم لا بقدر ما كان السؤال كيف ومتى نعلن الحرب و ننقض عليهم.

كان تدريب الأخوان المسلمين قد بدأ في معسكرات الفدائيين، وأيضا في داخل الجيش السوري بالنسبة لبعض العناصر الشابة وذلك أثناء تأديتهم الخدمة الإلزامية. لاحقا، ومع تطور فرق تهريب السلاح الذي رافق الحرب الأهلية اللبنانية تم افتتاح معسكرات تدريب سرية في كل من حماة وإدلب وحلب. ولقد كان يتم نقل السلاح أمام وبعلم السكان في عدة مناطق.

كانت الطلائع المقاتلة قد بدأت عملياتها قبل عامين ونصف من مجزرة أكاديمية حلب العسكرية التي حصلت في حزيران 1979 والتي استهدفت مجموعة من طلاب الكلية الحربية كان القاسم المشترك الوحيد فيما بينهم هو انتماؤهم للطائفة العلوية. في بداية الأمر لم تلق العمليات أي صدى حقيقي وذلك بالأخص لأن أحدا لم يكن ليصرح بها أو يتبناها. كان تنظيم الطليعة المقاتلة يقوم بعمليات من دون إستراتيجية ولا تمييز مما ساهم في زيادة التشويش. وقد بدأت الاعتقالات قبل أشهر من مجزرة الكلية الحربية في حلب. واستهدفت هذه الاعتقالات الأخوان المسلمين وعناصر من طلائعهم المقاتلة. وبلغ الضياع أشده عندما أقدم إبراهيم اليوسف على المجزرة بقتل الطلبة الشبان العلويين في كلية حلب. وفي مكان المجزرة نجد تصريحا موقعا من قبل " الطليعة المقاتلة للأخوان المسلمين". في الخارج استنكر الأخوان تلك الشائعة التي يروجها النظام ضد الأخوان المسلمين. وفي هذه الأثناء صدر بيان داخلي "ينفي أية علاقة لإبراهيم اليوسف بالتنظيم، ويتحدى أي شخص يمكن أن يثبت أن قيادة أو عناصر الأخوان قد اتبعوا يوما طريق العنف" وينتهي بالقول: " إن النظام يعرف أن هناك أوراقا تركها الفاعلون وهي تثبت هويتهم وتنفي كل علاقة لهم بالأخوان المسلمين."

هذه الجملة الأخيرة تدل على أن النظام وكذلك الأخوان المسلمون كانوا يعرفون حقيقة وملابسات هذه القضية في وقت حدوثها.

في الثاني من تموز 1979، وزعت الطليعة المقاتلة منشورا مؤلفا من أربع صفحات يتضمن فتوى من علماء السنة تتناول البدع في معتقدات الطائفة النصيرية و" لمحة تاريخية " (يمكن **القول ببساطة غير تاريخية)** عن هذه الطائفة. يتضمن المنشور تبنيا لعمليات التفجير السابقة ويعرب عن أسفه واعتذاره من الأمة من أجل ضحايا الطائفة السنية. وينادي البيان ختاما الشعب السوري المسلم إلى الالتحاق بصفوف المجاهدين.

لقد قرر الجناح المقاتل عبر نشرته في الداخل " النصر" ونشرته في الخارج " النذير"، قرر أن يواجه الحملة التي شنها النظام عليه، وأصوات استنكار عناصر إسلامية وغير إسلامية لمجزرة حلب. يقول العدد الأول من " النذير " إنه وإن لم يكن المجاهدون وراء عملية حلب، إلا أنهم كانوا وراء عمليات أخرى لا تقل خطورة...." وأن إبراهيم يوسف قد التحق بالمجاهدين بعد العملية".

لم يكلف النظام نفسه عناء الدخول في هذه التفاصيل لأن سياسته قائمة على المبدأ المانوي: "كل من لا يقف ضد الأخوان فهو معهم". في ذلك الحين، وبالرغم من اعتقال أكثر من مائتي شخص، لم تتوقف التفجيرات في حلب حيث استمر المجاهدون في توزيع مناشير الطليعة المقاتلة. ثم جاء اغتيال الشيخ يوسف صارم من شيوخ الطائفة العلوية، فأعطى الفرصة للنظام ووحداته لاستنفار أبناء الساحل السوري تحت شعار (أنت مع الأسد أنت مع نفسك، أنت ضد الأسد أنت ضد نفسك).. وفي أثناء أحداث اللاذقية في نهاية شهر آب وبداية أيلول 1979، تم ارتكاب أعمال انتقامية ضد مواطنين سنة بتحريض من سرايا الدفاع.

لكن غالبية الشعب السوري بقيت رافضة للدخول في المستنقع الطائفي. وقد كان تحرك المجتمع المدني والنقابي متميزا وجاءت انتخابات النقابات المهنية لتسجل هزيمة لقوائم النظام دون أن تسجل أي انتصار للأخوان المسلمين. وازدهرت تعبيرات المعارضة الوطنية الديمقراطية وطالبت "الرابطة السورية لحقوق الإنسان" برفع حالة الطوارئ وتنظيم الحريات العامة وانتخابات حرة في البلاد.

في شهر آذار 1980 حصل صدام بين مكونات الشعب في حلب وبين قوات النظام القمعية. وجرى توزيع بيان "التجمع الوطني الديمقراطي" حاملا مجمل مطالب الديمقراطيين والنقابيين. وقد اتفق النظام والأخوان

على شن حملة ضد التجمع الوليد: الأول باعتماد الاعتقالات والقمع، والثاني بالهجوم على الناشطين ومن يوزعون المناشير، داعين القوى الديمقراطية إلى "العودة إلى جحورها" لأن "الثورة ستكون إسلامية أو لن تكون". وقد شكل إضراب اليوم الواحد في 31 آذار/ مارس 1980 نقطة مضيئة والنداء الأقوى من المجتمع إلى السلطة القمعية والتنظيم المسلح كلاهما. فقامت السلطة بمواجهة مباشرة لما تبقى من استقلال النقابات المهنية واستبيحت حلب من السابع إلى الثالث عشر من نيسان من قبل حوالي عشرين ألف عنصر من الأمن والقوات الخاصة. قتل في تلك الأثناء العشرات من المواطنين دون تمييز، وحصلت سرقات وحالات اغتصاب، وتم توقيف 1500 مواطن. كذلك بدأت حملة اعتقالات واسعة شملت قرابة 1200 نقابي وناشط مدني وسياسي على امتداد البلاد.

في السابع من تموز 1980، أقر مجلس الشعب قانونا بحكم الإعدام على كل شخص ينتسب إلى جماعة الأخوان المسلمين. عند ذلك بادرت مختلف التيارات الإسلامية، تلك التي دفعت الثمن الأعظم بسبب تسميتها بغض النظر عن كونها مناصرة للعنف أو ضده، بادرت إلى إجراء محادثات وتجمعت فيما يدعى الجبهة الإسلامية. وفي السابع من الشهر الأول عام 1981، حدد سكرتيرها العام أبو النصر البيانوني أهداف الجبهة: " تعاون جميع التيارات الإسلامية من أجل إقامة حكم الله على الأرض"... ومع ذلك استمرت القطيعة مع المجموعة المنبثقة عن عقلة التي اتهمت السياسيين بالخيانة. في ذلك الحين بدأ السياسيون في الحركة يتطلعون باتجاه النظام العراقي الذي مد لهم يد العون العسكري والمالي مما أشاع الالتباس بين صفوف من تعودوا على العمل على أنهم حزب الله ولم يستوعبوا تعاونهم مع "أحزاب البشر".

أنهت "مجزرة حماة" مرحلة تاريخية كاملة في حياة حركة الأخوان المسلمين في سوريا وقضت على آخر كتائب طلائعهم المقاتلة. بعد أن فقدت الطليعة المقاتلة أهم زعمائها ومؤسسيها، وبعد أن انفصلت عن باقي التيارات الإسلامية. مما تسبب في توقيف أعضاء وأنصار الحركة الإسلامية السياسية بمختلف توجهاتها. حاولت الطليعة المقاتلة أن تلعب ورقتها الأخيرة وتراهن على كل شيء أو لا شيء. فخسرت بالفعل كل شيء. لقد كان ذلك عندما أطلق عمر جواد مسئول الطليعة المقاتلة في حماة في الثالث من فبراير 1982 النداء الذي يتحدث عن إسقاط النظام على كامل الأراضي السورية وطالب سكان المدينة بالقدوم إلى المساجد للتزود بالسلاح والانخراط في الجهاد المقدس. والبقية صارت معروفة للجميع.

في تصريح خاص لصحيفة اللوموند ديبلوماتيك قال سعيد حوى بأن عدنان العقلة قد غرر بالأخوان المسلمين عندما جعلهم يعتقدون أن قيادة الحركة هي التي قررت الانتفاضة.

هكذا بعد أن تم القضاء على "الطليعة المقاتلة" بالكامل بات الطريق مفتوحا أمام التيارات السياسية: منها الجبهة الإسلامية والأخوان المسلمين والبعث الموالي للحكم في العراق والحزب الاشتراكي العربي (أكرم الحوراني) وشخصيات مستقلة نادت بميثاق التحالف الوطني لتحرير سوريا \ 11 مارس 1982 \ في مزيج انتقائي من الإيديولوجية القومية والمعايير الإسلامية لإسلامية الدستور والقوننة.

كل شيء كان يدل على أن مثل هذا التحالف لمجموعة "المغلوبين" لا يمكن أن ينتصر ولا حتى أن يدوم طويلا. ويمكن القول، أنه وبعد سلسلة من العمليات القمعية والمجازر، تمكن النظام من القضاء نهائيا على الجسم الأساس لحركة الأخوان المسلمين في سورية .

الدرس الذي يستخلصه منظر الأخوان في هذه الفترة وأحد قادتها السياسيين الثلاثة (مع علي صدر الدين البيانوني وعدنان سعد الدين) سعيد حوى: " السوريون متعلقون بالنظام الجمهوري، بالحرية، بالنشاط السياسي، وبالمساواة أمام القانون. " (صحيفة الموند دبلوماتيك آذار/مارس 1983).

ألقيت هذه الدراسة محاضرة بالفرنسية في حزيران 1983 في باريس ثم نشرت في العدد الخاص من مجلة "سؤال" بالفرنسية (الإسلامية اليوم) كذلك في كتاب (الإسلامية بمختلف تعبيراتها). آثرت عدم إجراء أي تعديل على النص بعد ثلاثين عاما من كتابته. وأن تكون الإضافة للمرحلة اللاحقة في هذا الكتاب مستقلة في الفصل القادم. أشكر الأستاذة أميمة عرنوق لقيامها بترجمة النص للعربية.

إعادة البناء والنهج: الأخوان بعد مجزرة حماه

كان تشكيل التحالف الوطني لتحرير سورية بين الأخوان وحزب البعث الحاكم في العراق وأطراف صغيرة أخرى صرخة احتجاج المهزوم أكثر منه انطلاقة جديدة. وقد أدرك الفريق حافظ الأسد الوضع فكان المبادر لأكثر من اتصال بالحركة بين 1984 و1988

وتتفق الآراء على أن السلطة السورية أرادت استخدام المفاوضات لتعميق الخلافات الداخلية التي برزت للعلن وثقل الملف الإنساني. ورغم تأكيد الإخوان على الطابع السياسي للمشكلات، حاولت السلطات الأمنية التي تولت موضوع المفاوضات التركيز دائما على الموضوعات الإنسانية.

وبالفعل رافق هذه الاتصالات انشقاق داخل حركة الأخوان في صيف العام 1986حيث انسحب عدنان سعد الدين ومجموعة معه إثر الانتخابات التي جرت في ذلك العام وفاز فيها عبد الفتاح أو غدة بفارق بسيط فانشقت الجماعة بين هذين الجناحين واستمر هذا الانشقاق حتى العام 1992. من الجدير بالذكر أن عدد المعتقلين السياسيين في فترة التفاوض بلغت قرابة 18 ألف معتقل منهم خمسة آلاف فلسطيني ولبناني. وأن معظم المعتقلين كانوا من الإسلاميين. كذلك حال الأسر المهاجرة طوعا أو رهبة وتجاوزت احصائياتنا غير الحصرية 27 ألف عائلة ناهيكم عن قرابة 3000 مفقود.

بدأت حركة الإخوان المسلمين تتملص من تجربة 78–82 جديا بعد حرب الخليج الثانية. فغاب الخطاب الجهادي والتعبيرات الطائفية وبدأ الحديث في نصف التسعينيات الثاني عن نظام برلماني وتعددية سياسية حقيقية وابتعاد الجيش عن السياسة وتوفير حرية الأسواق والاقتصاد واطلاق الحريات العامة وإلغاء القوانين الاستثنائية والأحكام العرفية. وصارت محاولة التواصل والتنسيق مع المعارضة العلمانية داخل البلاد أكثر جدية وعادت الحركة أول بأول إلى ما قبل أطروحات قطب–حديد.

لم تقبل حركة الأخوان المسلمين بأسلوب التوريث عند تنصيب الدكتور بشار الأسد. ولكنها لم تغلق تماما أبواب وفرص التحول الداخلي في طبيعة النظام. وأرسلت بعدة رسائل حول ضرورة بداية حقبة جديدة ليس فقط بين الأخوان والنظام وإنما بين الشعب والدولة. صفحة جديدة تعيد الى الشعب السوري لحمته ووحدته الوطنية والسير بالبلاد نحو الحرية والتعددية والديمقراطية والمشاركة الشعبية وتؤكد جملة هذه المواقف أن الطريق الى الإصلاح الداخلي يمر من خلال الإفراج عن جميع المعتقلين السياسيين والسماح بعودة المهجرين والغاء القانون رقم (46) ورفع حالة الطوارئ والغاء القوانين الاستثنائية.

ومع إطلالات ربيع دمشق والمنتديات والعرائض والنشاط المدني داخل البلاد أصدرت جماعة الأخوان المسلمين في مايو/أيار 2001 مشروع ميثاق شرف وطني للعمل السياسي " يبلور الخط السياسي الجديد للجماعة ويعتمد على هدفين رئيسيين:

الأول : بناء الدولة الحديثة وهي دولة تعاقدية ومؤسسية وتعددية وتعلو فيها سلطة القانون وتداولية ومدنية **أما الهدف الثاني :** فهو مواجهة تحديات البناء العام الذي يشمل بناء الفرد والمجتمع ومؤسسات المجتمع المدني وتحدي الإنجاز وبناء النظم وتحدي التنمية الشاملة.

وقد تداعينا مع عدد من الشخصيات القومية واليسارية والأخوانية إلى مؤتمر في لندن آب/أغسطس 2002 لتوقيع وثيقة مشتركة تؤكد على الالتزام بمصلحة الوطن ووضعها فوق المصالح الذاتية والحزبية والالتزام بالعمل العام بعيدا عن الأساليب السرية والتزام باليات العمل السياسي الديمقراطي ووسائله مؤكدين الحق المتكافئ للجميع إضافة الى الالتزام بنبذ العنف وبالتعاضد على حماية حقوق الإنسان ورفض الاستقواء بالخارج. مع التأكيد على التدرج السلمي والسلس لتحقيق أهداف المجتمعين. مع تعهد من حركة الأخوان المسلمين بتقديم تقييم نقدي لتجربتها العنفية بين 78 و 82. وقد فتح هذا اللقاء والمشروع السياسي للحركة بعد عامين منه على تقريب وجهات النظر بين التيار الوطني الديمقراطي وحركة الأخوان المسلمين وأشرفت بنفسي على اجتماعات بين التجمع الوطني الديمقراطي والمراقب العام للحركة السيد صدر الدين البيانوني كذلك أكثر من سبع ندوات سياسية ثقافية للتقريب بين وجهات نظر المعارضة الديمقراطية المدنية والحركة. كذلك جمعت بين رئيس وأمين عام "حركة العدالة والتنمية" الإسلامية وقياديين من إعلان دمشق تمهيدا لاندماجهم في المشروع الديمقراطي داخل الوطن.

رغم الضغوط التي تعرضت لها قيادة الأخوان من فرعها في العراق الذي طالب بالتعاون مع مجلس الحكم الانتقالي والاستفادة من الوجود الأمريكي لتغيير السياسة العامة للحركة (كما جاء في رسالة وصلنا نسخة منها بالفاكس). وقفت القيادة في لندن وعمان ضد الاستقواء بالخارج وضد الاحتلال بكل صوره واجتمعت مع الحركة الديمقراطية الوطنية المدنية على مطالبها الأساسية التي يمكن تلخيصها بالتالي:

أولا : إطلاق سراح المعتقلين وإغلاق الملفات الإنسانية ، **ثانيا :** رفع حالة الطوارئ المفروضة على البلاد ، **ثالثا :** الغاء القانون 49 الذي يقضي بإعدام من ينتمي الى حركة الأخوان المسلمين، **رابعا :** تعديل المادة الثامنة من الدستور التي تكرس حزب البعث قائدا للدولة والمجتمع، وعقد مؤتمر وطني شامل يضع برنامج عمل للإنقاذ والتغيير يضع أسس الانتقال إلى جمهورية دستورية ديمقراطية.

رد النظام على كل هذه الدعوات والمطالب كان بالنفي ما خلا الوعود بالنظر في تجميد بعض مواد قانون الطوارئ وفي هذه الأجواء ومع تصاعد الضغوط الخارجية على النظام السوري بسبب سياساته الخارجية ونهجه القمعي الداخلي بلورت المعارضة الداخلية والخارجية إعلان دمشق للتغيير الوطني الديمقراطي في أكتوبر 2005 وكان الأخوان أول المنضمين له من المعارضة في الخارج.

لم يستطع النظام السوري مواجهة الصيغة الحذرة لتكوين سياسي يضم معارضة الداخل والخارج وكان التجاوب الشعبي متناسبا مع أهمية الحدث. ولم يخطر على بال أحد منا أن حركة الأخوان المسلمين يمكن أن تطعن هذا المشروع في الظهر بتأسيسها جبهة الخلاص الوطني في 5 حزيران/يونيو 2006 مع السيد عبد الحليم خدام نائب الرئيس السابق وأن تزج بكل عناصر

جيلها الطالع (عبيدة النحاس، نجيب الغضبان، وليد سفور، أحمد رمضان الخ) في هذا المشروع الذي ولد ميتا ولكنه بولادته وموته زرع أول إسفين في صدر "إعلان دمشق" وفي وشائج الثقة التي نشأت بين الأخوان والديمقراطيين السوريين.

يمكن القول أن الفترة بين العدوان الاسرائيلي على لبنان في 2006 وانطلاقة انتفاضة الكرامة من درعا في 2011 هي فترة الاضطراب والتخبط ليس فقط عن حركة الأخوان المسلمين وإنما أيضا الحركة الوطنية المعارضة. فمنذ اجتماع البيانوني مع فريد الغادري رئيس حزب الإصلاح السوري/الأمريكي وفتح قنوات اتصال مع واشنطن بعد تشكيل جبهة الخلاص حدثت القطيعة بين التيار القومي الديمقراطي والأخوان. ونشأ تقارب سياسي بين جناح رياض الترك– رياض سيف والخط الأخواني الجديد الذي، وبحكم ارتباطه بالتنظيم الدولي لحركة الإخوان المسلمين عاد وقزّم مطالبه السياسية بعد العدوان على غزة في 2008. وانسحابه من جبهة الخلاص في 2009/4/5.

كان الرأي عند عدد كبير من الباحثين والسياسيين السوريين الوثيقي الصلة بالإخوان في نهاية 2010 بأن الحركة قد حققت القطيعة النهائية مع الإيديولوجية الجهادية بعد تجربتها المرّة وأن لديها توجها لتعزيز العلاقة مع الغرب بشكل عام بالخطاب السياسي الذي يحتضن فيها الإسلام السياسي المعتدل وتعتبر التنسيق مع باقي القوى السياسية وخاصة داخل البلاد جسرا ضروريا لعودتها من المنفى القسري السياسي والبشري عن البلاد. ولعلها قد تخلت عن وهم الصعود السياسي السريع الذي ساد أوساطها بعد نجاح حركة حماس بالانتخابات في فلسطين وتقدم دور الحركة السياسي والنقابي في مصر.

ومع انطلاقة الحراك الشعبي المدني في تونس، باشر الجيل الثاني في الحركة نشاطا ملحوظا على الشبكة العنكبوتية يحث الشعب السوري على التحرك. ومنذ مطلع 2011 بدأت صفحة أخوانية باسم "الثورة السورية ضد بشار الأسد" تسعى لتحريك الأوضاع في الداخل وفشلت في ذلك ثلاث مرات. ويمكن القول أن انطلاقة الحراك في درعا في 18 آذار/مارس لم تكن بصلة مع الأخوان المسلمين أو السلفيين بأي شكل. وعندما طرحت اللاءات الثلاث (لا للعنف، لا للطائفية، لا للتدخل الخارجي) كان موقف أحد قياديي الحركة تأييدها دون تحفظ. إلا أن الحركة آثرت الدخول في منطق التحرك من الخارج ولعبت دورا هاما في تشكيل المجلس الوطني السوري وتمكنت من السيطرة على مفاصل الإغاثة والتمويل بشكل مبكر فيه. وكما نجحت "الطليعة المقاتلة" في توجيه الحركة ضمن تصوراتها في سنوات الدم والرصاص نجح "الصف الثاني" في التحرك بقبعات مختلفة ولكن بناظم واحد هو التحالف مع حزب العدالة والتنمية في تركيا وضمان الدعم القطري المطلق وكسب ما يمكن رسميا وشعبيا من المملكة السعودية وطمأنة الأمريكي. وبدأ التحول مبكرا في خط الحركة حيث صرّح الناطق باسم حركة الأخوان في نهاية شهر رمضان 2011 بأن اللاءات الثلاثة ليست مقدسة وأن عدم التدخل الخارجي ومواجهة العنف بالعنف قد تؤدي إلى انتصار النظام على الثورة. والمشاركة في مؤتمر برنار هنري ليفي في باريس حول سورية ومؤتمر الأيباك في الولايات المتحدة وقد توضحت هذه السياسة الأخوانية في انسحاب ممثلي الحركة، كما أخبرني مسئولها في فرنسا يوم ذاك من الحوار بين هيئة التنسيق الوطنية والمجلس الوطني في أول ديسمبر 2011 أي قبل شهر من توقيع الاتفاق المجهض بين الطرفين بضغوط خارجية. ثم تأييد الحركة لنداء يوسف القرضاوي للجهاد في سورية بعد ثمانية أيام. وانخراط شخصيات منها أو حولها في عملية التسليح والتجييش الإعلامي الطائفي الطابع مبكرا.

بدأت عملية المزاودة المذهبية بين التيار السلفي الجهادي والتيار الأخواني مبكرا في محاولة شعبوية لركب موجة أسلمة المسلحين. وسقط الأخوان في الممارسة في تناقضات كبيرة مع برنامجهم السياسي المعلن. وحاربوا أي توحد لقوى المعارضة خوفا من تضاعف نفوذهم في المجلس الوطني. وكما أصرت الحركة مدعومة من بقايا إعلان دمشق على رفض تشكيل لجنة

عليا بل حتى لجنة متابعة مشتركة لمؤتمر القاهرة (مطلع تموز 2012) أصر البيانوني المراقب العام السابق على حذف فقرة "الدين لله والوطن للجميع" من الميثاق الوطني في مؤتمر القاهرة بحجة "عدم جرح مشاعر الشعب السوري".

استطاع رياض سيف بالتعاون مع الثلاثي الغربي (الأمريكي والبريطاني والفرنسي) وبمباركة قطرية وبعد أشهر من المشاورات من وضع حد للسيطرة الأخوانية على المجلس الوطني وسحب البساط من تحت قدم المجلس لاعتراف غربي بالهيكل الجديد (الائتلاف الوطني السوري). وحاول المجلسيون إنقاذ ما يمكن بوجود تمثيل مؤثر لهم في الهيكل الجديد. إلا أن الأخوان بقوا طرفا أساسيا في الهيكل الجديد. وقد عزز دورهم إصرار تركي ودعم من الحركة الأم في مصر بعد انتخاب محمد مرسي رئيسا. كذلك بحثوا عن نقاط تقاطع وتنسيق مع الحركة السلفية الجهادية بلغت قمتها في مؤتمر القاهرة لدعم الثورة السورية. إلا أن هذا الوضع لم يدم طويلا. وبدأت مع ثورة 30 يوليو 2013 وسقوط حكم الأخوان والاحتجاجات الشعبية في تركيا على حكومة أردوغان مرحلة جديدة اضطرت فيها الحركة للعودة إلى مبدأ التقية من جديد. محاولة الاحتفاظ بما تستطيع من مكاسب قدمت لها على طبق من ذهب مقابل دعمها لأي تدخل عسكري خارجي من الناتو أو الولايات المتحدة الأمريكية، واعتبارها الجهاد واجبا وكل سلاح في مناهضة النظام مقدسا. ورفضها تصنيف "جبهة النصرة" على قائمة الإرهاب. وقبول وصاية مجموعة 11 (المسماة أصدقاء الشعب السوري) على قرار الائتلاف الوطني الخ.

صحيح أن ما فعلته وسلكته حركة الأخوان المسلمين شاركها به عدد غير قليل من التعبيرات والشخصيات السورية علمانية أو إسلامية. لكن حركة الأخوان المسلمين سعت لإعادة بناء صورة عن نفسها كحركة وطنية مستقلة تعمل مع باقي القوى من أجل سورية ديمقراطية مدنية ذات سيادة. وكانت بحاجة لمصداقية متوسطة الأجل لإعادة بناء ثقة المجتمع بالتغييرات التي طرأت على خطها السياسي. إلا أنها وفي كل مرة فتح فيها باب التدخل الخارجي مشت في هذا النهج. وكلما عادت أسطوانة العنف السياسي انخرطت فيها بدعاوى مختلفة. وقد قدمت لحكومة أردوغان تنازلات وطنية مجانية. وكان ارتباطها بخط التنظيم الدولي لحركة الأخوان المسلمين بائس العاقبة. ولم تقصر في خطابها المذهبي بل في الحديث عن حرب سنية شيعية ومظلومية سنية في البلاد. في ابتعاد عما حاولت إقناع المواطن السوري به في محاولات تجديد نهجها: وهو أن سورية لكل أبنائها لا فرق بينهم ولا انتماء لهم يتربع فوق انتماء المواطنة في دولة قانون دستورية. متناسية أن جسور بناء الثقة مع المجتمع المدني والديمقراطي لم تكن من القوة للتعامل معها وهي تتقلب في كل منقلب وتجعل الذرائعية اليومية بوصلتها الأولى وإستراتيجية السلطة غايتها الأبرز.

التكفير والهجرة

إن كانت الحاجة للهجرة بسبب الملاحقات الأمنية والقمع في حقبة كانت فيها الدكتاتورية القاسم المشترك الأعظم للدول العربية و/أو الإسلامية. فلا شك بأن فكرة كهذه تجد كل ما يلزم من نصوص دينية ومن السيرة النبوية ما يعطيها رونقا خاصا. ولعل الهجرة القسرية لقياديين من حركة الإخوان المسلمين في الخمسينيات من مصر والستينيات من سورية ونجاحهم في الدور الدعاوي والبحثي (سعيد رمضان ومركزه الإسلامي في سويسرا وعصام العطار ومركزه في ألمانيا) والتي فتحت الباب للهجرة السياسية في حدود السقف والقوانين الأوربية. تختلف تماما عن جيل الراديكاليين الذين لم يبحثوا في الهجرة عن خروج لأرض آمنة من دولة غير آمنة. بل الخروج من مجتمع يعتبر بالنسبة لهم "خارج عن الإسلام" لمجتمع إسلامي منشود. ويعطي عبد السلام فرج، صاحب كتاب "الفريضة الغائبة" صورة عن هذا التصور: هناك من يقول إن الطريق لإقامة الدولة الإسلامية هو الهجرة إلى بلد آخر وإقامة الدولة الإسلامية هناك ثم العودة مرة أخرى فاتحين، ولتوفير جهد هؤلاء فعليهم أن يقيموا دولة الإسلام بينهم، ويخرجوا منها فاتحين. لكن تبدل الظروف دفعت أفراد التنظيم، وغيره من التنظيمات والجماعات الإسلامية إلى الفرار من مصر، بطرق مشروعة، وغير مشروعة.

ويذكر كاتبا (عولمة الحركة الإسلامية الراديكالية/ الحالة المصرية) بأن الخطوات الأولى لحركة الخروج في الهجرة كانت داخل مصر. أي ترك وادي النيل والهروب إلى الصحراء أو إلى مكان محدد يقتصر على أفراد الجماعة. من أجل تأسيس مجتمع جديد أو بديل، على غرار هجرتي الحبشة ويثرب. كما توهم بعض أتباع "جماعة المسلمين". الذين أطلق على تنظيمهم اسم التكفير والهجرة، نظرا لأنه أتبع تكفير المجتمع بهجرانه، بدعوى أنه بيئة غير صالحة بالنسبة لأعضاء التنظيم. وقد جسد يحي هاشم، الذي كان يعمل وكيلا للنيابة وترك وظيفته بدعوى أنها حرام شرعا بعد أن انضم إلى جماعة "شباب محمد"، هذه المسألة في تحركاته. فقد لجأ إلى هضبة البحر الأحمر المواجهة للمنيا يحتمي بها ويعد عدته للصدام المسلح مع السلطة أو شن حرب عصابات ضدها، ولكن أجهزة الأمن تمكنت من تحديد مكانه وأتباعه، وداهمته، وقتلته. وعموما فإن الهجرة داخل مصر قد فشلت لأسباب عديدة، أمنية وجغرافية وتنظيمية، مما جعل أذهان الجماعات المتطرفة تتجه إلى الخروج من مصر.

ويتحدث وحيد عثمان أحد أمراء "جماعة المسلمين"، التي ابتدعت مسألة الهجرة الداخلية، يتحدث في التسعينيات عن الهجرة الخارجية بوصفها مرحلة حتمية بالنسبة لجماعته، إذ يقول: لسنا مطالبين بالجهاد إلا بعد إتمام الهجرة .. الهجرة إلى أرض يحكمها حاكم عادل حتى ولو كان كافرا .. ونحن نجزم أن البلاد العربية كلها لا يوجد فيها هذا الشرط .. ولذلك فالهجرة متاحة في بلاد أوروبا مثل السويد والنرويج وغيرهما .. وحاليا جميع أرض الله متاحة للأخوة للهجرة إليها .. لكن الهجرة الجماعية كما

حددها الإمام المرحوم شكري مصطفى مكانها محفور ومنقوش في صدور الأخوة. إنها أرض اليمن، لأنها أرض الحكمة، وهناك العديد من أتباعنا ومن الأخوة يعبدون الله فيها، ويعملون وينشرون الدعوة بحرية كاملة، لذلك فإن حاكمها على كفره عادل. وقبل أن يتولى وحيد عثمان أمر هذه الجماعة، هاجر أميرها السابق وهو محمد الأمين عبد الفتاح وكنيته أبو الغوث، وهو الذي قام بتجميع فلول الجماعة بعد إعدام مؤسسها شكري مصطفى، إلى إحدى البلاد العربية، واستقر بها، ثم بدأ يساعد أفراد الجماعة على الهجرة إلى العديد من الدول العربية والأوروبية. ولم يكن أبو الغوث هو أول من نادى بالهجرة الخارجية داخل "جماعة المسلمين"، فقد سبقه إلى ذلك الدكتور صلاح الصاوي، الذي انشق على شكري مصطفى إثر اعتراضه على قرار الأخير بقتل وزير الأوقاف الأسبق الشيخ الذهبي لأنه أدى إلى كشف التنظيم أمام أجهزة الأمن. فالصاوي كان مطلوبا القبض عليه في أحداث سبتمبر عام 1981، لكنه تمكن من الهرب إلى اليمن، وهناك التقى بأحد شيوخ القبائل، وكان ينتمي إلى الإخوان المسلمين، ثم اقتنع بفكر الصاوي، وبات يقدم دعما للجماعة على قدر استطاعته. أما الصاوي فقد تنقل بين مصر والسعودية وباكستان، التي عمل بها أستاذا بالجامعة الإسلامية. وسلك حسن الهلاوي، الذي كان رفيق الصاوي في الانشقاق على شكري مصطفى، المسلك نفسه، فهاجر إلى المملكة العربية السعودية، بعد أن نجح في الهرب من حكم صادر ضده عام 1977 بالسجن سبع سنوات، لكن مصر تمكنت من تسلمه عام 1993، وعاد ليقضي عقوبة السجن لاتهامه في عملية الفنية العسكرية، ومقتل المقدم عصام شمس خلال أحداث مسجد آدم بحي عين شمس في القاهرة عام 1989.

وبذلك تشكلت الموجة الأولى لهجرة الإسلاميين الراديكاليين خارج مصر، وقد تمت، في الغالب الأعم، تحت وطأة الظروف الأمنية القاسية، التي مرت بها جماعة المسلمين وجماعة صالح سرية، بعد أن اكتشفت أجهزة الأمن أمر هاتين الجماعتين، وراحت تتعقب المنتمين إليهما. ولم تقتصر الهجرة على أتباع هاتين الجماعتين، بل نجد أن العديد ممن ينتمون إلى التيار التكفيري بوجه عام والسلفيين وبعض عناصر تنظيم الجهاد قد هاجرت إلى العراق واليمن والسعودية. بحثا عن الأمان والرزق في آن واحد. لكن هؤلاء المهاجرين لم يغب عن أذهانهم أن عدوهم الأساسي هو النظام الحاكم في مصر، ولم تتعد أمانيهم إزاحة هذا النظام وإسقاطه، والقفز إلى سدة الحكم.

أما الموجة الثانية للهجرة فقد صنعتها تجربة الجهاد الأفغاني، بكل تداعياتها الإقليمية والدولية، ولعبت فيها الولايات المتحدة، التي وجدت في تورط موسكو في أفغانستان فرصة سانحة لاستنزاف قدرات منافسها التقليدي آنذاك وهو الاتحاد السوفيتي، دورا مهما في إيجاد هذه الموجة. فقد قررت واشنطن وقتها نسج علاقة بين المخابرات الأمريكية والجماعات الإسلامية، ليست تلك العاملة في الساحة الأفغانية وحسب، وإنما أيضا تلك التي تعمل في مناطق أخرى بهدف توجيه كل الجهود لمقاومة الاحتلال السوفيتي للأراضي الأفغانية . وقد تم افتتاح أول مركز لاستقبال المتطوعين الراغبين في السفر إلى أفغانستان بولاية نيويورك بواسطة مصطفى شلبي، الذي استضاف الشيخ عمر عبد الرحمن في أمريكا بعد ذلك، وحسبما تشير المعلومات فإن هذا المركز وفروعه، التي بلغت 17 فرعا في أمريكا، لعب دورا مهما في سفر مواطنين عربا هاربين من بلادهم إلى أفغانستان. وبات من المتداول بين الإعلاميين والباحثين ورجال الأمن والساسة أن الرئيس المصري أنور السادات قد تعاون مع الولايات

المتحدة في هذا التوجه تماما، بعد أن أقنعه الأمريكيون بأن مباركته لتجربة الجهاد الأفغاني سيزيد من أسهم مصر إعلاميا ودبلوماسيا في العالم الإسلامي. بما يعوضها عن القطيعة العربية التي نجمت عن توقيعها اتفاقية كامب ديفيد مع إسرائيل. كما سيتيح ذلك لمصر التخلص من ترسانة الأسلحة القديمة ببيعها إلى المجاهدين الأفغان، الذين كانوا يتلقون دعما سخيا من الدول العربية النفطية، علاوة على أموال صندوق دعم الجهاد الأفغاني الذي أنشأته الولايات المتحدة، وكذلك حصيلة الإتجار في المخدرات.

ومن ثم أطلقت السلطات يد الجماعات الإسلامية لتعبئة الشباب المصري للجهاد في أفغانستان، الأمر الذي تعكسه بجلاء مجلة الدعوة، لسان حال جماعة الإخوان المسلمين ومجلة الاعتصام في السبعينيات وبداية الثمانينيات، في تتبعها للمؤتمرات والندوات التي كانت تعقدها الجماعات الإسلامية داخل الجامعات لنصرة المجاهدين الأفغان، ومنها على سبيل المثال لا الحصر، المؤتمر الذي انعقد في جامعة المنيا فى يوم التاسع من فبراير عام 1979، والذي طالب بدعم المجاهدين الأفغان، وجرت فيه نقاشات خلافية حول نصرة الثورة الإسلامية في إيران. وكذلك المؤتمر الذي عقده طلاب جامعة الأزهر في شهر يناير عام 1980، وطالبوا فيه بفتح باب التطوع للقتال في أفغانستان، وتيسير أمر التدريب على السلاح أمام الشباب، من أجل السفر إلى ساحة الجهاد هناك، كما طالبوا حكومات الدول الإسلامية بدعم المجاهدين وقطع العلاقات الدبلوماسية مع موسكو. وكان المؤتمر الأخير جزءا من نشاط مؤسسة الأزهر، التي طالما نظمت مؤتمرات، تحدث فيها مسئولون مصريون عن ضرورة دعم الشعب الأفغاني، بما كان يتماشى مع الخط السياسي العام للنظام الحاكم وقتها في تشجيع التيار الديني من أجل حصار القوى اليسارية والتقدمية التي كانت تناوئ الرئيس السادات. ومن هنا لم تخف الجهات الرسمية في مصر، التي كانت من أوائل الدول التي أدانت الغزو السوفيتي لأفغانستان، تأييدها للمجاهدين الأفغان، حيث أعلن كمال حسن علي وزير الدفاع آنذاك عن تدريب الثوار الأفغان في معسكرات الجيش المصري، في حين دعت الأمانة العامة للحزب الوطني الحاكم، غير مرة، الشعب المصري إلى التبرع للمجاهدين، ودعا مجلس الشعب نفسه إلى إرسال متطوعين إلى أفغانستان. وقد تردد أن مصر استعملت مطار قنا في تحميل الأسلحة والمتطوعين إلى أفغانستان.

واستجابة للدعوات الرسمية وغير الرسمية في كل الدول الموالية للولايات المتحدة، نشطت النقابات المهنية والجمعيات الخيرية في جمع التبرعات، وحشد المتطوعين، الذين تكاثر عددهم بعد أن دأبت مجلة الدعوة في مصر والعديد من الجمعيات الخيرية في السعودية والكويت وقطر على نشر أرقام هواتف وعناوين مكاتب ضيافة المتطوعين في باكستان، وهي مكاتب كانت مجهزة تماما لاستقبال هؤلاء. في ظل وفرة مالية أوجدها دعم خليجي ملموس. كان هذا التوجه استجابة لطلب أمريكي صريح من دول الخليج جميعا بتقديم المساعدات المالية للأفغان. وبالنسبة للسعودية فإن الوقوف إلى جانب الجهاد يحافظ للمملكة على دورها التقليدي الذي تلعبه على صعيد العالم الإسلامي. وفي هذا الشأن برز دور الهيئة العامة لاستقبال التبرعات للمجاهدين الأفغان. علاوة على ذلك قامت جمعية الهلال الأحمر السعودي والمنظمات الخيرية الإسلامية بتقديم مساعدات طبية للمجاهدين وأسرهم، جنبا إلى جنب مع القوافل الطبية التي خرجت من مصر.

كانت المملكة العربية السعودية تخشى من الخطر الإيراني الذي خلق أجواء تعاطف كبيرة في صفوف الشيعة شرقي الجزيرة العربية والعراق ولبنان. وقد توافقت الكويت والسعودية وقتذاك على ضرورة دعم الرئيس العراقي صدام حسين في حربه على إيران. لمواجهة ما سمي بمشروع "تصدير الثورة الإيرانية". وفي الوقت نفسه جرت عملية التعبئة لقضية تستنفر الشبيبة السلفية خارج نطاق المنطقة في حرب تبدو السعودية عرابها الأكبر في أفغانستان.

شكل التدخل العسكري السوفييتي في أفغانستان بكل المعاني، ولادة ممر آمن من مناطق انتاج السلفية الجهادية (1) إلى أفغانستان وقد جرى ضرب أكثر من عصفور بحجر واحد. فقد جرى تحويل الأنظار عن القضية الفلسطينية عند جيل كامل من السلفيين. وتم توظيف الصهريج البشري للراديكالية الإسلامية في معركة مباشرة مع الشيوعية بعيدا عن أي خطر للمواجهة الغربية والإسرائيلية معه. وتمكّن الجهازان الديني والسياسي في المملكة من إيجاد مسرب لكل المتأثرين بالهبّة الإسلامية التي عاشها المشرق بين 1978–1982 بوضع أركان تصدير الوهابية بثوب سلفي جهادي تحت سقف "هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" والمباحث العامة. ليصبح لهذا التيار لاحقا شيوخه وفتاويه ومناصريه في العالم الإسلامي.

منذ انطلاقتها. كانت السلفية الجهادية في بحبوحة مالية وعسكرية. فقد حصلت على مساعدات مالية هائلة حكومية وغير حكومية وكانت سببا في تحول منظمات إسلامية عديدة محلية إلى منظمات دولية بميزانية هائلة. ومن الناحية العسكرية جرى دعم الجهاد الأفغاني بشيك مفتوح بل وعهدت لها الإدارة الأمريكية بصواريخ لم تكن قد أعطتها إلا للكيان الإسرائيلي. لقد انهمرت عطايا رجال الأعمال السلفيين والمنظمات الإسلامية "الخيرية" والحكومات الخليجية النفطية في حقبة الوفرة النفطية بشكل يجعل منها هيكلا غنيا له حسابات مصرفية ضخمة يغطى بصور التقشف والورع. وبعد ظهور أسماء فلسطينية مصرية وسورية في قياد "الأفغان العرب" استقر الأمر على الثري السعودي من أصل يمني أسامة بن لادن ابن رجل الأعمال الثري الذي يترك المال والأهل والجاه ليقاتل في سبيل الله وأيمن الظواهري ابن التجربة المصرية في زواج غير شرعي بين الوهابية السعودية وتلاميذ سيد قطب في قراءته الأكثر تطرفا.

حمل السلفيون الجهاديون العرب فكرتي الهجرة والتكفير معهم في ثوب مواجهة قوة عظمى وفكر شيوعي ملحد يغزو أرض الإسلام. لذا تشبع المجاهدون منذ انطلاقاتهم الأولى **بالتكفير** أساسا لتعبئة المقاتلين وعبور الحدود والجنسيات كأساس لتجمعهم وجهادهم. ومنذ الأشهر الأولى للجهاد الأفغاني برزت ألفاظا وتعبيرات تعتمد **التعبئة على أساس الحقد التبسيطي والغرائزي** (الصليبيون، الشيوعية الكافرة والإباحية، الرافضة المجوس والصفوية، النصيرية الكفرة..) بشكل كان العديد من القوى الأفغانية يستهجنه ولكن يتعامل معه باعتباره السند الأهم لإخراج القوات السوفيتية من البلاد.

وعلى أساس هذا التكفير التقت الراديكالية السلفية العربية مع التجربة الوهابية في المملكة العربية السعودية في ميدان المواجهة مع الآخر المختلف والمباح دمه. فهُدمت صوامع وكنائس وحسينيات ومساجد ومدارس. وتأصلت فكرة "هبت هبوب الجنة وينك يا باغيها" و "إيش تبغي أكثر من الجنة؟" في صفوف المقاتلين. وارتبط مفهوم الجهاد أكثر فأكثر بربط حق الحياة بالغاية التي

هي إقامة حكم الله في الأرض بكل الوسائل القتالية بدءا من تضحية المقاتل بحقه في الحياة في العمل الانتحاري وانتهاء باعتبار الضحايا الأبرياء لأي عمل عسكري قتلى "يقرر الله أمرهم وفق ما فعلوا في دنياهم". وبالتالي تأصلت عقيدة تؤكد على القطيعة مع حقوق الإنسان والديمقراطية وقوانين الحرب التي اعتبرت غربية. فلم نعد نجد فارقا بين تفجير مدرسة تعلّم العلمانية الملحدة أو مستشفى يأوي الكفرة وضرب ثكنة عسكرية للعدو. وصار معيار استهداف المقاتل والمدني معيارا دخيلا على ثنائية الإسلام والكفر. وصولا لفتاوى تعتبر وجود أي مدني في مكان عملية عسكرية ضرورية جزء لا يتجزأ من أسباب نجاحها. وبكل الأحوال فهذا المدني لن يظلم في الآخرة وقَدَره أن يكون في طائرة مدنية تتحول إلى سلاح عسكري أو مجرد شخص شاء الله أن يكون في المكان الخطأ في اللحظة الخطأ. ولعل التجربة الاستئصالية التي أقامها الطالبان، تعطي فكرة عن رفض هؤلاء لمكتسبات العصر وتنوير الفكر. فلم يتحملوا موقعا أثريا ولم يرحموا مصليا على باب دار عبادته وتسببوا في لجوء مئات الآلاف من أهل السنة والشيعة إلى لاجئين في شمال أفغانستان أو الأراضي الإيرانية والباكستانية المجاورة.

وإن كان تأريخ التكفير والهجرة من الخليج والجزيرة العربية يحتاج إلى كثير من التوثيق والبحث، فقد قام الدكتور جهاد عودة والدكتور عمار علي حسن بجهد توثيقي ممتاز (عولمة الحركة الإسلامية الراديكالية/ الحالة المصرية) اعتمدنا عليه في أكثر من مكان وعممناه على طلبة المعهد الاسكندنافي لحقوق الإنسان. وقد توصل الباحثان إلى عدة ملاحظات عامة على النقطة الخاصة بموجات هجرة الراديكاليين الإسلاميين المصريين هي:

1 . رغم اقتصار كافة الدراسات والتقارير التي تناولت هجرة الجماعات الإسلامية الراديكالية المصرية إلى أفغانستان على تتبع نشاط أفراد جماعتين هما الجماعة الإسلامية والجهاد، باعتبارهما أكبر الجماعات الراديكالية وأكثرها حركية وأغزرها هجرة، فإن هناك دلائل على أن بعض المنتمين إلى الجماعات الإسلامية الهامشية وكثيرا من اللا منتمين توجهوا إلى أفغانستان. فعلى سبيل المثال، نجد أن بعض أفراد تنظيم السمني، قد قرروا الذهاب إلى أفغانستان للتدرب على السلاح، وكذلك فعل بعض أتباع تنظيم السماوية والشوقيون، وغيرهما من التنظيمات الهامشية.

2 . من الواضح أن أفراد هذه الجماعات قد حصلوا على تسهيلات من بعض دول الجوار الإقليمي لمصر، من جهة، ومن أفراد داخل مصر، من جهة ثانية، بما ساعدهم على استخدام وسائل عدة للخروج من مصر تراوحت بين التحايل والهروب، مرورا بالتزوير وغيره.

3 . انعكست مشاركة الجماعات الإسلامية الراديكالية المصرية في تجربة الجهاد الأفغاني على أدائها، حيث تمكنت من تكوين كوادر مدربة على القتال، وامتلكت قدرة على التخطيط المحكم، وجمع المعلومات عن الأهداف المراد مهاجمتها، وعن مسرح العمليات، واكتسبت مهارة إجراء الاتصالات الداخلية والخارجية على أعلى مستوى، واستطاعت أن تطور من إمكاناتها

التنظيمية. وقد ظهر هذا في العمليات التي قام بها طلائع الفتح وكذلك أفراد الجماعة الإسلامية داخل مصر خلال عقد التسعينيات.

4 . حتى هذه المرحلة لم يكن أي من إسلاميي الخارج قد تخلى عن هدفه الرئيسي وهو الاستيلاء على السلطة في مصر، ولم يظهر أحد أي رغبة في إرجاء هذا الهدف أو التخلي عن السعي لتحقيقه. ومن ثم اتسمت العمليات الإرهابية التي قام بها المصريون من الأفغان العرب بالطابع المحلي، حيث استهداف مسؤولين مصريين، وضرب السياحة في مصر، وتفجير بعض الأماكن العامة داخل البلاد. ومنذ عام 1997 حدث تحول كبير في هذا التوجه بالنسبة لتنظيم الجهاد.

كادت أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001 أن تقطع الحبل السري بين الصمت الغربي الخليجي عن تجربة طالبان والأجهزة التي دعمتها (من المخابرات الباكستانية إلى المخابرات السعودية). وينسى العالم اليوم أن بلدين فقط في العالم اعترفا بدولة طالبان في القرن الماضي وأن أول مكتب لطالبان بعد دخول القوات الأمريكية أفغانستان كان في الدوحة. وليس بعيدا اليوم الذي فتحت فيه الحدود العراقية من السعودية وسورية والأردن لدخول مقاتلي "القاعدة" الذين وجدوا في بلاد الرافدين جبهة جديدة. وكما أكدت أرقام وزارة حقوق الإنسان العراقية وعدة منظمات حقوقية غير حكومية، فإن عدد ضحايا القاعدة من العراقيين كانوا أكبر بكثير من الجنود الأمريكيين. فقد غلب الطبع التطبع، ووجدت القاعدة في **الحرب المذهبية** سببا لوجودها خاصة وأن عددا من الأطراف السياسية الشيعية قد أطلق مقولة "البيت الشيعي" المذهبية وفتح الباب لفضائيات مذهبية تعبوية لأغراض سياسية سريعة ودنيئة. الأمر الذي أعطى لخطاب "القاعدة" المذهبي آذاناً صاغية عند كل من همشتهم عملية إعادة بناء الدولة العراقية.

تميزت السلفية الجهادية منذ احتلال العراق بثلاثة مواصفات إيديولوجية وتنظيمية لم تكن قد وظفتها أو احتاجت لها كعناوين أساسية في النظرية والممارسة

- التأكيد على طابعها المذهبي السني كعنصر تعبئة أساسي ضد المسلمين غير السنة الذين وضعوا في الصف الأول كأعداء. ويبدو ذلك واضحا منذ الأيام الأولى لدخول القاعدة الأراضي العراقية وفترة "الزرقاوي". ولكنه يتضح بشكل واضح في النقاط التسعة عشرة التي يطرحها البغدادي لرفع الشبهات عن تنظيمه و"دولته".(2)
- ضرورة اللا مركزية التنظيمية. الأمر الذي سمح للتنظيم بالانتشار الأفقي الواسع عبر انضمام مجموعات موجودة من قبل تعمدت فرعا للقاعدة هنا وهناك. ولا شك بأن وضع الإدارة الأمريكية القاعدة في مصاف العدو الأول قد دفع بالعديد من التنظيمات المحلية والوطنية لإعلان الولاء لها. وقد ترتب على ذلك وعلى الضربة التي وجهت للتنظيم الأم في أفغانستان انتقال دور القيادة للإشراف العام والنصح عوضا عن الإدارة والأمر.
- ضرورة تعدد وسائل التمويل حتى لا تصبح أسيرة طرف ممول واحد الأمر الذي أدخل في قاموسها الخطف وسرقة المال العام وما يمكن تسميته أسلحة الفقراء أي الانطلاق من المتوفر في القتال وتأمين الحماية المالية للمقاتلين بغض النظر عن الوسيلة التي تبرر دائما بعظمة وقداسة مشروع الحاكمية لله والجهاد في سبيل إعلاء كلمته.

كما أوضحنا في عام 1983، هيمنت الطليعة المقاتلة للإخوان المسلمين على نهج حركة الإخوان المسلمين وسياساتها خلال سنوات 1978–1982 في أول زواج بين حركة الإخوان المسلمين والأطروحات التكفيرية. وكون فشل التجربة قد أدى إلى تراجع الحركة عن هذا التوجه. فقد غابت الأطروحات التكفيرية عن البلاد وانحسرت في الالتحاق بالتجارب الخارجية وبشكل أساسي أفغانستان والبوسنة. وقد شكل احتلال العراق فرصة أولى لإعادة التنفس لهذا الاتجاه سواء عبر نشاط دعاوي قام به العائدون من العمل في السعودية أو المشاركة بشكل أو بآخر في تحرك القاعدة لبناء تنظيم قوي في العراق وبعض السوريين الأفغان.

وباسم دعم مقاومة ألاحتلال تواطأت أجهزة الأمن السورية مع خلايا القاعدة وسهلت عبورها الأراضي السورية مع مراقبة صارمة لكل من هو سوري في صفوفها وملاحقته في سورية ولبنان. مقابل ذلك اعتبر التنظيم التكفيري سورية **أرض ممر لا أرض مقر** وركز نشاطه أكثر في العراق ولبنان دون التوقف عند موقف السلطات السورية من السوريين. ومن المعروف أن أول عفو رئاسي في سورية بعد الحركة الشعبية التي انطلقت في 18 آذار 2011 قد أخلى في أيار 2011 سبيل معتقلي "القاعدة" والسلفيين السوريين على اختلاف مشاربهم وبرامجهم. وهؤلاء هم الذين أوقفوا العمل بفتوى أرض الممر لتصبح سورية مقرا لعملياتهم منذ نهاية 2011.

تواصل قدماء المعتقلين مع تنظيم "الدولة الإسلامية في العراق" وتوجه عدد كبير من أنصارهم من العراق ولبنان والأردن للديار الشامية. وقد وجد الإسلام السياسي السوري بكتلته الأخوانية وبعض أساتذة كلية الشريعة المنشقين في ذلك فرصة لتقوية نفوذهم الضعيف في الداخل فرحبوا بهذه الهجرة الجديدة ولعبوا دور الغطاء المسئول عن الشحن والتعبئة التي تكفل بها الإعلام السعودي– القطري. وقد لعب عدد من أوساط الإخوان دورا في عملية التدخل غير السوري في الجيش الحر. فقد أكدت قوائم القتلى وجود أعضاء من حركة الإخوان المسلمين المصرية في سورية ولم تتخذ الحكومة التونسية قرارا بمنع سفر المقاتلين لسورية إلى حين استلم وزارة الداخلية وزيرا مستقلا في حكومة العريض. وقد كان لعناصر من الإخوان نشطوا في إعلام "حركة حماس" دورا في مشاركة عدد من "الحماسيين" في القتال الدائر في سورية. لنشهد من جديد شكلا من أشكال التعاون بين السلفية الجهادية وحركة الإخوان المسلمين تحت شعار إسقاط النظام السوري أولا. ولا يمكن أن نأخذ على محمل الجد الحديث عن عناصر لم تعد منظمة أو تركت الحركة عند مواجهة بعض المسئولين بالوقائع لأن الخطاب الرسمي المعلن كان يصب في هذا الاتجاه.

انتشر الخطاب الذي يتحدث عن "جيش نصيري يقتل الأطفال ويغتصب النساء". ولم يكن لشيطنة الجيش السوري الذي سمي الأسدي عند بعضهم وتطييف الخطاب وتدويل فتاوى الجهاد في سورية عبر مفتي قطر يوسف القرضاوي وبعض شيوخ السلفية في مصر والسعودية والكويت وقطر (والذي بلغ قمته في "مؤتمر القاهرة لعلماء المسلمين" في 1913/6/13 الذي جمع الإخوان المسلمين وشيوخ السلفية الجهادية في نفس الشعارات بحضور الرئيس الإخواني محمد مرسي) إلا أن جلب للبلاد آلاف

المقاتلين الأجانب من ليبيا وتونس والمغرب والجزائر والسعودية ودول الخليج الأخرى. قبل أن يأتي الطالبان والشاشان وكل من صوّر له بأشباه الأحاديث وأشباه الفتاوى أن الجنة من ربوع سورية أقرب.

شنت المواقع "الجهادية" حربا ضروسا ضد الشخصيات المدنية والسلمية وركزت منها على أكثرها تأصلا في النضال ضد الدكتاتورية والفساد في سورية "هيئة التنسيق الوطنية لقوى التغيير الديمقراطي". فاتهمتها بالتواطؤ مع النظام والعداء للإسلام. ومنذ 2011/8/10 طرح على موقع الإخوان المسلمين في سورية ومواقع السلفيين في الخليج والعراق ما عرف بنظرية "حلول عصر الصلح الآمن الإسلامي الغربي" والتي لخصها صاحبها بالقول:

1- لا سلمية للثورة بعد الآن ويجب البدء بالجهاد العسكري ضد النصيريين وأزلام النظام وشبيحته وأعوانه.
2- الفرز الطائفي في الثورة ويجب أن يكون واضحا التمايز بين السوريين من جانب وبين النصيريين والصفويين سواء كانوا في سوريا او إيران ولبنان والعراق. فيجب أن لا يقبل من العلويين بعد الآن أقاويل زائفة بأنهم ضد بشار الأسد بل يجب أن يتخلوا عن نصيريتهم لينجوا. ويجب أن تحمل الثورة السورية أهدافا ليس فقط في حدود إنهاء بشار الأسد ونظامه بل أن تتضمن إنهاء المشروع الصفوي الإيراني وتدمير الهلال الشيعي الممتد من إيران الى لبنان.

3- إنشاء التحالف الإسلامي الغربي بما يخص الموضوع السوري أسوة لما تم في الثورة الليبية لإسقاط النظام السوري وإسكات كل الأصوات التي ترفض التدخل الغربي فهذا هو الذي يتوافق مع النظرية."

ويتابع صاحب النظرية: "إن ما ورد أعلاه هو عكس بالكامل لثلاثة لاءات رددها بعض من قيادات المعارضة السورية (مثل هيثم مناع وعبد العزيز الخير وغيرهم من قيادة هيئة التنسيق الوطنية ومن سار على نهجهم) وهو ما يؤخر النصر وقد تكون تصريحاتهم السابقة تكتيك مرحلي ولكن بعد الآن لا يجوز الاستمرار بذلك".

لقد أطلقت في شهر آب 2011 أول صرخة تحذير: "إذا تسلحت الانتفاضة السورية تطرفت وتطيفت". ووضعت الأصبع على الجرح في مطلع 2012 عندما حذرت من المقاتلين الأجانب بجملة صارت مأثورة: "من يريد الجهاد فليجاهد في بيت أبيه". وانتقدت بقوة الجنوح المذهبي والطائفي عشية دخول المسلحين مخيم اليرموك والتي كانت ببشاعتها وشناعتها وصمت "المجلس الوطني السوري" عنها بل ودعمه لها جزءا من عملية بداهة الشر المذهبي كذلك عمليات الاغتيال على الهوية المذهبية التي لم يتعرض لها إعلام الدولتين الوهابيتين إلا بالتجميل والتبرير.

في الميدان شهد المتتبعون أشهر غزل وتنسيق وعمليات مشتركة بين الجهاديين الأجانب والجيش الحر خاصة في شمال سورية، خاصة وأن الفصائل الإسلامية السورية المسلحة شاركت مبكرا في هياكل الجيش الحر الأمر الذي منحها غطاء الاعتراف الدولي والمساعدات المالية والعسكرية رغم أطروحاتها المذهبية والاستئصالية. ومن المعروف أن دخول المقاتلين مدينة حلب لم يكن ممكنا دون التحالف مع القاعدة وأخواتها.

رغم أن أول موقع إلكتروني لجبهة النصرة قد أعلن الولاء للقاعدة والولاية للظواهري ورغم أن الجولاني قد تسلم مهمته من البغدادي في العراق، التزم "المجلس الوطني السوري" الصمت عن ظاهرة القاعدة. واتهم من يتحدث عنها بالمبالغة. ونسب العديد من عملياتها للأجهزة السورية. وكم من "علماني" حدثنا عن بسالة "النصرة" و"داعش" وتضحياتهم. وكيف يمكن أن ننسى جملة جورج صبرا: "لقد دافعنا عن جبهة النصرة أحسن مما دافعت عن نفسها". ومواقف رياض الشقفة المراقب العام لحركة الإخوان المسلمين في سورية وفاروق طيفور القيادي في الحركة وقيادة الائتلاف في اسطنبول ومراكش ضد تصنيف النصرة على قائمة الإرهاب الأمريكية حيث صار القاسم المشترك للموقف من السلفيين الجهاديين يحكمه شعار: "كل سلاح محارب للنظام مقدس"؟

لا شك بأننا كنا نطلق صرخات في العراء يوم صمت قطاع كبير من معارضة الخارج مع ظاهرة الجهادية التكفيرية بل اكتفى البعض في أحسن الأحوال، بالقول أن هذه الظاهرة صنيعة النظام السوري. ولا أدري كيف كان هؤلاء يربطون داعش السورية بالنظام السوري والمخابرات الإيرانية وداعش نفسها تخوض حربا طاحنة مع الحكومة العراقية المقربة من طهران؟.

أحرقت كنائس في ريف دمشق ودير الزور وصار القتل على الهوية المذهبية عملة رائجة. وبعد أن كانت شعبية الجيش السوري لتوريطه في عمليات في المدن منخفضة جدا. عاد المواطن العادي يستنجد بالجيش لتخليصه من التكفيريين.

لعل "حركة أحرار الشام" الحركة الوحيدة التي تعترف بخيارها العسكري المبكر. حيث يقول مؤسّسُ حركة أحرار الشام الإسلامية، حسان عبود، الملقب بأبي عبد الله الحموي، في لقاء مع قناة الجزيرة إن "كتائبَ أحرار الشام"، وهو الاسم الذي اتخذته الحركة عند انطلاقتها. سبقت في نشأتها الجيش الحر. حيث تمَّ تشكيلها في شهر أيار عام 2011 (أي بعد شهرين فقط من انطلاق الحركة الشعبية المدنية السلمية). ولكنها استمرّت بإعداد خلاياها سراً حتى لحظة الإعلان عن تشكيل الكتائب في نهاية عام 2011. قامت بتأسيس الحركة مجموعة سلفية كانت تنشط في المجال الدعوي قبل الثورة والتي زاد تشبيكها مع بعضها في محطّاتٍ عديدةٍ كسجن صيدنايا، وقد عرفت الحركة، عند انطلاقتها بعلاقاتها المميزة مع لواء صقور الشام الذي يقوده عيسى الشيخ، زميل حسان عبود في سجن صيدنايا، كما امتازت الحركة باحتوائها على عددٍ من الأسماء المعروفة في كليّات الشريعة الحكومية على حد تعبيره.

لا شك بأن "السلفية الجهادية السورية" متمثلة بلواء الإسلام وأحرار الشام وغيرها لم تكن بريئة في الخيارات التعبوية المذهبية. فهي تتبنى أطروحة الحرب الطائفية السنية– الشيعية وتتداول فتاوى التكفير ويقوم تكوينها الداخلي على استقطاب سلفي سني ونسمع من قادتها ومقاتليها جملا من نمط "النصيرية عالقبر والسنة عالقصر" و"العلوية عالتابوت والمسيحية عبيروت". ومصطلحات غريبة مثل "الشعب السني" و"الدم السني واحد". وقد قامت مبكرا بعمليات عسكرية استهدفت السوريين وفق هويتهم المذهبية. عمليات قمنا بتوثيقها بالصوت والصورة على مواقعهم وأيضا خدمة "يوتوب".

لقد غطى "الجيش الحر" و"المجلس الوطني" ومن بعده الائتلاف فترة طويلة على الممارسات الطائفية والمذهبية والخطاب التكفيري لهذه الجماعات حتى أصبحت التعبيرات المذكورة ضحية لممارساتها. وقد شجعت السلطة الأمنية على تعميم هذا الخطاب باعتباره يغطي على ممارساتها الطائفية ومجازر الشبيحة بحق المواطنين في مناطق معظمها من أبناء السنة. بل وجرت عملية تغطية على "جهاد النكاح" والاعتداءات الجنسية التي ارتكبها التكفيريون. واتهم كل من تحدث في الموضوع بفبركة القصة كلها إلى أن تحدث وزير الداخلية التونسي بن جدو عن هذه الفضيحة. وحتى الآن لم نسمع تعليقا من مجموعة الشيخ يوسف القرضاوي التي أعلنت استتابتها عن الحوار بين المذاهب والإسلام الوسطي والاعتدال وخاضت مع السلفيين الجهاديين بالخطبة والحض على العطاء بالمال والنفس للقتال في سورية وفي تأجيج الحرب المفتوحة السنية–الشيعية التي تعتبرها السلفية الجهادية مصدر التعبئة والنفير لاستقطاب الجهاديين من كل أنحاء العالم؟

وفق شهادة مسجلة لمعارض سوري التقى السفير الأمريكي روبرت فورد، فقد بدأت العلاقة بين السفير والعديد من هذه الفصائل في وقت مبكر جدا. وكان فورد وسيطا في تعريف العديد من السياسيين والمقاتلين على هذه المجموعات. وقد جاء في الشهادة أن فورد تحدث عن حرب استنزاف طويلة ستنتهي بانتصار السنة لأنهم يشكلون أكثر من مليار شخص في حين لا يتجاوز عدد الشيعة الخمسين مليونا. وعندما أجابه المعارض السوري بأنه لم يسمع بهذا الحزب "السني" المليارى وأن الجيش المصري والتونسي السنيان في تركيبهما الأساس يواجهان التطرف الإسلامي "السني" في مصر وتونس أجاب بأن "ما يهمه هو الوضع في سورية".

إذا كانت تصريحات عدد من أعضاء المجلس والائتلاف غير الإسلاميين لموضوعة الصراع السني الشيعي وضرورة توظيفها للخلاص من نظام الأسد تقبح وجه أصحابها. إلا أنه لا يمكن تبرئة الحل الأمني العسكري للسلطة. هذا النهج الذي ضرب رموز الحركة المدنية السلمية وفتح الأبواب أمام المتطرفين في وقت اتبع فيه خطة منهجية لقصف القرى والمدن بشكل عشوائي لمجرد وجود مقاتلين لا يتجاوز عددهم أصابع اليد الواحدة. مع تطبيق سياسة الأرض المحروقة في هجومه على مناطق سيطرة المعارضة المسلحة أو قصفها العشوائي بالبراميل المتفجرة. ناهيكم عن الاختراق المبكر للمخابرات السورية لهذه الجماعات وإطلاق سراح عدد كبير من معتقليها في وقت احتفظت السلطات السورية فيه بمعتقلي الرأي السلميين وعشرات آلاف الرهائن من أقارب الحراك السوري بشكليه المدني والعسكري وخطفت المناضلين عبد العزيز الخير وإياس عياش وماهر طحان في 2012/9/20 تبع ذلك بعد عام ونيف اعتقال أمين سر هيئة التنسيق الوطنية المحامي رجاء الناصر من البرامكة في وسط العاصمة السورية.

وجد "الجيش الحر" كل المبررات لتغطية ما جرى في شمال اللاذقية ومعلولا وصدد والرقة. بل صمت عن عمليات اغتيال عديدة أصابت مسئولين فيه من قبل التكفيريين. ومن المثير للرثاء أن تخرج أسماء مثل جورج صبرا وميشيل كيلو (وكلاهما من أسرة مسيحية) ومنذر ماخوس (وهو من أسرة علوية) لتبرير الهجوم على معلولا وصدد وخطف النساء العلويات والدفاع عن

العمليات المشتركة بين التكفيريين والجيش الحر وتأييد مقولة "**كل سلاح ضد الأسد مقدس**" بل وصل الأمر لاعتبار خطف المطرانين عملية مدبرة للمخابرات الروسية والسورية أما خطف الراهبات فمجرد ضيافة عند الثوار للحفاظ على حياتهن؟

رغم معركتي أعزاز وباب الهوى والنتائج المباشرة لهما على سمعة ومكانة قيادة أركان الجيش الحر (التي تشكلت كما هو معروف بإشراف تركي سعودي قطري فرنسي أمريكي وبريطاني باعتبارها لسان حال المعارضة المسلحة في البلاد، وفي غياب ملحوظ لأي ممثل عن الائتلاف الوطني)، لم يعد بوسع أحد تغطية الشمس بغربال، وتبين للجميع أن الفصائل الإسلامية المتطرفة تشكل الثقل الأساس داخل الجيش الحر وخارجه وأن الأطراف المسماة بالمعتدلة غير قادرة على أن تدفع مرتبات الحد الأدنى لمقاتليها كون أهم المساعدات القادمة من دول "أصدقاء الشعب السوري" الإقليمية والمتبرعين السلفيين تصل إلى الكتائب الإسلامية بشكل مباشر أو غير مباشر.

لم تكن المخابرات الأوربية والأمريكية والخليجية والتركية والأردنية بعيدة عن كل هذه التجاذبات والتحالفات والصراعات. وقد توافقت جميعها على مبدأ "إسقاط النظام السوري أولا". فقد أشرفت المخابرات التركية مباشرة على مكتب رياض الأسعد وكلف الضابط التركي "توفيق" لهذا الغرض. وقد تم عقد اجتماع بين المخابرات المركزية الأمريكية والجيش الحر في ديسمبر 2011 في ألمانيا. وبعدها سهلت عبور المقاتلين الأجانب من مطار أتاتورك (اسطنبول). وكانت بادئ الأمر تحتفظ بوثائقهم وتعطيهم وثائق سورية مزورة ثم لم يعد بوسعها متابعة السيل المتدفق من كل حوب وصوب فاتبعت سياسة تسهيل العبور ووقاية الأراضي التركية من الجماعات المتطرفة وعملياتها. وقد وظفت المخابرات التركية هذه المجموعات في عمليات مباشرة ضد المواطنين الأكراد في المناطق الحدودية في محاولة منها لمنع "وحدات حماية الشعب" التي نشأت بمبادرة من حزب الاتحاد الديمقراطي (المعروف بتبني الأطروحات الأوجلانية ووثيق التنسيق مع حزب العمال الكردستاني)

لم تكن الأيادي الخليجية بعيدة، فحسب تحقيق للمعهد الاسكندنافي لحقوق الإنسان عن "الحركات السلفية الجهادية في سورية" *توجه محمد بن عبد الله الهبدان وعبد الرحمن بن رشيد الوهيبي وعبد الله بن حمود التويجري وإحسان العتيبي ووليد الطبطبائي وعبد الرحمن بن عمير النعيمي والعاملين في "الحملة العالمية ضد العدوان" إلى المنطقة محملين بمبالغ مالية كبيرة من أجل دعم تسليح المحتجين السلميين في سورية ثم في المشاركة في تجارة السلاح. وقد جرى التواصل منذ بداية حصار بابا عمرو عن طريق "أبو أحمد" من لواء الفاروق لتنظيم عملية المد بالمال وتوفير السلاح عبر الغطاء السياسي للقاعدة في طرابلس. وقد انخرط العشرات من مشايخ السلفية الجهادية مثل محمد العريفي ونبيل العوضي وخالد المصلح ونائل المصران وجمعيات مثل مؤسسة عيد الخيرية وجمعية ابن باز الخيرية والجمعيات الكويتية السلفية في عملية دعم مباشر للتسلح عبر لبنان إلى حين اعتقال قطري من عائلة وزير الدولة للشئون الخارجية القطري وانفضاح أمر قوارب السلاح وشبكات تهريبه من لبنان. فاستمر التواصل عبر عدة أسماء طرابلسية معروفة بانتمائها السلفي الجهادي وتوجهت زيارات الشخصيات السلفية الخليجية في معظمها بعد المحاذير الأمنية في لبنان إلى الأردن وتركيا"*. وقد تحدثت مع ثلاثة من المشار لهم في الدراسة أعلاه عن ضرورة الدعم الإنساني للضحايا عوضا عن تأجيج العنف. فأجابني أحدهم: "عندما تأخذ قرارا بالجهاد المسلح ضد النظام نساعدكم أما

الإغاثة فمهمة المجتمع الدولي". كل هذا قبل تدخل "حزب الله" العسكري الصريح في معركة القصير والتورط اللبناني المتعدد الجبهات والأشكال في القضية السورية .

للحقيقة والتاريخ، شهدتُ وتابعتُ في فترة ملاحقات التيارات السلفية بعد 11 سبتمبر هزة عميقة تعرضوا لها. وقد جنح أكثر من تيار دعاوي للتواصل مع منظمات حقوق الإنسان للدفاع عن ضحايا الحرب على الإرهاب التي حصدت المذنب والبريء. وقد أتاحت لي تلك الفترة فرصة النقاش الواسع مع ما يعرف بالمعتدل والسلمي في هذه التيارات. ونصحناهم باكتشاف ثقافة حقوق الإنسان كأي علم يطلبه المسلم ولو في الصين كما يقول الحديث النبوي الشريف. وقد شاركنا في تشكيل عدة منظمات حقوقية في هذه الأوساط. إلا أن الاتجاهات الأكثر تطرفا لم تلبث أن وضعت في المقام الأول موضوع الجهاد وبدأت تهمش كل نشاط مدني أو حقوقي بل وتعتبره تخلفا عن فريضة الجهاد وتمييعا لفكرة الحاكمية لله. وكم شعرنا بخيبة الأمل ونحن نرى شخصيات خاضت في تجارب حقوقية ومدنية وإغاثية مهنية يعودون لنهج دعم التسلح وتوظيف العمل الخيري لخدمة الجهاد. وإن كان ذلك متوقعا من منظمات تم الترخيص لها بالأساس في مرحلة الهيجان الأفغاني وبمساعدة الحكومات. فإن المفاجأة كانت من تنظيمات ذات تجربة إغاثة ناجحة مثل **إ.ها.ها** IHH التي انغمست في العنف الواقع في سورية وانحرفت عن قيم ومبادئ كانت سببا في امتلاكها سمعة دولية.

لقد شكلت حقبة الصعود الجهادي في سورية فترة اختبار بائس للسلفية الجهادية ومن تحالف معها. وقد بدأ السحر ينقلب على الساحر في صراعات أمراء الحرب وزعماء الفرق وتخلي بلدان الدعم الواحدة تلو الأخرى عن "المهاجرين للجهاد"(3). ويمكن القول أن الحركة السلفية الجهادية في سورية قد زرعت إسفين قبرها بيدها لكونها حرفت المسار الثوري عن مطالب الشعب الديمقراطية وتنصيبها لنفسها بديلا عن النظام بكل المعاني المخيفة للمواطن السوري: حكم أهل السنة والجماعة مكان حكم النصيرية والأقليات.. إقامة حكم الله مكان حكم المستبد.. القيام بفروض الحرب السنية ضد الرافضة.. معاملة المهاجرين غير السوريين كما معاملة السوريين في الغرم والغنم... واللجوء إلى العمليات الانتحارية العشوائية الهدف والتي وصلت لاستعمال نفس الأساليب بين الكتائب الجهادية. ويتحدث الدكتور عبد الله المحيسني عن قصف قرية العويجة وقتل الأسرى واللجوء إلى المفخخات لنسمع إجابات من قاض جهادي يقول قد اجتهدنا فصفينا الأسرى؟ أما المفخخات فيقول: "مفخخة واحدة تقتل عشرين يعصم الله بها المئات"؟ وكم يشعر المرء بالسخط من حركات تقول بأنها إسلامية تختطف الراهبات من أجل فدية وبدل وتهدم الأضحية والكنائس وترفض محكمتها الشرعية أن يخرج المواطن البسيط من بيته نازحا إلا بعد أن يدفع 16 دولارا لمغادرته مناطق سيطرتها.

بقي الإشارة إلى أن التجربة السورية تتميز بانقسام بين من ابتعد عن أي تحالف مع الغرب وتحالف اعتبر المرحلة مرحلة تحالف غربي إسلامي للقضاء على النظام السوري. وانقسام آخر بين من اعتبر النصر في سورية هو الهدف وآخر اعتبر الجهاد في سورية محطة من محطات الجهاد العالمي.

ولم نر بعد خواتم الأمور يوم تحرير هذا الفصل. ولكن من المفيد التذكير أن هذه الممارسات قد شاركت في جعل سورية أكبر منطقة منكوبة في العالم منذ الحرب العالمية الثانية وقد أعطت للسلطة الدكتاتورية دور المخلّص عند قطاعات غير قليلة من الناس وهشمت كل أشكال النضال المدني عبر جعل العنف المسلح العشوائي برنامجا لاغتيال السياسة والحكمة والعقلانية في مواجهة أي استبداد وفساد.

_____

1) في دراسة مقدمة للمعهد الاسكندنافي لحقوق الإنسان يقول الدكتور إياد العرفي في تعريف مصطلح الجهادية السلفية: مصطلح السلفية الجهادية مصطلح مثبت في الادبيات السلفية والإسلامية السياسية منذ عدة عقود، وتحديدا منذ ثمانيات القرن العشرين لدى الرموز الأساسيين الذين يحملون لواء هذا الخط الفكري. وإن كانت صياغاته النظرية الاولى قد تمت في مصر في الستينيات من نفس القرن على يد سيد قطب وبتأثير كتابات أبي الاعلى المودودي، خاصة كتابه المصطلحات الاربعة في القران. وكذلك بتأثير كتاب "الجهاد" للشيخ أحمد ابن تيمية. ثم تبلورت هذه الصياغات خلال السبعينيات في كتاب "رسالة الايمان" لصالح سرية (1973) وكتاب "الفريضة الغائبة" لمحمد عبد السلام فرج (1980). ثم في كتابات شيوخ التنظيمات الجهادية الأساسية في مصر خلال تلك الفترة بما فيها "الجماعة الإسلامية" في "ميثاق العمل الاسلامي" الصادر عام 1984 والذي شارك في كتابته عاصم عبد الماجد و عصام الدين دربالة و ناجح ابراهيم. وجماعة "الجهاد" في كتابات اميرها و منظرها الاساسي بين الاعوام 1987–1993 الدكتور فضل عبد القادر عبد العزيز. ومن ناحية أخرى ساهم عبد الله عزام من موقعه في افغانستان بالتأصيل لبعض الاساسيات الفكرية التي تقوم عليها السلفية الجهادية، اذا يقرر رضوان السيد أن عبد الله عزام هو أول من استخدم هذا المصطلح عام 1987 بغرض توحيد صفوف الجهاديين السلفيين العرب وغير العرب في أفغانستان. ومن أبرز قادة ومنظري هذا التيار اليوم الشيخ عمر عبد الرحمن وأيمن الظواهري وأبو يحيى الليبي وأبو مصعب السوري وأبو محمد المقدسي وأبو قتادة الفلسطيني. ويعتبر أبو محمد المقدسي صاحب كتاب "ملة ابراهيم" الذي نشر عام 1985 المنظر الاول للسلفية الجهادية على مستوى العالم وقد صنف فعلا من حيث الأهمية ودرجة التأثير في المركز الأول. ويأتي بعده ابو قتادة الفلسطيني من خلال كتابه "الجهاد والاجتهاد: تأملات في المنهج" والذي نشر عام 1999 ويأتي في المركز الثالث من حيث الأهمية أبو مصعب السوري الذي استأثرت تنظيراته الجهادية المبتكرة باهتمام جميع مراكز الابحاث والدراسات المعنية بظاهرة السلفية الجهادية في العالم كله نظرا لما تنطوي عليه افكاره من فرادة. ويتجلى ذلك بشكل واضح في كتابه "دعوة المقاومة الاسلامية العالمية" وهو كتاب ضخم من اكثر من 1600 صفحة نشر عام 2004 يتلخص فكر الجهادية السلفية في إيمانها المطلق بأن الجهاد المسلح هو السبيل الاوحد للتغيير لذا فهي ترفض أي طريق أخر لإقامة نظام الخلافة الاسلامية بما فيها الثورات الجماهيرية السلمية.

2) في تسجيل صوتي على موقع الدولة الإسلامية في العراق أوضح البغدادي عقيدة دولته بالقول: هذه عقيدة الدولة الإسلامية في العراق وحتى لا يبقى لكذاب عذر، أو لمحب شبهة. وقد رمانا الناس بأكاذيب كثيرة لا أصل لها في عقيدتنا، فادعوا أننا نكفر

عوام المسلمين ونستحل دماءهم وأموالهم، ونجبر الناس على الدخول في دولتنا بالسيف، وعليه فهذه بعض ثوابتنا، ترد على تلك الأكاذيب، وحتى لا يبقى لكذاب عذر، أو لمحب شبهة.

أولا : نرى وجوب هدم وإزالة كل مظاهر الشرك، وتحريم وسائله، لما روى الإمام مسلم في صحيحه عن أبي الهياج الأسدي ، قال : قال لي علي بن أبي طالب رضي الله عنه : ألا أبعثك على مل بعثني على صلى الله عليه وسلم : (ألا تدع تمثالا إلا طمسته ، ولا قبرا مشرفا إلا سويته).

ثانيا : الرافضة طائفة شرك وردة ، وهم مع ذلك ممتنعون عن تطبيق كثير من شعائر الإسلام الظاهرة.

ثالثا : نرى كفر وردة الساحر ووجوب قتله، وعدم قبول توبته في أحكام الدنيا بعد القدرة عليه، قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه : حد الساحر ضربة بالسيف.

رابعا : ولا نكفر امرأ مسلما صلى إلى قبلتنا بالذنوب، كالزنا وشرب الخمر والسرقة مالم يستحلها ، وقولنا في الإيمان وسط بين الخوارج الغالين وبين أهل الإرجاء المفرطين، ومن نطق بالشهادتين وأظهر لنا الإسلام ولم يتلبس بناقض من نواقض الإسلام عاملناه معاملة المسلمين، ونكل سريرته إلى الله تعالى، وأن الكفر كفران؛ أكبر وأصغر، وأن حكمه يقع على مقترفه اعتقادا أو قولا أو فعلا، لكن تكفير الواحد المعين منهم والحكم بتخليده في النار موقوف على ثبوت شروط التكفير وانتفاء موانعه.

خامسا : نرى وجوب التحاكم إلى شرع الله من خلال الترافع إلى المحاكم الشرعية في الدولة الإسلامية، والبحث عنها في حالة عدم العلم بها، لكون التحاكم إلى الطاغوت من القوانين الوضعية والفصول العشائرية ونحوها من نواقض الإسلام ، قال تعالى: (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون).

سادسا : نرى وجوب توقير النبي صلى الله عليه وسلم، وتحريم التقدم بين يديه، وكفر وردة من نال من مقامه وجنابه الشريف، أو مقام آل بيته الأطهار، وأصحابه الأبرار من الخلفاء الراشدين الأربعة وسائر الصحب والآل ، قال تعالى : (إنا أرسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا، لتؤمنوا بالله ورسوله وتعزروه وتوقروه وتسبحوه بكرة وأصيلا)..

سابعا: نؤمن أن العلمانية على اختلاف راياتها وتنوع مذاهبها كالقومية والوطنية والشيوعية والبعثية هي كفر بواح مناقض للإسلام مخرج من الملة. ومنهج الحزب الإسلامي منهج كفر وردة لا يختلف في منهجه الكافرة والمرتدة كحزب الجعفري والعلاوي وعليه فقياداتهم مرتدون.

ثامنا: نرى كفر وردة من أمد الاحتلال وأعوانه بأي نوع.

تاسعا: نرى أن الجهاد في سبيل الله فرض على التعيين منذ سقوط الأندلس لتحرير بلاد المسلمين وهو مع كل بر وفاجر. وأعظم الآثام بعد الكفر بالله النهي عن الجهاد في سبيل الله في زمن تعيينه.

عاشرا: ونعتقد بأن الديار إذا علتها شرائع الكفر وكانت الغلبة فيها لأحكام الكفر دون أحكام الإسلام فهي ديار كفر.

أحد عشر: نرى وجوب قتال شرطة وجيش دولة الطاغوت والردة.

اثنا عشر: نرى أن طوائف أهل الكتاب وغيرهم من الصابئة ونحوهم اليوم أهل حرب لا ذمة لهم

ثلاثة عشر: أبناء الجماعات الجهادية العاملين في الساحة أخوة في الدين ولا نرميهم بكفر أو فجور إلا أنهم عصاة لتخلفهم عن واجب العصر وهو الاجتماع تحت راية واحدة.

أربعة عشر كل جماعة أو شخص يعقد اتفاقية مع المحتل الغازي لا تلزمنا بشيء بل هي باطلة مردودة بغير إذن دولة الإسلام.

خمسة عشر: نرى وجوب توقير العلماء العاملين الصادقين ونذب عنهم.

ستة عشر: نعرف لمن سبقنا بالجهاد حقه وننزله منزلته.

سبعة عشر: نرى وجوب إنقاذ أسرى وحريم المسلمين من أيدي الكافرين بالغزو أو الفداء

ثمانية عشر: وجوب تعلم الأمة أمور دينها وإن فاتها بعض حظوظ الدنيا

تسعة عشر: نرى تحريم كل ما يدعو إلى الفاحشة ويعين عليها كجهاز الساتالايت ونوجب على المرأة وجوبا شرعيا ستر وجهها والبعد عن السفور والاختلاط.

أبو عمر الحسيني القرشي البغدادي

3) صدر أمر ملكي سعودي قبيل طباعة الكتاب هذا نصه:

بسم الله الرحمن الرحيم

الرقم: أ / 44 التاريخ: 3/ 4/ 1435هـ

بعون الله تعالى نحن عبد الله بن عبد العزيز آل سعود ملك المملكة العربية السعودية، انطلاقاً من مقاصد الشريعة الإسلامية في حفظ الأمة، في دينها، وأمنها، ووحدتها، وتآلفها، وبعدها عن الفرقة، والتناحر، والتنازع، استهداءً بقول الحق سبحانه "واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا"، وقوله جل وعلا "وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله " وقوله صلى الله عليه وسلم "من فارق الجماعة شبراً فارق الإسلام ."

وتأسيساً على قواعد الشرع بوضع الضمانات اللازمة لحفظ كيان الدولة من كل متجاوز للمنهج الدستوري المستقر عليه في المملكة العربية السعودية، بما يمثل نظامها العام الذي استتب به أمنها، وتآلف عليه شعبها، تسير به على هدى من الله وبصيرة، تهدي بالحق وبه تعدل.

وانطلاقاً من واجبنا نحو سد الذرائع المفضية لاستهداف منهجنا الشرعي، وتآلف القلوب عليه من قبل المناهج الوافدة، التي تتخطى ضوابط الحرية في التبني المجرد للأفكار والاجتهادات إلى ممارسات عملية تخل بالنظام، وتستهدف الأمن، والاستقرار، والطمأنينة، والسكينة العامة، وتلحق الضرر بمكانة المملكة، عربياً وإسلامياً ودولياً وعلاقاتها مع الدول الأخرى بما في ذلك التعرض بالإساءة إليها ورموزها.

وبعد الاطلاع على المواد "11، 12، 36، 38، 39، 48 و55" من النظام الأساسي للحكم، الصادر بالأمر الملكي رقم (أ / 90) بتاريخ 27/ 8/ 1412هـ .

وبعد الاطلاع على الأنظمة والأوامر ذات الصلة وعملاً بقواعد المصالح المرسلة في فقهنا الشرعي وبناءً على ما تقتضيه المصلحة العامة، أمرنا بما هو آت :

أولاً : يعاقب بالسجن مدة لا تقل عن ثلاث سنوات، ولا تزيد على 20 سنة، كل من ارتكب، كائناً من كان، أياً من الأفعال الآتية :

1- المشاركة في أعمال قتالية خارج المملكة، بأي صورة كانت، محمولة على التوصيف المشار إليه في ديباجة هذا الأمر.

2- الانتماء للتيارات أو الجماعات – وما في حكمها – الدينية أو الفكرية المتطرفة أو المصنفة كمنظمات إرهابية داخلياً أو إقليمياً أو دولياً، أو تأييدها أو تبني فكرها أو منهجها بأي صورة كانت، أو الإفصاح عن التعاطف معها بأي وسيلة كانت، أو تقديم أي من أشكال الدعم المادي أو المعنوي لها، أو التحريض على شيء من ذلك أو التشجيع عليه أو الترويج له بالقول أو الكتابة بأي طريقة .

وإذا كان مرتكب أي من الأفعال المشار إليها في هذا البند من ضباط القوات العسكرية، أو أفرادها، فتكون العقوبة السجن مدة لا تقل عن خمس سنوات، ولا تزيد عن ثلاثين سنة.

ثانياً :لا يخل ما ورد في البند "أولاً" من هذا الأمر بأي عقوبة مقررة شرعاً أو نظاماً.

لاشك بأن هذا النص يحمل في طياته عدة أقسام غامضة تسمح بالتصنيف السهل لأية حركة معارضة للنظام في إطار الحرب على الإرهاب وهد بهذا المعنى موقف جديد يعزز قانون مناهضة الإرهاب بوضوح في قضية الهجرة والجهاد ولكن سلاح له ذو أنياب عدة في وضع من هم قولا وفعلا خارج نطاق العمل العسكري موضوعا للمحاسبة بنفس السقف والأساس القانوني ولا يتسع المجال هنا لدراسة حقوقية مفصلة لهذا الأمر لعلنا نقوم بها لاحقا (هـ.م).

ملاحظات حول الجبهة الإسلامية في سورية

توجه روبرت فورد السفير السابق للولايات المتحدة في دمشق ومسئول الملف السوري في الخارجية الأمريكية من اسطنبول إلى أنطاكيا للاجتماع مع «الجبهة ألإسلامية» بعد أيام فقط من تشكيلها. وقد كان الاجتماع مع قيادات منها باسم تنظيماتها تمهيدا لاجتماع رسمي باسم "الجبهة" واستمر لساعات. قد يكون أحد أهم الأسباب التي جعلت هذه الجبهة الوليدة محط اهتمام إعلامي وسياسي لم يسبق أن حظي بمثله تنظيم في سوريا منذ بدء الأزمة، لا سيما أن ولادة الجبهة ترافقت مع تراجع بريق وقوة «الجيش الحر»، الذي بُذلت جهود إقليمية ودولية كبيرة طوال سنوات الأزمة لمحاولة تعويمه وجعله الممثل والقائد الرئيس للعمل المسلح ضد النظام السوري. لكن قيادة الأركان التي تحدثت بخطاب يعجب دول "أصدقاء الشعب السوري"، ولم تكن تسيطر عمليا على سير العمليات وخطتها بقدر ما كانت توضع تحت الأمر الواقع بعد عدة عمليات مشتركة مع جبهة النصرة والدولة الإسلامية في العراق والشام (داعش) واكتفت بتسريب السلاح بشكل مباشر أو غير مباشر للمتطرفين عبر تكوينات عضو في قيادة الأركان كما حدث في حلب وإدلب والجزيرة ودير الزور والرقة وريف حماه وريف اللاذقية الشمالي ومنطقة القلمون، لم تستطع هذه القيادة أن تصمد طويلاً أمام تصاعد موجة التنظيمات الإسلامية المختلفة التي كانت أساسا في صلب تكوين الجيش الحر بتعبيريها السلفي والإخواني. فلم يكن من المخابرات السعودية والقطرية إلا أن نظمت ثالث عملية تنسيق بين القوى السلفية الجهادية، بعد فشل تجربتين توحيديتين سابقتين: «**الجبهة الإسلامية السورية**» التي ضمت «أحرار الشام» و«لواء الحق» و«أنصار الشام»، و«**جبهة تحرير سوريا الإسلامية**»، التي ضمت «لواء التوحيد» و«جيش الإسلام» و«صقور الشام».

تشكلت «الجبهة الإسلامية» في 22 تشرين الثاني2013، من اتفاق فصائل يسودها الطابع الإسلامي، أهمها «أحرار الشام»، «جيش الإسلام»، «لواء التوحيد»، «صقور الشام»، «لواء الحق»، «أنصار الشام»، و«الجبهة الإسلامية الكردية» و«لواء الإيمان» و«حركة الفجر الإسلامية».

ولسنا في حاجة إلى بذل جهد كبير كي نكتشف أن عملية اجتماع الجبهتين أظهرت بشكل واضح للعيان مدى طغيان «الجبهة الإسلامية السورية» على «جبهة تحرير سوريا الإسلامية»، بحيث خرجت «الجبهة الإسلامية» الوليدة أقرب ما تكون إلى الأولى، سواء من حيث الشكل أو المضمون.

«أحرار الشام» هي العمود الفقري والعقل المدبر لتأسيس «الجبهة الإسلامية السورية»، التي تأسست في 22 كانون الأول العام 2012. ويلاحظ من حيث الشكل أن «الجبهة الإسلامية» الوليدة حملت نفس الاسم لكن مع رفع الانتماء الوطني عنه، أي كلمة «السورية»، وهذا له مدلولات لا تخفى لجهة الطموح الإقليمي وربما العالمي لـ«الجبهة الإسلامية» بتحقيق هدف الخلافة

الإسلامية ومحاربة الطواغيت أينما كانوا. كما أن شعار «الجبهة الإسلامية» حافظ على نفس شعار «الجبهة الإسلامية السورية»، الذي هو بدوره نفس شعار «حركة أحرار الشام».

أما من جهة المضمون فيكفي الإشارة إلى أن «حركة أحرار الشام» لم تكتف بمنصب رئيس المكتب السياسي في «الجبهة الإسلامية»، والذي شغله «أميرها» حسان عبود (أبو عبد الله الحموي)، وإنما حظيت بمنصب «مفتي عام» هذه الجبهة الذي شغله «المفتي العام نفسه لحركة أحرار الشام» و«الجبهة الإسلامية السورية»، أبو العباس الشامي.

لا تخفي «حركة أحرار الشام» انتماءها إلى تيار «السلفية الجهادية» الذي يتبنى «الجهاد» منهجاً للتغيير وتحكيم الشريعة الإسلامية، ورفض جميع القوانين الوضعية وأنظمتها، بما فيها الديمقراطية والانتخابات والبرلمانات. ما يعني أن «المفتي العام للجبهة الإسلامية» الوليدة سوف يؤطر عمل هذه الجبهة بمفاهيم السلفية «الجهادية»، خاصة أن ميثاق «الجبهة الإسلامية» نص بوضوح على رفضه للديمقراطية والمدنية والعلمانية، كما وضع إقامة «الدولة الإسلامية» التي تحكم وفق الشريعة هدفاً أسمى للجبهة.

ويعزز ذلك أن الفصائل الأخرى المشاركة في تشكيل «الجبهة الإسلامية» ليس لديها منهج واضح وثابت مثل «أحرار الشام»، بل هي تنتقل من منهج إلى آخر، ومن هدف إلى هدف، بحسب الظروف المحيطة. فعلى سبيل المثال، فإن «قائد جيش الإسلام» زهران علوش وافق في آب العام الماضي على ميثاق «تجمع أنصار الإسلام»، الذي أكد في ميثاقه أن الغاية من التجمع هي إقامة «الخلافة الإسلامية الراشدة.

وكان «لواء الإسلام» العمود الفقري لهذا التجمع، ثم تراجع علوش عن مطلب «الخلافة ألإسلامية أو كتمه. حتى أنه عقب تأسيس «جيش الإسلام» اكتفى بالقول إنه يريد تأسيس دولة العدل وحسب، بينما كان في أوقات أخرى يتحدث عن مطلب الدولة الإسلامية مع تمييزها عن الخلافة.

أما «قائد ألوية صقور الشام» أحمد أبو عيسى الشيخ فقد كان في بداية الأزمة السورية يبشر بالدولة المدنية، التي تحمل مبادئ الديمقراطية والمساواة، ولم يكن لديه مانع من تولي نصراني منصباً وزارياً، كما ورد في فيديو جرى تسريبه لأحد مجالس أبو عيسى الشيخ، لكنه بعد تأسيس «الجبهة الإسلامية» تراجع عن هذه الأقوال جملة وتفصيلاً، بل إنه برر هذا التراجع بطريقة غريبة، حيث قال في تغريدة له «بالنسبة للفيديو الذي تاجر به أصحاب الفتن بعد عامين من ظهوره على الإعلام فعليهم أن يعوا المراحل، فقد نقول القول اليوم ونرجع عنه غداً!».

وكذلك الأمر بالنسبة لـ«لواء التوحيد» وهو الفصيل الثالث من فصائل «جبهة تحرير سوريا الإسلامية»، فطالما كانت قيادة «اللواء» تتحدث عن الديمقراطية والدولة المدنية ويغلب على خطابها النَّفَس الثوري، حتى أن كثيرين كانوا يعتبرون «لواء التوحيد» هو الذراع العسكرية لجماعة «الإخوان المسلمين» في سوريا، ولكن تبيّن بعد ذلك أن هذا «اللواء» لم يكن له انتماء

محدد كسابقيه ولو أنه ضم ما ضم من الإخوان المسلمين والسلفيين، وقد يكون مما له دلالته أن «المسؤول الشرعي لجبهة النصرة» أبا ماريا القحطاني أقسم بالله ثلاثاً في تغريدة له على «تويتر» أن «قائد لواء التوحيد» عبد القادر صالح قال له قبل مقتله إن هدف اللواء هو «الخلافة النبوية الراشدة»، بينما لم يكن سبق لصالح أن أظهر مثل هذا الكلام من قبل.

ميثاق الجبهة: الحاكمية لله

ما يؤكد أن «الجبهة الإسلامية» حسمت قضية الانتماء، هو أن ميثاقها في مادته الأولى أكد، بما لا يدع مجالاً للشك، تبنيها لأهم مبدأ من مبادئ أدبيات السلفية «الجهادية»، وهو مبدأ «حاكمية الله»، عندما نص على أن الجبهة تهدف إلى «بناء دولة إسلامية تكون السيادة فيها لشرع الله عزَّ وجل وحده مرجعاً وحاكماً وموجهاً وناظماً لتصرفات الفرد والمجتمع والدولة». ثم تعززت صحة هذا الانتماء عبر تبني الميثاق لمبدأ «الولاء والبراء»، الذي يعني أن تكون الدولة قائمة على أساس إسلامي ديني، وليس شعبوي قومي، ولاؤها للإسلام والمسلمين ومعادية للشرك والمشركين، دولة تتبنى الإسلام في سياستها الداخلية ليصبح المسلمون في موضع عزة وتحكم في مفاصل الدولة الأساس. وفي السياسة الخارجية هدفها «إعلاء كلمة الله وإقامة دولة إسلامية عالمية قوية، دولة معادية للأنظمة المحاربة وغير الشرعية (والنظام الشرعي من وجهة النظر الفقهية السلفية إما أن تكون الدولة: إسلامية تحكم بالشريعة أو ذمية تدفع الجزية أو معاهدة)»، وهذا ما نصت عليه المادة الخامسة من الميثاق التي جاء فيها إن «أبناء الجبهة مسلمون، ولاؤهم لدين الله، جمعهم الجهاد في سبيل الله ورفض الظلم والطغيان، هدفهم إقامة شرع الله، يعتزّون بانتمائهم للأمة الإسلامية ويعتبرون أنفسهم جزءاً لا يتجزأ منها»، وكذلك المادة 14 التي نصت على أن «تتمتع الجبهة بعلاقات دولية جيدة مع جميع الدول التي لا تناصبها العداء، وبما يحقق المصلحة وفق الضوابط الشرعية»، والضوابط الشرعية المقصودة هنا هي ضابط «الولاء والبراء» المنوه عنه آنفاً. وفي هذه النقطة نلاحظ التلاقي مع "القاعدة" التي تعترف بأهمية العامل الخارجي، كما تقول الورقة البحثية بعنوان "إستراتيجية الحرب الإقليمية على أرض الشام"، والتي لقيت اهتمامًا لافتًا، حيث جاء فيها: "فأيُّ لعب محلِّي لا يراعي الدائرة الأعم، ويفهم كيف يسايرها، وينسِّق الجهود، بموجب ذلك فلن يفلح في تحريك شيء إلا أن يشاء الله". وتقوم هذه الإستراتيجية المفصلة في تلك الورقة على محور مهم هو المرونة. جاء فيها: "أي قوة جهادية تريد العمل على الساحة الشامية التي تموج، وسوف تموج أكثر بمستوى عنف أكبر، وبعدد لاعبين أكثر يجب أن ترتكز على إستراتيجية مرنة لتحرك وفق أي نشاط في الساحة، أو ضد أي أوضاع تفرضها القوى العظمى".

ورغم أن ميثاق «الجبهة الإسلامية» لم يصرح بشكل واضح أنه يسعى إلى إقامة دولة الخلافة العالمية، بل على العكس قد يكون ألمح إلى أنه يسعى إلى بناء الدولة الإسلامية ضمن حدود الدولة السورية المتعارف عليها فقط، إلا أن عدة أسباب تدفع إلى الاعتقاد أن ميثاق الجبهة لجأ إلى التقية والتمويه، في التعبير عن المآرب الحقيقية التي يراد الوصول إليها.

أول هذه الأسباب أن ميثاق الجبهة أطلق على نفسه عنوان «مشروع أمة»، وهذا إيحاء صريح بأن «الجبهة الإسلامية» ترى في نفسها حاملاً شرعياً لمشروع الأمة الإسلامية الذي ليس له سوى اسم واحد، هو مشروع «الخلافة الإسلامية»، ولكن قد يكون واضعو الميثاق راعوا «المراحل» بحسب تعبير أبو عيسى الشيخ، ولم يريدوا أن يظهروا كل ما في سلتهم دفعة واحدة، بل اعتمدوا سياسة التدريج التي كانت من السياسات المعتمدة في ميثاق «حركة أحرار الشام» الإسلامية.

وسبب آخر هو أن أمير «حركة أحرار الشام» حسان عبود قال، في حديث له مع قناة «الجزيرة» في 13 حزيران الماضي، «نحن نتوق إلى ذلك اليوم الذي نهدم بأيدينا أسوار سايكس – بيكو التي فرضوها علينا. هي الآن واقع، ونحن لا نتجاوز الواقع بمعطياته، ولكن ما نروم له ونأمل بأن نرى هذه الأمة كياناً واحداً مرة أخرى».

الجبهة الإسلامية والتحالفات

من الواضح تقاسم الولاءات في الجبهة الإسلامية وفق مصادر التمويل والتسليح واحتياجات الجهاد. فقد بنت فصائل أساسية في الجبهة علاقات وثيقة مع الثلاثي الغربي المتابع للملف السوري (بريطانيا، فرنسا، الولايات المتحدة). وعلاقة ثلاثة من تكويناتها قديمة جدا بالسفير روبرت فورد. ورغم كونها تستفيد من الممولين السلفيين في الخليج إلا أن بعضها اعتمد أكثر على المساعدات القطرية وبعضها الآخر كان المستفيد الأكبر من المساعدات والدعم السعودي الجبهة الإسلامية والقاعدة إضافة إلى كل ما سبق، ثمة دلائل ومؤشرات تؤكد وجود روابط مباشرة وغير مباشرة بين «الجبهة الإسلامية» الوليدة وبين فرعي تنظيم القاعدة في سورية كنهج جرى اتباعه في العديد من التجارب. إلا أن التحالفات والصراعات في الميدان لم تحل دون وجود خلافات يجري التعبير عنها بعدة أساليب. فبعد عمليات إطلاق سراح معتقلي داعش في السجون العراقية كتب أبو العباس الشامي على تويتر: "ما أدري ما الذي يجعل قلبي مرتابا من تحرير سجون العراق"(2013/07/22). فردت عليه المواقع المقربة من داعش يومها: "المفروض في أبو العباس أن يحمد الله على قهر الروافض وإخراج الأسرى .... ولكن ماذا نفعل في من هو شديد التعصب لحزبه بل وصل لمرحلة الغلو في حزبه"(موقع أنا المسلم). ويبدو أحيانا الخلاف في قضايا التمويل ففي حين نجد مدحا وتقريظا بشافي العجمي الكويتي (حامل هم المشروع الإسلامي في بلاد الشام وفق أبو العباس الشامي) لما يقدمه من عون مالي لحركة أحرار الشام لا يتورع أنصار داعش بتسميته "الخبيث الفتان الهماز اللماز شافي الكويتي أخزاه الله في الدنيا قبل الآخرة". ويدخل زهران علوش في هذا النقاش أيضا ولكن من منطلق المال فيقول: "أخي الحبيب لم يصلنا من حملة الشيخ شافي شيء حتى الآن. علما أن الشيخ شافي لم يدعم لواء الإسلام ولا بدينار واحد حتى اليوم" (2013/06/25)؟.

لقد أقرّ ميثاق «الجبهة الإسلامية» **بوجود «مهاجرين» يقاتلون في سوريا. وقال عنهم «إنهم أخوة ناصرونا في الجهاد وجهادهم مقدر ومشكور... لهم ما لنا وعليهم ما علينا»**. ولكن الحقائق التي تتكشف يوماً بعد يوم تشير إلى أن الأمر لا يقتصر على وجود «مهاجرين» مناصرين يرضيهم التقدير والشكر.

فالأدلة تشير إلى أن تنظيم «أحرار الشام»، وهو التنظيم المحوري في «الجبهة الإسلامية»، قد بدأ العمل على تشكيله منذ بداية الأزمة السورية، وتسارعت الوتيرة في أيار العام 2011 بعد الإفراج عن أعداد من المعتقلين من سجن صيدنايا، إثر صدور مرسوم عفو عام من بينهم «أمير» التنظيم حسان عبود، وقد كان العمل في تلك الآونة سرياً ومحاطاً بكتمان شديد، ولكن بعد مرور عامين ونصف العام أصبح من المؤكد أن «تنظيم أحرار الشام» هو أول تنظيم سوري استقبل «جهاديين مهاجرين» من الدول الأخرى. ورغم عدم توفر معلومات عن أعداد «المهاجرين» الذي انضموا إليه، إلا أن معظم هؤلاء بدؤوا بالانتقال إلى «جبهة النصرة» بعد الإعلان عن تأسيسها في أواخر العام 2011، وهو ما أدى في وقته إلى تنافر بين «الأحرار» و«النصرة»، وشهدت أوساط «الجهاديين» سجالات حامية حول العلاقة المتوترة بين هذين الفصيلين. وقد يكون كافياً أن نشير إلى أن أبا بصير الطرطوسي، أحد أشهر منظري «الجهاد» في العالم، كان أول من شكك بـ«جبهة النصرة» واستمر لعدة أشهر وهو يكيل لها الاتهامات، ولم يستبعد أن تكون صنيعة النظام. علماً أن الطرطوسي هو من «المرجعيات الشرعية الأساسية في حركة أحرار الشام الإسلامية». وقد كان من تداعيات هذا الخلاف بين «النصرة» و«الأحرار» أننا سمعنا للمرة الأولى في سوريا عن حديث «الصحوات». وكانت «أحرار الشام» اول حركة في سوريا تتهم من قبل «جبهة النصرة» (ينبغي الأخذ بالاعتبار أن «داعش» كانت لا تزال مندمجة في «النصرة») بأنها مشروع «الصحوات» ضد المجاهدين.

وقد كان من بين «المهاجرين»، الذين انضموا إلى «أحرار الشام»، «مجاهدون» سابقون وحاليون في تنظيم «القاعدة»، بل كان بينهم أيضاً بعض القيادات. وإذا كان وجود قيادات من «القاعدة» من غير السوريين في تكوينات للجبهة الإسلامية أمراً غير مثبت حتى الآن، فإن وجود قيادات سورية أصبح أمراً ثابتاً، ومن أشهر هؤلاء وأكثرهم غموضاً أبو خالد السوري.

وأبو خالد السوري، الذي هو من مؤسسي «أحرار الشام» ويشغل فيها منصباً قيادياً ويحاط بكثير من السرية والتكتم، هو في الوقت ذاته من قيادات «القاعدة» المقربين من زعيمها الراحل أسامة بن لادن وينسق مع صحفي الجزيرة تيسير علوني، وقد وصفه أيمن الظواهري بأنه من «خير من خبرنا وعرفنا» كما أوكل إليه مهمة الإشراف على حل الخلاف بين ابو محمد الجولاني وأبو بكر البغدادي. وعندما أرسل رسالة الحكم في الخلاف كان أبو خالد ثالث شخص يستلم نسخة عن هذه الرسالة بعد كل من الجولاني والبغدادي أصحاب العلاقة.

وإضافة إلى أبي خالد السوري وأبي بصير الطرطوسي، برز مؤخراً اسم أبو ماريا الفلسطيني، الذي اعتقلته السلطات الأردنية وتبين أنه كان **قيادياً شرعياً** في «أحرار الشام». كما برز اسم **أبو محمد الفرنسي** بعد حادثة مسكنة في ريف حلب، الذي تبين أنه يشغل منصب «المفتي العام للواء مصعب بن عمير» التابع الى «أحرار الشام»، وغيرهم كثير.

ولكن يبقى الدليل الأهم على ارتباط «أحرار الشام» وبالتالي «الجبهة الإسلامية» بالجهاد العالمي هو «كتيبة الفرقان» التي تتشكل من عناصر جميعهم «جهاديون مهاجرون» من مختلف دول العالم.

من المؤكد أن «أحرار الشام» تنطوي على تيار مهم داخلها ينتمي إلى «القاعدة»، بعضه ينتمي تنظيمياً وبعضه من حيث النهج. وقد يكون هذا التيار هو الذي استطاع مؤخراً أن يهيمن على القرار في الحركة وبالتالي على «الجبهة الإسلامية». وما التحالف الوطيد بين الجبهة من جهة وبين «جبهة النصرة» من جهة أخرى سوى مؤشر على ذلك، لأن «أحرار الشام»، كما غالبية الفصائل المسلحة، أخذت في البداية موقفاً منتقداً لبيعة الجولاني للظواهري، ورأت فيها خدمة للنظام السوري، لكنها بعد ذلك . تحديداً بعد الخلاف بين «النصرة» و«داعش»– لم تجد غضاضة في التحالف مع من كانت تتهمها بخدمة النظام. جانحة للتمييز بين غلو (داعش) وتفهّم (النصرة) لأوضاع سورية. وفي حين تقدم حركة أحرار الشام نفسها باعتبارها "حركة إسلامية شاملة تعمل على تحرير الأرض ورقي الإنسان وبناء مجتمع إسلامي راشد في سوريا". فهي في خطابها وعلى موقعها الالكتروني تستعمل تعبير الميليشيات الشيعية لوصف الجيش السوري ومن يقاتل معه وتعبير عصابات أو ميليشيات في وصف "وحدات حماية الشعب" الكردية. وتتحدث بأريحية عن الصراع ضد الشيعة والرافضة والنصيرية والمجوس في الأفلام التي توزعها لعملياتها. الأمر الذي نجده واضحا أيضا عند لواء الإسلام حيث نسمع لتصوير مسجل لزهران علوش ما يلي: "سيعود مجد بني امية الى دمشق والشام رغم أنوفكم وسيغسل مجاهدو الشام رجس الرافضة والرافضية من الشام، سيغسلونه إلى الأبد ان شاء الله حتى يطهروا ربوع بلاد الشام من رجس المجوس". ويمضي قائلا "يحاصر المجوس من الرافضة والنصيرية الغوطة وإني أبشركم أيها الرافضة الانجاس بأنه كما حطم بنو أمية رؤوسكم سابقا سيحطم أهل الغوطة وأهل الشام رؤوسكم لاحقا. سيذيقونكم سوء العذاب في الدنيا قبل أن يذيقكم الله سوء العذاب يوم القيامة. أيها الرافضة الانجاس ستلقون ما لا تحسبون حسابه". أما عن العلاقة بالقاعدة فيقول علوش رئيس الهيئة العسكرية في الجبهة وقائد جيش الاسلام لصحيفة الحياة اللندنية بتاريخ 21 تشرين الثاني/ نوفمبر 2013 يقول: "إن جبهة النصرة فصيل إسلامي مقاتل منتشر في سورية، وهم أخوة ذوو بأس شديد ونكاية في الأعداء، واشتركنا معهم في كثير من المعارك ورأينا منهم الاقدام والجهاد الطيب، وأنا شخصيا اجتمعت بشرعي جبهة النصرة ابو ماريا القحطاني (المسئول الشرعي) وما وجدت فرقا بين شرعيي جبهة النصرة وشرعيي جيش الاسلام وقلت لو اننا كنا فصيلا واحدا لكان ابو ماريا هو شرعي جيش الإسلام" وأضاف قائلا أنه يثني على أبو محمد الجولاني الفاتح (قائد جبهة النصرة) الذي "من خلال اجتماع جمعني به قديما (منذ حوالي عامين) لمست فيه الحرص على مستقبل الأمة".

تدل العمليات العسكرية المشتركة وتكوين القيادات ميدانيا كما في القلمون وعرسال مثلا وعملية سجن حلب المركزي المشتركة بين الجبهة الإسلامية والنصرة، على مدى التداخل والتعاون بل والتنافس على تنظيم وكسب "المهاجرين" أي المقاتلين الأجانب. وتتزعم عناصر من "النصرة" عدد كبير من كتائب "الجبهة الإسلامية" في مناطق التنسيق المشترك ناهيكم عن التداخل والتوافق في الأسلوب والنهج والشحن والخطف والقتل المذهبي. من هنا تعتبر المنظمات الحقوقية أن لا فرق في النظرية والممارسة يذكر بين جبهة النصرة وحركة أحرار الشام وصقور الشام وغرباء الشام. فالتنسيق قائم على قدم وساق و**العمليات المشتركة تتجاوز 80%** من مجموع العمليات التي يقوم بها كلا الطرفين ويبقى فارق واحد أن نسبة المقاتلين الأجانب في أحرار الشام أقل منها في القاعدة. وأن "حركة أحرار الشام" تقيم شبكة علاقات جيدة مع المخابرات البريطانية والفرنسية والأمريكية والقطرية

والسعودية، الأمر الذي يمنحها حصانة وحماية ويسمح لها مع باقي مكونات الجبهة الإسلامية على الحصول على حصة الأسد من المساعدات الحكومية الخليجية والغربية.

القرضاوي من الوسطية إلى فتاوى الجهاد والتدخل العسكري الخارجي

في 25 آذار/ مارس 2011، إي بعد قرابة أسبوع على انطلاقة انتفاضة الكرامة من درعا، ألقى الشيخ يوسف القرضاوي خطبة قوية في الدوحة قال فيها: «لا يمكن أن تنفصل سوريا عن تاريخ الأمة العربية. ألا تجري عليها قوانين الله في الأمم والمجتمعات؟ سوريا مثل غيرها، بل هي أولى من غيرها بهذه الثورات». وعن هجوم الجيش السوري على درعا والمسجد العمري الذي كان مركزاً للاحتجاجات، قال القرضاوي: «لم يبال هؤلاء بحرمة بيوت الله، قتلوا الناس في المسجد، هذه ثورات سلمية، لكن هؤلاء القساة استخدموا رشاشاتهم ومدافعهم وقتلوا منهم من قتلوا علناً ومن قتل في البيوت». وندد بالخطوات التي اتخذتها السلطات السورية حالياً، والتي قال إنها «محاولة للتقليل من الجريمة» عبر إقالة محافظ درعا. وأضاف «هل هذا يكفي؟»

رغم المبالغة في تقديم الصورة بعد جمعتين للحراك السلمي آنذاك الثانية منهما لم تبدأ بعد، والحديث عن تدخل للجيش لم يكن قد وقع بعد. إلا أن ما استوقفنا كديمقراطيين سوريين التناول الطائفي والمذهبي للأمور حين قال: «الأسد يعامله الشعب على أنه سنّي، وهو مثقّف وشاب ويمكنه أن يعمل الكثير، لكن مشكلته أنه أسير حاشيته وطائفته».

ولعلمي بمكانة الشيخ القرضاوي عند جمهور واسع من المسلمين، وأثناء زيارة قمت بها لقطر وقتذاك. زرت القرضاوي في 2011/3/30 وتناقشنا بشكل حضاري وأوضحت له بأن الحقيقة ضالة المؤمن وهي دائما ثورية فمن المحبذ أن تكون المعلومات أمينة حول القمع الذي يتعرض له أهلنا في درعا. فقال لي بأن من حوله من السوريين هو من قال له بأن ما حدث في الأسبوع الأول يفوق بكثير ما قاله الإعلام. فقلت له بأنني كحقوقي أوثق كل جرائم الاعتداء والقتل بحق المتظاهرين السلميين وأعطيته إحصاءنا. ثم انتقلت للمقاربة المذهبية في خطبته وخطرها على الشباب الثائر من أجل الحرية والكرامة. وذكرت له أمثلة على وقوف غير السنة من كل الطوائف مع مطالب أبناء درعا وبينهم وأن أي توجيه أو تحريض على طائفة سيكون زراعة لفتنة مذهبية تحصد البلاد والعباد. وقد تفهم موقفنا وأكد لي موقفا مناهضا للطائفية خاصة في سورية بلد التعدد والتعايش.

إلا أن الرياح سارت بما لا تشتهي السفن. وتكررت عند القرضاوي جمل التحريض المذهبية قبل رمضان 2011 وبعده. فلم يعد عندي قناعة بجدوى التواصل والنقاش. فقد شعرت بأن مفتي قطر يتوجه بشكل واضح نحو خطاب يدعم التدخل العسكري الخارجي والعصبية المذهبية وفكرة حمل السلاح والجهاد في سورية. وهي ثلاثية تناقض تماما اللاءات الثلاث التي أطلقتها في أيار/مايو 2011 (لا للعنف، لا للطائفية، لا للتدخل الخارجي).

من المفيد التذكير إلى أن أول مواجهة فكرية مع الشيخ القرضاوي كانت يوم قضية وكالة الأنباء الإيرانية. صادف ذلك نشر منصف المرزوقي مقالة نقدية في القرضاوي طلبت منه "حركة النهضة" التونسية سحبها من الجزيرة نت بدعوى عدم دقة بعض ما جاء فيها، ووافق منصف على ذلك رغم قوة التحليل. وعندما نشرت مقالتي "الاستعصاء المذهبي"، طلب مني أكثر من صديق إسلامي سحب مقالتي التي استشهدت فيها بمقطع من مقالة منصف المحذوفة. فرفضت وقلت على من يرى فيها مقال أن يكتب وجهة نظر نقدية بكل حرية وفي نفس المكان.

يومها وضعت الأصبع على الجرح بالقول: *"هناك رسائل ورسائل مضادة، مباشرة حينا وغير مباشرة أحيانا أخرى، يتداخل فيها السياسي بالديني والمذهبي. لكنها رسائل محملة بالجمرة الخبيثة، وستخلق شروخا بين شعوب المنطقة يصعب ردمها، ناهيكم عن كونها تغيّب الحديث في التنمية والحريات الأساسية، وتهمش مفهوم الكرامة الإنسانية وحقوق الناس، وتغتال عظمة إسلام رفض الإكراه في الدين وفي المذهب، وتجعل من تفاصيل الفقه القرون وسطي منهج حياة. لم يعطنا التاريخ حتى اليوم مثلا واحدا لمذهب أو أيديولوجية تتضمن الردود على التحديات المجتمعية الكبرى.*

من سوء طالعنا وبؤس أوضاعنا، أن الحوار السائد والصراعات المعلنة نخبوية سلفا. والبعد الديني لها يدخلها في عالم المقدس والمدنس، الحرام والحلال، الكفر والإيمان. وبالتالي فهو يضع قطاعات واسعة خارج نطاق القدرة على التدخل. فمن أنت لتنتقد آية الله محمد علي تسخيري؟ وإن كان فهمي هويدي قد طعن في رأيه عندما انتقد الشيخ القرضاوي، فهل سيسمع أحد لما يقوله نادر فرجاني مثلا؟

ألم تصبح الهالة المحيطة ببعض رجال الدين من القوة بحيث نسمع فتوى بالقتل للعاملين في الفضائيات الفاسدة؟ فنتجنب إصدار بيان استنكار لها، وننتظر ضابطا سابقا في الجيش الإسرائيلي لينقل عبر "ميمري" رأي رجل دين سوري من جزيرة العرب بضرورة قتل ميكي ماوس والفئران الممقوتة والمفسدة؟

من المؤسف أن تتراجع السياسة ويغيب مفهوم الحوار. وأن يتراجع الفكر الديني لصالح خطاب أصولي منغلق على نفسه. لشحن مذهبي عاجز عن التجاوز، وتدخلات تشيد سور الصين بين الفرق والآراء الإسلامية، وتحدد قدرة المسلمين على تجديد المدارس الفقهية أو إعادة اكتشافها بشكل نقدي.

ما معنى أن يصل الأمر أحيانا إلى حد الاستباحة الثقافية والفكرية الرمزية لدم المذهب الآخر؟ يجري التعبير عن ذلك في التفوق الذاتي أولا، والتنقيب المجهري للإمساك بمثلب أو غلو أو انزياح عن الصراط المستقيم عند هذا أو ذاك.

من لطف الله بالبشر، أن الأمثلة التي انتقل فيها الصراع المذهبي إلى صراع دموي قليلة. وعندما حدث ذلك، والشاهد العراقي أمام الأعين، لم ينتصر أحد على أحد. أي كانت الهزيمة جماعية.

لن نتوقف طويلا في التعرض لقضايا تسيطر فيها الدولة على رجال الدين. لكن من حقنا أن نقول للسنة والشيعة وغيرهم إننا نعلم علم اليقين بأن الآراء والفتاوى ليست بريئة من المكان والزمان والمحيط.

نعلم أيضا أنها تخضع عادة لضغوط الحاكم أكثر منها لاحتياجات المحكوم. وإن كنا بالأساس مطعون بتدخلنا ويرأينا في منطق الحق والباطل من وجهة النظر المذهبية، فمن حقنا التطرق لموضوع جوهري اسمه حدود وقيود حرية التعبير والاعتقاد في العالم الإسلامي اليوم.

هل يقبل عالم علامة كبير في المذاهب الخمسة أن يفتح باب الاجتهاد لمذهب ينطلق من الأصول واحتياجات المسلمين في هذا العصر، رغم أنهم جميعهم يعتبرون الاجتهاد من أسس الإسلام: سواء المادة الثانية من الدستور الإيراني أو فتاوى كبار علماء المسلمين السنة؟ ذلك رغم أن القطاع الأكبر يقول إنه يحترم الاختلاف المذهبي كما هو حال المقطع الثاني من المادة 12 من الدستور الإيراني.

كرم الإسلام الإنسان ومنع الإكراه في المعتقد، ومع هذا يسود العالم الإسلامي منهج التلقي والطاعة، ويتمتع الراهب بالقداسة في دين لا رهبنة فيه؟ وتسود حالة ذهنية يصفها الصديق منصف المرزوقي بقوله: "علم الشيخ هو بالضرورة حقائق من النوع الذي يردده الوعاظ والفقهاء منذ قرون، سواء حصل ذلك في المساجد الريفية أو من أعلى منبر القنوات والبرامج الدينية المتكاثرة هذه الأيام.. "حقائق" لم تمنع أمتنا، لا من الانحطاط الأخلاقي ولا من التخلف الفكري ولا من التوحش السياسي.. معطيات لا

يرقى لها الشك يسوقها لنا الشيخ العالم بكل ما يملك من طلاقة اللسان وقوة الحجة ليعلّمنا كل ما يجب علينا معرفته من شؤون ديننا ودنيانا.

لا غرابة ألا يسأل الشيخ أبدا ونادرا ما يتساءل. كيف يسأل وهو من يعرف كل الردود ومهمته تقتصر على إنارة الجهال والتائهين لأنه خلافا لهم ليس جاهلا أو تائها، وكيف يكون تائها أو حائرا وهو البوصلة التي تشير إلى اتجاه الجنة. خاصية مهمة أخرى لمنهج الشيخ: مواقف وتصرفات المتلقي أكان المحاور أو المستمع.

فكل ما في هذه التصرفات يوحي بالتسليم لصاحب السطوة. لا مكان هنا للمشاكسة، للمعاكسة، للتشكيك، للجدل. فالمواقف مبنية على الإنصات والاستيعاب ومحاولة الفهم لأن الخطأ ليس من عجز الأستاذ عن التبليغ وإنما دوما نتيجة البلادة الفطرية التي هي فينا.

هذا هو عالم السمع والطاعة لأولياء الأمر منا الذين قادونا طوال قرون طويلة على طريق الحرية وجعلوا منا فعلا خير أمة أخرجت للناس".

ثقافة التلقي والإرضاء تخلق بيئة مستعدة لخوض كل المعارك المسطحة وكل الحروب غير المجدية التي لا ينتصر فيها أي طرف. يتملكنا الخوف على الذات والخوف من الذات والخوف من الآخر. وكأن هوركهايمر بيننا عندما تناول وظيفة اللاهوت والدين: "كان للعلوم الدينية وظيفة تسمح، بدون وجود بوليس كلّي القدرة وجيد التدرب، باحترام الإنسان للإنسان، على الأقل في نفس المجتمع، كذلك عدم ارتكاب الجرائم.

لقد كان للإيمان بالسماء والنار وظيفة اجتماعية كبرى، وما دام أغلب الناس من المؤمنين، فهم يتجنبون الشر لوجود عدالة أعلى. في الفترة المضطربة التي نعيشها، ثمة فقدان لهذه الوظيفة بشكل مطرد مثير للمخاوف".

ليس من شك، في أن غياب مصر السياسية قد ترك بصماته واضحة في غياب هيبة مصر الأزهرية. وأن الفراغ الإستراتيجي السعودي قد أضعف المكانة الرمزية لأهل السنة، لكننا اليوم أمام معضلات سياسية وغياب إستراتيجي للدولتين أولا وأخيرا، وليس للبعد المذهبي قيمة تذكر في تقييم الوضع الإقليمي.

يوما بعد يوم، يتأصل وعي جديد يقوم على فكرة مركزية تقول إن الآخر لا يمكن أن يكون، حتى في أحسن أحواله، كتلة بشرية متجانسة ومتماسكة تعبر عن الوحدة الأسطورية لأمة أو طائفة أو مذهب.

وأن الكلانية ظالمة بالضرورة (كل العرب.. كل السنة.. كل الشيعة.. كل الغربيين..). فها نحن أمام صهاريج ثقافية متعددة المشارب والمكونات، تضم كل عناصر الخضوع والثورة، التلقيح والعقم، التأثير والتأثر، التعبئة والانفجار العشوائي، القوة والضعف.. وبالتالي جميع عناصر تمزيق الكل الأصم غربيا كان أم إسلاميا، شيعيا أم سنيا، علمانيا أم دينيا.

في جمع كهذا، يصعب رصد عمليات التفاعل مع الآخر، من تصاهر القرابة إلى مصاهرة الرأي والكتابة. ولا بد من أن نقبل ليس فقط بفكرة اعتناق هذا المذهب أو ذاك بشكل حر، وإنما أيضا ولادة مدارس فقهية إسلامية جديدة.

فلا قداسة للشافعي وأبي حنيفة ومالك وابن حنبل في قرآن أو حديث. ولا معنى للوقوف على أطلال القرن العاشر للميلاد في تقرير المدرسة الفقهية الأنسب للرد" (2008/9/29).

بعد هذه المقالة، كتبت ملاحظات نقدية على كتاب الدكتور القرضاوي "الدين والسياسة" في نهاية العام نفسه مما جاء فيها:

يعود القرضاوي في كتاب صادر عن عن المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث في دبلن 2007 إلى إعادة نسخ المودودي وقطب بلغة أدبية وتعبيرات أكثر قبولا في القرن الجديد. إلا أن رائحة القرن الماضي تغلب على أي تجديد أو ابتكار. فهو المحامي المتمسك بالمفهوم الشمولي (التوتاليتاري) للإسلام. متنكرا للتاريخ بالمعطى الإيديولوجي مصرا على أن الإسلام واحد وليس له

سوى القراءة التي يقدمها لنا. وأن الإسلام لا يكون إلا سياسيا وهو يوجه الحياة كلها. فهو عقيدة وشريعة، عبادة ومعاملة، دين وسياسة دعوة ودولة. والشريعة الإسلامية "حاكمة على جميع أفعال المكلفين، فلا يخلو فعل أو واقعة من الوقائع إلا ولها فيها حكم من الأحكام الشرعية الخمسة (الوجوب، أو الاستحباب، أو الحرمة، أو الكراهية، أو الإجازة.) كما قرر ذلك الأصوليون والفقهاء من كل الطوائف والمذاهب المنتسبة إلى الملة" (ص 54).

يؤكد القرضاوي على مفهوم الحاكمية الإلهية بشكل نقلي عن المودودي وسيد قطب مؤكدا على أن هذه الحاكمة العليا والمطلقة لا يحدها ولا يقيدها شيء (ص 143) مصرا على أن الدولة في الإسلام دولة عقائدية موصولة بالدين أولى مسؤولياتها تمكين الدين.(159).

ورغم قوله في الكتاب نفسه "معظم أحكام الشريعة ظنية، وهي قابلة للاجتهاد والتجديد واختلاف الآراء، وفيها يتغير الاجتهاد، وتتغير الفتوى بتغير الزمان والمكان والعرف والحال. ففي هذا المجال الرحب يعمل العقل الإسلامي، ويصول ويجول مهتديا بما أنزل الله من الكتاب والميزان". تركنا القرضاوي أسرى الظنون. محولا تراث الفقه السياسي المنتمي للقرون الوسطى إلى مرجع ثابت الإسمنت المسلح في الرؤوس. فلا اجتهد ولا أفسح لغيره أبواب الاجتهاد بالطعن في إخلاصه للإسلام والقرآن".

لا شك بأن انطلاقة الحراك الشعبي المدني من تونس قد تركت آثارا كبيرة على خطب ومواقف القرضاوي. فقد كان أول من دعم تدخل الناتو في ليبيا بل وأصدر حكما بالإعدام على القذافي. بقوله: "من استطاع أن يقتل القذافي فليقتله، ومن يتمكن من ضربه بالنار، فليفعل، ليريح الناس والأمة من شر هذا الرجل المجنون". وكشفت مواقفه من وصول الإخوان المسلمين للحكم في مصر مدى ارتباطه بسياساتها دون تمحيص أو تحليل. فالجميع يذكر عشية الاستفتاء على دستور الإخوان كيف هدد في حال عدم التصويت له بخسارة المليارات القطرية، ويوم مهرجان الملعب كيف تصدر شيوخ الجهادية في سورية مع مرسي. وعند سقوط الرئيس محمد مرسي فتاوى التحريض التي أصبحت تصدر بشكل مبتذل بشكل تحولت فيه الفتوى لمنشور حزب سياسي في توظيف مباشر.

لكن يبقى الانحراف الأكبر ليس عن الوسطية والاعتدال، بل عن مفهوم الجهاد الذي تناوله في مجلدين في موقفه من القضية السورية. حيث طالب الناتو بالتدخل وأعلن الجهاد العالمي بدون حدود. وحث كل مسلم على القيام بفرض العين في سورية داعيا جميع المسلمين في كل البلاد أن يذهبوا إلى سوريا إذا استطاعوا إلى ذلك سبيلا ليدافعوا عن إخوانهم هناك. ومن يستطيع القتال فليذهب ليقاتل، وأقسم أنه لو كان يستطيع ذلك لفعل دون تردد. ولا شك بأن من مئات الأجانب الذين سقطوا في الأراضي السورية بعد تحطيم لبنيات تحتية أو قتل طائفي أو قتال مذهبي، كانوا ضحية هذه المواقف المتطرفة التي أعماها الحقد المذهبي وجعل صاحبها يلقي بمعظم ما قدم للمكتبة الإسلامية والعربية إلى القمامة.

الحوار الإسلامي العلماني، التجربة الشخصية والمعطيات الموضوعية

لا بد من التذكير بكل المحاولات التاريخية التي أصلت لسيرورة الحوار الإسلامي العلماني منذ فرح أنطون والإمام عبده. وفي التجربة السورية والمشرقية عموما، كان الدكتور مصطفى السباعي عملاقا كبيرا سبق جيله، سواء في دوره في قانون الأحوال الشخصية السوري الذي شمل أكثر من مذهب بحواره مع رجال الدين الشيعة والعلويين والإسماعيليين. أو في المناظرات الفكرية والتحالفات السياسية التي أعطت فيما أعطت، الجبهة الإسلامية الاشتراكية في الخمسينيات. وحتى نبقى في نطاق موضوع الندوة، سأحاول الإنتقال لمراحل أثرت وتؤثر مباشرة في معالم الحوار العلماني الإسلامي اليوم.

أبدأ بما عرفت وعايشت: بعد أن كنت نصيرا للحوار الإسلامي العلماني أثناء دراستي الجامعية، وبشكل خاص بين 1970 و1974، تخليت تماما عن هذه الفكرة مع صعود تيار إخواني متصلب كنا نسميه اتجاه قطب–حديد نسبة إلى المصري سيد قطب والسوري مروان حديد. كانت الشبيبة في حركة الإخوان المسلمين تتجه أكثر فأكثر نحو فكرة الجهاد والحزب الإسلامي والحكم الإسلامي، وكنا في صلب الحركة الماركسية حينذاك نناقش جدوى العنف المسلح أو ما أسميناه البؤر المسلحة أو الثورية، فقد كنا جميعا أبناء هزيمة 1967، وكنا أيضا جيل المراهقة التي اعتبرت المقاومة الفلسطينية أمها بالتبني مع رفض السائد جملة وتفصيلا. وكانت الفكرة المركزية التي تناقش في كل الخلايا السرية إسلامية ويسارية: هل المقاومة المسلحة مشروعة فقط ضد العدو الإسرائيلي؟ وكما توصلت المنظمة الشيوعية العربية لضرورة خلق البؤر الثورية في كل مكان ولكنها كانت أقلية في أوساط الحلقات الماركسية، أنجب الجيل الإخواني الجديد الطليعة المقاتلة للإخوان المسلمين واستطاع أن يستقطب أغلبية شبابية ابتلعت التنظيم التاريخي، وبعد أن كنا نتعاون ونناضل مطلبيا ونتعاون علميا، بدأت الشبيبة الأخوانية تبتعد عن الأحزاب غير الدينية وتتبنى أكثر فأكثر فكرة الحاكمية الإلهية والخلاص الإسلامي، وأذكر في آخر جلسة نقاش مع طلبة من تنظيم الإخوان كانوا يسعون لإقناعي بحلّ "الطليعة الطلابية" وترك الأفكار الغريبة والعودة إلى الإسلام، فقلت لهم نحن نتحاور كمنظمتين لا كمنظمة إسلامية تبحث عن منتسبين، أجاب محاوري: "عاجلا أم آجلا ستدخلون في دين الله أفواجا فكن من أول الداخلين لا ممن يتبع الطريق نفاقا ومنفعة". وكان هذا الموقف في عام 1974 وراء قطيعة في الحوار بل والاجتماع العام مع حركة الإخوان المسلمين، قطيعة بكل الأشكال استمرت حتى اجتماع تشاوري مع عدنان سعد الدين في باريس في 1983 بوجود عدد من المثقفين والحزبيين. وقد ذكرّت المراقب العام للحركة يومها بأن الحركة في تراجع وهزيمة لإطروحات حقبة الصراع المسلح التي أحرقت الأخضر المدني وتركت لحالة الطوارئ كل أسباب البقاء. وأن

سورية متعددة سياسيا متعددة دينيا ومذهبيا وهي لا تحتمل برنامجا إسلاميا يجري الحديث فيه عن قوننة التشريع الإسلامي، كما كان طرح جبهة إنقاذ سورية. واختلفنا ولم نعد لحوار أو لقاء، حتى وقف العملية الإنتخابية في الجزائر ومشاركتي في مظاهرة لإطلاق سراح المعتقلين في التجمعات الصحراوية من الإسلاميين أمام السفارة الجزائرية. تقدم مني يومها الصديق سلطان أبازيد مع شاب وسيم ودمث، وقال لي: هذا مسؤول حركة الإخوان المسلمين في فرنسا وهو يرغب بالتعارف عليك ونحن نناديه أبو العز. كانت بداية حوار أكثر نضجا، **أولا لغياب المشاريع الجاهزة المسبقة، ثانيا لغياب الإيديولوجية السياسية الشمولية وثالثا، كانت الحقبة حقبة إعادة اكتشاف العالم بعد هزات أرضية جيوسياسية من العيار الثقيل تبعت إنهيار معسكر وارسو والنتائج الكارثية لاحتلال الكويت ونتائج حرب الخليج الثانية.** ويمكن القول أن لحقوق الإنسان الفضل الأكبر في مد جسور الثقة خاصة وقد اكتسبتُ وقتئذ صورة الحقوقي الذي لا يميز بين علماني وإسلامي يضطهد. الإنتقال إلى حوارات أوسع وأكثر أثرا كان على الصعيد العربي وبعيد الإحتكاك بالحركة الإسلامية السياسية في المغرب الكبير. ثم عملية التقريب بين الإتجاهين في ندواتنا الباريسية التي نعتز بقدرتها على جمع من كان اجتماعهم صعبا إن لم نقل من سابع المستحيلات. طبعا مجرد الإنتقال إلى دور التقريب، يحرم المرء من دور المفكر والناقد، ويصبح من واجبه التركيز على ما تجتمع عليه الكتلة الأكبر من الديمقراطيين العلمانيين والإصلاحيين الإسلاميين. ولعل من علامات النجاح في هذه المهمة أن يتصل بي المرحوم ماهر عبد الله ليطلب مني المشاركة في حلقة من برنامج "الشريعة والحياة" عن التقارب بين الإسلاميين والوطنيين، باعتباري كما كان يظن، من الإسلاميين!

يمكن القول أن هذه المرحلة، التي سبقت احتلال العراق، كانت مرحلة ذهبية في الحوار ونوقشت فيها طبيعة الدولة السائدة ومشروع دولة عهد وعدل ومفهوم مدني للعمل السياسي والتأكيد على دنيوية الفعل السياسي والمسؤولية الشخصية والجماعية خارج أي تقديس للمواقف والأحزاب، وأخيرا القدرة على إنتاج مشاريع نظرية–سياسية مشتركة.

هزّ احتلال العراق كل المفاهيم وزعزع جل التجارب، فقد سبق الإسلاميون العرب العلمانيون العرب في التعامل والتنسيق مع الإحتلال (ندع المثل الكردي جانبا)، وبرز للعيان، أن كل الأحزاب الإسلامية، سنية وشيعية، هي أحزاب لا تختلف عن العلماني والوطني والليبرالي والشيوعي بشيء. اللهم إلا أن ما تعتقد وتعبيء الجمهور بما يمكن تسميته عقدة الخصاء الفرويدية. ونقصد بعقدة الخصاء ما يتحدث عنه فرويد في وصف مشكلة المرأة مع غياب القضيب، الحزب الديني لديه الله فوق رؤوس الأشهاد يقدس باسمه أفعاله وخياراته ويرفع باسمه من قيمة برنامجه السياسي ويعلل باسمه القتل والتعذيب وسحق الآخر إلخ. فكل ما يفعله العضو في الحزب الإسلامي سنيا كان أو شيعيا في العراق، يرتدي عباءة الدين. ولولا الأحزاب الدينية لما استطاع بريمر أن يغطي الوجه القبيح للإحتلال. لأن

العلمانيين في مجلس الحكم كانوا أقلية. ويمكن القول أن العدوى قد عبرت الحدود لحركة الإخوان السورية ومشتقاتها، فإذا بهم يتحاورون مع المرتزقة الجدد والمحافظين الجدد بعد أن كنا متفقين على رفض الاستقواء بالخارج من حيث المبدأ والنتائج (لأنه يشوه الخارطة النضالية الفعلية للمجتمعات في الداخل ويحطمها بشكل غير مباشر). وقد دفعت المعارضة الديمقراطية في سورية مثلا ثمن أشكال استفراد الإخوان بتجاوز "إعلان دمشق" لتكوين ما عرف بجبهة الخلاص، التي كانت أول معول هدم لوحدة العمل الوطني المعارض، والتي ضربت الثقة المشتركة لأي عمل مستقبلي مع الإخوان المسلمين عند قطاعات هامة من المعارضة داخل البلاد، ناهيكم عن كونها زجت المعارضة الديمقراطية في صراعات لا ناقة لها فيها ولا جمل. ولا شك بأن صمت العديد من الأحزاب الإسلامية والعلمانية عن انتهاكات مخيفة لحقوق الإنسان في العراق مقابل ورقة حسن سلوك أمريكية (اليوم يكشف موقع ويكيلكس أن أكثر من 200 ألف شخص اعتقلوا في ست سنوات وكانت وزيرة حقوق الإنسان قد أعترفت بالحكم بالإعدام على اثني عشر ألف شخص في خمس سنوات في العراق الجديد؟) قد طرح بقوة ضرورة إعادة الفرز والتصنيف على أسس أخرى.

لقد عبر بعض الإسلاميين جسورا لم يجرأ أكثر الليبراليين الجدد عبورها، وتفككت فكرة أن الحزب الإخواني يحمل أصالة وطنية وقداسة دينية وحصانة أخلاقية. وتحول هذا الحزب إلى حزب سياسي كغيره من الأحزاب، له ما له وعليه ما عليه ويفترض التعامل مع كل حالة بذاتها وفق ما تقول وتفعل.

مع سقوط ورقة التوت، عاد الكثير من الأحزاب السياسية الإسلامية للعبة الاستقصاء غير المعلن والإبعاد واحتكار مواقع العمل المشترك وجعل العصبية التنظيمية هي المرجع المسلكي في النضال العام والعمل العام. مع ما يمكن تسميته الغطاء الإيديولوجي للعصبيات والمحاباة.

ففي كل التجارب الإعلامية المشتركة أو القائمة، وحيث ارتقى إسلامي لموقع المسؤولية الأول، تتم عملية احتلال هادئة للموقع، بحيث تصبح السياسة العامة وخطة العمل وتحديد الضيوف قضية تحت السيطرة، وأحيانا بنفس آليات عمل الإعلام الحكومي العربي.. وقد أرسل لي صديق إسلامي رسالة كانت قد وصلته من مدير محطة تلفزيونية فضائية عندما اقترح عليه مناضلا وطنيا كبيرا يقول فيها: "الإعلام وسيلة اعتقادية وعقائدية خطيرة لا يمكن تسليمها لغير الموثوق بإيمانهم والتسويق لهؤلاء إنما يكون على حساب الإسلام ونهجه". أنا لا أتحدث عن إسلاميين متطرفين، بل عن ما يمكن تسميته غطاء الوعاء.

أقول بصراحة وفي هذا المنبر حتى لا تنحصر مهمتنا في النفاق الكلامي المتبادل، أن ما أصبح أكثر وضوحا وجلاء من ذي قبل عند معظم التعبيرات الإسلامية هو التمسك بالشكليات أكثر، من هيئة وملبس وعبادة، والتحلل من

النواظم الأخلاقية والسلوكية أكثر. بحيث أصبح الناظم الأساسي، باستثناء كلمات جرت شيطنتها (مثل العلمانية والجندر مثلا)، **ميزان القوى الميداني**. مع عدم الامتناع عن توظيف القضايا المذهبية لشحن الجمهور حيث يمكن ذلك. ويتم من بعض الأطراف توظيف المعطى الديني للحديث عن إسلامية أو عدم إسلامية الآخر ضمن معايير ذاتية وذرائعية. ونلاحظ بوضوح، أنه عندما يكون الطرف الإسلامي قويا، يقوم بكل عمليات الاستبدال الضرورية لتغطية الفضاء المدني: جمعيات خيرية إسلامية، أسلمة النوادي، السيطرة على وسائل الإعلام (قناة الجزيرة أنموذج واضح في هذا السياق)، السيطرة على مراكز الدراسات والبحوث، إضعاف غير الإسلاميين بل وغير الحزبيين. باختصار، عندما ندخل في منطق استراتيجيات السلطة، الفكر الشمولي حاضر ناضر وهو المسهل لعملية احتلال الفضاءات العامة.

مثل بسيط، في التحالف الدولي لملاحقة مجرمي الحرب الذي ولد بعد عدوان الرصاص المسكوب على غزة. منذ البدء كان ثمة محاولة لإضعاف المنظمات الفلسطينية غير الحكومية داخله والتدخل في توجهاته (عبر طلب استبدال العلاقة مع المنظمات غير الحكومية باللجنة المركزية للتوثيق التي عينتها الحكومة المقالة، وطلب الإطلاع على أية دعوى قضائية قبل تقديمها) وعندما رفضنا هذا، لم تزودنا اللجنة المركزية للتوثيق بحالة واحدة لأي ضحية من ضحايا العدوان الإسرائيلي، وكل ما نناضل به هو من مركز الميزان لحقوق الإنسان ومؤسسة الضمير لحقوق الإنسان. وأكثر من ذلك، تم اختطاف عدد من المحامين من التحالف والدفع لهم عبر هيئات موازية بشكل أثر سلبا على تحركنا وخلق حالة بلبلة في أوساط المحامين.

مقابل حالات الفشل هذه كان هناك نجاح في دفع الإسلاميين، بما في ذلك السلفيين، لتشكيل منظمات لحقوق الإنسان. وبالفعل أصبحت الخارطة اليوم تضم عددا هاما من الجمعيات التي شاركت في إثراء ثقافة حقوق الإنسان وهمشت الخطاب الذي كان يختزل هذه الحقوق بالمستورد الغربي.

اليوم، الوضع أسهل بكثير، لأننا نعيش حقبة نزع القداسة عن الحزب الإسلامي، وبالتالي فهو حزب كغيره من الأحزاب، ولم يعد بإمكانه أن يتهم الحزب العلماني بموبقة واحدة لم يرتكبها هو نفسه. وكم حدثت في السنين السبع الأخيرة اصطفاف واصطفاف مضادة مختلطة في الجبهتين. لذا يمكن القول أن الدور التاريخي للحوار والتقارب قد تم تخطيه، وأننا اليوم في مرحلة الاصطفاف والتحالفات من أجل دولة مدنية ديمقراطية يناضل من أجلها إسلاميون وعلمانيون، ويناضل ضدها إسلاميون وعلمانيون أيضا.

وبودي استخلاص بعض العبر من اللقطات الشخصية والقراءة المستعجلة:

1- لقد نجحنا، كجمع محدود العدد من المثقفين المناضلين في تأصيل فكرة الاعتراف بكامل عناصر الجغرافية السياسية كشرط واجب الوجوب لحياة سياسية طبيعية وصحية، ويمكن القول أن من يدافع عن هذه الفكرة اليوم لم يعد أقلية في المجتمعين السياسي والمدني.

2- لقد نجح الاحتلال في زعزعة مفهوم السيادة ليس فقط على صعيد الدولة وإنما أيضا على صعيد الأحزاب السياسية. وبالتالي نشأت تشنجات وعصبيات جديدة خارج الاصطفاف التقليدي الذي رافق صعود الحركة الإسلامية السياسية. الأمر الذي نزع في موضوعي السيادة وعدم الاستقواء بالخارج ورقة التوت عن الطهارة المعلنة لتنظيمات إسلامية سياسية كما هو حال بعض القوى العلمانية.

3- دخل مفهوم الشخص القوى السياسية نفسها، بحيث أصبح هناك شخصيات حوارية مقبولة من معظم الاتجاهات كونها بالممارسة تمكنت من إثبات أن ما تقوله هو محصلة قناعة عميقة وليس مجرد تكتيكا سياسيا، كذلك شخصيات "الله غالب" معروفة بأن علاقتها بالآخر نفعية ومصلحية أكثر منها إستراتيجية، وهي غير مؤهلة بنيويا للقيام بعملية بناء مشتركة للممارسة السياسية النبيلة القادرة على خوض معارك نهوض كبيرة.

4- لا يوجد وصفة سحرية للتقارب والحوار، هناك تجارب عيانية محددة بالزمان والمكان والموضوع وقادرة بوصفها كذلك، على تأصيل أخلاقيات جديدة في التحالفات والنضالات اليومية.

لقد ساهمنا، كلجنة عربية لحقوق الإنسان في حوار علماني إسلامي حول شكل التغيير في تونس (صدر في كتاب "تونس الغد" الذي شاركت فيه مختلف أطياف اللون السياسي التونسي) وأول وثيقة سورية في هذا القرن بين الإسلاميين والعلمانيين، والحوار بين عدة أطراف مصرية في ندوات مشتركة، وإصدار كتب حول الإصلاح الدستوري في السعودية واستقلال القضاء وربيع الإصلاح في السعودية لشخصيات مختلفة المنابع. والحوار بين القوى الوطنية والإسلامية في البحرين والتعريف بالتجربة المغربية (القطب الديمقراطي) وخلق نواة صلبة من الحكماء تستمر في الحوار الفكري والمدني بغض النظر على المواقف السياسية المباشرة والآنية. وأظن بأن الخطوات التي حدثت، رغم كل النقاط السلبية التي أشرت لها وأردت التركيز في هذه المداخلة عليها من أجل تجاوزها، قد زرعت تراكمات لا يحتاج بعدها أي حوار للعودة إلى نقطة الصفر.

مداخلة في ندوة مستقبل الديمقراطية وحقوق الإنسان في العالم العربي المنعقدة في الدار البيضاء، السبت 2010/10/23.

الإصلاح الإسلامي والمقاومة المدنية

(الشيخ عبد الله الحامد أنموذجا)

لقد أصبح الناس يدعون اليوم إلى دين، إن لم يكن ممسوخا مشوها فهو مختزل ناقص لا تصلح عليه أمة ولا تستقيم عليه ملة، بل هو أغلال وآصار الإسلام منها براء. أدى إلى هذا الواقع، الذي يعيشه العالم الإسلامي اليوم من تخلف، وانحطاط، وشيوع للظلم والفساد، فكان لا بد من مراجعة الخطاب السياسي الإسلامي.

حاكم المطيري (الحرية أو الطوفان)

تشكل أطروحات الشيخ عبد الله الحامد، أحد رموز الحركة الاصلاحية في السعودية والقيادي في اللجنة العربية لحقوق الإنسان أنموذجا هاما للحركة الإصلاحية والتنويرية من صلب التيار السلفي. يعتمد أبو بلال على مبدأ الفصل بين التجربة التاريخية والمعطيات القرآنية. ويرفض اعتبار أنموذج الخلافة التعبير الأقرب إلى الروح الإسلامية. وهو يتبنى نقطة انطلاق عبد الرحمن الكواكبي في نقد أئمة الاستبداد. ولعله في الجزيرة العربية من أول من كتب ودافع عن مفهوم إسلامي متنور للمجتمع المدني وحقوق الإنسان من منطلقات إسلامية تعتبر أي مكتسب عالمي في هذا المجال فرصة اغناء للمسلمين وتعزيزا لقوتهم كمواطنين كاملي الحقوق. ويمكن القول دون أية مجاملة أن الدكتور الحامد من الأقلام التي حوربت في حريتها وحرية نشر رأيها وجرى تهميشها ومحاصرتها بحيث لا يسمع العالم رأيه ويبقى مخنوقا بين جدران السجن وصفحات الشبكة العنكبوتية المحجوبة.

في مقاربة تكوينية لمفهوم المجتمع المدني يمكن تكثيف وجهة نظر الدكتور عبد الله الحامد كما يلي:

أولا: "إن عدم شيوع مفهوم المجتمع المدني و تحديد عناصره وعدم ظهور تكتلاته ، في أنماط راسخة في الأعراف الاجتماعية، لا يعني أن الإسلام لم يتبن مبادئ المفهوم، فضلاً عن التصور أن المفهوم لا ينسجم مع العقيدة الإسلامية. فقيم المجتمع المدني كحقوق الإنسان والديمقراطية، والحرية، والعدالة والمساواة وأطرها السياسية: كالدستور والفصل بين السلطات الثلاث، واستقلال القضاء، مجموعة مفاهيم أنتجها الغرب، ولكنها مفاهيم إنسانية، موجودة الجذور في أي ثقافة ذات حضارة، ويمكن اليوم لأي ثقافة أن تستدخل المصطلحات الغربية ضمن منظومتها، وأن تزيد فيها وتعدل وتصهر وتفرز، حتى تتناسب مع خصوصيتها "

– "إن مركزية الإدارة وسلطتها المطلقة أو بتعبير آخر احتكار القرار؛ أو بتعبير أدق(الاستبداد) هو سر الانحطاط في أي أمة، وليس صحيحا ما تردده ثقافتنا الموروثة، من فضل المستبد العادل، فالمستبد لا يمكن أن يعدل، حتى ولو كان مخلصا تقيا مصلحا، فالسلطة المطلقة مفسدة مطلقة "

- ثنائية دمار البلاد والعباد في كل أمة؛ هي حكم (الجبر) الذي لابد أن يفضي إلى (الجور)، وثنائية الصلاح في كل زمان ومكان: حكم (الشورى)، الذي لابد أن يفضي إلى (العدل)

- وسيلة الوصول إلى النظام الدستوري رسوخ ثلاثية المجتمع المدني ، في الأعراف والعلاقات الاجتماعية، بعناصرها الثلاثة

- العنصر الأول: رسوخ القيم (الثقافة المدنية) وأهمها:

- 1: إيمان الناس بأنهم هم أدرى بمصالحهم، وأن دور الحكومة محصور بتنفيذ رأيهم فحسب، وتحديد دور الحكومة بأنها سلطة تنفيذية لما يقرره المجتمع فحسب، لما تقرره الأمة عبر ممثليها، في تحقيق مقاصد الشريعة ووسائل تنفيذها المشروعة، أي رفض السلطة المطلقة.

2 : الالتزام بحل أي خلاف سياسي أو اجتماعي أو ثقافي أو مذهبي عبر الحوار والصراع السلمي.

3 : المواطنة، هي أساس الحقوق، وفي إطارها تنشأ قيم التعددية والحوارية و التسامح والأغلبية والشورى والتعايش،

- العنصر الثاني: قيام تجمعات المجتمع المدني الأهلية، كالنقابات والجمعيات، بفروعها (الخمسة): سياسية واقتصادية، واجتماعية ومهنية وثقافية.

العنصر الثالث: إنما الحكم الشورى العادل، له مضمون، وله هيكل وهيكله هو خيمة الحكم الدستوري، بأعمدتها الخمسة: تقرير سلطة الأمة في تحقيق مقاصد الشريعة، قيام سلطة الشعب النيابية التشريعية المنتخبة، تعزيز استقلال القضاء، تحديد وظيفة سلطة الحكومة بأنها سلطة مقيدة، تقرير مشروعية إنشاء جمعيات المجتمع المدني الأهلية

بالعودة بالذاكرة إلى هيغل ثم أبي بلال نجد أن الحامد أقرب إلى المجتمع العربي الإسلامي ومشكلاته

فمفهومي الحكم الدستوري والمجتمع المدني عند أبي بلال ليسا غائبين عن ثقافتنا وإن كانا غائمين، ولكن مصطلحيهما ومفرداتهما وهياكلهما وإجراءاتهما غريبة على البيئة العربية، تحتاج إلى تأليف وتقريب. من ما يسهل الأمر أنها مفاهيم عالمية إنسانية مشتركة في غاياتها النهائية لسعادة وازدهار وتقدم الحياة البشرية بشكل متوازنْ حين سلكتها الأمم المتقدمة، التي استطاعت أن تحكم بالقسط والشورى، فسادت وعلت

إذن ينبغي، وفق أطروحة الحامد، تأسيس خطاب المجتمع المدني والدستور على الإسلام، عقيدة الأمة وهويتها الثابتة، تأسيسا فقهيا أصوليا، لأن الإسلام هو المرجعية التي يجب الالتزام بها، لتصبح مفاهيم المجتمع المدني مدعومة بسند ديني لكي لا نحرف الشريعة، ولأن ذلك أيضا، يقربها إلى الناس، ويحميها من معارضيها، ممن لا يدركون كيف كان الإسلام في عهد

الرعيل الأول؛ مشروعا للإصلاح السياسي والاجتماعي معا، ومشروعاً للتقدم الدنيوي والأخروي معا، ومشروعاً للرقي المدني والروحي معا، لذا بالنسبة له:

– الدستور ليس علمنة، وليس من المصالح المرسلة، بل هو إحياء الوسيلة المناسبة اليوم لإحياء السنة، فأعظم البدع في الإسلام هي الحكم الجبري الجائر، ولكي يتبين للجميع أن الإسلام أقر سلطة الأمة في تحقيق مقاصد الشريعة، ونادى بحقوق المواطنين وحرياتهم مدنية وثقافية واجتماعية وسياسية، قبل خمسة عشر قرنا من تنادى الأمم الدستورية إليها، لكي لا ننحرف عن شريعة الحق والعدل

– دعاة حقوق الإنسان والمجتمع المدني والإصلاح الدستوري، مجاهدون محتسبون (احتسابا سياسيا) وهم مطالبون بالحذر من الجري وراء مكاسب حزبية أو فئوية أو شخصية وبالحذر من الحسابات الصغيرة؛ فالتخندق خلف هذه الحسابات الفئوية والحزبية والشخصية أضاع في البلدان العربية والإسلامية كثيرا من الطاقات.

– من أجل أن ينجح مشروع الإصلاح في أي بلد عربي ينبغي أن يكون وطنيا؛ يستوعب جميع الأطياف الاجتماعية والثقافية، وجميع المناطق والطبقات، سواء أكان دعاته من دعاة الإسلام، أو من دعاة التحديث أو القومية أو الوطنية. هذه القاعدة التي جسدها الخليفة الراشدي الرابع، في تعامله مع الخوارج أي مفهوم الدولة الوطنية، الذي ينقل به الناس من مفهوم الدولة المذهبية الحزبية الضيق، إلى مفهوم الدولة الإسلامية الرحب المتسامح.

– الناس محتاجون إلى أن يقدم كل فريق ثقافي أو تيار اجتماعي؛ مسألتي المجتمع المدني والدستورية على ما عداهما، حتى يتم رسوخهما في المجتمع، ومادام الإسلام في أصل خطابه يحتوي ذلك المفهوم تقريراً أو إقراراً، تفصيلاً أو إجمالاً، فلا مشكلة في بناء الآليات والإجراءات، ولا في بناء النظم والنظريات

–الإصلاح في كل بلد عربي، لم ولن ينجح، ما لم يكن فكر دعاة (الإصلاح الدستوري والمجتمع المدني) محط ثقة شعبية، لاسيما عندما يعالج ممارسات تخالف في ظاهرها العدالة الشرعية، ولكنها مدعومة بتراث يتقنع الإسلام، في قضايا تتعلق بالقضاء والتعليم وحقوق المرأة والمواطنة والتعددية والأغلبية والصراع الرمزي والتسامح ونحوها من قيم المجتمع المدني. أو عندما يستخدم مصطلحات غير شائعة حديثة كالدستور، والفصل بين السلطات.

– يحتاج (الإصلاح الدستوري والمجتمع المدني) إلى المصداقية الشعبية، هذه المصداقية تحتاج في مجتمعاتنا إلى مصداقية دينية،وأية مصداقية دينية تحتاج إلى التأصيل الفقهي عبر العلوم الثلاثة: أصول الفقه ومقاصد الشريعة والعقيدة.

إن الأصل في (الإصلاح الدستوري) أن يبدأ من الأدنى إلى الأعلى، من القاعدة الشعبية، عبر انتشار قيم المجتمع المدني أولاً، وعبر قيام تجمعاته الأهلية ثانياً، لأن الإصلاح السياسي ومنه الدستور لا يتم إلا بقرار سياسي والقرار لا يتخذ إلا بمطالبة شعبية فاعلة. والإصلاح الذي يبدأ من الأعلى إلى الأسفل من قمة الهرم، قد يعانى من مراحل تقدم غير منتظمة، كما قد يؤدى

إلى الكثير من التأخر، بسبب تعرضه لعقبات سياسية واجتماعية وثقافية، وقد يصبح الإصلاح غير راسخ، ما لم يرافقه البدء من الأدنى، وتفعيل قاعدة الهرم. وحشد التأييد الشعبي، كما حصل في أوربا الشرقية.

في كتابه القيّم "**مفهوم المجتمع المدني: علمنة أم هجرة من البدع إلى السنة وأسلمة؟**" يعود أبو بلال ليقدم للقارئ ثلاثة معان يتضمنها مصطلح «المدني»:

"الأول: أن تتقرر في الثقافة السياسية والاجتماعية التي تحكم الدول على أساسها، حقوق الإنسان، التي عرفتها الطبائع بالفطرة، وأكدتها الشرائع، كحق الناس في الغذاء والكساء والسكن والتعليم والعلاج والعمل. وحقهم في الحرية السامية والكرامة والمساواة والعدالة، وسائر الحقوق اقتصادية واجتماعية وثقافية ومهنية وسياسية وأن يضمنها القضاء المستقل.

الثاني: وأن تقوم العلاقة بين الحاكم والأمة على التعاقد والتراضي، بأن يستمد الحاكم سلطته من كونه (وكيلاً) عن الأمة، لا (وكيلاً) عليها، فتقوم الدولة بحفظ حريات الناس السامية وحقوقهم، في التساوي والعدالة والكرامة، ويقوم الناس بطاعتها، على هذا الأساس.

هذا المعنى يؤكد أن تكون الدولة تجسيداً لإرادة مواطنيها، وهذا هو الشرط الأول في مفهوم قيام النظام الدستوري. ليس المجتمع المدني ضد الدولة، ولكنه ضد (دولنة) المجتمع، ضد وصاية الدولة على المجتمع، ضد المقولة الشائعة: «ولي الأمر أدرى بالمصلحة» أي ضد استفراد الدولة بالقرار، والمجتمع المدني هو الذي تظهر فيه تجمعات أهلية، تعبر عن رأي المجتمع، فلا تكون الدولة أدرى بمصلحة الناس، بل يكون الناس هم الذين يقررون ما هي مصلحتهم، وتقوم الدول بتنفيذ إرادتهم.

الثالث: أن الضامن للمجتمع من الاغتيال، والضامن للدولة من الزوال، والضامن لاستمرار ثقافة الكرامة والحرية والعدالة والمساواة هو أن تبرز «تجمعات للمجتمع المدني» أهلية غير رسمية، مستقلة استقلالاً نسبياً عن الدولة.".

عند تفكيك جملة «التجمعات المدنية الأهلية» يقدم الحامد تركيباً لاجتماع ثلاثة مفاهيم:

الأول: تجمعات: أي تكتلات كالجماعات والنقابات، والجمعيات والروابط والمنتديات والأحزاب.

الثاني: المدنية: أي أنها ليست تكتلات قبلية أو أسرية عائلية أو عنصرية، تعتمد على علاقات القرابة والنسب، ولا تكتلات إقليمية، تعتمد على علاقات المجاورة في الحارة والمساكنة في القرية، إنما هي التجمعات تعتمد على التخصص والعمل، أو الرؤية الاجتماعية والسياسية والثقافية، ولذلك فإن أنواع التجمعات خمسة: سياسية واجتماعية وثقافية واقتصادية ومهنية.

الثالث: الأهلية: أي غير الرسمية/غير الحكومية، وقد استقرت كلمة الأهلي – في اللغة العربية المعاصرة – بهذا المعنى، وكانت مصطلحاً رائجاً منذ بدايات عصر النهضة، للتعبير عن تجمعات الأهالي، ووصف التكتلات المدنية بالأهلية، لا يحدد وظيفتها بأنها غير مدنية، ولا بأنها حداثية أو تقليدية، ولكنه يحدد طبيعتها بأنها غير حكومية غير رسمية، وهو ما يجنبنا من الاضطراب والإغراب.

وفي تناوله للجانب الوظيفي يبين أن هذه التجمعات هي الآلية التي تضمن أن تكون الدولة شورية، أي أن لا تكون الدولة فاشية أو نازية (أو كسروية أو جبرية، وهما الوصفان السياسيان اللذان أطلقا على نموذج الحكم الأموي والعباسي)، الذي تحول الدولة فيه المواطنين إلى مسامير في عجلات قطارها، الذي داس الأمة، من كافة الشرائح والفئات، كما يدوس الفيل الأعمى الحشرات، وهو يترنح في الطرقات، فالمفهوم يؤكد وجود المواطنين، وهذا ما لحظه هيجل، عندما سماه (مجتمع المواطنين).

هذا المفهوم أقره الإسلام، عندما جعل الأمة هي المرجعية، وراعاه القرآن الكريم، الذي لم يخاطب الحاكم مرة واحدة، بل خاطب الأمة – بصفتها صاحبة الحل والعقد، في تنفيذ مصالحها، في ضوء مقاصد الشريعة.

وتتأسس العلاقات في المجتمع المدني على الشورى الشعبية التي لا تقوم من دون الحرية السامية التي هم أم الحقوق، وليست الشورى نظاماً سياسياً فحسب، بل هي قبل ذلك نظام اجتماعي وتربوي.

وقوة استقلال التجمعات المدنية الأهلية عن الدولة، هي الضمان لحقوق المواطنين أفراداً وجماعات. والضامن الذي يحمي الدولة من الاستبداد، الذي يسوقها في منحدر الفساد والخراب.

لا يمل الحامد ولا يكل من التذكير بضرورة تأسيس المفهوم وتأصيله، "بصورة تنسجم مع منظومتنا الإسلامية، ليدرك الناس أن الدستور والمجتمع المدني الإسلامي، ليس بدعة ولا علمنة، بل ولا من المصالح المرسلة، بل هو العودة الرشيدة إلى السنة، وهو طوق النجاة، من مفهوم المجتمع المدني والدستور العلماني، الذي يفرط بالأخلاق والهوية، ومن الحكم العربي (الكسروي أو الدكتاتوري الصحراوي)، الذي يقمع الحقوق كالعدل والشورى والتعاون والحرية السامية، فتجديد الإسلام من الداخل، إنما يكون بالتأسيس على النص القرآني والنبوي، والتطبيق النبوي والراشدي". مؤكدا على أن الأمم والدول، إنما أساس قوتها وضعفها هي ثنائية (العدل و الطغيان لا ثنائية (الكفر والإيمان) وأن الحكم يدوم مع العدل ولو كان كافراً، ويزول مع المظالم ولو كان إسلامياً. فكل وسيلة تضمن العدل والشورى فهي مشروعة كتوزيع السلطات وإجراءات استقلال القضاء والتجمعات الأهلية المدنية وكل وسيلة تخل بهما فهي مفسدة منهي عنها. ثم يتقدم بما سماه خصائص المجتمع المدني المركب وهي من وجهة نظره تقوم على مبادئ أساسية: الحرية، التسامح، التعددية، الالتزام بالأسلوب السلمي في حل أي صراع داخل الأمة، الشورى، المواطنة، التجمع الأهلي ولا سيما المدني، قيام الناس بإنشاء الدولة وتنظيمها.

المقاومة السلمية المدنية

يعتبر عبد الله الحامد من أهم شخصيات التيار المدني السلمي في الفكر الإسلامي المعاصر. ولكي لا نبخس غيره من الرواد حقهم نذكر بمواقف عديدة لشخصيات إسلامية إصلاحية في رفض العنف واعتبار النضال السلمي التعبير الإسلامي الأرقى. وقف جودت سعيد يصرخ من دمشق في آخر أعداد مجلة "مقاربات" قبل ما يعرف بالربيع العربي حيث استبق التاريخ والجغرافيا بالقول "العلم والعقل ينتصران، كما قال باتسلاف هافل، إذا لم يتلوث العلم والعقل باللجوء إلى العضل: وهذه الفكرة ظاهرة وخفية في آن واحد، والأنبياء كانوا جميعاً يعتبرون اللجوء إلى العنف حتى للدفاع عن النفس شرك لا يغتفر "وإن الشرك لظلم عظيم". والدفاع عن النفس مشكلة غامضة، لهذا فإن الإخوان الذين لجئوا إلى العنف فسروه أنه كان دفاعاً عن النفس. وصعب علينا أن نفهم أننا إذا دافعنا عن أنفسنا نكون أعطينا القيادة للعنف، لهذا قال ابن آدم لأخيه: "لئن بسطت إلي يدك لتقتلني ما أنا بباسط يدي إليك لأقتلنك"، **فلسفة الإنسان كله في هذا الموقف**، والأنبياء جميعاً. يقول القرآن أنهم قالوا لنصبرن على ما آذيتمونا، فأوحى إليهم ربهم لنهلكن الظالمين... من هنا قلت أن الحرب ماتت ولا يمارسها إلا الجهلة والخبثاء الذين يستغلون جهل الجاهلين". ومن الإجحاف في هذا الميدان أن لا نتذكر موقف الدكتور محمد عمار، من هيئة التنسيق الوطنية، في العلاقة بين العنف والسياسة في نفس المقام في 2010 حين قال: " كل من يؤمن أن الحكم يمكن صناعته بالقوة لم يشم رائحة السياسة ولن يشمها أيضا، وعندما تصل بالعسكر إلى الحكم، لن تستطيع الاحتفاظ بالحكم من غير العسكر، وعندها ستصبح أسيرهم وأسير قوتهم، فالحراب كما يقول توينبي "لا تصلح أن نجلس عليها". وهذه الحالة ليست سياسة بل إلغاء للسياسة وتكريس لغيابها لمصلحة العنف. مصطلح سياسة في اللغة مصطلح فني أقرب إلى الجهد العقلي منه إلى الجهد العضلي. لكننا إلى الآن لم نتمكن من

صناعة مناخ عقلي يسمح لنا بالمراجعة وإعادة النظر، والتطلع إلى آفاق جديدة في العمل. ما زلنا مسكونين بآلام الماضي وأثمان العنف الذي لم تكن السلطة المتورط الوحيد فيها، وإن تكن قد مارست أسوءه واستغلت الأوضاع لتبطش بالجميع، لكن علينا أن نعترف بأننا لم نتمكن من صناعة مناخ نظيف ينتج السياسة ويقصي العنف والعسكر".

يذهب الشيخ عبد الله الحامد في موقفه المناهض للعنف فيقول: : "سلّ السلاح لحل الخلافات السياسية والاجتماعية، محظور في الإسلام، سواء كان الذي يرفع السلاح فريق من المجتمع، يريد أن يصلح الحكومة، أو الحكومة لكي تجبر الناس على تصرف أو سلوك، أو فريق اجتماعي يرفع السلاح على فريق آخر. من أجل ذلك اعتبر الرسول صلى الله عليه وسلم، أن سل السلاح لحسم الخلاف السياسي كفرا، فقال:لا ترجعوا بعدي كفارا، يضرب بعضكم رقاب بعض"

ويتابع "مقتضى مبدأ الالتزام بحل أي خلاف سياسي أو اجتماعي، بالأسلوب السلمي أنه لا يجوز للقيادة أن تحكم المجتمع بالعنف المادي، فالعنف المادي أداة للسيطرة مرفوضة، سواء كانت للبقاء في السلطة، أم للوصول إليها. لأن القوة العسكرية والبوليسية لا تصنع حقاً ولا أمناً، فضلاً عن أن تصونهما، لأن الحق والأمن المكتسب عن طريق قوة الجبر والقمع، يتلاشى بتلاشي قوة الجبر، وقوة الجبر تحمل بطبيعتها جنين فنائها، لأنها كدودة القز تنسج حولها، ما يخنق أنفاسها، وما يتوصل إليه بالعنف، ينتزع أيضاً بالعنف، لأن كل حكم مهما قوي وبطش لن يستقر ولن يستمر، ما دامت وسيلة بقائه أو أمنه هي أضلاع مثلث القمع في الدولة الجبرية: بوليساً وتربية و قضاءاً إنما هو سريع الاختلال.

لماذا هذا الخلل؟ يتساءل الشيخ الإصلاحي ويجيب: "لأنه مولد طبيعي للعنف الاجتماعي والسياسي، فيصبح المجتمع لهوة في شقى طاحونة شق العنف الحكومي وشق العنف الأهلي المضاد، إن القمع منهج متى استخدمته الدولة ضد مواطنيها، أدى إلى تلاشيها، يمكن صياغة هذا المبدأ بالعبارة التالية: (**االقمع وفيّ لمنهجه، وليس حليفاً ولا وفيا لمنتجه)** إن من يعود أبناءه على استخدام المسدس، دون أن يربيهم على التسامح، يمكن أن نجد أحد الأولاد قد صوب المسدس إلى رأس الأب في أي خلاف، كما قال الشاعر:

وخلتهم سهاماً صائبات فكانوها، ولكن في فؤادي

لذا يستخلص أبو بلال جازما "**من الواجب حصر حل أي خلاف سياسي أو اجتماعي بالسلم والحوار، لكي لا يرجع الناس كفارا يضرب بعضهم رقاب بعض، كما حذر الحديث الشريف. وترسيخ مبدأ السلمية في حل أي نزاع اجتماعي أو سياسي، ورفض أسلوب العنف طريقا إلى الحكم أو للتمسك به**".

*ملاحظة: معظم الاستشهادات في هذا التناول مأخوذة من: أبو بلال عبدالله الحامد ، ثلاثية المجتمع المدني: عن سر نجاح الغرب وإخفاقنا. (بيروت: الدار العربية للعلوم، 2004) ودراسته الجديدة: "**مفهوم المجتمع المدني: علمنة أم هجرة من البدع إلى السنة وأسلمة؟**"

Haytham Manna هيثم مناع

- من مواليد درعا جنوبي سورية، درس الطب العام في جامعة دمشق (1976) وجامعة ماري وبيير كوري في فرنسا. حاز على دبلوم المعالجة النفسية الجسدية من جامعة باريس 13 ودبلوم اضطرابات النوم واليقظة من جامعة مونبلييه (1989) وقام بتدريس مادة النوم بعدها بعام في جامعة باريس الشمالية. درس العلوم الاجتماعية وحاز على الدكتوراه في الانثروبولوجيا من المعهد العالي للعلوم الاجتماعية في باريس (1983). أحد مؤسسي مجلة "سؤال" الفكرية بالفرنسية في 1980 ، رئيس تحرير مجلة "مقاربات" ومحرر الموسوعة العالمية المختصرة: الإمعان في حقوق الإنسان (الجزء الأول:الأهالي– 2000 والجزء الثاني عن الأهالي وأوراب 2002 والثالث 2011).
- شغل عدة مواقع نضالية عربية وعالمية، انتخب رئيسا للمكتب الدولي للجمعيات الإنسانية والخيرية في 2004 وهو المتحدث باسم اللجنة العربية لحقوق الإنسان حتى سبتمبر 2011 ومنسق التحالف الدولي لملاحقة مجرمي الحرب ورئيس المعهد الاسكندنافي لحقوق الإنسان.

مؤلفاته العربية:

- انتفاضة العامية الفلاحية، دمشق 1975
- المرأة في الإسلام، بيروت 1980.
- المجتمع العربي الإسلامي من محمد إلى علي، باريس 1986.
- إنتاج الإنسان شرقي المتوسط – العصبة ، القبيلة ، الدولة ، بيروت 1986
- المرأة !! كولن 1988
- عالم النوم ، اللاذقية 1990.
- الحجاب – كولن 1990. (بالعربية والإيطالية)
- جدل التنوير ، بيروت 1990
- تحديات التنوير كولن 1991
- الضحية والجلاد القاهرة 1995.
- حقوق الإنسان في الثقافة العربية الإسلامية ، القاهرة 1996. (بالعربية والانجليزية)
- المواطنة في التاريخ العربي الإسلامي، القاهرة 1998 (بالعربية والانجليزية)
- سلامة النفس والجسد، التعذيب في العالم العربي ، باريس والقاهرة 1998،(بالعربية والفرنسية)
- طفولة الشيء، المخاضات الأولى لحقوق الإنسان في العالم العربي، كولن 1999
- الأصوليات الإسلامية وحقوق الإنسان ، القاهرة 1999، أربيل، بيروت، 2000.
- دولة القانون في تونس! ، القاهرة 1999، باريس ودمشق اربع طبعات
- الإمعان في حقوق الإنسان ، بيروت ودمشق 2000 . الجزء الثاني، بيروت ودمشق وباريس، 2002، الجزء الثالث 2011
- الإسلام وحقوق المرأة، القاهرة، 2001.
- الحرية في الإبداع المهجري، باريس–دمشق، 2001
- الإسلام والقانون الإنساني الدولي، بيروت وعمان، 2002

- الولايات المتحدة وحقوق الإنسان، 2003
- صرخة قبل الاغتيال، دمشق وبيروت، 2004
- ومضات في ثقافة حقوق الإنسان 2004
- – حماية الصحفيين 2005،
- أبحاث نقدية في حقوق الإنسان (2005)
- مستقبل حقوق الإنسان: القانون الدولي وغياب المحاسبة 2005
- حقوق الطفل 2006
- العدالة أو البربرية (2006)
- المقاومة المدنية (2008)
- العدالة الدولية من نورنبرغ إلى غزة (2009)
- الدكتاتورية في مختلف تعبيراتها (2010)
- ربيع المواطنة، (2013).
- الإسلام وأوربة (2013)

شارك في عدة مؤلفات جماعية عن المرأة في العالم العربي وحقوق الإنسان وفي تقرير التنمية العربي وله مؤلفات باللغة الفرنسية أو مترجمة وأكثر من 4000 مقال ومحاضرة بالعربية والفرنسية والإنجليزية.

صفحة الويب: www.haythammanna.net

دراسات وتقارير للمؤلف أو بإشرافه

* إعداد وإشراف هيثم مناع، المعتقلون السياسيون في سورية، 1981.

* إعداد مناع، مأساة حماه، الجريمة بدون عقاب؟ 1983.

* الإسلام والمرض، الصراع بين المعرفة الحكمية والمعرفة الدينية في التاريخ العربي الإسلامي، أطروحة دكتوراه في العلوم الاجتماعية، 1983

* هيثم مناع، تاريخ الإخوان المسلمين في سورية، نيسان 1985.

* دراسة أولية حول التعذيب في سورية وضرورة إيجاد مركز لإعادة تأهيل الضحايا، مقدمة إلى الآفر، 1989.

* هيثم مناع، في أزمة المعارضة السورية، 1989، باريس.

* تقرير، تجارب طبية على جنود القوات المتحالفة في حرب الكويت، 1991.

*انتهاكات حقوق الإنسان في جامو وكشمير، تقرير مشترك مناع مع اوديل سيديم بولان، ايتيان جوديل، وباتانجالي فارادراجان، الفدرالية الدولية لحقوق الإن
نيسان، 1993 (تقرير بالفرنسية والإنجليزية).

* هيثم مناع، أوضاع الأكراد في سورية، تقرير مقدم إلى اللجنة الفرعية لحماية الأقليات في لجنة حقوق الإنسان، 5 آب 1993.

* إشراف وتحرير، الإسلام وحقوق الإنسان، نجامينا، تشاد، فبراير 1995.

* المنظمات غير الحكومية وحقوق الإنسان في مصر، الفدرالية الدولية لحقوق الإنسان، مناع بالإشتراك مع أوديل سيديم بولان، أكتوبر 1995
(تقرير بالفرنسية والإنجليزية).

* تقرير حول الاغتصاب في يوغسلافيا السابقة، جماعي، 1996.

* تقرير حول أوضاع حقوق الإنسان في الجزائر، تموز 1995. بالإشتراك مع بودوان واليازمي.

*إعداد وإشراف هيثم مناع، بالإشتراك مع منصف المرزوقي، فيوليت داغر، عصام يونس: *سلامة النفس والجسد، التعذيب في العالم العربي*،
(كتاب بالفرنسي، والعربي)، طبعتين، 1998 و2000.

* هيثم مناع، تقرير حول عديمي الجنسية في سورية، ثلاث طبعات 1998–2000–2004. اللجنة العربية لحقوق الإنسان وشمل.

*هيثم مناع، *مراقبة قضائية في محكمة راضية النصراوي والمتهمين بالانتماء لحزب العمال الشيوعي التونسي*، (تقرير بالعربي)، 1999

*هيثم مناع، *مراقبة قضائية في محاكمة جلال بن بريك الزغلامي في تونس*، (تقرير بالعربي)، 1999

*هيثم مناع، *مراقبة قضائية في محاكمة مناضلي الجمعية المغربية لحقوق الإنسان*، (تقرير بالعربي)، 2000

*هيثم مناع (إشراف) و38 باحثة وباحث، موسوعة الإمعان في حقوق الإنسان، (دار الأهالي، دار بيسان، منشورات أوراب واللجنة العربية لحقوق الإنسان)، 2000–2002 – 2010

*هيثم مناع، *الحرية في الإبداع المهجري*، سلسلة براعم، أوراب– الأهالي، (كتاب بالعربي)، 2001

*هيثم مناع، *ماذا عن المستقبل: ملاحظات على تقرير الحكومة السورية المقدم إلى لجنة حقوق الإنسان في نيويورك*، (تقرير بالعربي والفرنسي والانكليزي)، 2001

*هيثم مناع، *الولايات المتحدة وحقوق الإنسان*، سلسلة براعم، باريس، دمشق، جدة، (محاضرات ثم كتاب بالعربي)، 2003

*هيثم مناع، *تقرير حول أوضاع الفلسطينيين في العراق*، (بالعربي)، 2003

*هيثم مناع، *صرخة قبل الاغتيال، مستقبل المنظمات الخيرية والإنسانية في المملكة العربية السعودية*، (تقرير ثم كتاب بالعربي والفرنسي بالاشتراك مع المكتب الدولي للجمعيات الإنسانية والخيرية)، 2004

* هيثم مناع، نزع الجنسية تعسفا في دولة قطر، إصدار ثماني منظمات حقوقية بطلب من اللجنة العربية لحقوق الإنسان (تقرير)

*هيثم مناع، *ومضات في ثقافة حقوق الإنسان*، مركز التنمية الفكرية واللجنة العربية لحقوق الإنسان، (كتاب بالعربي)، 2004

* هيثم مناع و17 باحث وباحثة، *مستقبل حقوق الإنسان، القانون الدولي وغياب المحاسبة*، أوراب–الأهالي، 2005

* قيس جواد العزاوي وهيثم مناع، *حماية الصحفيين*، سلسلة براعم، أوراب–الأهالي، (تقرير ثم كتاب بالعربي)، 2005

* هيثم مناع، أبحاث نقدية في حقوق الإنسان، سلسلة براعم، أوراب–الأهالي، (كتاب بالعربي)، 2005.

* هيثم مناع (إعداد وتقديم)، *حقوق الطفل، الاتفاقيات الإقليمية والدولية*، مركز الراية للتنمية الفكرية واللجنة العربية لحقوق الإنسان، بيروت وجدة ودمشق، (بعد محاضرات تكوينية للحقوقيين كتاب بالعربي)، 2006

* هيثم مناع، *العدالة أو البربرية*، سلسلة براعم، أوراب– الأهالي (كتاب بالعربي)، 2006

* هيثم مناع، حقوق الإنسان والعمل الإنساني في العالم العربي، (كتاب بالانجليزية)، 2007

* هيثم مناع، ***زاد المدرب والمتدرب***، 100وثيقة إقليمية ودولية، محاضرات وتقارير هامة، 22 كتابا، المكتب الدولي للجمعيات الإنسانية واللجنة العربية لحقوق الإنسان، طبعة عاشرة من إصدار المعهد الاسكندنافي لحقوق الإنسان، قرص مضغوط، فبراير 2007 –2014

* اللجنة العربية لحقوق الإنسان ومؤسسة العدالة الدولية، مجموعة من الوثائق حول انتهاكات حقوق الإنسان في مصر، ملتقى لندن، 2007/5/26 (تقرير مناع عن المحاكمات العسكرية للمعتقلين من الإخوان المسلمين).

* إشراف مناع، تراجيديا غوانتانامو، تقارير عن غوانتانامو والسجون السرية والقوائم السوداء، التحالف الدولي لإغلاق غوانتانامو واللجنة العربية لحقوق الإنسان، بالعربية والإنجليزية، 2007.

* جماعي بإشراف مناع، انتصارا للمجتمع المدني في العالم العربي، تقرير بالعربي، 2008/3/22

* هيثم مناع، المقاومة المدنية، قراءة في المناعة الذاتية للمجتمعات، سلسلة براعم، أوراب– الأهالي (كتاب بالعربي)، 2008. إثر مجموعة محاضرات عن المقاومة المدنية في اليمن والبحرين ومصر وأوربة، طبعة ثانية قيد النشر.

* اللجنة العربية لحقوق الإنسان والشبكة العربية لمعلومات حقوق الإنسان والمرصد الفرنسي لحقوق الإنسان، تقرير أول عن محاكمة معتقلي إعلان دمشق، بالعربية والفرنسية والإنجليزية، أغسطس/آب 2008، تحرير هيثم مناع

* اللجنة العربية لحقوق الإنسان، المعهد العربي للتنمية والمواطنة، المرصد الفرنسي لحقوق الإنسان، المعتقلون السياسيون الستة وقضية بلعيرج، مراقبة قضائية أمام المحكمة الابتدائية في سلا (المغرب) تقرير عن الجلسة الأولى للمحكمة 2008/10/16 أعده هيثم مناع، التقرير النهائي من إعداد المراقبين الأربعة.

* لؤي ديب وهيثم مناع، تقرير التحالف الدولي لملاحقة مجرمي الحرب حول جرائم الإسرائيليين في قطاع غزة، بالانجليزية والعربية، صيف 2009. إثر بعثتي تحقيق إلى غزة.

* هيثم مناع، الدكتاتورية في مختلف تعبيراتها، 2010، سلسلة براعم، أوراب– الأهالي (كتاب بالعربي)، 2010.

* هيثم مناع، دور المنظمات الحقوقية في ملاحقة إسرائيل على انتهاكها للقانون الدولي، بيروت، الزيتونة 2010.

* هيثم مناع، تقرير عن المقاومة المدنية في التجارب المعاصرة، خلاصة محاضرات في الموضوع عام 2011. المعهد الاسكندنافي لحقوق الإنسان.

* هيثم مناع، ربيع المواطنة، بيروت، دار عشتروت والمؤسسة العربية الأوربية للنشر، 2012

* هيثم مناع، الإسلام وأوربة، بيروت، دار عشتروت والمؤسسة العربية الأوربية للنشر، 2013

الفهرس

مقدمة
الإسلام وحقوق الإنسان
الإسلاميون وحقوق الإنسان
النزعات التمييزية في كتابات حوى
الخميني وولاية الفقيه
الصراع السياسي والاجتماعي والحركة الإسلامية
تاريخ الأخوان المسلمين في سورية
إعادة البناء والنهج
الأصولية والعنف في المجتمعات العربية و/أو الإسلامية
المرأة في الخطاب الوهابي
الحركة الإسلامية السياسية وحقوق الإنسان
التكفير والهجرة
القرضاوي من الوسطية إلى فتاوى الجهاد والتدخل العسكري الخارجي
في الحوار الإسلامي العلماني
الإصلاح الإسلامي والمقاومة المدنية