الجزء الثاني

النساء المسلمات والأصولية الإسلامية

عودة إلى الرباط المزدوج

لقد أوضحتْ دراسةٌ أُجريت مؤخراً أهمية الجنس (الذكورة والأنوثة) في كتابات فرانز فانون Frantz Fanon النقدية للمجتمعات الأفرو ـ آسيوية في حقبتي الاستعمار وما بعد الاستعمار. وكان هدف فانون Fanon الذي لم يتحقَّق بالكامل أن نظاماً اجتماعياً جديداً ـ أكثر كرماً وأكثر مساواة لجميع مواطنيه ـ سوف يَظهر في أعقاب الحكم الاستعماري. وبالرغم من عدم مثابرته على الطريق الذي كان يلتمسه فقد سعى فانون للتوجه نحو مواصفة حقيقية للإنسانية «تأخذ ظروف المرأة كعلامة في مكان وزمان مُحدَّدينْ يستطيع فيهما الإنسان أَن يُكوّنَ نفسه بشكلٍ حقيقي»[1].

إن دراسة كتابات فرانز فانون الحديثة توضح أن الدولتين «الأصولية والاستعمارية البريتورية الجديدة» قد فشلتا. فكلتا الدولتين تسعى إلى إبقاء النِّساء المسلمات في حالة من التهميش. وكما هو الحال بالنسبة للنساء الآسيويات والأفريقيّات فإن معظم النِّساء المسلمات لا يتمتعن حتى الآن بالفُرص التعليمية، أَو المهنية المتوافرة لآبائهن، وأشقائهن، وأزواجهن

(1) انظر: Sekyi-Otu, Fanon's Dialectic of Experience, 214.

وأبنائهن. وفي الوقت الذي تتوافر فيه الآن معلومات أكثر عن الظروف المختلفة التي تميّز حياة النِّساء المسلمات فإن هذه المعلومات تعمِّق بدلاً من أن تقلِّص الشعور بالقمع الذي يواجهنه. لقد اعتقد البعض أنّه ومع مرور الوقت فإن الدولة ستقوم بالتقليص من قبضة التقاليد التمييزية. ولكن كما أظهر هشام شرابي فإن الدولة العصرية ذاتها سقطت وانحنت لقواعد السلوك الأبوية الجديدة[2]. وحتى عندما حقَّق التعليم تقدّماً كبيراً ـ كما هو الحال بالنسبة للعراق ـ فإن الدور العام للنساء لم يتغيّر وفق المراد.

إن العامل الأكبر الذي يُعيق النِّساء في العالم الإِسلامي هو ذاته الذي يلازم الرجال: الافتقار للفرص التطويرية الاقتصادية في تلك الدول داخل «النّظام العالمي الجديد». هذا العامل ليس هو العامل الوحيد، كما أن تأثيره لم يمر دون أي تحدٍ. لكن إذا أراد المرء أن يبدأ بفهم سلسلة الخيارات المتوافرة للنساء المسلمات فإن عليه أَن يذكر ما هو غير متوافر لهنّ: نمط الحياة البورجوازي الذي يستلزم مجالاً عاماً من الفرص للرجال والنِّساء ـ على حد سواء ـ مع توافر الموارد التعليميّة والتوظيفيّة والاتصالاتيّة والاستهلاكيّة. غير أن مثل هذه الموارد غير متوفرة لمعظم المسلمين الأفارقة والآسيويين بغضّ النظر عما إذا كانوا رجالاً أَو نساءً. وفي حين أن الاعتراف الصريح بغياب هذه الموارد قد يدفع إِلى قراءة حتمية اقتصادية للعالم الإِسلامي فإنّها ـ أيضاً ـ تؤدي بالآخرين إِلى تحديد تقييم واقعي للخيارات المحلية والاحتمالات المستقبليّة.

---

(2) انظر: Hisham Sharabi, Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society (New York; Oxford University Press, 1988).

وبما أن هنالك طبقةً وسطى محدودة في معظم الدول الإسلامية، فإن عدم المساواة الاقتصادية ما تزال تضع بضعة أغنياء ـ من التجّار أو من أصحاب الأراضي ـ فوق جماهير المدن والأرياف الفقيرة. ويبقى الجيش واحداً من القنوات الرئيسيّة للتقدّم الاقتصادي، والاجتماعي، شريطة أن تتوفر في المرء السّمات القبلية، أو الطائفية المناسبة للحصول على ثقة الطبقة الحاكمة في بلده. أما بالنسبة للقيود التعليمية فهي شديدة. فالأمر لا يقتصر على وجود عدد قليل جداً من الجامعات، مقابل عدد كبير من الراغبين في الالتحاق بها، وإنما أيضاً هناك غياب لمؤسَّسات التكنولوجيا المتطورة ذات النوعية العالية. وينتج عن هذا الأمر أن الفئة الغنية القليلة العدد (8 من أصل كل مئة شخص) يتأهلون للحصول على بطاقات التسليف، لإرسال أولادهم للدراسة في الخارج. وهناك بديل آخر يتمثَّل في توظيف الأجانب للقيام بالأعمال التي لا يعرفها المهنيون المحليون لأنّهم لا يستطيعون تعلّمها في بلادهم.

إن اللاتماثل الجنسي [من حيث الذكورة والأنوثة] يتعزّز بمثل هذه القيود المؤسَّساتية. وفي حين أن التقاليد قد تُستخدم ذريعةً لحرمان النساء من دخول سوق الوظائف العامّة فإن الواقع يؤكّد أن انتشار البطالة أو عدم التوظيف المناسب بين الرجال يؤدي بهم إلى التنافس في ما بينهم على الوظائف القليلة العدد، وهذا الأمر يضمن بالتالي استمرار استثناء أو تقييد النساء المسلمات من الوظائف في القطاع الصناعي أو العصري في بلادهن.

وهكذا يصبح الرباط المزدوج ثلاثياً: فكونها مسلمة، وكونها أنثى، وكونها مُهمّشة اقتصادياً يستبعد ـ على ما يبدو ـ جميع الخيارات اللّهمّ إلاّ

تلك الأكثر يأساً. ومع ذلك فإن هناك أصواتاً نسائيةً ترتفع احتجاجاً على النظام الحالي. فالنِّساء المتعلّمات يعبّرن عن احتجاجاتهن بواسطة الكتابة ويقُمن أيضاً بالتعبير عن احتجاج النِّساء غير القادرات على الكتابة أَو القراءة. فكثير من النِّساء يتحدثن عن قصص العنف على عدة أصعدة. فالعنف الاجتماعي والمُدرك يعملان على تجاهل وتقليص المجموعات المُهمَّشة، أَو المرهوبة الجانب، إلاَّ أن النساء المتعلِّمات أنفسهن يعانين من عنف جسدي لا يمكن وصف أوجاعه على أنّها «مجرد» فرق حضاري. وحيث تكون هناك مقاومة فإنّه يتوجب علينا تسليط الضوء عليها، لكن يجب في بادئ الأمر العثور على مواقعها.

هناك مثال من مصر يُظهر أبعاد المعضلة التي تواجه البحث العلمي المسؤول حول النساء المسلمات. لم تَعمَدْ دراسات كثيرة إلى استكشاف الموقف غير الواضح للنساء العاملات المحجّبات. لكن هذا الموضوع عالجته الدراسة التي أعدّتها أرلين ماكليود Arlene Macleode تحت عنوان «التعايش مع الاحتجاج: النِّساء العاملات والتحجّب الجديد والتغيير في القاهرة»[3]. تُظهِر دراسة ماكليود حول نساء الطبقة الوسطى في القاهرة أَن المحجّبات يقاومن عبر التعايش والاحتجاج في آن واحد. وهن يفعلن ذلك بإظهار الوعي المتناقض الذي لفت الانتباه إليه غرامشي Gramsci: فالعمل في وظائف حكومية ذات مستويات متدنية، يعني أنّهن يفعلن ذلك استجابةً للضغوط الاقتصادية التي تتطلّب الحصول على أكثر ما يمكن من المداخيل المالية، وفي الوقت ذاته فهن قادرات على التعبير عن الولاء

(3) انظر: New York: Columbia University Press, 1991, esp. 142-63.

الإسلامي عبر طراز ملابسهن المميزة. وكما تشير ماكليود فإنّهن بذلك يعطين معنىً دينياً للحجاب الذي يرتدينه، ولكن إلى درجة أن تحجبهن يبقى محض وسيلة تقدم الذريعة للسماح لهن بالعمل من قِبل أقاربهن وأصدقائهن المحافظين بحيث يبقين يقظات للطُرق التي قد تعترضهن، بدلاً من أن تسبقهن اللهجة الإسلامية المتصاعدة إلى القاهرة المعاصرة.

وخلافاً للتحليل الدقيق لماكليود فإنّ القصّة العامة للأصولية الإسلامية النِّسائية غالباً ما تُروى عبر تحديد الجماعات النِّسائية التي تظهر ـ جنباً إلى جنب ـ إلى جانب المجموعات الرجالية. وتفترض هذه القصة (أ) أن النِّساء الأصوليات يشاركن الرجال الأصوليين بجدول الأعمال الاجتماعي، والسياسي ذاته، و(ب) أن النِّساء يشاركن في تحديد البرنامج العام للاحتجاج. والواقع أن الافتراضين المذكورين ليسا صحيحين. فالنِّساء الأصوليات من حيث التعريف مهتمّات بالقضايا الخاصّة وليس العامة: فالمنزل هو الذي يحفزهن وليس العناوين العريضة. ولهذا السبب بالذات فإنّه من النادر أن نرى مذكرات لامرأة أصولية مسلمة؛ فمهما يكن من شيء تفكر وتشعر به، أو تتطلع إليه فإن الرجل الأصولي هو الذي يعبر عنه على أفضل وجه[4]. وحتى عندما تشارك النساء في الاجتماعات

(4) الاستثناء الوحيد نجده في زينب الغزالي مؤسّسة جمعية النساء المسلمات في مصر. لقد أُعيد طبع مذكراتها في السجن مرات عدة، لكن حياتها عاصفة بالتناقضات، ليس أقلها استقلاليتها على طريقتها الخاصة عن زوجها.

انظر:

Valerie J. Hoffman, «An Islamic Activist: Zaynab al-Ghazali,» in Elizabeth W. Fernea, ed. Women and the Family in the Middle East: New Voices of Change (Austin: University of Texas Press, 1985).

العامة، إما لعرض البنادق أَو إطلاق الشعارات، فإن وجودهن وكذلك أداءهن ـ كما يمكن للمرء أن يتصور ـ هو من وضْع الرجال. وليس هناك أساس واقعي للمرأة الأصولية المستقلّة الاختيارية. يصنع الرجال مساحة للتمثيل النِّسائي، وهؤلاء النِّساء صرن ممثّلات لأن الرجال قاموا باختيارهن، وتوجيههن إِلى الأهداف التي يحبّذها الرجال. ويشدِّد الأصوليون على أَن النِّساء بالطبيعة أضعف من الرجال من الناحيتين العقلية والجسدية، ـ ومع ذلك، وبما أن النِّساء يمتلكن القدرة على إِلهاء الرجال ـ فإن التفويض الإِسلامي يستدعي خلق مجالات عامّة منفصلة والمحافظة عليها. وكما لاحظ المنظِّر السياسي الفرنسي أوليفييه روا Olivier Roy فإن المحظور الحقيقي بالنسبة للأصوليين هو الاختلاط: فالمسار التعليمي للنساء يجب أَن يبقى منفصلاً عن مسار الرجال[5].

وسوف أحاول في الصفحات اللاحقة التَّخفيف من الحُواذ الذكوري الذي تتميّز به معظم الدراسات حول الأصولية الإِسلامية. ولن أنظر في مسألة النِّساء المُستَغَلاَّت من قِبَل الذكور، وإنما سأناقش الدور ـ أَو الأدوار ـ التي تسعى نحوه ـ أَو نحوها ـ في الدول القومية المسلمة. وسوف أحاول أيضاً تقييم مدى التغيير الذي حدث لهذه الأدوار في ثلاث دول ـ قومية مسلمة هي إِيران ومصر والباكستان.

إن اختيار هذه الدول الثلاث المسلمة «كممثلة» يعكس الاستشهاد المتكرر بها في جميع الدراسات التي تدّعي أَنّها تتصارع مع القِيَم

= وأيضاً:

Miriam Cooke, «Prisons: Women Write about Islam,» Religion and Literature 20. 1 (Spring 1988).

(5) انظر: Roy, The Failure of Political Islam, 59.

الإسلامية. وكذلك فهي تلمس مناطق جغرافية متباينة من العالم الإسلامي الواسع. فإيران دولة آسيوية وشرق أوسطية ـ على حد سواء ـ ومصر دولة شرق أوسطية وأفريقية، والباكستان في جنوبي آسيا، مما يعكس العلاقة بين آسيا الوسطى وشبه القارة الهندية. والأهم من ذلك أن جميع هذه الدول الثلاث كان عليها التأقلم مع الامتداد التجاري لأوروبا الغربية والولايات المتحدة. وهذه الدول أيضاً لديها إلى حد كبير الملامح المؤسَّساتية المماثلة التي تعيقها أمام النّظام العابر للدول، القائم عليه والذي ترسمه الرأسمالية العالمية.

وعندما يتابع المرء الظروف المتغيرة للنساء المسلمات، فإنّ بوسعه اختيار دول غير إيران ومصر والباكستان، ومع ذلك فإن العوامل المشتركة المتمثّلة بالتنوعية الجغرافية، والأوضاع الاجتماعية ـ الاقتصادية لهذه البلدان تعطينا القدرة ـ على الأقل ـ للتمعّن في الأنماط التي قد تنطبق على المناطق الآسيوية والأفريقية الواسعة التي تُعرف بالعالم الإسلامي.

ولكن لماذا نبدأ بإيران؟ لأن الأصولية الإسلامية بدأت في إيران. فإيران تحدد معيار التصور الذكوري ـ المحدد للأصولية الإسلامية. وكذلك ـ أيضاً ـ فهي تحدّد معيار التصور للنساء. وإيران لا تؤشر فقط إلى عودة القِيَم الإسلامية كعنصر مهيمن ضمن الهوية الوطنية في مجتمعات مسلمة كثيرة ـ ولكن أيضاً فإنّ النِّساء الإيرانيات ـ على وجه الخصوص ـ لديهن مشاركة في ذلك المجتمع قبل سنة 1979، واسعة جداً، وموثّقة على نحو كبير مما يتيح لنا أن نختبر هذه المشاركة لفهم القوة ـ التي يسميها البعض «الغضب» للأصولية الإسلامية.

لقد كان لنظام البهلوي سياسة محددة تجاه النِّساء. فقد حاول هذا

النّظام، الذي اعتنق قواعد السلوك الأوروبية ـ الأمريكية فرض هذه القواعد على النِّساء الإيرانيات في القرن العشرين. وتتضمن اللحظات الرئيسية لهذه المحاولة ما يلي:

1935 ـ 1936	إجبار النساء على عدم ارتداء الحجاب في الأماكن العامة
7 كانون الثاني/ يناير 1937	تعيين هذا اليوم للاحتفال به كيومٍ للنساء من قِبَل رضا شاه
1938	جامعة طهران تَقبَل أول مجموعة من النِّساء
1958	إقامة المجلس الأعلى للنساء؛ في أواخر سنة 1966، ثم تمَّ استبداله بمنظمة النِّساء الإيرانيات (WOI) التي كان لها فروع رئيسية في كل المدن
كانون الثاني/ يناير 1963	كان هناك ضمن النقاط الست للإصلاحات المعروفة بالثورة البيضاء وعد بإعطاء النِّساء حق الانتخاب
1967	قبول النِّساء في سلك القضاء وأيضاً تجنيدهن في أسلاك الشرطة والجيش
1967	المصادقة على قانون الحماية العائلي الذي تم تعديله في سنة 1975 لتقديم القبول المشترك للطلاق.

وفي فترة 44 عاماً من سنة 1935 الذي تم فيه حظر الحجاب إلى سنة 1979 عندما وُلدت الجمهورية الإسلامية الإيرانية فإن هذه المبادرات الحكومية أدّت إلى نتائج من بينها ما يلي:

* اتسعت منظمة النِّساء الإيرانيات لتصبح شبكة مؤلّفة من 400 فرع و118 مركزاً مع 51 جمعية منضوية تحت لوائها. قامت المراكز بتقديم التدريب المهني وصفوف محو الأمية ورعاية الأطفال والإرشاد القانوني والمهني بالإضافة إلى التخطيط العائلي.

* ارتفع عدد الفتيات اللواتي التحقن بالمدارس الابتدائية ومعاهد التدريب المهني بشكل كبير، حيث وصل إلى عشرة أضعاف ما كان عليه في السَّنوات العشر التي سبقت مطلع السبعينات. ومع حلول سنة 1978 كان النِّساء يشكلن 33 في المئة من مجموع طلبة الجامعات، والكثيرات منهن بدأن في اختيار حقول دراسية غير تلك التي تُعرف تقليدياً على أنّها حقول نسائية. فعلى سبيل المثال فإن عدد الطالبات في كلية الطب في سنة 1978 كان أعلى من عدد الطلاّب الذكور.

* مع حلول سنة 1979 دخل مليونا امرأة إيرانية في عداد القوى العاملة (من أصل 20 مليون امرأة في إيران). وكان نحو 200 ألف امرأة قد انخرطن للعمل في الحقول الاختصاصية والأكاديمية، بينما انضمت 150 ألف امرأة أُخرى للعمل في القطاع العام، وتولّت 1500 امرأة العمل كمديرات، أَو مسؤولات في أماكن العمل. وكان هناك أكثر من 1800 بروفيسورة جامعية، كما أن النِّساء عملن في الجيش وسلك الشرطة، وتولين مناصب في القضاء وسلاح الجو والمهندسات ـ وفي كل الحقول ـ باستثناء النشاطات الدينية. لقد كانت مدارس الشريعة المؤسَّسات الأكاديمية الوحيدة المسدودة أمام النِّساء.

* وكذلك فُتحت المساحة السياسية أمام الإيرانيات، وتم تشجيعهن على الترشح للمناصب العامة. في سنة 1978 تم انتخاب 33 امرأة من أصل 1660 مرشحاً للمجالس البلدية. وكان هناك 22 امرأة من أصل 270 عضواً في البرلمان. كما كانت هناك وزيرة وسفيرة

وحاكمة مقاطعة بالإضافة إلى خمس رئيسات للبلديات[6].

وبقدر ما كانت هذه الإنجازات بارقة أمل للنساء الإيرانيات فإنّها كانت تعتمد على دعم الحكومة لاستمراريتها. لم تكن هناك مبادرات من القطاع الخاص. كما أن القطاع الخاص لم يبدأ في اكتساب الاستقلال المؤسّساتي الذي يسمح له بمنافسة المبادرات الحكومية، أو أن يكون مُكَمِّلاً لها. ونتيجةً لذلك ـ فعندما سُحب الدعم الحكومي لدى عودة الخميني ـ تم قيام الجمهورية الإسلامية الإيرانية وامّحت علامات التألق العام للنساء الواردة أعلاه، وتم استبدالها بسرعة بأحكام تدعم غياب النِّساء من الساحة العامة أو الظهور فيها:

في شباط/ فبراير 1979	تمّ تعليق العمل بقانون الحماية العائلية
آذار/ مارس 1979	حظر تعيين النِّساء كقاضيات وعدم السماح لهن بتولي المناصب المنطوية على صنع القرارات؛ فرض التحجّب في الأماكن العامة؛ إغلاق مراكز رعاية الأطفال؛ حظر النساء عن التنافس في الرياضة الدولية.
أيار/ مايو 1979	حظر المدارس المختلطة، والفصل بين النِّساء والرجال في المقاهي والباصات.

(6) معظم هذه الشخصيات مأخوذة من الموجز الرائع الذي تعرضه:
Mahnaz Afkhami «Iran: A Future in the Past- The Prevevolutionary Women's Movement,» in Robin Morgan, ed., Sisterhood is Global (New York: Anchor- Doubleday, 1984), 335.

انظر أيضاً مراجعة Haideh Mogttissi حول مقالات Mahnaz Afkhami و Erika Friedl في:
In the Eye of the Storm: Women in Post Revolutionary Iran [Syracuse: Syracuse University Press],

وأيضاً في:
International Journal of Middle East Studies 28. 2 [May 1996]: 293-295.

كانون أول/ ديسمبر 1979	محاكمة أول امرأة كانت تتولى حقيبة وزارية في عهد الشاه (طبيبة ومعلمة، وقد تولت منصب وزيرة للتعليم من سنة 1968 إلى 1975)، وقد أدينت لنشرها الفساد على الأرض وحُكم عليها بالموت رمياً بالرصاص.
آذار/ مارس 1980	انتخاب أول مجلس إسلامي، وكان في عداد أفراده البالغ عددهم 270 عضوان من النساء فقط.
نيسان/ ابريل 1980	إغلاق الجامعات إلى أجل غير مسمّى
أيار/ مايو	اتخاذ إجراءات أُخرى لتطبيق التحجّب الإجباري مثل طرد النِّساء
تموز/ يوليو 1981	غير المحجّبات من الوظائف العامة.
تموز/ يوليو 1981	المجلس يصادق على قانون العقاب، وهو القانون الصارم على المخالِفات من النِّساء.

ومع ذلك فإن الإجراءات التشريعية، أَو القضائية التي اتُّخذت ضد المشاركة النسائية في الساحة العامة لا تحكي القصة بكاملها. فرجال الدين الشيعة الذين يهيمنون على الجمهورية الإسلامية الإيرانية يمجِّدون أيضاً أولئك النِّساء اللواتي يعملن وفقاً لمفاهيمهم (أي مفاهيم رجال الدِّين) المتعلِّقة بالأدوار النموذجية للنساء في دولة ـ قومية إسلامية مثالية. وتستحق وجهة نظرهم التدقيق فيها، حتى عندما تلمس الفكرة السائدة حول ماهية النِّساء وما هو دورهن العام الحقيقي.

ويُعتبر التمثيل (أي العيّنات) هنا قضية هامة: التمثيل داخل الزعامة الدينية، والتمثيل داخل التعداد السكاني النسائي الإيراني. فمن ذا الذي يتكلم كسلطة مسؤولة حول قواعد السلوك التي أقامتها الجمهورية الإسلامية؟ وعلى أي من النِّساء تنطبق هذه القواعد؟ فهل تنطبق بشكل متساوٍ على نساء المدن والأرياف، وعلى نساء النخبة وغير النخبة، وعلى

الأغنياء والفقراء؟ إن مثل هذه الأسئلة حول التمثيل النسائي تعقّد قضية النّساء والأصولية. ولكن ـ مع ذلك ـ فإن تحديد الجماعات الفرعية الموجودة داخل التعداد السكاني التي يُنظَر إليها كصورة واحدة، مع ما في ذلك من التعميم والمظهر المخادع، يسمح لنا بإدراك مستقبل النّساء في دولة ـ قومية إسلامية.

وقد يكون الناطق المسؤول الذي يرسم النظرة الأصولية للنساء إما الخميني أو مطهري. الخميني هو الشخصية المعروفة أكثر، ولكن مطهّري هو المفكر الأكثر ثباتاً. ويبدو موقف الخميني معقّداً بسبب التناقض الظاهر في بعض بياناته التي ظهرت من ناحية وكأنّها تعطي الأمل للمشاركة النّسائية العامة في الجمهورية الإسلامية، ومن ناحية أُخرى فإن كتاباته ونصوص دستور 1979 تمجّد النّساء كمجرد مربيات للأطفال ومعلّمات، أي أنّهن المقيمات في المساحة المنزلية[7]. لكن على الجانب الآخر فإن مطهري تعمّق بشكل منهجي في مسألة المرأة ودور النّساء الاجتماعي. ولا يقل مطهّري عن الخميني في نزعته السلطوية، لكنه أفضل من حيث الطريقة التي يُناقش بها. ومن خلال كتابات مطهّري نستطيع أن نتعرّف على وجهة نظر فريدة لرجال الدّين الإيرانيين تجاه المرأة[8].

---

(7) هذه التناقضات تحدّدها:

«The Islamic Revolution and Women: Quest for the Quranic Model,»26a td 26aFreda Hussain, ed., Muslim Women (New York: St. Martin's Press, 1983), 48-51. في: Freda Hussain و Kamelia Radwan

(8) لدى مطهري تاريخ حافل بالمحتدين. إبراهميان لا يرى فيه مفكراً، ويصف نقده لماركس، وتحليله الطبقي بـ«جدلية محافظة من الدرجة الثالثة تهدف للحفاظ على الوضع القائم مع الاستجواب الضمني لهيكلية النفوذ السياسي». =

بالإمكان تحديد وجهة النظر هذه بالأخذ بعين الاعتبار الأمرين التاليين: (1) متطلبات الزواج و(2) التحدي الناجم عن الغرب المعاصر وقواعد سلوكه الاجتماعية. فالتحدي الرمزي الذي يمثّله الغرب كبير إلى حدّ أنّه من الواجب المحافظة على الزواج التقليدي مهما كانت التكاليف. ومطهّري لا يكتفي فقط بترديد ما الذي يفعله الإسلام أو كيف يجب أن يتصرّف المسلمون بل يقوم بتأطير وجهات نظره الشخصية كحجج مضادة لحجج خصومه الذين يبشّرون بأفكار الحرية والمساواة. ويهاجم مطهّري الفكرتين بجرأة، في محاضرتين الأولى تحت عنوان: «حقوق المرأة في الإسلام» والثانية «الأخلاقيات الجنسية في الإسلام وفي العالم الغربي». وبالرغم من أن المحاضرة الأولى أقصر بكثير من الثانية إلاّ أنّها تشتمل في شكل موجز على الأمر المُسَلَّم به والمركزي في نهج مطهّري: يجري تعريف النِّساء بشكل رئيسي على أنّهن كائنات جنسية حيث إنّ تمايُزَهن الجنسي يوفّر الشرط لأدائهنّ الأوسع كأعضاء في المجتمع. وفي حين أنّه يتنصّل من أي فكرة مسبقة حول جنسانية المرأة فإنه يسترسل في ما يصفه «بالحاجة الأساسية للتقييد الإنساني للرغبات والغرائز الطبيعية»[9]. ومع أن هذا التقليد ينطبق على الرجال والنِّساء معاً فإن النِّساء هن اللواتي يتحمّلن ثِقل مسؤولية تهدئة اهتمامات الرجال. أما التحركات الرامية لإعطاء الرجال الامتيازات، والتي تُركِّز على «الأخلاقيات الجنسية» فإنّها تتضح

= انظر مراجعة داباشي Dabashi في:

International Journal of Middle East Studies 28. 2 [May 1996]: 300.

(9) انظر: Motahhari, Sexual Ethics in Islam (Muslim Student Association - Persian Speaking Group, n. d.), 33-45.

بشكل قوي عندما يضع مطهّري قائمة بالاتهامات، التي يشعر أن الغربيين الإباحيين يرفعونها (بدون مبرّرٍ، طبعاً) ضد أنصار الأعراف التقليدية. وهي:

1 ـ شعور الرجل بامتلاكه للمرأة.

2 ـ الغيرة عند الرجال.

3 ـ اهتمام الرجل بإثبات أبوّته للطفل.

4 ـ الزهد والتّنسّك المبني على إثم وشرّانية العلاقات الجنسية الإنسانية.

5 ـ شعور المرأة بعدم الطهارة نتيجة لطبيعة الحيض الذي يلازمها.

6 ـ امتناع الرجل عن إقامة علاقات جنسية مع امرأة في فترة الحيض.

7 ـ القصاص الشديد الذي تتحمّله النساء على أيدي الرجال عبر التاريخ المدوَّن.

8 ـ التسبّب في جعل النساء يعتمدن على الرجال من الناحية الاقتصادية[10].

بمعزل عن التهمة الرابعة التي تنطبق على الرجال والنِّساء ـ على حد سواء ـ والبند الخامس الذي هو انعكاس نسائي فإن جميع التهم الأُخرى تتعلّق بضغينة الرجال. فالرجال هم الذين يهمّشون ويُخضِعون النِّساء إما نتيجةً لعدم الشعور بالأمان أَو في مسعاهم للوصول إِلى النفوذ. ولم يُفنّد

(10) المرجع السابق، 20 ـ 21.

مطهّري أبداً هذه التهم؛ وهو يبدو وكأنه يفترض أنه أَزال وصمة العار عنها، عبر وضعها في قائمة مسلسلة بدون التعليق عليها.

وبالرغم من منطقه الموجَّه إِلى المشاعر فإن حُجَّة مطهّري تُظهِر شكلاً من أشكال المنطق. فالمنطق الذي يتابعه هو منطق الدحض الداخلي، أي دحض الغرب من خلال الغرب. فهو يورد حالة بعد حالة كيف أَن الخُلقية التقليدية تعمل بنجاح، بينما تفشل الأخلاقيات المعاصرة القائمة على مبدأ عدم التدخّل. ومن المفارقات أن مطهّري يستحضر ـ كشهود بالإنابة عن موقفه ـ مفكرين غربيين بارزين من أمثال بيرتراند راسل Bertrand Russel، وويل ديورانت Will Durant وحتى وليام جيمس.

والضعف الكبير في موقف مطهّري لا يقع كثيراً في شكل حجته بقدر ما هو واقع في أطروحاته غير المنطوق بها، وبالتالي غير المدَقق فيها. فقبل كل شيء ينظر إِلى المرأة على أنّها كائن جنسي، ولذلك فهو يحدّدها منذ البداية داخل نظرة عالمية تستثني الأدوار الاجتماعية التي تعتبرها نساءٌ معاصراتٌ كثيرات على أنّها أدوارٌ مُسَلَّم بها: حرية الحركة والمساواة أمام القانون وحق التعليم العالي (إما في الجامعة أَو في المعاهد التقنية) وفرص التوظيف في القطاع التجاري أَو الطب أَو القانون، أَو الحكومة مع التوقع بالترقي إِلى أَعلى الوظائف أَو المناصب في كل هذه المجالات. لا يستشهد مطهّري أبداً بهذه الخيارات، ولا يعترف بها كحقوق للنساء لأنه ليس هناك واحد منها متعلّق بالفكرة التكوينية لهوية المرأة، وهي هويتها ككائن جنسي.

ومطهّري ليس الوحيد الذي يحمل مثل هذه الآراء، بل يشاركه فيها

رجال دين آخرون في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، ورجال ونساء إيرانيون آخرون، وإيرانيون غير مسلمين، وحتى بعض أولئك الذين يطلق عليهم وصف «التقدميين». أحد هؤلاء «التقدميين» أكاديمي مسلم معاصر من تونس أعلن أن «سيادة الرجل أساسية في الإسلام»[11].

إذا كان هذا الأكاديمي على حق فإن المجتمع الإسلامي الحقيقي يجب أن يكون مجتمعاً ذا نظام أبوي [Patriarchal]. ولكن هل هو على حق؟ وهل هناك احتمال أن سيادة الرجل ليست أساسية في الإسلام؟ أو: ألا يكون أمر هذه السيادة عائداً لبناء المجتمع الإسلامي الذي تطور منذ زمن النبي محمَّد، وهو بناء على اختلاف ليس فقط مع القرآن، وإنما مع المسلك المثالي لحياة النبي ذاته؟ في مطلع العشرينات أكّدت هذا الأمر الناشطة اللبنانية نظيرة زين الدين عندما قالت إن علماء الدين هم الذين حبسوا رسالة الجنس [من حيث الذكورة والأنوثة] الشمولية للقرآن وأنزلوا مرتبة النِّساء إلى درجة أدنى من الرجال[12]. وكما كتبت بربارة ستوواسر Stowasser في تحليل حاد للنساء والإسلام في عهوده الأولى فإن: «خطأ القوانين والممارسات الظالمة ـ مثل عدم المساواة للنساء ـ لا يكمن في ما أنزله الله في كتابه الكريم، وإنما في ترجمة علماء الدِّين له... بالإضافة إلى الأحاديث الموضوعة أو أشكاله غير الحقيقية»[13].

---

(11) انظر: Abdelwahab Bouhdiba, Sexuality in Islam (London: Routledge & Kegan Paul, 1985), 19.

(12) للسرد عن حياة نظيرة زين الدين ومقتطفات قصيرة من كتاباتها انظر:
Margot Badran, Miriam Cooke, eds., Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writings: (London and Bloomington: Virago and Indiana University Press, 1990), 270-78.

(13) انظر: Barbara F. Stowasser, «The Status of Women in Early Islam, Hussain, ed., Muslim Women. 37.

ومن المهم هنا الإقرار بأن هناك منافسة حول ما الذي يُعتبَر إسلاماً حقيقياً، وأن الاستشهاد بالأدلّة القرآنية غالباً ما يتضارب مع المراسيم الشرعية اللاحقة. ومن المهم الملاحظة بالقدر ذاته من الأهمية أن تحديد النساء لا يتم فقط في النص وإنما أيضاً على الصعيد الاجتماعي، حيث إنّ الانتماء للمدينة، أو الريف يُعتبر مهماً، مثلما هي مهمة الفروقات الطبقية. فمن النادر نقل التقارير عن النِّساء الريفيّات في الصحف والمجلات التي تتطرّق إلى النِّساء المسلمات. كما أن النِّساء الريفيّات غير متعلّمات وغالباً أميّات. ومع ذلك فإنهن يُمثّلن العدد الأكبر من النِّساء في إيران وأيضاً في مصر والباكستان[14]. ولا بدّ من القول إنه لا التحجّب أو تعدّد الزيجات يميّز حياتهن، كما أن القضايا المحرّكة للإيديولوجيات الأصولية وتلك المتعلّقة بحقوق المرأة لا تلقى لديهن اهتماماً كبيراً، حيث إنه لا الخضوع للأعراف الدِّينية أو التحرّر الاجتماعي لهما علاقة بواقع الحياة اليومية لهؤلاء النِّساء. ويبقى الجدل حول حقوق النِّساء بالمقارنة مع واجباتهن مجرد جدل لا أكثر ولا أقل. هذه المجادلات تفترض مقدماً مساحة للتأمّل مُحرَّمة على النِّساء الريفيّات، اللواتي تقاس قِيَمهن الاقتصادية والاجتماعية على أساس مقادير البقاء.

هناك دراسة رائعة في الأنثروبولوجيا تدعى (Women of Deh Koh)، وهي حول مجموعة من النِّساء الريفيّات الإيرانيات، تم إعدادها بعد قيام الجمهورية الإسلامية الإيرانية. هذه الدراسة تقدّم حكايات عدّة حول كيفية

(14) لإحصائيات فعلية حول الزواج والمتعلمين انظر:

Valentine Mogadham, «Women, Work and Ideology in Post-Revolutionary Iran,» Michigan State University Working Paper # 170 (May 1988) 124, n. 15.

تحمّل النِّساء. ومن القصص الشنيعة ما يتعلّق بقصة اغتصاب إحدى النِّساء في إحدى القرى. هذه القصة تُظهِر محدودية الخيارات المطروحة أمام النِّساء. لم يقتصر الأمر فقط على عدم إعدام المغتصِب، وإنما أصبحت المرأة هي التي تتحمّل أعباء هذه الجريمة؛ وحيث إنّها لم تعد عذراء فإن الخيار «الأفضل» أمامها هو الاقتران بالرجل الذي اغتصبها. لقد قاومت هذه النتيجة إلاّ أن أحاديث زميلاتها في القرية ـ في ما بينهن ومعها ـ لم يترك مجالاً للشك أن خيارها الوحيد (وهو الخيار الذي تُدفع الكثيرات من النِّساء لاختياره) هو الانتحار[15].

إذا كانت النِّساء في كل الأمكنة عُرضة للرجال، فإنّهن في الريف الإيراني أقل مقدرة على طلب الدعم أَو العثور على خيارات الدعم الهادفة للتغيير مما لو كان عليه الحال في مكان آخر. وهؤلاء النِّساء لا يعشن فقط بالاعتماد الاقتصادي على أقربائهن الذكور وإنما أيضاً يشكّلن رباطات عاطفية لنساء أخريات، مما يجعل الانتقاد مستحيلاً. إن أحد أكثر الاتهامات قساوة التي تتضمّنها سياسة الجمهورية الإسلامية تجاه النِّساء تنتقد أيضاً النِّساء الإيرانيات: «يجب وضع اللوم على النِّساء أنفسهن حيث إن... النِّساء غير مدركات لحقوقهن، وهن إما يحاولن تبرير القوانين الراهنة أَو إطلاق الصرخات لحقوقهن بدون أي دليل مسنود»[16]. هذا التحسّر هو لنساء المدن لأنه يتوجب على نساء الأرياف الاستمرار في التفكير حول حق واحد هو: حق البقاء.

---

(15) انظر: Friedl, Women of Deh Koh, 110-19.

(16) انظر: Hussein Radwan, «The Islamic Revolution and Women,» 65.

منذ سنة 1979 بدأت النِّساء إلى جانب الرجال عملية نزوح بأعداد كبيرة من القرى. فأصبح كثير من المهاجرين الجدد إلى طهران ـ التي وصل عدد سكانها في سنة 1997 إلى 13 مليون نسمة جزءاً من البروليتاريا الجماهيرية، أو التعداد السكاني المدني المؤلّف من الطبقة الوسطى ـ السفلى. وأيضاً فقد صار ضرورياً بعد تغيير منطقة السكن حدوث تغيير في التعابير المرئية للولاء الإسلامي. ففي أماكن السكن المزدحمة ـ وغير الملائمة غالباً ـ ارتدت النِّساء الحجاب الأسود، أو التشادور والمغنه [maghnae] (وهو رداء يغطي الرأس والذراع وسائر أنحاء الجسد باستثناء الوجه واليدين) كجواز مرور إلى المساحة العامة. وبما أن جميع نساء المدن يتوجب عليهن ارتداء هذه الملابس فإنّهن لا يصبحن فقط ملتزمات على شكل متساوٍ في المساحة العامة، وإنما يصبحن أيضاً غير مقيدات بالمقدار ذاته من القيود الأبوية التي تحددهن في المساحة الخاصة، أي في منازلهن.

إذن فإن قانون الملابس المشتركة يسمح بظهور المشكلة الحقيقية للنساء: مكانهن في القوى العاملة. وحول هذه المسألة ظهرت وسوف يتواصل ظهور السجالات على جميع مستويات المجتمع الإيراني. لقد سُدّت أمام النِّساء حتى وفاة الخميني جميع الوظائف الحكومية باستثناء التعليم والصحّة النسائية. إلاّ أنّه في السنوات الستّ الأخيرة «سُمح للنساء بدراسة أي شيء يُقبِلن عليه ودخول جميع الوظائف». وربما قد يهزأ المرء من مثل هذا التصريح باستثناء أنه صادر عن محررة مجلة «زنان» (النِّساء) وهي مجلة نصف شهرية تُعنى بشؤون النِّساء. وقد بدأت بالصدور في سنة 1991 ولم تتردد في التطرّق إلى مواضيع مثيرة للجدل مثل ممارسات

الطلاق، وأوضاع النِّساء السجينات، والأفكار المغلوطة عن النِّساء في الكتب المدرسية، وصورة النِّساء في السينما الإيرانية ـ وعلى وجه الخصوص ـ القراءات المختلفة للآيات القرآنية المتعلِّقة بمكانة النِّساء[17].

إن مجلة زنان هي مجلة تشرف عليها نساء المدن، مثلما هي موجهة إليهن، أي إلى اللواتي استفدن من التعليم والتوظيف والدخول إلى المجالات العامة. وهن أنفسهن أعربن عن احتجاجهن ضد الجمهورية الإسلامية الإيرانية. لقد كتبن باندفاع وجادلن بفعالية قواعد السلوك الأبوية [Patriarchal]. وقامت الكثيرات منهن بعرض وجهات نظرهن عبر المطبوعات التي صدرت بالإنكليزية عندما كن منفيات في إنكلترا أو أمريكا الشمالية[18].

إن الحرية النسبية التي تتمتّع بها النِّساء الإيرانيات تعكس رباطة جأش وإصرار اللواتي عشن عبر السنوات الأولى من الثورة، وحرب

---

(17) يقوم أريك هوغلاند بالاستشهاد بكثرة من مقابلته مع شالا شرقات رئيسة تحرير مجلة «زانان» وهي تدعي أنها أول مجلة إسلامية تدافع عن حقوق المرأة في إيران.
انظر أيضاً:

Asef Bayat, «The Coming of a Post-Islamist Society,» Critique 9 (Fall 1996): 43-52.

انظر أيضاً:

Zibamir Hossein, «Stretching the Limits: A Feminist Reading of the Sharia in Post-Khomeini Iran,» In Mai Yamani, ed, Feminism & Islam: Legal and Literary Perspectives (New York: New York University Press, 1996), 305.

(18) من المصادر الكثيرة التي بالإمكان النقل عنها انظر على وجه الخصوص:

Azar Tabari, Nahid Yeganeh, eds., In the Shadow of Islam - The Woman's Movement in Iran (London: Zed Press, 1982); Guity Nashat, Women and Revolution in Iran (Boulder: Westview Press, 1983); Farah Azari, ed, Women of Iran: The Conflict with Fundamentalist Islam (Ithaca: Ithaca Press, 1983); Afkhami and Friedl, eds, in the Eye of the Storm.

الأعوام الثمانية مع العراق. وكذلك فهي تعكس الشجاعة السياسية لرفسنجاني الذي لاحظ في مقابلة مميزة إنجازات وحدود النساء ـ على حد سواء ـ في المجالات العامة:

«بعد الثورة دعَوْنا الناس إلى تشجيع بناتهن على لعب دور فعّال في المجتمع. ونشجعهم كثيراً على إرسال أولادهم إلى مؤسَّسات الأبحاث والتعليم العالي. الآن فإن 35 في المئة من معلمي المدارس هم من النساء. ليس لدينا الكثير من النِّساء في مستويات الإدارة العليا، إلاّ أن عددهن يتزايد في البرلمان والإدارة العليا. نعتقد أن مكانة النِّساء قد تعزّزت، وأن مستقبلهن هو أفضل في هذا البلد»[19].

وفي حين أن ليس معظم رجال الدِّين والبرلمانيين يشاركون وجهة النظر «الليبرالية» لرفسنجاني حول دور النِّساء في المجتمع فليس هناك أدنى شك في أن وضع المرأة في إيران آخذ بالتحسّن نتيجة لجهودهن من جهة ولدعم البعض من الزعماء المهتمين بأوضاعهن من جهة أُخرى. والنِّساء الإيرانيات أبعد ما يكنّ المخلوقات غير الفاعلات رهينات المنزل، وغير قادرات على المشاركة في المجالات العامة. إن الأفكار المشوّهة لوسائل الإعلام الأمريكية لا تموت بسهولة. ولكن يجب أن تموت إذا كان لا بدّ من معرفة حقيقة إيران.

---

(19) انظر: George A-Nader, «Interview with President Ali Akbar Rafsanjani,» Middle East Insight 11. 5: 14.

وأيضاً:

Haideh Moghissi, ISMES 28/2 [May 1996]: 293.

مصر

ما هو صحيح للنساء في إيران صحيح أيضاً في مصر، وخلال الربع الأخير من القرن العشرين لعبت الأصولية الإسلامية دوراً متصاعداً في حياتهن.

هناك على الأقل ثلاث فئات يجب أخذها بعين الاعتبار. الفئة الأولى والأكثر محدودية تُركِّز على الكوادر النِّسائية المتحالفة مع الأصوليين الذكور، إذ إنّها كوادر تتحدّر عادةً من الخلفية الريفية، وهن من نساء الطبقة الدنيا أَو الوسطى. أما عددهن فقليل، وهنّ لا يتحدثن بلسانهن لأن دورهن الموصوف ذاتياً لا يسمح بأن تُسمَع أصواتهن كشهادات فردية. الفئة الثانية تتركّز على النِّساء اللواتي يتأثّرن سلباً من القوانين المستوحاة من الأصوليين، والتي تُقلِصهنّ أَو تستبعدهن من المجالات العامة التي بَدَتْ في عهد سابق مفتوحة أمامهن. وعدد هؤلاء قليل أيضاً، ويتحدرن عادة بمعظمهن ـ تقريباً ـ من الجيل الثاني أَو الثالث لسكان المدن. لهؤلاء معرفة بمكانة النِّساء في أوروبا وأمريكا وذلك بسبب البيئة التي وُلِدن فيها أَو بسبب تحصيلهن العلمي، أَو أسفارهن، وهن يمتلكن هذه المعرفة بالرغم من انتقادهن للإفراط الذي يبدر عن المدافِعات الغربيات عن حقوق النِّساء. أما الفئة الثالثة فهي لا تؤخذ بعين الاعتبار كثيراً عند مناقشة الأصولية: (الحشد الكبير للنساء الريفيّات اللواتي يعتبرن قضايا الأصولية وحقوق المرأة غير ذات أهمية عملية على حد سواء). وكما رأينا في الحالة الإيرانية فإنه من الغباء التحدّث عن النساء المسلمات كمجموعة واحدة حيث إنّ الصورة الاجتماعية، والاقتصادية والتعليمية للنساء الريفيّات تميزهنَّ عن شقيقاتهنّ المدنيات.

وإذا بدأنا بنساء المدن فلأنّه في المدن فقط ومع التحوّلات التي ظهرت في النِّساء في المدن المسلمة يمكننا رسم قصة الأصولية الإسلامية.

وكما بدأنا في الحالة الإيرانية بإدراج لائحة مؤقتة للأحداث العامة، فإننا نفعل هنا الشيء ذاته مع الحالة المصرية، والتي لا بد من القول عن أحداثها أن أواصر التقدّم التي تؤشّر إليها تؤثّر فقط على عدد ضئيل من النِّساء المصريات، الساكنات في المدن.

1923 تأسيس الاتحاد النسائي المصري وصدور مجلته «المصرية» باللغة الفرنسية. قاعدة الاتحاد هي الطبقة العليا التي تدعو للإصلاح الاجتماعي بقيادة هدى شعراوي.

1929 التحاق أول امرأة بجامعة فؤاد الأول (جامعة القاهرة لاحقاً).

1930 رفع السن الأدنى لزواج المرأة إلى السادسة عشرة وإصلاحات في قوانين الزواج والمطالبة بمستويات صحية أعلى للنساء الريفيّات.

1933 المصادقة على تشريع حماية نساء الطبقة العاملة.

1936 تأسيس جمعية النِّساء المسلمات كبديل وليس كمنافس للاتحاد النسائي المصري.

1937 الاتحاد النسائي المصري يحوّل مجلته من اللغة الفرنسية إلى العربية إلاّ أنّه يواصل حرمان حتى نساء الطبقة الوسطى المتعلّمات من الانضمام إلى صفوفه.

1944 تأسيس الحزب النسائي الوطني في حدود القاهرة فقط.

1945 تأسيس اتحاد الشابات الجامعيات ورئيسته إنجي أفلاطون تصدر كتابين رئيسيين: «80 مليون امرأة معنا» و«نحن النِّساء المصريات» وتناقش فيهما تَوافُق تحرير المرأة مع الإسلام.

1948	تأسيس اتحاد بنات النيل في القاهرة أيضاً، ولكن مع فروع في سائر أنحاء مصر. اتحاد بنات النيل والحزب النسائي الوطني، واتحاد الشابات الجامعيات تطالب بالحقوق السياسية والتعليمية والصحية للنساء الفقيرات.
1970	إطلاق أول برنامج للتخطيط العائلي.
1971	البند 40 من الدستور يكفل للمواطنين المساواة أمام القانون «بلا تمييز على أساس العرق، أو الجنس، أو اللغة، أو الإيديولوجية، أو المعتقد الدّيني».
1979	تشريع يضمن للنساء ثلاثين مقعداً في البرلمان.
1979	المصادقة على قانون الأحوال الشخصية، لكنه أُلغي في مطلع 1985 وأُعيدت صياغة معظم بنوده المركزية في قانون جديد دخل إلى حيّز التنفيذ في تموز/ يوليو 1985.
1982	تأسيس جمعية التضامن النسائية العربية من قِبَل نوال السعداوي. في بادئ الأمر رفضت الحكومة تسجيل الجمعية، إلاّ أنه سُمح لها بذلك في 1985، ثم تم حل الجمعية سنة 1990، وتوقفت مجلتها «نون» عن الصدور.

إن لائحة التواريخ والأحداث الواردة أعلاه تُغْفِل مستوى التفاعل بين الأصوليين والمدافعات عن حقوق المرأة الذي انتقل في بادئ الأمر من التعاون إلى عداء مستحكم. لقد تأسّست جمعية النِّساء المسلمات من قِبَل المرأة الإسلامية البارزة زينب الغزالي كبديل للاتحاد النسائي المصري، هذا، وبالإضافة إلى محاولة توفير خيارات أُخرى للنساء المصريات. على أية حال، فعندما جاء ناصر، وزملاؤه الضبّاط إلى الحكم في سنة 1952 انشقّت الأصوليات المدافعات عن حقوق المسلم وتبرأن من هدف الأخيرات الرامي إلى تهيئة جميع النِّساء لتطوير أهداف

الدولة. وقد ردّ ناصر على ذلك بكبت النِّساء الأصوليات وعاملهنّ بقساوة أقل من تلك التي عامل بها الرجال الأصوليين: فبالرغم من سجنه لزينب الغزالي في سنة 1965 فإنّه أعدم سيّد قطب، المثال الذي يحتذى به، في العام التالي. وقد بدا السادات وكأنّه يتخذ موقفاً عقابياً مشابهاً نحو النساء الأصوليات. فبعد إطلاق سراح زينب الغزالي تم اعتقال سيدة أصولية أُخرى هي صافيناز كاظم ثلاث مرّات ـ في سنة 1963، و1975، و1981.

ومع ذلك فإن الانتباه لأسماء ومصير نساء أصوليات عدة يتجاهل الفصل الطبقي الضمني. لقد كانت زينب الغزالي وصافيناز كاظم من نساء الطبقة ـ الوسطى ـ العليا القاهرّيّة، وهي طبقة المتعلمين وأصحاب المزايا. وفي حين أن الغزالي وكاظم كانتا بعيدتين عن نساء الطبقة العليا المنضويات تحت لواء الاتحاد النسائي المصري من حيث الخلفية الطبقية فقد كانتا تشبهان إلى حدّ كبير نساء جمعية النِّساء المسلمات واتحاد بنات النيل. ومن المفارقات أن النِّساء الأصوليات اللواتي انضممن إلى الحركات الإسلامية البديلة في السبعينات والثمانينات كنّ على الأرجح من الطبقة الوسطى، أو من الطبقة الوسطى ـ الأدنى[20]. إن هذا التجنيد العابر لطبقات النِّساء الأصوليات يسترعي الانتباه، حيث إنه يشابه الفصل الاقتصادي المتنامي في أوساط سكان المدن المصرية خلال العقدين الماضيين. لقد واجهت النِّساء والرجال ـ على حد سواء ـ افتراقاً كبيراً بين الآفاق التعليمية والفرص التوظيفيّة: ففي كل عام يدخل القوى العاملة 375

(20) انظر: Nemat Guenena, «The Jihad: An Islamic Alternative in Egypt,» Cairo Papers in Social Science 8. 2 (Summer 1986): 81-87.

ألف شخص جديد بينما وصل معدل البطالة إلى 40 في المئة[21]. لذا فإن الخطوط الجديدة للطبقات تميل إلى أن تُرسم بين أولئك الذين حصلوا على وظائف تضمن لهم كسب الرزق «المشرِّف» والآخرين الذين لم يحصلوا على مثل هذه الوظائف. فالأصولية تجذب النِّساء المتعلّمات، غير القادرات على الحصول على الوظائف المناسبة، كما هو الحال لرفاقهن من الرجال. وأمام أزمة اقتصادية خانقة لجأ السادات وبعده مبارك إلى اتباع سياسة ناصر المتمثِّلة في استعمال قضايا النِّساء والأصوليين لتحقيق أهدافهما الانضباطية: المحافظة على الدولة كملجأ ضد الفوضى بأي ثمن. فدستور سنة 1971 حافل بالغموض القانوني كما تقول مارغوت بدران في مقالتها المميزة حول النِّساء ومصر المعاصرة. ففي حين شدد الدستور على ضمان مساواة النِّساء أمام القانون فإنّه أعلن أيضاً أن الدولة «تضمن توازناً وتناغماً بين واجبات المرأة نحو عائلتها من جهة، وبين عملها في المجتمع ومساواتها مع الرجل في المجالات السياسية، والاجتماعية، والثقافية من جهة أُخرى، لكن بدون انتهاك أحكام الشريعة الإسلامية»[22].

---

(21) انظر: Nadia Hijab, Woman Power: The Arab Debate on Women at Work (New York: Cambridge University Press, 1988), 81.

(22) انظر: Margot Badran, «Competing Agenda: Feminists, Islam and the State in Nineteenth-and Twentieth-Century Egypt».

في:

Deniz Kandiyoti, ed., Women, Islam & The State (Philadelphia: Temple University Press, 1991), 222-23.

لتحليل شامل حول النِّساء والدولة انظر:

Magot Badran, Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt (Princeton: Princeton University Press, 1995).

وفي الواقع فإن الحملة الأخيرة من الإعلان، ونبرته تدعم وجهة النظر الأصولية بأنّه يجب الإبقاء على النِّساء في المجالات المنزلية وإبعادهن من المجال العام. وقام السادات عبر طُرق أُخرى بزعزعة مكانة النِّساء في القوى العاملة. لقد دعمت سياسة «الانفتاح» الشهيرة التي أطلقها السادت في سنة 1974 الاستثمارات الأجنبية وشجّعت القطاع الخاص، لكنّها أيضاً تراجعت عن الضمان الذي قدّمته الدولة بتتوظيف جميع خريجي الجامعات، الذين لا يستطيعون العثور على الوظائف. وبما أنّه كان لزاماً على النساء التنافس مع الرجال على الوظائف القليلة المتوافرة في القطاع الخاص فإن سياسة «الباب المفتوح» أصبحت باباً مغلقاً أمام خريجات الجامعات من النِّساء. ومع معاناة كل مصري من اثنين [أي نصف القوى القادرة على العمل] من البطالة في أواسط الثمانينات، فإن الدولة أخذت على عاتقها تقييد أدوار النِّساء في المجالات العامة، وصارت تدعو لعودتهن إلى المنزل.

ويبدو أن ما أخذه السادات عبر السياسات الاقتصادية أعادهُ بالتشريعات. ففي سنة 1979 أقدم السادات على خطوتين تنطويان على فتح البرلمان أمام تمثيل أكبر للنساء والمصادقة على قانون الأحوال الشخصية، وهو أكثر القوانين التي أثارت جدلاً خلال عهده. لقد أعطى قانون الأحوال الشخصية للنساء الحق بالمبادرة بالطلاق، وحماهن من تبعاته القانونية. وكذلك وضع ضوابط على تعدّد الزوجات. وقد حدث كل هذا في العام ذاته الذي شهد المصادقة على اتفاقيات كامب ديفيد مع إسرائيل وصعود آية الله الخميني إلى السلطة في إيران!

وبالرغم من الضجّة التي استُقبل بها قانون الأحوال الشخصية، فإن

هذا القانون لم يبدِّل من الواقع تحت السطحي للثقافة الاجتماعية المصرية. في مطلع الثمانينات ظهر طوفان من الكراسات الدِّينية الصادرة عن دور نشر مصرية في نفس الوقت الذي برز فيه في الساحة العامة الواعظ الكاريزمي محمَّد متولي الشعراوي. لقد كانت رسائل هذه الكراسات واحدة: المرأة السعيدة هي المرأة في المنزل، والتي هي المرأة المصرية المتمثِّلة بالزوجة المُطيعة الأم الحنون. وفي حين تم تقييد حركة النِّساء الأصوليات مثل الغزالي وكاظم فإن الأصوليات المعتدلات تُركن يعملن بحرية كاملة، حتى إن الدولة في عهد مبارك دعمتهن. في سنة 1988 أعطت الدولة للشيخ شعراوي شهرة شعبية تفوق تلك التي يحظى بها المبشِّرون الأمريكيون عبر القنوات التلفزيونية، التي تبث البرامج على الهواء مجاناً ـ علماً ـ أن الواعظين الأمريكيين يدفعون ثمن برامجهم، كما قامت الدولة بتقليد الشعراوي وساماً وطنياً. وفي العام ذاته تم تقليد بروفيسورة جامعية من أصول ريفية وساماً مماثلاً، هي «بنت الشاطئ»، التي تميّزت كتاباتها الأخيرة بالإطراء الكبير للأدوار التي تقوم بها النِّساء في منازلهن[23].

ولكن كانت وما زالت هناك حقيقة تحت السطح أكثر عمقاً لم تغيّرها الحياة الاقتصادية المصرية. ففي حين تظلُّ الإحصائيات معروفة بعدم دقّتها، فإن أغلبية النِّساء المصريات ما زلن ـ على الأرجح ـ ريفيّات غير متمدّنات. وهناك أكثر من ثلثي النِّساء العاملات الريفيّات ممن يعملن خارج المنزل، إما بالحراثة في مصر السفلى [الوجه البحري] أو في حَلْب

(23) انظر بدران «Competing Agenda» ص219.

الأبقار والاعتناء بالدجاج في مصر العليا [الوجه القبلي]. هؤلاء النساء هَمُّهنّ كسب العيش وتدبر الأمور بحد أدنى من الموارد. وهنّ أُمّيّات إلى حدّ يعتقدن أن الفرص التعليميّة لأطفالهن «لن تضمن لهم بعد التخرّج من الجامعة [حتى] الوظائف الحكومية المتدنية الأجور، وهو الأمر الذي يجعل من جهد التعلّم بلا فائدة تُذكر»[24].

ما يشغلهنّ بعد كسب العيش العلاقات العائلية وأهمّها الزواج. عندما يقرأ المرء الروايات عن حياة مثل هؤلاء النساء يجد أن ما يشغلهن هو تجاوز الظروف الصعبة، والتأقلم مع الخيارات المحدودة وليس تشدّد الأصولية أو وعود المدافِعات عن حقوق المرأة. هؤلاء النّساء لسن هامدات أو بلا دهاء. وبالرغم من أنّهن وعائلاتهن يعانين متاعب لا نهاية لها فإنّهن يمتلكن بعض الإجراءات المناسبة للتصرّف على ضوئها وهن «ضالعات بشكل حيوي وفعّال في استخدام حياتهن وحياة الآخرين ببراعة في التجاوب مع المصاعب بشكل مؤثّر، وإيجاد الحلول للمشاكل التي تُعطى الحدود الواقعية لها»[25].

ومع ذلك فعندما يتم رسم جميع خرائط فرص التغيير فإنّنا لا نجد بينها تلك المنزلة الرفيعة للبيت والدفء المنزلي، كما لا نجد ذلك التحوّل للتعليم، أو التوظيف العام. أم المتأثّرات بخيارات الأصولية أو حقوق المرأة فهن نسبة ضئيلة من نساء المدن المصرية ـ أو أنّهن أيضاً متأثّرات بتيار حقوق «المرأة الإسلامية» الجديد.

---

(24) انظر: Nayra Atia, Khul-Khaal: Five Egyptian Women tell their story (Syracuse, Syracuse University Press, 1982), viii.

(25) المرجع السابق؛ xv-xvi.

الباكستان

يصل المرء إلى النتائج ذاتها حول الباكستان كما هو الحال بالنسبة لمصر، ولكن عبر طريق تاريخي مختلف. ومن الصعب إدراج الأحداث العامة قبل سنة 1947 لأنّه يجب الأخذ بالاعتبار الجماعات المتعددة المشاركة في الهند تحت الحكم الاستعماري والتي تضم الباكستانيين بعد التقسيم إلى جانب المسلمين والهندوس الذين كانوا يعارضون التقسيم بنفس القوة التي عارضوا فيها الاحتلال البريطاني. وعلى سبيل المثال فإن النِّساء المسلمات الهنديات كنّ ظاهرات في صفوف أولئك الذين يدعمون التحالف الإسلامي (حركة الخلافة) في سنة 1917. وكذلك فقد ساعدن في إقامة الرابطة الإسلامية التي كانت الجماعة الرائدة المطالبة بدولة مسلمة مستقلّة في جنوبي آسيا. وبعد فترة قصيرة من التقسيم في آب 1947 لعبت النِّساء المسلمات دوراً ظاهراً كمواطنات باكستانيات، وبدأن في تنظيم صفوفهن على الصعيد الوطني، وفي ما يلي لائحة ببعض إنجازاتهن:

1949	إقامة الجمعية النسائية لعموم الباكستان من قِبَل قرينة أول رئيس وزراء للباكستان السيدة بيغوم لياقت علي خان Begum Liaqat.
1956	الجمعية النسائية لعموم الباكستان تُصدر تقريراً يوصي بفرض قيود على الطلاق وتعدّد الزوجات.
1961	المصادقة على قوانين العائلة المسلمة الدِّينية، حيث تم بموجبها رفع السّنّ القانوني للزواج من أربعة عشر سنةً إلى ستة عشر سنةً للمرأة ومن ثمانية عشر سنةً إلى واحد وعشرين سنةً للرجال.
1973	صدور دستور جديد ينص في أحد بنوده على ضمان المساواة للمرأة.

1974	المصادقة على قانون تملّك المرأة المتزوجة وقانون حظر المهر.
1979	إقامة دائرة للنساء على الصعيد الفيديرالي.
1979	المصادقة على قانون «الحدود» الذي شكّل بوجه خاص تهديداً لنساء الطبقات الدنيا.
1981	تأسيس «منبر العمل النسائي» الذي شدّد على القضايا النسائية، وجذب ربّات المنازل والطالبات، والمحاميات، والنِّساء المِهنيات.
1982	داعية متشدّد (من غير رجال الدِّين) هو الدكتور إسرار أحمد، يدعو إلى العزلة الكاملة للمرأة، والفرض الكامل لارتداء الحجاب؛ وفي العام ذاته قرّر مجلس فيديرالي تم تعيينه من قِبَل الجنرال ضياء الحق فرض قيود على مشاركة النِّساء كمتفرجات في المناسبات الرياضية.
1983	المصادقة على قانون «الأدلة» الذي حدّد شهادة المرأة في المحكمة وكذلك فقد حدّد التعويض الناجم عن قتل المرأة من قِبَل قريب لها.

مرّة أُخرى فإن كل هذه التواريخ تتحدَّث عن حرب المد والجزر بين المدافِعات عن حقوق المرأة والأصوليين الذين تمتعوا بالدعم الحكومي العلني ـ على الأقل ـ حتى وفاة الجنرال ضياء الحق في سنة 1988. بعد تأسيسه في سنة 1981، انتشر منبر العمل النسائي إلى سائر المدن الباكستانية، حيث ـ وبدعم من الجمعية النسائية لعموم الباكستان ـ تم التركيز على حقوق المرأة بما فيها التعليم والاختيار في الزواج، والتخطيط العائلي وحتى الإجهاض. كانت النِّساء الأعضاء في منبر العمل النسائي مواطنات مخلصات للدولة، ومسلمات ورِعات يشاركن بانتظام في الدروس القرآنية. لقد كانت النِّساء المدافِعات عن حقوق المرأة، ـ على

غرار زميلاتهن في مصر، وإيران، وأماكن أُخرى ـ يبحثن عن تبرير في القرآن لقواعد سلوك إسلامية مختلفة؛ عن تلك التي تدعو إليها الطبقة الدِّينية النيوأبوية [Neopatriarchal].

ولقيت استراتيجية منبر العمل النسائي قبولاً من بعض الرجال المسلمين المعتدلين، لكنّها لم تنجح في إقناع المسلمين المحافظين الآخرين من النِّساء والرجال على حدّ سواء. وقامت الدولة التي تشوّهت صورتها بسبب اغتصابها غير المشروع للسلطة بالتصدي للتحدي الذي يمثِّله منبر العمل النسائي، عبر أنصارها من الإسلاميين والإسلاميات. «قامت الأجنحة النسائية لِـ«الجماعة الإسلامية» الأصولية وفرعها الطلاّب «جمعية الطلبة» بالانضمام إلى «مجلس الخواتين الباكستاني» الجديد لإحراج حملة منبر العمل النسائي المناهضة للسياسات الإسلامية للجنرال ضياء الحق»[26]. وفي ذروة هذه المعركة الإيديولوجية لجأت مؤسِّسة الجمعية النسائية لعموم الباكستان السيدة بيغوم لياقة علي خان إلى دعوة الجنرال ضياء إلى منازلة حاسمة. لقد كانت هي زعيمة نساء الباكستان، بينما كان هو رئيس الدولة. كان هو أداة الأصوليين الدِّينيين، بينما كانت هي المدافِعة عن الممارسات الديمقراطية وحقوق المرأة.

إن الدراما الظاهرة في مسرح هذه المواجهة تحجب واقعاً عميقاً ومؤلماً. فالباكستان هي أقل قدرة من مصر أو إيران على تنشئة وتعليم وتوظيف نسائها. والباكستان دولة ريفية في غالبيتها، حيث إنّ أكثر من 75

(26) انظر: Ayesha Jalal, «The Convenience of Subservience: Women and the State of Pakistan,» في Kandiyoti, Women, Islam & The State, 105.

في المئة من سكّانها البالغ عددهم نحو 95 مليون نسمة يعيشون في 45 ألف قرية، في أربع مقاطعات. وتعيش معظم النِّساء في فقر شديد إلى حدّ قال فيه تقرير صدر عن «مفوضية مكانة النِّساء» الحكومية أن «المرأة الريفية العادية تولد في الباكستان في وضع أشبه بالعبودية وتعيش حياة الكادحين طوال عمرها، وتموت دائماً دون أن يذكرها أحد»[27]. وبالنسبة لتعليم الفتيات فإنّه متوافر بشكل أَندر من المياه الجارية أَو الكهرباء. وفي حين أن معظم الذكور يذهبون إلى المدارس الابتدائية وبعض المدارس الثانوية، وحتى بعض الكليات فإن معظم النِّساء «وجدن أنفسهن في فخ الطاحونة التقليدية: معتنيات بمنزل بسيط مؤلَّف من غرفة نوم واحدة أَو اثنتين، أَو راعيات للحيوانات ومساعدات في أعمال المزرعة»[28]. وبالطبع، فإنّهن يتزوجن وينجبن أطفالاً بمعدل سبعة أطفال أحياء في العائلة، حيث إنّ نسبةً قليلةً من المتزوجين القادرين على الإنجاب يمارسون التخطيط العائلي. ومع ذلك فإنّه حتى في أكثر القرى بؤساً تواصل النِّساء التصرّف كوعاء حامل للشرف، مثلما هو الحال أيضاً مع معظم حلقات الطبقة العليا في كراتشي. «فبغضّ النظر عن محطتها في الحياة فإن المرأة الباكستانية تستمد هويتها في الحلقة العائلية من كونها أماً وزوجة وابنة وشقيقة. فاستقرار وقداسة الحياة العائلية وعلاقات القُربى، والولاءات ونسيج الالتزام بالشعائر الدِّينية والعادات ـ كل هذه الأمور تجري المحافظة عليها

(27) نقلاً عن المرجع السابق؛ 77.

(28) انظر: Miriam Habib, «Pakistani Women: A Fractured Profile,» في Morgan, ed., Sisterhood is Global, 531.

بدرجة كبيرة عبر «النِّساء اللواتي يُنظَر إليهن كحافظات ورافعات للواء الفضائل الاجتماعية»[29].

وبالنسبة للمجموع السكاني للباكستان يبدو أن كلا الأصوليين والمدافِعات عن حقوق المرأة له نصيبه المعيّن من المنافع. فهاتان الفئتان تتمتعان بمزايا أكثر من الأجزاء الأفقر في المجتمع الباكستاني والتي تشكِّل القسم الأعظم من هذا المجتمع. وأيضاً في مصر فإن حركات المدافِعات عن حقوق المرأة والأصوليين استمدّوا الدعم من نساء المدن الأكثر حظاً، فبغضّ النظر عن الفروق الطبقيّة بين الطبقات العليا والوسطى والدنيا؛ فهنّ جميعاً استفدن من وضعهن في الثلث الأعلى من الميزان الاجتماعي للقاهرة. وبالنسبة للنساء الباكستانيات أيضاً فإن علامات الموقِع الطبقي هي في غاية الأهمية. فهذه العلامات تعكس نمطاً من الهرمية الاجتماعية التي بُنيت تاريخياً، وما تزال متجذّرة كمسلك «واضح» للتبادل الاجتماعي في البيئة المدنية على وجه الخصوص. فالحركات المدافعة عن حقوق المرأة تبقى حركات محافظة اجتماعياً بالرغم من شعاراتها البرّاقة، وهي محافظة اجتماعياً إلى حدّ أن المؤرّخة السياسية عائشة جلال تصوِّر موقفها العملي على أنّه «مصلحة التبعية»، وهي تشرح الأمر على النحو الآتي:

> في الباكستان، كما في أجزاء أُخرى من العالم فإن الأصول الطبقية للواتي شكّلن حركة «الدفاع عن حقوق المرأة» كان العامل الحاسم في عرض قضايا النساء بشكل واضح على

(29) المرجع السابق.

> مستوى الدولة. فالنّساء المتعلّمات والمدنيّات والمتحدّرات من الطبقتين الوسطى والعليا بشكل رئيسي لهَوْنَ [أو لعبن] بأفكار تحرير المرأة، لكنّهن قاومن بحذر تحدي أدوارهن المقرّرة في المجتمع. إن مثل هذا الإذعان هو مجرّد تعبير خارجي لاعتبار أعمق وخضوعي بمعظمه: استقرار وحدة العائلة وبطريقة غير مباشرة استقرار النّظام الاجتماعي نفسه باعتبارهنّ منتفعات من التفاهم الاجتماعي الذي بُني على مدى فترات طويلة من التاريخ فإن نساء الطبقات الوسطى والعليا في كل مكان لديهن مصلحة في المحافظة على الهيكليات القائمة للسلطة، ومعها مصلحة الخضوع التي تحرمهن من المساواة في الساحة العامة؛ لكنّها في الوقت نفسه توفّر لهن المزايا غير المتوفرة لنساء الطبقة السفلى في الهرمية الاجتماعية.

وفي سياق الباكستان، فإن مثل هذه المحافظة التي يُعبَّر عنها بالخضوع للهيكليّات القائمة، تعني أن مجرد انتخاب امرأة لأعلى منصب سياسي لن يضمن وضع حد لقضية الأصولية، أَو تقدّم قضية حقوق المرأة:[30]

> ظاهرياً فإن انتخاب بناظير بوتو كرئيسة للوزراء... قد يوحي أن مسيرة التاريخ قد تغيّرت بشكل درامي. إلاّ أن الرمز الأكثر وضوحاً لسيدة ناجحة في الساحة العامة يجبرها على الفوز بالقبول الاجتماعي بإيماءات محسوبة من تكتلات الأصوليين ومتبعي الطريق القويم. [ومن هنا نجد أن بناظير بوتو خلال فترة حكمها لم تلغِ قانون الحدود الدِّيني الممقوت وتابعه قانون الأدلة][31].

---

(30) انظر: Jalal, «The Convenience of Subservience,» 79.

(31) المرجع السابق.

وفي حين أن الباكستان تقدِّم اختباراً حول كيفية عدم اختلاط الدفاع عن الجنسين والوعي الطبقي ـ الأمر الذي يترك نساء المدن الفقيرات والنِّساء الريفيّات معدمات على حد سواء ـ فإن ظروف النِّساء في مصر وإيران هي أفضل ولكن بدرجات فقط. لقد كانت استراتيجية الدفاع عن حقوق المرأة المطالبة بتقدم الوطن إلى جانب تحسين الفرص للنساء. ومن هنا أعلن عازر طبري أن أي نضال «يجب أن يقاوم أيضاً النّظام السياسي العام، الذي يحرم النِّساء والرجال من أبسط حقوق الاختيار وأي نوع من أنواع حق تقرير المصير الذاتي»[32]. أما نوال السعداوي فقد ذهبت أبعد من ذلك حيث أكّدت أن «التحرير الكامل والحقيقي للمرأة ـ إن كان في الدول العربية أَو الغرب أَو الشرق الأقصى ـ يستطيع أن يصبح حقيقة واقعة فقط عندما تتخلّص الإنسانية من المجتمع الطبقي والاستغلال إلى الأبد... بكلمات أُخرى، فإن بوسع النِّساء أن يصبحن أحراراً حقيقةً فقط في ظل نظام اجتماعي أُلغيت فيه الطبقات»[33]. ها هنا حلم نموذجي: فهو يَستحضر مجتمعاً عالمياً عابراً للجنسية، وبلا طبقات. ومع ذلك يتوجب تعديله في ثلاث نواحٍ: (1) فهو يخفي الطبقيّة المتجذّرة للمتحدثة التي هي طبيبة، وتتيح لها كتاباتها وأسفارها أن تكون وسط أكثر الناس تمتعاً بالمزايا، في النخبة المدنية المصرية القليلة العدد. (2) لا يقدم هذا الحلم النموذجي أرضية وسطى للدفاع عن حقوق المرأة داخل النّظام الاقتصادي العالمي الراهن، حيث المجتمع المجرّد من الطبقات ليس فكرة شامخة فقط، بل هي أيضاً خيار لا يمكن تحقيقه. إن إعادة

(32) انظر: Tabari and Yaganeh, in the Shadow of Islam, 24.

(33) انظر: Nawal el-Saadawi, The Hidden Face of Eve (Boston: Beacon, 1982), 180.

مَوْضَعة الثروة ليس أسهل للنساء مما هو عليه الحال للرجال: كم هو عدد المدافعين عن مجتمع لاطبقي حقيقي، المستعدّين لتحمّل الفقر الشديد لشقيقات السعداوي الريفيّات أو نظيراتهن في إيران والباكستان؟. (3) هذا الحلم النموذجي يقلّل من شأن البناء التاريخي للمجتمع العربي/ الإسلامي المعاصر، والذي يستمر في كونه غير متكافئ، مما يترك معظم المجتمعات جماهير فقيرة (مصر والجزائر) أو عمالاً مهاجرين هم عبارة عن خدم بعقود (السعودية، ودول الخليج). ليست الرأسمالية وحدها هي التي عزّزت من الانقسامات وسط بني البشر والمجتمعات المختلفة، بل أيضاً الثورة الصناعية والمؤسّساتية التجارية. إن الاشتراكية في منتصف التسعينات هي قوة مهدورة.

ما تزال النِّساء الباكستانيات محرومات وسيتواصل حرمانهن من فرص العمل. إن حرمانهن غير القابل للعودة عنه يؤكد الشبح العالمي الدولي الذي يلاحق المدافِعات عن حقوق المرأة، والأصوليين على حد سواء: في التحليل النهائي فإن «اندماج النساء في القوى العاملة التي تقبض الأجور يعتمد على حل للأزمة الاقتصادية العربية» [إقرأ: المصرية والإيرانية والباكستانية]. وهذا بدوره يعتمد على الإرادة السياسية لتحقيق استقلال وطني «حقيقي»، واعتماد إقليمي ذاتي. إذا كان الماضي نموذجاً لنا فإنّه لن يتم تحقيق الشيء الكثير في المستقبل المنظور[34].

ولأنّه ليس للمدافِعات عن حقوق المرأة الآلية الداخلية، أو الدعم الخارجي لتحقيق جدول أعمالهن فإنّه يبقى ممكناً للآخرين، وخاصة

(34) انظر: Hijab, woman Power, 93.

الآخرين الأصوليين من النِّساء والرجال ـ على حدّ سواء ـ تقديم حلولهم لمعضلة عدم الفوز الاقتصادي. ومع ظهور أجيال جديدة مكان الأجيال القديمة، فإن المزيد، المزيد من الصغار في السن سيواصلون الهجرة إلى المدن سعياً للتعليم، والتوظيف، لكنّهم مع ذلك سيواجهون الفقر والاستياء. أما المجموعة الظاهرة بشكل أوضح، التي سوف تتحمّل اللوم فهي مجموعة «المحدّثين» التي يبدو أنّها نجحت عبر دفاعها عن النّظام الراهن. وسوف يكون الأصوليون أَو الإسلاميون المجموعة الرئيسية التي ستقف أمام العصرانيين، علماً أن الأصوليين يجيدون التحدّث حول سلسلة الأعراف المحلية المتجذِّرة، في قراءة واحدة للماضي الإسلامي. سوف يدَّعي الأصوليون أنّهم يوفِّرون شبكة الأمان ضد العرقلة والاستياء الناجمين عن النّظام الاقتصادي الجديد. وبما أنّه ليس هناك من وجود لمثل شبكة الأمان هذه فإن خديعة الأصوليين سوف تصبح ظاهرة للبعض على الأقل. ومع ذلك سوف يواصل الأصوليون المقاومة. وحتى عندما لا ينجح الأصوليون في الاستيلاء على السلطة السياسية مباشرة فإنّهم يكونون قد نجحوا إلى المدى الذي يجعلون فيه التطابق مع السلوك الدِّيني هو الاختبار العلني للهوية الثقافية الحقيقية. وبالرغم من أنّه لا مصر أَو الباكستان سوف تعيش تجربة الثيوقراطية، فإن النُّخَب في البلدين المذكورين سوف تعيش النبض الصادر من الحكومة ومن المعارضة أيضاً لإيجاد حل إسلامي للمشاكل المتواصلة. وسوف يتم إقحام النِّساء في هذه المعمعة في كِلا الجانبين، وسوف تستحق أصواتهن الاهتمام الكبير حيث ستطبع على نحو حاد التناقضات التي تواجه المجتمع الإسلامي ككل.

قضية شاه بانو

ليس من مكان تظهر فيه التناقضات بشكلٍ أكثر وضوحاً ـ نتيجةً لإيديولوجيا الحل الإِسلامي ـ من قضية امرأة مطلّقة مسلمة من جنوبي آسيا، طلبت النفقة من زوجها عبر النّظام القضائي. وعند دراسة قضية شاه بانو يتوجب لفت الانتباه إِلى الدور المهم والمثير للمشاكل ـ في آنٍ واحد ـ للنظام القضائي كما يمارس مهامه في الدول المسلمة الرئيسية الثلاث في جنوبي آسيا: الهند والباكستان وبنغلاديش، علماً أن القضاء هو أحد أشكال الحكم. سوف أناقش نقطتين تظهران عندما ينظر المرء إِلى النِّساء كفئة مستقلّة، وإِلى القضاء كبعد مهم من أبعاد الحكم. النقطة الأولى تتمثّل في جعل النِّساء يُمثّلن قواعد السلوك الثقافية المشتركة للرجال والنِّساء ـ على حد سواء ـ في سائر أنحاء جنوبي آسيا المسلمة. أما النقطة الثانية فهي أن القضايا في المحاكم المنطوية على الحقوق القانونية للنساء لا تعكس العلامات الحدودية بين المجتمعات الإِسلامية وسواها من المجتمعات فحسب، بل هي أيضاً تسلّط الأضواء على التوترات المتعلّقة بصيانتها، حتى عندما تعقّد الأفكار حول ما الذي يجب أن يكون آسيوياً ومسلماً في آن واحد، في أواخر القرن العشرين.

كانت شاه بانو ابنةَ عريفٍ في الشرطة[1] وقد تم تزويجها في سن مبكرة لابن عمها محمَّد أحمد خان، وأنجبت له خلال أكثر من أربعين عاماً من الزواج خمسة أبناء. ووفقاً لروايتها فإن زوجها، وفي أحد أيام سنة 1975 قام بطردها من المنزل، بعد أن دفع لها بادئ الأمر النفقة لها ولأولادها كما ينص الشرع الإسلامي. إلاَّ أنه توقّف عن الدفع بعد نحو عامين ونصف العام. وعندما لجأت إلى المحكمة المحلية لإنصافها طلّقها شفاهة، وفق الصيغة التي لم يوافق عليها النبي، لكنها مقبولة من جانب المذهب الحنفي.

قال لها: «أنتِ طالق، أنتِ طالق، أنتِ طالق»[2].

لقد كانا عند تلك النقطة مطلَّقين بالكامل، ولكن تماشياً مع الشريعة الإسلامية قام محمَّد أحمد خان بإعادة مهرٍ مقداره 300 دولار إلى شاه بانو، كان قد وضعه جانباً في وقت زواجهما. قانونياً فقد لبّى خان جميع مسؤولياته نحو شاه بانو.

على أية حال، فإن شاه بانو تُركت فقيرة. لم تكن لديها الوسائل لدعم نفسها، بعد أن عملت كربّة منزل لأكثر من أربعين عاماً، وفي البيت الذي مُنعت من دخوله الآن. قامت شاه بانو بمقاضاة زوجها السابق أمام

---

(1) تفاصيل قضية شاه بانو أعيدت صياغتها عن نسخة الحكم الذي نُشر في:
Asghar Ali Engineer, ed., The Shah Bano Controversy (Hyder Abad: Orient Longman, 1987), 23-24.

(2) تقول دانيال لطيفي التي مثلت أمام المحكمة العليا دفاعاً عن شاه بانو أن هذا النوع من الطلاق هو الأكثر استحقاقاً للاستنكار رغم أنّه مسموح به وفقاً للمذهب الحنفي. مع العلم أن (هناك ثلاثة أنواع) تحت القانون الإسلامي.
انظر دانيال لطيفي «The Muslim Women Bill». وأعيد طبعه في المرجع السابق؛ 104 ـ 105.

قاضي محكمة المقاطعة، الذي وجد أن محمَّد أحمد خان انتهك حرمة قانون الأحوال الشخصية، وحكم عليه بمواصلة دفع النفقة لشاه بانو. وقرَّرت المحكمة أن يدفع لها خان مبلغاً زهيداً مقداره دولاران في الشهر. استأنفت شاه بانو الحكم ضد هذا المبلغ، وبعد عامين، قرَّرت المحكمة العليا في ولايتها (مدهيا براديش Madhya Pradesh) إعطاءها نحو 23 دولاراً في الشهر.

وهنا، استأنف محمَّد أحمد خان الحكم ضد قرار المحكمة العليا. وبصفته محامياً أخذ القضية إلى المحكمة العليا في الهند حيث قال أمامها أنه أوفى بجميع نصوص قانون الأحوال الشخصية. وعلى ضوء ذلك فإنه ليس لديه أية التزامات مالية أُخرى تجاه زوجته السابقة.

واستمرت قضية شاه بانو أمام المحكمة لخمسة أعوام أُخرى، ولكن لولا الدعم المالي من «أعضاء ذكور في العائلة مقتدرين (وفي هذه الحالة، أبناء شاه بانو)[3]» فإنّها لم تكن لتستطيع الاستمرار في استئنافها. أخيراً، وفي سنة 1985، وبعد سبعة أعوام من بدئها قضيتها أمام المحكمة تم إنصاف شاه بانو: لقد صادقت المحكمة العليا الهندية على الحكم الذي أصدرته المحكمة العليا لولاية مدهيا براديش، وطلبت من زوجها السابق الالتزام بذلك الحكم. وقد استند القضاة في المحكمة العليا عند رفضهم لاستئناف محمَّد أحمد خان على جزء من قانون الإجراءات الجنائية لسنة 1973، الذي يتحدَّث عن صيانة «الزوجات والأطفال والوالدين»[4].

---

(3) انظر: Ma Dhu Kishwar, «Pro-Women or Anti-Muslim? The Furore over Muslim Law,» Manushi 32 (1986): 8.

(4) نقلاً عن:

Engineer, ed., The Shah Bano Controversy, 24.

إن أياً من فصول الرواية الآنفة لا تجعل من شاه بانو إنسانة استثنائية. فهناك سوابق لأخريات مررن بالعذاب نفسه، وبالفترة الزمنية نفسها للمعركة القانونية. وهناك دراسات كثيرة عن نساء جنوبي آسيا تسلّط الأضواء على التمييز المتواصل بحقّهن حتى بعد التركيز على نساء العالم الثالث خلال «العقد الدولي للنساء» (1975 ـ 1985)[5]. ولم تكن مفارقة صغيرة أن يتم إنصاف شاه بانو من قِبَل القضاء بعد فترة قصيرة من انتهاء «العقد الدولي للنساء». لكن النتيجة التي جاءت لصالحها لها علاقة بالتشريع القانوني وليس بما يتعلّق بالدفاع الجماهيري عن حقوق المرأة: لقد كان التغيير في قانون الإجراءات الجنائية في سنة 1973 هو الذي أتاح إعادة النظر في البنود الخاصة بالنِّساء المسلمات المطلّقات. وقد استُخدم هذا القانون لإعطاء النفقة لسيدتين مسلمتين في سنة 1979 وأيضاً في سنة 1980. وكانت هذه القضايا التي تمّت إعادة النظر فيها وتعديلها في الحكم الخاص بشاه بانو، هي السابقة المُشار إليها في قضيتها، والتي استخدمتها المحكمة العليا في الحكم لصالحها.

ولا شك في أن الدراما القانونية ونتائجها السياسية كانت كثيفة. تبدو القضية أحياناً كحد فاصل لسياسات الهوية في النضال المتواصل لقواعد سلوك شمولية داخل الهند في مرحلة ما بعد الاستعمار. لكن الشيء الآخر الذي يجب التركيز عليه هو طبيعة النّظام القانوني الذي جعل جميع هذه القضايا الثلاث ممكنة. فالنِّساء الثلاث لم تكنّ من بنغلاديش أو الباكستان، الدولتين المسلمتين الرئيسيتين في شبه القارة، وإنما في الهند.

---

(5) انظر: Niroj Sinha, ed., Women and Violence (New Delhi: Vikas, 1989). لمراجعة حول المطلوب عمله من أجل النساء في الهند ولوصف ظروفهن.

فقد عشن كمواطنات هنديات تحت نظام تطور حسبما استدعت الظروف، منذ الحكم الاستعماري البريطاني. وكان هذا النظام يميل إلى التفريق بين القانون الجنائي وقانون العائلة الإسلامي. وعلى مدار القرن التاسع عشر، ومطلع القرن العشرين لم تكن هناك طريقة متجانسة لتطبيق قانون العائلة الإسلامي داخل المحاكم العادية. فمن جهة تم تحديد عدد الأحكام المتعلّقة بمسائل الزواج والإرث، بينما من جهة ثانية كان يتم فرضها عبر نظام هرمي متشدِّد، حيث تنتقل الاستئنافات على مضض، من قاض محلي إلى المحكمة العليا في الولاية ثم إلى المحكمة الملكية الاستشارية في لندن، التي تم استبدالها في سنة 1947 بالمحكمة العليا الهندية[6].

وليس غريباً نتيجة للإغفال المفرط لهذا النّظام أن نرى القانون العرفي الذي لا تحبّذه النّساء قد تم تطبيقه غالباً، بدلاً من نصوص الشرع الإسلامي الذي كانت النّساء تفضّله بشكل أكبر. كانت النساء المسلمات في المناطق الغربية والشمالية من الهند معرّضات بشكل خاص لحرمانهن من الميراث العقاري وتسويات المهر، علماً أنّه وفقاً لأحكام الشريعة الإسلامية، فإن الأمرين المذكورين يحقّان لهنّ. أخيراً وتحت ضغط من النُّخب المسلمة تم في سنة 1937 المصادقة على قانون الشريعة. نص هذا القانون على ضرورة أن يخضع جميع المسلمين الهنود فقط لقواعد السلوك القضائية الإسلامية في القضايا العائلية، وعلى وجه الخصوص في مسائل الزواج والطلاق والنفقة، والتبنّي والوصية والإرث. لكن عندما جاء الاستقلال ـ بعد عشر سنوات ـ صادق البرلمان على «قانون

(6) أشكر غريغوري كوسلوسكي لتحليله الرائع حول قانون الأحوال الشخصية الإسلامي.

الإجراءات الجنائية لعموم الهند»، الذي ـ كما يشير عنوانه ـ ينطبق على جميع المواطنين الهنود، بغض النظر عن الانتماء الدِّيني لهم. ونصَّ هذا القانون في أحد بنوده على ضرورة «النفقة للزوجة والأطفال والوالدين». وقد كان هذا البند هو الذي استشهد به قضاة المحكمة العليا في قضيتي عامي 1979 و1980، ثم مرة أُخرى في سنة 1985 عندما حكموا لصالح شاه بانو ضد محمَّد أحمد خان[7].

وفي الواقع فإن لقانون الأَحوال الشخصيَّة مسارين مزدوجين، الأول يتعلّق بالمجتمع الإِسلامي، والثاني بالمواطنية الهندية العادية. وفي حين أن المسارين المزدوجين تسبَّبا في توترات بين السلطات العلمانية والدينية بعد الاستقلال، إلاَّ أنّه تمّ قبل سنة 1985 التفاوض بنجاح حولهما. فلو كانت المسألة بحد ذاتها حافزاً كافياً لكانت قضيتا عامي 1979 و1980 كافيتين لإثارة الجدل على نطاق الوطن، غير أنّهما في الواقع لم تفعلا ذلك.

لقد أصبحت قضية شاه بانو حاسمةً لسبب واحد: توقيتها. فهذه القضية لم تحدث في منتصف السبعينات، عندما أدَّى إعلان السيدة غاندي لحالة الطوارئ إِلى كبح حرية نظام المحاكم، ولم تحدث في منتصف التسعينات لأسباب سوف نوضّحها أدناه. لقد كان المناخ المتغيّر للهوية الدِّينية في منتصف الثمانينيات هو الذي هيأ الجو لقضية شاه بانو. كانت هناك شروط ضرورية كثيرة، غير أن الشرط الوحيد اللازم كان التوقيت: ففي منتصف الثمانينيات فقط ظهرت إِلى السطح قضية أظهرت مدى نفاذية

(7) انظر: Engineer, 24.

وقابلية تفجّر حدود الهوية الإسلامية. كانت تلك القضية هي قضية قانون الأَحوال الشخصيَّة الإسلامي، أي القانون الذي ينطبق على الحالة الشخصية لكل مسلم داخل الميدان العائلي. وقد تحوّل القانون الشخصي إلى اختبار حاسم للهوية المسلمة الجماعية ـ الهندية ـ علماً أن هشاشة ـ تمّ التعبير عنها في سنة 1972 عندما تم تأسيس «مجلس قانون الأَحوال الشخصيَّة لمسلمي عموم الهند» من أجل المحافظة على القانون والدفاع عن تطبيقه[8].

وبالرغم مما تقدّم ذكره فإن القانون الشخصي لوحده لم يكن ليؤدي إلى الضجة التي أحيطت بها قضية شاه بانو. لقد لفتت هذه القضية انتباه الجمهور على أثر اغتيال أنديرا غاندي على أيدي متطرفين من السيخ، وهو الأمر الذي أدَّى إلى اندلاع اضطرابات في دلهي، وأماكن أُخرى، مما زعزع أسطورة التناغم الطائفي في جمهورية الهند، حيث غدا كل هندي أكثر وعياً وأكثر قلقاً (حول سِماته أَو سماتها) هندوسياً كان، أَو مسلماً أَو من طائفة السيخ أَو قبلياً. وفي حين أَن السيخ وليس المسلمين كانوا الهدف الرئيسي لاضطرابات دلهي فإن المسلمين أيضاً شعروا بالخطر.

وفي ظل هذا الجو المشحون سعى الغوغائيون للعثور على مبرّرات «تبرهن» أن الحزب الحاكم ما هو إلاَّ واجهة لتعزيز الهيمنة الهندوسية على حساب جميع الأقليات ـ وخاصة ـ الأقلية المسلمة، التي هي أولى

(8) انظر: Amrita Ch Hachhi, «Forced Identities: The State, Communalism, Fundamentalism and Women in India,» في Kandiyoti, ed., Women, Islam and the State, 153.

الأقليات من حيث تعداد أفرادها. أعطت قضية شاه بانو الإيديولوجيين المسلمين المدعومين من قِبل «مجلس قانون الأَحوال الشخصيَّة لمسلمي عموم الهند» أدلّة واضحة أن هناك انحداراً قضائياً، نحو أعراف قانونية مدنية متجانسة الهدف منها فرض قِيَم الأغلبية الهندوسية على جميع الهنود. في ذلك الوقت كان «حزب المؤتمر» ـ 1 ـ برئاسة راجيف غاندي هو الحزب الحاكم. وعندما دعم حزب المؤتمر ـ 1 ـ قرار المحكمة العليا قام سياسي مسلم غاضب بالترشيح ضد مرشح حزب المؤتمر ـ 1 ـ (وحدث أنه مسلم أيضاً)، وانتصر الغوغائي، وبذلك أدانَ التأثير المناهض للمسلمين للحكم الصادر في قضية شاه بانو. وكانت حجته أنه كيف بإمكان المسلمين تأكيد هويتهم المنفصلة إذا كانت قوانينهم الشخصية خاضعةً للنقض في المحاكم «العلمانية» العليا في الهند؟ وبعد أن حقّق المجلس المذكور انتصاره على الصعيد المحلي نقل معركته إلى الصعيد الوطني موجهاً النداء إلى النوّاب والوزراء، و ـ بالطبع ـ إلى الصحافيين. ساعده في ذلك محمَّد أحمد خان المحامي المدافع بنفسه عن قضيته! وقام خان مع ممثلي مجلس القانون الشخصي الإسلامي برفع لواء الاستقلال الذاتي القضائي للمسلمين، أمام عدد من أعضاء البرلمان، بينما كانت وسائل الإعلام تغطي كل خطوة يخطونها.

لعبت وسائل الإعلام دوراً كبيراً في جعل قضية شاه بانو قضية درامية. فقد فاق حجم الكتابات والمشاعر جميع القضايا المأساوية الأُخرى، بما فيها اقتحام الهيكل الذهبي للسيخ في أمريستار Amristar، وحتى اغتيال السيدة غاندي، واغتيال نجلها راجيف في وقت لاحق. كما أنّها تتفوق حتى على قضية سلمان رشدي، التي ربطت معها في بعض

الأحيان ـ وعلى وجه الخصوص ـ من قِبَل ـ غاياتري سبيفاك Gayatri Spivak[9]. لقد تفوقت قضية شاه بانو على جميع القضايا المذكورة، لأنّها تتعلّق بعملية ضربت على إيقاع المخاوف الطائفية، واستحضرت النداءات للولاء الطائفي بشكل غير معهود، منذ الاستقلال. والقضية الوحيدة التي حظيت بقدر مماثل من الاهتمام الإعلامي المتواصل هي قضية الجدل حول مسجد أيوديا منديرْ/ بابري. ثار ذلك النزاع في سنة 1986 لدوافع سياسية، بهدف استعادة سائر الهند «الهندوسية» من خلال التركيز، بدون دليل تاريخي قوي[10]، على موقع للحج باعتباره مولد الإله رام Ram، ثم الزعم بعد ذلك أن الغزاة المغول في القرن السادس عشر قاموا ببناء المسجد على الموقع ذاته من أجل تأكيد تفوّقهم على الهندوسية. وبالرغم من أهمية نزاع أيوديا، فالواقع أنه يحتل مرتبة موازية لقضية شاه بانو في المواجهة التي اتسمت بالطائفية. ويصبح نزاع أيوديا التتمة لشاه بانو حيث إن هذه القضية هي التي دفعت بالعداء الإسلامي ـ الهندوسي إلى مستويات جديدة. وخلافاً للمتخاصمين المحليين في الاضطرابات الطائفية السابقة. فإن رافعي لواء النقاء المقدس في أيوديا من الهندوس في عموم الهند استخدموا وسائل الإعلام للتعبير عن شكواهم بشكل مماثل لقضية شاه بانو، معتبرين أن وجهات النظر العالمية للهندوس والمسلمين قد صارت في نهاية الأمر غير متكافئة، وأن جمهورية الهند لا تستطيع منح الطائفتين تمثيلاً متساوياً.

---

(9) انظر: Afsaneh Najambadi, «Interview with Gayatri Spivak,» Social text, 9/3 (1991): esp, 132-34.

(10) انظر: Peter van der Veer, Gods on Earth: The Management of Religious Experience and Identity in a North Indian Pilgrimage Centre (London: Athlone Press, 1988).

وفي مثل هذا الجو المشحون يُصار إلى التركيز على قيمة الهوية الدِّينية، وهو التركيز الذي يجذب المتشددين من أصحاب العقيدة. وأصبح السلاح الإيديولوجي الذي شهره الجانبان مقروناً بسرعة مع الأصولية. لقد كانت أصوليةً على الطراز الهندي، لكنها ـ مع ذلك ـ كانت بعيد الأصولية. فَتح سيد شهاب الدين باب التحدي الغوغائي الذي استخدم قضية شاه بانو لاستقطاب الدعم لانتخابه في البرلمان فسنة 1985. وقد رفع الصوت عالياً ضد قرار المحكمة العليا واصفاً إياه بالدليل «الواضح» على احتقار الهندوس للشرع الإسلامي. وقد عارض هذا الحكم ليس لنفسه فقط ولناخبيه المسلمين، ولكن لجميع المؤمنين المسلمين الذين هم أصوليون مثله. أصوليون؟ نعم، أصوليون، لأنه وفقاً لرأيه فإن: «المرء لا يكون مسلماً حقيقياً إلاَّ من خلال الالتزام الحرفي بالقرآن». «تاريخياً» وكما أعلن سيّد شهاب الدين فإن «القرآن أُنزل على النبي قبل 1400 سنة ليكون الرسالة النهائية من الله للإنسانية». يجب عدم تغيير حرف واحد منه... وعَبر هذا المعنى «يُعتبر المسلم الصالح أصولياً»[11].

وبالرغم من إجماع المسلمين على أن القرآن هو الرسالة الأخيرة الخاتمة لأنبياء الله فإن فقراته القانونية النادرة تولّد تفسيرات عدة، ناجمة عن الكمية الهائلة من الظروف الإنسانية. عندما يُطلق سيّد شهاب الدين

(11) انظر: Quoted from Zakia Pathak and Rajeswari Sunder Rajan, «Shah bano», in Micheline Malson et al., eds., Feminist Theory in Practice and Process (Chicago: University of Chicago Press, 1989), 252-53.

وأنصاره النداء المتعلّق بالرسالة النهائية للقرآن فإنّهم يدعون لأنفسهم التفسيرات الصحيحة الوحيدة لما يرون فيه معنى بسيطاً مفرداً، تم فرضه من قِبل الآيات القرآنية. ومع ذلك فهناك مسلمون أتقياء بالقدر ذاته يستطيعون الادعاء وطرح قراءات بديلة معتبرة للقرآن الكريم والتاريخ الإسلامي.

في أوقات الأزمات فإن أولئك الذين يعتقدون أنّهم في خطر يرون أن النظرة الهادئة للقرآن قد تكون أقلّ قبولاً للتصديق من القراءة غير القابلة للمناقشة، التي يدّعيها سيّد شهاب الدين و«أصوليون» آخرون. كان منتصف الثمانينات وقتاً محرجاً للكثيرين من الهنود، حيث تحدّى «الأصوليون» المسلمون في الهند الحكم في قضية شاه بانو، في وقت بدا فيه المركز وكأنّه في الطريق إلى الانحلال. وقد بدا الاستئناف الذي قدموه إلى البرلمان وكأنّه غير قابل للمناقشة كما أن الضجة التي أُثيرت حول قضية شاه بانو كانت مرشحة للانحسار، لو أن استئنافهم مُنيَ بالفشل. ولكن لاعتبارات سياسية كثيرة اعتقد حزب المؤتمر ـ 1 ـ ورئيس الوزراء راجيف غاندي أن عليهما عدم الاستهانة بالأصوات «الانتخابية الإسلامية». ولتحقيق أهداف سياسية صادق البرلمان الهندي في سنة 1986 على مشروع قانون يُشار إليه عادة بِـ«قانون النِّساء المسلمات»[12]. سحب هذا القانون حق النِّساء المسلمات بالاستئناف للحصول على النفقة وفقاً لقانون الإجراءات الجنائية. بكلمات أُخرى فإن قضية شاه بانو لسنة 1986، والحكم الصادر لصالحها هي القضية والحكم الأخيرين، لأن

(12) انظر: The full text of this extraordinary bill is set forth in Engineer, ed., The Shah Bano Controversy.

قانون النِّساء المسلمات (حماية الحقوق عند الطلاق) يميّز في الواقع ضد النِّساء المسلمات: سحب هذا القانون حق أي امرأةٍ مسلمة في الاستئناف القضائي ضد أي مظالم قد تلحق بها، بسبب قرار النفقة الصادر وفقاً للقانون الإِسلامي.

وعلاوةً على الضرر الذي ألحقته هذه النتيجة بالنسيج غير المتطور للتعددية الحضارية التي بدونها لا تستطيع الديمقراطية الهندية أن تمارس مهامها، فإن نتائجها الأسوأ ربما تكمن في منطق نجاحها الأولي. فبدلاً من إقفال باب الجدل حول قضية شاه بانو فإن التشريع الذي نقض حكم المحكمة العليا أثار أسئلة جديدة حول من لديه الحق بالتحدّث نيابةً عن المجتمع الإِسلامي. فقاضي المحكمة العليا الذي قرأ الحكم بالأغلبية أَدلى بتصريح شخصي ادّعى فيه أنّه يفهم أكثر من غيره مصالح المسلمين، حيث قال دفاعاً عن حكم المحكمة أن له ما يبرّره «لأنه يتماشى أكثر مع القرآن من التفسيرات التقليدية الإِسلامية للشريعة»[13]. وتبعه آخرون في مسعاه، بمن فيهم صحافيون لفصل نقاء المبادئ القرآنية عن إرباكات الفقهاء المسلمين. وفي مساجلة عبر مجلة Illustrated Weekly Of India «المصوّرة الأسبوعية الهندية» خلال مطلع آذار/ مارس 1986، قال الصحافي الهندوسي أرون شوري Aroun أنه «في الوقت الذي حدث فيه مظالم للنساء باسم الشريعة فإنه إذا ما تم تفسير القرآن تفسيراً صحيحاً فمن الممكن رفع الظلم عنهن». وقد ردّ عليه العالم الإِسلامي رفيق زكريا بالقول إن شوري يبدو مهتماً فقط بالإِسلام الحقيقي، وأن القلق الذي عبّر

(13) انظر: Ainslie T. Embree, Utopias in Conflict: Religion and Nationalism in Modern India (Berkeley: University of California Press, 1990), esp. 96-101.

عنه يخفي وراءه احتقاراً للمسلمين، ومحاولة مكشوفة لزعزعة الهوية الدينية للمسلمين. ولم يغب عن الأنظار الجدل عندما أصبح التشريع النسائي قانوناً: فقد عارضت الجماعات النسائية موقف الحكومة المؤيد للتشريع، مما نجم عنه قيام بعض المسلمين بالدفاع عن التشريع والبعض الآخر بالتهجم عليه[14]. وكانت هذه المرة هي من المرّات النادرة التي تمّ فيها تأطير الهوية الدِّينية، والمساواة بين الرجل والمرأة بشكل علني وتنافسي وتناقضي. وليس غريباً أن ترفض شاه بانو بعد ذلك حكم المحكمة لصالحها، مما تسبَّب بجولة أُخرى من الجدل حول معنى خضوعها كامرأة مسلمة[15].

وفي ذروة هذا النزاع ـ وبسرعة ـ تمّ تجاهل ما ألحقته هذه القضية من زيادة في التأثير المحدود في الأصل لادعاءات الأصوليين الإسلاميين، فالأصولية الإسلامية تحفز المنافسين وبالتالي الإيديولوجيين الدِّينيين ثم «الأصوليين»[16]. وتواجَه الحركة الإسلامية بجهود الآخرين من السيخ والهندوس لوضع العلامات الفارقة لحدود مجتمعاتهم. ويقال إنّ كلَّ علامةً هي صدى لنقاء ديني أَو لغوي أَو إثني. ويري التمسّك بهذه

(14) انظر: The Controversy is reviewed and analysed in Embree, Uptopias in Conflict, 107-11.

(15) انظر: Engineer, ed., The shah Bano Controversy, 211.

(16) انظر: For this observation I am indebted to Professor Morris H. Abrams of Cornell University. In one of several gatherings of the Fundamentalism Project, sponsored by the American Academy of Arts and Sciences, he asked: «To what extent may one fundamentalist movement be generated to oppose an inimical fundamentalism?» (Fundamentalisms Compared, Spring Conference 1991, summary notes, 12). What follows here is an attempt to respond to the pertinent question he raised, and to trace that response in the specific context of 1980's India.

العلامات على أنّها القول الفصل الأساسي الذي يتوجب على جميع الأتباع الدفاع عنه، مثلما يتوجّب على الدخلاء أو الغرباء احترامه.

وفي حين أن نتيجة هذه الحرب الإيديولوجية، التي رافقتها أحياناً أعمال عنف جسدية، ليست واضحة، فإن ما هو واضح ـ ولكن قلما يتم التركيز عليه ـ أن مكانة النِّساء مهمة جداً للخطاب الأصولي. لقد أعطت القوانين المتعلّقة بالنِّساء المحكّ للهوية الإسلامية في العالم السياسي الهندي المضطرب. وفي حين أنّه بالإمكان التحدّث أكثر عن الطُّرق التي استغلّت عبرها مجموعات كثيرة قضية شاه بانو لمصالحها المعينة[17]، فإن هذه الرواية تحجب بدلاً من أن تنير أهمية كون شاه بانو امرأة ـ وفقط ـ عندما يتم تسليط الأضواء على شاه بانو كامرأة مسلمة لجأت إلى القضاء في الهند المعاصرة، يستطيع المرء البدء في تقييم مدى نجاح النِّساء المسلمات في الأنظمة القضائية لبنغلاديش والباكستان.

قضايا نسائية في الباكستان وبنغلاديش

ليس هناك قضايا على غرار قضية شاه بانو في الباكستان في الخمسينيات والستينيات، ولا في الباكستان وبنغلاديش في السبعينيات والثمانينيات والتسعينيات. وبالرغم من الانتباه الذي تم إعطاؤه لمضامين قضية شاه بانو داخل الهند، فلم يقم أي شخص حتى الآن بدراسة آثار هذه القضية على الجارات المسلمة للهند[18]. وعندما يسأل المرء عن

---

(17) انظر: A full exposé of these later developments is tracked from a feminist perspective in the above cited article by Amrita Chhachhi.

(18) انظر: For instance, in Engineer, ed., The Shah Bano Controversy, one finds numerous essays of value as well as the text of the original judgment (23-34), but no essay sets forth the

السبب الذي يجعل قضية شاه بانو قضية الحدود الإقليمية، مع التسليم أنّه بالإمكان اختبار الإسلام، في كل دولة، في مرحلة ما بعد الاستعمار، حيث لكل دولة طابعها الإسلامي المختلف. كما أن هذه الحركة تكشف الاختلافات الرئيسية بين الجماعات المدافِعة، التي تدّعي الولاء للأساسيات الإسلامية، والتي تحاول السيطرة على الحياة الاجتماعية والسياسية لشبه القارة الهندية في التسعينات.

ويرغب المرء في أن يصدّق، على سبيل المثال، أن ليس هناك قضايا اختبار لنساء رفضن قضايا في المحاكم الباكستانية والبنغلاديشية، لأن دول الأغلبية المسلمة مثل الباكستان، وبنغلاديش تعامل مواطناتها من النّساء معاملة عادلة، وتقدّم لهنّ حقوقهن الواردة في القرآن، والشريعة الإسلامية. لكن الواقع هو غير ذلك. فإذا استطاع المرء أن يقيس الأمور سيجد ـ على الأرجح ـ مخالفات كثيرة للأساسيات الإسلامية في قضايا المطلّقات، أو الأرامل في الباكستان، وبنغلاديش، مثلما هو الحال في الهند. وسوف يجد ـ على الأرجح أيضاً ـ أن معظم هذه المخالفات يرتكبها مسلمون أتقياء ويتجاهلون القراءة «الواضحة» للقرآن، ليس لأن مثل هذا التجاهل يناسبهم، ولكن لأنّهم يشعرون بأنّهم «محميّون» قانونياً من تطبيقها عليهم. وهم «محميّون» لأن الشرع الإسلامي يتعرّض باستمرار لإعادة ترجمته وتفسيره، مما يجعل من المستحيل رسم خط واحد مباشر لشروحاته، من النص الدّيني للقرن السابع إلى قواعد السلوك

Pakistani point of view. Only a brief piece critical of the Indian ulema is included in Janak Raj Rai, ed., Shah Bano (New Delhi: Rajiv Publications, 1986); see Rafiullah Shahab, «A Pak View of Muslim Law», 121-24.

القضائية في القرن العشرين. ليس هناك قراءة و«واضحة» للقرآن كقانون مثلما هو الحال أيضاً للإنجيل، أو التوراة، أو الكتب المقدسة الأُخرى. فالنصوص الدِّينية بحد ذاتها تمثِّل أنظمة تسمح باستنتاجات غالباً ما تكون ـ متضاربة، حول تفويضها الشرعي.

ومع ذلك فالغموض القضائي ليس وحده هو الذي يؤدي إلى غياب القضايا المُعلن عنها، والمتعلِّقة بالمرأة وقانون الأَحوال الشخصيَّة في الباكستان وبنغلاديش على حد سواء. يتوجب على المرء النظر في ملامح المؤسَّسات التي قرَّرت وقلّصت من حدود نظام الحكم في كل دولة. على المرء أيضاً أن يواجه ـ على وجه الخصوص ـ الماضي الاستعماري للباكستان وبنغلاديش. فمن الناحية العامة فإن إرثهما الاستعماري مشابه لذاك الذي ورثته الهند. حيث بالإمكان اقتفاء أثره للفرض المحسوب بدقة من قِبل البريطانيين لقواعد السلوك الإدارية. لقد كان هدف قواعد السلوك الجديدة تلبية احتياجات مصالح الجماعات المتنافسة ولكن في الوقت ذاته من أجل أن تستمر هذه الجماعات في التنافس في ما بينها. ولقد ضمنت عملية الفصل النهائي للأراضي في سنة 1947 أن الجماعات التي تم تحديدها كجماعات متنافسة، وبالتالي مُسيطر عليها سوف لن تجد قواعد متأصِّلة للتناغم الوطني بعد الاستقلال[19]. وحتى لو أن المرء يعترض على المهرِّج الذي قال إن الحكم البريطاني للهند بدأ في 14 آب

(19) انظر: It is from this South Asian perspective that Benedict Anderson's much touted thesis about nationalism as an imaginary construct, inducing cohesion where none was intrinsically available, is in need of correction: the colonial manipulation of difference persists beyond independence and often precludes the possibility of cohesion on some superseding criterion even after independence has been achieved.

1946[20]، فعليه أن يعترف أيضاً أن المؤسَّسات الحكوماتية في الباكستان والهند ابتعدت أكثر فأكثر عن بعضها البعض بعد سنة 1947. فقد ورثت كلا الأمتين ـ ولاحقاً بنغلاديش ـ الأنظمة الثلاثة للحكم، المتمثِّلة بالأذرع التنفيذيَّة والتشريعيَّة والقضائية. ولكن هذه الفروع الثلاثة لم تمارس أعمالها بذات القدر من السلطة في كل نظام سياسي من هذه الأنظمة. وعندما يدرس المرء الفروقات بينها فإنه يبدأ بفهم إيديولوجية الهيمنة التي جعلت من مكانة النِّساء هاجساً منذ منتصف الثمانينيات، أي منذ بزوغ الأصوليات الدِّينية المتنافسة.

إن المساحة التي تم إيجادها لكي تقوم شاه بانو باحتجاجها فيها، جاءت من النّظام القانوني المختلط الموروث من الراج. ظاهرياً فإن لدى بنغلاديش والباكستان نظاماً قضائياً شبيهاً بالنّظام الهندي الذي يتوازى فيه القانون الجنائي، لكنه يختلف في مجال قوانين الأَحوال الشخصيَّة. ولكن ـ ومع ذلك ـ فإننا نجد أن في الهند فقط قضاء مستقلاً يمارس مهامه كفرع من الفروع الثلاثة للدولة، بمنأى عن الفرعين التنفيذي والتشريعي. وبالرغم من التحديات الكثيرة التي واجهها نظام المحاكم الهندية فقد نجح في المحافظة على دوره المستقل منذ سنة 1947 وحتى الآن.

> إنه نظام تسلسلي هرمي ومندمج وواحد، يتألّف من المحكمة العليا للهند في القمة، ثم المحاكم العليا في الولايات، والمحاكم المناطقية والمحلية الأدنى. لقد ضربت فكرة استقلالية القضاء التي أدخلها البريطانيون جذوراً عميقة لها في

(20) انظر: Gregory Koslowski, «Shah Bano's Case and Indian Politics», in Malik and Vajpeyi, ed., Law, Politics and Society in India, 106.

> الهند. ويضمن الدستور للقضاة الاحتفاظ بمناصبهم... ويحدّد إجراءات شاملة للطرد على أساس عدم الكفاءة أو سوء التصرّف... ومع الأخذ بعين الاعتبار تعددية الجماعات الاجتماعية في الهند وخلافاتها فإن القضاء ـ بشكل عام ـ لعب دوراً ثميناً في التوسّط في الصراع الاجتماعي. وقد استخدم المحاكم الأغنياء والفقراء من سكّان المدن والأرياف، كما عُرف عن الهنود أنّهم شعب يلجأ بكثرة إلى رفع القضايا القانونية[21].

وفي حين أن معارضي شاه بانو تحدوا الحكم الصادر عن المحكمة العليا فقد وجدوا أن عليهم العمل بمشقة من أجل التخفيف من آثار ذلك الحكم. ولكن بالرغم من الضجّة السياسية التي أثارها قانون النِّساء المسلمات لاحقاً فإن العملية ذاتها التي أنتجت قضية شاه بانو تسترعي الانتباه إذا كان لا بد لنا أن نفهم لماذا لا ترفع نساء قضايا في الباكستان أَو بنغلاديش على غرار قضية شاه بانو؟!

يتسم نظام الدولة الباكستاني في مرحلة ما بعد الاستقلال، وفي الباكستان وبنغلاديش منذ سنة 1971 بالسيادة التنفيذيّة بدلاً من الاستقلالية القضائية. ومنذ إقامتها في سنة 1947، عملت الباكستان كنظام عسكري قاعدته البنجاب حيث يؤثر ضباط الجيش البارزون المدرَّبون تدريباً بريطانياً على تحديد الثقافة السياسية في كراتشي أولاً ثم في إسلام أباد ثانياً. وبالرغم من أَن البنغاليين قاوموا ازدراء الباكستانيين في الجزء

---

(21) انظر: Richard F. Nyrop, ed., India: A Country Study (Washington, D.C.: Foreign Area Studies, 1985), 394-95.

الغربي من البلاد لثقافتهم، وشنّوا حرب استقلال ضدهم بمساعدة الهند، مما كلفهم ثمناً غالياً، فلا بد أن يلاحظ المرء أَن اللاتماثل في أشكال الحكم التي سادت في إسلام آباد انتقلت لاحقاً إلى داكا. وخلال العقدين الماضيين هيمن العسكريون على جميع مستويات الحكم في بنغلاديش. فقام الشيخ مجيب عبر حزب عوامي بقيادة شعبه إلى الاستقلال، وتم انتخابه رئيساً مرتين بأغلبية ساحقة. ومع ذلك فقد خسر ثقة الجيش بسبب علاقاته الوثيقة مع الهند. وبالرغم من أن الهند ساعدت بنغلاديش في الحصول على استقلالها فإن ضباط الجيش في بنغلاديش ورثوا من نظرائهم الباكستانيين عداءهم العميق للهند. ففي سنة 1975 قام عدد من صغار ضباط الجيش بالاستيلاء على منزل مجيب في داكا، ومنزل آخر كان يسكن فيه عدد آخر من أفراد عائلته، قتلوا مجيب وتسعة من أفراد عائلته وأقربائه. وقد برّروا القتل الجماعي الذي قاموا به بالتآمر المزعوم للشيخ مجيب مع الهند[22]. وفي سنة 1981 تم اغتيال ضياء الرَّحمن الذي خلف مجيب في الحكم. وكان ضياء الرحمن قد حاول تشكيل حزب خاص به، والإتيان بمجموعات جديدة للحياة العامة في داكا، لكن ضباط الجيش اغتالوه أيضاً. وبعد ضياء جاء إلى الحكم الجنرال العسكري حسين إرشاد الذي فرض الأحكام العرفية على بنغلاديش، وقمع جميع الأحزاب السياسية المنافسة له. وعندما اضطر

---

(22) انظر: Naila Kabeer, «The Quest for National Identity: Women, Islam and the State in Bangladesh», in Kandiyoti, ed., Women, Islam & Society, 123. One of the few studies of Bangladesh to appear in collective volumes on Islam, Kabeer's is the sole attempt to give voice to the condition of Bangladeshi women under the repressive Ershad regime.

إرشاد إلى إجراء الانتخابات في سنة 1988 فإن قوى المعارضة بأسرها قاطعتها، مما أدّى إلى قيام ثلاثة في المئة ـ فقط ـ من الناخبين بالاقتراع! وفي مثل هذه الظروف لم يكن من المنطق التحدّث عن نظام سياسي ديمقراطي: لقد كان نظام بنغلاديش نظاماً عسكرياً للحزب الواحد أكثر مما كان عليه الحال في الباكستان، حتى مطلع التسعينات. وبالرغم من أنّه تم تعديل دستور 1972 في عامي 1977 و1988 لتأمين الفروع التشريعية والتنفيذية والقضائية للسلطة، فإن المجلس التشريعي كان مؤلّفاً من أعضاء مُعيّنين من قِبَل إرشاد، وكذلك الأمر بالنسبة للنظام القضائي في جميع مستوياته. وقد استمر الحال على هذا المنوال حتى بعد أن تولّت البيغوم ـ خالدة ضياء أرملة الجنرال، المقتول في سنة 1981 ـ الحكم كرئيسة لوزراء بنغلاديش في سنة 1990.

وفي حين أنه كان يُنظر إلى خالدة ضياء على أنّها غير مؤثّرة من الناحية التنفيذيّة فإن خليفتها حسينة واجد Hasina Wazed كانت على النقيض منها. حسينة واجد واحدة من اثنين من أفراد عائلة الشيخ مجيب بقيا على قيد الحياة، وقد انتُخبت رئيسةً للوزراء في حزيران سنة 1996. ويبشر حكمها بنقل بنغلاديش إلى عهد جديد من العدالة الداخلية، والاحترام الخارجي. ومع ذلك فإن الدرب ما وراء الهيمنة العسكرية يبقى درباً عسيراً. ولقد كان صعباً حتى بالنسبة للسيدة حسينة واجد نفسها جلب قتلة أفراد عائلتها الذين ما زالوا أحياء يرزقون إلى المحاكمة. وقد نجحت في أواخر نيسان 1997 في البدء بقضية قانونية، قد تبلغ ذروتها في سنة 1998، وربما تُظهر في نهاية الأمر أنّه بعد 25 عاماً من انفصالها عن

الباكستان، فإن بنغلاديش «سوف تصبح ـ في نهاية المطاف ـ دولة يحكمها القانون»[23].

بالرغم من نظام الحزب الواحد القمعي الذي ما زال قائماً في بنغلاديش ـ حتى الآونة الأخيرة ـ فإن النِّساء ما زلن يتمتعن ببعض الفوائد. هناك تقليد يعود إلى عهد ضياء الرحمن يتمثَّل في المشاركة البنغالية في قضية «دور النِّساء في التطوّر». يقوم هذا البرنامج بتمرير المساعدات الدولية إلى الجمعيات النسائية في المناطق الريفية، التي تشكِّل الجزء الأعظم من بنغلاديش. وبما أن كلاً من ضياء وإرشاد وجدا أنّه من المفيد سياسياً استقطاب بعض النِّساء ـ على الأقل ـ للنشاطات المدعومة من الحكومة، فإنّه ليس غريباً أن المرأتين المتنافستين قد وصلتا إلى سدّة الحكم، فكانت الأولى هي السيدة خالدة ضياء، والثانية حسينة واجد.

ومن ناحيةٍ ثانية، فإن قانون العائلة لم يحظ بنصيب وافر. فبالرغم من أن المحاكم، حسب قول البعض، قد أعطيت «سلطة استثنائية للتعامل مع القضايا المتعلِّقة بحقوق الحضانة، والعلاقات الزوجية من أجل حلّها بسرعة»[24] لا يسع المرء إلاّ أن يتساءل عن مدى كفاءة تلك المحاكم. إن التغييرات على المستوى التنفيذي قد تُسرِّع من إنجاز القضايا والاستئناف، لكن إرث الحكم العرفي ما زال حاضراً. وعلى سبيل المثال ففي سنة

(23) انظر: John Burns, «Bangladesh Hopes Trial Shows a National of Laws». New York Times, 4 May 1997: 14.

(24) انظر: Kabeer, «The Quest for National Identity,» 128.

1987 «كان هناك 29 قاضياً في المحاكم العليا يتعاملون مع 21600 قضية»[25].

وعبر الثمانينيات فإن القضايا التي نظر وحكم فيها القضاء البنغلاديشي كانت أيضاً عرضة لمراجعة السلطة التنفيذيَّة. ومنذ أن قرَّر إرشاد جعل الإسلام الرمز الحاسم للهوية الوطنية فإنّه لم يكن ليرضى بقضية تطرح علامات استفهام حول قانون العائلة، حتى لو أن رافعة الدعوى استندت في دعواها إلى الأحكام القرآنية. وما زالت النِّساء، وهن في الغالبية ريفيّات، وفقيرات وأميّات، تخضعن لقواعد سلوك غير إسلامية، لأن التفسير المدعوم من الدولة للإسلام يعكس المصلحة السطحية بدلاً من ورع النص القرآني. أما الحقوق القليلة التي حصلت عليها نساء بنغلاديش فقد جاءت من الأحزاب اليسارية، أو المنظّمات الشعبية، وليس من القضاء الذي تركهن بدون وسيلة أُخرى للحصول عبرها على حقوقهن.

إن المكانة القانونية للنساء في الباكستان تعكس عدم التماثل في مرحلة ما بعد الاستعمار على نحو مشابه ـ تقريباً ـ لظروف بنغلاديش أكثر مما هو الحال للهند. فالباكستان وبنغلاديش ـ على حد سواء ـ تعانيان من التدخّل العسكري في تاريخهما. وما يبدو على الورق «ثلاثية الحكم التنفيذي والتشريعي والقضائي» هو في واقع الأمر ذراع تنفيذي طويل يغلِّف ـ وبالتالي ـ يحدّ من نفوذ التشريع والمحاكم. ولقد حجبت المكانة

(25) انظر: James Heitzman and Robert L. Worden, eds, Bangaladesh: A Country Study (Washington, D. C.: Area HandBooks, 1989), 158.

البارزة للباكستان في السياسة الدولية الانتباه إلى العجز الذي تعاني منه مؤسَّساتها. وخلافاً لدلهي، فإن إسلام آباد لم تطوِّر مؤسَّسة تشريعية يجري اختيار أعضائها من مناطق مختلفة لتمثيل كافة الناخبين في الحكم المركزي، كما أنّها لم تدعم المؤسَّسة القضائية على نحو يمكن فيه تحريرها من الضغوط السياسية لرئيس الدولة. ومرّة أخرى، فإن دور الجيش هو تقديم النص الرئيسي عند اقتفاء أثر السلطة السياسية في تاريخ الباكستان الذي مضى عليه أكثر من 50 عاماً. شهدت السنوات العشر الأولى من تاريخ الباكستان تجربة فاترة للديمقراطية البرلمانية، التي انتهت في سنة 1958 عندما استولى الجنرال محمَّد أيوب خان على السلطة في إسلام آباد، في انقلاب عسكري. وبعد عشر سنوات أُخرى تمّت الإطاحة بأيوب خان بعد اتهامه بالفساد، والافتقار إلى الكفاءة، وحلَّ محلّه الجنرال محمَّد يحيى خان. ومُنيَ يحيى بالهزيمة العسكرية أمام الهند، والخسارة لأراضي باكستان الشرقية في سنة 1971. وقد تم استبداله برئيس وزراء مُنتخب من الشعب هو ذو الفقار علي بوتو، الذي صاغ دستوراً للباكستان في سنة 1973 نابعاً من الاشتراكية الإسلامية، التي كان يعتنقها. إلاَّ أن عدم شعوره بالأمان دفعه إلى تزوير انتخابات 1977، أَو ـ على الأقل ـ هذا ما يدّعيه خصومه. وأدّت الضجة التي ثارت بعد «افتضاح» أمر التزوير إلى توفير الغطاء لجنرال طموح لإعلان الأحكام العرفية، وبالتالي إعلان نفسه رئيساً للباكستان. لم يحلّ ضياء الحق محلّ بوتو في منصبه فحسب، وإنما أيضاً كان مهندس إعدامه عبر محاكمة صورية، وبتهم مُلفقة. كانت محكمة لاهور العليا، وأيضاً المحكمة العليا للباكستان منقسمتين حول قرار دعم قضية الحكومة ضد بوتو، إلاَّ أنّهما في نهاية الأمر استسلمتا،

وتم شنق بوتو في سنة 1979. ومضى ضياء ليحكم عبر زمرة عسكرية صغيرة مؤلّفة من جنرالات مقرّبين منه. ولقد أظهر احتقاره للسلطات الأُخرى عبر استغلاله الخبيث لانتخابات الجمعية الوطنيَّة ـ وأسوأ من ذلك ـ عبر هجومه على المحاكم.

اتخذت معارضة ضياء للقضاء خطّين متوازيين لهما أشكال استكمالية. ففي الخط الأول قام بإخضاع القضاء للمسؤول التنفيذي (أي للرئيس). وفعل هذا الأمر عبر «الأمر الدستوري المؤقت» لسنة 1981. عندما رفض رئيس القضاة وأربعة قضاة آخرين من المحكمة العليا، بالإضافة إلى عدد آخر من كبار القضاة قبول «أمر سنة 1981» لجأ ضياء إلى طردهم، واستبدالهم بقضاة قام هو بتعيينهم[26]. ولزعزعة استقلالية القضاء على نحو أكبر، أمر ضياء بفرض المحاكم العسكرية والمحاكم الشرعية على نظام المحاكم التقليدي. وكان الخط الأول يهدف إلى توفير الأمن والثاني لإدخال الإسلام القويم في نسيج المجتمع الباكستاني. وقد تبيّن أن الهدف من الخطين تعزيز النفوذ الشخصي لضياء وإلحاق المشاكل في مكانة النِّساء، عبر وكالة محاكم الشريعة.

كانت الخطوة المميزة في جهود الباكستان لتوفير الحقوق القانونية لجميع المواطنين تتمثَّل في قانون العائلة لسنة 1961. أدخل هذا القانون

---

(26) انظر: Richard F. Nyrop, Pakistan: A Country Study (Wsahington, D. C.: Foreign Area Studies, 1984), 303.

حول محاولات ضياء إدخال القوانين الإسلامية في القانون العام انظر:

David Pearl, A Teyt Book on Muslim Personal law 2d, ed. (London: Croom Helm, 1987), 40, 238-45.

أيوب خان عندما كان يحاول توسيع قاعدة شرعية حكمِهِ المحدودة. وبالرغم من أن القانون لم يكن راديكالياً بما فيه الكفاية فقد وضع حداً لتعدد الزوجات وعزّز من حقوق النِّساء في حالات الطلاق. كما أن القانون العائلي رفع السن القانوني للإناث (من أربعة عشر عاماً إلى ستة عشر عاماً) وللذكور (من ثمانية عشر عاماً إلى واحد وعشرين عاماً).

بالنسبة للمتحمسين الدينيين والمحافظين السياسيين فقد كان القانون العائلي خاطئاً، لأنه تدخّل في الشأن الخاص الذي تنظمه فقط محاكم الشريعة الإسلامية. وساهمت العراقيل البيروقراطية والإيديولوجية في وضع الحدود على تنفيذ القانون العائلي الذي أصبح محطة هجوم رمزية للأصوليين بدلاً من أن يكون أداة للتغيير الاجتماعي على نطاق واسع. أما أثر هذا القانون على مكانة النِّساء منذ سنة 1979 فقد حُجب كلياً، بسبب الحركات التي قام بها ضياء لتحديد العدالة الجنائية للنساء. وقد تميزت نبرة ضياء حول إصلاحاته الإسلامية المزعومة بالقوانين الثلاثة التالية: قانون الحدود وقانون القصاص والديات، وقانون الأدلّة المقترح. كل واحد من هذه القوانين أنزل مرتبة النساء من حيث القيمة القضائية إلى نصف قيمة الرجل. وامتدحت هذه القوانين قواعد السلوك الأبوية السلطوية [Patriarchal] إلى حد جعلت فيه من الصعب التفريق بين الخيانة الزوجية والاغتصاب[27]. ولم يقتصر الأمر على عدم وجود قضية مشابهة لقضية شاه بانو في محاكم الباكستان إبان عهد ضياء، بل إن إحدى السيدات لفتت الانتباه الشعبي لقضيتها؛ بعد أن لجأت إلى المحاكم إثر

(27) احتقار النساء مربوط أيضاً باحتقار الأقليات انظر:

Esposito and Voll, Islam and Democracy, 112-14.

تعرّضها لاغتصاب مزدوج. وبدلاً من أن تنصفها المحكمة قامت بإدانتها بتهمة ارتكاب الفاحشة وعاقبتها على «جريمتها». وفي ظل قانون الحدود الذي سنّه ضياء فقد كان هناك نوعان من الزِّنا، الأول هو زنا (الخيانة الزوجية أَو ارتكاب الفاحشة) والثاني «الزنا الجبري» أَي (الزنا بالقوة أَو الاغتصاب). ولكنّ الجريمتين بحاجة إِلى إثباتهما عبر الإجراءات ذاتها، أي المطلوب شهادة أربعة بالغين أتقياء من الشهود الرجال. ففي حالة ارتكاب الفاحشة من الصعب تأمين مثل هذه الشهادات؛ أما في حالة الاغتصاب فمن غير المعقول أن يعاين أربعة رجال مسلمين أتقياء حادثة اغتصاب بدون التدخّل لإنقاذ الضحية!.

هذه التناقضات الواضحة في قانون الحدود لم تثر قلق ضياء صاحب العقل الضيق، لكنها تجلّت بشكل ساطع في قضية صفية بيبي. صفية هي ابنة فلاح فقير، وقد قام أحد الإقطاعيين المحليين بتوظيفها كخادمة في منزله. كانت صفية عمياء تقريباً، وفي الثامنة عشرة من عمرها ـ ورغم ذلك ـ فقد كان بوسعها إنجاز الحد الأدنى من المهمّات. ووفقاً للإفادة التي قدّمتها للشرطة فقد اغتصبها ـ في بادئ الأمر ـ نجل الإقطاعي ثم الإقطاعي نفسه. ونتيجة لذلك حملت سفاحاً، وأنجبت طفلاً غير شرعي، لكنه توفي في وقت لاحق. وبعد وفاة الطفل قام والدها بالإبلاغ عن قضية الاغتصاب. وقد قام قاضٍ محلي بتبرئة الابن والأب من الجريمة تحت زعم عدم وجود أدلة كافية لإثبات الاغتصاب، وفقاً لقانون الحدود. ولو أن القاضي وقف عند هذا الحد لما أعطتها وسائل الإعلام اهتماماً يُذكر، لكنه مضى ليقول إن اعتراف صفية بيبي بالحمل هو دليل يدعم توجيه تهمة ارتكاب الفاحشة ضدها. وبعد أن قرّر القاضي أنها ارتكبت الفاحشة أصدر

عليها ما وصفه بالحكم المخفّف. وبسبب صغر سنّها وكونها عمياء تقريباً، فقد حكم عليها بالجلد أمام الناس (15 جلدة) وثلاثة أعوام بالسجن وغرامة مقدارها 1000 ربية. لكن، وعندما تم الكشف علناً عن أحكام هذا القاضي في تموز/ يوليو 1983 ثارت ثائرة قطاعات عدة. ولجأ «منبر العمل النسائي» إلى الدفاع بشكل مؤثّر عن قضية صفية بيبي، حيث لفت الانتباه إلى انعدام المنطق عند قاضٍ يحكم على ضحية اغتصاب بارتكاب الزِّنا على أساس شهادتها هي[28]!

ووصل الإحراج لمصداقية ضياء ـ بسبب قضية صفية بيبي ـ حداً جعل محكمة الشريعة الفيديرالية تتدخّل في الشهر التالي (آب/ أغسطس 1983)، وتطلب إعادة النظر في القضية[29]. لقد قام رئيس القضاة أفتاب حسين بنقض حكم القاضي المحلي، وأعلن بوضوح عن الفرق بين الاغتصاب والزِّنا، وأسقط التهمة ضد صفية بيبي، وكتب في حيثيات الحكم كلمات التعاطف مع الضحية.

تُظهر قضية صفية بيبي ما هو معروف عن العدالة في الباكستان في الأعوام الخمسة والعشرين الماضية. فالعدالة هناك تعتمد على الاستقلالية المُزعزعة لمحكمة الشريعة الفيديرالية، المُعيّنة لنقض الأحكام المضَلِّلة في المحاكم الأدنى، هذا في الوقت الذي لا تُظهِر الأدوات الأُخرى للنظام

(28) لمراجعة قضية صفية بيبي وقضايا نسائية أُخرى حوكمن تحت قانون الحدود انظر:
Khawar Mumtaz and Farida Shaheed, eds., Women of Pakistan: Two Steps Forward, One Step Back? (London: Zed Press, 198), 103-105.

(29) لم ينتبه بعض الباحثين في القانون لمفارقة هذه الخطوة. يقدم دايفيد بيرل معالجة شاملة لهذه القضية.

العسكري في الباكستان، وفي مقدمتها مجلس الإيديولوجية الإسلامي ومحاكم القضاة، أي اهتمام بمكانة النِّساء. كما أن هذه اللامبالاة تعكس لامبالاة معظم النِّساء الباكستانيات لمكانتهن القضائية. هناك أمل جديد لبعض أصحاب القضايا من النِّساء مع عودة ظهور المحكمة العليا في الباكستان، كصوت قوي ومستقل في أواخر التسعينات. ومع ذلك فإن القضايا التي يتم رفعها ما تزال تأخذ طابعاً طبقياً. فمعظم المدافعات عن حقوق المرأة يأتين من صفوف الطبقة العليا ـ الوسطى المدنية في البنجاب والسند. هؤلاء لا يمثّلن النِّساء من المقاطعات الأُخرى، كما لا يمثّلن الأعداد الكبيرة من النِّساء الريفيّات والأميّات، اللواتي يشكّلن القسم الأعظم من نساء الباكستان[30].

من الخطر إعطاء الانحياز الطبقي اهتماماً زائداً عن اللزوم، في حركة الدفاع عن حقوق المرأة[31]: فمعظم حركات الاحتجاج الاجتماعية ـ السياسية في العالم الإسلامي محدودة في الأجواء المدنية، ولدى الجماعات المتعددة، التي تجد نفسها مستبعدة بسبب أجواء المدن. ومع ذلك، فيجب ألاّ تحجب القاعدة الطبقية المحدودة لهذه الحركات حقيقة

---

(30) انظر: Richard Kurin, «Islamization: A View From the Countryside,» Anita Weiss, ed., Islamic Reassertion in Pakista: The Applications of Islamic Laws in a Modern State (Syracuse: Syracuse University Press, 1986), 115-28.

(31) انظر: Ayesha Jalal, «The Convenience of Subservience: Women and the State of Pakistan,» Kandiyoti, ed., Woman, Islam-Society, esp. 103-109.

وأيضاً:

Mumtaz and Shaheed, eds, Women of Pakistan, 150-60.

أن الباكستان كما تراها نيكي كيدي Nikki Keddie «لديها أكثر الحركات النسائية المناضلة من حيث الفعالية في أي دولة مسلمة»[32]. خلال الثمانينيات انضمت إلى الجماعات النسائية المهنية مجموعات رجالية متعاطفة، ونجحت في الاحتجاج ضد نساء يغلفن سيطرتهن السلطوية عبر إقامة بدائل ضعيفة للسلطة التنفيذية.

ازدهرت تجاوزات ضياء في التصدعات: حاول تحجيم أو استغلال الفرعين الآخرين للحكم عبر استثمار ضعفهما المتأصّل لخدمة أهدافه. فبدلاً من إعطاء القضاء المستقل حق متابعة الخطوط العريضة للعدالة الإسلامية، لجأ إلى تهميش المحاكم القائمة، ثم قام باستبدالها بمحاكم تعكس تفسيره الشخصي للمعتقد الإسلامي المستقيم. ومن المفارقات فإن محكمة الشريعة الفيديرالية، التي صُمِّمَت لنشر وتنفيذ آرائه أصبحت مستقلّة عنه في بعض المرّات[33]، وهذا في الوقت الذي احتكمت فيه المحكمة الباكستانية العليا للدستور، لتفسير عدم تدخّلها في عملية الأسلمة، تاركةً هذه المهمة للفرع التنفيذي[34]. وقد ظهرت ضحالة

---

(32) انظر: Nikki R. Keddie, «Ideology, Society and the State in Post-Colonial Muslim Societies,» in Fred Halliday and Hamza Alavi, eds., State and Ideology in the Middle East and Pakistan (London: Macmillan, 1988), 126.

(33) يُعتبر عنتاب حسين قاضي محكمة الشريعة الفيدرالية من المؤيدين لقضايا النّساء بسبب موقفه من قضية صفية بيبي. انظر:

Mumtaz and Shaheed, eds., Women of Pakistan, 112, n. 25 and 155.

(34) انظر: Charles H. Kennedy, «Islamization and Legal Reforms in Pakistan, 1979-1989,» Pacific Affairs 63.1 (Spring 1990): 66-67.

تحركات ضياء بشكل أوضح، من خلال عدم قدرة الجماعات الإسلامية على كسب الأصوات في الانتخابات العامّة: الناس الذين يهتمّون بمصلحة الإسلام غير مقتنعين أن الأصولية المدعومة من الدولة تمثّل الرغبات الحقيقيّة لقواعد السلوك الإسلامية الاجتماعية. ويبدو أن المحامين والقضاة المحترفين يتشاركون المدافعات عن حقوق المرأة والمهنيين المعتدلين تصميمهم على استبعاد العملية القضائية عن الإملاءات الاعتباطية لحاكم لا يمتّ بصلة للقضاء، بغضّ النظر عما إذا كان ذلك الحاكم ضياء أَو واحداً من خلفائه.

يتوجب على المرء أن يطرح السؤال المنهجي القاسي التالي: هل تستطيع الباكستان (أَو بنغلاديش) إقامة نظام سياسي تمثيلي فعّال عندما يقوم أحد فروع الحكم الثلاثة بمزاولة عمله بلا مساءلة أَو تحدٍّ من قِبل الفرعين الآخرين؟ الجواب، كلا، على الأرجح. ومع ذلك فإن إرث ضياء ما زال موجوداً بعد عشرة أعوام من وفاته. إن إرثه مستمر لأن النّظام العسكري لا يجدد نفسه بسرعة أَو بسهولة ـ والأكثر من ذلك، ـ فإن خلفاءه مقيدون. فعهد رئيسة الوزراء بناظير بوتو شهد تناقضات برامجية كثيرة، ومعارضة سياسية حيث إن بقاءها في الحكم أصبح أكثر أهمية من أي تحركات، لإقامة نظام سياسي أكثر عدلاً، وقدرة على الاستمرار. أما خليفتها نواز شريف فقد صبَّ اهتمامه على إرضاء أنصاره المحافظين، واللوبي العسكري، ولم يتجرأ أبداً على التدخّل في العملية القضائية. وفي حين أنّه لم تتم المصادقة على قانون الشريعة لسنة 1988[35] فإن محكمة

(35) المرجع السابق حول الإجراءات البرلمانية الكاملة.

الشريعة الفيديرالية التي أقامها ضياء تواصل عملها في ظل عهود خلفائه بمن فيهم بناظير بوتو (في ولايتها الثانية كرئيسة للوزراء) والآن، نواز شريف في ولايته الثانية. يتوجب على المرء أن يلاحظ النوايا الطيبة لبعض قضاة محكمة الشريعة الفيديراليَّة. لكن المحكمة ككُل ما تزال تفتقر إلى ممارسة عملها كقضاء مستقل. وفي شكله الحالي، فإن القضاء يجعل من الديمقراطية في الباكستان أمراً مستبعداً، بدلاً من أن تكون أملاً قابلاً للتحقيق.

يصب التركيز على مكانة النِّساء عبر قضية شاه بانو في صُلبِ قضايا كثيرة ظهرت في عصر الأصولية الإسلامية. وغالباً ما يقال ـ مع قدر كبير من الحقيقة ـ إن الحركة الإسلامية المبكّرة أحدثت ثورة في مكانة النِّساء العربيات[36]. فقد وفّرت قواعد السلوك الإسلامية حقوقاً جديدة للنساء في نطاق محدود. والقرآن يقولها بصراحة: إن المؤمنين والمؤمنات على ـ حد سواء ـ يرثون الجنّة. وكما يلاحظ ستوواسر Stowasser بدقّة، فإنه في جميع قضايا الإيمان، «النِّساء متساويات مع الرجال في الخَلْق والطبيعة»[37] إن الشروط المتعلِّقة بالطلاق وقانون

(36) لقراءات حول مكانة النِّساء في القرآن والحديث انظر:

Fatima Mernissi, Le Hareh Politique, 1987,

وترجمته إلى الإنكليزية:

The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Right in Islam (Reading: Addison-Wesley, 1991).

وأيضاً:

Barbara Stowasser, «The Status of Women in Eary Islam,» In Hussain, ed, Muslim Women, 11-43.

(37) انظر: Stowasser, «The Status of Women,» 30.

الميراث تمثّل أيضاً تقدماً على الممارسات السابقة. وحتى إن الإذن المعطى للرجال المسلمين للاقتران بأربع زوجات فهو مربوط بقيود ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾ سورة النساء، الآية رقم (3). وفي معظم مراحل التاريخ تمّ تقديم نصوص العدالة للزوجات المسلمات، حتى عندما كن يعتمدن على أزواجهن لتفسير معنى العدالة. وعندما يتعلّق الأمر بإعطاء الشهادة القانونية فإن الرجل يُحسب ضعفي المرأة، وواجب على الرجال المحافظة على النِّساء، مع مسؤوليات أعظم نسبياً في الشؤون العامة.

إن قراءة القرآن بالتوافق مع التاريخ الإِسلامي القديم يبقى من أمور التقوى للمسلمين، بالإِضافة إِلى التحدي المتمثِّل في تفسيره. كيف يتجاوب المرء في عهود متعاقبة مع الوحي الإلهي؟

هل بالإِمكان تحقيق الخضوع لمشيئة الله على وجه أفضل، من خلال التوافق مع أنماط العهود السابقة؟ أم هل على المرء البحث من جديد عن روح أوامر الله ومثال النبي محمَّد، ومحاولة تطبيق إرشاداتهما على تحديات اليوم؟ في جنوبي آسيا، مثلما هو الحال في أي مكان آخر، فإن مثل هذه الأسئلة تُطرح بأهمية قصوى في المرحلة المعاصرة. لقد رأى مصلحون من القرن التاسع عشر، وأوائل القرن العشرين، من أمثال سيّد أحمد خان وأمير علي أن روح القرآن والحديث ـ على حدّ سواء ـ يتطلّبان مشاركة المجتمع الإِسلامي في جهود متواصلة لتحسين المكانة الاجتماعية للنساء. ولقد اتبع كتّاب مسلمون معاصرون من أمثال الراحل

فضل الرَّحمن التقليد ذاته[38]. وبالرغم من الجدل الذي تثيره مثل هذه الجهود، فليس بوسع أحد أن يهرب من السؤال الذي يطرحه أهم مفكّر مسلم في القرن العشرين من جنوبي آسيا. فقد كان السؤال بالنسبة للشاعر والفيلسوف محمَّد إقبال هو: هل بإمكان الشرع الإِسلامي، بما في ذلك نصوصه عن النِّساء، أن يتغيّر ويتطوّر أم لا؟ لقد كان جوابه القاطع «نعم». كتب إقبال في أشهر مقالة فقهية له يقول: «ليس عندي شك أن دراسة أعمق للفقه الإِسلامي سوف تلغي الفكرة المصطنعة التي يحملها الناقد المعاصر، القائلة أن الإِسلام جامد، وغير قادر على التطوّر»[39]. ويعتمد مبدأ التطوّر ـ فوق كل شيء ـ على ممارسة الاجتهاد كعربة للعودة إِلى المصادر الرسمية (أَو المختصة)، وإعادة فحصها على ضوء عالم اليوم. لقد كان إقبال صوتاً إصلاحياً بلا تردّد.

ومع ذلك فإن أولئك الذين يعارضون إقبال وجميع الأصوات

---

(38) انظر مداخلته على وجه الخصوص ما يلي:

Islam (2d ed, Chicago: University of Chicago Press, 1979), Chapter 14.

وأيضاً:

Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition (Chicago, University of Chicago Press, 1982).

انظر محمَّد إقبال:

The Reconstruction of Religious Thought in Islam (London, 1934; Reprinted Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1982), 164.

(39) يميز واردنبرغ بين نوعين من الإِسلاميين: الأصوليين والناشطين. ومن الواضح في ما يتبع أن الأصوليين يركّزون على تنفيذ الأفكار المثالية الدينية في السياسة.

انظر مقالات واردنبرغ:

Jacques Waardenberg: «Islam as a Vehicle of Protest,» in Ernest Gellner, ed., Islamic Dilemma: Reformers, Nationalists and Industrialization, The Southern Shore of the Mediteranean (The Hague: Moutton, 1985), 22-48.

الإصلاحية الأخرى يرون أنّه «لا عودة إلى الوراء إلاّ عبر الاتّباع»، بدون تغيير، لمثال الأجيال السابقة. وبالنسبة لمثل هؤلاء المسلمين فإن الالتزام بالتقليد الإسلامي ـ الذي يُفهم على أنّه شبكة من الممارسات التي كرّستها تقاليد سابقة ـ يصبح العلامة الفارقة للهوية الإسلامية فوق ـ وضد ـ القوة العسكرية، والاقتصادية، والثقافية للمجتمعات غير المسلمة. في جنوبي آسيا، ومثلما هو الحال في أماكن أُخرى، فإن المسلمين الذين يرون أنفسهم ضالعين قبل كل شيء في نضال طائفي داخلي، يعتبرون حجة الإصلاحيين مادة غريبة مستوردة: تعكس التأثير الغربي، وتشوّه الإسلام الحقيقي، وتقلّل من مكانته الراهنة. وهم يعتبرون الولاء للمجتمع الإسلامي كشيء أولي، ويحدّدون جوهره ـ فوق كل شيء ـ بالاستعداد لإخضاع الإنسان لحياته الشخصية والعائلية ـ بالكامل وبدون سؤال ـ لقواعد السلوك القانونية التقليديّة. إن الدفاع عن مِثل قواعد السلوك هذه في منبر عام مشحون لمصالح واضحة لجماعة ما، ليس على أية حال من التقليد الإسلامي. ولذلك فإن الدفاع غير التقليدي عن قواعد السلوك التقليديّة غالباً ما يطلق عليه «الأصولية» أو بتعبير أقل دقّة «التقليديّة الجديدة».

في الوقت الراهن خفتت أصوات الإصلاحيين في النقاشات العامة التي يُستحضَر فيها الإسلام. إن النهج الأصولي، أو التقليدي الجديد للإسلام هو الذي يسيطر على النقاشات الداخلية في جنوبي آسيا. يفهم السياسيون القوى السلبيّة والإيجابيّة لجدول أعمال الأصولية. لذا يصبحون ـ غالباً ـ أكثر المناصرين والمتحمسين لها. وما دامت الأصوات الإصلاحية محرومة من الوصول المتساوي إلى وسائل الإعلام والمنابر

السياسية فإنّها ستواجه صعوبة في إعادة بناء المؤسَّسات التي تتطابق على المدى الواسع مع الحياة الاجتماعية للمسلمين، بما في ذلك تلك المؤسَّسات التي تؤثِّر على مكانة النِّساء.

وكنتيجة لذلك، فليس هناك قضايا على غرار قضية شاه بانو في الباكستان، وبنغلاديش، إن مقارنة إقليمية للدول الرئيسية في جنوبي آسيا تعطي الهند ميزة مهمة: فبالرغم من نزاعاتها مع القضاء المستقل حافظت على حيادية القضاء بالنسبة لرافعي القضايا من النِّساء والرجال. أما في الباكستان فإن النِّساء يواصلن المعاناة من نظام المراجعة القضائي، غير المبني على قواعد ثابتة، والذي يؤثِّر على قلّة قليلة من النِّساء الريفيّات، بينما يخضع في الوقت ذاته للاستغلال بدلاً من الحوار من جانب المركزية الحاكمة. وفي بنغلاديش لا يواجه المرء إهمال حقوق النِّساء فحسب، وإنما أيضاً غياب جميع النِّساء باستثناء عدد قليل منهن عن أي تدقيق عام. وجزئياً فإن فقدان نساء بنغلاديش لهويتهن (أَو تهميشهن) هو ميراث ناجم عن الدخول المتأخّر والوحشي لبنغلاديش إِلى المجتمع الدولي. وأيضاً فإن مراحل الاستقلال، ما بعد المرحلة الكولونيالية، أولاً عن بريطانيا ثم عن الباكستان لم تسمح بقيام قضاء مستقل في داكا. وقد أصبح تحقيق العدالة عبر المقاضاة شيئاً استثنائياً لفئة قليلة في بنغلاديش، بينما تُظهر عملية استخدام المحاكم الفيديرالية السلطة التنفيذية مدى الصعوبة التي تواجهها النِّساء البنغلاديشيات في مواجهة الإيديولوجيات الأصولية، أَو تلك التي توجهها الدولة.

مستقبل الأصولية الإسلامية

كان تركيز الباحثين والصحافيين وصنّاع القرارات السياسية في

العقود الأخيرة منصبّاً بشكل شامل ـ تقريباً ـ على الأصولية الإسلامية. وكانت النتيجة ظهور عجز في فهم الطبيعة الحقيقية للقِيَم الاجتماعية والثقافية للمسلمين في العصر الحديث. والواقع أنّه ليست هناك حركة متجانسة، ومتناغمة تدعي الأصولية الإسلامية.. فهي تتغيّر طبقاً لعوامل عدة، ويجب علينا بعد وضعها في سياق تاريخي أوسع أن ندقّق أيضاً في سياقات محلية محدّدة. ويجب بدايةً عَزْوُ كل واحدة من مظاهرها الكثيرة إلى مناطق محددة، واقتفاء أثر إيديولوجياتها إلى دولٍ محدّدة، ثم تصنيفها إلى فئات معيّنة، ومجموعات معينة من الرجال والنِّساء، وفي الوقت ذاته يجب على المرء اختبار حدود الأصولية، ومعرفة الأسباب الكامنة وراء عدم اتساع جاذبيتها، ولماذا يظل العدد الأكبر من المؤمنين المسلمين الأتقياء غير أصوليين في نظرتهم إلى الأمور وأيضاً في تصرّفاتهم؟.

من السهل اتباع الطريق المعاكس. فباستطاعة المرء أن يقرأ مقالات كثيرة لمفكرين مسلمين بارزين، ومن محللين أوروبيين وأمريكيين يؤكّدون فيها على وحدة العالم الإسلامي، واستثنائيته على حد سواء. ويقولون لنا إن جميع المسلمين يفكّرون على وتيرة واحدة، وأن لا أحد سواهم يفكر كما يفكرون. وفي حين أن المسلمين أُمروا منذ زمن النبي محمَّد بالعمل كمجتمع واحد فإنّ هذه المثالية التأسيسيَّة لم يكن بمقدورها أن تصبح حقيقة واقعة قادرة على الاستمرارية: لقد فشل المسلمون في إقامة جماعة واحدة متناغمة على الصعيدين السياسي والإيديولوجي. ولكن فشلهم ليس أسوأ من ذاك الذي يعاني منه اليهود المنقسمين إلى ثلاث شيع رئيسية، وعدد آخر من الشيع الصغيرة الأُخرى منذ أكثر من مئة سنة. وكذلك بالنسبة للمسيحيين المنقسمين إلى شِيع عدة متنافسة منذ عهد الإصلاح.

فلماذا إذن علينا أن نندهش إذا كان المسلمون قد فشلوا في تحقيق التناغم المؤسَّساتي أَو التجانس العقيدي/ الطقسي/ الفقهي؟ كانت هناك قبل عصر الحداثة طوائف إسلامية قائمة وليس مجرد الانشقاق السُّنِّي ـ الشيعي، هذا بالإضافة إلى وجود انقسامات داخلية لا حصر لها داخل المجتمعات السنيَّة والشيعيَّة. والأهم من ذلك فإن الانقسامات الطائفية في الأزمنة المعاصرة قد تمّ تجاوزها من قِبَل الإيديولوجيات القومية للهوية الإسلامية. لقد حاول البعض الإيحاء أن الخلافات الرئيسية منذ الحرب العالمية الثانية هي بين دول إسلامية، ودول مسلمين. فالأولى تقوم على مؤشرات جغرافية بينما الثانية على ثقافة دينية متجانسة. لكن هذا التمييز هو مسألة فيها نظر. إذ إنه يُلمِّح إلى طريق عمل ضمني مشترك للدول الإسلامية ودول المسلمين: كلتا الدولتين تحدِّد الإسلام للمواطن بدلاً من الاعتراف بمصدر مستقل، أَو متعدّد للسلطة الدِّينية. إن الميزة الرئيسية لجميع المجتمعات المسلمة المعاصرة هي السلطة المركزية التي تمارسها الدولة بالإنابة عن أي شكل من أشكال الإسلام الذي يناسب حكّامها. وكما يلاحظ أحد الباحثين حول هوية دولة الإسلام:

> إن صعود الأشكال والإيديولوجيات الإسلامية المدعومة إلى الواجهة، والمعطاة «شرعيتها» من الحكومة... هو واحد من أهم التطورات الإسلامية، في الدول المسلمة، منذ منتصف القرن. إن الحكومة نفسها تستفيد من هذه «الشرعنة» للإسلام لأنها تعطي شرعية دينية للدولة وسياساتها، بغض النظر عن مدى قساوتها على المواطنين. وبلا أدنى شك فإن هذا الإسلام «المُشرعَن» يؤدي إلى ردود فعل من جانب السكّان، بمن فيهم

> المعارضون السياسيّون والدينيّون للنظام، كما أن ردود الفعل هذه يجري التعبير عنها بلغة الإسلام. وحالما تؤدي مركزية الدولة إلى تعريف للإسلام، مدعوم من نظام دولة معين فإن المناهضين لذلك النّظام يطوّرون تعريفات بديلة مثل تلك التي يجدها الإنسان في الحلقات الإسلامية في جميع أنحاء العالم الإسلامي في عصرنا الراهن[40].

وبإمكاننا التوسع في هذه النقطة. فالدولة لا تحدِّد الإسلام فحسب، وإنما يتنافس تحديدها له مع التعريفات التي تأتي بها دول قومية مسلمة أُخرى. ومن هنا المفارقة التمثِّلة في أن جميع المسلمين الذين يتمسّكون بمثاليات التضامن الشامل داخل دول قومية ـ مسلمة تتنافس في ما بينها. ولقد نشأت معظم هذه الدول منذ الحرب العالمية الثانية وغالباً على أيدي إداريين استعماريين، والدبلوماسية الإمبريالية. كدول قومية مستقلّة فإنه يتوجب عليها التنافس في ما بينها، إذ إنّه بالرغم من تحرّرها من الحكم الأجنبي المباشر، فإنها تبقى منفصلة عن الولاءات السياسية، والاجتماعية التي تميّز جاراتها المسلمات. لم تختفِ أي دولة جديدة

---

(40) برزجد (حول الإسلام في أمريكا. الصحافي التلفزيوني أندي رووني يزعم أن الإسلام عنيف في أصله وأن المسلمين هم أكثر طائفة دينية تشهد نمواً في أعدادها في أمريكا. مثل هذه المزاعم تعزّز من المخاوف ويجب دحضها. وقد فعل ذلك جوناتون سارنا. انظر:

Jonathan D. Sarna: «The Rise of Islam in America,» Moment (June 1991): 34-55.

يستشهد سارنا بمقالة كتبها ياري كوزمين وجيفري شيكز عنوانها «تقييم أعداد المسلمين في أمريكا في 1990» المنشورة عن جامعة مدينة نيويورك (نيسان 1991). تقول المقالة إن عدد المسلمين في أمريكا في عام 1990 كان 800 ألف مهاجر و400 ألف من السكان المحليين وأقل من 100 ألف طالب. أي أن عددهم «لا يزيد عن مليون ونصف المليون».

(بالرغم من تقسيم الباكستان في سنة 1971 وقيام بنغلاديش، وبالرغم من الغزو العراقي في سنة 1990 الذي وضع مستقبل الكويت في خطر). وكذلك فلم يحدث أن اندمجت دولتان بالرغم من محاولات عدة قام بها ناصر في مصر، وبعده القذافي في ليبيا. وقد نسأل عن السبب الذي يستدعي دمج دول قومية ـ مسلمة؟ هل يستطيع امرؤ ما أن يتصوّر اندماج كندا والولايات المتحدة والمكسيك في اتحاد فيديرالي على غرار اتحاد الولايات الأمريكية؟ وبقدر ما تبدو مثل هذه الفكرة منافية للعقل، فإن ما هو أكثر منافاة للعقل الإيحاء أن مثل هذا الاتحاد سيقام بسبب الأرضية الدِّينية. حيث إن المسيحيين يشكِّلون الأغلبية السكّانيّة للدول الثلاث! ومع ذلك فإن الذين ينظرون إلى العالم الإسلامي يقدِّمون دائماً إيحاء موازياً للذي ذكرناه. وهم يقولون بتعجّب: «قبضة الديانة عليهم أقوى مما هي علينا. بإمكانهم الاتحاد ضدّنا، وعلينا أن نخشى عداءهم الجماعي».

إن هذا الخوف قد يُصرف النظر عنه إذا صدر فقط عن القوميين الصرب، الذين يحاولون ترويع جيرانهم المسلمين، كما كان الحال عليه في مطلع التسعينيات، أو إذا جاء من المستوطنين اليهود الذين يحاولون تحجيم الوجود الفلسطيني في الضفّة الغربية وغزّة. لكن هذا الخوف يصدر أيضاً عن أكاديميين أمريكيين معروفين ونقّاد السياسة الخارجية. ويُعطى هذا الخوف مصداقية لأن بعض الزعماء المسلمين من أمثال معمّر القذّافي، وصدّام حسين يلعبون على هذه المخاوف عمداً. ومع ذلك يتوجب على المراقب القادر على التمييز بين الأُمور أن يتذكّر ـ المرة تلو

المرة ـ ضرورة التفريق بين الشعارات والواقع، وبين الأفكار الداعية إلى الوحدة والمؤسَّسات ـ خاصة ـ في الدول الوطنية، التي تفرض التنافس. إن الإسلام لا يختلف عن اليهودية أو المسيحية. وحيث إن الإسلام يعيش أيضاً في عالم حلول الوسط فإنّه لا يستطيع تحقيق أهداف مؤسسيه، أو مثاليات الناطقين بلسانه في أزمنتنا المعاصرة.

وبذات القدر من الأهمية يجب أن نطرح سؤالاً له علاقة بالأمر وهو: إسلام مَنْ؟ إسلام مَنْ الإحيائي؟ أو إسلام مَنْ الأصولي؟ هل هو إسلام العرب أو الفرس أو الأفارقة أو الآسيويين الذين أخذوا يهتمون بالإسلام؟ هل هو إسلام أولئك الذين في السلطة، أم أولئك الذين يسعون إليها؟ هل هو إسلام الرجال أو النِّساء أو القاصرين؟ إن المشكلة الكبيرة التي تواجه أكثر الأشخاص معرفةً بالأمور من غير المسلمين ـ حتى عندما تكون نواياهم طيبةً وصادقةً ـ هي أنّهم يفتقرون إلى معرفة الحياة الحقيقية للمسلمين. إن المسلمين الوحيدين لمعظم الأوروبيين هم المسلمون الذين يعيشون في وسطهم في الخارج إما كمغتربين، أو كعمّال مؤقتين.

ومثل هؤلاء المسلمين هم لاجئون من المناخ الاقتصادي والسياسي السائد في وطنهم الأصلي. وبالرغم من أن هؤلاء المسلمين يهتمّون بإخوانهم في الدِّين، الذين يعيشون في الأوطان الأم، فإنهم كلاجئين لا يعكسون بالضرورة نظرة وطموحات أولئك الذين في الوطن. ومن المفارقات فإن في الولايات المتحدة مسلمون مهاجرون ومن سكان البلاد الأصليين، أو مسلمون أفارقة أمريكيون. وبالرغم من قلّة عددهم (أقل من

مليونين[41])، فإنّهم ليسوا أقل تجانساً من الأمريكيين البروتستانت، أَو الكاثوليك أَو اليهود. ويتألّف المسلمون في الولايات المتحدة من مهاجرين من دول الشرق الأوسط، وأفريقيا وآسيا، بالإِضافة إِلى معتنقي الإِسلام من سكان البلاد الأصليين.

ليس هناك من سبب يدعو الأمريكيين أَو الأوروبيين للخوف من نمو مجتمعات مسلمة، تتمتّع بالثقة الذاتية في وسطهم. والصعوبة الكبرى تكمن في التفريق بين المسلمين المُمَثلين، الذين غالباً ما يتم تشويه صورتهم، في الإعلام من الجار المسلم. إن الاعتراف بالتعددية هو الخطوة الأولى نحو وضع الأصولية الإِسلامية في إطارها النظري الصحيح، واستبدال صورة سلبية عن الإِسلام برؤية صحيحة عن قِيَمه وقواعد سلوكه. وعلى الأوروبيين ـ مثلما هو الحال للأمريكيين ـ أن يتعلّموا أكثر عن الحياة الحقيقية للمسلمين. فقليل من المسلمين يشبهون المتعصّب المسلم، المرهوب الجانب، أَو شركائه الملوّحين بالبنادق، أَو شريكاته من النِّساء المحجبات[42]. لقد تفحّصْتُ أعلاه آراء محمَّد إقبال، وأيضاً علي شريعتي. ولكن كيف للمرء أن يضع مساهمتهما في إطار إِلى

(41) يحاول بعض الراكضين وراء العناوين المثيرة القول إن هناك مقاتلات إسلاميات يحملن البنادق ويرتدين الشادور الأسود. ولكن الحقيقة أن لا العسكريين المسلمين أَو الأمريكيين يسمحون بإرسال النساء إِلى جبهات القتال. بالرغم من الدور الرائد لنساء في عملية عاصفة الصحراء في ربيع 1991 فإن وزارة الدفاع الأمريكية لم تسمح للنساء بقيادة طائرات هجومية أَو الخدمة في فرق الكوماندو.

(42) انظر: Michel Vovelle, Ideologies and Mentalities (Chicago: University of Chicago Press, 1990), 11.

جانب عزت بيغوفيتش وعصرانيين مسلمين آخرين؟ ولفعل ذلك مع أي أمل بتحقيق شرح متعدد الحضارات يتوجب على المرء إدخال فئة لا تحدد الله بالمسجد أو المدرسة، أو المحكمة، أو كرسي الحكم ـ يجب على المرء أن يعثر على كلمة جديدة تُنزِل مرتبة الديانة والسياسة ـ على حد سواء ـ من مقاميهما البارزين. في اللغة الإنكليزية فإنّ الكلمة الأفضل ربما تكون «العقلية» «النظرة العالمية». هذه الكلمة تعطي نوعاً من التقلص اللغوي من خلال الاعتراف بدور الخيال والتغيير التاريخي. وكذلك فهي تجمع عطاء الأفكار والقِيَم الرئيسيّة بالإضافة إلى الميزة المهمّة بالقدر ذاته، المتمثّلة بتبنّي «أنماط السلوك الموروثة من تقاليد مختلفة»[43].

إن المفكرين المسلمين ـ في سياق أواخر القرن العشرين ـ الذين أظهروا القدرة على أن يكونوا تقليديين، وحداثيين يعتنقون ويستطيعون اعتناق عناصر من الماضي الإسلامي، في ذات الوقت الذي يستطيعون فيه تبنّي «أنماط سلوك» من مصادر أُخرى. وهم ليسوا أقل إسلامية لكونهم قادرين على التأقلم. وأيضاً فهم يعبّرون عن وجهة نظر عالمية أو عقلية قد تؤدي مع الوقت إلى إحداث تغييرات قوية، بالرغم من أنّهم مهمَلون بشكل كبير في الجدل الراهن. ومن بين هؤلاء ـ بالإضافة إلى عزت بيغوفيتش وشريعتي وإقبال ـ لا بدَّ لنا من ذكر أسماء القاضي المصري علي عبد الرَّازق، والعالِم الجزائري محمَّد أركون[44] والسوداني المتضلّع في

(43) انظر: Rethinking Islam: Commhgoldkdn Questions, Uncommon Answers (Boulder: Westview, 1994).

(44) انظر: The Second Message of Islam (Syracuse: Syracuse University Press, 1987).

تأويل القرآن محمود طه[45]. وبالرغم من أن علي عبد الرَّازق نال شهرة ـ أو بالأحرى ذكراً سيئاً ـ في مطالع القرن ـ فإن القضايا التي أثارها ما تزال تخبرنا عن وجهات نظر بديلة ضمن الإسلام، تعبّر بدورها عن النقاشات الداخلية حول صورة وجهة النظر المميزة للعالم الإسلامي، هذا ـ على الأقل ـ في حلقات المسلمين السُّنَّة. أما الضجّة التي ثارت حول علي عبد الرَّازق فلها علاقة بالنقاش حول الخلافة. لقد وقفت الخلافة على أوج الهيكليّات الرمزية للمسلمين السُّنّة مثلما هي الإمامة للمسلمين الشيعة. وفي ذروة تحدي أتاتورك للخلافة لجأ كثير من المسلمين في الدول المجاورة بما فيها الهند إلى دعم الخلافة[46]. وفي ذروة هذا النقاش حول الخلافة وجّه علي عبد الرَّازق الذي كان شيخاً في الأزهر تحدياً للعلماء المصريين الآخرين حول الفكرة القائلة إن التكافل السياسي ـ الدِّيني مهم للحياة الإسلامية، وتسبَّب كتابه «الإسلام وأصول الحكم» بضجة أدّت إلى محاكمته وطرده من منصبه في الأزهر. وكما بيّن ليونارد بايندر Binder بشكل ماهر في تحليله الموسع عن محاكمة علي

---

(45) انظر الدراسة القيمة:

Gail Minault, The Khalifat Movement: Religious Symbolism and Political Mobilization in India (New York: Columbia University Press, 1982).

(46) انظر: Eickelman and James Piscatori, Muslim Politics, 52-53.

لعرض عن استفزازات علي عبد الرَّازق.

وانظر أيضاً:

Binder, Islamic Liberalism, 131-46.

الانتقادات التي وجهها بيندر إلى حوراني ماكرة كما هو الحال بالنسبة إلى تجاهل Arabic Thought in the Liberal Age في المراجع. علماً أن حوراني هو الذي فتح الباب الأوسع للنقاش حول الليبرالية الإسلامية التي يتحدَّث عنها بيندر نفسه في كتابه.

عبد الرَّازق[47]، فإنّه لم يكن سهلاً للأخير أن يحافظ على موقفه الأولي، وأنّه ربما تعرّض للترويع لتغيير موقفه. لكن شهرة قضيته تشير إلى أنّه ذهب إلى قلب قضية رئيسية وقدّم بديلاً لا يمكن صرف النظر عنه بسهولة، متمثلاً بأن هناك جوهراً دينياً للهوية الإسلامية قد يأخذ أشكالاً سياسية متعددة. وفي السياق ذاته، فإن النبي لم يعلن عن هيكلية سياسية واحدة كتلك التي أقامها الخلفاء الثلاثة الأوائل، أو التي صادقت عليها بالممارسة السلالات المسلمة الحاكمة في أوقات لاحقة. وهذه الفكرة معاكسة للتفكير الحالي في حلقات الأصوليين الإسلاميين، إلاّ أنها أيضاً موجودة في الكثير من وجهات النظر الشعبية حول الفَرق الإسلامي في قواعد السلوك الدِّينية ـ السياسية.

بالنسبة لأركون فهو حي يرزق، وفي حالة جيدة لأنّه أطلق مراجعته الشاملة الجريئة لوجهة نظره عن الإسلام من باريس وليس من الجزائر. هذه المراجعة تشكّل مرافعة قوية للقوة التحويلية للإسلام وتطابقها على عدد واسع من القضايا المعاصِرة، بما فيها المساواة للنساء وحقوق الإنسان للأقليات الدِّينية والإثنية. وكذلك فهو يرجّح الأسطورة على التاريخ بإيحائه أن هناك نواة روائية في القرآن، تسبق جميع العلامات الأُخرى لنبضات الوحي فيه. ومن وجهة نظر أركون فإن مهمة العلماء والناشطين ـ على حد سواء ـ هي فصل ما هو أسطوري عن التضرعات الخيالية، والإيديولوجية للحقيقة القرآنية[48].

---

(47) انظر: Rethinking Islam, Ca. 75.

(48) انظر: Binder, Islamic Liberalism, 169.

من مفارقات نهج أركون ما يتعلّق بإعادة صياغته بالإنكليزية عبر الترجمة، أَو في المراجع لأعماله النظرية باللغة الإنكليزية مثل كتاب «الليبرالية الإسلامية» الذي وضعه بايندر Binder. هذه مفارقات حقاً: لأن منهجية أركون تفترض مقدَّماً معرفةً وقبولاً بالاستطرادات الفرنسية الماهرة، التي تغيب ـ غالباً ـ أَو تزعج قرّاء الإنكليزية والباحثين الإنكلو ـ أمريكيين. وبايندر الذي خصَّص جزءاً كبيراً لأركون في تقييمه لليبرالية الإسلامية ما زال عاتباً عليه لعدم قبوله «تاريخية أَو مصداقية ما حدث في إيران». ومع ذلك فإن بايندر يتجاهل ـ أَو أنه اختار أن يتفادى ـ جوهر الحجّة التي يطرحها أركون: إن الأسطورة القرآنية لا يمكن أبداً أن يُعاد انتحالها بشكل دقيق. في أي لحظة من لحظات التاريخ. كل قراءة هي قراءة مغلوطة، كل حقيقة هي كذبة، وهكذا دواليك. إن أركون يعطي الميزة لمرحلة ما بعد التنوير وأساليب ما بعد البنيوية في تقييمه لنظرة العالم الإسلامي، لكن نهجه يستحق الاهتمام المتواصل بالرغم من تبليده للبراغماتيين الأمريكيين أَو من يقابلهم من البراغماتيين البريطانيين.

أمّا طَهَ فقد كتب بالعربية، لكن شأنه شأن أركون: اكتسب ذكراً سيئاً في وطنه، وأيضاً في بعض الأوساط الأكاديمية الأمريكية. قام طَهَ ـ وهو مثالي صوفي لديه نظريات مميزة ـ في تأويل النص الدِّيني، بتطوير طريقة لقراءة القرآن تهاجم مباشرة النهج التقليدي لمعظم العلماء المسلمين السُّنّة. ولقد كان استفزازه أشد ضراوة من استفزاز أركون، وأكثر تشويهاً، (أَو إماتة) من علي عبد الرَّازق، لأنه بقي في وطنه السودان. لقد تم التسامح معه لبعض الوقت وأُخضع لمحاكمة صورية ثم الإدانة والإعدام بترتيب من حاكم السودان آنذاك (أواسط الثمانينات) الجنرال نميري.

توقف النميري عن حكم السودان لكن وجهة النظر الراديكالية عن القرآن التي أطلقها طه لا تزال تحفز النقاش. وعلى غرار علي عبد الرَّازق ومحمَّد أركون فإن كثيرين من المسلمين سيعتبرونه زنديقاً، ومع ذلك فإن إرثه يحفز النقاش المتواصل حول ما الذي يعتبر وجهة نظر حقيقية للعالم الإِسلامي وممارسات قواعد السلوك المسلمة.

من خلال دراسة هؤلاء المُسْتفِزين وغيرهم، يبدأ المرء في رؤية كيف أن الإِسلام كنظرة عالمية يفعل أكثر مما لو وُضِع خلف الشجار الإيديولوجي حول الديانة والسياسة. وكذلك فهذه الرؤية تثبِّت الإِسلام كمورد رمزي لم يتم التعمّق فيه بما فيه الكفاية، بالنسبة لعلاقته بأوروبا، وبالعملية الثلاثية للاستعمار، وما بعد الاستعمار والاستعمارية الجديدة. ولكنها تتطلّب أيضاً رؤية الإِسلام كأقل من شرح كافٍ لأمراض وآمال جميع المسلمين. إن الإِسلام هو فقط واحد من أشكال عدة تقرّر النسيج الاجتماعي للمجتمعات المسلمة في آسيا وأفريقيا وأمريكا. والإِسلام بحد ذاته لا يقرّر الثقافة السائدة كما لا يقدّم الإيديولوجية الوحيدة، أَو حتى الملائمة للاحتجاج على الصفات المعرقِلة لعهد التكنولوجيا المتطورة. في مثل هذه الظروف فإن المسلمين قد يحتجّون بالعنف، لكنهم يحتجّون كأطراف مظلومة على هوامش نظام عالمي لم يقيموه ولا يستطيعون السيطرة عليه بل هم يشاركون فيه، ويرفضون عدم أخذهم بالاعتبار.

يرغب المرء في ملازمة الآمال الواردة في أعمال ورؤية عزت بيغوڤيتش وأقرانه. ومع ذلك فهم يمثِّلون نمطاً واحداً من الإِسلام المعاصر، كما أن خصومهم المسلمين كثيرو العدد. هناك أيضاً من هم من

غير المسلمين، الذين يواصلون الخوف مما يدّعيه بعض المسلمين عن حجر الزاوية في إيمانهم، أي «الجهاد». هو ليس حرباً مقدساً وهذا الجهاد لا يُشن دائماً ضد الكفار؟ هناك أسئلة كثيرة بحاجة إلى أجوبة لأن التحديات الإيديولوجية الجديدة تواجه المجتمع الإسلامي الذي صار أكثر حضوراً في جنوب شرقي آسيا. وخلافاً لأقرانهم في غربي آسيا فإن مسلمي جنوبي شرقي آسيا يرون أن معركتهم هي معركة اقتصادية. لقد تم مؤخراً عنونة هذه المعركة «الإسلام وثقافة المؤسَّسات التجارية». ولذا ففي نهاية الكتاب ـ الذي يستكشف التعددية الإسلامية ويسلِّط الأضواء على أهمية التفاهم في العالم الإسلامي ـ فمن المفيد استكشاف الجهاد وثقافة المؤسَّسات التجارية على حد سواء. إن الجهاد وثقافة المؤسَّسات التجارية موجودان سوية في عقول الكثيرين من مسلمي الملايو مثلاً، ولكن حتى الآن لم يتم التركيز عليهما في مراجعة للتوترات الاجتماعية ـ الثقافية والفرص التي تواجه المسلمين المعاصرين بمن فيهم المالاي وسواهم. لقد حان الوقت لاتخاذ هذه الخطوة.

معالم متقاربة: الجهاد وثقافة المؤسَّسات

هناك تعبيران منتشران في العالم الإسلامي المعاصر هما: الجهاد وثقافة المؤسَّسات. التعبير الأول عربي وله تاريخ طويل حافل بالنقاش، ويظهر في معظم الأحيان في المناطق الإسلامية الأقدم من أفريقيا وآسيا. أما الثاني فهو تعبير إنكليزي وربما يكون عمره عقداً من الزمن وحسب، ويظهر غالباً في جنوبي شرق آسيا ـ وعلى وجه الخصوص ـ في ماليزيا. قد يبدو من غير المنطقي المقارنة بين التعبيرين لولا أنّهما سويةً يعالجان السؤال المركزي لهذا الكتاب: كيف يكون على الدول الإسلامية في مرحلة ما بعد الاستعمار ـ والآن في مرحلة ما بعد الحرب الباردة ـ التحرّك من المواجهة إلى التسوية؟

وكلمة الجهاد ذاتها توحي بالعنف. وغالباً ما تُترجم إلى الإنكليزية «حرباً مقدّسة» أي الحرب التي يتم شنّها على غير المسلمين، أو مثل حرب صليبية معكوسة. وبالإمكان استحضار الجهاد في الاحتجاجات الإسلامية ضد الحكم الاستعماري الأوروبي، وهو أمر حصل فعلاً في السابق. إذ إنّ الجهاد يجسّد إيديولوجية؛ فهو يترجم الفكر إلى عمل ويجيّش الالتزام لقضية يُنظر إليها على أنّها عادلة وضرورية في آنٍ واحد.

ولكنَّ للجهاد تاريخاً في الديانة الإسلامية يسبق الحركات المناهِضة للاستعمار، ثم بعدها الحركات الوطنيَّة. إن جميع مؤيدي الجهاد اليوم وسواءٌ أكانوا مفكرين أَو سياسيين هم إيديولوجيون ـ والأهم من ذلك ـ إنهم إيديولوجيون دينيّون. فبالنسبة للمسلمين والآخرين أيضاً يتحد الدِّين والإيديولوجيا، واتحادهما ضروري جداً، خلال عصر الحداثة، أَو التكنولوجيا المتطورة إذا كان لنا أن نفهم تردّدات العنف في سياق إسلامي[1].

إن المقدمة ذاتها تتحدّث عن التاريخ القصير لثقافة المؤسَّسات على أنّه مصطلح إسلامي. هذا المصطلح ليس له مرادف عربي، وقد ظهر كتعبير تقني لوصف إطار العمل للمصالح التجارية المتنافسة في عهد التكنولوجيا المتطورة. أما الدول المشهورة باهتمامها بثقافة المؤسَّسات فهي قوى صناعية غير مسلمة مثل اليابان والولايات المتحدة.

ومع ذلك فإنّ مؤيدي ثقافة المؤسَّسات من المسلمين بدأوا الآن يظهرون بوضوح، وعلى وجه الخصوص في ماليزيا في التسعينات. وعلى ذات وتيرة أنصار الجهاد فإن الديانة والإيديولوجية هما حافزهما لأنّهم عازمون على تطبيق الخطوط الدينية العريضة على الظروف الخاصة للمجتمع الرأسمالي الجديد في جنوبي شرقي آسيا.

إذا كانت أحداث مرحلة ما بعد لحرب الباردة قد قدَّمت درساً واحداً

(1) لقد استخدمت هذه التعابير على أساس أنها نقلت وأعيد صياغتها من قِبل مارشال هودجسون عن كارل جاسبيرز. انظر The Venture of Islam 1: 50-52.

ـ على الأقل ـ فهو أن السوابق التاريخية لا تحدّد الحاضر أَو تفرض المستقبل: لا الدول القومية المسلمة ولا القطاعات المدنية للمسلمين الكاسبين للأجور ملتزمين بإرث مرحلة ما قبل الحداثة، ولا رأس المال الرمزي للإِسلام المركزي. هناك عوامل متميزة محلية وعالمية تنبئ عن انتشار المالاي في ما يسميه العالم الاجتماعي كلايف كسلر Clive Kessler بِـ«الحداثة الثقافية». أحد هذه العوامل هو ثقافة المؤسَّسات التجارية التي تدل على تأقلم قواعد السلوك الإِسلامية، وقِيَمها في ميدان الاقتصادات الرأسمالية الجديدة، الذي كان في الماضي أرضاً غريبة. أما العامل الآخر فهو التعددية الصينية أي ظهور نظرة صينية للعالم بشكل محدد ومترابط، تحت لواء الكونفوشيوسية والتاوية و/أَو البوذية. ومثل ثقافة المؤسَّسات التجارية، فإن التعددية الصينية كانت ميداناً أدى فيه الإِسلام حتى الآونة الأخيرة دوراً صغيراً أَو كان متردداً في الدخول إليه.

هناك حاجة لتقييم التحدي الذي تبرزه التعددية الصينية، ولكن سنفعل ذلك فقط بعد تقييم ثقافة المؤسَّسات الاقتصادية. إذ إنه بالرغم من أصولها الحديثة العهد وقيودها الجغرافية فإن لهذه الثقافة حق اعتبارها في سياق إِسلامي بذات القدر الذي يحق للجهاد. المسلمون مثل المسيحيين واليهود والهندوس والبوذيين والسّيخ يتوجب عليهم أن يكونوا حداثيين من أجل البقاء. وهم حداثيون شاءوا أم أبوا، لأنهم يعيشون في نقطة من الزمن توصف بعهد التكنولوجيا المتطورة، وهم يختبرون الحداثة حتى عندما لا يعتنقونها بالكامل. إن إحدى أكثر النتائج راديكاليةً للحداثة هي تحويل كل إيديولوجية وفلسفة إِلى أصناف من الإيديولوجيات التي تلائم متطلبات العصر الراهن.

لقد كان تحويل الجهاد إلى إيديولوجية عصرية غير متكافئ. إن أقلمة الجهاد مع المقتضيات العملية (المنظّرون السُّنيّون نادراً ما يعترفون بهذه الحقيقة) تظهر بوضوح وسط الشيعة. وأينما نظر المرء، كان ذلك باتجاه إيديولوجي علماني ـ مثل علي شريعتي أو رجل دين منظّر مثل آية الله مطهّري[2] ـ يجد المرء أن الشيْعة الإيرانيين يتأمّلون بوعي حاجات العصر الراهن وحاجتهم إلى التغيير.

وعلى ذات القدر من الأهمية هناك الاهتمام المتناقض للجهاد في بعض الأوساط. ففي حين أن الجهاد ربما يحافظ على جاذبيته كشعار في سياق شمالي أفريقيا أو الشرق الأوسط أو حتى جنوبي آسيا فإنه في جنوبي شرقي، آسيا ـ وخاصة للمسلمين الملاويين (باعتباره دعوة للنضال المسلّح) ـ قد تمّ تجاوزه بالحاجة إلى موضعة الإسلام في سياق الاقتصادات العالمية[3]. وكما تشير الفقرة الثانية المقتبسة في مقدمة هذا الكتاب فإن الجهاد صار يعني الدفاع عن العدالة الاجتماعية، في حلقة متسعة تشمل أيضاً المشاركة الاقتصادية والرخاء للمسلمين.

تسعى النبرة الملاوية السائدة في ثقافة المؤسَّسات الاقتصادية إلى إيجاد بُعد إسلامي موازٍ للثقافة التجارية، لمعظم الدول المتقدمة اقتصادياً مع عدم تقليدها. وهي لا تسعى للعمل ضد الدول الصناعية السبع الكبار

---

(2) حول ما قدمه متحدي (كاتب إيراني مقيم في أمريكا) لإعادة صياغة الإيديولوجية الشيعية انظر:

Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age, 2d, ed. (Columbia: University of South Carolina Press, 1995), 221-24.

(3) الوجه العملي لثقافة المؤسَّسات التجاريَّة لا يشبه الصناعات الكبيرة التي تركز على أسلمة المعرفة بما فيها أسلمة الاقتصاديات. وفي حين قد يجد المرء أنصاراً لهذا الاتجاه بين المالاويين فإن عددهم قليل.

(G-7)، وهي المجموعة الجوهرية للدول الصناعية ذات التكنولوجيا المتطورة، ولكن ضمن مجموعة الدول البديلة المنضوية تحت لواء (G-15) أي بلاد الجنوب ـ إلى الجنوب التي شهدت نمواً سريعاً في السنوات القليلة الماضية وهي الآن ملتزمة بدعم بعضها البعض الآخر في التجارة، والاقتصاد، والصناعة بالرغم من اعترافها بالخضوع الفردي المشترك لمجموعة (G-7)[4].

إن مثال ماليزيا يساعد على تسليط الأضواء على نمط من التغيير قد يبدأ بالظهور في دول قومية مسلمة، في المرحلة الثانية من عهد ما بعد الحرب الباردة. وفي حين أن البعض سيواصل ربط المصالح القومية بالأهداف الإثنية الضيقة (الملاويين ضد الصينيين)، فإن كثيرين آخرين يحاولون الابتعاد عن الإثنية ـ القومية باتجاه فرص جماعية أوسع (الماليزيون ضمن القوى الاقتصادية الإقليمية).

إن الشعار الدائم في الحياة الماليزية العامة هو التعبئة الاقتصادية للمستقبل. وفي الوقت الذي بالإمكان فيه توجيه هذه التعبئة إلى الخارج مثلما هو الحال مع مجموعة (G-15)، فإنها قد تحفز الشعب ـ أيضاً ـ في الداخل، خاصة الملاويين، الذين لم يحقّقوا بعد تألّقاً مساوياً لأبناء وطنهم من الصينيين. وبالنسبة إلى رئيس الوزراء مهاتير فهو متقلّب ومزاجي. ولا يستطيع أن يكون سياسياً مالاوياً ناجحاً، ما لم يدافع عن

(4) ليس هناك مجال لاستكشاف التعقيدات المتأصلة في صياغة واستراتيجية التخطيط لمجموعة G-15 ولكن من الواجب القول إنه بعد مؤتمر بيونس أيريس عرض ماهاتير المشاركة الماليزية على أنّها مشاركة متساوية أو متفوقة على المشاركة في مؤتمر رؤساء دول الكومنولوث.

سلسلة من السياسات التي تعزِّز من قاعدته داخل حزبه (UNMO) السياسي، الذي جاء به إلى السلطة، ولا يزال قاعدة الدعم الرئيسية له. هل يحقّق مهاتير أهدافه المعلنة دائماً؟ بالطبع لا؛ فليس هناك شخصية عامة تستطيع فعل ذلك، لكن السؤال الأكبر هو عما إذا كان يستطيع المناورة مع مجموعة (G-15) أو أي مجموعة أُخرى من الجنوب إلى ـ الجنوب لتفادي الهوية الصينية الكبرى، التي يرى الكثيرون أنها «مستقبل» المنطقة بأسرها.

ويبدو أنّه تمت الإجابة عن السؤال من قِبَل جيل جديد من الأشداء في مجال تسويق الانطباعات. وتُعتبرُ زاويةُ «التسويق الآسيوي» التي تنشرها باستمرار صحيفة «ذي آسيان وول ستريت جورنال» [The Asian Wall Street Journal] واحدةً من وسائلهم. ولا شك بأن العاملين في تسويق الأشخاص يدركون دائماً قوة الشعارات الإعلانية وهم يدركون أن هناك عنواناً واحداً يناسب منطقة آسيا ـ الباسيفيك: «الصين الكبرى». تتألّف المنطقة بأسرها من مثلثات منسوجة سوية تحت مظلة الصين الكبرى. ويأخذ المسوّقون بالاعتبار التقاليد الحضارية المختلفة مثل «عولمة العالم عبر الأصناف المتعددة الجنسيات والموسيقى والأفلام والتلفزيون»، لكنّهم أيضاً يلجأون دائماً إلى الصين الكبرى باعتبارها نهاية المطاف للمنطقة بأسرها[5].

وتعيش ماليزيا، مثلما هو الحال لمعظم دول جنوبي شرقي آسيا، في ظل الصين الكبرى. لقد رسم مهاتير ذلك النوع من القِيَم المطلوبة إذا كان لماليزيا أملٌ في تحقيق الاعتراف الإقليمي بها. ففي خطاب له في سنة

(5) انظر: The Asian Wall Street Journal, 10-12 Nov 1995: 7.

1991 تحت عنوان «رؤية 2020» أطلق للمرة الأولى برنامجه لجعل ماليزيا دولة متطورة بالكامل قابلة لمجاراة تلك الدول التي تعتبر «متطورة منذ بعض الوقت». ويعترف أن ماليزيا لم تصل بعد إلى المستوى المثالي من الاعتراف الاقتصادي بها. وما يفسّر أهمية العضوية في مجموعة (G-15) بالنسبة إليه بشكل جزئي هو المكانة التراتبية لبلده: فهذه العضوية هي بموازاة العضوية في مجموعة (G-7)، وهي تذكّر الدول الأُخرى ذات المراتب العليا أن دول المرتبة الثانية لا يمكن تجاهلها. وكذلك فهي تذكّر العالم الإسلامي أن ليس هناك من دولة إسلامية وصلت إلى القمة: فقط ماليزيا، إلى جانب الجزائر ومصر، وأندونيسيا، والسنغال ونيجيريا - وهي دول أعضاء في مجموعة (G-15) - ربما تكون من المتنافسات للوصول إلى القمّة. ولكي يكون هناك فَرق إسلامي في دائرة الرفاهية المشتركة للصين الكبرى، فلا بدّ للمرء أن يقيم استراتيجية اقتصادية عريضة، تأخذ بالاعتبار الفروقات الحضارية، بينما تركّز في الوقت ذاته على قواعد السلوك الإسلامية.

وبكلمات أُخرى فإن «رؤية 2020» تجسّد الرموزية بنفس القدر الذي توليه لإنجازات ماليزيا الاقتصادية. قال لي أكاديمي ماليزي يحظى باحترام كبير: «ليس مهماً موقع ماليزيا الحقيقي في المكانة الاقتصادية، لكن المهم كيف تصوّر وزنها الاقتصادي بتعابير جغرافية. فاليابان بلد له وزن اقتصادي كبير، ويبدو أحياناً راضياً أو رافضاً في الشؤون العالمية، وفي المقابل فإن ماردا اقتصادياً آخر هو كوريا الجنوبية من النادر أن نجد له سياسة خارجية مستقلّة»[6].

(6) محادثة خاصة مع شاندرا مظفر في ماليزيا في 6 تشرين الثاني 1995.

لا عجب إذن أنّ هناك أماكن قليلة فقط في ماليزيا لا تُناقش فيها رؤية 2020. وعندما تُناقَش هذه الرؤية فإن النقاش يدور حول علاقة القِيَم الإسلامية بالنمو الاقتصادي. إن حلقة الوصل وراء هذا المسعى للمنافسة العولمية هي ثقافة المؤسَّسات الاقتصادية.

كل رؤية بحاجة إلى محرِّك إيديولوجي، وهذا المحرك في ماليزيا هو «إكيم» (IKIM)، وهي مؤسَّسة فكرية للأبحاث والدراسات أقامتها الحكومة لعرض القِيَم الإسلامية. و«إكيم» هي التي تتعامل مع ثقافة المؤسَّسات التجارية من الناحيتين الإسلامية والملاوية. أما اسم «إكيم» الكامل فهو «المؤسَّسة الماليزية للفهم الإسلامي»: هذه المؤسَّسة تعمل بموازة مؤسَّسة أقيمت مؤخراً ومتممة لها من الناحية العملية ألا وهي الجامعة الإسلامية العالمية. وفي محاولة للترويج للفهم الإسلامي تقيم «إكيم» بنشر عدد من الكتب حول قضايا اختصاصية. بين هذه المنشورات الرئيسية الجديدة نجد كتاباً تحت عنوان «النوعية والإنتاج» الذي يصنعُ فرقاً في الصناعة والمؤسَّسات العصرية. وبالرغم من أن المقالات الأولية تركّز على سوابق إسلامية لثقافة المؤسَّسات التجارية مستوحاة من القرآن وحياة النبي والتاريخ الإسلامي القديم فإنّها تظل مجرد قشرة إسلامية رفيعة، حيث لم يدّع أي كاتب أن ثقافة المؤسَّسات التجارية تنبع من النص الدِّيني الإسلامي، أَو من الماضي الإسلامي. عوضاً عن ذلك فإن الأطروحة الوحيدة العابرة للحضارات تقف بعيداً عن الاستيعاب الذاتي الملاوي، وتحدّد نموذجين مختلفين للنمو الاقتصادي. الأول، ينبع من الولايات المتحدة ويحبّذ الإنتاج على النوعية، وهذا النموذج كان سائداً حتى

الحرب العالمية الثانية. أما الثاني فله علاقة باليابان ويدعم النوعية، وقد حقّق نتائج باهرة منذ مطلع الخمسينات حتى الآن[7].

وفي حين أن الكلام عن ثقافة المؤسَّسات التجارية يُشحذ بالتاريخ المعاصر والاقتصاديات العولمية، فإن الكلام حول الجهاد يأخذ اتجاهاً معاكساً. فالقوة الرمزية للجهاد تستمَد من الماضي، وعلى وجه الخصوص الماضي الاستعماري. مع ما في ذلك من إيحاءات فإن على المسلمين عدم التخلّي عن عدائهم العنيد للغرب ـ عقائدياً وإيديولوجياً ـ على الأقل ـ وإن تكن هناك حاجة لذلك، سياسياً وعسكرياً أيضاً. ويبدو أن الاعتبارات الاقتصادية غائبة أو غير مهمة لرافعي لواء الجهاد.

ومع ذلك فالجهاد يستلزم التغيير. فهو ليس الجهاد ذاته بالأمس أو اليوم أو غداً، وهو أيضاً ليس الجهاد ذاته لجميع المسلمين. فأولئك الذين يستجوبون قدرته على التطبيق لهم حق متساوٍ أن يكونوا مسلمين وَرِعين، بغضّ النظر عما إذا كانوا من السُّنَّة، أو الشيعة، أو الصوفيين. وهم لا شك يأخذون بالاعتبار العلامات الاقتصادية والتاريخية على حدٍ سواء.

إن ما يزيد من تعقيدات استخدام الجهاد تلك السلسلة من الفروقات التاريخية التي يستدل منها على العقليات المسلمة والمسيحية. هذه الفروقات تخفي وراءها سلسلةً من علاقات النفوذ. وهي تحجب التفاهم وتزوّر الأحكام ما لم يتم إخراجها إلى العلن. وقبل القفز إلى تحليل تعبير

(7) انظر: Mukhtar Abdullah, «Historical Development of Quality and Productivity Movements: Japan vs. The West,» in Al Habshi and Nik Hassen, eds., Quality and Productivity, 61-77.

ثقيل مثل الجهاد، يجب علينا أولاً أن نأخذ بالاعتبار هذه الفروقات وأثرها على الأحكام العابرة للحضارات.

هناك فرقٌ يبرز فوق سائر الفروقات الأُخرى ويجب وضعه في المقدمة. وهو فرق مادي أصبح العلامة المميزة للاستكبار مقابل الضعف. إن معظم المستفيدين من العصر التقني هم أيضاً مواطنون في مجموعة G-7. وبغض النظر عما إذا كنا نتحدّث عن أوروبا أَو أمريكا، فإننا نتحدّث حول لحظة في تاريخ العالم هيمنت فيها أنظمة مسيحية، أَو من بقايا المسيحية على العالم. من وجهة نظر إِسلامية فإن وجهات النظر العالمية للأمريكيين والأوروبيين واحدة بطبيعة الحال، وبدافع الضرورة ـ حيث إنه لا الولايات المتحدة ولا حلفاؤها الأوروبيون يعرضون جدول أعمال يعتمد أَو يأخذ بالاعتبار المصالح الإِسلامية.

هناك أزمتان دوليتان تسلّطان الضوء على خضوع المصالح والحساسيات الإِسلامية لعولمة متجانسة. الأزمة الأولى تتعلّق بنشر كتاب «آيات شيطانية» ثم الترويج لمؤلّفه سلمان رشدي في أواخر الثمانينات. لم تكن هذه الأزمة منافسة متكافئة بين وجهات نظر عالمية متنافسة، بل أكثر من ذلك فقد أكدت ما كان ظاهراً للعيان منذ الحرب العالمية الثانية، إذ إن صانعي الرأي الأوروبيين ـ الأمريكيين نادراً ما يأخذون بالاعتبار الحساسيات الإِسلامية، وإذا حدث وأُخذت فإنّها تؤخذ سلباً. وكما يشرح أحد المستشارين: «نحب أن نكره آية الله وجميع أتباعه المتعصبين».

وقدّمت أزمة البلقان الأخيرة تأكيداً إضافياً، أنه عندما يؤخذ المسلمون بالحسبان فإن ذلك يتم بطريقة سلبية. في أواخر سنة 1995

انضمت حكومة الولايات المتحدة إلى قوات حلف الناتو في محاولة للتوصل إلى اتفاق سلام في يوغوسلافيا السابقة. ولكن هذا التغيير في السياسة الخارجية الأمريكية كان له علاقة بالسياسة العولمية، وليس بدافع الحرص على المسلمين البوسنيين، تماماً مثلما أن احتمال حدوث «رد فعل إسلامي» ليس بدافع الحرص على الحساسيات الإسلامية، هو الذي يدفع بالولايات المتحدة إلى الاهتمام بمعظم الدول الأفريقية والآسيوية التي لديها تعداد سكاني إسلامي كبير.

ومع ذلك فلن يكون هناك «رد فعل إسلامي»، لأنّه ليست هناك استراتيجية مركّزة بين أي نظامين مسلمَيْن. إن الأنظمة المسلمة الآن ليست ولن تكون جبهة سياسية. أما محاولات المنظّرين من أمثال فرنسيس فوكوياما Fukuyama وصمويل هانتينغتون Huntington لإظهار الحكومات الإسلامية وكأنّها متّحدة وعاقدة العزم على معارضة الغرب و«المصالح الغربية» فهي محاولات عرجاء، ومثيرة للسخرية. لقد لاحظ المؤرخ روي متّحدة بحقّ أن «المضمون الفعلي المُتَّفَق عليه للحكومة الإسلامية يبقى محدوداً جداً، وعرضة للجدل في أغلب الأحيان»[8].

(8) انظر: Mottahedeh, «The Islamic Movement,» 111.

إن صوت متحدة غير مسموع أبعد من ساحة هارفارد بينما هانتينغتون، وهو من هارفارد أيضاً يحاول أن يصبح العلامة البارز في جميع التخطيط الدولي للسياسة. وغالباً ما يستحضر هانتينغتون حتى بدون نقل العبارات عنه مثلما نرى في مقالة في صحيفة «الإيكونوميست» حول مقالة عن الصين وروسيا التي تنتقل فجأة للتحدث عن قيام قوى إسلامية «في السنوات العشرين أو الثلاثين المقبلة» للانضمام إلى القوى العالمية الكبرى. وأن الصين قد تجد في هذه القوة الجديدة نصيراً في عملية التوازن مع الولايات المتحدة وأوروبا.

انظر: America and Europe (The Economist, 26 April 1997: 20).

لكن ـ وبكل الأسف ـ فإن المدافعين عن الاستثنائية الغربية يتفوقون عدداً على مؤرخي حركات الثقافة العابرة للأمم. إن المدافعين عن مقولة «الغرب هو الأفضل» ينتشرون بكثرة؛ وهم ليسوا مقتَصرين على السياسيين والحلقات السياسية. فحتى المراقبين الأمريكيين الذين يُظهرون فهماً ثقافياً يتعثّرون عندما يتعلّق الأمر بالإسلام، وهذا الأمر يُظهر مدى ارتهان الأمريكيين لـ«عقلية الحاضر»[9].

وفي حالة ماليزيا فهناك مُخالف فظيع هو جيمس فالوز Fallows، رئيس تحرير مجلة «أتلانتيك مانثلي» (The Atlantic Monthly) في واشنطن، وهو أيضاً معلِّق في الإذاعة الوطنية العامة. ففي كتاب صدر له مؤخراً يصف فالوز الصعود الاقتصادي والسياسي الجديد لدول شرقي آسيا ويرصد جزءاً كبيراً من الكتاب لماليزيا. يمتدح فالوز حب المغامرة التجارية للمالاويين، لكنه يميّز بين ماليزيا وتايلاند، مشدّداً على العجز الثقافي الذي تجلبه ماليزيا إلى التناغم العولمي. يلاحظ فالوز أن تايلاند «محايدة دينياً؟» لكن «معظم سكان ماليزيا مسلمون»[10]. وبمعنى آخر فإن العلماني أو غير الآبه بالدين هو عكس المسلم، وأن كل شيء حول الإسلام يمنع أو يقيّد. وهو ـ أي الإسلام ـ يقيّد على وجه الخصوص التأثير الغربي حيث «إن الحياة الماليزية في نبرتها السياسية أصبحت أكثر

---

(9) انظر عبارة R. L. Schulyer كما طورها J. H. Hexter في:

«The Historian and His Day,» Reappraisals in History (New York: Harper & Row, 1961), 1-13.

أشكر دوغلاس ستروزاند لهذا المرجع.

(10) انظر: James Fallows, Looking at the Sun: The Rise of The New East Asian Economic and Political System (New York: Vintage Books, 1995), 299.

فأكثر عدوانية... جزئياً... نتيجةً لصعود الأصولية الإسلامية في العالم»[11].

هذه الكلمات قد تكون أقل توقعاً لو أن فالوز لم يزر أبداً ماليزيا، لكنه أمضى في الواقع عامين في كوالا لامبور خلال الثمانينيات. وشاهد ما كان يتوقع مشاهدته، ثم قام بحشو جميع انطباعاته عن ماليزيا عبر التركيز على الأصولية الإسلامية، ونشرها في وسائل الإعلام الدولية. وقد كان التركيز ضيّقاً إلى حدّ جعل من جميع الولاءات للإسلام تبدو وكأنّها ابتعاد جديد عن الغرب نحو قساوة مستوحاة من الدين أو أسوأ من ذلك.

إن الإشارة إلى الأصولية تسمح لفالوز بإبقاء الاعتزاز بالحضارة المالاوية رهينة لاعتبار أن الملاويين «كمسلمين يظلّون ليس أجانب فقط بل، وأيضاً «الآخر»».

والواقع أن هذا الحكم الضمني لا يحمله فالوز وحده، حيث يشاركه فيه عدد كبير من المعلّقين العولميين الرفيعي الثقافة. وبالرغم من الفروقات الأُخرى فإنّه من المفترض أن يكون للنُّخب الأوروبية ـ الأمريكية مصير واحد: نحن الذين نقتسم ـ وأيضاً نحافظ على ـ الإرث العولمي للرأسمالية المتعددة الجنسيات. لم يعد الروس هم الآخر بالنسبة إلينا بل المسلمون الأفارقة والآسيويون من النُّخب وممن هم من غير النُّخب على حد سواء، وهم أيضاً الآخر الأقل مرتبة لأنّهم الآن هم الأضعف.

الفَرق الثاني يؤكّد ويعزّز الفرق الأول بين أوروبا ـ وأمريكا

(11) المرجع السابق صفحة 308.

(المسيحيتين) وأفريقيا ـ وآسيا (المسلمتين). وهذا الفرق غالباً ما يتم تجاهله لأنه يعالج النفوذ كأمر بنّاء، بدلاً من أن يكون تدميرياً. هذا الفرق يترجم النفوذ كجزء من الخير المحتمل بدلاً من الشر الضروري الذي يطبع علاماته على الوجود الإنساني. وهو فرقٌ إسلامي ـ مسيحي رئيسي حيث إن النفوذ لم يكن غريباً على المسلمين الأوائل، بل كان جزءاً لا يتجزأ من هويتهم الذاتية. منذ البدء كان على النبي محمَّد ورفاقه مواجهة النفوذ ـ السياسي، والعسكري، والاقتصادي، والاجتماعي، والحضاري والديني. لقد أعطى القرآن بصفته النص التأسيسي للهوية الذاتية للمسلمين فوائد النفوذ وأيضاً حدوده. وعالجت آيات قرآنية ظروف التحوّل الاجتماعي، حيث بشّرت بحياة أفضل في هذا العالم وفي الآخرة. وأصبح مضمون وتراتبية القرآن نصاً دينياً واحداً غير متغيّر تقريباً في وقت واحد، حتى قبل المرحلة السابقة للتوسّع الإسلامي. وفي المقابل فإن المسيحيين قاموا بتأجيل الدخول إلى عالم السياسة الفظّ، ولم يقم الحكّام المسيحيّون بتسخير سلطة النص الدِّيني لمآرب الحياة السياسية، إلاَّ بعد أن أصبحت المسيحية نفسها ديانة دولة. كان الفارق الزمني بين وفاة المسيح والحكم المسيحي نحو ثلاثمائة عام، مما أدَّى بقواعد السلوك الخلقية، التي فسّرها المسيحيّون المدنيون الأوائل، إلى عدم مشاغلة المؤسَّسات الرومانية في مجالي إدارة شؤون الدولة وفن الحرب، إلاَّ بشكل تعارضي. وفي حين أن الإمبراطور قسطنطين دشّن الاستخدام البنّاء للنفوذ من قِبل المسيحيين فإن المرحلة الزمنية بين وفاة المسيح واعتناقه المسيحية أنتجت تأثيرات أُخرى ـ الغنوصية والرواقية، والإغريقية، والرومانية ـ أدّت دوراً ضمنياً في تجسيد الجهود المسيحية لامتلاك النفوذ. وهذه التأثيرات نفسها عقّدت

أيضاً الاستراتيجية التي تبنّاها لاحقاً الحكّام والمنظّرون المسيحيون لتبرير الحرب. وحتى اليوم، في عالم ما بعد المرحلة المسيحية حيث هناك تجاهل لإطلاقية القِيَم الدِّينية، فإن القلق المسيحي من النفوذ ما يزال يغذي الجدل العام في أوروبا وأمريكا. وهذا يجعل من الصعوبة بمكان الخروج بنظرة واضحة عن الفَرق الإِسلامي الذي ـ غالباً ما يضع الجهاد في الصف الأمامي.

المسيحية الغربية ضد الإِسلام الآسيوي، كل شعار يوحي بعدم تفاهم يشوبُهُ القلق للفروقات الدائمة، بالإِضافة إِلى عدم التوافق التاريخي. ما هو صحيح للجهاد صحيح أيضاً لثقافة المؤسَّسات التجارية. إذا كان المسيحيون قلقين من النفوذ فإن المسلمين ينقلبون عند الربح. الأوروبيون والأمريكيون هم الذين لديهم الادعاء الرئيسي بتطوير الرأسمالية كنظام ونظرة عالمية تجارية. لقد تبنّى اليابانيّون هذا ثم هم الآن يبدعون أكثر من الأوروبيين والأمريكيين في صنع نماذج الإِنتاج الرأسمالي والأرباح. ومع ذلك فإن كلمة «الربح» تظل لها معان سلبية في الخطاب الإِسلامي ـ على الأقل ـ إِلى المدى الذي توحي فيه بـ«الربح الشخصي المفرط». عندما يقوم الأعضاء المسلمون في نادي الرفاهية الباسيفيكي من أمثال ماليزيا وأندونيسيا بمناقشة ثقافة المؤسَّسات التجارية. فإن تعبير «الربح» ـ غالباً ما ـ يتم التقليل من شأنه أَو يجري إقرانه بِـ«المسؤولية الاجتماعية»[12].

(12) انظر إِلى بيان ماهاتير في:

Quality and Productivity, 45-46.

انظر أيضاً:

=

كيف إذن بإمكان المرء تضييق المسافة التاريخية بين العالم المتطور والعالم النامي؟ إن بوسع مجموعة G-15 العمل لمصلحة ماليزيا ـ فقط ـ إذا ربطت المصالح الماليزية بتلك التابعة للقوى الاقتصادية الأُخرى في آسيا مثل أندونيسيا والهند[13]. إن الاعتراف من قِبل الزعماء السياسيين، وأصحاب المصالح التجارية، وواضعي الأفكار العامّة بأن ماليزيا تنتمي إلى مجموعة دول الصف الأول وليس الصف الثاني هو اعتراف بطيء في ظهوره إلى العلن، بالرغم من الحماسة في بعض الأوساط[14].

وفي الوقت ذاته فإن مخاطر الذهاب بسرعة بعيداً إلى الأمام يلاحق جميع العصرانيين الملاويين. إن تحقيق الأرباح بدون مسؤولية اجتماعية قد يقود الملاويين في ماليزيا قبل حلول عام 2020، أو قبل ذلك بكثير للانصراف إلى أواصر القلق المادي وإهمال تراثهم الإسلامي الغني. ولتفادي هذه المسؤولية اختار مهاتير خليفةً غير فاسد يجسّد النقاء الحضاري والانتماء الدِّيني. ويشعر كثير من المراقبين أنّه لهذا السبب على

= Nik Mustapha and Nik Hassan, «Economic Signnifigance of Zakat» in Hamiza Ibrahim and Hasnan Hakim, eds., Quest for Excellence (Kuala Lumpur: Ikim, 1994), 115-20.

انظر أيضاً:

Timur Kuran, Islam and the Economic Challenge (Herndon, Van International Institute of Islamic Thought, 1995), 225-27.

(13) انظر: Asia Pacific: Its Role in the New world Disorder (London: Mandarine, 1994), 322.

(14) يعتبر جون نايسبيت Naisbitt أحد أكبر المشجعين لماليزيا وقد استخدم زمالته في مؤسّسة الدراسات الدولية والاستراتيجية في كوالالمبور لكتابة كتابه:

Megatrends Asia (New York: Simon & Schuster, 1996).

يرى نايسبيت في هذا الكتاب أن ماليزيا سوف تحدد مستقبل الازدهار الاقتصادي في آسيا.

الأقل اختار أنور إبراهيم الرئيس السابق للحركة الطلابية الإسلامية ليكون نائباً لرئيس(*) الوزراء[15].

لكن الدرس الأكبر من المداعبة الماليزية مع ثقافة المؤسَّسات التجارية ربما يكون في تعزيز استقلالية الديانة فوق مستوى التماثل الروحاني: الديانة كديانة لا تستطيع أن تلتقي مع الاقتصاديات أَو الثقافة. أحياناً تحجب الإيديولوجية استقلالية الديانة حيث إن نظرة ثقافية سلطوية قد تصور نفسها كقاعدة سلوك خلقي عالمي. وعلى سبيل المثال فإن التركيز في الأمم المتحدة على حقوق الإنسان الفردية لا يُطبّق في جميع أنحاء العالم، لأن الحقوق الاقتصادية التي ـ غالباً ما ـ تُفهم على أنّها حقوق البقاء الأساسية، لا تعطى في مرّات كثيرة للدول المهمّشة. ولنأخذ بالاعتبار أمثلة العراق ما بعد سنة 1991 وبورما/ ماينمار Maynmar.

ويطل الخطر المعاكس بشكل كبير أيضاً: فقد يتم تصوير نظرة عالمية على أنّها نظرة سلطوية خاصة عندما تشجع مرحلة التكنولوجيا المتطورة قراءات مختارة لتاريخ ما قبل الحداثة. هنا فإن الضحية الرئيسية هي الإسلام نفسه. كان الإسلام في مرحلة ما قبل الحداثة في نعيم، إلاَّ أنه الآن يواجه خطر التشرذم بواسطة دول قومية كثيرة تنتهج الطريق المستقيم (بالمعنى الدِّيني)، وتتنافس بعضها مع البعض الآخر و ـ غالباً ما

(*) عزل الرئيس مهاتير محمد أنور إبراهيم عام 1998. وما يزال في السجن حتى الآن (المترجم).

(15) انظر: Zam (Zainuddin Maidin), The Other Side of Hahathir Kulala Lumpur: Utusan Distributors, 1994), 242-43. (مترجم إلى الإنكليزية) Publications.

ـ تلغي بعضها، كل ذلك باسم إرادة الله، ومن أجل الصالح العام للمجتمع الإسلامي.

أخيراً، هناك خطر امتلاك نمط واحد من الاقتصاد العولمي، أو نظام سياسي معيّن وكأنّهما لخير العالم بأسره، أو كأن الله قدّسهما مما يستوجب على جميع المؤمنين الإيمان بهما ومتابعتهما. بالإشارة للإسلام والديانات العالمية الأُخرى فمن الضروري القول المرة تلو المرة: لا الإسلام ولا البوذية ولا المسيحية تشكل ثقافة؛ إن المهمة الاجتماعية لكل من هذه الديانات هي انتقاد وتطهير الثقافات القائمة[16].

ولأنه من غير المُستطاع تسخير الديانة بشكل كامل لأي نظام اقتصادي أو اجتماعي، فإن المؤمنين عادة ما يواجهون معضلة مؤلمة ولكن بدائية: يستطيعون التحدث عن النّظام الراهن بتعابير خاصة به فقط، وليس بتعابير دينية محدّدة. إن حالة الإسلام وثقافة المؤسّسات التجارية (أو

---

(16) في حين أن الكتاب الرئيسي حول هذا العنوان في سياق مسيحي يبقى كتاب:
H. Richard Neibuhr, Christ and Culture (New York: Harper & Brothers, 1951),
فقد لاحظ عدة مؤلفين التوتر بين الديانة والحضارة في التاريخ الإسلامي بمن فيهم عزت بيغوڤيتش في كتابه الكلاسيكي:
Islam Between East and West,. Vincent J. Cornell, «Towards a Cooperation Among People of Different World Religions,» in Yaacob and Abdul Rahman, eds, Towards a Positive Islamic World-View, 90-98.
ولمرجع لقواعد السلوك القضائية للنساء:
Amina Wadud- Muhsin, Quran and Women (Selangoor: Faja Bakti Sdn. Bhd. 1992).
وأيضاً لمساهمتها الرائعة في:
Norani Othman and Cecilia Nchoon Sim, Eds., Gender, Culture and Religion (Kuala Lumpur: Persatuansains Sosial Malaysia, 1995),
وعنوانها:
«Gender, Culture and Religion: An Islamic Persepective.

الاقتصاد التكنولوجي بتعبير آخر) في ماليزيا يعني التخلي عن الجهد العادي لربط السوابق القرآنية بنهج جديد حين لا يكون الهدف هو الدفاع عن الاقتصاديات الإسلامية فحسب، بل المساهمة الإسلامية في الاقتصاديات العولمية. لقد واجه عثمان الحبشي نائب المدير العام لمؤسَّسة «إكيم» هذه المعضلة عندما أراد مخاطبة جميع الماليزيين وليس فقط المسلمين المالاويين في مقالته «الأخلاقيات المشتركة في إدارة المنظمات». وحذف كلمتي المسلمين والإسلام وأي إشارة إلى القرآن، أو الحديث، أو الشريعة. لكن، وعند نقطة هامة من أطروحته، وبعد أن لاحظ كيف تختلف المؤسَّسات التجارية اليوم عن سابقاتها، والتي (هي الآن أقل عدداً وأكثر أهمية وأكثر كفاءة، وأكثر عدوانية ولكن أقل عرضة للمساءلة) حاول تحديد الأخلاقيات المشتركة مقابل ثقافة المؤسَّسات التجارية:

> إن ثقافة المؤسَّسات التجاريَّة هي الطريقة التي تنجز الشركات بواسطتها أعمالها. وهي تضم الرسالة، والأهداف والخطط الاستراتيجية والقِيَم، والمعتقدات للمؤسَّسة التجارية. وما يحدّد ثقافة المؤسَّسة التجارية هو في الواقع رسالتها، وسلسلة القِيَم والمعتقدات التي تلتزم بها المؤسَّسة. وبالإمكان صياغة الرسالة بشكل مستقل، ولكن يجب أن تتأثّر الأهداف والاستراتيجيات والخطط بالرسالة والقِيَم على حد سواء. وفي هذا السياق بالإمكان القول إن ثقافة المؤسَّسات التجارية هي الطريقة الخاصة للمؤسَّسات التجارية ـ أيضاً ـ في تسيير أعمالها، بينما أخلاقياتها هي الشيء بعينه الذي يحدِّد صياغة الرسالة والأهداف والاستراتيجيات، والبرامج، التي هي في الواقع ثقافة المؤسَّسة التجارية. وضمن هذا المعنى فإن أخلاقيات المؤسَّسات التجاريَّة

تشكّل الأساس لثقافة الشركات أَو المؤسَّسات التجاريَّة، أَو العامل المحدّد لثقافة الشركات التجارية[17].

ويطرح السؤال التالي: أيهما هو الأصح من حيث تحديد الرسالة؟ الرسالة المصنّفة تحت الثقافة، أَو الثقافة، التي تعني القِيَم والأخلاقيات؟ وبالرغم من أن الحبشي لا يستشهد أبداً بقوى السوق أَو الاقتصاد العولمي، فهو يبدو وكأنّه يقول إن الأفكار المدفوعة بالقيمة يمكن لها أن تحدّد ثقافة المؤسَّسات التجاريَّة، بغضّ النظر عن ماهية الرسالة. إن مثل هذا المنطق قد لا يكون ضرورياً لو أن الحبشي كان يتحدّث للمسلمين فقط؛ ولكن الحبشي كان يحاول أيضاً اجتذاب المسلمين، وغير المسلمين على حد سواء إِلى طرحه. وقبل عام واحد من نشره لهذه المقالة نشر في الصحيفة ذاتها مقالة أعلن فيها أن الإِسلام هو الطريق، والطريق الوحيد لتحقيق رؤية 2020[18]. والحبشي أقرب إِلى الاقتصادي الواقعي عندما يجرّد رسالته الأخلاقية من النظريات، وذلك لأن النمط العام للتغيير في شرقي آسيا والعالم يوحي أن ديناميكيات ثقافة المؤسَّسات التجاريَّة سوف تستمر في تقييد القوى المناهضة للأخلاقيات المدفوعة بالقيمة، بغض النظر عن الأُطر الواضحة التي توضع فيها أَو مدى الحماسة في الدفاع عنها. وهناك أيضاً قيد آخر يظهر من العلاقات الملاوية ـ الصينية. هذا القيد هو الثاني من جبهتين

---

(17) Syed Othman Al Habshi, Jurnal Ikim/Ikim Journal 2. 2 (1994): 8.

(18) انظر: Syed Othman Al Habshi, «Mental Change to Cope 2020» Jurnal Ikim/ Ikim Journal 1. 1 (1993).

تبدو هذه المداخلة نفخاً أكثر مما هي تحليلاً منهجياً.

متزامنتين لتحديد قواعد السلوك الإسلامية في شرقي آسيا، في وقت قد لا يكون بعيداً، عندما يصبح الملاويون والصينيون رمزَيْ الإسلام وشرقي آسيا تباعاً. إن التحدي ينطوي على أكثر من مجرد ترتيب المجتمع الماليزي المتعدد الأعراق على خطوط الكوتا أو الحصص وهو الأمر الذي بدأ في اتفاقيات ما قبل الاستقلال في سنة 1957. فوفقاً لهذه الاتفاقيات أعطيت الهيمنة السياسية للملاويين، مع ضمانات للصينيين والهنود وغيرهم. ولكن، وبما أن التمثيل المالاوي كان قليلاً في المهن والمصالح التجارية، فقد نصّ الدستور الفيديرالي على إعطائهم معاملةً خاصةً في المنح الجامعية والعقود التجارية.

تم تأجيل النضج السياسي في ماليزيا لأن المالاويين ما يزالون ممثلين في حزب سياسي واحد (UNMO)، بينما يلعب حزب PAS دوره الإسلامي. كما أن للصينيين والهنود أحزاباً سياسيةً منفصلة، لا تمثل أي نفوذ يُذكر. فعلى سبيل المثال في سنة 1991 اقترح الحزب السياسي الصيني المعروف بالجمعية الصينية الماليزية إنفاق 5 ملايين دولار ماليزي على مركز ثقافي صيني، إلاّ أن حزب UNMO اعترض على العرض العام في ماليزيا للثقافة الصينية مما اضطر الحزب الصيني إلى سحب اقتراحه[19].

أحد أسباب بقاء مهاتير رئيساً للوزراء في ماليزيا، لأكثر من 15 عاماً أنه الأكثر إدراكاً للأضرار السياسية المحتملة، الكامنة في المجموعات

(19) انظر الإشارة القصيرة لهذه الحادثة في المراجعة القيمة للحياة الماليزية التي يقدمها M. S. Dobbs-Higginson في Asia Pacific, 317.

الإثنية المتنافسة التي ترى في بعضها البعض «الآخر والمنافس». وفي أواسط سنة 1995 أطلق مهاتير نداء جديداً من أجل ماليزيا واحدة. وقد دعا الشعب إلى «تعزيز الانتماء الوطني، والتحدث باللغة الماليزية وقبول الدستور»، أي في نهاية الأمر إلغاء الميزات المعطاة بشكل رئيسي للملاويين المسلمين[20].

ولكن وبغض النظر عن الجهود التي يبذلها مهاتير من أجل ماليزيا واحدة فإن القرارات التنفيذية وحدها غير كافية لحل معضلة هوية الملاويين. يجب وضع أرضية التعددية في المجتمع المدني علماً أنّها تعمل بالتوازي مع الدولة والمجتمع السياسي، وإن لم يكن بالتوافق معهما دائماً. وتبقى أسئلة مهمّة: كيف باستطاعة الصينيين والملاويين تحقيق الاندماج الحقيقي؟ وبعيداً عن حلقة السياسة في كوالالمبور كيف يتعامل الماليزيون الآخرون مع الانقسام الكبير، بين وجهتي نظر عالميتين وسوابقهما الحضارية؟ وما هو الدور المستقبلي للنساء الماليزيات؟.

---

(20) يدرك غير المسلمين والجماعات غير المالاوية الأُخرى الخطر الذي يشكّله اللجوء المتعاظم للشعارات الدينية الحماسية كوسيلة من وسائل الترويج السياسي في ماليزيا. انظر: Far Eastern Economic Review, 22 January 1987: 25.

«يعتقد غير المسلمين والعلمانيين المسلمين أن محاولة حزبي PAS وUNMO للمزايدة على بعضهما البعض في المجال الإسلامي ربما يقومان بإدخال إصلاحات إسلامية سريعة لا يستطيعان تنفيذ الوعود المنوطة بهما.

انظر أيضاً:

Susan Ackerman and Raymond Lee, heaven in Transition: Non-Muslim Religious Innovation and Ethnic Idenity in Malaysia (Honolulu: University of Hawaii Press 1988), 51, 120-53.

تظهر الأجوبة المؤقتة في مؤتمرين تحت عناوين متشابهة تم عقدهما في ماليزيا سنة 1995. لقد تحدّثت معظم الأوراق المقدمة بالعموميات، وطرحت شهادات شاعرية بالإنابة عن الإسلام العالمي، بدون استكشاف كيف تستطيع عالمية الإسلام التفاهم مع عالمية الصينيين، الذين بمعظمهم ليسوا الآن مسلمين ولن يكونوا أبداً في المستقبل. لقد اعتمد مقدمو الأوراق، وكلهم من المسلمين، على إعلانات تقليدية حول التاريخ والمعتقد، بدون فتح مواضيع جديدة. والأكثر من ذلك فإن التحوّل في البنية من المؤتمر الأول إلى المؤتمر الثاني أعطى الانطباع بزيادة في العزلة الفكرية، لمعظم المشاركين من المسلمين. كانت النبرة العامة للمؤتمر الأول (بالرغم من جفاء معظم الأوراق) التشجيع للحوار الحضاري. لكن عندما تم عقد المؤتمر الثاني بعد ستة أشهر تحوّل التركيز إلى عالمية الإسلام، وكأن الهدف كان تسليط الأضواء على عالمية الإسلام التي تحدثت عنها كل الأوراق، في سياق هجرة المسلمين الصينيين، من جمهورية الصين الشعبية إلى أنحاء عدة من آسيا. ويبدو أن المحاولة السريعة للدمج بين المسلمين والصينيين في كل مكان قد أدّت إلى تجاهل مضمون نظرة العالم الصيني ـ الإسلامي المشترك، والممارسات المشتركة. فالمناشدات الكبيرة للشعارات الكونفوشيوسية، الموضوعة في غطاء إسلامي، أو التفسيرات الإسلامية لـ«المختارات الأدبية لكونفوشيوس» ساعدت فقط على تعزيز الشمولية البدائية.

إذا تحرك المؤتمران المذكوران أعلاه نحو المضمون، بعيداً عن الشكل، وإذا لجأ المؤتمر الأول لا الثاني إلى الترويج للتطور المستقبلي، فمن الممكن توقع إعادة ازدهار المالاوية، كتعددية حضارية مركبة، علماً

أن النتيجة لن تكون فقط قيام ثقافة المؤسَّسات التجاريَّة، بل أيضاً التسامح بين الجنسيات المختلفة.

وعلى أية حال فإنّ دور النِّساء غير واضح. ففي حين أن جمعية «الأخوات في الإسلام» بدأت عملها في كوالالمبور، قبل عشر سنوات، وتضم مفكِرات رائدات في أوساطها فإن تأثير الجمعية الرئيسي جاء عبر الرسالة التي كتبتها باحثة أفريقية ـ أمريكية حول التفاسير القرآنية. تعطي الدراسة التي كتبتها أمينة ودود محسن تحت عنوان «القرآن والنِّساء» رصيداً إيجابياً له ما يبرِّره للناشطة الملاوية الدكتورة شاندرا مظفر. وكذلك فإن هذه الدراسة تعطي عمقاً جديداً للنظرة الإسلامية/ القرآنية حول دور النِّساء[21]. ولكن داخل ماليزيا فإن أثر الكتاب كان معدوماً. وحري بنا التقرير أنه عندما تكتب مؤسَّسة مدعومة من الحكومة مثل «إكيم» عن الديانة فإنّها تستبعد النِّساء من المشاركة في الكتابة عن هذا الموضوع، ويقتصر الأمر على الرجال الذين لا يكتبون فقط عن السياسة والقانون والاقتصاد، وإنما أيضاً عن التعليم والعائلة[22].

وبالرغم من عدم الاستعانة بالنِّساء على نحو كبير في رسم رؤية

---

(21) انظر: Wadud-Muhsin, Qur'an and Woman.

ليس مؤكداً أن نهجها جديد كما تدعي لكن جهدها المضاعف لقراءة القرآن مباشرة من وجهة نظر نسائية قد وضع جانباً جميع علماء النص الديني (أغلبيتهم من الرجال) و«أظهر اهتمام القرآن بشؤون النساء المعاصرات» (90).

(22) في مؤتمر ألماني ـ مالاوي في عام 1933 غاب عنه العنصر النسائي ألقى ماهاتير خطاباً تحدث فيه عن الأبعاد الاجتماعية وفوائد الديانة.

انظر:

Syed Othman Al Habshi and Syed Omar Syed Agil, eds., The Role and Influence of Religion in Society (Kualalumpur: Ikim, 1994).

2020، إلاّ أن ذلك لا يعني أن مستقبل الملاويين والمسلمين الآخرين يكمن في تبنّي العزلة الثقافية، والمواجهة والحرب، كما يناقش منظّرون من أمثال هانتينغتون Huntington وفوكوياما Fukuyama، وصحافيون مثل فالوز Fallows والكُتّاب المجهولون في صحيفة «الإيكونوميست» Economist.

إن النظر باهتمام إلى بنية فكرة الجهاد يظهر مدى براعة وتميز الفرق الإسلامي في جنوبي شرقي آسيا؛ ويعكس صراعاً إسلامياً داخلياً، بالإضافة إلى صراع المسلمين مع غير المسلمين. ولنأخذ بالاعتبار آراء مهاتير عن المعضلة التي واجهت بلده في حرب الخليج والنزاع في البلقان، حيث تشرح هذه الآراء الأسباب التي دعت ماليزيا إلى قبول الخطوات التي اتخذتها القوى الغربية المهيمنة. ففي عالم ذي قطب واحد نستشهد بمقولة السيد فضل الله «القوة وحدها تصنع الحق» التي وردت في مداخلته عن الجهاد (التي نناقشها أدناه). ولكن كان لزاماً على مهاتير أن يعرب عن استيائه لهزيمة العراق. فمن ناحية أدان العراق لجشعه، لكن من ناحية ثانية أدان أولئك «الذين يؤخرون الشعوب والأمم الإسلامية، من خلال تحويل انتباههم إلى العالم القادم، مما يؤدي بهم إلى إهمال واجبات وفرص هذا العالم». لقد كان مهاتير في الواقع يؤنّب شعبه الملاوي الذي بقي متأخراً، ليس فقط بالمقارنة مع العالم الصناعي، وإنما أيضاً بالمقارنة مع مواطنيهم الصينيين. بالنسبة إليهم كانت الرسالة حول التقدّم وليس التسويف: «الحقيقة هي أنّه إذا لم يتمكّن المسلمون من مسايرة التقدّم في هذا العالم وتحقيق النجاح مثل غير المسلمين فإنّهم على الأرجح سوف يشعرون بالانزعاج، وبالتالي فَقْدان إيمانهم بالإسلام. الفقر

والضعف سوف يقودان إلى الارتداد عن العقيدة وهو الأمر الذي يعني أنه لن تكون لهم الآخرة، كما لم تكن لهم الدنيا».

إن رؤية 2020 تصبح أكثر من مجرد شعار أجوف، إذ إنّها ترفع لواء البديل الوحيد لماليزيا ضعيفة ومتأخرة وسط عالم إسلامي ضعيف.

هل تعتبر رؤية مهاتير مختلفة جداً عن الجهاد التقليدي؟ إن نداء مهاتير هو من أجل بذل الجهد العقلي والتكنولوجي وليس السلاح أَو الحرب. يجب أن تكون ماليزيا بحلول 2020 ليس أقل من «دولة متقدمة قادرة على الارتقاء الذاتي عبر إتقان المعرفة والمهارات». وأيضاً يجب في الوقت ذاته أن تكون دولة «تحمل القِيَم الأخلاقية العالية، وقادرة على منافسة الدول المتقدمة الأُخرى في جميع الحقول»[23].

وفي حين أن يوم المساواة على الصعيد العولمي لم يأتِ بعد لماليزيا فإنه من الممكن رؤية كيفية قيام رأي إسلامي معين بإعادة تقييم حرب الخليج والنزاع في البلقان. ومع ذلك فمن الصعب سماع اعتراض مهاتير في وجهات نظر السياسة العامة الغربية حيال العدالة (أي عندما يصوغ السياسيون الغربيون سياساتهم العامة، فإنّهم لا يأخذون بعين الاعتبار اعتراضات مهاتير) أَو دعوته الملازمة لوجهة نظر إسلامية حول الأحداث العالمية. وعند مشارف نهاية القرن العشرين فإن أمثال فوكوياما، وهانتينغتون وفالو، والصحافة الصفراء الدولية ما زالوا المسيطرين على معظم العروض الإعلامية حول القضايا التي تتعلّق بالإسلام والمسلمين.

---

(23) جميع هذه الاقتباسات الثلاثة من خطابات ماهاتير أخذناها من:

Maidin, The other side of Mahathir, 138-40.

وفي حين أن المسلمين أنفسهم ـ يجب أن يتحمّلوا بعض المسؤولية لكونهم غائبين، أَو لأصواتهم السلبية حول القضايا الجغرافية ـ السياسية الرئيسية المعاصرة، لا بدّ من التذكير أنّهم ضحايا إلى جانب معظم الجزء الجنوبي من الكرة الأرضية، بسبب هيكلية الأخبار الدولية. فالقضية هنا ليست فقط قضية وسائل الإعلام الناطقة بالإنكليزية، بل أيضاً هيمنة وسائل الإعلام الناطقة بالإنكليزية والتي تعكس ـ بشكل محدّد ـ وجهات النظر الأوروبية الشمالية، والأمريكية الشمالية: 90 في المائة من الأخبار تأتي من خدمات إلكترونية من أوروبا وأمريكا. وحتى شراء السعوديين لوكالة الصحافة الدولية المتحدة لن يغير من طبيعة الأخبار[24].

والأهم من ذلك أن مستوى النقاش حول القضايا الدولية أصبح الآن بعيداً عن تغطية الحقائق، على الأرض، وربما يُنظر إليه ـ أي النقاش ـ على أنّه محاولة لحجب هذه الحقائق. فليس هناك من صحيفة يومية، أَو فصلية أَو برنامج إخباري إذاعي أَو تلفزيوني يتحدث عن عدم التكافؤ بين الدول الصناعية السبع الكبرى (G-7) وسائر دول العالم. عوضاً عن ذلك، ترى شاندرا مظفّر بدقة متناهية أن أطروحتي فوكوياما/ هانتينغتون[25] أثارتا

(24) انظر:

Jan Goodwin, Price of Honour (London: Warner, 1994), 205.

(25) من بين جميع الانتقادات لأطروحة هانتينغتون الساذجة وغير التاريخية فإن النقد الذي ينطبق بوجه خاص على جنوبي شرقي آسيا يأتي من الخبير الإسلامي Frederick Denny. ويلاحظ ديني أن هانتينغتون يتحدث في مقالة أصلية له صدرت في عام 1993 في كتابه Foreign Affairs عن «مجموعة من الدول الإسلامية على شكل هلال من أفريقيا إلى آسيا الوسطى (32). ولكن ماذا عن جنوبي شرقي آسيا حيث يعيش نحو عشرين في المائة من مسلمي العالم. لا شك في أن المؤلف يعرف عن أندونيسيا وماليزيا. هل لا يؤخذون بالاعتبار أم أنهم ببساطة يوفّرون الشروط المعاكسة لنظريته حول صراع الحضارات؟ =

نقاشاً زائفاً، استخدم غطاءً للأزمة العالمية، في مرحلة ما بعد 1989: احتكار الموارد، وبالتالي احتكار الخيارات السياسية للتغيير، من قِبَل الدول الصناعية المتقدمة الكبرى، أي مجموعة G-7[26].

بكلمات أُخرى، الفرصة بعيدة إن لم تكن مستحيلة لقيام قوة إسلامية عالمية، بالرغم من التهويل حول الخطر الذي يشكّله قيام مثل هذه القوة على الغرب. وعلى ضوء ذلك فإن دولاً مثل ماليزيا يجب أن تتطلّع نحو تقدم اقتصادي محدود، مع الاحتفاظ بمبدأ «الربح مقروناً بالمسؤولية الاجتماعية»[27]. حسبما يقول مهاتير. ذلك أنّ التحدي المزدوج الذي يواجه ماليزيا والعالم الإسلامي مؤلّف من شقّين: «إعادة خلق حضارة حيّة للإسلام الذي كان ذات مرة ديناميكياً ومزدهراً، والمساهمة الإيجابية في الأزمات التي تواجهها الإنسانية»[28]. ليس المطلوب أعداداً متزايدة من المسلمين، بل

= انظر:

Frederick Denny, «American Perceptions of Islam and Muslims,» in Yaacob and Abdul Rahman, eds, Towards a Positive Islamic-World view, 71-72.

(26) انظر: Chandra Muzaffar, Just view points (Penang: Just World Trust, 1994). الخطورة في هذا النقاش وفي كتابات مظفر أنه يصبح عرضة لنظرية المؤامرة. الجميع يحاولون الإيقاع بنا ولذا علينا المقاومة. ومع ذلك فإن مظفر يتذبذب بين الإدانة الفورية للإيمان السيئ للآخرين والدفاع عن استراتيجيات جديدة للاستخدام العادل للموارد من قبل اللاعبين المهيمنين (مجموعة G-7 والدول الإسكندنافية) انظر على وجه الخصوص كتابه:

Human Rights and the New World Order: (Penang: Just World Trust, 144-76).

(27) انظر: Al Habshi and Nik Hassan eds., Quality and Productivity, 45.

(28) انظر:

Teik, Hoo Boo, Parodoxes of Mahathirism, 166.

مسلمون ذوو نوعية أفضل، وليس المطلوب الانكفاء للأصولية الوطنيَّة «التي تميل للانشغال بالأشكال والرموز والطقوس الدينية والممارسات»[29]؛ وإنما المطلوب هو التقدّم نحو ثقافة المؤسَّسات داخل وخارج الأمة على حدّ سواء.

هناك عقبتان كبيرتان واضحتان: (1) عدم التجانس الثقافي لماليزيا بالرغم من وحدتها السياسية. إذ إن القِيَم التي تتبنّاها الطبقة الماليزية المتوسطة، المتطلعة إلى الأعلى قد لا تكون القِيَم ذاتها التي يعتنقها الآخرون من مسلمين وغير مسلمين، والذين ليسوا من سكّان المدن، وعلى وجه الخصوص الأقلية الصينية، والأقلية الهندية البارزة رغم ضآلة عددها. وقد دفع ذلك أحد الكتّاب إلى القول إن الأخلاقيات التي يصفها مهاتير بـ«الإسلامية» (ملمّحاً إلى أنّها تتماشى مع قواعد السلوك العالمية) هي في الواقع أخلاقيات طبقية نابعة من النشأة البورجوازية السلطوية لمهاتير نفسه. ووفقاً لما يقوله هذا الكاتب فإن هذه القِيَم الأخلاقية لمهاتير تبدو أكثر كونفوشيوسية أو بروتستانتية مما هي إسلامية: «الاجتهاد والنمو والسعي، والثبات، وتحسين الذات، والاعتماد على النفس، وتحقيق الأهداف»[30]. (2) ثانياً: التحرّك لعرض ثقافة المؤسَّسات التجارية وكأنّها أخلاقيات إسلامية على المالاويين الجُدد، قد يكون فيه شيء من التضارب. ومثل هذا العرض قد لا يمثّل خطوة أمامية للإسلام، بل يمثّل

(29) انظر: Muzaffar, Just View Points, 13.

(30) انظر: Teik, Hoo Boo, Parodoxes of Mahathirism (Kula Lumpur: Oxford University Press, 1995), 186.

ارتداداً عن قواعد السلوك الإسلامية المتمثّلة بالولاء للعائلة، والمسؤولية الاجتماعية. ففي نهاية المطاف حجر الزاوية لثقافة المؤسّسات التجاريّة هو الجشع وليس الحاجة. هل باستطاعة سياسي ماهر مثل مهاتير ـ أو خليفته المحتمل أنور إبراهيم ـ إعداد ثورة اجتماعية في طريقة التفكير الاقتصادية للملاويين، مع وضع «الخوف من الله» في عقول أولئك الذين يمارسون الرشوة والفساد؟ الرشاوى ما تزال موجودة، والأمر ذاته ينسحب على الفساد، هذا بالرغم من أن حجمهما عرضة للنقاش[31].

المشاغلة الخلفية للجهاد تمثّل الجزء الآخر من نضال مهاتير وماليزيا للعثور على أخلاقيات إسلامية، قادرة على العمل في مجتمع تعددي عصري. لم يختفِ الجهاد من الذاكرة التاريخية، أو من الذخيرة الرمزية للمجتمعات الإسلامية. كيف يستطيع المرء ضبط الميل إلى رؤية التعامل الإسلامي مع الجهاد على أنّه إما (أ) خلل نظامي في الإسلام كديانة عالمية أو (ب) ميزة متماثلة لجميع المسلمين في جميع الظروف؟ إن صمّام الأمان الوحيد هو التيقّظ المستمر والنظر إلى قواعد السلوك الإسلامية كأبنية حضارية محدّدة، واعتبار العالم العصري سلسلةً إضافيّةً من الأبنية الاجتماعية ـ الحضارية.

عند اختصار الجهاد وثقافة المؤسّسات التجاريّة على أنّها وجهات نظر متنافسة للعالم الإسلامي، يجب الأخذ بعين الاعتبار أنّهما يذهبان إلى أبعد من الرؤى المتفاوتة، لزعماء مسلمين في أواخر القرن العشرين، من

(31) انظر: K. George, «Malaysia's Economic Progress: The Other Side of the Coin,» Aliran Monthly (1995): 10-17.

أمثال آية الله الخميني، ومهاتير محمَّد. لذا يتوجّب على المرء إعادة تقييم الجهاد قبل الادعاء أنّه عدو جميع أشكال التقدّم الاقتصادي، أو الاجتماعي المدني.

إن أفضل طريقة لفهم الجهاد هي النظر إليه باعتباره مرجعية متعدّدة المعاني، في نظام الرموز الإسلامية. فالجهاد لا يقتصر على «الحرب المقدّسة» ولا هو مقتضى للقرآن، إذا أخذ المرء بعين الاعتبار أن جميع العناوين العريضة والعناوين العريضة المضادة لكتاب الوحي لها تعابيرها الخاصّة. ومن المهم على وجه الخصوص أن تعرف أن الجهاد ذاته قد خضع للتغيير من المرحلة المبكرة للتاريخ الإسلامي، إلى عهد تقسيم السلطة الدينية بين السُّنَّة والشيعة إلى عصرنا الحالي، الذي يشهد مراجعة لقواعد السلوك والقِيَم الإسلامية.

من المهم البدء بالقرآن. هناك مبدأ داخلي مهم في القرآن يدعى النَّسْخ (الإبطال)، Naskh. إن القرآن يوفِّر القاعدة لمراجعة التأويلات المتعلّقة به باستمرار (2: 106، 13: 37، 16: 101، 22: 52). إن سمو الله فوق الإدراك البشري وسيادته، أبعد من محاولات البشر للاستملاك، وقوته تمتد حتى إلى كتاب نبوءته النهائي القرآن. لقد أنهى القرآن النبوة، ولكن لم ينهِ التدخّل الإلهي في الشؤون الإنسانية. عندما كان محمَّد على قيد الحياة ظل الكتاب مفتوحاً قابلاً للزيادة. ولكن مع موت النبيّ (في 632 ميلادي) فإن مسألة الزعامة لمجتمعه طرحت أيضاً السؤال التالي، الذي له علاقة بالموضوع: ماذا ستكون طبيعة وحدود التدخّل الإلهي المتواصل؟ لقد ردّ السُّنّة والشيعة على هاتين المشكلتين المزدوجتين بطُرق

متناقضة. أغلق السُّنّة الكتاب وطبّقوا إرشاداته «الواضحة» على التشريع القضائي. وكذلك فقد تكافلوا حول سلسلة من الزعماء المتفردين الذين دافعوا عن الكتاب وإرادة الأغلبية. هؤلاء هم الخلفاء عنوانهم النظام، ويخافون من العصيان والاختلاف والكفر[32]. أما الشيعة فقد قبلوا الكتاب، لكنهم غالباً ما وجدوا معاني حاسمة ضمن الآيات المجازية (انظر سورة آل عمران، الآية رقم (7)). وفي الوقت ذاته وضع الشيعة مصدراً متواصلاً من الوحي الشفهي؛ المتمثِّل في سلسلة من الزعماء الذين لهم علاقة بالنبي محمَّد إن كان من ناحية القربى العائلية أو التقوى. وهؤلاء هم الأئمة، عنوانهم العدالة ويخافون من الطغيان والقمع وعدم الإيمان.

وفي حين أن الإيمان بالقرآن ورفض الكفر هما ميزتان مشتركتان للمسلمين السُّنّة والشيعة. فإنّهما لا يسمحان ببناء نظرية أو إطلاق حرب أو ثورة. يجتمعان سوية تحت مظلة واحدة عنوانها «وجهة النظر الإسلامية في الجهاد». وبدلاً من ذلك علينا تبنّي استراتيجية مختلفة من خلال اعترافنا بالفَرق على أنّه أساسي لعلم الاجتماع في الإسلام. علينا أن ندرك الفارق الدقيق في مناقشة الجهاد، وذلك من خلال الاعتراف أولاً بأن الجهاد هو فكرة مهيمنة في الإيديولوجية الإسلامية، وثانياً من خلال استكشاف تعابيره المختلفة، بين واضعي النظريات، والناشطين من السُّنَّة والشيْعة على حد سواء.

---

(32) حول التعابير اللغوية التي تنطبق على «الفتنة» بالعربية انظر:

E. W. Lane, Arabic-English Lexicon (Reprinted Cambridge: Islamic Text Society, 1974), 2: 2335-36.

وللجهاد عند الشيعة علامته الخاصة. فبالنسبة للإماميين أَو: الشيعة الإثني عشرية، الذين يشكّلون أغلبية الطائفة الشيعية فالجهاد ليس مؤجلاً إلى ما لا نهاية، كما أنّه معلّق حتى عودة الإمام المنتظر. يُمجَّد الجهاد بشكل دائم، وبالإمكان شنّه، ليس فقط بواسطة الإمام المنتظر وإنما أيضاً من قِبل شخص يختاره الإمام، على أساس وَرَعِه، وكونه من علماء الدين. وكذلك فإن العدو في الجهاد ليس مجرد «الكافر» أو غير المسلم. فالعدو هم أيضاً المسلمون الذين لم يقبلوا الإسلام الحقيقي.

وفي حين أنه من النادر أن تتم ترجمة المكانة القانونية للقضاة الإماميين إلى أعمال يومية، فمن الخطأ والغباء نكران وجودَ فرق شيعي حول قضية «الحرب المقدَّسة» في الإسلام. إن الفرق الشيعي ليس حقيقياً فحسب، بل هو أيضاً منتشر. ولتسليط الأضواء على هذا الفَرق ومناقشته على المستوى الذي يستحقه سوف نستكشف أكثر الحالات السُنيّة والشيعيّة شهرة وأقلّها فهماً.

يأتي النص السنّي لقضية الجهاد من الجماعة المتشدّدة في مصر (المعروفة أيضاً بالجهاد) والتي لم تتآمر فحسب على الفرعون بل أيضاً قتلته. لقد خرَّ السادات صريعاً برصاص قتلة في تشرين أول/ أكتوبر 1981. والذين قتلوه استحضروا الجهاد باعتباره قضيتهم. وقد كتب أحد الإيديولوجيين الذي يدعم القضية ذاتها مقالة قصيرة تحت عنوان «الفريضة الغائبة» التي أشارت بدقّة إلى الجهاد.

وتقوم أوساط عدة منذ بعض الوقت بالدراسة الدقيقة لهذه الجماعة، وواضع إيديولوجيتها. وكذلك فقد أفرزت هذه الجماعة جماعات مشابهة لها، في دوائر متشدِّدة أُخرى، في النظام السياسي الراهن التائه، والذي

يدعى الشرق الأوسط[33]. ومع ذلك فليس هناك من الأدبيات الكثيرة، والمتعاظمة التي كُتبت عنهم ما يتحدى النتائج الواردة أعلاه: لا ينجح الجهاد في تعبئة إيديولوجية تستطيع استبدال الدولة ـ القومية بنظام سياسي آخر. لقد تمّ تحويل أولئك الذين يدافعون عن الجهاد إلى لعب دور الإرهابيين. وينسحب هذا الأمر حتى على حركتي «الجهاد الإسلامي وحماس» الفلسطينيتين اللتين تناضلان من أجل استعادة وطنهما.

إن المفارقة التاريخية للمجموعات القائمة على أساس الجهاد يمكن رؤيتها من خلال مصير أولئك الذين حاولوا إتمام الرؤية التي استوحاها قتلة السادات. ليس لأولئك الذين يستحضرون الجهاد والدعم الشعبي أَو القوة العسكرية لتحدي الكلي الوجود [أي النّظام السياسي] وقوات الأمن المصرية الكلية الوجود تقريباً. ولماذا لم يعد للجهاد تأييد شعبي ولم تعد تشكّل خطراً على الأنظمة السياسية في العالم الإسلامي السنّي؟ لقد قدّم فؤاد عجمي الباحث والمحلل الإخباري جواباً، بسيطاً، لكنّه قاتم في الوقت ذاته. إن أنصار الجهاد يعملون كإرهابيين بكل ما في الإرهاب من

(33) على سبيل المثال فإن مجلة الحوادث الأسبوعية السياسية تناقش في عددها 17 تشرين ثاني 1995 بشكل مطول مجموعة الجهاد الفلسطينية في الضفة الغربية. في أواخر تشرين أول 1985 اغتال عملاء إسرائيليون على الأرجح زعيم حركة الجهاد فتحي الشقاقي بينما كان في مالطا. وقد تعهد خليفته رمضان عبد الله شلح بالانتقام معلناً أن «جهادنا ليس عسكرياً فحسب بل هو ديني أيضاً لأن مشروعنا هو إقامة حكم إسلامي». وفي الوقت ذاته فهو السنّي المسلم يدرك أنه لا يستطيع الاستمرار في نضاله بدون مساعدة الآخرين وعلى وجه الخصوص حزب الله في جنوب لبنان المدعوم من إيران الذي «يوفر المساعدات الإنسانية وخاصة لعائلات الشهداء (نقلاً عن الحياة في عددها 26 تشرين االثاني. هذه الصحيفة السعودية اليومية تصدر في لندن وتوزع في أنحاء متفرقة من العالم).

أمل وخوف. ومع ذلك «عندما يصبح الإرهاب شائعاً... فسوف يصبح مقبولاً. وما يبدأ كتحدٍ للدولة ينتهي بتأكيد منطقيته (أي منطق الإرهاب)... ويقال إن الدولة (من قِبل حُماتها والناطقين بلسانها الكثيري العدد) هي الحصن الوحيد ضد الفوضى والفتنة. هذه لعبة تلعبها جميع الدول وتبرع فيها على وجه الخصوص الدولة المصرية»[34]. ويواصل أنصار الجهاد لعب هذه اللعبة بلا هوادة حتى منتصف التسعينيات؛ عندما فجّر الإرهابيون (المخنوقون داخل مصر) السفارة المصرية في إسلام آباد أقامت السلطات المصرية جنازة رسمية «للشهداء»، حيث تعالت فيها الصرخات المناهضة لطغيان الإرهابيين. وبكلمات أُخرى فإن الدولة تواصل التأكيد بوضوح للجهات الخارجية المتشكّكة، وللمحتجين في الداخل أنّها «الحصن الوحيد ضد الفتنة».

ولا شك بأن العالم الإسلامي السنّي سوف يشهد مزيداً من الاضطرابات على غرار العنف الجهادي. إلاّ أن هذه الاضطرابات لن تكون واسعة النطاق، بحيث تهدّد الأنظمة، التي تواصل السيطرة على جميع أدوات الدولة العسكرية والسياسية والاجتماعية، والاقتصادية، والدينية والإيديولوجية. ويلاحظ المؤرخ إيمانويل سيفان Emanuel Sivan أن «هناك أدلة كافية على وجود جهد مدرك منذ زمن طويل، من قبل بعض الدول، لخلق شبكة معبأة بالرموز، مقرونة بالنشاطات الاجتماعية المتكرّرة لتحديد تركيز ذي معنى لولاء الجماعة، أي الكيان الوطني». وكنتيجة لذلك فإن الأصوليين السُنّة ـ على ما يبدو ـ متشائمين في تحقيق

(34) انظر: Fouad Ajami, «In The Pharaoh's Shadow: Religion and Autority in Egypt,» in Piscatori, ed., Islam in the Political Process.

فرصهم. فمعظم أعمالهم ينجزونها في الميدان الخاص (أي في الجوامع التي لا تخضع لسيطرة الدولة، أو في الجمعيات الخيريّة والتطوعية). وهم يرون أن «الدولة، والديانة العلمانية» تسيطران على الميدان العام»[35].

وفي الوقت ذاته حدثت محاولة لمراجعة شاملة لمعنى الجهاد في أوساط أنصار وجهة النظر العالمية السّنيّة الحدثية. من بين هؤلاء محمَّد شحرور المهندس السوري الذي تحوّل إلى خبير في تفسير القرآن. ففي آخر كتاب له «دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع»، يناقش شحرور أن المعنى الأول للجهاد هو الدفاع عن حرية المعتقد، ومعارضة الإكراه في الدين. ثم تتسع مناقشته لتشمل حماية المجتمع من قِبل أولئك الذين يرفعون لواء الحرية والإيمان، بالإضافة إلى الحقوق الأُخرى، كما يرى أن الجهاد موجّه دائماً ضد العنف. وفي حين أن آراء شحرور لا تحظى بدعم جميع العلماء السوريين، وخاصة أولئك الذين ينظرون بازدراء إلى أي شخص غير اختصاصي، يدافع عن نظرة جديدة للتفسير القرآني، فلا بدّ من القول أن مداخلة شحرور تفتح

---

(35) انظر:

Emmanuel Sivan, «The Arab Nation-State: In Search of a Usable Past,» Middle East Review 19. 3.

لقد عرض سيفان أفكاره حول الجهاد في مقالة لاحقة يؤكد فيها وجهة نظري أن السياسة الإسلامية هي «أنانية قوية للدولة ـ القومية» ولكنه يرى خلافاً لما أراه أن الراديكالية (بحذ هذا التعبير على الأصولية) قد أصبحت متجذرة وغير قابلة للعودة عنها، وهو يرى أن الجهاد ضد المرتدين سوف يكون المسلك في نهاية القرن. انظر أيضاً:

Jihad: Text, Myth, Historical Realities,» in Evelyne Patlagean and Alain Le Boulluec, eds, Les Retours aux Ecritures: Fondamentalismes Presents et Passes (Peeters: Louvain Paris, 1994), 83-99.

الباب أمام الاستقصاء الجدلي، بالإضافة إلى كونها جديرة بالاستكشاف في المستقبل[36].

أما في وسط المسلمين الشيعة فقد ظهرت قاعدة مقرّرة مختلفة، لقياس نفوذ الدولة، وأيضاً لعرض الدور الإيديولوجي للجهاد. بالإمكان إيجاز الفَرق الشيعي بالإشارة إلى واضع نظريات إيراني معاصر كبير حول الجهاد، بالإضافة إلى سرد إنثروبولوجي وصفي فريد للجهاد، من وجهة نظر إقليمية ـ ريفية إيرانية. كلا النظرتين تساعدنا ليس ـ فقط ـ على فهم الفرق بين السُّنّة والشيعة حول «الحرب المقدسة»، وإنما الاستحضار الجديد للجهاد باعتباره نضالاً كما يراه مهاتير في جنوبي شرقي آسيا.

هذا العالِم في مجال النظريات التي تبدو كتاباته هي الأكثر ملاءمة هو آية الله مرتضى مطهري الذي ناقشناه في فصل سابق، بسبب نظرته إلى دور النِّساء. كان مطهري من أهم علماء الدِّين الإيرانيين وقد وصفه الخميني ذات مرّة بِـ«فاكهة حياتي» و«جزء من لحمي». وبالرغم من مقتله في مطلع الثورة الإيرانية، في سنة 1979 ما زال الناس والباحثون يستشهدون بخطبه ومقالاته ومنشوراته الكثيرة. من بين هذه المنشورات منشور صغير تمّت ترجمته إلى الإنكليزية تحت عنوان «الجهاد: الحرب المقدسة للإسلام وشرعيته في القرآن». يتألّف المنشور من أربع محاضرات، ألقيت كلها في الستينيات، قبل وقت طويل من الثورة الإيرانية وربما كجزء من اللقاء الشهري الذي كان يحضره العلمانيون،

(36) انظر: Muhammad Shahrur, Dirasat Islamiyat Mu'asirat (في الدعوة والمجتمع) (الأهالي: دمشق، 1994)، 341 ـ 369.

بالإضافة إلى رجال الدِّين. نحن لسنا مهتمين جداً بالنظر إلى التبريرات القرآنية للجهاد التي يذكرها مطهري. إن اهتمامنا ينصبّ على النظرة والنبرة الشيعية المميزتين. إن تقنيات الشرح الديني لدى الشيعة مميزة، وماهرة. وقد خصّص مطهري المحاضرة الرابعة كلّها لمسألة الآيات المنسوخة. من وجهة نظر مطهري فإن المنسوخ يتطلّب دائماً تفسير غير المشروط وكأنه المرسل، حتى تكون الوصاية العامة حول الجهاد (سورة التوبة 9: 73) «يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين وأغلظ عليهم» مشروطة بالآية التالية الأكثر اكتمالاً (سورة البقرة آية 2/ 190): «وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم، ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين». وفي حين أن فقهاء السّنّة الضليعين يستخدمون تأويلات مختلفة من الأحاديث، أَو السُّنَّة النبوية لتبرير قاعدة تفسيرهم للجهاد فإن مطهري قادر على وضع خطوط عريضة محدّدة، مع الإشارة بشكل خاص للقراءة الاستدلالية لسورة (2: 190). من وجهة نظره فإن العدو الوحيد الذي يجب محاربته هم الجنود في ساحة المعركة، ولكن بعد أن يتم اعتبارهم معتدين[37].

إن الجهاد بالنسبة لمطهري هو دائماً دفاعي، أما العدوان فهو شر مطلق. ويشجب مطهري العدوان لكنه يضيف قائلاً بسرعة «إن جميع الحروب، لدى جميع الأطراف ليست دائماً عدواناً. الحرب قد تكون عدواناً ولكنّها قد تكون أيضاً ردّاً على عدوان، لأنه مطلوب ـ أحياناً ـ أن

(37) انظر: Morteza Motahhari, Jihad: The Holy War of Islam and its Letigimacy in the Quran. ترجمة محمد توحيدي.
(Albany, Ca: Moslem Student Association [Persian Speaking Group], n. d.), 35.

يكون الرد على العدوان بالقوة»[38]. وبما أن الحرب الدفاعية هي فقط المبرَّرة فإن المرء يجد لزاماً عليه أن يحدد بدقّة ما الذي يجب الدفاع عنه. وحول هذه النقطة يستخدم مطهري مبدأ تفسير غير المشروط عبر المرسل لعرض حجته القائلة بضرورة الدفاع عن جميع المظلومين المسلمين، بمن فيهم ـ على وجه الخصوص ـ الفلسطينيون. ويقول مطهري «قد نكون في وضع لا يعتدي فيه أحد الأطراف علينا لكنه قد يكون اقترف نوعاً من الظلم ضد شعب آخر ربما يكون مسلماً أَو غير مسلم. إذا كان المظلومون مسلمين ـ مثال مأساة الفلسطينيين اليوم الذين أخرجوا من ديارهم واغتُصبت ممتلكاتهم وتعرّضوا لجميع أنواع العدوان ـ بينما لم يحمل المعتدي أية نوايا عدوانية ضدنا فهل هو مسموح في مثل هذه الظروف الإسراع لمساعدة أولئك المسلمين المظلومين وإنقاذهم؛ أم أن هذا الأمر غير مسموح به؟ بالتأكيد الأمر مسموح به»[39].

إذا كان بالإمكان تبرير حرب دفاعية بالنيابة عن الفلسطينيين فقد ينسحب ذلك أيضاً على إطار أوسع من المراجع. إن القتال ضد العدوان الذي يحل بالفرد أَو القبيلة أَو الأمة هو شيء له مبرّراته من منطلق الدفاع عن النفس، لكن ـ ومع ذلك ـ فهناك شكل أسمى من الدفاع. يقول مطهري:

هناك شيء أعلى من حقوق الأفراد أَو الشعوب. شيء أكثر قداسة وهو دفاع وفقاً للضمير الإنساني أعلى من الدفاع عن حقوق الأفراد. وهذا

(38) المرجع السابق، 32.

(39) المرجع السابق، 36 ـ 37.

الشيء هو حقوق الإنسانية. [ثم يمضي قدماً في شرح معاني هذه الحقوق، ثم يأتي إلى الخلاصة]. لا أعتد أن لدى أي إنسان شك بأن أقدس أشكال الجهاد، وأقدس أشكال الحرب هي تلك التي يتم خوضها دفاعاً عن الإنسانية وحقوق الإنسان.

إن مثل هذا التسبيح للمثالية يحتاج إلى رسم عملي لقابلية تنفيذها. ويمضي مطهري لتقديم ذلك بقوله:

> «خلال المرحلة التي كان فيها الجزائريون في حرب مع المستعمرين الفرنسيين قامت مجموعة من الأوروبيين بمساعدتهم في حربهم. إن جهاد مثل هؤلاء الأشخاص أقدس من جهاد الجزائريين؛ لأن الجزائريين كانوا يدافعون عن قضية حقوقهم، بينما كانت قضية الآخرين أكثر أخلاقية وقداسة من قضية الجزائريين[40].

باختصار فإن أي مجموعة من الناس تقاتل في سبيل حرية المعتقد أو حرية الرأي تستحق الدعم. وأولئك الذين يقدّمون مثل هذا الدعم ـ حتى لو كانوا غير مسلمين، يدعمون آخرين غير مسلمين ـ فإنّهم يخوضون الجهاد الأعظم، الذي هو جهاد بالإنابة باسم الحقوق الشاملة للإنسانية.

قلائل هم الإيديولوجيون المسلمون المعاصرون الذين يضاهون مطهري في التوسّع وإعادة تحديد مفهوم الجهاد. وفي نطاق المرجعية الشيعية قد يكون أحدهم الناطق الشهير باسم الطائفة الشيعية في جنوبي لبنان السيد محمَّد حسين فضل الله يبين السيد فضل الله قابلية تحقيق

(40) المرجع السابق، 52 ـ 53.

الجهاد كنوع من الدعوة، وخلافاً للفقهاء التقليديين فإنّه يرى أن الدعوة إلى الإسلام لا يمكن تنفيذها بمعزل عن الجهاد. وبالنسبة السيد فضل الله فالجهاد دائماً ديناميكي ومتفاعل، وهو ليس في غياب الإمام المنتظر مقتصراً على استراتيجيات رجعية أو دفاعية. بتعبير آخر فإن السيد فضل الله يؤكد أن القوة هي النوعية الأساسية العامة للحياة الإنسانية. ويصبح السؤال: كيف بالإمكان إقامة علاقة مع الاندفاع الشامل لتأمين القوة في إطار عمل إسلامي مميز؟. يكمن جوابه في تثبيت الجهاد كفئة فرعية للقوة التي هي أيضاً غير منفصلة عن الدعوة فالجهاد مطلوب ومشروع بسبب الحاجة الإسلامية للقوة[41].

وخلافاً لمطهّري فإن السيد فضل الله لا يعرض مدى الجهاد أبعد من حدود المجتمع الإسلامي (دار الإسلام)، كما أنّه لا يوحي أن باستطاعة غير المسلمين شنّ الجهاد، بما في ذلك أفضل أنواع الجهاد، وهو الجهاد الذي يُشنّ نيابةً عن الإنسانية.

إذا كان مطهري ما يزال أهم عالم نظري شيعي حول الجهاد فإن شعاراته الواسعة الخيال لم تترجم حتى الآن إلى نجاحات تكتيكية على الأرض للجمهورية الإسلامية الإيرانية. وبدلاً من ذلك ظهرت إعادة تدقيق

---

(41) الجهاد بالنسبة للسيد فضل الله مربوط بالدعوة والنقاش الأهم في كتابه يأخذ مجراه في الفصل الذي عنوانه «The Instrumentality of Jihad in Da'wa».

وبما أن الجهاد مثل الدعوة مربوط بمتطلبات تفصيل القوة فإن استحضاره يصبح مُبرَراً أو مشروعاً عبر السعي إلى القوة. ومن هنا يعلن فضل الله أن شرعنة الجهاد تنبع من حاجة الإسلام إلى القوة.

انظر محمّد حسين فضل الله «الإسلام ومنطق القوة» (بيروت: دار الإسلامية، 1981)، 204.

عملية حول الجهاد ـ ليس فقط لتبرير شن الحرب ضد العراق ـ وإنما لاستخدام مقاتلين صغار غير مدرّبين لمواجهة جيش مدرّب ومجهز بالأسلحة الحديثة المشروعة وغير المشروعة. إن رد الفعل الإيراني للجهاد ضد العراق يعطينا حالة فريدة حول اللجوء الإسلامي إلى «الحرب المقدسة». كان التبرير الرسمي لشن حرب أدّت في نهايتها إلى خسارة أكثر من مليون إنسان معظمهم من الشبان الإيرانيين هو أن تلك الحرب كانت ضرورية في النزاع بين الإسلام والكفر. كان آية الله الخميني بارعاً في إعطاء النقاش شكله، من حيث الفروقات التصنيفية التي بدت متشدّدة وغير مرنة. ففي الخطابات المتوالية عبر الثمانينات صوّر الخميني خصومه الداخليين ليس باعتبارهم مناهضين للجهاد فحسب بل أيضاً لله، والإسلام، والنبي محمّد، بالإضافة إلى الثورة المظفرة للجمهورية الإسلامية الإيرانية وثمارها. في إحدى خطاباته قال الخميني ذات مرة: «الحرب بين إيران والبعثيين العراقيين هي الحرب بين الإسلام والكفر وبين القرآن والإلحاد»[42].

لقد طفت المعارضة للحرب الإيرانية ـ العراقية على السطح بالرغم من اعتبارها (أي اعتبار المعارضة للحرب) كفراً وخيانة. فقد ظهرت هذه المعارضة في عائلات الأطفال الذين أصبحوا شهداء في سبيل الله. ولقد

---

(42) نقلاً عن:

Sahifah-inur: Majmu'ah-i Rahnimud'ha-yi Ima, Khomeini (Tehran: Vizarat-i Irshad-i Islami, 1362/1983), v. 13: 92 - 93.

كما نقلت عن:

Heidar Ghajar Azodanloo, «Discourses of Mobilization in Post Revolutionary Iran,» (Ph. D dissertation, University of Minnesota, 1992), 42.

روى العالم الأنثروبولوجي النمسوي راينهولد لوفلر Reinhold Loeffler بعضاً من هذه الأصوات المعارضة. يقدم لوفلر في كتابه المميز: «الإسلام بالممارسة: المعتقدات الدينية في قرية فارسية» مقابلات كثيرة أجراها في قرية في جنوب إيران. وقد وجد هناك أصواتاً غاضبة ومناهضة للإيديولوجية السائدة في الجمهورية وقام بعض الأشخاص الذي تحدَّثوا مع لوفلر بانتقاد النظام بتعابير علمانية مثل ما هو وارد أدناه:

> الآن يذهب شبان صغار بدون تدريب مناسب إلى الجبهة ويُقتَلون بلا منطق. لا أعتقد أنّهم شهداء ذاهبون إلى الجنّة. من يدري كم هو عدد الشبان الصغار الذين قُتلوا. لو كان هناك جيش قوي مثلما كان عليه الحال تحت حكم الشاه لما حدث ما يحدث الآن. وأيضاً عندما جاء هذا السيد المحترم إلى السلطة بدأ فوراً في مهاجمة العالم بأسره وجعل من الجميع أعداء له. كان يتوجب عليه أولاً ترتيب شؤون البلاد ثم ـ مثل النبي ـ العمل تدريجياً على تأسيس الإسلام وخلق نموذج من الحياة الإسلامية الحقيقية. لو فعل ذلك فإن العالم سيقول «انظروا كم هو إنساني حقاً ذلك المجتمع» فيأتون بأنفسهم إلى الإسلام[43].

ولكن آخرين اعتبروا الخميني مخطئاً لأنه ما مثل نفسه بشكل مقاربٍ جداً من الإمام الثاني عشر:

> وهو أيضاً يدّعي أنه ممثل الإمام الأخير أي أنّه جاء ليُمهد الطريق لمجيء الإمام الأخير. أنا أعرف أن ذلك لا يمكن أن يكون صحيحاً، لأن الإمام الأخير نفسه لا يعرف متى سيأمره الله

(43) انظر: Loeffler, Islam in Practice.

> بالقدوم. [ثم يمضي المتحدّث بسرد النواقص الرئيسية للخميني حسب رأيه، مثل حبه للتوهج وغطرسته وحبه للانتقام، ولكن الشيء الذي يُبعد الخميني عن «الرجال العظام»، من وجهة نظر المتكلّم [افتقاره إلى العطف].

أخيراً، فإن الأنبياء والأئمة كانوا لطفاء وعطوفين. قبل معركته الأخيرة أعفى الإمام الحسين أتباعه من واجب الجهاد لإنقاذ حياتهم. لكن الخميني يحرّض الناس على الذهاب لحتفهم بدون رحمة. كل هذه الأشياء أظهرت وتظهر أن ادعاءاته لا مبرّر لها بالإضافة إلى كون شخصيته مصطنعة[44].

ومن الأمور الصعبة التي واجهها الكثيرون من الإيرانيين كانت تلك اللحظات التي تشاجر فيها أفراد العائلة الواحدة حول ما إذا كانت الحرب الإيرانية ـ العراقية مقدسة. يذهب نقاش بين أب وابنه على النحو الآتي:

> يقول لي ابني الآن حول الإسلام الحقيقي؛ عليهم القتال في حرب مقدّسة (الابن يقول) وضرورة التعرّض للقتل. أما أنا فأقول له ليس هناك من حرب مقدّسة في غياب الإمام الثاني عشر. هو يصرح ويقول إنني لا أفهم شيئاً. هؤلاء الشبان هم مثل فراخ الطيور التي تحاول الطيران، لكنها تسقط من فوق الشجر فتأكلها القطط. لا يستطيعون تبين الطريق الصحيح. أقول له أن يبتعد عن كل شيء وأن يهتم بأموره ودراساته، وأن الوقت صعب جداً لكنه لا يسمعني. أعتقد أن أذىً سوف يلحق به[45].

---

(44) المرجع السابق، 235.

(45) المرجع السابق، 237.

ونجد أدناه إن الحزن الأكثر مرارة ويأساً هو على قتلى الحرب، وخيانة المثل الأعمق للشيعية المتمثّلة بالسعي نحو العدالة، أَو بكلمات أخرى: الحرية والإنسانية.

> يرتدي بعض رجال الدِّين رداءهم لجمع الناس حولهم، وجعلهم أتباعاً لهم. لكنّهم لا يتبعون جوهر الديانة، أي الحرية والإنسانية. فالإمام حسين الذين يحاولوا التمثل به الآن كثيراً ـ ظاهرياً وليس في الحقيقة ـ حارب من أجل الحرية والإنسانية، وضحّى في هذا السبيل بنفسه وعائلته. إن احتفالات محرّم يجب أن تكون تذكاراً لهذه التضحية، وتذكيراً لنا للاقتداء بأمره بفعل الشيء ذاته، لا للخضوع للقمع بل لمقاومته. لكن «الشيوخ» لم يعلمونا أبداً هذه الأمور... كانوا على حق عندما دعوا إلى الثورة ضد الشاه لأنه كان ظالماً. إلاَّ أنني لا أعتقد أنّها كانت ثورة حقيقية. رجال الدِّين لا يسمحون بقيام المبادئ الأساسية للحرية والإنسانية. في الماضي كان القمع من قِبل الشاه أما اليوم فرجال الدِّين هم الذين يَقمعون.

> وهم يرفضون وقف هذه الحرب التي يتعرّض فيها أولادنا الصغار للقتل بغير سبب. إنهم ـ ببساطة ـ يقولون لهم إنهم إذا قتلوا فسوف يذهبون إلى الجنّة. هل هناك دليل على صحة ما يقولون؟ طبعاً نحن نؤمن بالعالم الآخر، ولكن عندما يذهب آلاف، الآلاف من الشبان إلى حتفهم يجب أن يكون هناك دليل قوي لأن هذا الأمر كبير جداً. نحن نعرف أنّهم يكذبون علينا لكننا لا نستطيع الإفصاح عن ذلك. إذا فتحنا أفواهنا فإنهم يغلقوها بالقوة. لقد فعلوا مثل إقطاعيينا السابقين. إذ جمعوا حولهم مجموعات من الشبان الأميين

وأعطوهم أموالاً كثيرة، لا يستطيعون كسبها بالعمل، وطلبوا منهم قمعنا»[46].

في الواقع فإن هذه الأصوات هي أصوات متفرقة، مأخوذة من قرية واحدة، من قِبل عالم أنثروبولوجي. وهذه الأصوات تشتمل على الأصوات النسائية وليست هي الأصوات ذاتها على مرّ السنين باستثناء بعض الحالات. ومع ذلك فإن هذه النماذج تعكس مدىً من المشاعر الشعبية حول الجمهورية الإسلامية الإيرانية وحكّامها. هذه النماذج تظهر أنه بالرغم من التعبئة الحكومية الواسعة والجهود المادية والمعنوية لكسب تأييد العائلات الثكلى، أو لإجبارها على الخضوع للمجهود الحربي فإن كثيرين من الإيرانيين كانوا متشكّين من الطبيعة الإلهية ـ الشيطانية للحرب الإيرانية ـ العراقية، وكانوا يقاومون تصنيفها بـ«الحرب المقدسة».

وربما هناك ما هو أكثر أهمية لمستقبل الجمهورية الإسلامية الإيرانية وهو الطريقة التي تمَّ عبرها توسيع مفهوم الجهاد ليشمل الأبعاد الاجتماعية والاقتصادية بدلاً من كل ما هو سياسي وعسكري فقط. وفي حين ظهرت شكاوى كثيرة حول الطريقة التي تعامل بواسطتها بعض الزعماء الدينيين مع مسؤولياتهم السياسية فإن المرء يقرأ أيضاً عن الجهود الواسعة لتحقيق العدالة الاجتماعية للقوى الإيرانية. في سنة 1979 تم تأسيس «جهاد سازيندیجي» Sazendegi كحركة شعبية لإدخال الريف الإيراني إلى العصر الحديث. وبالرغم من وعد «الثورة البيضاء» في ظل الشاه فإن الريف الإيراني بقي رمزاً للعجز البيروقراطي مقروناً بالإهمال الملكي. وكانت

(46) المرجع السابق، 240.

مهمة الحركة الجديدة بناء الطرق الريفية، وخطوط الهاتف، وشبكات المياه والمجاري، والمدارس، والمساجد، والمستوصفات الصحية. إن حرب الثمانية أعوام بين إيران والعراق قلّصت من سرعة هذه التحسينات، لكن وفقاً للمصادر الرسمية فإنّه مع حلول سنة 1990 تمّ شقّ 50 ألف كيلومتر من الطُّرق الريفية، وتوفير المياه النظيفة لأكثر من 10 آلاف قرية، وبناء مدارس جديدة، في أكثر من 5 آلاف قرية[47]. ولا بد من القول إن الفقراء في المدن لم يحظوا بنصيب وافر تحت حكم الجمهورية الإسلامية الإيرانية. إلاّ أن الحكومة حاولت التعامل مع أسوأ المناطق المدنية، في ذات الوقت الذي كانت فيه تحاول المحافظة على مستوى التطور في الريف. في كلا الميدانين ـ المدني والريفي ـ فإن فكرة الجهاد مركزية لتعبئة المشاركة والاهتمام الشعبي. ولا شك فإن الجهاد الاقتصادي الأقل خطراً وبريقاً من الجهاد العسكري يبقى على رأس الأولويات في إيران ما بعد سنة 1989.

* * *

يصبح واضحاً من الأمثلة أعلاه حول الجهاد «الحرب المقدّسة» أن شعار «الحرب المقدسة» يتغير معناه في سياق الظروف الحقيقية للأنظمة الإسلامية في الماضي والحاضر. وفوق كل شيء فإن المرء لا يستطيع اقتفاء أثر نظرية الحرب في سياق إسلامي بدون أن يستكشف أولاً الفروقات بين قواعد السلوك السنيّة والشيعية. فبالنسبة للمسلمين السُّنّة فإن استحضار الجهاد مؤطر بقيود الهيمنة للدولة القومية المعاصرة. ليس هناك

(47) انظر: Eric Hoogland, «The Pulse of Iran Today,» 45-46.

من مجموعة معارضة داخل حدود أي دولة إسلامية سلطوية، تستطيع شن الحرب الإقليمية أو الدولية. لقد أصبح الجهاد مجرد كلمة مناسبة للاحتجاج العشوائي ضد الممارسات المفرطة للأنظمة الحاكمة.

وبالنسبة للمسلمين الشيعة يبدو أن الأمر أفضل مبدئياً. لقد قامت دولة ـ قومية بتبنّي إيديولوجية دينية واضحة، وقامت تحت ستار الجهاد بشن حرب لمرحلة زمنية طويلة، أدّت إلى خسائر بشرية باهظة، وألم كبير لعائلات الشهداء والناجين. وطبعاً فإننا نتحدّث هنا عن الجمهورية الإسلامية الإيرانية. وكانت حرب الأعوام الثمانية ضد النّظام البعثي العلماني في العراق. ومع ذلك فإن الجهاد الذي جرى استحضاره باسم الإسلام من قِبل آية الله الخميني فشل في تحقيق أهدافه. العدو الملحد لم يُهزم، ولا تمّت الإطاحة بنظام العدو المكروه. حتى لو أن القوات الإيرانية نجحت عسكرياً، فإن الكثيرين من الشيعة الأتقياء كانوا سيطرحون أيضاً علامات استفهام، حول صحة تلك الحرب: هل بالمستطاع استحضار أي جهاد في غياب الإمام المنتظر؟ هل بوسع أي إنسان ـ حتى المتعلم ورجل الدين التقي ـ إقناع الآخرين أنّه قد تم تعيينه ممثلاً للإمام المنتظر؟ بالنسبة للكثيرين ـ وعلى وجه الخصوص للأميين، وأنصاف المتعلمين من الفلاحين الإيرانيين ـ فإن الجواب كان وما يزال «كلا»!

وفي حين أن الجهاد يحتفظ بمعناه الرمزي كأكثر من صرخة حرب للمسلمين السنّة والشيعة على حد سواء؛ فإن الصرخة الكبرى، التي تعبئ الشيعة ما تزال الصرخة للعدل، المتمثّلة بالظلم الذي لحق بالإمام الحسين في سهل كربلاء في العراق، في أواخر القرن السابع. قد يكون من المنطقي أن يشك المرء في أن الحدود البراغماتية للجهاد السياسي/

العسكري ستحجب أو تلغي الاندفاع الروحي، الذي يحفز أولئك الذين ينتظرون من التاريخ أن يكشف إرادة رب عادل[48].

إذا كان هناك من تتمة للجهاد فربما يكون في البديل المتمثّل بقوة ثقافة المؤسّسات التجاريّة. في حالة ماليزيا فإن ثقافة المؤسّسات التجاريّة تقترح استبدال الحماسة العسكرية بمعركة أُخرى أشد صعوبة: التكافؤ في اللعب في ساحات الأسواق الحرة الرأسمالية. عندما يصنّف فالوز Fallows الرئيس الماليزي مهاتير كصوت سلبي لمستقبل التعاونية الدولية، فهو يركّز على عنوانين يلصقهما علانية بمهاتير: مناهضة الغرب، والمعارضة للحقوق الفردية[49]. في الواقع فإن وجهة نظر مهاتير هي أكثر تعقيداً. فهو لا يرفض الديمقراطية أو الحقوق الفردية وإنما يشدّد على استحالة حدوث أي تحوّل في مكانة ماليزيا ما لم تحقّق الدولة ككل القوة الاقتصادية على الصعيد العولمي. وبغضّ النظر عن نواقص مهاتير فقد حاول القيادة من خلال ممارسة المبادئ التي لاحقت سوهارتو في أندونيسيا المجاورة. إن الكرامة الشخصية والتضحية والعمل الشاق ـ كلها جزء من الصورة التي يغذيها ويخطّط لها مهاتير عن نفسه. لكنه أيضاً يدرك أن الملاويين ينظرون بخبث إلى مقولته أنهم تقدموا أقل من الصينيين، خلال مرحلة النمو الاقتصادي السريع في اوائل التسعينات. ومع ذلك ـ بالمقارنة مع ماضيهم

(48) باستطاعة المرء أن يتحدّث بإسهاب عن السعي للعدالة من منطلق عصري ولكن بمعنى جهادي.
انظر:
Ervand Abrahamian, Iran Between Two Revolutions [Princeton: Princeton University Press, 1982] : 466).

(49) انظر: Fallows, Looking at the Sun, 309-14.

ـ فإن الملاويين حقّقوا مكاسب كبيرة. ويأمل الجيل الأصغر من طبقة المهنيين المحترفين الانتقال إلى مستوى جديد من الرخاء، الذي لم يعرفه الملاويون من قبل، تحت شعار «ثقافة المؤسَّسات التجاريَّة مع القِيَم الإسلامية».

ربما بإمكان الملاويين من سكان المدن الذين يحبّذون التحدث عن ماليزيا كنموذج للدول الإسلامية الأُخرى رسم منتوج يستحق التصدير: الجهاد الاقتصادي، أي رفع لواء دولة إسلامية عصرية، تدمج بين التجارة والتضامُن. أما البدائل فهي قاتمة: إما تجربة فاشلة في التحديث ـ في إحدى الدول الإسلامية الآسيوية المؤهلة أكثر من غيرها للنجاح في دول القرن الباسيفيكي ـ أَو قصة نجاح اقتصادي ذات غشاء إسلامي، ولكن ـ من دون جوهر، وتعاني من الجشع الشخصي والمصلحة الذاتية بدلاً من النزاهة واللياقة في الوطن والعدل والمثابرة في الخارج.

بالنسبة لماليزيا والإسلام في جنوبي شرقي آسيا عموماً من الأهمية بمكان رؤية التكافؤ المتعدد للجهاد، كنظرية بالإمكان تطبيقها في الشرق والغرب على حد سواء. ومن الضروري ـ بالمقدار ذاته ـ أن يشدد الجهاد في الشرق على الرخاء في شرقي آسيا ليس من خلال الإظهار كيف أن الإسلام هو مثل الكونفوشية، وإنما عبر الإظهار أن الفَرق الإسلامي يقدّم التعددية، مقرونة بالميزة الأخلاقية، التي تشمل رخاء الجميع، وليس فقط رفع لواء التفوّق الإسلامي. هذه المهمّة لم تبدأ بقوة لكنّها واضحة جداً في تقرير سنغافوري مسلم حول، الفوائد الحضارية لغير المسلمين، في نطاق الصين الكبرى.

وخلافاً للآخرين الذين يتحدَّثون بالعموميات الفارغة حول ماذا يعني

أن تكون مسلماً ومالاوياً فإن رضوان وو شيا شانغ Riduan Wu Chia Chung ابن عبد الله يقول إن: «القِيَم العائلية، والهيكلية العائلية، وأنماط الحياة ـ بما فيها عادات الأكل والملابس للماليزيين الصينيين ـ ليست أقل قدراً من جيرانهم المالاويين المسلمين، وحكّامهم السياسيين. ويذهب أبعد من ذلك بوضع لائحة لما هو مقبول إسلامياً من الاحتفالات الطقسية الصينية: رأس السنة الصينية ـ نعم؛ زيارة قبور الأجداد ـ نعم مشروطة بـ(لا تعبدوهم)؛ مهرجان الأرواح الجائعة ـ لا (فهذا يلمح بوجود مجتمع استهلاكي في الجحيم وهو أمر خارج الحدود المقبولة في المعتقد الإسلامي)؛ طقوس الجنازات ـ نعم؛ احتفال الشاي ـ نعم. باختصار فهو يدعو إلى ممارسة مرنة للإسلام خصوصاً من قِبل الصينيين الذين شهروا إسلامهم ويشجع «المسلمين (من الصينيين وسواهم) على حضور الاحتفالات التقليدية علامة احترام للأحياء والأموات، بينما يدعوهم لتفادي طقوس عبادة الأجداد لأنّها تنتقص من وحدانية واستثنائية الله»[50].

حتى لو أن المرء لا يقبل جميع إرشادات رضوان فإنّه كشف بتعابير بيانية الطرق التي تستطيع من خلالها القيم الإسلامية وغير الإسلامية أن تُسقَط من الاعتبار في جنوبي شرقي آسيا.

والذي لم يتم فعله حتى الآن هو التحقّق من فكرة الجهاد من أجل الشرق من حيث توقع مستقبل الإسلام كمجتمع عولمي، في سياق

---

(50) انظر: Riduan Wuchia Chung Ibn Abdallah, «The Chinese Muslims of Singapore: Their Positions and Contributions,».

قدمت هذه الورقة في ندوة حول الإسلام والكونفوشية تحت عنوان:

University of Islam in Kuching, Srawak (Malaysia), 17-18 Nov. 1995: 6-8.

آسيوي، أَو غير آسيوي. الجهاد من أجل الشرق يجب اعتناقه كمشروع، حيث يلعب فيه المسلمون في جنوبي شرقي آسيا دوراً مميزاً حتى قبل 2020.

وسوف يكون لهذا المشروع أهم تعابيره في الإنكليزية وليس في المالاوية أَو الصينية. لماذا؟ لأنه مهما كانت نتيجة رؤية 2020 فإنّها مثل أحلام كثيرة في ماليزيا مغلّفة بالإنكليزية. لقد تعرّض مهاتير لانتقادات في مطلع سنة 1994 لإعلانه أن «بوسع الجامعات تعليم المناهج التقنية والعلمية بالإنكليزية». ومع أن الإنكليزية هي من مخلفات الحقبة الاستعمارية فإنّها ـ أيضاً ـ الجسر الذي تعبر بواسطته ماليزيا إِلى العالم المنافس للرأسمالية والسوق الحرة، علماً أن زعماء ماليزيا أعلنوا أنهم سوف يبذلون كل جهد ممكن من أجل تحقيق النجاح. إن أولئك الذين احتجّوا على جعل الإنكليزية لغة للعلوم شعروا أن اللغة المالاوية ربما تتعرّض للتهديد، لكن اللغة المالاوية Prabhasa Malay نجحت في جعل جذورها تضرب المجتمَعَيْن الصيني والمالاوي. لقد كانت حركة مهاتير حركة بارعة من أجل إبقاء النّظام التعليمي في ماليزيا نظاماً منافساً مع منافسيه الإقليميين والعولميين.

كما أن مهاتير يتحدَّث الإنكليزية بطلاقة مما يزيد من اهتمام الآخرين به. أحياناً يقال ـ على سبيل الدعابة ـ أن «مهاتير يعرف الإنكليزية ويستخدمها بشكل أفضل من اللغة المالاوية». عبر جنوبي شرقي آسيا فإن النُّخب الحاكمة، خاصة في الدول التي لها ماضٍ مع الاستعمار البريطاني لجأت إِلى جعل الإنكليزية لغتها الدولية المفضلة. وهذا التفضيل من قبل النُّخب الحاكمة ما زال قائماً في مرحلة ما بعد الاستعمار. ومع ذلك فإن

من بين الزعماء الثلاثة الذين تشترك دولهم في منظمة «آسيان» [ASEAN] ويتحدثون الإنكليزية (مهاتير ـ ماليزيا، لي ـ سنغافورة ـ راموس ـ الفيليبين) فإن مهاتير هو المسلم الوحيد، مسلم يمثّل دولة علمانية حيث الإسلام هو الدِّين الرسمي.

إن المستقبل ليس فقط للمالاويين ولغيرهم من المسلمين الآخرين، وإنما قد يكون من حظ أولئك الذين يتعلمون أن يشنّوا الجهاد الاقتصادي بالإنكليزية. ستظل هناك المنافسة والمواجهة؛ مستمرتين لأن هنالك ما لا يتغير من الأشياء. ومع ذلك فإن شروط الاشتباك ستكون قد تغيّرت: فالاحتواء ـ أَو ـ التفاهم وليس العنف هو ما سيكون النتيجة المفضلة للمسلمين، كما هو أيضاً لمن هم من غير المسلمين.

المراجع

Abd-Allah, Umar F. 1983. *The Islamic Struggle in Syria.* Berkeley: Mizan Press.

Abdullah, Mukhtar. 1995. "Historical Developments of Quality and Productivity Movements: Japan vs. the West," in Syed Othman Alhabshi and Nik Mustapha Nik Hassan, eds., *Quality and Productivity: Creating a Difference in Modern Industry and Corporations.* Kuala Lumpur: Institute of Islamic Understanding.

Abrahamian, Ervand. 1982. *Iran between Two Revolutions.* Princeton: Princeton University Press.

———1988. "Ali Shariati: Ideologue of the Iranian Revolution," in Edmund Burke, III, and Ira M. Lapidus, eds. *Islam, Politics and Social Movements.* Berkeley: University of California Press, 289–97.

———1993. *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic.* Berkeley: University of California Press.

Ackerman, Susan, and Raymond Lee, eds. 1988. *Heaven in Transition: Non-Muslim Religious Innovation and Ethnic Identity in Malaysia.* Honolulu: University of Hawaii Press

Afkhami, Mahnaz, and Erika Friedl, eds. 1994. *In the Eye of the Storm: Women in Post-Revolutionary Iran.* Syracuse: Syracuse University Press.

Al-Azm, Sadik. 1993–94. "Islamic Fundamentalism Reconsidered: A Critical Outline of Problems, Ideas and Approaches," *South Asia Bulletin: Comparative Studies of Southern Asia, Africa and the Middle East.* Part 1, 13.1 and 2 (1993): 93–121; Part 2. 14.1 (1994): 73–98.

Alhabshi, Syed Othman, and Syed Omar Syed Agil, eds. 1994. *The Role and Influence of Religion in Society.* Kuala Lumpur: IKIM.

Alhabshi, Syed Othman, and Nik Mustapha Nik Hassan, eds. 1995. *Quality and Productivity: Creating a Difference in Modern Industry and Corporations.* Kuala Lumpur: Institute of Islamic Understanding.

Ali, Rabia, and Lawrence Lifschultz, eds. 1993. *Why Bosnia? Writings on the Balkan War.* Stoney Creek: The Pamphleteer's Press.

Al-i Ahmad, Jalal. 1984. *Occidentosis: A Plague from the West.* Trans. R. Campbell. Berkeley: Mizan Press.

Amirahmadi, Hooshang. 1990. *Revolution and Economic Transition: The Iranian Experience.* Albany, State University of New York Press.

Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* London: Verso. Reprinted 1991.

Anderson, Lisa. 1991. "Obligation and Accountability: Islamic Politics in North Africa." *Daedalus* 120.3: 93–112.
Arkoun, Mohammed. 1987. *Rethinking Islam Today*. Georgetown: Center for Contemporary Arab Studies.
———1994. *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*. Boulder: Westview Press.
Armstrong, John. 1982. *Nations Before Nationalism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
Atiya, Nayra. 1982. *Khul-Khaal: Five Egyptian Women Tell Their Story*. Syracuse: Syracuse University Press.
Azari, Farah, ed. 1983. *Women of Iran: The Conflict with Fundamentalist Islam*. Ithaca: Ithaca Press.
Azodanloo, Heidar Ghajar. 1992. "Discourses of Mobilization in Post-Revolutionary Iran." Ph.D. dissertation, University of Minnesota.
Badran, Margot, and Miriam Cooke, eds. 1990. *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writings*. London and Bloomington: Virago and Indiana University Press.
Badran, Margot. 1995. *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*. Princeton: Princeton University Press.
Baker, Raymond W. 1990. *Sadat and After: Struggles for Egypt's Political Soul*. Cambridge: Harvard University Press.
Bakhash, Shaul. 1984. *The Reign of the Ayatollahs: Iran and the Islamic Revolution*. New York: Basic Books.
Barone, Charles A. 1985. *Marxist Thought on Imperialism: Survey and Critique*. Armonk, N.Y.: M. E. Sharpe.
Barraclough, Geoffrey, ed. 1982. *The Times Atlas of World History*. Maplewood, N.J.: Hammond.
Bill, James, and Carl Leiden. 1979. *Politics in the Middle East*. Boston: Little, Brown.
Binder, Leonard. 1988. *Islamic Liberalism*. Chicago: University of Chicago Press.
Bjorkman, J. W., ed. 1988. *Fundamentalism, Revivalists and Violence in South Asia*. Riverdale, Md.: The Riverdale Company.
Bloom, Harold. 1992. *The American Religion: The Emergence of the Post-Christian Nation*. New York: Simon & Schuster.
Bouhdiba, Abdelwahab. 1985. *Sexuality in Islam*. London: Routledge & Kegan Paul.
Brown, Norman O. 1991. *Apocalypse and/or Metamorphosis*. Berkeley: University of California Press.
Bulliet, Richard W. 1994. *Islam: The View from the Edge*. New York: Columbia University Press.
Calhoun, Craig. 1992. "Why Nationalism? Sovereignty, Self-Determination and Identity in a World-System of States." Ms.

Casanova, Jose. 1994. *Public Religions in the Modern World.* Chicago: University of Chicago Press.
Chapra, M. Umer. 1995. *Islam and the Economic Challenge.* Herndon: International Institute of Islamic Thought.
Chefdor, Monique, et al. 1986. *Modernism: Challenges and Perspectives.* Urbana: University of Illinois Press.
Choveiri, Youssef M. 1990. *Islamic Fundamentalism.* Boston: Twayne.
Cooke, Miriam. 1995. "*Ayyam min hayati*: The Prison Memoirs of a Muslim Sister." *Journal of Arabic Literature* 26.1–2.
Corm, Georges. 1988. *Fragmentation of the Middle East: The Last Thirty Years.* London: Hutchinson.
Cragg, Kenneth. 1992. *The House of Islam.* Belmont: Dickenson.
Dabashi, Hamid. 1993. *Theology of Discontent: The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran.* New York: New York University Press.
Davidson, Basil. 1992. *The Black Man's Burden: Africa and the Curse of the Nation-State.* New York: Times Books/Random House.
Dobbs-Higginson, M. S. 1994. *Asia Pacific: Its Role in the New World Disorder.* London: Mandarin.
Eickelman, Dale F. and James Piscatori. 1996. *Muslim Politics.* Princeton: Princeton University Press.
Embree, Ainslee T. 1990. *Utopias in Conflict: Religion and Nationalism in Modern India.* Berkeley: University of California Press.
Enayat, Hamid. 1982. *Modern Islamic Political Thought.* London: Macmillan.
Engineer, Ashgar Ali. ed. 1987. *The Shah Bano Controversy.* Hyderabad: Orient Longman.
Esposito, John L., and John O. Voll. 1997. *Islam and Democracy.* New York: Oxford University Press.
Fabian, Johannes. 1986. *Language and Colonial Power: The Appropriation of Swahili in the Former Belgian Congo 1880–1938.* New York: Cambridge University Press.
Fadlallah, Muhammad Husayn. 1981 *Al-Islam wa-mantiq al-quwwat* (Islam and the logic of power). Beirut: Dar al-Islamiya.
Falk, Richard. 1971. *The Endangered Planet.* New York: Vintage/Random House.
Fallows, James. 1995. *Looking at the Sun: The Rise of the New East Asian Economic and Political System.* New York: Vintage Books.
Fanon, Frantz. 1961/1963. *The Wretched of the Earth*, trans. Constance Farrington. New York: Grove Press. Reprinted 1991 by Grove Weidenfeld.
———1964/1965. *A Dying Colonialism*, trans. Haakon Chevalier. New York: Grove Press.

Feuer, Lewis S. 1975. *Ideology and the Ideologists*. New York: Harper & Row.
Fox, Richard, ed. 1990. *Nationalist Ideologies and the Production of National Cultures*. Washington, D.C.: American Anthropological Association.
Friedl, Erika. 1989. *Women of Deh Koh: Women's Lives in an Iranian Village*. Washington, D.C.: Smithsonian.
Friedman, Thomas L. 1989. *From Beirut to Jerusalem*. New York: Farrar Straus Giroux.
Fukuyama, Francis. 1992. *The End of History and The Last Man*. New York: Free Press.
Geertz, Clifford. 1968. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. Chicago: University of Chicago Press.
Gellner, Ernest. 1983. *Nations and Nationalism*. Ithaca: Cornell University Press.
———, ed. 1985. *Islamic Dilemma: Reformers, Nationalists, and Industrialization. The Southern Shore of the Mediterranean*. The Hague: Mouton.
1994. *Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rivals*. New York: Allen Lane/The Penguin Press.
Giddens, Anthony. 1985. *The Nation-State and Violence*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
Gilsenan, Michael. 1982. *Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Arab World*. New York: Pantheon.
Goodwin, Jan. 1994. *Price of Honour: Muslim Women Lift the Veil of Silence on the Islamic World*. London: Warner.
Goody, Jack. 1961. "Religion and Ritual: A Definition Problem." *British Journal of Sociology* 12:142–64.
Gouldner, Alvin W. 1976. *The Dialectic of Ideology and Technology*. New York: Seabury Press.
Greeley, Andrew M. 1982. *Religion: A Secular Theory*. New York: Macmillan.
Greenfeld, Liah. 1993. *Nationalism: Five Roads to Modernity*. Cambridge: Harvard University Press.
Guenena, Nemat. 1986. "The Jihad: An Islamic Alternative in Egypt." *Cairo Papers in Social Science* 8.2 (Summer).
Guha, Ranajit, ed. 1982. *Subaltern Studies*. Vol. 1. Delhi: Oxford University Press.
———1983. *Subaltern Studies*. Vol. 2. Delhi: Oxford University Press.
———1984. *Subaltern Studies*. Vol. 3. Delhi: Oxford University Press.
———1985. *Subaltern Studies*. Vol. 4. Delhi: Oxford University Press.
Gutmann, Roy. 1993. *Witness to Genocide*. New York: Macmillan.

Halliday, Fred, and Hamza Alavi, eds. 1988. *State and Ideology in the Middle East and Pakistan*. London: Macmillan.
Harrison, Christopher. 1988. *France and Islam in West Africa, 1860–1960*. New York: Cambridge University Press.
Hijab, Nadia. 1988. *Womanpower: The Arab Debate on Women at Work*. New York: Cambridge University Press.
Hiro, Dilip. 1989. *Holy Wars: The Rise of Islamic Fundamentalism*. New York: Routledge.
Hobsbawm, Eric J. 1962. *The Age of Revolution 1789–1848*. New York: Mentor.
———1991. *Nations and Nationalism since 1870*. London: Canto Press.
———1993. "The New Threat to History." *The New York Review of Books* 16 December 1993: 62–64.
Hodgson, Marshall G. S. 1979. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. 3 vols. Chicago: University of Chicago Press.
———1993. *Rethinking World History*. Cambridge: Cambridge University Press.
Hollis, Martin, and Steven Lukes, eds. 1982. *Rationality and Relativism*. Cambridge: MIT Press.
Hooker, M. B., ed. 1983. *Islam in South-east Asia*. Leiden: E. J. Brill.
Horowitz, Donald L. 1985. *Ethnic Groups in Conflict*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
Horton, Robin. 1967. "African Traditional Thought and Western Science." *Africa* 38:50–71, 155–87.
Hourani, Albert. 1991a. *A History of the Arab Peoples*. Cambridge: Harvard University Press.
———1991b. *Islam in European Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
Hunter, Shireen T., ed. 1988. *The Politics of Islamic Revivalism*. Bloomington: University of Indiana Press.
Huntington, Samuel P. 1993. "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs* 72.3 (Summer): 22–49.
———1996. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster.
Hussain, Freda, ed. 1984. *Muslim Women*. New York: St. Martin's Press.
Iqbal, Allama Muhammad. 1934/1982. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf.
Islamoglu-Inan, Huri, ed. 1987. *The Ottoman Empire and the World-Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.
Issawi, Charles. 1988. *The Fertile Crescent, 1800–1914: A Documentary and Economic History*. New York: Oxford.

Izetbegovic, ʿAlija ʿAli. 1984. *Islam between East and West.* Indianapolis: American Trust Publications.

Juergensmeyer, Mark. 1993. *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Kandiyoti, Deniz, ed. 1991. *Women, Islam & the State.* Philadelphia: Temple University Press.

Kapferer, Bruce. 1991. "Nationalist Ideology and a Comparative Anthropology," *Ethnos* 54.3–4: 161–99.

Kasaba, Resat. 1988. *The Ottoman Empire and the World Economy: The Nineteenth Century.* Albany: State University of New York Press.

Kelly, Ron, Jonathan Friedlander, and Anita Colby, eds. 1993. *Irangeles: Iranians in Los Angeles.* Berkeley: University of California Press.

Kepel, Gilles, and Yann Richard, eds. 1990. *Intellectuels et militants del'islam contemporain.* Paris: Le Seuil.

Keyes, Charles F., et al. 1994. *Asian Visions of Authority: Religion and the Modern States of East and Southeast Asia.* Honolulu: University of Hawaii Press.

Khoury, Philip S., and Joseph Kostiner, eds. 1990. *Tribes and State Formation in the Middle East.* Berkeley: University of California Press.

Kliever, Lonnie D., ed. 1987. *The Terrible Meek: Religion and Revolution in Cross-Cultural Perspective.* New York: Paragon.

Kramer, Martin. 1993. "Islam versus Democracy." *Commentary* 95.1: 35–42.

Lacapra, Dominick. 1983. *Rethinking Intellectual History.* Ithaca: Cornell University Press.

Laitin, David D. 1986. *Hegemony and Culture: Politics and Religious Change among the Yoruba.* Chicago: University of Chicago Press.

Landau, Jacob. 1990. *The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization.* Oxford: Oxford University Press.

Lapidus, Ira M. 1988. *A History of Islamic Societies.* Cambridge: Cambridge University Press.

Laroui, Abdallah. 1976. *The Crisis of the Arab Intellectual: Traditionalism or Historicism?* Trans. Diarmid Cammell. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Lawrence, Bruce B. 1989. *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt against the Modern Age.* San Francisco: Harper & Row. (2d edition, Columbia: University of South Carolina Press, 1995.)

———1991. "The Religious Idiom of Violence: A View from Indonesia." In Mark Juergensmeyer, ed. *Violence and the Sacred in the Modern World,* a special edition of *Terrorism and Political Violence* 3.3: 82–100.

Lawson, Fred. 1982. "Social Bases for the Hamah Revolt," *Middle East Reports in Progress (MERIP)* 12.9 (Nov.–Dec.): 24–28.
———. 1987. "Muslim Fundamentalist Movements: Reflections toward a New Approach," in Barbara F. Stowassar, ed., *The Islamic Impluse.* London: Croom Helm.
Lindbeck, George A. 1984. *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age.* Philadelphia: Westminster.
Loeffler, Reinhold. 1988. *Islam and Practice: Religious Lives in a Persian Village.* Albany: State University of New York Press.
MacLeod, Arlene. 1991. *Accommodating Protest: Working Women, the New Veiling, and Change in Cairo.* New York: Columbia University Press.
Malcolm, Noel. 1994. *Bosnia: A Short History.* New York: New York University Press.
Malson, Micheline, et al. 1989. *Feminist Theory in Practice and Process.* Chicago: University of Chicago Press.
Migdal, Joel S. 1988. *Strong Societies and Weak States: State-Society Relations and State Capabilities in the Third World.* Princeton: Princeton University Press.
Minault, Gail. 1982. *The Kilafat Movement: Religious Symbolism and Political Mobilization in India.* New York: Columbia University Press.
Moghadam, Valentine M., 1993. *Modernizing Women: Gender and Social Change in the Middle East.* Boulder: Lynne Rienner.
———. ed. 1994a. *Gender and National Identity: Women and Politics in Muslim Societies.* London: Zed Books.
———. ed. 1994b. *Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective.* Boulder: Westview Press.
Moore, Barrington, Jr. 1966. *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World.* Boston: Beacon Press.
Moore, Clement H. 1965. *Tunisia since Independence: The Dynamics of a One-Party System.* Berkeley: University of California Press.
Morey, Robert. 1992. *The Islamic Invasion: Confronting the World's Fastest Growing Religion.* Eugene, Ore.: Harvest House.
Morgan, Robin, ed. 1984. *Sisterhood is Global.* New York: Anchor-Doubleday.
Mortimer, Edward. 1982. *Faith and Power: The Politics of Islam.* New York: Random House.
Motahhari, Mortaza. n.d. *Sexual Ethics in Islam.* Muslim Student Association—Persian Speaking Group.
Mottahedeh, Roy P. 1995. "The Islamic Movement: The Case for Democratic Inclusion," *Contention* 4.3: 107–27.

Mottahedeh, Roy P. 1996. "The Clash of Civilizations: An Islamicist's Critique," *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* 2.2:1–26.
Moussalli, Ahmad S. 1992. *Radical Islamic Fundamentalism: The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb*. Beirut: American University of Beirut.
Mumtaz, Khawar, and Farida Shaheed, eds. 1987. *Women of Pakistan: Two Steps Forward, One Step Backward*. London: Zed Press.
Munson, Henry, Jr. 1988. *Islam and Revolution in the Middle East*. New Haven: Yale University Press.
Murphey, Rhoads. 1992. *A History of Asia*. New York: HarperCollins.
Muzaffar, Chandra. 1993. *Human Rights and the New World Order*. Penang: Just World Trust.
———. 1994. *Just Viewpoints*. Penang: Just World Trust.
Nagata, Judith. 1984. *The Reflowering of Malaysian Islam*. Vancouver: University of British Columbia Press.
Naisbitt, John. 1996. *Megatrends Asia*. New York: Simon and Schuster.
Nashat, Guity. 1983. *Women and Revolution in Iran*. Boulder: Westview Press.
Nasr, Sayyed Vali Reza. 1994. *The Vanguard of the Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan*. Berkeley: University of California Press.
Niebuhr, H. Richard. 1951. *Christ and Culture*. New York: Harper & Brothers.
Ninian Smart and Peter Merkl eds. *Religion and Politics in the Modern World*. New York: New York University Press.
Othman, Norani and Cecilia Ng Choon Sim, eds. 1995. *Gender, Culture and Religion*. Kuala Lumpur: Persatuan Sains Sasial Malaysia.
Panikkar, Raimundo. 1983. "Regional Politics: The Western Dilemma," in Niniam Smart and Peter Merkl, eds., *Religion and Politics in the Modern World*. New York: New York University Press.
Patlagean, Evelyne, and Alain Le Boulluec, eds. 1994. *Les Retours aux ecritures: Fondamentalismes presents et passes*. Peeters: Louvain-Paris.
Paz, Octavio. 1985. *One Earth, Four or Five Worlds: Reflections on Contemporary History*. New York: Harcourt, Brace, Jovanovich.
Pearl, David. 1987. *A Textbook on Muslim Personal Law*. London: Croom Helm.
Perinbaum, B. Marie. 1982. *Holy Violence: The Revolutionary thought of Frantz Fanon*. Washington, D.C.: Three Continents Press.
Peters, Rudolph, 1977. *Jihad in Medieval and Modern Islam*. Leiden: E. J. Brill.
Pick, Daniel. 1993. *War Machine: The Rationalisation of Slaughter in the Modern Age*. New Haven: Yale University Press.

Piscatori, James, ed. 1983. *Islam in the Political Process.* Cambridge: Cambridge University Press.

———1986. *Islam in a World of Nation-States.* Cambridge: Cambridge University Press.

Pletsch, Carl E. 1981. "The Three Worlds, or the Division of Social Scientific Labor, circa 1950–1975," *Comparative Studies in Society and History* 23: (October): 565–90.

Qutb, Muhammad. 1977. *Islam: The Misunderstood Religion.* Damascus: The Holy Koran Publishing House.

Qutb, Sayyid. 1964. *Maʿalim fi't-Tariq* (Milestones on the path). Cairo: Dar ash-Shuruq.

Rahman, Fazlur. 1979. *Islam.* 2d ed. Chicago: University of Chicago Press.

———. 1982. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition.* Chicago: University of Chicago Press.

Rai, Janak Raj, ed. 1986. *Shah Bano.* New Delhi: Rajiv Publications.

Richards, Alan, and John Waterbury. 1990. *A Political Economy of the Middle East: State, Class and Economic Development.* Boulder: Westview Press.

Roy, Olivier. 1994. *The Failure of Political Islam,* trans. Carol Folk. Cambridge: Harvard University Press.

Rudolph, Susan, and James Piscatori, eds. 1997. *Transnational Religion & Fading States.* Boulder: Westview Press.

Saadawi, Nawal El. 1982. *The Hidden Face of Eve.* Boston: Beacon Press.

Sabagh, George, ed. 1989. *The Modern Economic and Social History of the Middle East in Its World Context.* Cambridge: Cambridge University Press.

Sagiv, David. 1995. *Fundamentalism and Intellectuals in Egypt 1973–1993.* London: Frank Cass.

Said, Edward. 1983. "Opponents, Audiences, Constituencies and Community." In Hal Foster, ed. *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture.* Port Townsend, Wash.: Bay Press, 135–59.

Salame, Ghassan, ed. 1994. *Democracy without Democrats? The Renewal of Politics in the Muslim World.* London: I. B. Tauris.

Salem, Norma. 1984. *Habib Bourguiba, Islam and the Creation of Tunisia,* London: Croom Helm.

Seale, Patrick. 1988. *Asad: The Struggle for the Middle East.* Berkeley: University of California Press.

Segal, Robert. 1994. "Joachim Wach and the History of Religions." *Religious Studies Review* 20.3: 197–201.

Sekyi-Otu, Ato. 1996. *Fanon's Dialectic of Experience.* Cambridge: Harvard University Press.

Seligman, Adam B. 1992. *The Idea of a Civil Society.* Princeton: Princeton University Press.
Sharabi, Hisham, 1988, *Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society.* New York: Oxford University Press.
Shahrur, Muhammad. 1994. *Dirasat Islamiya Mu'asira (fi'd-dawla wal-mujtama')* (Contemporary Islamic studies on the state and society). Al-Ahali: Damascus.
Sinha, Niroj, ed. 1989. *Women and Violence.* New Delhi: Vikas.
Skocpol, Theda, ed. 1984. *Vision and Method in Historical Sociology.* New York: Cambridge University Press.
Smart, Ninian, and Peter Merkl, eds. 1983. *Religion and Politics in the Modern World.* New York: New York University Press.
Smith, Anthony D. 1979. *Nationalism in the Twentieth Century.* New York: New York University Press.
Smith, Jonathan Z. 1982. *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown.* Chicago: University of Chicago Press.
Smith, Wilfred C. 1957. *Islam in Modern History.* Princeton: Princeton University Press.
———1962. *The Meaning and End of Religion.* New York: Macmillan.
———1981. *On Understanding Islam.* Mouton: The Hague.
Snyder, Louis L. 1982. *Global Mini-Nationalisms: Autonomy or Independence.* Westport, Conn.: Westport Press.
Spivak, Gayatri Chakravorty. 1987. *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics.* New York: Methuen.
Tabari, Azar, and Nahid Yeganeh, eds. 1982. *In the Shadow of Islam. The Woman's Movement in Iran.* London: Zed Press.
Taha, Ustad Mahmoud. 1987. *The Second Message of Islam.* Syracuse: Syracuse University Press.
Talbot, Ian. 1988. *The Punjab and the Raj, 1849–1947.* Riverdale: Riverdale Company.
Tamimi, Azzam, ed. 1993. *Power-sharing Islam?* London: Liberty for Muslim World Publications.
Teik, Hoo Boo. *Paradoxes of Mahathirism.* 1995. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
Tibi, Bassam. 1981. *Arab Nationalism: A Critical Enquiry.* New York: St. Martin's Press. Reprinted 1990.
———1989. *The Crisis of Modern Islam: A Preindustrial Culture in the Scientific-Technological Age.* Salt Lake City: University of Utah Press.
———1990. *Islam and the Cultural Accommodation of Social Change.* Boulder: Westview Press.
Turner, Bryan. 1983. *Marx and the End of Orientalism.* London: George Allen and Unwin.

Van der Veer, Peter. 1988. *Gods on Earth: The Management of Religious Experience and Identity in a North Indian Pilgrimage Centre.* London: Athlone Press.
Van Laue, Theodore. 1987. *The World Revolution of Westernization.* New York: Oxford University Press.
Vieille, Paul, and Farhad Khosrokhavar. 1990. *Le Discours populaire de la revolution iranienne.* 2 vols. Paris: Contemporaneite.
Vovelle, Michel. 1990. *Ideologies and Mentalities.* Chicago: University of Chicago Press.
Wadud-Muhsin, Amina. *Qur'an and Woman.* 1992. Selangor Penerbit Fajar Bakti Sdn. Bhd, and Kuala Lumpur: Oxford University Press.
Waldman, Marilyn. 1987. "The Islamic World." *Encyclopaedia Britannica Macropaedia.* Chicago: Britannica Publishing, 112–33.
Wallerstein, Immanuel. 1979. *The Capitalist World-System.* Cambridge: Cambridge University Press.
Waltz, Kenneth N. 1979. *Theory of International Politics.* New York: McGraw-Hill.
Waterbury, John. 1979. *Hydropolitics of the Nile Valley.* Syracuse: Syracuse University Press.
Weiss, Anita, ed. 1986. *Islamic Reassertion in Pakistan: The Application of Islamic Laws in a Modern State.* Syracuse: Syracuse University Press.
Willner, Ruth Ann. 1984. *The Spellbinders.* New Haven: Yale University Press.
Woodward, Mark R. 1989. *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta.* Tucson: University of Arizona Press.
Yaacob, Abdul Monir, and Ahmad Faiz Abdul Rahman, eds. 1994. *Towards a Positive Islamic World-View: Malaysian and American Perspectives.* Kuala Lumpur: Institute of Islamic Understanding.
Yamani, Mai, ed. 1996. *Feminism & Islam: Legal and Literary Perspectives.* New York: New York University Press.
Young, Robert. 1990. *White Mythologies: Writing History and the West.* London and New York: Routledge.
Zakaria, Rafiq. 1989. *The Struggle within Islam.* London: Penquin.
Zam (Zainuddin Maidin). 1994. *The Other Side of Mahathir.* Eng. trans. Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors.